

مقدمه‌ای بر

فلسفہ علوم انسانی

(علوم انسانی اسلامی)

آری یا نہ؟

احمد آیت اللہی

ندای حق

واحد فرهنگی مسجد آقا میرزا احمد (رض)

نشریہ شماره (۹)

به یاد پدرم که بهار زندگی مان بود.

بهار بود و تو بودی و عشق بود و امید

بهار رفت و تو رفتی و هر چه بود گذشت

آغاز نوشتن جزوه، شب ۲۷ رجب (شب بعثت) و

پایان آن روز نیمه شعبان (میلاد امام زمان (عج))

به نام خدا

عامل انگیزشی پدید آمدن این نوشتار ، توصیه یکی از دوستان به اعلام نظر درباره دو متن کوتاه منتشر شده در فضای مجازی بود که باعث گردید مطالبی را در پاسخ به یک سوال چالشی و برخی مطالب مرتبط با آن به رشته تحریر در بیاورم . و آن سؤال این است که :

آیا می توان از وجود یا امکان وجود شاخه ای از دانش تحت عنوان "علوم انسانی اسلامی" سخن گفت؟ . البته در وجود "علوم انسانی" تردیدی وجود ندارد . پرسش درباره وصف "اسلامی" آن است که نشان دهنده نوع خاصی از علوم انسانی باشد.

در متن مورد نظر ادعا شده بود: چنانچه [لابد چنان که] فیزیک اسلامی نداریم جامعه شناسی اسلامی هم نخواهیم داشت .

به نظر می رسد پاسخ به این سؤال مستلزم بیان مقدمه ای در ساختار معرفتی علوم انسانی است . ذیلاً به طور اجمال به بیان این مقدمه می پردازیم .

برای التزام به بیان اجمالی مطلب ، بحث را با گزینش یکی از زیرشاخه های علوم انسانی یعنی دانش سیاسی پی می گیریم. در این رهگذر اجزای معرفتی ساختاری را که دانش سیاسی آخرین حلقه آن می باشد مورد بررسی قرار داده و در ادامه بحث ، یک نظریه مشهور و گفتمان غالب در دانش سیاسی غرب ، یعنی گفتمان "لیبرال - دموکراسی" را به منظور تبیین ارتباط معرفتی اجزاء ساختار مزبور مطالعه و سپس مقایسه و مقابله مبانی و پیش فرض های فلسفی آن نظریه با مبانی متناظر آنها در معرفت دینی را صورت بندی می کنیم .

می دانیم که موضوع محوری و اصلی تمام زیرشاخه های علوم انسانی (همان طور که از عنوان آن هم پیداست) "انسان" است . لیکن در هیچ یک از آن دانش ها از جمله دانش سیاسی ، تمام آگاهی های لازم درباره انسان برای نظریه پردازی درحوزه آن علم، مورد بحث و اثبات قرار نمی گیرد. بلکه پاره ای از آگاهی ها، به عنوان پیش فرض و "اصول موضوعه" مبنای اندیشه ورزی در آن علم قرار گرفته و دلایل اثبات اصل موضوع و بسیاری از فروعات مربوط به آن در شاخه های دیگری از علوم و دانش ها مورد بحث و بررسی و مطالعه قرار می گیرد. لازم به ذکر است که آن دسته از علوم و معارف که به عنوان فراهم آورنده پیش فرض های لازم برای دانشی که به لحاظ منطقی در رتبه بعدی قرار دارد ، مجموعاً اجزای ساختاری را تشکیل می دهند که می توان آن را "ساختار معرفتی" یک دانش نامید .

در این قسمت از بحث به بیان اجمالی این ساختار مربوط به "دانش سیاسی" می پردازیم .

ابتدا لازم است خاطر نشان شود که "موضوع" اندیشیدن در دانش سیاسی ، "رفتار انسان" در حوزه حیات سیاسی است و هدف آن شناخت ، دسته بندی ، تحلیل و تبیین رفتار های انسان در عرصه زندگی سیاسی است ، تا بر اساس آن و در چارچوب مبانی و پیش فرض های پذیرفته شده ، نظریه ای جامع و منسجم درباره ساماندهی زندگی سیاسی برای رسیدن به هدفی که بر اساس مبانی یاد شده تعریف شده ارائه گردد .

یکی از نکات مهم در مطالعه و بررسی ساختار و هندسه معرفتی علوم انسانی، توجه به داده‌هایی است که توسط اجزای دیگر ساختار، به عنوان پیش فرض در اختیار زیر شاخه‌ای از علوم مزبور، مثل دانش سیاسی قرار می‌گیرد. در مورد دانش مورد مطالعه یعنی دانش سیاسی که موضوع آن "رفتار سیاسی" است، در اختیار داشتن دو نوع آگاهی درباره "انسان" به مثابه مبانی اندیشه ورزی در این علم به عنوان "پیش فرض" ضروری است، که عبارتند از:

(۱) پیش فرض‌هایی راجع به جایگاه و موقعیت انسان در نظام هستی.
(۲) سرشت و حقیقت انسان و ابعاد وجودی آن به عنوان منشاء و مبدأ رفتارهای سیاسی او و ماهیت نهادهایی که به اقتضای این سرشت ایجاد می‌شود و نیز ماهیت مناسبات و روابط انسان با آن نهادها.
تفکیک و تقسیم آگاهی‌های دوگانه فوق‌الذکر به لحاظ دو شاخه معرفتی متفاوت است که عهده‌دار تهیه و عرضه آگاهی‌های مزبور به دانش مورد نظر می‌باشد.

و اما تفصیل آگاهی‌های قسم اول، در پاسخ به پرسش‌های زیر شکل می‌گیرند:

یک) آیا خالق انسان (خدا یا طبیعت) او را برای رسیدن به غایت وجودی خاصی آفریده است؟
دو) اگر چنین غایتی برای انسان - همه انسان‌ها - انسان بما هو انسان تعریف شده آیا جایگاه وجودی آن غایت، در همین دنیاست یا نیل به آن در جهان دیگری که در ادیان الهی آخرت نامیده می‌شود، صورت می‌پذیرد؟

سه) قطع نظر از پاسخ پرسش "دو" آیا زندگی انسان در این دنیا، هدفدار و به تعبیری معنادار است؟ آیا این هدف عام و واحد برای همه انسان‌هاست یا این که اگر هم هدفی باشد امری شخصی و فردی است. یعنی هر کس بر حسب خواسته خود هدفی را برای خویش تعریف و انتخاب میکند؟ چون داشتن هدف یکه و یگانه برای همه انسان‌ها مستلزم عقلانیتی واحد برای تشخیص و انتخاب آن هدف است که چنین عقلانیتی - بنابر ادعا - وجود ندارد یا در دسترس نمی‌باشد.

بدیهی است جایگاه معرفتی بررسی و پاسخ به این سؤال‌ها، فلسفه به معنای عام است که عهده‌دار شناخت هستی و هستومندها از آن جهت که هستند، می‌باشد و معرفت حاصل از آن اصطلاحاً "جهان بینی" هر شخص را تشکیل می‌دهند.

نکته مهم این است که از دیدگاه کسانی که به "وحی" به عنوان منبع دانایی باور دارند، بسیاری از معارف فلسفی از جمله پاسخ‌های یاد شده می‌تواند از طریق وحی در اختیار انسان قرار گیرد.

به هر حال آن منبع معرفتی و دانشی که عهده‌دار پاسخ‌گویی به سؤالات فوق‌الذکر می‌باشد، به عنوان حلقه اول و جزء نخست از ساختار دانش سیاسی، پاسخ‌های خود را در اختیار حلقه و جزء دوم از ساختار مزبور قرار داده و در این حلقه و جزء، آن داده‌ها به عنوان پیش فرض، مبنای اندیشه ورزی قرار می‌گیرد.

پر واضح است که متناسب و هماهنگ با نوع پاسخ‌ها، فضای عقلانیت و اندیشیدن خاصی ایجاد می‌شود. فلذا بدیهی است که با تغییر محتوایی این پاسخ‌ها و پیش فرض‌ها، فضای عقلانیت برای اندیشه ورزی در جزء دوم ساختار تغییر خواهند یافت و در نتیجه، نتایج متفاوتی را هم فراهم خواهند آورد.

علی ایحال ، در اندیشه سیاسی ، جزء و یا حلقه دوم ساختار معرفتی مربوط به آن ، " فلسفه سیاسی " نامیده می شود و عهده دار پاسخ گویی به پرسش های ذیل می باشد:

- (۱) - آیا انسان طبعاً فردگراست یا اجتماعی؟
- (۲) - بنا و همچنین معیار اصلی انسان در رفتار سیاسی کدام است ؟ آزادی ، عقلانیت ، کسب سود یا لذت بیشتر ، خدا و شریعت و...
- (۳) - فلسفه و منشاء وجودی " دولت " با توجه به پاسخ سؤال های پیشین چیست؟
- (۴) - حدود اختیارات و حوزه اعمال قدرت توسط دولت تا کجاست؟
- (۵) - انسان (شهر وندان) چرا و تا کجا باید از دولت اطاعت کنند؟
- (۶) - عقل و عقلانیت چه جایگاهی در زندگی سیاسی دارد؟ آیا ملاک واحدی برای عقلانیت وجود دارد یا عقلانیت امری شخصی است؟
- (۷) - شکل و ساختار حکومت مطلوب از چه شرایط کلی باید برخوردار باشد؟

براساس ساختاری که برای اندیشه سیاسی تعریف کردیم پاسخ این پرسش ها به عنوان پیش فرض در " دانش سیاسی " به مثابه حلقه یا جزء سوم ساختار مزبور، مبنای اندیشه ورزی پیرامون موضوعات دانش یادشده قرار می گیرند. و حاصل این اندیشه ورزی در دانش سیاسی، تولد و شکل گیری مکتب ها یا نظریه ها و یا به تعبیر جامع تر "گفتمان" های سیاسی می باشد .

به بیان دیگر اندیشه سیاسی در فضای عقلانیت شکل گرفته بر اساس پیش فرض های حاصل از دو جزء پیشین ساختار معرفتی ، تلاش می کند با اتخاذ "بینش همه جانبه" و منسجم ، تا حد ممکن اصول و قواعد کلی حاکم بر رفتارهای سیاسی عوامل و کنش گران عرصه سیاسی - اعم از افراد در نهادها - را کشف و سپس با تحلیل و تبیین آن رفتارها بر اساس مبانی و پیش فرض های یاد شده و ارائه راه کارهای مناسب و متناسب با نیازها و اقتضائات جامعه سیاسی پیش رو، در قالب مکتب ها و نظریه های سیاسی ، جامعه مورد نظر را برای نیل به اهداف تعریف و تعیین شده هدایت نماید.

نکته مهم در خصوص این نظریه ها این است که محتوای آنها غالباً هم جنبه توصیفی دارد و هم جنبه هنجاری و ارزشی . فلذا در این باره گفته شده :

" هدف نظریات سیاسی این است که جهان سیاست را برای ما قابل فهم کند تا با آن هدایت شویم . یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم می کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می رساند . "^۱

برای دستیابی به پاسخی روشن به پرسش صدر این نوشتار، لازم می نماید مروری گذرا داشته باشیم بر آنچه که در دانش سیاسی غرب به عنوان پیش فرض پذیرفته شده است . این بازخوانی را با محوریت و با تمرکز بر مبانی فلسفی، نظریه " لیبرال - دموکراسی " انجام می دهیم .

نظریه " لیبرال - دموکراسی " از دو جهت جایگاه ویژه ای در میان سایر نظریات سیاسی در غرب دارد .

۱- نقل از : فهم نظریه های سیاسی / توماس اسپرینگز / ترجمه فرهنگ رجایی / ص ۲۵

نخست از این حیث که امروزه غالب دولت‌های توسعه یافته در جهان مدعی پیروی از آموزه های آن به عنوان برترین مکتب سیاسی در دو سده اخیر ، هستند. و دوم از این رو که مبانی و پیش فرض‌های این نظریه با مبانی عام بسیاری از مکاتب سیاسی دیگر که در اندیشه سیاسی غرب مطرح است، مشترک بوده، فلذا اکثر اندیشه‌های سیاسی در غرب در فضای عقلانیت کم و بیش یکسانی رشد و پرورش یافته و شکل گرفته اند و به همین علت نیز ، علیرغم برخی ویژگیها، داده های نهایی آنها اختلاف و تفاوت جوهری و ماهوی با یکدیگر ندارند .

این همسانی و اشتراکات حتی در مقایسه مکتب مارکسیسم با سایر مکاتب غربی که بخصوص پس از عصر روشنگری ظهور یافته اند تا حد زیادی صادق می باشد. و این نیست مگر به علت فضای عقلانیت مشترک ناشی از پیش فرض‌های مشترک .

علی ایحال می‌پردازیم به آن مبانی و پیش فرض‌های مشترک علوم انسانی غربی بطور عام و دانش سیاسی بطور خاص و گفتمان " نئولیبرال - دموکراسی " بطور اخص!

بنابر توضیحی که خواهد آمد می‌توان عمده این پیش فرض‌ها را تحت عنوان واحدی به نام " اصول مدرنیته " یا " تجدّد " قرار داد.

لازم به ذکر است که منظور از مدرنیته در این بحث ، " بینش و رویکردی فلسفی درباره جهان و انسان و جامعه ، و در واقع نوعی جهان بینی است " نه " ساختاری اجتماعی - فرهنگی در دوران تاریخی خاص " و به همین جهت بهتر است در این بحث از واژه " مدرنیسم " به جای " مدرنیته " استفاده کنیم.^۱

هر چند در خصوص عناوین و شمار مبانی و ارکان فلسفی مدرنیسم اتفاق نظر وجود ندارد اما در خصوص برخی از اصول و ارکان اشتراک نظر حاصل است . ذیلاً به مهم‌ترین این مبانی اشاره کرده و توضیح مختصری درباره هریک بیان می‌کنیم .

به جرأت میتوان " اومانیسم " را به عنوان رکن اصلی گفتمان مدرنیسم تلقی کرد . ضمن اینکه اومانیسم خود ریشه و مبدأ بسیاری از ارکان و اصول مدرنیسم می‌باشد . خاطر نشان می‌شود که اومانیسم و اصولی که از آن در بینش مدرنیسم استنباط می‌شوند علاوه بر نقش هستی شناسیک و متافیزیکی، نقش ارزشی و اخلاقی مهمی در گفتمان لیبرالیسم دارند .

اومانیسم در اصطلاح به معنای انسان محوری یا انسان مرکزی و به تعبیر بهتر، خود بنیاد بودن انسان در " جهان - زیست " هر فرد است .

" ... انسان موجودی است دانا، شناسا، متمرکز و کامل که در واقع مرکز و مدار همه چیز است." ^۲

خود بنیاد بودن انسان به این معنا نیز هست که هر فرد انسانی در زندگی خود ، "خودش" اصل و معیار

۱- رک : معمای مدرنیته / بابک احمدی / ص ص ۲۳ و ۲۴

۲- معمای مدرنیته / ص ۸۵

و محور همه بینش ها و گرایش های زندگی اش می باشد. فلذا هر "فرد"ی در تعیین اهداف زندگی، و نحوه ساماندهی آن و بطور کلی شیوه زندگی به هیچ منبع آگاهی غیر از "عقل" خود نیاز ندارد. فلذا بر اساس اومانیسم، هر فرد، خود سازنده اصول اخلاقی و موازین ارزشی زندگی اش می باشد و هیچ اصل و ارزش برینی غیر از خواست او وجود ندارد که ملاک و سنجه ارزیابی در زندگی و اهداف برگزیده اش باشد.^۱

نتیجه منطقی پذیرش اومانیسم، نفی جهان و زندگی غیر دنیایی و نیز نفی اهداف غیر مادی برای زندگی است.

" حال باید گفت که خصیصه تجدد (مدرنیسم) [مبتنی بر اومانیسم] کدام است؟ بر اساس یک مفهوم بسیار عام، تجدد ایمان به کتاب مقدس این جهانی است. یعنی مذهب آن جهانی گذشته، به نحو اساسی این جهانی شده است. بطور ساده، امید به بهشت نداشتن و کوشش در ایجاد بهشت زمینی و صرفاً با منطقی بشری ..."^۲

یادآور می شود که اومانیسم اساس انسان شناختی لیبرال-دموکراسی در غرب می باشد.^۳

همانطور که ذکر آن رفت از تحلیل مفهومی و محتوایی اومانیسم، اصول دیگری درباره جایگاه انسان در جهان زیست در گفتمان کلی مدرنیسم نتیجه گرفته می شود که به مهم ترین آنها با بیان توضیح کوتاهی می پردازیم.^۴

۱) فردگرایی، فردیت: فردیت ابعاد معنایی و مفهومی چند لایه ای دارد. از جمله معانی آن، اصالت فرد در برابر جامعه است و این که ارزش اخلاقی و سیاسی و ... فرد مقدم بر، و والاتر از جامعه می باشد.

همچنین فردگرایی به معنای اصیل بودن فرد در برابر دولت و هر قدرت دیگر خارج از فردیت انسان است. که لازمه این معنا مسئول نبودن انسان - بنابر اصل - در برابر هر شخص یا نهاد دیگر است. به دیگر سخن انسان در اصل فقط در برابر خود مسئول است.

و باز بنابر فردیت انسان، انسانیت در هر فردی به نحو خاص و برطبق خواست هر فرد تحقق پیدا می کند. فلذا تعریف و تعیین یک هدف عام و یک روش زندگی ثابت - خارج از خواست فرد - بی معنا و ناممکن است. فلذا هیچ شخص یا نهادی نمی تواند به عنوان ارائه واقعیت یا تعیین مصلحت فرد، هدف و یا روش زندگی دیگری بر انسان تحمیل کند.^۵

و نتیجه اینکه: بنابر فردیت انسان، هیچ تصویری از زندگی سعادت‌مندانه را نمی توان به صورت عام بر تصاویر دیگری برتری داد. مگر به صورت فردی و توسط یک فرد آن هم برای خودش! و مهم ترین ویژگی

۱- رک: لیبرالیسم و محافظه کاری / حسین بشیریه/ ص ۱۰۴

۲- نقل از: فلسفه سیاسی چیست؟! / لئواشتر اوس / ترجمه دکتر فرهنگ رجایی / ص ۱۳۹

۳- رک: ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب / آربلاستر-آنتونی / ترجمه عباس مخبر / ص ۱۴۶

۴- رک: عقل در سیاست / حسین بشیریه / ص ۲۷۵

۵- رک: ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب / همان / ص ۱۹

پایدار انسان خود مختاری و توانایی او در تصمیم گیری درباره زندگی خویش است.^۱

۲) آزادی، آزادی از کلیدی ترین مفاهیم انسان شناختی در علوم انسانی غربی و در گفتمان لیبرالیسم است.

شاید بیشترین و دقیق ترین تأملات درباره آزادی در نیم قرن گذشته در غرب توسط اندیشمندان انگلیسی - روسی (آیزایا برلین ۱۹۰۹-۱۹۹۷ م) صورت پذیرفته است .
او در تعریف آزادی می گوید :

" من آزادی را عبارت از فقدان موانع در تحقق آرزو - و خواسته های انسان - یعنی هر فرد - دانسته ام ."^۲

او ضمن تقسیم آزادی به دو گونه مثبت و منفی آزادی منفی را به این که انسان می باید از سلطه هرگونه اراده خودسرانه بیرونی رهایی یابد و آزادی مثبت را به اینکه انسان بتواند هر چه می خواهد بکند، معنا می کند.^۳

او می گوید آزادی خصلت اصلی انسان است و نقض آزادی و خودمختاری انسان در زندگی، نقض انسانیت اوست.^۴

پر واضح است که منظور از آزادی، در بینش مدرنیسم که ریشه عقلانیت در لیبرالیسم هم می باشد، اختیار و خودمختاری انسان در محدوده توانایی های اوست نه رها بودن از محدودیت ها و الزامات تکوینی !
علی ایحال همانطور که ذکر آن رفت معنای آزادی در گفتمان مورد بحث و البته در مفهوم آرمانی و نهایی خود در یک جمله خلاصه می شود: "هر فرد - انسانی - بتواند هر چه می خواهد بکند ." و در این رهگذر هیچ شخص و نهاد و قدرتی مثل خدا و دین و حکومت نتوانند هدفی را در زندگی برای او تعیین و تحمیل بکنند و نه او را به در پیش گرفتن شیوه خاصی در زندگی مجبور نموده و یا فرمان دهند .
برلین در این باره مینویسد :

" دفاع از آزادی عبارت است از این هدف منفی ، یعنی جلوگیری از مداخلات غیر . تهدید آدمی برای آنکه به نوعی زندگی که به دلخواه خود برنگزیده است تمکین نماید . تمام درها را جز یکی به روی او بستن - اگر چه این عمل آینده درخشانی را برای او نوید دهد و اگر چه انگیزه کسانی که چنین وضعی را فراهم می آورند خیر و مقرون به حسن نیت باشد - گناهی در برابر این حقیقت به شمار می رود که او یک انسان است و حق دارد به نحوی که خود می خواهد

۱- لیبرالیسم و محافظه نگاری / همان / ص ۱۰۴

۲- چهار مقاله درباره آزادی / آیزایا برلین / ترجمه محمد علی موحد / ص ۴۶

۳- عقل در سیاست / همان / ص ۲۷۶

۴- لیبرالیسم و محافظه کاری / همان / ص ۱۰۴

زندگی کند. این است معنای آزادی در معنایی که لیبرال ها در عصر جدید ... تا کنون منظور داشته اند.^۱

و بنا به قول فریدریش هایک دانشمند نئولیبرال - دموکراسی معاصر :

"آزادی عالی ترین هدف انسان" در اندیشه لیبرال-دموکراسی است.^۲

از تحلیل اصل مبنایی آزادی، فروعات و مفاهیم اصولی دیگری در گفتمان مدرنیسم نتیجه می شود از جمله :

۳) عقل، عقل در مدرنیسم بخصوص پست مدرنیسم که در واقع تکمیل شده مدرنیسم است به معنای قوه کشف و تشخیص حقیقت ثابت و یکه نیست. و برای هر فرد حقیقتی جز آنچه خودش می خواهد و عقل فردی اش می شناسد وجود ندارد. اساساً در عصر مدرن و در فضای عقلانیت مدرنیسم و پست مدرنیسم :

"انسان عاقل و شناسا، دیگر در پی آن نیست که به گنه حقیقتی [ثابت] و از پیش داده شده پی ببرد، بلکه خود بنیان گذار حقیقت می شود.^۳

و نقش عقل صرفاً به مثابه ابزاری است که انسان را برای رسیدن به هدف و حقیقتی که خود ساخته است کمک می کند. به تعبیر روشن تر، عقل انسان در کشف و درک سعادت فرد دخالتی ندارد، زیرا سعادت هر فرد آن چیزی است که خودش می خواهد و رسالت عقل در یاری رساندن به او در رسیدن به این سعادت است.

در نتیجه عقل نقشی در کشف مبانی ثابت برای ارزش های زندگی برای عموم انسان ها ندارد، زیرا هر فرد انسانی خود سازنده کلیه اصول و ارزش های زندگی خود است، و هر مصلحتی که فرد تشخیص می دهد والاترین مصلحت برای خودش است و بالاتر از آن مصلحت و اصلی وجود ندارد و البته هیچ اصل و ارزش و سنجه برینی هم وجود ندارد که ملاک ارزیابی ارزش های برگزیده او باشد.^۴

یکی از نتایج منطقی پذیرش عقل و عقلانیت به این معنا، خودبستگی عقل انسانی در انجام رسالتی است که محدوده آن بیان گردید. فلذا انسان در هیچ یک از شئون زندگی خود به منبع معرفتی دیگر مثل دین و وحی نیاز ندارد، بلکه پذیرش دین بعنوان منبع مستقل از عقل انسان موجب نقض اصل آزادی انسان می گردد. و این همان اصل سکولاریسم است.

۴) سکولاریسم: با پذیرش اصول پیش گفته این نتیجه منطقی حاصل می شود که داده های وحیانی و آموزه های دینی هیچ برتری و رجحانی بر خواسته های فرد و داده های عقل او در زندگی انسان، اعم از تعیین هدف و یا شیوه زندگی ندارد. آموزه های دینی اگر مورد پذیرش فردی قرار گیرد جایگاه آن در ردیف

۱- نقل از: چهار مقاله درباره آزادی/ همان/ ص ص ۲۴۴ و ۲۴۵

۲- نقل از: مدلهای دموکراسی/ دیوید هلد/ ترجمه عباس مخبر/ ص ۳۷۸

۳- نقل از: عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۷۶

۴- رک: لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۱۰۴

خواسته‌ها و ارزش‌های فردی دیگران است. و اگر دین بخواهد وارد عرصه زندگی عمومی افراد جامعه بشود از کانال اراده فردی شهروندان و به‌عنوان خواست فردی (مثلاً به عرصه حیات سیاسی) ورود پیدا می‌کند نه از یک منبع آگاهی برتر و مقدس! پس در سکولاریسم تدین انسان بیان‌گر یک خواست فردی و شخصی است مانند و هم‌سنگ سایر خواسته‌های فرد.

۵) پلورالیزم، از اصول پیش گفته اصل کثرت‌گرایی و پلورالیزم زاده می‌شود و پلورالیزم رویکردهای متفاوتی در ساحت اندیشه ورزی غرب دارد، از جمله در فلسفه و معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی و دانش سیاسی. اما چکیده و اساس مفهومی آن در ارتباط با انسان‌شناسی مدرنیستی را می‌توان در چند جمله به شرح ذیل خلاصه و بیان کرد:

چنانچه بپذیریم حقایق در زندگی انسان براساس خواسته‌های فردی انسان تعیین می‌شود و نیز مبنای ارزش‌های زندگی هر فرد خواسته‌های او می‌باشد و حقیقت و حق نیز همان است که انسان می‌خواهد نتیجه منطقی این پیش‌فرض‌ها جز تکثر حقایق و نسبت ارزش‌ها نیست.

لذا مناسب‌ترین وضعیت برای زندگی آن است که حتی الامکان شرایطی فراهم شود که هرکس هر طور می‌خواهد باشد و هر چه می‌خواهد انجام دهد. این نهایت سعادت انسان و مصلحت‌گایی اوست.^۱

لذا درگفتمان مدرنیسم و پست‌مدرنیسم در دیدگاه کلی هیچ تصویری از زندگی سعادت‌مندان را نمی‌توان بر تصاویر دیگر برتری داد مگر بر اساس خواست فردی!

۶) پراگماتیسم، و بالاخره از همه اصول فوق‌الذکر اصل پراگماتیسم بدست می‌آید که از نظر برخی نظریه‌پردازان "مبنای فلسفی دموکراسی به‌شمار می‌رود" و چنین تبیین و تعریف می‌شود: "پراگماتیسم جنبشی فلسفی است که اعتقاد دارد معنا و حقیقت امور و اندیشه‌ها را باید در فواید و نتایج [عملی] آنها یافت پس نه می‌توان و نه باید به دنبال حقیقت‌گایی و نهایی‌گشت" و این که "اهمیت پراگماتیسم در دموکراسی در این است که مردم را از پایبندی به افکار و سنن مستقر به عنوان مخزن حقایق رها سازد."^۲

آنچه تا کنون بیان شد اشاره‌ای گذرا به مبانی فلسفی انسان‌شناسی علوم انسانی در غرب بود که داده‌های آن (که به اجمال توضیح داده شد) در جایگاه مبانی و پیش‌فرض‌های دانش سیاسی جهان غرب قرار دارند و عوامل اصلی شکل‌گیری فضای عقلانیت در اندیشه ورزی سیاسی در غرب را تشکیل می‌دهند.

با فراغت از آشنایی نسبی با امتهات جهان بینی و انسان‌شناسی فلسفی به عنوان جزء اول از ساختار معرفتی اندیشه سیاسی، طی سطور آتی می‌پردازیم به جزء دوم این ساختار یعنی "فلسفه سیاسی" و آشنایی با آراء فیلسوفان سیاسی و داده‌های نظریه‌های مهم در آن که این داده‌ها به عنوان دسته دوم از اصول موضوعه و مبانی و پیش‌فرض‌ها، فضای عقلانیت خاصی را برای جزء سوم این ساختار معرفتی یعنی

۱- رک: تدین، حکومت و توسعه/ محمد جواد لاریجانی/ ص ۱۹۹

۲- رک: آموزش دانش سیاسی/ حسین بشیریه/ ص ۲۵۱

دانش سیاسی فراهم می آورند .

با توجه به پرسش‌ها و مسائلی که فلسفه سیاسی عهده دار پاسخگویی و حل آنهاست (که در بحث‌های گذشته مهم‌ترین آنها به شماره درآمد) می توان آن پرسش‌ها و مسائل را حول محور دو موضوع اصلی دسته بندی کرد:

۱) موضوع سرشت ، یا نهاد و یا طبیعت انسان به عنوان مبدأ و منشاء اصلی رفتارهای سیاسی هر فرد انسانی .

۲) موضوع ماهیت ، فلسفه وجودی، منشاء و مشروعیت تأسیسی و کارکردی و کار ویژه و بالاخره غایت وجودی دولت .

در فلسفه سیاسی غربی مکتب‌ها و نظریه‌های گوناگونی ، از رنسانس تا کنون در قالب گفتمان مدرنیسم پیرامون دو موضوع یاد شده شکل گرفته اند . لیکن با توجه به اینکه بنای ما در این نوشتار بررسی دانش سیاسی در غرب با محوریت نظریه لیبرال - دموکراسی به‌عنوان گفتمان سیاسی برتر و غالب در جهان غرب - در عصر حاضر - می‌باشد لذا در مبحث فلسفه سیاسی نیز به بررسی آراء و نظراتی که ارتباط مستقیم و مبنایی با نظریه مزبور دارند خواهیم پرداخت .

اما قبل از پرداختن به معرفی و بررسی اجمالی این آراء و نظرات، لازم به یادآوری است که دو جزء نظریه " لیبرال - دموکراسی " یعنی اندیشه‌های لیبرالی و دموکراتیک دارای مبادی و منابع مشترکی در فلسفه سیاسی می‌باشند (گو این‌که برخی از متفکران غربی مبنای انسان شناختی متفاوت و حتی متعارضی برای این دو رویکرد ادعا کرده اند) و به لحاظ همین مشترکات، اغلب اندیشمندان، " لیبرال - دموکراسی " را شکل تحول یافته و متکامل و تحقق عینی نظریه لیبرالیسم می‌دانند که ما نیز با این نگاه به معرفی و بررسی آراء در فلسفه سیاسی خواهیم پرداخت .

هر چند پاره ای از نظریه پردازان در غرب، آراء توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) فیلسوف انگلیسی را در فلسفه سیاسی، هم به لحاظ تاریخی و هم پیامدها و نتایج آن (ناظر به مطلقه بودن قدرت دولت)، نظریه ای "پیشامدرن" می‌دانند.^۱

لیکن اغلب اندیشمندان لیبرالی ، بخش اعظم نظریات او درباره سرشت و طبیعت انسان و همچنین نظر او درباره تفکیک حوزه های جامعه مدنی و دولت (که جوهر لیبرالیسم است) و نیز استدلال های وی درباره منشاء و فلسفه وجودی دولت را از منابع اصلی نظریه لیبرال - دموکراسی و حتی نئولیبرال - دموکراسی تلقی می‌کنند.^۲ انصاف هم این است که عمده نظریات هابز درباره طبیعت و سرشت انسان و رفتارهای سیاسی او از معقول ترین و منطقی ترین و منسجم ترین آراء فلیسوفان لیبرال و حتی نئولیبرال است البته با لحاظ تعدیل هایی که بعدها درباره پاره ای از آراء او صورت گرفت .

۱- رک : مدرنیته سیاسی / موریس باربیه / ترجمه عبدالوهاب احمدی / ص ۹۸

۲- رک : طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی / پروفیسور اندرولوپین / ترجمه دکتر سعید زیباکلام / ص ۴۶

به هر حال ، هابز انسان را طبعاً موجودی خودخواه تلقی و عمده ترین امیال او بر اساس این طبیعت را "میل به بقا و کسب لذت بیشتر و دوری از مرگ و رنج" می داند.^۱

حسین بشیریه در این باره می نویسد :

" برجسته ترین فیلسوف سیاسی عصر جدید توماس هابز بود که بر خلاف فلاسفه مذهبی ... مواضع فکری خود را صرفاً بر اساس برداشت خودش از طبع بشر و شرایط زندگی انسانی تأسیس کرد . به نظر هابز همه اعمال ارادی انسان معطوف به حفظ ذات و کسب لذات است، هر چند آدمیان به ظاهر نوع دوست و خیرخواه یکدیگر به نظر می رسند . خیر و فضیلت به نظر او (انسان) چیزی جز لذت و رفاه و امنیت نیست و کل دستگاه فلسفه سیاسی وی بر این اساس استوار شده است.^۲

لذا هابز بر آن بود که حتی مبنا و مبدأ اخلاق و ارزش ها نیز به همان میل به کسب حداکثر لذت که اساس طبیعت انسان است بر میگردد :

" در حقیقت او هرگز به چیزی جز سود نمی اندیشد . ما باید "عادل" باشیم ، باید از قانون اطاعت کنیم و قرارداد خود را محترم شماریم، نه از برای آنکه از لحاظ اخلاقی موظف به این کارها هستیم بلکه صرفاً از برای آنکه چنین اموری، نفع و امتیازی را برای ما به بار می آورد."^۳

هابز معتقد بود که طبیعت برای امکان ارضای امیال یاد شده، میل دیگری در نهاد انسان به ودیعت نهاده و آن میل به کسب حداکثر "زور" یا قدرت است و در این باره می گوید :

" تمایل عمومی همه بشریت، خواست و طلب دائمی و قرار ناپذیر قدرت پی در پی است که تنها در مرگ خاتمه می یابد."^۴

هابز البته انسان را موجودی عاقل می داند، اما عقل را تنها به عنوان نیروی محاسبه گر، و در خدمت و تابع امیال اصلی یعنی میل به بقا و کسب حداکثر لذت و سود می داند و نه عامل جهت دهنده و احیاناً کنترل کننده اعمال مزبور!^۵

لذا تنها عاملی که می تواند انسان را وادار به کنترل ارادی امیال اصلی نماید یک چیز است :

" تنها و تنها یک چیز است که می تواند آن شهوات را به زیر قید درآورد و آن مسلماً عقل

۱- رک : خداوندان اندیشه سیاسی / و.ت. جونز / ترجمه علی رامین / جلد دوم، قسمت اول / ص ۱۲۱ - به نقل از لویاتان / توماس هابز / قسمت اول ، فصل یازدهم

۲- عقل در سیاست / همان / ص ۱۰۹

۳- خداوندان اندیشه سیاسی / همان / ص ۱۴۵

۴- عقل در سیاست / همان / ص ۲۶

۵- عقل در سیاست / همان / ص ۱۸

نیست، بلکه چیزی است که آن شهوات قادر به درکش هستند و آن زور است.^۱

هابز بر مبنای چنین برداشتی از انسان و طبیعت او، سپس به تحلیل و تبیین نهاد دولت و منشاء و دیگر مسائل مربوط به آن می پردازد.

جین همپتن، نظریه او را درباره دولت چنین تلخیص کرده است:

"... هابز می گوید جهانی را به تصور درآورید که در آن مردم بی آن که تحت هیچ گونه حاکمیتی باشند و در واقع بی آنکه جامعه ای [مدنی] با هم شکل داده باشند، زندگی می کنند. این "حالت طبیعی" طبق نظر هابز [با توجه طبیعت و امیال انسان] حالت جنگ خواهد بود که در آن افراد بناگزی در تضاد و کشمکش با هم قرار خواهند گرفت و با هم خواهند جنگید... هابز میگوید انسان ها برای حفظ زندگی شان و برای رسیدن به زندگی راحت، جوامع سیاسی را خلق و حفظ کرده اند (و عاقل بوده اند که چنین کرده اند) تا صلح و شرایط لازم برای تجارت تأمین کنند. اما او معتقد است که یگانه شکل جامعه سیاسی کارآمد که می تواند به این اهداف نائل شود جامعه ای است که تحت حاکمیت فرمانروایی باشد که قدرت مطلق بر مردم داشته باشد."^۲

هابز اساساً دولت را در صورتی کامل می داند که قدرت و اختیارات او علی الاصول مطلقه و نامحدود باشد و این شاخص ترین اختلاف او با لیبرال دموکراسی است که مهم ترین رویکردش به حکومت، محدودیت و مقید بودن حداکثری دولت تا حد امکان است.

هابز در خصوص توجیه اطاعت انسان از هر نوع حکومتی، معتقد است تنهاعلت آن ترس انسان از مرگ است:

"دولت اکتسابی آن است که قدرت حاکمه با زور بدست آید... تفاوت این نوع استیلا یا حاکمیت با حاکمیت تأسیسی تنها در این است که در نوع اخیر مردم از بیم آسیب یکدیگر حکمرانی را برای خود انتخاب میکنند نه از بیم آن کس که او را بر خود حاکم می کنند، ولی در دولت اکتسابی مردم خود را تسلیم همان کسی میکنند که از وی می هراسند."^۳

آراء و نظریات هابز بدون تردید از مبانی لیبرالیسم و حتی نئولیبرالیسم می باشد، اما برای این که برخی از دیدگاه های او با ادعاهای اخلاقی لیبرال - دموکراسی هم سازگار افتد، نیازمند تعدیل و اصلاح بود که این امر در سیرتاریخی که لیبرالیسم بسوی اتحاد با دموکراسی می پیمود توسط پاره ای از اندیشمندان فلسفه ی سیاسی تحقق یافت هر چند در این بازنگری هسته اصلی آراء هابز بنابر اذعان بسیاری از فیلسوفان سیاسی حفظ و حتی تکمیل گردید.

اولین فیلسوفی که آراء و نظریات هابز را تعدیل نمود جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م) فیلسوف دیگر

۱- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ ص ۱۲۷

۲- فلسفه سیاسی/ جین همپتن/ ترجمه: خشایار دیهیمی/ ص ۸۵

۳- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ ص ۱۴۹/ به نقل از: لویاتان/ همان/ قسمت دوم/ فصل بیستم

بعضی از نویسندگان فلسفه سیاسی لاک را "بزرگترین فیلسوف لیبرالیسم و جوهر اندیشه او [را] کوشش برای تحدید قدرت خودکامه [دولت]" می‌دانند.^۲

رویکرد اصلی اصلاحات و ملایم سازی لاک نسبت به هابز، اخلاقی کردن نظریات او بود.

تعدیل آراء هابز توسط لاک در هر دو حوزه "طبیعت انسان" و "نهاد حکومت" صورت پذیرفت.

"انسان" هابز همیشه موجودی یکسره خودپرست و خودخواه بود، اما لاک بر آن است که انسان علاوه بر میل خودخواهی (که بسیار شدید هم هست) موجودی اخلاقی نیز می‌باشد، فلذا در طبیعت او میل به هم‌نوع و انسان دوستی هم وجود دارد و لاقلاً برخی از رفتارهای انسان، نه خود خواهانه بلکه اخلاقی و نوع‌دوستانه است.^۳

و اما در خصوص نهاد دولت، لاک مثل هابز رضایت فردی را منشاء هر نوع فرمانروایی سیاسی می‌داند، اما بر خلاف هابز که حکومت را پس از تشکیل فارغ از هر قید و بندی و قدرت او را مطلقه می‌دانست، لاک معتقد است که انتقال قدرت از جامعه به دولت بر اساس یک توافق نانوشته صورت می‌پذیرد و به موجب مفاد این توافق، شرایط و محدودیت‌هایی در اعمال قدرت از سوی دولت ایجاد می‌شود که "طبق آن حاکمانی که به عنوان "فرمانروایان سیاسی" به استخدام در آمده اند فقط تا زمانی در این مقام می‌مانند که شرایط معین حکومت عادلانه و موثر را رعایت کنند و به جای آورند."^۴

بدین ترتیب با تأکید و تمرکز لاک بر اصل آزادی انسان و محدودیت قدرت دولت، لیبرالیسم گامی بلند به سوی پیوند با دموکراسی که رویکرد اصلی آن معطوف به برابری سیاسی بود، برداشت.

دومین اندیشمندی که گام بعدی را - البته بازهم ضمن حفظ نگاه هابزی به طبیعت انسان - با تبیین دقیق‌تر و روشن‌تری از امیال طبیعی انسان و غایت وجودی دولت، برداشت، جرمی بنتهام (۱۸۳۲-۱۷۴۸ م) دیگر فیلسوف نامدار انگلیسی بود.

بنتهام درباره طبیعت بشر می‌نویسد: "طبیعت بشر را فرمانبردار دو حاکم گردانده است، یکی لذت و دیگری درد. همه تصمیمات ما در زندگی به این دو [اصل] برمی‌گردد. کسی که مدعی شود که خود را از استیلا مستبدانه آنها رهانیده است، نمیداند که درباره چه چیزی سخن می‌گوید. جستجوی لذت و گریز از درد تنها غایت آدمی است... این اصل، چون دگرگونی ناپذیر و مقاومت ناپذیر است، باید موضوع اصلی مطالعه دانشمند اخلاق و قانونگذار باشد. اصل سودمندی، هر

۱- رک: فلسفه سیاسی چیست؟ / لئو اشتراوس / ترجمه فرهنگ رجایی / ص ۶۱

۲- لیبرالیسم و محافظه کاری / همان / ص ۱۶

۳- رک: فلسفه سیاسی / همپتن / ص ۱۰۵- و خداوندان اندیشه سیاسی / همان / ص ۲۱۱

۴- همان / ص ۱۰۸

چیزی را تابع این دو انگیزه می‌کند.^۱

او درباره منشأ لذات قائل به چهار منبع است، حسی یا طبیعی، اخلاقی، سیاسی و مذهبی!

در مورد کارویژه‌ها و غایت دولت نیز، بنتهام آراء روشنی دارد. بطور کلی در مکتب اصالت فایده بخصوص آراء بنتهام، لیبرالیسم گرایشی دموکراتیک‌تر یافت: "از نظر بنتهام تنها توجیه وجود دولت این بود که امکان تحقق حداکثر سعادت را برای حداکثر مردم فراهم سازد. به طور مشخص تر 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... به نظر بنتهام 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 بنتهام هوادار دموکراسی و برابری نسبی در مالکیت به منظور تأمین سعادت عمومی بود..."^۲

در واقع سخن و مدعای بنتهام به این شرطیه برمی‌گردد که: اگر کسی به طور عقلی نفع خود را بجوید نتیجه "بیشترین میزان نفع و خوشبختی برای بیشترین افراد" خواهد بود.

این معادله امروز هم، مینا و بنیان نظری نئولیبرال - دموکراسی است. که می‌گوید آزادی و منافع فرد موجب فراهم شدن بیشترین حد آزادی عمومی و بیشترین رفاه برای بیشترین مردم است.

و بالاخره سومین فیلسوفی که نقش مهمی را در تدارک مبانی فلسفی نظریه "لیبرال - دموکراسی" ایفاء کرد، جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶م) بود. تلاش میل بر این بود که بتواند با تعدیل اصول فردیت، آزادی و لذت طلبی، آنها را با اصل برابری سازگار و تلفیق نماید. در واقع او معتقد بود که آزادی واقعی بدون برخوردارگی از حداقلی از برابری محقق نمی‌شود و این بینش مبنای تجمیع لیبرالیسم و دموکراسی است. هر چند میل مدعی بود که دموکراسی فرجام منطقی لیبرالیسم است. به هر حال با توجه به مواضع فکری فوق، عموم اندیشمندان غربی جان استوارت میل را مهم‌ترین نماینده فلسفی دموکراسی در قرن نوزدهم می‌دانند.^۳

تعدیل آراء لیبرالیست‌هایی چون لاک و بنتهام توسط میل - نیز - در دو عرصه "طبیعت انسان" و "نهاد و وظایف دولت" صورت پذیرفت.

میل بر این عقیده بود که تنها هدف انسان، رسیدن به شادی و لذت - بیشتر - نیست، بلکه توجه به شادی دیگران و نیل به شرافت اخلاقی هم از جمله خواسته‌های طبیعی او هستند. میل می‌نویسد:

"من در حقیقت هرگز درباره این اعتقاد که خوشبختی - فرد - معیار همه قوانین و اصول رفتار و غایت زندگی است، تردیدی نداشتم. لیکن اکنون بر این نظرم که این غایت تنها در صورتی حاصل خواهد شد که "خود" غایت مستقیم من نباشد (من فکر می‌کنم) تنها کسانی

۱- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ جلد دوم، قسمت دوم/ ص ۴۸۵، به نقل از: نظریه قانونگذاری/ جرمی بنتهام/ ص ۲۷

۲- نقل از: لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۱۸ و ۱۹

۳- لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۱۹

خوشبخت هستند که اندیشه خود را بر هدفی غیر از خوشبختی "خود" متمرکز می‌سازند ، بر خوشبختی دیگران ، بر پیشرفت بشریت ..."^۱

و بر این باور است که نوع لذت ها هم ماهیتاً متفاوتند و انسان فقط به دنبال لذات مادی نیست و نباید باشد ! او می‌نویسد :

" تغییر مهم دیگری که در این زمان در عقاید من روی داد این بود که من برای نخستین بار در میان ضرورت های اصلی آسایش انسان و سعادت بشر، مقام شایسته ای را به پرورش درونی فرد اختصاص دادم"^۲

" میل " در نقد نظر بنتهام می‌گفت: این اندیشه که زندگی " هدفی والاتر از لذات [مادی] ندارد " اندیشه‌ای فوق العاده مبتدل و " ذلیل " است که در واقع به ما می‌گوید آدم بهتر است خوکی راضی باشد تا سقراطی ناراضی او می‌نویسد :

"بهتر است انسانی ناراضی بود تا خوکی راضی، بهتر است انسانی ناراضی بود تا احمقی راضی . و اگر احمق یا خوک، عقیده ای متفاوت در این مورد داشته باشد، علتش آن است که آن‌ها فقط از منظر خودشان مسئله را می‌بینند و درک می‌کنند ، اما آن طرف دیگر هر دو وجه مسئله را می‌بیند و می‌شناسد."^۳

از نظر راقم این سطور، میل در این اظهارات از چارچوب استدلال و حتی عقلانیت لیبرالی خارج شده و صرفاً در پاسخ به ندای فطرت انسانی خود تلاش می‌کند به لیبرالیسم جنبه اخلاقی بدهد اما به نظر می‌رسد این سخنان به سختی بتواند بر مبنای اصول لیبرالیسم استوار شود . چنان که همپتن تصریح می‌کند :

" اگر حق با میل باشد، مشکل می‌توان اصل فایده را از نو چنان صورت بندی کرد که بتواند پاسخ های قاطع به ما بدهد ."^۴

در واقع این نظرات میل با مبانی اصلی لیبرالیسم یعنی " فردیت " ، " اصالت فایده " و همچنین " آزادی " به دشواری می‌تواند سازگار افتد. فلذا همانطور که گفته شد این سخنان بیش از آن که مبتنی بر عقلانیت و استدلال باشد احساسی و اخلاقی است !

به هر حال میل بر مبنای چنین گرایشی و البته با پای بندی به اصول لیبرالیسم ، - در کل - در مورد رابطه مردم با حکومت تأکید داشت که شرکت در زندگی سیاسی حق عموم مردم است و از این رهگذر بر عنصر " دموکراسی " در ترکیب آن با لیبرالیسم توجه بیشتری داشت و معتقد بود که مشارکت عامه در سیاست ، بیش از لیبرالیسم ، که به حکومت طبقه بورژوا انجامیده، به عدالت نزدیک است، و در خصوص

۱- خداوندان اندیشه سیاسی / همان / جلد سوم، قسمت اول / ص ۱۳۲

۲- همان / ص ۱۳۳

۳- فلسفه سیاسی / همان / ص ۲۲۲ و ۲۲۳

۴- همان

نهاد دولت بر آن بود که دولت مؤسسه ای اخلاقی است و غایتی اخلاقی دارد که همان پرورش فضیلت در افراد جامعه است. درعین حال بر آن بود که در خصوص اعمال (اخلاقی) معطوف به خود افراد جامعه ، مداخله دولت جایز نیست ، اما در اعمال معطوف به دیگران دخالت قانون و دولت لازم است.^۱

در این بخش از افکار میل هم به نظر می‌رسد تلاش میل در تلفیق لیبرالیسم با دموکراسی ، نتیجه‌ای پارادوکسیکال داشته است. همچنان که همپتن می‌نویسد :

" برخی لیبرال ها از این نظر جالب توجهند که سعی کرده اند به این هر دو رشته اندیشه [لیبرالیسم و دموکراسی] وحدت بخشند . مثلاً میل در [کتاب] " فایده گرایی " بر رفاه جامعه و نقش دولت در حفظ و تأمین آن تأکید می‌کند، حال آنکه در رساله " درباره آزادی " بر آزادی فرد و ضرورت عدم دخالت دولت در مسائل شخصی تأکید می‌کند و مدعی می‌شود که آزادی فردی به نفع اجتماع هم هست . اما فیلسوفان همواره در این مورد با مشکل مواجه بوده اند که آیا این دو کتاب میل با هم سازگارند یا نه، ... " ^۲

خاطر نشان می‌سازد که در جهان غرب اندیشمندان زیادی در ۵ سده گذشته تاکنون درباره انسان و سرشت و طبیعت و نیز رفتارهای او در زندگی سیاسی و نیز نهاد دولت و مسائل پیرامون آن، اندیشیده و نظریه پردازی کرده اند لیکن به نظر می‌رسد آراء و نظریات فیلسوفانی که اندیشه های آنها در خصوص موضوعات یاد شده مورد بررسی قرار گرفت بیشترین تأثیر را در شکل‌دهی به فضای عقلانیت در دانش سیاسی روزگار ما در غرب داشته اند .

به هر حال ، آنچه بیان گردید ، مروری بود بر داده های دو جزء نخست و دوم ساختار معرفتی در علوم انسان غربی که به عنوان مبانی فلسفی و پیش فرض‌ها ، فضای عقلانیتی "خاصی" را برای اندیشیدن در چارچوب "دانش سیاسی" فراهم می‌آورند. و همانطور که گفته شد دانش سیاسی به عنوان زیر شاخه ای از علوم انسانی، عهده دار مطالعه و شناخت و کشف قواعد و اصول کلی حاکم بر رفتارهای انسان و تحلیل و تبیین روابط و مناسبات رفتارهای سیاسی با دولت و دیگر نهادهای سیاسی و بالاخره یافتن و ارائه راه کارهایی برای تنظیم مناسب این روابط و مناسبات برای نیل به اهداف و غایات زندگی سیاسی " براساس" مبانی و پیش فرض‌های مزبور و در فضای عقلانیت یاد شده، در قالب نظریه ها و مکاتب سیاسی است .

نکته مهمی که ضمناً بیانگر هدف این نوشتار از پرداختن به آرای چند فیلسوف مشهور غربی هم می‌باشد یادآوری درباره این مطلب که هر بینش فلسفی ناظر به جایگاه انسان و طبیعت و سرشت او و همچنین نهاد دولت که در اجزای دوگانه از ساختار معرفتی مربوط به دانش سیاسی پرورده و عرضه می‌شود ، فضای عقلانیت "خاصی" را برای اندیشیدن در خصوص موضوعات و مسائل دانش سیاسی ایجاد می‌کند، لذا پرواضح است که بینش‌های متفاوت ، فضای عقلانیت متفاوت و احیاناً متعارضی را فراهم می‌آورند . همچنان که سابقاً بیان گردید، منظور از عقلانیت، اندیشیدن درباره موضوعات و مسائل یک علم با تعهد و التزام به الزامات

۱- لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۱۹

۲- فلسفه سیاسی/ همان/ ص ۲۹۹

منطقی و چارچوب‌های فکری ناشی از مبانی و پیش فرض‌های پذیرفته شده در آن علم می‌باشد.

بدیهی است بر اساس آنچه گفته شد با فرض اختلاف و تفاوت اساسی در مبانی و پیش فرض‌ها در هر شاخه معرفتی، حاصل و نتیجه اندیشه ورزی در کل، متفاوت و حتی متعارض خواهند بود.

نکته مهم دیگری که شایسته ذکر می‌باشد این است که در هر رشته علمی ارزش داده‌ها و نتایج آن به لحاظ علمی یا مفید بودن در عمل، به دو رکن مهم اندیشه ورزی وابسته است: (یک) صحت و ارزش معرفتی مبانی و پیش فرض‌ها، و (دوم) اندیشیدن به شیوه صحیح (روش علمی مقبول) بر اساس آن مبانی و پیش فرض‌ها. بر همین اساس است که درباره ارزیابی یک نظریه علمی در علوم انسانی گفته شده است:

"هیچ نظریه سیاسی، جز در صورتی که اساس روان شناختی [فلسفی] آن در مورد طبیعت آدمی درست باشد، نمی‌تواند نظریه‌ای با ارزش به شمار آید."^۱

حال در ادامه بحث، برای این‌که تفاوت و اختلاف و حتی تعارض نتایج و داده‌های اندیشه ورزی در دو فضای عقلانیت متفاوت را تبیین بیشتری کرده باشیم، نگاهی اجمالی و گذرا می‌افکنیم به بینش فلسفی دینی درباره جایگاه انسان در نظام هستی و نیز بیان متفاوت رویکرد و حیانی به طبیعت و سرشت انسان بر اساس آنچه که در قرآن آمده است.

اما قبل از پرداختن به رویکرد انسان شناسی قرآنی ذکر دو نکته لازم می‌نماید:

(۱) درباره طبیعت انسان قطع نظر از تفاوت‌های اساسی در دو بینش غربی و اسلامی، می‌توان تشابهات و مشترکاتی را البته به صورت جزئی و موردی در دو رویکرد ملاحظه کرد. که به نتایج این اشتراک نظر جزئی، در ارتباط با پاسخ اصلی این نوشتار اشاره ای خواهیم داشت.

(۲) هر چند بر مبنای دیدگاه قرآنی نسبت به انسان، نکته سنجی‌ها و نظریه پردازیهای بسیار عمیق و دقیقی در تاریخ اندیشه اسلامی توسط عالمان دین صورت گرفته است، لیکن در این نوشتار به دلیل رعایت محدودیت مجال و فرصت، از پرداختن به آنها خودداری شده فلذا ذیلاً آنچه که در قالب آیات قرآنی درباره انسان آمده به‌عنوان نمونه و بدون هرگونه توضیحی نقل می‌شود. و به‌نظر می‌رسد همین مقدار هم برای نیل به هدف و مقصود این نوشتار که بیان تباین کلی و اختلاف اساسی - حتی در حد تعارض و تباین - در دو دیدگاه است بسنده باشد.

مرور بر مبنای انسان شناسی دینی را بر اساس اجزائی که برای ساختار معرفتی علوم انسانی تعریف کردیم در دو بخش پی می‌گیریم:

الف) جایگاه و ارزش هستی شناسیک انسان در نظام هستی: از نظر قرآن:

- انسان جانشین خدا در روی زمین است: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**^۲
- علت اختصاص چنین مقامی به او این است که او با تعلیم مستقیم الهی، توان آگاهی از بسیاری از

۱- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ جلد دوم، قسمت اول/ ص ۱۹۱

۲- سوره بقره/ آیه ۳۰

اسرار عالم را دارد : وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا^۱

- او با این که برای زندگی در این دنیا آفریده شده است : وَ قُلْنَا اهْبِطُوا ... فِي الْأَرْضِ ...^۲
- در صورتی که جایگاه غایت زندگی در این دنیا پنداشته شود ، کل زندگی انسان ارزشی بیش از یک بازی و سرگرمی فلذا پوچ و بی معنی نخواهد داشت :

♦ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ^۳

♦ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ^۴

- اما قرآن غایت زندگی انسان را پوچ و بی معنا و لذا شیوه زندگی را موضوعی واگذار شده به خواسته‌های لذت جویانه و دلبخواهانه و نیز خیالبافانه او نمی‌داند :

♦ أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ^۵

♦ أ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى^۶

- اگر انسان اندیشه کند در می یابد که هدف و غایت وجودی و کمال وجودی او رسیدن به لقاء رحمانی خداوند در جهان آخرت است . و زندگی حقیقی انسان در آن عالم است :

♦ وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ^۷

- (ب) حقیقت وجودی انسان و استعدادها و امیال اصلی او در فرهنگ دینی که موضوع بخشی از کاوش‌های فلسفه سیاسی است :

لازم به توضیح است که در بینش دینی، نفس آدمی دارای دو بعد متفاوت و به ظاهر متضاد اما با "امکان" سازگاری است که در لسان دینی تحت عنوان " فطرت " و " طبیعت " از آنها نام برده می شود .

" فطرت و طبیعت ، هر دو از قوای روحی انسان است، با این تفاوت که فطرت نحوه هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است، و طبیعت ، نیروهای تدبیری روح انسان است که عهده دار امور طبیعی بدن مادی اوست ."^۸

در بینش دینی ، اصالت با فطرت انسان است و طبیعت او بر اساس هدف و غایتی که برای انسان تعریف شده، باید در خدمت و تحت حاکمیت فطرت باشد .

انسانیت انسان به فطرت اوست که به هیچ وجه نابود و یا تبدیل نمی شود :

۱- بقره/ آیه ۳۱

۲- بقره/ آیه ۳۶

۳- محمد(ص)/ آیه ۳۶

۴- آل عمران/ آیه ۱۸۵

۵- مؤمنون/ آیه ۱۱۵

۶- قیامت/ آیه ۳۶

۷- عنکبوت/ آیه ۶۴

۸- تفسیر انسان به انسان/ عبدالله جوادی آملی/ ص ۱۶۹

♦ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ^۱

هر چند که فطرت می‌تواند سرکوب شود و (البته) با اراده و اختیار انسان، تحت حاکمیت طبیعت قرار گیرد. در این صورت انسان از مسیر کمال وجودی منحرف و سیری منکوس و معکوس به سوی حیوانیت در پیش می‌گیرد :

♦ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...^۲

♦ ... إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^۳

♦ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^۴

- خداوند هر دو مسیر کمالی و نزولی را به نفس انسان الهام کرده و شناسانده است :

♦ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ^۵

♦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا^۶

- در عین حال خداوند انسان را در انتخاب هر یک از دو مسیر انسانی (کمالی) و حیوانی (نزولی) تکویناً (و نه تشریحاً) مختار و آزاد آفریده است :

♦ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^۷

بر اساس اصول فوق ، غایت زندگی انسان در آخرت محقق می‌شود فلذا سامان زندگی دنیایی او باید در جهت غایت مزبور تنظیم و برنامه ریزی شود :

♦ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ^۸

♦ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ^۹

و شاخص اصلی سیر به سوی کمال در زندگی این دنیا و سامان دهی به زندگی در آن، تسلیم و اطاعت از دستورات خداوند است :

♦ وَ أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ^{۱۰}

۱- روم/ آیه ۳۰

۲- فرقان/ آیه ۴۳

۳- فرقان/ آیه ۴۴

۴- شمس/ آیه ۹ و ۱۰

۵- قیامت/ آیه ۱۴

۶- شمس/ آیه ۸

۷- انسان/ آیه ۳

۸- غافر/ آیه ۳۹

۹- توبه/ آیه ۳۸

۱۰- یس/ آیه ۶۱

درباره امیال و تمایلات ناشی از دو قوه روحی انسان (فطرت و طبیعت) قرآن دو دسته اوصاف برای نفس انسان بر می‌شمرد .

اوصافی که در وضعیت حاکمیت فطرت بر طبیعت نفس است، مانند:

- (۱) انسان فطرتاً خداجوست : *فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*^۱
- (۲) به همین علت ، انسان از کرامت الهی و ذاتی برخوردار است : *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ*^۲
- (۳) انسان موجودی بی نهایت طلب است : *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ*^۳
- (۴) فلذا فقط با یاد خداوند دلش آرام می‌گیرد و نفسش به آرامش پایدار و حقیقی می‌رسد : *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*^۴

(۵) انسان موجودی اخلاقی است و به‌خصوص نسبت به کسانی که از طریق ایمان به مقام انسانی رسیده‌اند بسیار حساس است . پیامبر(ص) : *مَثَلُ مُؤْمِنَانِ فِي دَرَسْتِي وَمُهْرَبَانِي وَدَلْسُوْرِي نَسْبَتٌ بِهٖ يَكْدِيْغِرٌ*، مثل پیکر (آدمی) است که هرگاه عضوی از آن به درد آید سایر اعضای بدن تیدار می‌شوند و آرام نمی‌مانند.^۵

- (۶) انسان دارای روحی الهی است : *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي*^۶
- (۷) و با عنایت به مقام خلیفه‌اللهمی او که وجودش آینه دار صفات الهی است و چون خداوند عادل و جمیل و عالم است لذا انسان هم فطرتاً عدالت خواه و زیبایی جو و طالب علم و آگاهی است .

در نقطه مقابل ، اگر انسان به اختیار خود حاکمیت طبیعتش را بر فطرت خود در عرصه نفس برگزیند ، اوصافی از او ظاهر می‌شود که برخی از آنها را قرآن چنین بر می‌شمارد :

- (۱) او بسیار ستمگر و بسیار نادان است : *إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا*^۷
- (۲) او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است : *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورًا*^۸
- (۳) او آن گاه که خود را (در مقام قدرت) مستغنی ببیند طغیان می‌کند : *كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي ، أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى*^۹
- (۴) او بسیار آزمند و بی تاب است : *إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا*^{۱۰}
- (۵) اگر بدی به او برسد جزع کننده است و اگر به نعمت دست یابد بخل کننده است : *إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ*

۱- روم/ آیه ۳۰

۲- اسراء/ آیه ۷۰

۳- انشقاق/ آیه ۶

۴- رعد/ آیه ۲۸

۵- میزان الحکمه/ محمدی ری شهری/ جلد ۱۰/ ص ۳۸۵

۶- حجر/ آیه ۲۹

۷- احزاب/ آیه ۷۲

۸- حج/ آیه ۶۶

۹- علق/ آیه ۶ و ۷

۱۰- معارج/ آیه ۱۹

جَزُوعاً ، وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً^۱

در خصوص تدوین و تبیین موضوع دیگری که در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گرفته و پیرامون مسائل مربوط به آن نظریه پردازی می‌شود یعنی "نهاد دولت" و حاکمیت سیاسی و روابط و مناسبات مردم و افراد جامعه با حکومت ، متأسفانه در تاریخ اندیشه دینی تلاش بسیار ضعیف و کمی صورت گرفته است ، همچنان که در مورد "دانش سیاسی" نیز وضعیت همین گونه می‌باشد .

لذا می‌بینیم که در فلسفه سیاسی دینی نظریه پردازی بسیار اندکی (آن هم به صورت انفرادی و موردی نه به گونه یک جریان علمی و آکادمیک و دامنه دار و مستمر) صورت گرفته است . در نتیجه امروزه نمی‌توان در این خصوص یک نظام اندیشه ای منسجم و ساخته و پرداخته ای را در فلسفه سیاسی اسلامی در عرصه اندیشه دینی سراغ یافت به گونه ای که بتواند پاسخگوی پرسش ها و مسائل جامعه امروز در زمینه حیات سیاسی باشد .

مع الوصف ما در متون دینی یعنی کتاب و سنت و سیره اولیای دین ، منابع بسیار غنی و البته - به تعبیری - خام در دسترس داریم . خام از این جهت که این منابع می‌بایست به مثابه مبانی نظری، متناسب با اقتضات و مسائل هر عصر و دورانی ، در قالب ها و مکاتب نظام‌مند و منقح، به بازار اندیشه بشری عرضه می‌شد که متأسفانه نه چنین شده و نه هم‌اکنون در حد مطلوبی می‌شود. در این باره باز سخن خواهیم گفت.

با اذعان به چنین کاستی‌هایی که معلول عواملی تاریخی است، در ادامه بحث برای اینکه زمینه و بستر مقایسه آنچه که در منابع دینی در این باره آمده با نظریه‌هایی که در صفحات گذشته به آنها پرداختیم فراهم شود ، پاره ای از امهات نگاه دینی در خصوص نهاد حکومت و روابط و مناسبات متقابل آن با افراد جامعه و نیز مشروعیت تأسیسی و عملکردی دولت را به اجمال مرور می‌کنیم :

۱) در خصوص روابط و مناسبات انسان ها با یکدیگر (به طور کلی، و در هر شکل آن،) و نیز با دولت و حاکمیت ، اصل، آزادی افراد از سلطه فرد یا افراد دیگر و حکومت است مگر خداوند چنین سلطه ای را بپذیرد و یا بدان دستور داده باشد (اصل عدم ولایت) :

" اصل اولی درباره سیطره و ولایت هر انسانی بر انسان دیگر ، "عدم" است و هیچ انسانی

حق ولایت بر جامعه بشری ندارد مگر آنکه از سوی خالق و آفریدگار انسان باشد ... "^۲

۲) بر اساس مبانی دینی ، خداوند اختیار تأسیس حکومت و تعیین حاکمان را در دوران عدم حضور معصوم به عموم مسلمین واگذار کرده است . (مشروعیت تأسیسی)

۳) حدود اختیارات دولت را دو منبع تعیین می‌کنند :

الف) آنچه در شریعت در این باره آمده باشد.

ب) نظارت و رأی مسلمین.

۱- معارج/ آیه ۲۰ و ۲۱

۲- ولایت فقیه/ عبدالله جوادی آملی/ ص ۱۴۸

در خصوص دو اصل اخیر، نظریه علامه طباطبایی را به عنوان یکی از برترین اسلام شناسان چند سده اخیر ملاحظه می‌کنیم :

" این نکته جای بحث و اشکال ندارد که بعد از پیامبر(ص) و بعد از غیبت امام(ع) - چنان که در زمان ما چنین است - امر حکومت اسلامی به دست خود مسلمانان است و آنچه می‌توان از کتاب خدا در این باره استفاده کرد، این است که مسلمانان موظفند حکمرانان جامعه را با در نظر گرفتن روش رسول خدا(ص) که همان روش امامت و رهبری است نه نظام پادشاهی و امپراطوری [هی سنّه الامامه دون الملوکیّه و الإمبراطوریّه] تعیین کنند و باید بکوشند تا احکام الهی دستخوش تغییر نشود و نسبت به تصمیم‌گیری درباره حوادث زمان و مکان با مشورت و رایزنی عمل کنند . دلیل بر این مطلب، علاوه بر آیاتی که قبلاً درباره ولایت و حکومت پیامبر(ص) ذکر شده این آیه است که می‌فرماید: " لقد کان لکم فی رسول الله أسوةً حسنةً (احزاب/۲۱) ^۱

۴) وظیفه ذاتی دولت و حاکمیت سیاسی بر اساس روایت منقول از امام صادق(ع) :

" حفظ مرزها ، برقراری نظم و داوری در بین مردم بر اساس عدل و انتخاب افراد شایسته برای حکومت است . " ^۲

و مبنای عمل او علاوه بر عدالت و میانه روی باید بر رضایت مردم استوار باشد:

" باید میانه روی در حق و گستراندن عدالت و عمل به آنچه بیش از هر چیز رضایت ملت را فراهم می‌آورد ، محبوب‌ترین کارها در نزد تو باشد . " ^۳

به نظر می‌رسد آنچه تا کنون در بحث‌های گذشته راجع به دو بینش در دو نظام دانایی غربی و اسلامی، درباره انسان بیان گردید، می‌تواند مبنای منطقی برای این داوری باشد که رویکرد انسان شناسانه این دو دیدگاه به کلی متفاوت و متعارض و در موارد بسیاری متباین است و اگر در برخی مواضع مشترکات و تشابهاتی هم وجود داشته باشد موارد آن بسیار اندک و جزئی و آن هم در فروع موضوع است .

بر اساس این حقیقت ، نتیجه گرفته می‌شود که فضاهای عقلانیت و اندیشه ورزی نیز که بر مبنای این دو بینش برای "دانش سیاسی" ایجاد می‌شود، به لحاظ منطقی کاملاً متفاوت و بلکه متعارض از همدیگر خواهند بود . بدیهی است، حاصل اندیشیدن در دو فضای متعارض - و حتی متباین - نتایج و آراء و نظریه‌هایی متفاوت و متغایر و حتی متنافی خواهند بود :

" مثال هایی که از مرحله تشخیص در نظریات سیاسی آورده شده، نشان می‌دهد که چگونه برداشت متفکرین از فطرت آدمی - با روشی که گاهی " انسان شناسی فلسفی " خوانده می‌شود

۱- المیزان فی تفسیر القرآن / محمد حسین طباطبایی / ج ۴ / ص ۱۲۱

۲- میزان الحکمه / همان / ج ۱۳ / ص ۵۳۱

۳- نهج البلاغه / علی(ع) / نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر

– نظریات سیاسی آنها را شکل می دهد.^۱

در این باره باز گفته شده است :

" خواننده ... باید کوشش کند تا دریابد چرا نظریه پرداز بعضی نظریات را درباره روانشناسی ، تاریخ، و یا فیزیک مهم می داند ؛ درک رابطه بین بینش سیاسی او با علومی که او نظریه خود را بر آنها بنیان گذارده است . کلید واقعی فهم بینش او از جهان است ."^۲

و همچنین :

" هیچ نظریه سیاسی جز در صورتی که اساس روان شناختی آن در مورد طبیعت آدمی درست باشد، نمی تواند نظریه ای با ارزش به شمار آید ."^۳

فلذا چنانچه اندیشمند سیاسی "وحی" را به عنوان منبع دانایی باور داشته و داده ها و آموزه های بینش دینی درباره انسان را بپذیرد، می بایست برای تحلیل و تبیین رفتارهای انسان و نیز سامان دهی به زندگی سیاسی و جامعه، به اندیشیدن بر مبنای عقلانیت دینی جهت تولید نظریه های سیاسی بپردازد و نمی تواند به منظور فوق به نظریه هایی که مبنای عقلانی و فلسفی مغایر و متضادی با عقلانیت دینی دارند تمسک جوید . به منظور تبیین و ایضاح بیشتر ضرورت و الزام یاد شده و نیز آشکار سازی باز هم بیشتر دو بینش مزبور درباره انسان و زندگی سیاسی ، بازخوانی و مروری از سر تأمل درباره درون مایه حقیقی نظریه لیبرال-دموکراسی و الزامات و نتایج و آثار منطقی و رویکردهای ارزشی و هنجاری آن ، و نیز نگاهی گذرا به مبانی عملکردی دولت ها و نظام های سیاسی مدعی پیروی از آن نظریه ، از زبان اندیشمندان غربی خالی از فایده به نظر نمی رسد که ذیلا به آن می پردازیم:

– "بی تردید از نظر تاریخی و مفهومی ، لیبرالیسم بیش از دموکراسی با سرمایه داری در آمیخته است . دموکراسی به مفهوم مدرن آن هیچ گاه به اندازه لیبرالیسم مبین ایدئولوژی و منافع طبقات مسلط جامعه سرمایه داری نبوده است ... از نظر تاریخی ، لیبرالیسم به معنای وسیع آن نخست در مقابل سلطه مذهبی و سپس در برابر سلطه سیاسی حکام خودکامه پدید آمد ... از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب ، لیبرالیسم ایدئولوژی طبقه بورژوازی نوپایی بود که ..."^۴

– " اندیشه های لیبرالی مبنای فلسفی و نظری نظام های دموکراتیک غرب است . به این مفهوم ، دموکراسی، تحقق عینی و تعدیل شده لیبرالیسم است ."^۵

۱- نقل از : فهم نظریه های سیاسی / همان / ص ۱۳۰

۲- همان / ص ۲۳۳

۳- خداوندان اندیشه سیاسی / همان / جلد دوم / ص ۱۹۳

۴- لیبرالیسم و محافظه کاری / همان / ص ص ۱۳ و ۱۴ و ۱۵

۵- همان / ص ۱۱

- برتراند راسل: " باید از بسط قدرت دولتی در جامعه جلوگیری کرد ، زیرا حکومت شری است که تنها توجیه وجود آن جلوگیری از وقوع مصیبت های بزرگتر است ."^۱
- " ... 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 می کند . البته دولت نباید بیش از حداقل لازم و اجتناب ناپذیر در اقتصاد و فرهنگ دخالت کند ، لیکن باید بکوشد تا حداکثر بهروزی و شادی را برای حداکثر مردم تأمین کند ."^۲
- چارلز مریام (۱۹۵۳-۱۸۷۴م): " دموکراسی حکومتی است که از طریق آن والاترین آرمان های بشر تأمین می شود . حکومت دموکرات ، برخلاف نظام های استبدادی قدیم و جدید، این وظیفه را با بیشترین کارایی و کمترین اشتباه ایفا می کند."^۳
- " جیمز برایس ، دموکراسی را حکومتی می دانست که در آن اراده اکثریت مردم تحقق پیدا می کند ... به طور کلی به نظر برایس دموکراسی مبتنی بر حاکمیت اکثریت هرچند نارسایی هایی دارد ، بهترین حکومت ممکن و تنها راه گریز از هر گونه استبداد و جباریت است ."^۴
- " به اعتقاد راسل ، حکومت برای مردم بر حکومت مردم برتری دارد و دموکراسی حاکمیت مردمی است نه حکومت مردم ، ... به نظر راسل ، آزادی بیان و تشکیل انجمن حتی اگر موجب بی نظمی و هرج و مرج شود باز لازمه دموکراسی است و سوءاستفاده از آزادی به هر حال بهتر از سوءاستفاده از قدرت است ..."^۵
- " راست گرایی جدید، به طور کلی بر این دیدگاه استوار است که زندگی سیاسی مانند زندگی اقتصادی ، مسئله ای است که به آزادی یا ابتکار فردی مربوط می شود (یا باید اینطور باشد) بر این اساس، تحقق جامعه بازار آزاد همراه با "دولت حداقل" اهداف اصلی آن را تشکیل می دهد ."^۶
- "رابرت نوزیک می گوید ... فقط افراد می توانند درباره آنچه که می خواهند داوری کنند، و لذا هرچه دولت کمتر در زندگی آنها مداخله کند برای آنها بهتر است . بنابراین "دولت حداقل" با "برنامه ریزی تفصیلی" توزیع مجدد و فعالانه منابع و "وادار کردن عده ای به

۱- همان / ص ۵۲

۲- همان / ص ۱۸

۳- همان / ص ۴۱

۴- همان / ص ۴۶

۵- همان / ص ۵۱

۶- مدل های دموکراسی / دیوید هلد / ترجمه عباس مخبر / ص ۳۷۰

این که به دیگران کمک کنند" سازگار نیست ... به عقیده نوزیک چنین دولتی [دولت حداقل] فقط باید "یک سازمان حمایت کننده" در مقابل زور، دزدی، کلاهبرداری، و نقض قراردادها باشد.^۱

- "این شیوه فهم از دموکراسی در نهایت می گوید: این شکل آرمانی و به طور مطلق درست حکومت و زندگی سیاسی نیست، اما بهترین شکلی است که تا کنون شناخته شده است. تا اطلاع ثانوی این را می پذیریم."^۲

- "مهم ترین معنای آزادی، برابری حق، یعنی برابری در آزادی است."^۳

- "از دیدگاه میلتون فریدمن ... آزادی تنها در نظام سرمایه داری دست یافتنی است و این نظام بیشترین فرصت ها را برای بهبود وضع تهیدستان ایجاد می کند."^۴

- "در مقابل نقد های سراسری پست مدرن بر تجدد، یورگن هابرماس از تجدد به عنوان پروژه ای اساساً رهایی بخش دفاع کرده است. به نظر او غایت تجدد، سازماندهی عقلانی به زندگی اجتماعی است."^۵

- "نکته اصلی در اندیشه هابرماس این است که گرچه تجدد در مرحله متأخر خود به تصرف جهان زیست و استیلای عقلانیت ابزاری و گسترش نظام سلطه انجامیده است، لیکن توانایی های بالقوه بسیاری برای گسترش عقلانیت تفاهمی، عدالت، آزادی و اخلاق دارد."^۶

- "... در جوامع غربی معاصر، پول هنوز قوی ترین سلاح سیاسی به شمار می آید. این بدان معنی است که در مجموع، تصمیمات اساسی زیر نفوذ افراد پولدار گرفته می شود. ممکن است سایر عناصر قدرت سیاسی موجب شوند که این یا آن تصمیم ثانوی به سود آنان اتخاذ شود، و این یا آن تصمیم دیگر را تغییر دهند، اما مگر در موارد استثنایی نمی توانند موجب تحمیل تصمیم اساسی گردند."^۷

- "قانون اکثریت، شکل متمدن تر و ملایم تر قانون قوی تر است."^۸

۱- همان/۳۷۴

۲- معمای مدرنیته/ همان/ ص ۳۵۸

۳- عقل در سیاست/ همان/ ص ۱۳۶

۴- عقل در سیاست/ همان/ ص ۱۶۴

۵- عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۶۹

۶- عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۷۱

۷- اصول علم سیاست/ موریس دوورژه/ ترجمه ابوالفضل قاضی/ ص ۲۱۹

۸- همان/ ص ۲۵۵

- " ... به تدریج که تضادهای اجتماعی در جوامع صنعتی کاهش می پذیرد ، مبارزه طبقاتی از زمینه ملی به زمینه بین المللی منتقل می شود ... کمک های فنی چیزی جز سراب نیست و تا حدودی به صدقه ... شبیه است ... به طور کلی، مجموع فداکاری های ملل ثروتمند برای کمک به کشورهای کم توسعه کمتر از منفعی است که در اثر قیمت ارزان مواد اولیه که از این کشورها می خردند بدست می آورند . جوامع صنعتی ، جوامع کشاورزی را با استفاده از ضعف اقتصادی آنها استثمار می کنند ."^۱
- " جهان سوم نمی تواند نوسازی خود را از راه سرمایه داری انجام دهد . کشورهای جهان سوم سرمایه های داخلی کافی در اختیار ندارند . سرمایه های خارجی در ملل کارگرگونه به کار نخواهند افتاد مگر این که به سود آنان باشد ."^۲
- " ماکیاول به آن رکن اساسی اندیشه مسیحی که می گوید تقدیر انسان رسیدن به هدفی فوق الطبیعه (در دنیایی دیگر) است عقیده ندارد ... ارزش هایی که به نظر وی در ماورای سعادت مادی انسان و در سطحی بالاتر از این سعادت قرار گرفته اند عموماً ارزش های دنیوی هستند و نه ارزش های آسمانی . این ارزشها عبارتند از : عظمت ، قدرت و شهرت"^۳
- " ماکیاول ... فضیلت انسان را در شایستگی و توانایی اش برای بدست آوردن شهرت و قدرت می داند ."^۴
- " چه بپسندیم و چه نپسندیم این نکته بیش از پیش درست می نماید که آدمیان ، تا آنجا که استعداد و توانایی شان اجازه می دهد رفتاری چون رفتار شهریار ماکیاول دارند . و نظر ما درباره سرشت انسان هر چه باشد این امر محقق است که روابط "قدرتهای بزرگ" با یکدیگر و با دولتهای کوچک حالتی ماکیاولی داشته است ."^۵
- ماکیاول : " پس برای فرمانروا داشتن تمام آن صفات خوب که در بالا ذکر شد چندان مهم نیست . مهم این است که او فن تظاهر به داشتن این صفات را بلد باشد . حتی از این هم فراتر می روم و می گویم که اگر او حقیقتاً دارای صفات نیک باشد و به آنها عمل کند به ضررش تمام خواهد شد در حالی که تظاهر به داشتن این گونه صفات نیک (بی داشتن خود آنها) برایش سودآور است ."^۶

۱- همان / ص ۳۲۴

۲- همان / ص ۳۳۲

۳- خداوندان اندیشه سیاسی / همان / جلد اول / قسمت اول / ص ۴۶۶

۴- همان

۵- همان / جلد دوم / ص ۲۲

۶- همان / ص ۴۷۳

- "علت غایبی اهمیت و ارج ماکیاول در تاریخ اندیشه های سیاسی از این قرار است که وی نخستین و نیز یکی از صریح ترین شارحان "سیاست مبتنی بر قدرت" است ... آدمیان در روابط اجتماعی خود به هر صورت عمل کنند این یک حقیقت مسلم است که دولت ها در روابط خود با یکدیگر درست همان راهی را می پیمایند که ماکیاول تجویز کرده است و رد این حقیقت به وسیله سیاستمداران خوشبین و آرمانگرا، موجب آن شده است که زیان های بی شماری را بر خودشان و اتباع کشورشان وارد آورند." ^۱
- ماکیاول: "پس بدانید که در پیکار زندگی دو راه می توان پیش گرفت. یکی راه قانون و دیگری راه زور، روش اول شایسته آدمیان و روش دوم در خور ددان، ولی چون روش اول غالباً بسنده نیست پس باید به روش دوم توسل جست ... بنابراین برای "شهریار" ضروری است که بداند چگونه هم از روش آدمیان و هم روش ددان استفاده کند." ^۲
- "امروزه دیگر مرسوم نیست که از فلان لایحه دولت به این دلیل دفاع کنند که بر حق است یعنی با بعضی از اصول اخلاقی به حکم شعور باطنی انسان موافقت دارد بلکه در دفاع از آن فقط می گویند که خوب است یعنی سعادت (لذت) بیشتری را ایجاد می کند. کوتاه سخن آن که همچون بتهام بیشتر به نتایج علاقه مند هستیم تا به اصول. می توان گفت که بتهام از این دیدگاه وسیع منادی مشرب پراگماتیسم (اصالت عمل) است که ذهن امروز به طور روز افزونی بدان می گراید." ^۳
- "جای شگفتی است که با این نظر که افراد همه در پی منافع خویش اند این اعتقاد جمع خورده است که اگر کسی به طور عقلی نفع خود را بجوید نتیجه "بیشترین میزان خوشبختی برای بیشترین افراد" خواهد بود." ^۴
- جان استوارت میل: "فقط در صورتی می توان زوری را به حق بر هر یک از افراد یک اجتماع متمدن و در برابر اراده او، اعمال کرد که به منظور جلوگیری از آسیب او به دیگران باشد. لیکن خیر و صلاح مادی یا اخلاقی او نمی تواند دلیلی موجه و کافی برای اعمال زور باشد." ^۵
- "چرا اراده بخشی از مردم را باید عملاً در حکم اراده کل آنان پذیرفت. به نظر او [ارنست بارکر] پاسخ نهایی مبتنی بر استدلال زور و قدرت است، به این معنی که با قبول اصل اکثریت "به جای آن که سرها را بشکنیم آن ها را می شماریم. اگر قرار بر زد و خورد هم

۱- همان/ جلد دوم/ ص ۵۷

۲- همان/ ص ۳۶

۳- همان/ ص ۵۰۱

۴- همان/ جلد سوم/ ص ۱۲۴۴

۵- همان/ ص ۱۲۷۴

باشد باز اکثریت پیروز می شود. اما اگرچه بدین سان اساس دموکراسی زور است، این زور واقعی نیست بلکه فرضی است. ^۱!!!

– " به نظر ویلفر دوپاره تو، رفتار انسان اساساً دو گونه است: یکی رفتار عقلانی مبتنی بر علم و منطق و دیگری رفتار غیر عقلایی مبتنی بر احساس. حوزه احساس زندگی انسان اساساً عقلانی و منطقی نخواهد شد. از این دو نوع رفتار، رفتار احساسی و غیر عقلانی در تعیین رفتار اجتماعی انسان مؤثرتر و تعیین کننده تر است. ^۲"

– "میل مطلبی را مطرح کرد که می توان آن را اصل ضرر نامید: مبنای مشروع برای مداخله اجتماعی و دولتی اجباری، ممانعت از ضرر به دیگران است... با این حال هنوز روشن نیست چرا به نظر میل، اگر می توان در اعمال و رفتار مضر به حال دیگران به طور محقی مداخله کرد، نمی توان در اعمالی که مضر به حال خویش است مداخله نمود. ^۳"

– "از نظر فریدریش هایک، آزادی مثبت اصلاً آزادی نیست بلکه نوعی قدرت است. حکومت با تأکید در برابری و ترویج آزادی مثبت در واقع قدرت افراد را افزایش می دهد. دخالت دولت در اقتصاد تحت عنوان تأمین عدالت اجتماعی اصل آزادی منفی را خدشه دار کرده است. ^۴"

– [از نظر هابرماس] "در جهان سرمایه داری پول و قدرت اصل سازمان دهنده سیستم و جهان زیست به شمار می آیند. سلطه سیستم بر جهان زیست باز تولید فرهنگی و سمبلیک جامعه را به خطر می اندازد و جامعه را بیمار می کند. ^۵"

– در دولت رفاهی دولت سازمان یافته عصر سرمایه داری سازمان یافته و جامعه سازمان یافته است. این سه، در عمل وجوه واقعیت واحدی را تشکیل می دهند. در عصر تجدد سازمان یافته میان اشکال مختلف دولت، اعم از دموکراسی های سازمان یافته، استالینیسیم و فاشیسم وجوه تشابه عمده ای هست. ^۶"

– "لبّ کلام "بودریار" – متفکر معروف معاصر فرامردن – این است که در دین لیبرال سه خدای بزرگ وجود دارد: خدای ثروت که خدای خدایان است و سپس خدای شهرت و

۱- لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۴۹

۲- جامعه شناسی سیاسی/ حسین بشیریه/ ص ۷۰

۳- طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی/ همان/ ص ۱۵۴

۴- عقل در سیاست/ همان/ ص ۱۷۰ و ۱۷۱

۵- همان/ ص ۲۰۸

۶- همان/ ص ۲۹۹

بالاخره خدای قدرت " ۱

- تئودور آدورنو ... می نوشت که منطق درونی انسان گرایی لیبرال غربی فاشیسم است. " ۲
- " انسان گرا... درحالی که سنت انسان گرایی به عنوان موقعیتی در تاریخ فراموشی هستی، خواست قدرت است، این خواست را از یک سو منکر می شود و از سوی دیگر تثبیت می کند. " ۳
- " آزادی به معنی برخورداری از نوعی قدرت تحت حمایت جامعه است و از این رو می توان آن را با حق مترادف گرفت. " ۴
- " به زعم نیچه حقیقت فرجامین، همانا اراده معطوف به قدرت است، راستی هر آن چیزی است که قدرت را فزونی بخشد ... عقل و فهم صرفاً ابزارهایی هستند که ما را در سلطه یافتن بر اراده دیگران توانا می سازند. " ۵
- " کنترل بر وسائل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می شود. " ۶
- " به طور کلی می توان گفت که در تجدد سازمان یافته، عنصر قدرت در مفهوم و مقیاس تازه ای جانشین اندیشه آزادی در تجدد اولیه شد و عرصه های حیات فردی، زندگی سیاسی و فضای اجتماعی را درنوردید. " ۷
- " پست مدرنیسم با نفی سیاست نه تنها مخالفان را از تحرک انداخت، بلکه بر خلاف اصول خود راه را برای روایت بزرگ "قدرت" نیز گشود، برای تداوم سلطه کسانی که زمام قدرت را در دست دارند. در ترکیب تاریخی حاضر، که دیوارهای محافظ فروریخته و امواج بازار شرق را فرا گرفته است، چنین افکاری پیروزی غرب را تسهیل می کند و به ادعاهای مربوط به رفع مبارزات ایدئولوژیکی و "پایان تاریخ" پر و بال می دهد. " ۸
- شومپتر هوشمندانه خاطر نشان می سازد: "دموکراسی به معنای آن نیست (و نمی تواند هم

۱- تدین، حکومت و توسعه/ همان/ ص ۲۵۷

۲- معمای مدرنیته/ همان/ ص ۹۱

۳- همان/ ص ۱۲۱

۴- عقل در سیاست/ همان/ ص ۷۰

۵- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ جلد ۳/ ص ۱۴۸۰

۶- عقل در سیاست/ همان/ ص ۱۳۳

۷- همان/ ص ۲۹۶

۸- منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر/ فردریک جیمسون و دیگران/ ترجمه مجید محمدی/ ص ۱۶۴

باشد) که مردم در مفهوم مشخصی از واژه‌های "مردم" و "حکومت" عملاً حکومت می‌کنند. دموکراسی فقط به این معنی است که مردم می‌توانند کسانی را که بر آنها حکومت می‌کنند بپذیرند یا رد کنند ... پس در توصیف جنبه‌ای از آن می‌توان گفت دموکراسی، حکومت سیاستمداران است.^۱

– "شومپتر تأکید می‌کند که این دیدگاهی "سبکسرانه یا بدبینانه" از سیاست نیست. به عکس، تظاهر به این که دموکراسی می‌تواند به یک اجتماع خودگردان که صرفاً متأثر از "صلاح عمومی" است تبدیل شود، در حالی که همواره می‌دانیم که – چنین نیست و – خدمت به مجموعه مشخصی از منافع – کسانی که عملاً مسؤولیتها را بدست دارند – در اولویت قرار دارد، دیدگاهی "سبکسرانه و بدبینانه" است.^۱

– "کلوس اوفه ... عقیده دارد ... دولت وابسته به منبع درآمدی است که به استثنای صنایع ملی شده، خود آن را مستقیماً سازماندهی نمی‌کند. در نتیجه دولت به طور کلی به تسهیل فرایندهای انباشت سرمایه "علاقمند" است. این علاقه مندی ناشی از هیچگونه ائتلافی میان دولت و سرمایه نیست بلکه از توجه ذاتی دولت به بقای شرایط استمرار خود ناشی می‌شود."

– "اوفه دولت سرمایه‌داری لیبرال دموکراتیک را با مشخصه‌هایی به این شرح تعریف می‌کند: الف) برکنار بودن از انباشت (سرمایه)، ب) ایفای نقش ضروری برای انباشت (سرمایه)، پ) وابستگی به انباشت (سرمایه)، ت) ایفای نقش پنهان کننده و نفی کننده (الف)، (ب) و (پ).^۲

– "مهم‌ترین موضوع مشاجره برانگیز در دموکراسی برابری بوده است، و در همین مسئله میان دموکراسی و لیبرالیسم برخورد پیدا می‌شود ... تأکید بر هر یک از دو آرمان آزادی و برابری به ترتیب موجب دوری از دموکراسی یا لیبرالیسم می‌گردد، "اقتصاد سرمایه‌داری بی‌شک در عمل محدودیتهایی برای مشارکت سیاسی ایجاد می‌کند. در دموکراسیهای امروز 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، حاشیه نشینی، و... در میزان مشارکت [واقعی] سیاسی مؤثر بوده است. همچنین وجود نخبگان سازمان یافته و نیرومند در دموکراسیهای امروزی 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."

۱- مدل‌های دموکراسی/همان/ص ص ۲۵۴ و ۲۵۵

۲- مدل‌های دموکراسی/همان/ص ص ۳۲۰ و ۳۲۲

- تکثرگرایان معاصر، دموکراسی را در عمل چیزی بیش از فعالیت و رقابت چند نخبه نمی‌دانند. به نظر آنان دموکراسی نه حکومت اکثریت و توده‌ها، بلکه حداکثر وسیله‌ای برای مشورت با آنان و حفظ منافع اقلیت هاست. فهم مردم برای رسیدگی به امور پیچیده کافی نیست، نقش آنان باید رضایت دادن باشد نه حکومت کردن. از این دیدگاه، دموکراسی وقتی تحقق می‌یابد که حکومت از تقاضای مستقیم و افراطی توده‌ها مصون باشد.^۱
- منتقدان نظام‌های دموکراتیک ... دموکراسی‌های مدرن را مظهر ایدئولوژی و منافع طبقات مسلط سرمایه‌دار می‌دانند. هرچند 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 و به ویژه پیدایش جنبش‌ها و اتحادیه‌ها و احزاب کارگر سلطه طبقات مسلط بر دستگاه دولت را تعدیل کرده است.^۲
- "حتی در چنان جوامعی (لیبرال) نیز آنچه در گفتار (تئوری) قبول می‌شود ممکن است در عمل زیرپا گذاشته شود ... در حالی که مردم آمریکا در گفتار علاقه خود را به آزادی بیان ابراز می‌دارند، تحقیقات علوم سیاسی و همچنین تاریخ نظریات سیاسی در آمریکا نشان می‌دهد که احتمالاً به تفکرات ضد آمریکایی اجازه بروز در ملاء عام داده نخواهد شد. سقراط‌ها احتمالاً در آمریکا جایی ندارند. آمریکا نیز، همانند اکثر جوامع، مایل است از نظام سیاسی اش تعریف شود تا انتقاد."^۳
- "دستگاه دولت از منطق قانون ارزش در شکل برنامه ریزی نشده و طبیعت‌گون آن پیروی نمی‌کند، بلکه با آگاهی کامل، از منافع انحصار سرمایه‌داران متحد مراقبت می‌کند. این نظریه مربوط به کارگزار، همچون لباسی برای تن سرمایه‌داری پیشرفته دوخته شده است و تصورش از دولت، نه به صورت نهادی کور برای انجام فراگرد تحصیل سرمایه بل جمع‌پر توان سرمایه‌داران است که انباشت سرمایه را دست‌مایه برنامه ریزی سیاسی قرار داده‌اند."^۴
- "در جوامع امروز فرد در این حدود آزاد است تا به کاری که نیاز زندگی بدو تحمیل کرده، و او را به سوی از خود بیگانگی کشانده، تن در دهد، کار، تمام زندگی او را اشغال کرده، حال آنکه اگر وسایل تولید، بر مبنای نیازمندی‌های راستین زندگانی فرد سازمان‌یابند و نیازمندی‌های حیاتی، عامل بهره‌گیری از این وسایل بوده باشند به سادگی می‌توانند نقش خود را در صیانت از آزادی و اختیار انسان ایفا کنند، نه آن که این حق را در معرض نابرابری

۱- لیبرالیسم و محافظه‌کاری/ همان/ ص ص ۲۳ و ۲۷ و ۲۸

۲- همان/ ص ص ۱۳ و ۱۴

۳- فهم نظریه‌های سیاسی/ همان/ ص ۵۷

۴- بحران مشروعیت/ یورگن هابرماس/ ترجمه جهانگیر معینی/ ص ص ۱۲۱ و ۱۲۲

- قرار دهند. " ^۱ آزادی روابط جنسی که از مختصات این جامعه هاست روح اعتراض و ناخشنودی را در افراد از میان برده و در آن نوعی حالت تسلیم و رضا پدید آورده است. ^۲
- "از نظر آدورنو و هورکهایمر [تجدد نوع تازه ای از سلطه در همه حوزه های زندگی، از دولت و اقتصاد گرفته تا فرهنگ و علم، به وجود آورده و هیچ راهی برای رهایی باقی نگذاشته است. " ^۳
- " به نظر میشل فوکو، پیوند قدرت و معرفت در جامعه مدرن، اشکال تازه ای از سلطه آفریده است ... و تجدد با رهایی و آزادی نسبتی ندارد، بلکه خود موجد نظام سلطه جدیدی است. " ^۴
- " مجموعه مطالعاتی که در زمینه رأی گیری در مقیاس بزرگ ... در آمریکا انجام گرفته است نشان می دهد که رأی دهندگان غالباً دشمن سیاست، بی تفاوت و بی اطلاع از مسائل عمومی بوده اند ... شواهد نشان می دهند که کمتر از یک سوم انتخاب کنندگان " جداً علاقمند " به سیاست بوده اند. " ^۵
- از نظر مارکوزه ... " مردم حق انتخاب یا فرصتی ندارند که درباره نوع نظام تولیدی که مایلند در آن کار کنند، نوع دموکراسی که مایلند در آن مشارکت نمایند، و نوع زندگی که مایلند برای خود سامان دهند بیندیشند. اگر خواستار راحتی و امنیت هستند باید با استانداردهای اقتصادی و نظام سیاسی خو کنند. آنها باید کار کنند، زیرا در غیر این صورت خور فقیر و در حاشیه کل نظام خواهند یافت. اندیشه در حکومت به وسیله مردم " یک رؤیاست. " ^۶
- " از نظر مارکوزه ... در جامعه صنعتی معاصر، با توجه به سلطه رفاه کاذب، زمینه مبارزه طبقاتی از میان رفته است به همین دلیل منازعه فکری و ایدئولوژیک نیز در چنین جامعه ای دیگر امکان نخواهد یافت. لیبرالیسم خود متضمن نوع دیگری از توتالیتریسم است که تصور هرگونه نظم متفاوت و ایده آلی را درهم می شکند و سلطه وضع موجود را به شیوه های ظریف و گوناگون تحکیم می کند. فرهنگ لیبرالی نیز به نظر مارکوزه فرهنگ سرکوبگری است و مانع از نقد اساسی وضع موجود می گردد از این رو از دیدگاه مارکوزه میان رژیم های لیبرال و توتالیتر فرق ماهوی و اساسی وجود ندارد. "

۱- انسان تک ساحتی/ هربرت مارکوز/ ترجمه دکتر محسن مؤیدی/ ص ۳۸

۲- همان/ ص ۱۰۵

۳- عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۶۷

۴- همان/ ص ۲۶۸

۵- مدلهای دموکراسی/ همان/ ص ۲۹۱

۶- همان/ ص ۳۴۷

- "مارکوزه در مقاله ای در باب تساهل در جوامع صنعتی معاصر تحمل و تساهل رایج در این جوامع را در واقع فریب گرانه و سرکوبگر آزادی واقعی توصیف کرده است. بیان عقاید مخالف در این جوامع آزاد است. اما آزادی بیان عقاید در مقابل سلطه همه گیر اثری ندارد. همچنین انسان در جامعه معاصر و حتی در دموکراسی ها مواجه با راه ها و اختیارات واقعاً متفاوتی نیست و نقد اساسی جامعه مجال پیدا نمی کند. آزادی بیان تنها موجب ادامه سلطه است. زیرا به رواج عقایدی می انجامد که بر جامعه مسلط است. در مقابل جامعه معاصر نسبت به نقد راستین و اساسی نا متساهل و سرکوبگر است و از انتقاد عقلانی و ایجاد تصور جامعه ای دیگری جلوگیری می کند."^۱

- مطالعه رفتار رأی دهندگان نشان داد که رفتار آنها کاملاً از هنجارهای دموکراسی به دور است. معلوم شد که رأی دهندگان بطور کلی شهروندانی "عقلایی" که دموکراسی ادعای آن را دارد نیستند آنها نه کاندیداها را می شناسند و نه به موضوعات سیاسی روز آشنا هستند و نه نگران هستند که نادانی خود را رفع کنند. آنها کاملاً راضی هستند که مثل پدر و مادر خود رأی بدهند زیرا بر حسب عادت از یک حزب بخصوص دنباله روی می کنند. و بالاخره مطالعات بعدی نشان داد که این مردم از نظر سیاسی نادان و غیر نخبگان دور از سیاست، اصولاً به بعضی اصول بنیانی دموکراسی مثل آزادی بیان و یا آزادی انتخابات چندان پایبند نیستند."

- "اگر زمامداری نخبگان اجتناب ناپذیر است بنابراین تأکید بر دموکراسی برابری طلب غیر واقعی است. به علاوه اگر همانطور که این یافته ها نشان می دهند، غیر عقلایی بودن و نادانی شهروندان عادی خیلی قوی است و نفوذ نخبگان خیلی زیاد است، در واقع ممکن است این نابرابری ظاهری مفیدتر باشد زیرا نخبگان هم به اصول سیاست آشنا هستند و هم بیشتر به اصول دموکراسی پایبند. بنابراین احتمالاً ترکیبی از نفوذ نخبگان و بی علاقه‌گی عامه مردم برای حفظ نظام دموکراسی مهم است. البته اگر پس از تأکید کمتر بر برابری و مشارکت مردم در سیاست، باز هم بخواهیم بقایای این "دستکاری" را "دموکراسی" بنامیم، باید تعریف کلاسیک دموکراسی را قدری اصطلاح کنیم... زیرا... تأکید بر برابری و شرکت مردم تأکید بر غیرممکن است."^۲

- "این نکته که در شرایط برقراری و بازتولید نابرابری اقتصادی، آزادی های سیاسی پایدار و کامل نخواهد بود، سخن منطقی ای است که باید به آن اندیشید... با نابرابری روز افزون

۱- اندیشه های مارکسیستی / حسین بشیریه/ ص ص ۲۰۲ و ۲۰۳

۲- فهم نظریه های سیاسی/ همان/ ص ۲۱۵

- اقتصادی در پانزده سال گذشته دموکراسی دشوار بتواند از دستاوردهایش دفاع کند.^۱
- "وقتی "اراده عمومی" ، "خیر و صلاح جامعه" ، "عدالت" و "سعادت" جانشین اصل
اعلای لیبرالیسم یعنی آزادی شود، سیاست و حکومت را به راه های غیر دموکراتیک سوق
خواهد داد. " ... "برابری از لحاظ اقتصادی و اجتماعی جزء مبانی دموکراسی نیست ، بلکه
در کمال و بلوغ دموکراسی قابل انتظار است . به عبارت دیگر برابری اصلی در دموکراسی ها
، برابری در فرصت هاست نه لزوماً در دستاوردها."^۲
- "دموکراسی در قرن بیستم هر چه بیشتر به معنای پولی آرشی تلقی می شود ... در پولی
آرشی ، دموکراسی صرفاً روشی برای انتخاب رهبران است و اهمیت محتوایی ندارد، یعنی
دموکراسی به عنوان روش، متضمن و تحقق بخش آرمانهای آزادی، برابری، فردیت و
مشارکت به مفهوم آرمانی نیست . دموکراسی حکومت متناوب چند گروه برگزیده است، در
حالی که دیکتاتوری حکومت یک الیت (نخبه) است . بنابراین فرق میان این دو کمی است
نه کیفی . دموکراسی در یک کلام، به معنی تعدد و رقابت گروههای قدرت است و حتی
مشارکت توده ای، چونان یک ضد ارزش تلقی می شود . باید مشارکت به شکل گروهی و
سازمان یافته در آید تا از گرایشهای خطرناک به سیاست توده ای جلوگیری شود."^۳
- [شومپتر] ... بر مبنای بررسی هایی در زمینه موفقیت تبلیغات در شکل بخشیدن به
ارجحیت های مصرف کنندگان ، قویاً بر این عقیده بود که "اراده مردمی" (یا "اراده مردم"
یا "اراده رأی دهندگان") یک محصول اجتماعی است که چندان مبنای عقلانی یا مستقلی
ندارد ... مسئله تبلیغات ، آموزنده است."^۴
- "در رژیم سرمایه داری ، لیبرال ها از راه نفوذ پول بر وسائل خبری و تبلیغاتی، کوشیدند تا
بر مردم تأثیر کنند و سلاح شماره و تعداد را بی اثر سازند ... کارآیی تبلیغات در پیکارهای
سیاسی قابل شک نیست . حمایت مطبوعات و تلویزیون غالباً سرنوشت پیروزی انتخاباتی را
تعیین می کند ... در آخرین تحلیل ، قدرت سیاسی تبلیغات ، در دموکراسیهای غربی همان
قدرت سیاسی پول است."^۵
- "در حالی که شیوه های فنی خبردهی، نشر عناصر یک فرهنگ واقعی در میان مردم را
ممکن می سازد، نظام خبری سرمایه داری به چیزی می انجامد که می توان آن را

۱- معماری مدرنیته/ همان/ ص ۳۰۶

۲- آموزش دانش سیاسی/ همان/ ص ۲۵۰ و ۲۶۰

۳- عقل در سیاست/ همان/ ص ۳۰۲

۴- مدلهای دموکراسی/ همان/ ص ۲۶۴

۵- اصول علم سیاست/ همان/ ص ۲۱۵

"تحمیق" مردم نام نهاد ... می توان شیوه های دیگری نیز برای "تحمیق" مردم برشمرد : سینما و ورزش مثالهای زیادی را در این خصوص ارائه می دهند.^۱

- "آدورنو و هورکهایمر در یکی از نوشته های مشترک خود "صنعت فرهنگ" را بعنوان یکی از مهم ترین ویژگی های عصر سلطه عقلانیت ابزاری توصیف کرده اند . در عصر سرمایه داری متأخر ، تلفیق فرهنگ با سرگرمی و بازی ، فرهنگ توده ای منحطی به وجود آورده است . مصرف کنندگان صنعت فرهنگی در حقیقت چاره ای ندارند زیرا در ورای افق واقعیت محسوس چیزی نمی بینند ، کارکرد اصلی صنعت فرهنگی ، درعصر سرمایه داری پیشرفته ، از میان برداشتن هرگونه امکان مخالفت سیاسی با ساخت سلطه مستقر است . جامعه ای که در چنبر صنعت فرهنگی در غلطیده است هرگونه نیروی رهایی بخش را از دست داده است."^۲

- " تبلیغات امروز به دنبال آن نیست که درست را از نادرست و حقیقت را از اشتباه باز شناسد بلکه شخصاً آنچه را بخواهد به صورت حقیقت یا اشتباه به ذهن آدمیان تحمیل می کند و آن را در برابر کارهای انجام شده قرار می دهد . مردم وحشتناکی این کار را درک نمی کنند زیرا تبلیغات بدیشان مجال اندیشیدن نمی دهد ... شنوندگان بی آن که بیندیشند و دقت کنند برانگیخته می شوند ، رفتارشان شکل تازه می گیرد . "بی شک اینگونه تبلیغ گمراه کننده و زیان بخش و نابهنگام در جامعه امروز ، وسیله ای است برای اعمال تسلط و نفوذ سیاسی در مواقع کار و بی کاری."^۳

- " یکی از خطرهای بزرگ آرای پست مدرنیستی در علوم اجتماعی این است که به دلیل شکست در رسیدن به نتیجه ای منطقی در بحث ، انسان را در خلاء فکری رها می سازد ."^۴

- "حتی امروز ، با وجود حق رأی عمومی ، این موضوع که افعال قانونگذاران ما به نحوی بسنده بازتابنده خواسته های عمومی مردم است ، بسیار محل مناقشه است . در واقع وجود واسطه های سیاسی و گروه های فشار که خارج از مجالس قانونگذاری و ماورای خطوط احزاب بزرگ عمل می کنند ، شاهدهی است بر این مدعا که نه پارلمان و نه دستگاه حزب به طور کافی بازتابنده عقاید گوناگون مردم کشور نیستند ."^۵

- [جان استوارت میل می نویسد :] "من کاملاً غیر منطقی می دانم که اشخاص بدون توانایی خواندن و نوشتن و دانستن چهار عمل اصلی حساب ، بتوانند در انتخابات عمومی شرکت

۱- همان/ص ۲۱۰

۲- اندیشه های مارکسیستی/ همان/ص ۱۸۵

۳- انسان تک ساحتی/ همان/ص ۱۲۷ و ۱۲۸

۴- منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر/ همان/ص ۱۳۹

۵- خداوندان اندیشه سیاسی/ همان/ جلد سوم/ص ۱۲۹۷

کنند." ^۱

- "اگر کسی بر این عقیده باشد که انتخاب کننده نمی تواند به مسائل واجد اهمیت سیاسی فکر کند، چرا هنگامی که مسئله انتخاب رهبران سیاسی رقیب ومدعی توانائی و بینش مطرح می شود باید به داوری آنها اعتقاد داشت؟" ^۲

- "تجدد [برخلاف ادعا] خصلتی ایدئولوژیک دارد و مبتنی بر معیار و ملاکی در خصوص حقیقت است ... از یک دیدگاه یا باید به معنا و حقیقتی قائل شد و آنگاه در درون چارچوبی فکری و ایدئولوژیک قرار گرفت و درباره مسائل مربوطه جدی بود و یا این که شبکه های معانی و حقایق را لرزان و متناهی دانست و در فواصل این شبکه ها یعنی در جایی که ادعای معناداری و حقیقت و جدی بودن قابل طرح نیست به سر برد." ^۳

- "نیچه نشان داد ... که این عقل همان عقل ابزاری کاسب ها و دلال هاست ، فقط باید پیرایه های فلسفی، علمی، و حجاب فریبنده اخلاقی آن را کنار بزنیم تا سود طلبی اش را صریح و آشکار ببینیم." ^۴

- "در معمول ترین شکل [پنهان کاری] عبارتست از پوشاندن چهره هدفی که کمتر اقرار پذیر است زیر نقاب هدفی که از نظر نظام ارزشی جامعه مورد نظر ، بیشتر قابل ارائه می باشد . در غرب، این تکنیک به مقیاس وسیعی برای دفاع از منافع سرمایه داری استعمال می شود." ^۵

- "جیمز برایش (۱۸۳۸-۱۹۲۲ م) دموکراسی را حکومتی می دانست که در آن اراده اکثریت مردم تحقق پیدا می کند ... به نظر برایش بهترین وسیله تنظیم و عرضه افکار عمومی و هدایت آن به سوی مسائل جامعه حزب سیاسی است ... به طور کلی نهادهای دموکراتیک ، مانند احزاب سیاسی و انتخابات ، مردم را به تعقل درباره مسائل جامعه وا می دارند . دموکراسی اصولاً نظامی عقلانی و مبتنی بر رفتار و واکنش های خردمندان است زیرا مردم باید با تعقل درباره منافع و علایق و مسائل خود چاره جویی کنند ... به طور کلی به نظر برایش دموکراسی مبتنی بر حاکمیت اکثریت هر چند نارسایی هایی دارد، بهترین حکومت ممکن و تنها راه گریز از هرگونه استبداد و جباریت است."

- "والتر لیپمن (۱۸۸۹-۱۹۷۴ م) ... استدلال کرد که دموکراسی تنها برای جوامع کوچک

۱- همان/ ص ۱۳۰۱

۲- مدلهای دموکراسی/ همان/ ص ۲۴۷

۳- عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۱۹

۴- معمای مدرنیته/ همان/ ص ۲۷۴

۵- اصول علم سیاست/ همان/ ص ۲۲۸

مفید است و در جوامع مدرن و پیچیده امروزی آگاهی مردم برای اداره امور کافی نیست. در دموکراسی های امروز فرد مقهور مردم فریبان می شود و آگاهی جمعی خصلتی تصنعی پیدا می کند. بنابراین دموکراسی عملاً چیزی جز حاکمیت بی اثر مردم نیست. جامعه مطلوب آن نیست که تحت حاکمیت مردم بی کفایت باشد. پس همان بهتر که نقش مردم در دموکراسی به ابراز حمایت و رضایت از سیاست ها یا مخالفت با آن ها محدود باشد و حکومت در دست شایستگان قرار گیرد.^۱

- " متفکران لیبرال نیز در جستجوی قطعیت و یقینی اقتدارآمیزند. بدین جهت بنیاد کارشان ایدئولوژیک است و همین خود با سرشت اصلی لیبرالیسم به معنای اصالت آزادی تعارض دارد... از دیدگاه لیبرالیسم، جامعه و نظام لیبرال فقط یکی از گزینه های ممکن نیست بلکه گزینه درست است."^۲

- " در فهم پست مدرن... انسان هیچ نیست و هویتش از لحاظ تاریخی و اجتماعی معلق در فضا است و به وسیله کردارهای تاریخی تغییر سمت می دهد همچون جهت یابی که تابع بادهاست؛ وقتی باد از جانب ساخت گرایی می وزد انسان هویتی دیگر می یابد. وقتی لیبرالیسم به معنی اصالت آزادی و اومانیزم جهت را تعیین می کند انسان در قالب دیگری ظاهر می شود."^۳

- " بحران تجدد خود را در این واقعیت متجلی می کند یا جزء این واقعیت است که انسان جدید غربی دیگر نمی داند به دنبال چیست. او دیگر باور ندارد که بتواند خوب و بد یا درست و غلط را تشخیص دهد... تصور غالب این است که فلسفه سیاسی غیر ممکن و خواب و خیالی بیش نیست و اگرچه رؤیایی زیباست اما در هر صورت رؤیاست."^۴

- " در چارچوب صداهای متعدد پست مدرنیسم، که در آنها هیچ گفتمان بر دیگری ترجیح ندارد مفهوم هرگونه حکومت آرمانی و نهایی و همراه با آن مفهوم مدرنیستی پیشرفت باید انکار شود."^۵

- " این ادعا بیش از همه در علوم اجتماعی مطرح شده است که پست مدرنیسم از نظر سیاسی ناتوان ساز است. اگر سرکوب و نابرابری به هیچ وجه حقیقت نداشته باشد بلکه صرفاً تفسیرهای چندگانه ای درباره وضعیت اسفناک اقلیتها مطرح باشد که تمام آنها باید از

۱- لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۴۳ و ۴۵

۲- همان/ ص ۱۵۸

۳- عقل در سیاست/ همان/ ص ۲۴۱

۴- فلسفه سیاسی چیست/ همان/ ص ۱۳۸

۵- منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر/ همان/ ص ۹۲

جنبه ای مورد قبول قرار گیرد ، درک این امر دشوار نیست که هدف های سیاسی چگونه از بین می روند . حتی سیاست های روزمره نیز باید تغییر کند زیرا استراتژی دموکراتیک متداول بر مبنای کوشش برای نشان دادن این که طرف مقابل اشتباه می کند باید رها شود این سیاستها در چارچوب اصول پست مدرنیسم صرفاً بازی زبانی دیگری است .^۱

– " چون ما در نظام سرمایه داری زندگی می کنیم ، پوچی سرگیجه آور این نظام را نمی توانیم اندازه گیری کنیم ."^۲

– " به نظر لئواشترانس (۱۹۷۳ - ۱۸۹۹ م) با اعتقاد به نسبی گرایی که جوهر مدرنیته و علم و فلسفه مدرن است ، دیگر به هیچ روی نمی توان از عدالت و عقلانیت در جامعه انسانی سخن گفت . انسان امروز با فاصله گرفتن از مطلق به ورطه نیهیلیسم و نسبی گرایی افکنده شده است و بخش عمده ای از مسئولیت این فاجعه بر عهده متفکران سیاسی است ."^۳

۱- همان/ ص ۱۴۹

۲- اصول علم سیاست/ همان/ ص ۳۳۷

۳- لیبرالیسم و محافظه کاری/ همان/ ص ۲۵۲

نتیجه گیری :

یک) این روزها در کشور ما و بیشتر در لایه میانی گروه ها و سطح متوسط کنشگران عرصه سیاسی و برخی فعالان مذهبی و غیر مذهبی در فضای مجازی، دو موضع متضاد در خصوص تجدد و مدرنیته و علوم انسانی و دستاوردهای تمدن غربی به چشم می خورد که گاهی با تفلسف و نظریه پردازی فیلسوفانه هم همراه می شود .

گروهی بدون آگاهی کافی از ماهیت و ابعاد و ویژگی های زندگی سیاسی در جهان غرب و دنیای مدرن، و صرفاً با استناد به اطلاعات سطحی خود درباره اندیشه سیاسی در غرب و ضمن ادعای کفایت و بسندگی آنچه که در کتاب و سنت آمده، برای مدیریت و تدبیر جامعه در تمام شئون زندگی بشر، به رد و انکار مطلق حقانیت، کفایت و کارآیی و مفید بودن مدرنیسم و دانش های مربوط به آن می پردازند . و گاهی تا آنجا پیش می روند که کتاب های پزشکی نوین را به شعله های آتش می سپارند!

گروهی دیگر تحت تأثیر پاره ای از مظاهر مثبت - و گاهی منفی! - تمدن غرب و با شیفتگی و ذوق زدگی ناشی از تعلق خاطر به شیوه زندگی و یا پیشرفت های علمی و دستاوردهای سیاسی-اجتماعی و بدون داشتن آگاهی کافی از کلیت و ماهیت تمدن غربی و در نتیجه ندیدن دو رویه متفاوت آن و در شرایط نوعی وادادگی روانی و فکری، مدرنیسم و نظریه لیبرال-دموکراسی را نهایت و غایت اندیشه ورزی درمورد انسان و زندگی او و مدرنیته را پایان تاریخ تلقی کرده و جهان غرب را در جایگاه بهشت موعود می نشانند و تنها راه نجات مردم کشورهای توسعه نیافته را به کار بستن تمام و کمال اصول و قواعد تمدن غربی و اندیشه پشتوانه آن می دانند .

به نظر می رسد هر دو رویکرد مزبور در داوری خود به خطا می روند .

درباره حقیقت بنیادین و اصول و ارکان نظری مدرنیته مطالبی نقل شد و بازهم در این باره سخن خواهیم گفت اما به طور کلی در خصوص نحوه و شرایط و لوازم داوری درباره دانش سیاسی و فلسفه سیاسی در غرب و دستاوردهای نظری و عملی آن توجه به موارد ذیل لازم به نظر می رسد :

حقیقت این است که فلسفه سیاسی و دانش سیاسی در غرب، به عنوان بنیان نظری تمدن غربی، در اثر تلاش فکری بسیار گسترده، منظم، دامن دار، مستمر و آکادمیک، و در برخی موضوعات با اندیشه ورزی های بسیار عمیق و دقیق توسط دانشمندان بزرگ در طول بازه زمانی ۵۰۰ ساله، امروزه به صورت یک نظام اندیشه ای بسامان و صیقل یافته و متناسب با واقعیت ها و نیازها و مسائل زندگی سیاسی در جهان غرب و شکل گرفته در فضای عقلانیت فلسفی و انسان شناختی جهان-زیست غربی، و به عنوان پشتوانه تئوریک و مبنای عمل ده ها نظام سیاسی قدرتمند در جهان می باشد . فلذا هرگونه اظهار نظر و یا نقد درباره مدرنیته و مدرنیسم و نظریه های مبتنی بر آنها مستلزم آگاهی همه جانبه و گسترده و کافی از تاریخ و ریشه های نظری و محتوای گفتمان تجدد بعلاوه داشتن توان تحلیل و قدرت استدلال می باشد و این همه با آگاهی های سطحی و سواد روزنامه ای و- این روزها- توغل در فضای مجازی فراهم نمی آید .

دو) قطع نظر از داشتن دیدگاهی انتقادی یا نگاهی مثبت و پذیرنده درباره تجدد و دانش سیاسی غربی و گفتمان لیبرال - دموکراسی و سایر آراء و نظریات گوناگون اندیشمندان جهان غرب در چارچوب گفتمان تجدد، (همانطور که ذکر آن رفت) کلیت هیچ‌یک از نظریه‌های مطرح در دانش سیاسی غرب از جمله لیبرال (نئولیبرال) - دموکراسی نمی‌تواند با باورها و اعتقادات دینی و آموزه‌های اسلامی سازگار افتد و یا قابل جمع باشد. لذا یک دین دار و دین باور مسلمان نمی‌تواند در غیر شرایط اضطرار، برای تنظیم و سامان دهی زندگی سیاسی و جامعه خود - بطور کلی - به نظریه‌های غربی به مثابه آیین و برنامه و نقشه راه زندگی خود متوسل شود. زیرا این پذیرش مستلزم چشم پوشی از - حداقل - پاره‌ای از معتقدات و باورها و ارزش‌های دینی می‌باشد.

این ناسازگاری و تباین به حدی است که حتی در برخی از موضوعات به ظاهر مشترک که معمولاً با به کارگیری اصطلاحات و الفاظ مشترک هم از آنها یاد می‌شود و ای بسا بعضی از آثار و لوازم مشترکی هم در عمل بر آنها مترتب باشد، در واقع به سبب اختلاف در مبانی، تفاوت بنیادین در مفاهیم و درون مایه آن الفاظ در دو بینش دینی و غربی وجود دارد. لذا به حق در مورد یکی از این مفاهیم گفته شده است:

" فرایند مردم سالاری [دموکراسی] و اقدامات مردم سالارانه [دموکراتیک] در اسلام و شیعه، به اعتبار مبانی نظری و شرایط تاریخی-مذهبی، بنیادی متفاوت از غرب دارد."^۱

آنچه گفته شد به معنای آن نیست که ما مسلمانان هم اکنون هیچ نیازی به مطالعه و کسب آگاهی از دانش سیاسی غرب نداریم و عملاً نیز استفاده و بهره‌ای از دستاوردها و آموزه‌ها و راه کارهای دانش مزبور و به خصوص گفتمان لیبرال - دموکراسی غربی نمی‌بریم و یا نباید ببریم. چنین نیست زیرا: آنچه درباره ناسازگاری و تعارض بنیادین نظریه‌های مطرح در دانش سیاسی غرب با باورها و آموزه‌های دینی گفتیم، کلیت و مبانی فلسفی آن نظریه‌ها و نیز لوزام منطقی آنها بود نه همه جزئیات مطرح در آن‌ها.

توضیح این که ممکن است در چارچوب بینش دینی و یا در فلسفه سیاسی دینی، درباره انسان و یا دولت، (به صورت جزئی و موردی) برداشتی مشترک با نظریه لیبرال - دموکراسی وجود داشته باشد؛ به‌عنوان مثال اگر در فلسفه سیاسی دینی به لزوم تجزیه قدرت سیاسی به منظور جلوگیری از طغیان آن برسیم، با توجه به اینکه در نظریه یاد شده هم، چنین نگاهی به قدرت سیاسی برای کنترل آن وجود دارد - ولو از منظری متفاوت - و با توجه به این که در دانش سیاسی غرب از صدها سال پیش در این باره موشکافی‌ها و تأملات دقیق و عمیقی صورت گرفته است و در عرصه عمل نیز تجربه‌های تاریخی پرشماری دارند و از طرف دیگر ما مسلمانان نه نظراً و نه عملاً تقریباً هیچ حرفی برای گفتن در این باره نداریم، باید از دانش و تجربه غربی‌ها برای اجرای آن برداشت دینی بهره‌مند شویم و الا با پذیرش پسرفت تاریخی همه چیز را از صفر آغاز کنیم.

افزون بر این، ما هیچ پشتوانه نظری درباره شیوه و روش اندیشیدن در موضوعات اجتماعی و سیاسی و چگونگی برخورد و حل مسائل زندگی سیاسی و... نداریم و همانطور که گفته شد اندیشه غربی صدها سال

۱- نقل از: دین و دولت در عصر مدرن / داود فیروزی / جلد دوم / ص ۱۵۱

است با برپایی یک نظام معرفتی منسجم و روشمند با این موضوعات و مسائل برخوردی علمی و معرفتی دارد فلذا با توجه به این وضعیت، اندیشمند مسلمان چاره ای جز درس آموزی و یادگیری از دانش غربی در این موضوعات ندارد و آلا به معضل یاد شده گرفتار خواهد آمد.

سه) نکته بسیار مهمی که شایسته ذکر و بایسته تأمل جدی است پذیرش این واقعیت است که در حال حاضر ما مسلمانان در ساحت اندیشه دینی با رکود و فقر اندیشه ورزی در دو جزء از ساختار علوم انسانی ناظر به زندگی سیاسی مواجه هستیم.

توضیح اینکه ما در ارتباط با جزء نخست ساختار مزبور، یعنی بینش کلی به انسان و جایگاه او در نظام هستی و... هم از منابع بسیار غنی و هم اندیشه‌های عمیق و دستاوردهای معرفتی پر بار - به برکت بهره‌مندی از آموزه‌های وحیانی - برخورداریم که حاصل آن‌ها در منابع تفسیری، کلامی، عرفانی و اخلاقی فرهنگ دینی فراهم آمده‌اند.

در خصوص فلسفه سیاسی (جزء دوم ساختار) نیز علیرغم داشتن سرمایه‌های بسیار غنی و مبنایی، به سبب فقدان اندیشه ورزی مناسب، این سرمایه‌ها به صورت عمدتاً خام در دسترس ما قرار دارند. این سرمایه‌های بسیار ارزشمند از چنان جایگاه معرفتی برخوردارند که برخی از آنها پیش از هزار سال از زمانی که اندیشمند غربی به آن حقایق به صورت ناقص دست یابد در دسترس عالم مسلمان قرار گرفته بود. با این حال ما به سبب کژتابی فکری و کج سلیقگی در فهم آموزه‌های دینی آن گنج‌ها را در هزار پستوی کتاب‌ها بدون اندیشیدن درباره آن‌ها، نگه داشتیم و امروزه مجبوریم نحوه اندیشه ورزی درباره همان موضوعات را از دانشمندان غربی بیاموزیم و تازه امروز به یادمان آمده است که: "مطلعین بر تواریخ علم دانسته‌اند که ملل مسیحیه و اروپائیان قبل از جنگ صلیب چنانچه از تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند... اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب سنت... اخذ و... به متابعت و پیروی آن اقرار کردند." ^۱

در مورد دانش سیاسی به عنوان جزء اخیر ساختار یاد شده، وضعیت از این هم وخیم تر است. با این که اندیشه دینی در خصوص دانش سیاسی از ۵۰ سال گذشته گام‌هایی کوتاه برداشته است لیکن این گام‌ها بنابراین و عواملی چند، با پیشرفتی در خور و مورد انتظار قرین نبوده است.

لازم است تأملی بسیار گذرا در چرایی این وضعیت تاریخی و چرایی فقر اندیشه ورزی در این باره علیرغم داشتن آن سرمایه غنی و مبنایی و مستحکم، داشته باشیم.

در ایجاد چنین رکود و فقر فکری در اندیشه دینی ناظر به زندگی سیاسی عوامل متعددی نقش آفرینی کرده‌اند. ذیلاً به چند عامل که از نظر نویسنده به لحاظ میزان تأثیر از اهمیت بیشتری برخوردارند می‌پردازیم:

۱) در خصوص اندیشه سیاسی اهل سنت به عنوان گفتمان غالب پس از رحلت پیامبر(ص)، مشکل رکود اندیشه ورزی دو سبب اساسی داشت، نخست این که با حذف حضور معصوم از صحنه سیاست و تفکر دینی،

۱- نقل از پیش در آمد تنبیه الامه و تنزیه الملله / محمدحسین نائینی / ص ۱

منبع وحیانی و معصومانه به مثابه مبانی و مبادی نظری و عملی زندگی سیاسی از دسترس اندیشمندان و عموم مسلمین خارج گردید. اندیشمندان مسلمان در چنین شرایطی ناچار گردیدند برای جبران این خلاء بنیادین تفکر دینی به خصوص در فقه سیاسی، به سیره و رفتار و گفتار غیر معصوم [خلفای سه گانه پس از پیامبر] مراجعه و در تولید اندیشه دینی از جمله اندیشه سیاسی به آن استناد کنند. این رویکرد به جهت ایجاد محدودیت برای اندیشیدن، به لحاظ مبنا قرار دادن سنت و گفتار غیر معصوم، نخستین موجبات رکود فکری و معرفتی را فراهم نمود. زیرا سنتی مبنای تفکر قرار گرفت که هیچ حجت شرعی و عقلی بر برتری آن از اندیشه یک عالم نداشت. آن گاه بر اساس رابطه دانش-قدرت (که تبیین افراطی آن در اندیشه های میشل فوکو دیده می شود) دانش سیاسی دینی از جهت دیگری دچار محدودیت و در نتیجه رکود و جمود گردید. به این بیان که دانش در خدمت قدرت سیاسی و دولت مستقر قرار گرفت و از آن آزاد اندیشی ناقص هم بازماند.

توضیح این که در شرایط پیش گفته - یعنی کمبود و نقص منابع آگاهی بخش وحیانی و معصومانه، و درحالی که هنوز اندیشه سیاسی دینی فرصت تأسیس یا تکمیل یک نظام اندیشه ای را نیافته بود ناچار شد تمام توان خود را برای توجیه مشروعیت حکومت مستقر و نظریه پردازی درباره نیازهای تئوریک حاکمیت و تولید مبنای مشروعیت دینی برای آن به کار گیرد و مهم تر اینکه در این رهگذر مجبور شد در خصوص آن چه از نصوص دینی و سنت پیامبر (ص) در زمینه زندگی سیاسی در اختیار داشت دست به گزینش و برجسته کردن و یا کنار نهادن و حتی تحریف آن ها بزند تا بتواند در کار توجیه اقتدار حاکمیت سیاسی انجام وظیفه نماید. این رویکرد نه تنها عاملی برای رکود اندیشه سیاسی گردید بلکه خود بستری مناسب فراهم آورد تا با برجسته شدن برخی از آموزه های دینی ناظر بر وجوه اقتداری حکومت که ناظر بر حکومت حق و عدل و مشروع بود به عنوان مبنای شرعی برای توجیه اقتدارگرایی هر حکومتی در طول تاریخ به کار رود و حجتی شرعی برای مشروعیت و باز تولید هر نوع اقتدار و حکومتی - ولو بالغلبه - را تدارک ببیند و چنین شد که اندیشه سیاسی دینی به عنوان کارگزاری در خدمت توجیه اقتدار حکومت های ستمگر تاریخ در آمد و بجای اندیشه ورزی درباره مسائل واقعی زندگی سیاسی مسلمین، به اندیشیدن به سفارشات حکومت برای تولید نظریه در جهت توجیه ستم و ستگر روی آورد.

لذا می بینیم امروز اکثر متن های دینی! حاوی اندیشه های سیاسی عالمان دینی در گذشته که در قالب سیاست نامه ها و یا در لابلای مباحث فقهی در کتابهای فقهی به جای مانده، وجهه عمومی آنها همان "توجیه اقتدار" است.^۱

۲) و اما اندیشه سیاسی شیعی هم از راهی دیگر به همان سرنوشت یعنی رکود و ایستایی دچار گردید. عالم شیعی هم به سبب فقر اندیشه ورزی در باب فقه سیاسی به علت دور شدن از واقعیت ها و مسائل و نیازها و اقتضائات جامعه (در هر عصری)، دچار اشکال در تولید اندیشه در طول تاریخ گردید.

هر چند در توجیه این رکود هولناک برای اندیشه سیاسی شیعی که بر خلاف تفکر اهل سنت، از منبع وحیانی و معصومانه کافی هم برای اندیشه ورزی برخوردار بود، علل و اسباب و عوامل متعددی از جمله

۱- رک : دین و دولت در عصر مدرن/ همان/ ص ۱۷۵

مظلومیت شیعه در اغلب دوران تاریخی پس از رحلت پیامبر (ص) یا خفقان حاکم بر فضای اندیشیدن برای عالمان شیعی و... بر شمرده اند اما واقعیت این است که حتی با پذیرش تأثیر عوامل یاد شده، علت اصلی را باید در یک کژتابی و کج بینی و کج فهمی از برخی مفاهیم و آموزه های دینی و شیعی جستجو کرد .

به نظر می آید که پس از برکناری اجباری معصوم(ع) از صحنه سیاسی و سپس طرح گفتمان مهدویت و حکومت امام زمان(عج) در فرهنگ دینی به عنوان نمونه عالی و کامل دولت دینی، اکثر عالمان شیعی در کنار عامل دوری - اجباری و تحمیلی - از صحنه های اصلی زندگی سیاسی ، دچار نوعی آرمان گرایی و ایده آل نگری افراطی درباره حاکمیت سیاسی و حکومت دینی شدند و به جای اندیشیدن درباره نهاد دولت و رابطه و مناسبات سیاسی- حقوقی آن با جامعه و افراد آن و سایر مسائل مبتلا به در زندگی سیاسی در دوره غیبت، تقریباً همه این امور را به دوران حکومت امام زمان(عج) حواله دادند و این گونه چگونگی برپایی یک حکومت و جامعه دینی، به کلی از ساحت اندیشه دینی کنار گذاشته شد . و در نتیجه، این غفلت و کژتابی در اندیشه دینی، موجب رکود و ایستایی و فقر شدید فقه سیاسی و اندیشه سیاسی در فرهنگ تفکر شیعی گردید . به طوری که می توان ادعا کرد که تا دو قرن اخیر ، نظریه پردازان سیاسی بر اساس مبانی دینی، تقریباً تعطیل بود! و پس از آن نیز بنا بر جبر زمانه، آرای فقهی و نظریات دینی اندک در لابلا ابواب مختلف متون فقهی در قالب فلسفه سیاسی بیان گردیده است . حتی امروز هم به سبب شرایط گفته شده ما از وجود متون معتبر و قوی - به جز چند مورد انگشت شمار که در دهه های اخیر تألیف شده اند - در فقه سیاسی محروم هستیم .

جالب اینکه برخی از نویسندگان جدید که از محتوای نوشته هایشان بر می آید که دستی از دور بر آتش دانش سیاسی دارند در توجیه این رکود فکری و فقر اندیشه در اندیشه سیاسی شیعی و در پاسخ به این سؤال مقدر که چرا فقیهان ما در کتابهای فقهی خود ، فصل مستقل و منسجمی را به ولایت فقیه یا نظام سیاسی اسلامی اختصاص نداده اند ، می نویسند :

" بی گمان نهج البلاغه بزرگترین و منسجم ترین [!] کتاب درباره آرای [!] سیاسی شیعه در زمینه حکمت نظری ، عملی و حقوق اساسی [!؟] مکتب اسلام است ."^۱

به نظر می رسد این گونه ادعاها و پاسخها کاملاً بیان گر این حقیقت است که حتی در روزگار ما نیز برخی از نویسندگان حوزه دینی، همچون بسیاری از عالمان ما در طول تاریخ - و حتی در حال حاضر - نمی دانند که جامعه سیاسی چیست و اندیشه سیاسی کدام است .

در این باره نویسنده دیگری در توضیح نظریه ای چنین می نویسد :

"جواد طباطبایی می نویسد :

ما در دوران جدید فاقد اندیشه سیاسی جدید بوده ایم، و از آنجایی که حضور ما در دوران جدید بر شالوده اندیشه سیاسی جدید قرار نداشته، حضور در دوران جدید بر ما تحمیل شده است .

۱- نقل از : درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام/ احمد جهان بزرگی/ ص ۲۹

از نظر طباطبایی وضعیت کنونی تفکر در ایران خاستگاهی دوگانه دارد. از یک سو، در فاصله قرن ششم تا آغاز جنبش مشروطه خواهی با زوال تدریجی اندیشه عقلی و بازپرداخت خلاف عقل از ظاهر شریعت، در عرصه اندیشه خلئی جبران ناپذیر حاصل شد. از سوی دیگر، اوضاع و احوال و لوازم دوران جدید در غیاب شرایط امکان و در شرایط امتناع اندیشه بر ایران تحمیل شد.^۱

این نظر قابل تأمل جدی، اما حداقل بیان گر بخشی از حقیقت است! ضمناً خاطرنشان می سازد که حرکتی که از سوی عالمان و اندیشمندان دینی از چند سده پیش، البته با آهنگی بسیار کند در خصوص توجه به فقه سیاسی و نظریه پردازی درباره حکومت حول محور "ولایت فقیه" صورت پذیرفت، تنها پاسخ گوی اندکی از ده ها و بلکه صدها سؤال و مسئله مطرح در فلسفه سیاسی دینی می باشد. فلذا به هیچ وجه نمی توان آن را به منزله یک نظریه کامل در فلسفه سیاسی و یا دانش سیاسی تلقی کرد. همچنین آنچه از نیم قرن اخیر و بخصوص پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی بر پایه یک برداشت خاص از نظریه ولایت فقیه - از میان چند نظریه دیگر - در تلاش برای اندیشه ورزی در عرصه فلسفه سیاسی و دانش سیاسی صورت گرفت و می گیرد متأسفانه از رشد و شکوفایی مطلوب و مورد انتظار بسیار به دور می باشد زیرا به سبب تأثیر کارکرد همان عواملی که در خصوص سرنوشت اندیشه سیاسی اهل سنت بیان گردید غالب این تلاش های فکری، دچار محدودیت در اندیشیدن و دوری از آزاد اندیشی علمی، که لازمه رشد یک دانش و معرفت می باشد، گردیده است. و اغلب آنچه که در این عرصه تولید می شود بیشتر در خدمت توجیه و یا تبیین برداشت خاصی از ولایت فقیه است که نظام سیاسی بر پایه آن استوار می باشد فلذا بسیاری از تولیدات فکری، هم فاقد عمق و همه جانبه نگری است و هم بیشتر در راستای توجیه مشروعیت و اقتدار حاکمیت سیاسی صورت می پذیرد تا نظریه پردازی بر مبنای مبانی دینی! در این باره باز سخن خواهیم گفت.

چهار) در چنین شرایطی از وضعیت اندیشه سیاسی در جهان اسلام و تشیع و در اوج عقب ماندگی تمدنی و در زمان حاکمیت فاسدترین و مستبدترین حکومتها بر کشورهای اسلامی از جمله کشور خودمان دوران قاجاریه، از حدود ۲۰۰ سال پیش اندیشمندان مسلمان با پدیده جدید و بسیار قوی و از جهتی هولناک مواجه شدند. به بیان دیگر درست در دوران تعطیلی و رکود اندیشه سیاسی در جامعه علمی مسلمانان، اندیشه وران ما رودرویی با مدرنیته و سپس مدرنیسم را تجربه نمودند.

فقدان یک پشتوانه قوی فکری و نظری در حوزه اندیشه سیاسی، از سویی، و هیبت و سرعت موج در حال گسترش تجدد از سویی دیگر، ابتدا مجال و فرصت هرگونه تأمل در ارزیابی این مهمان ناخوانده را از اندیشمند مسلمان و به خصوص ایرانی گرفت. (همانطور که سابقاً ذکر گردید)، در برخورد ابتدایی با مظاهر مدرنیته، صاحبان فکر و اندیشه در کشورمان دو دسته شدند. عده ای به دلیل ناسازگاری با دین آن را به کلی رد کردند و عده ای دیگر، با ذوق زدگی به استقبال آن رفتند.

پس از گذشت سالها از این مواجهه ابتدایی که سرو صداهای ناشی از تقابل دو شیوه زندگی تا حدودی فروکش کرد، ابتدا روشنفکران و سپس در سطح محدودی تعدادی از علمای دینی، با پشتوانه فرهنگی و

۱- نقل از: اسلام، سنت، دولت مدرن/ سیدعلی میرموسوی/ ص ۳۲

نظری مدرنیته هم آشنا شدند (این تقدم و تأخر در آشنایی با دو لایه تجدد تحت عنوان " مدل تأخر فرهنگی " تبیین می شود).^۱

در مواجهه دوم روشن شد که مدرنیته به مثابه شیوه نوینی از زندگی نه تنها با بسیاری از مظاهر زندگی دینی و همچنین باورهای مناسکی آن سازگاری ندارد بلکه برخی از امهات مبانی مدرنیسم با مبانی دینی و اعتقادات مسلمانی هم در تضاد کامل قرار داشته و در مجموع این نتیجه حاصل گردید که لیبرالیسم و مدرنیسم نه تنها یک ایدئولوژی سیاسی بلکه نوعی آیین زندگی است یعنی خود یک "دین" است.^۲

در این رویارویی که بیشتر جنبه تئوریک داشت قشر تحصیل کرده و با سواد جامعه اعم از عالمان دینی یا روشنفکران و سایر گروه های تحصیل کرده سه موضع متفاوت در قبال بعد عملی و نظری تجدد اتخاذ کردند و این تقسیم بندی همچنان تا روزگار ما در مورد قشر مزبور صادق است :

گروه اول که شامل اکثریت روشنفکران می شد عقیده داشتند که تنها راه نجات ملت و مملکت از معضلات عقب ماندگی علمی و تمدنی و فقر و جهل و ... پذیرش تمام و کمال مدرنیته به عنوان روش زندگی و مدرنیسم به عنوان آیین زندگی در تمام عرصه ها از جمله زندگی سیاسی است و دین را در جامعه مسلمانان عامل بسیاری از بدبختی ها و به طور خلاصه وضعیت موجود می دانستند . آن ها این عقیده خود را گاه کاملاً آشکار و اغلب در لفافه بیان می کردند . البته بعدها که شرایط و اوضاع مناسب شد هیچ ابایی از اظهار باورهای خود نداشتند !

گروه دوم که عمدتاً شامل علمای دینی بود ازسویی بر آن بودند که تنها راه نجات بشر و طریق سعادت او باور و تمسک به آموزه های دینی در تمام عرصه های زندگی است و ازسویی دیگر با شناختی که از مدرنیته و مدرنیسم پیدا کرده بودند(حداقل بعضی از آنها) معتقدبودند که تجدد غربی(در کل) نه تنها مغایر با باورها و آموزه های دینی است بلکه پذیرش کلیت آن، منافی با هرگونه ایمان به دین و مذهب می باشد.

لازم به ذکر است که این گروه از عالمان دینی که اعتقاد به پایداری در باورهای دینی در برابر هجوم بی امان امواج تجدد به شیوه زندگی روزمره مسلمانان و لزوم مقابله با حمله ویرانگر فرهنگ و پشتوانه آن یعنی مدرنیسم، به ارکان ایمان و افکار مسلمانان، که نمود آن در عرصه سیاست ظاهر شده بود، داشتند، در دوران مشروطه با وضعیتی بسیار دشوار مواجه شدند. زیرا عرصه پیکار را واقعیت هایی نامتوازن شکل داده بود : در یک طرف عقب ماندگی و فقر و استبداد بود و در طرف دیگر پبشرفت و رفاه و دموکراسی!

در حوزه نظری و رویارویی فکری نیز که عمدتاً معطوف به سیاست و عرصه سیاسی بود، در جبهه خودی هیچ نظریه منسجم و قابل اتکائی که بیانگر برنامه ای منظم جهت سامان دهی به زندگی سیاسی و ارائه مدلی مقبول برای حکومت باشد، وجود نداشت اما در مقابل دانشی با ساختار بسیار منسجم و نظریه ای تحت عنوان لیبرال-دموکراسی با پشتوانه صدها سال اندیشه ورزی با دستاوری عینیت یافته و در دسترس و

۱- رک : مبانی جامعه شناسی / امان الله قرائی / ص ۱۶۲

۲- رک : لیبرالیسم و محافظه کاری / همان / ص ۱۴

لموس در قالب ده ها نظام سیاسی قدرتمند و قوی، دشواره ای بود که عالمان آگاه و دارای دغدغه دفاع از دین با آن مواجه بودند. نمونه این عالمان در دوران نهضت مشروطیت شیخ فضل الله نوری بود. شیخ از همان اوان مواجهه با مدرنیته و مدرنیسم (شاید سال ها قبل از مشروطه و حتی جنبش تنباکو) با هوشمندی و فهمی بسیار تیزبینانه دریافت که مبانی مدرنیته غربی نه تنها با دین و دین باوری ناسازگار است بلکه اساساً از مهم ترین پیام ها و آموزه ها و نیز پیامدهای پذیرش آن حذف دین از صحنه زندگی عمومی و حیات اجتماعی است. دریافت شیخ صائب و صحیح بود زیرا: "از نظر تاریخی، لیبرالیسم به معنای وسیع آن نخست در مقابل سلطه مذهبی و سپس در برابر سلطه سیاسی حکام خودکامه پدید آمد."^۱ منظور از سلطه مذهبی حاکمیت باورهای مذهبی بر ذهن و عمل دین داران در زندگی بود. گفتنی است که همه عالمان برجسته دینی چنین درک و فهمی در مقطع مشروطه از مدرنیسم نداشتند. حتی برخی از علمای نامدار آن دوره، لیبرال-دموکراسی را (به عنوان نظریه سیاسی مدرنیسم) مأخوذ از مبانی دین و مذهب می دانستند طوری که برخی از آنها با ذوق زدگی و هیجان ناشی از هوراها و کف زدن های انقلابیون سعی در اسلامیزه کردن لیبرال-دموکراسی برآمدند و "تنبیه الامه" ها نوشتند و سپس وقتی هوا را پس دیدند پول دادند و نوشته های خود را جمع آوری کردند و سپس سالیان نسبتاً دراز که به مرجعیت هم رسیدند درباره آنچه نوشته بودند سکوت کردند و حتی با دیکتاتور زمان خود نرد دوستی باختند! و جالب اینکه درباره این سکوت و این رفتار و آن نوشته ها و استدلال ها هیچ توضیحی هم ندادند! اما شیخ با فقدان سلاح تئوریک که در اثر فقر اندیشه سیاسی دینی ایجاد شده بود نتوانست در جنگ با طرف مقابل به یک نظریه سیاسی جانشین مناسب و پاسخ گو به مسائل روز زندگی سیاسی مسلح شود و با دستی نسبتاً خالی از این جهت به جنگ با جریانی رفت که مسلح به یک تئوری تمام و کمال و روزآمد بود. لذا شیخ در این رویارویی سخنی ایجابی برای گفتن نداشت و تنها کاری که می توانست بکند افشای جنبه سلبی قضیه بود و آن این که (به درستی) فریاد زد "تجدد غربی و لیبرال-دموکراسی" با دین و باورهای دینی ناسازگار است.

شگفت اینکه از دیدگاه آزاداندیشان و طرفداران آزادی اندیشه همین هم جرم بزرگی بود فلذا حکم اعدامش بدست همین مدعیان آزادی البته با استناد به فتاوا و آرای فقها و علمای بزرگ شیعه صادر شد و سپس روزی دیگر در برابر چشم مسلمانان و شیعیان تنش بر بالای دار رفت!

آری مقابله با یک جریان فکری به صرف داشتن موضع سلبی و بدون ارائه موضع ایجابی نه تنها قرین توفیق و پیروزی نخواهد بود بلکه ای بسا موجب مشکلات زیادی هم بشود!

و بالاخره گروه سوم که عمدتاً از روشنفکران دین دار و حتی عالمان دینی بودند علیرغم باور و اعتقاد به حقانیت آموزه های دینی و یا حداقل داشتن دل بستگی و تعلق خاطر به اصل دین، نسبت به تجدد غربی نیز به مثابه دستاوردی بزرگ و تجربه عظیم بشری رویکردی همدلانه و مثبت داشتند فلذا کوشش و تلاش بسیاری نمودند تا ثابت کنند که آموزه های اصیل دینی با مبانی مدرنیسم سازگار و قابل جمع می باشند.

این جریان روشنفکری که فعالیت اصلی خود را پس از دهه ۲۰ در کشور ما آغاز نمود ابتدا تلاش کرد که با توجیه دینی برخی از دستاوردهای علوم تجربی، شکاف ایجاد شده بین دین و تجدد را ترمیم و فضای آشتی جویانه‌ای میان متدینین و روشنفکران فراهم نماید. اما پس از انقلاب و با استقرار نظام جمهوری اسلامی و با مشاهده برخی ایرادات و اشکالات در عملکرد حکومت، رویکرد دیگری را پیش گرفتند و آن سکولاریزه کردن دین و آموزه‌های آن بود و مدعی شدند که دین کاری به دنیای مردم و مدیریت زندگی مادی انسان و از جمله تدبیر حیات سیاسی و حکومت ندارد و خداوند این امور را به عقل عرفی انسان واگذار کرده است. دین فقط بیانگر و هدایتگر شیوه حیات معنوی انسان در رسیدن به سعادت اخروی می‌باشد. به بیان کلی‌تر دین ناظر به بخشی از زندگی خصوصی انسان بوده و دخالتی در حوزه زندگی عمومی و اجتماعی ندارد.

این تلاش‌ها بنابر دلایلی از جمله وجود غیرقابل انکار بسیاری از آموزه‌های دینی مربوط به زندگی اجتماعی و خدشه در مقدمات استدلال برای اثبات سکولاریزم، به موفقیت چندانی نائل نگردید. حقیقت این است که: "شریعت اسلام" نسبتی لاینفک با حوزه عمومی دارد، احکام قضایی، حجاب، جهاد، نماز جمعه، امر به معروف و نهی از منکر و... قابل توقف در حوزه خصوصی نیستند. وهمین امر، مانع گسترش، یا حداقل توفیق الگوی "دموکراسی سکولار" در این جوامع است.^۱

در نتیجه جریان روشنفکری دینی رویکرد سومی را در پیش گرفت که ابتدا شعار آن چنین معروف شد: "قرائت‌های مختلف از دین وجود دارد" با این توضیح مهم که درباره سنجش حقانیت هر یک از این قرائت‌ها ملاک و معیار قطعی معرفت شناختی وجود ندارد اما "بهترین آنها" روزآمدترین آنهاست و سنجه روزآمدی هم سازگاری با آخرین داده‌های سایر علوم و معارف و فلسفه و هماهنگی معناشناختی با آنهاست. بدیهی است که با این نگاه به دین که در توجیه و تبیین آن به دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه‌های گادامر توسل می‌شد، حقیقت دین به طور خیلی محترمانه و البته آبرومندانه! از حوزه زندگی عمومی از جمله زندگی سیاسی و حتی بخشی از عرصه زندگی خصوصی برکنار می‌شد (سکولاریسم) و ارزش آن در حد یک دلبستگی عاطفی به یک امر فرهنگی مثل زبان، و یا سلیقه‌ای در انتخاب لباس و... تنزل پیدا می‌کرد که انسان می‌تواند هرگاه دلش خواست آنها را عوض کند و زبان و مد لباس دیگری اختیار کند. ضمن اینکه بنابر ادعا هیچ ارتباط معرفت شناختی بین ادیان مختلف با حقیقت وجود ندارد و هر دینی می‌تواند بیانگر بخشی از حقیقت باشد (پلورالیسم) و مبنای نیاز به دین هم مفید بودن در جریان زندگی به منظور تأمین معنویت در زندگی است که می‌تواند در آرامش بخشیدن به روح و روان انسان مؤثر واقع شود (اصل منفعت طلبی) و بالاخره و در نهایت مرجع تشخیص در انتخاب هر دین و انتظار از آن و معیار مفید بودن آن نیز خود انسان است (فردیت و اومانیزم) و این همان لیبرالیسم است که با این گونه هم نشینی اش با دین می‌توان آن را لیبرالیسم دینی نام نهاد!

آنچه گفته شد گوشه‌ای از واقعیت‌های عرصه فکر و اندیشه در روزگار ما و در کشور ماست. و حال سؤال این است که حقیقت چیست؟ و بالاخره موضع یک مسلمان در قبال تجدد و مدرنیسم و نظریه‌های

۱- نقل از: دین و دولت در عصر مدرن/ همان/ جلد دوم/ ص ۱۳۷

سیاسی مبتنی بر آن چگونه باید باشد؟

امروز جوان مسلمانی که اهل اندیشه و اندیشیدن است و می خواهد نگاهی موشکافانه و از سر تأمل به جهان زیست سیاسی خود نگاه کند در گام اول با دو واقعیت روبرو است :

نخست ملاحظه دستاوردها و نتایج حاصل از تجدد و مدرنیته در غرب است که شاخص ترین آن در هیبت دولت فخیمه! ایالات متحده آمریکا و شیوه زندگی آمریکایی عینیت یافته و هم چنین مدرنیسم است در عرصه فکر و اندیشه که به مثابه پشتوانه نظری مدرنیته خودنمایی می کند . جوان مسلمان با اندک تأملی در می یابد که بن مایه مدرنیته و مدرنیسم و تمدن و نظام سیاسی برآمده از آنها بر دو اصل اساسی استوار است : لذت و زور !

حتی اگر خود مدرنیسم به لحاظ رعایت پرستیژ اخلاق مدارانه از پذیرش این حقیقت ابا کند پست مدرنیسم به مثابه مرحله کمال یافته مدرنیسم به خوبی این واقعیت را آشکار و لوازم منطقی آن را ، بر مدرنیسم می قبولاندا!

چه کسی می تواند انکار کند که دو اصل، لذت و زور بنیان زندگی حیوانات هم هست و معنا و الزامات منطقی این عبارت هم روشن است!

هرچند فیلسوفان پست مدرنیسم تلاش بسیاری کردند که انسان غربی را از این بحران هویت که غایت آن نیهیلیسم بود نجات بخشند لیکن به نظر می رسد این تلاش ها گرچه با تأملات و ریزینی های فلسفی اندیشمندانی چون هیدگر و فوکو پشتیبانی می شد، در نهایت به علت بنیان معیوب اندیشه فلسفی غرب که بر حذف خدا از ذهن و زندگی بشر استوار است به نهایتی جز نیهیلیسم پیچیده منتهی نگردید . فلذا نگاهی نهایی به پست مدرنیسم درباره انسان را می توان در چند جمله خلاصه کرد : مرگ(نابودی مطلق) غایت وجودی انسان است پس تا رسیدن به آن (یا رسیدن آن به تو) هر چه دلت می خواهد بکن و برای اینکه بتوانی ، در پی زور و قدرت باش! همین و بس! و بقیه هر آنچه فیلسوف پست مدرن می گوید شعری است خیالبافانه و البته فیلسوفانه ! توجه کنید :

" از نظر او (هیدگر) برای دازاین (انسان) ... هیچ نوع هدف والاتر و والاترینی وجود ندارد که تعیین کننده منش کنش ها، اندیشه ها و شیوه زندگی دازاین باشد ... راه های زندگی ما از هیچ سرشت بنیادینی بر نمی خیزند و از هیچ گوهر انسانی ای خبر نمی دهند . تنها یک فرجام ، یک نهایت، و اگر بخواهید می توانید بگویید یک هدف وجود دارد که به راستی برای ما مطرح است، و امری متمایز، ویژه و نهایی، و آن مرگ است . هدف نه سعادت بل مرگ است . " ^۱

جوان مسلمان ، علیرغم مشاهده وجوه مثبت در زندگی سیاسی غربی و نیز ژرف اندیشی های شگفت آور در تفکر فلسفی غرب و دانش سیاسی آن ، با آن معارف بلندی که در فرهنگ دینی درباره انسان بدست آورده است نمی تواند گفتمانی را بپذیرد که در نهایت، غایت وجودی انسان را نیستی مطلق و جایگاه او در

۱- نقل از : معمای مدرنیته / همان / ص ۱۹۷ - و نیز : رک: هایدگر و مرگ/ نویسندگان/ ترجمه مهرداد پارسا/ مقاله مفهوم مرگ در هستی و زمان/ ص ۱۵۷ و...

نظام هستی را در حد یک حیوان " بل هو اضل " می شناسد . فلذا با سیری در اندیشه غرب دوباره به دین برمی گردد . اما در سامان دهی به یکی از مهم ترین ساحت زندگی خود یعنی زندگی سیاسی به دشواری برمی خورد . زیرا همانطور که گفته شد برای این منظور نظام عقلانی و اندیشه ای استوار بر اساس مبانی بلند بینش دینی تقریباً وجود ندارد .

اینجاست که روشنفکر دینی ناچار می شود (از آنجا که تدبیر و مدیریت زندگی سیاسی بدون نظریه و برنامه امکان پذیر نمی باشد) با دستکاری در دین و چکش کاری در مدرنیسم و تلفیقی از آن دو، با دست و پا کردن یک حجت شرعی از باب جواز اکل میته در شرایط اضطرار ، یک آیین مونتاژ برای زندگی سیاسی خود دست و پا کند . این دقیقاً راهکاری است که هم اکنون ما در جمهوری اسلامی هم کم یا بیش برگزیده ایم و بدان عمل می کنیم! و این یک حقیقت تلخی است که در غیاب یک دانش سیاسی قوی و جامع مبتنی بر دین چاره ای جز سپردن تدبیر زندگی سیاسی بدست چنین ملغمه ای از راه کارها نیست.

چنین رویکردی پیامدهای بسیار ناگواری خواهد داشت که پرداختن به آن مجال وسیع تری می طلبد . اما می توان برخی از آثار و عوارض عینی آن را در چهره بسیاری از مشکلات کنونی در عرصه سیاسی کشور مشاهده کرد . که کمترین آن این است که بخش قابل توجهی از قشر تحصیل کرده و دانشگاهی، ریشه و علت تمامی یا عمده این مشکلات را به دین نسبت می دهند . دینی که کمترین سهم را در تدبیر و مدیریت امور اساسی داشته . و واقعاً هیچ نقشی در ایجاد این مشکلات ندارد .

با این حال بسیاری از علمای دینی و نویسندگان سیاسی - مذهبی و البته برخی از دست اندرکاران امور! حتی در این شرایط نامطلوب هم جای خالی اندیشه سیاسی دینی را احساس نمی کنند و هر زمان هم که به وضعیت نا مطلوب اندیشه سیاسی دینی توجه داده می شود، چاره را در تلاش هرچه بیشتر در اثبات و تبیین اصل ولایت فقیه به مثابه تولید اندیشه در فلسفه سیاسی و دانش سیاسی دینی دانسته و همین را هم برای تدبیر و مدیریت زندگی سیاسی کافی و بسنده عنوان می کنند . ولی چنین تلقی و برداشتی از دین و سیاست به کلی نادرست و معلول نا آشنایی با پیچیدگی زندگی سیاسی است و منشاء اصلی آن هم نگاه آرمانی و ایده آل نگرانه به موضوع "دولت" و نهاد قدرت سیاسی و حکومت می باشد . دلایل نادرستی این برداشت چنین به نظر می رسد :

اولاً- "ولایت فقیه" در امور سیاسی تنها یکی از چند نظریه مطرح از سوی فقها در فلسفه سیاسی شیعی است و برخی از بزرگان فقها همچون شیخ انصاری اعتقادی به این نوع از ولایت ندارند ، پس باید مجال طرح و بررسی و اندیشیدن درباره سایر نظریه ها هم فراهم شود .

ثانیاً- در نظریه ولایت سیاسی فقها هم ، آراء بسیار متفاوتی پیرامون فروع آن وجود دارد . مثل حوزه اختیارات فقیه و سایر شئون سیاسی وی که کمتر فرصتی برای طرح آنها ایجاد می شود .

ثالثاً- به فرض پذیرش اصل ولایت فقیه بر اساس آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است، این تنها یک موضوع از ده ها موضوع و مسئله راجع به زندگی سیاسی- دینی است که باید درباره آنها نظریه پردازی شود . موضوعاتی مثل حقوق و آزادی های سیاسی و آزادی بیان و مبنای شرعی آن و موضوع

مشروعیت دوگانه در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه و مسائل ناشی از آن و موضوع دائمی یا موقت بودن ولایت فقیه منتخب و و ده ها مسئله دیگر که پس از گذشت ۴۰ سال از استقرار جمهوری اسلامی هنوز به صورت علمی و به دور از هیمنه حاکمیت مورد تحقیق و پژوهش قرار نگرفته است. این رکود اندیشه ورزی در دانش سیاسی به حدی است که به عنوان مثال بسیاری از نهادهای حاکمیت که برخی از اعضای آن در کسوت عالم دینی هم هستند نمی دانند که آیا در مقام کارگزار حکومت دینی می بایست علاوه بر خدا، پاسخگوی عملکرد خود و نهاد متبوع اش در برابر مردم هم باشند یا خیر؟ و جالب این که اغلب این حضرات در عمل نشان می دهند که خود را فقط در برابر خدا - و در آخرت! - مسؤل می دانند.

و همین برداشت موجب بروز مشکلات عدیده ای در ساحت زندگی سیاسی شده است که یکی از آنها بی اعتمادی گسترده قشر تحصیل کرده به حاکمیت است. و ریشه ابهام در این است که به دانش سیاسی اجازه رشد و بالندگی داده نمی شود و این یعنی رکود در این علم.

البته همانطور که گفته شد بسیاری از عالمان دینی اساساً نیازی به داشتن اندیشه سیاسی در تدبیر و مدیریت زندگی سیاسی نمی بینند و معتقدند پس از اثبات اصل ولایت فقیه و تصدی حکومت توسط فقیه جامع الشرایط، همه مشکلات عملی و فکری در عرصه سیاست و حتی مدیریت جامعه سیاسی قابل حل است. و دانش سیاسی را هم در همین حد که در بحث های فقهی حول "ولایت فقیه" مطرح می شود کافی می دانند. اما همان طور که ذکر آن رفت صدها مسئله دیگر در خصوص سازمان قدرت سیاسی و دولت - علاوه بر موضوع رأس آن - باید در اندیشه سیاسی بررسی و حل شود. در عمل نیز مسائل بی شمار زندگی سیاسی به صرف گماردن یک فرد صالح قابل حل نمی باشد. و این گونه ساده اندیشی ها خطایی است که استاد شهید مطهری نزدیک به نیم قرن پیش به آن توجه کرده است. استاد درباره این خطا می نویسد:

"ابتدا چنین به نظر می رسد صلاح و فساد اجتماع بزرگ یا کوچک، تنها به یک چیز بستگی دارد: صلاح و عدم صلاح افراد آن اجتماع و بالاخص زعمای آنها، یعنی فقط افرادی که همه مسئولیتها متوجه آنهاست. بسیاری از افراد این چنین فکر می کنند و بر این پایه نظر می دهند. این دسته هنگامی که متوجه برخی مفاصد اجتماعی می شوند چاره کار را زعیم صالح می دانند و به اصطلاح اصالت فردی هستند. اما کسانی که بیشتر و عمیق تر مطالعه کرده اند به این نتیجه رسیده اند که تأثیر و اهمیت سازمان و تشکیلات و رژیم اجتماعی از تأثیر و اهمیت زعما بیشتر است؛ در درجه اول باید درباره سازمان صالح اندیشید و در درجه دوم درباره زعمای صالح.^۱

و اینک حاصل هر آنچه را که گفتیم در چند بند خلاصه می کنیم:

الف) اگر به لحاظ دینی مسلمانان باید جامعه دینی و زندگی سیاسی دینی و حکومت دینی داشته باشند - که ظاهراً چنین است! - این امر جز به تأسیس و داشتن علوم انسانی اسلامی ممکن و میسر نمی شود.

۱- نقل از: مجموعه آثار ۲۴/مرتضی مطهری/ص ۴۸۶

به بیان دیگر با توسل و تمسک به علوم انسانی غیراسلامی نیل به چنان هدفی امکان پذیر نمی باشد .

و گفتیم که به لحاظ عقلانی و منطقی تأسیس علوم انسانی با وصف اسلامی کاملاً امکان پذیر است .

ب) برای برون رفت از وضعیت کنونی یعنی نقص و ضعف و رکود در علوم انسانی به خصوص در علوم سیاسی - دینی، لازم است فقه سیاسی به صورت تخصصی در حوزه های علمیه به صورت نظام مند و آکادمیک و در فضای کاملاً آزاد اندیشانه و متناسب با مسائل و مقتضیات زندگی امروزین، برای فراهم کردن منبع معرفتی برای اندیشه سیاسی و دانش سیاسی دینی خود را باز آفرینی کند .

بدیهی است این مهم فقط بدست عالمانی با سطح دانش فقهی اجتهاد مطلق امکان پذیر است .

ج) متخصصان فقه سیاسی می باید برای روزآمد کردن این علم، به صورت منظم و نظام مند به کسب آگاهی عمیق و دقیق و جامع از اندیشه سیاسی غربی بپردازند. این مطالعه و استعلام در صورت ضرورت باید با حضور در پای درس متخصصین این علم صورت پذیرد. امروزه غرب شناسی به صورت علمی، پیش نیاز باز آفرینی یک فقه سیاسی کارآمد و بروز است .

د) فقه سیاسی برای بازآفرینی نیازمند تجدیدنظر کلی درخصوص برخی از شیوه های تفقه در دین است. از جمله این بازنگری ها، تفکیک دو نوع از نصوص و آموزه های دینی مربوط به حوزه اندیشه سیاسی است .

توضیح اینکه نصوص و آموزه های دینی در کتاب و سنت در تمام زمینه ها از جمله در ارتباط با حوزه عمومی زندگی و زندگی سیاسی به لحاظ جایگاه معرفتی_فقهی دوگونه است. آموزه های ثابت و جهان شمول و دیگری آموزه های موقتی و موقعیتی .

عالمی در این باره چنین نوشته است :

" تاکنون فقیهان و عالمان دین در برخورد با این مجموعه ی گرانقدر (کتاب و سنت) شیوه ای جزءگرایانه و خردنگر را دنبال کرده اند و هرگاه با پرسشی مواجه شده اند با مراجعه به آن کوشیدند، پاسخی درخور یابند. در این روش هیچ گاه ارتباط عناصر جهان شمول با یکدیگر و رابطه آنها با عناصر موقعیتی ملحوظ نبوده است. هرچه در دین یافت می شده، به عنوان امری ثابت و لایتغیر تلقی می گشته است. مگر آن که نشانه ای برخلاف آن یافت شود و در این صورت به عنوان حکم متغیر محسوب می شد و هیچ جست و جویی از حکم، یا احکام ثابتی که ریشه ی آن را تشکیل می داده اند، نمی شده است .

این رویه باعث شده است تا مباحث اسلامی فاقد نگرش کلان و نظام مند باشد ... همین عوامل سبب شده ما در ارائه نظام های اسلامی در زمینه های گوناگون به مانند اقتصاد، سیاست و ... ناتوان باشیم و نتوانیم تصویر روشنی از فلسفه سیاسی اسلام، فلسفه اقتصادی اسلام و ... عرضه کنیم. از سوی دیگر، نحوه تاثیر زمان و مکان در عناصر دینی و چگونگی نقش موقعیت در آنها به وضوح تبیین نشده و ارتباط عناصر موقعیتی با عناصر جهان شمول به گونه ای

منطقی واضح نشده است.^۱

لازم به ذکر است که برخلاف برخی از تعابیر به کار رفته در نوشته ها، دانش سیاسی دینی همچون سایر زیر شاخه های علوم انسانی_اسلامی مستقیماً از کتاب و سنت استخراج نمی شود بلکه در فضای عقلانیت حاصل از نظریه های مطرح در فلسفه سیاسی دینی، و با توجه به مسائل موجود در زندگی سیاسی و البته با بهره گیری از سایر دانش های ذیربط، زمینه تولید دانش سیاسی دینی فراهم می آید و این مهم البته توسط اندیشمندان فعال در اندیشه سیاسی در مراکز علمی اعم از دانشگاه و حوزه محقق می شود. توجه به این نکته ضروری است که "دانش سیاسی دینی" جزو علوم دینی به معنای خاص آن و به اصطلاح علوم حوزوی نیست، فلذا دانشی در حوزه وظایف خاص عالمان دینی هم نمی باشد. (برخلاف دانش کلام اسلامی و یا فلسفه سیاسی دینی و فقه سیاسی).

اندیشه ورزی در دانش سیاسی دینی، مستلزم آگاهی دقیق و کامل از داده های فلسفه سیاسی دینی و مبانی انسان شناختی دینی، بعنوان پیش فرض های لازم در دانش سیاسی دینی و همچنین برخورداری از آگاهی ها و تحصیلات آکادمیک در علوم سیاسی و البته احاطه ی علمی کافی به مکاتب و نظریه های سیاسی به خصوص در جهان غرب می باشد. فلذا این علم دانش سیاسی با توجه به نظام آموزشی در کشور ما بیشتر در دایره علوم دانشگاهی می گنجد تا حوزوی.

پنج) و بالاخره آخرین نکته شایسته ذکر این است که برخلاف علوم انسانی، که همانطور که گفتیم میتوان آن را با ماهیت و وصف اسلامی تاسیس نمود، در مورد علوم طبیعی چنین زمینه ای اساساً وجود ندارد زیرا ماهیت علوم طبیعی یگانه است فلذا نمی توان دانشی با موضوع طبیعت با وصف اسلامی بنیان نهاد.

دلیل این عدم امکان را باید در تفاوت موضوع علوم یادشده جست و جو کرد. توضیح مختصر این که ماده و طبیعت که موضوع علوم طبیعی است به لحاظ ماهوی موجوداتی تک بعدی هستند. فلذا دارای نظم ثابت در رفتار (به تعبیر مسامحی) می باشند. به همین دلیل هم این رفتارها در چارچوب قواعد و اصول ثابت تحت عنوان قوانین طبیعی بر اساس تئوریها و نظریه های علمی دسته بندی می شوند. و بر مبنای همین قوانین هم هست که حوادث طبیعی و یا رفتارهای طبیعت و ماده توسط علوم قابل پیش بینی می گردد.

اما برخلاف ماده و طبیعت، انسان موجودی چند بعدی است و رفتارهای آدمی می تواند مناشی متفاوت داشته باشد. لذا رفتارهای انسان از نظم ثابت و یکسانی پیروی نمی کنند و در نتیجه به سختی تحت قواعد مشخص و معین در می آیند مگر به صورت خیلی کلی و عام به طوری که نمی توان بر اساس آنها رفتارهای آینده انسان را به صورت قطعی و علمی پیش بینی نمود.

فلذا می بینیم که یک منجم و ستاره شناس می تواند خسوف ماه را از صدها سال پیش از وقوع آن پیش بینی کند و یا یک فیزیکدان رفتار یک فضاپیما را برای چند سال آینده تنظیم نماید؛ اما دانشمند جامعه شناس از پیش بینی قطعی حتی یک انقلاب اجتماعی یا سیاسی عاجز است یا روان شناس از تنظیم

۱- رک: مبانی کلامی اجتهاد/ مهدی هادوی تهرانی/ ص ۳۹۰

کنترل قطعی رفتار یک انسان درمانده است.^۱

همچنین در این باره گفته شده است که :

" پدیدار رفتار آدمی ماهیتاً با پدیدار رفتار ماده بی جان متفاوت است و تفاوتشان هم در این است که رفتار انسان "معنی دار" است در حالی که رفتار ماده چنین نیست. فیزیک در پدیدارهایی تجسس می کند که ذاتاً بی معنی اند. بدین معنی که نظم مشهود در آنها نظمی علی است ولا غیر ، و اگر معنا و دلالتی هم داشته باشند، آن وامدار نظریه‌هایی هستند ما ساخته ایم. پدیدار های طبیعت اگر معنایی دارند از آدمیان گرفته‌اند چراکه این پدیدارها خود مانند آدمیان به افعالشان معنا نمی‌بخشند. بدین طریق، پدیدارهایی که متعلق تحقیق علوم طبیعی- اند، نه از حیث درجه و میزان غموض، بلکه از حیث نوعیت با پدیدار هایی که علوم اجتماعی در پی درک آن ها هستند، تفاوت دارند."^۲

از این رو در مبانی و پیش فرض ها و اصول موضوعه علوم طبیعی هم برخلاف علوم انسانی اختلاف نظر اساسی وجود ندارد فلذا فضای عقلانیت و اندیشه ورزی یکسان و یگانه‌ای در این علوم- برخلاف علوم انسانی- وجود دارد .

شایان ذکر است که در معارف دینی نیز، در خصوص مبانی فلسفی علوم طبیعی آموزه ای وجود ندارد و اساساً در دین فقط در باره اصل اندیشه در خصوص عالم طبیعت به عنوان آیات الهی توصیه‌هایی شده است و به جز مواردی اندک ، نحوه اندیشه ورزی درباره طبیعت به عقل انسان واگذار گردیده است .

پس این ادعا که « چنان که فیزیک اسلامی نداریم جامعه شناسی اسلامی هم نداریم.» سخنی نا تمام و ناقص است زیرا ما فیزیک و شیمی اسلامی نداریم اما علوم انسانی اسلامی می‌توانیم داشته باشیم و باید داشته باشیم.

والسلام

۱- رک : فلسفه علوم اجتماعی / آلن راین / ترجمه عبدالکریم سروش / ص ۱۶

۲- همان / ص ۱۹