

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز ۱۳۸۸: ۷۷-۹۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

نظریه سیاسی پارادایمی

* عباس منوچهری

چکیده

میراث اندیشه سیاسی در دو حوزه تمدنی ایرانی-اسلامی و غرب منبعی غنی از اندیشه هنجاری است که ظرفیت قابل توجهی برای مواجه شدن با معضلات و مسائل پسا استعماری معاصر را دارد. آنچه در این میان اهمیت اساسی دارد، بهره‌گیری درخور از این منابع است. اندیشه سیاسی قلمرو معرفتی پویایی است که در بهبود زندگی در جامعه امتداد می‌یابد. در این مقاله، نظریه پارادایمی به‌عنوان یک نظریه سیاسی برای تبیین اندیشه سیاسی مطرح شده است که می‌تواند تضمینات عملی اندیشه سیاسی را تسهیل کند.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی، دلالت‌های هنجاری، رهیافت پارادایمی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

اندیشه سیاسی قلمرو معرفتی پویایی است که در بهبود زندگی در جامعه امتداد می‌یابد. این قلمرو معرفتی با شهروندی و شهروندان و نیز با سیاستگذاری و سیاستگذاران، ارتباط ماهوی دارد. میراث اندیشه سیاسی در دو حوزه تمدنی ایرانی-اسلامی و غرب، منبعی غنی از اندیشه هنجاری است که ظرفیت قابل توجهی برای مواجه شدن با معضلات و مسائل پسا استعماری معاصر را دارد. آنچه در این میان اهمیت دارد، بهره‌گیری درخور از این منابع است. اندیشه سیاسی دارای شکل‌های گوناگونی است؛ آن نوع اندیشه سیاسی که مبتنی بر استدلال عقلانی است، فلسفه سیاسی است. الهیات سیاسی (کلام، فقه، عرفان) نوعی اندیشه است که مبتنی بر استنباط وحی است. ایدئولوژی سیاسی، نوعی اندیشه سیاسی است که وضع آرمانی را ترسیم می‌کند و ادبیات سیاسی نیز، وضع هنجاری را در روایت ادبی ترسیم می‌کند. علاوه بر این، یک اندیشه سیاسی معین می‌تواند ابعادی از هر یک از این انواع را نیز در بر داشته باشد. بدین معنا، اندیشه سیاسی اندیشه‌ای «هنجاری» است که در پی معیاری برای خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. اندیشه هنجاری وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند که در عالم واقع وجود ندارد اما می‌توان آن را مستقر کرد. اندیشه‌ورزی هنجاری با توجه به مشکلات و معضلات در عرصه عمومی و با شناخت و اتکاء به میراث فکری جامعه پردازش می‌شود.

«اندیشه سیاسی» بنا به ماهیت و ضرورت وجودی خود می‌تواند نقشی بنیادی در سیاستگذاری اجتماعی که دست به تنظیم مناسبات و توزیع منابع و امکانات می‌زند، داشته باشد. استقرار شکل مطلوب مناسبات اجتماعی با ابتناء بر مبانی و اصولی است که بر پایه درک و تعبیر مشخص مقولاتی چون عدالت، قانون، آزادی، حق، همبستگی، و شهروندی محقق می‌شود. لذا در جوامع پسا - استعماری همچون ایران، که عالم زندگی در آنها در اثر استعمار مخدوش شده و از هم پاشیدگی اجتماعی - اقتصادی را تجربه کرده‌اند، اندیشه سیاسی بیش از هر قلمرو دیگری از دانش می‌تواند در خدمت رهایی از اشکال گوناگون بیداد، استثمار و از خود بیگانگی و نیز مواجهه با چالش‌های گوناگون همچون جهانی شدن قرار گیرد.

در حال حاضر در رشته علوم سیاسی به صورت رایجی از «اندیشه سیاسی» به معنای شرح و تبیین آراء و افکار سیاسی نام برده می‌شود، در حالی که «اندیشه سیاسی» در واقع نام خود این آراء و افکار است و تبیین آنها همانا «نظریه سیاسی» یا «سیاست نظری» است. بنابراین، می‌توان بین «اندیشه سیاسی»، بعنوان آرایه‌ای که با فهم و تشخیص مسائل و معضلات دست به ارائه راه حل زده‌اند، از یکسو، و «نظریات سیاسی» که بطور روشمند این آراء و اندیشه‌ها را برای کاربری عملی آنها تبیین می‌کنند، از سوی دیگر، تمایز قائل شد.

نظریه سیاسی

کار اصلی نظریه سیاسی این است که در راستای رفع مشکلات و بهبود وضعیت اجتماعی، با تبیین و تجزیه و تحلیل آراء سیاسی آنها را در خدمت سیاستگذاری اجتماعی قرار دهد. به این معنا، نظریه سیاسی معرفتی ثانویه است، معرفتی همچون فقه اللغه در دوران کلاسیک، ایدئولوژی در دوران جدید^(۱)، و نیز فلسفه علم در دوران معاصر.^(۲) قلمروهایی که با ابتناء به سیاست نظری شکل می‌گیرند شامل توسعه انسانی، اجتماعی و سیاستگذاری اجتماعی می‌شود. نظریه سیاسی انواع گوناگونی دارد. در اینجا پس از آشنائی با نظریه‌های تبیینی^(۳) شاخص در دو حوزه غرب و اسلام، نظریه پارادایمی به‌عنوان چارچوب نظری که می‌تواند کفایت نظری درباره اندیشه سیاسی و ظرفیت بالایی برای کاربری عملی داشته باشد، ارائه می‌شود.

اشتراوس فلسفه سیاسی را نوع شاخص اندیشه سیاسی می‌داند و آنرا فلسفیدن در باب آنچه به حیات سیاسی یا همان علت غایی کنش سیاسی، مربوط است، می‌داند. او معتقد است فلسفه سیاسی تلاشی برای جایگزین کردن معرفت به جای گمان در باب سرشت امور سیاسی و نیز تلاش برای دانستن سرشت و نظم صحیح و نیک است. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵) به روایت اشتراوس، فلسفه سیاسی در غرب دو مرحله تاریخی را تجربه کرده است. اول کلاسیک و دوم مدرن. فلسفه سیاسی کلاسیک با امور «نیک» و عادلانه، در قالب مقولات «خوبی» و «عدالت» سر و کار دارد (همان: ۹۱). چنین مقولاتی معطوف به زندگی بخردانه یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک، هستند. در حالی که

چنین جهت‌گیری در فلسفه سیاسی جدید جایگاهی ندارد (همان: ۹۵). از نظر اشتراوس، در فلسفه سیاسی مدرن، ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی از هم گسست. ماکیاولی با طرد الگوهای ذهنی و عطف توجه به رهیافت واقع‌گرایانه در امور سیاسی موج اول تجدد را در فلسفه سیاسی آغاز کرد. این کار با قراردادن صیانت نفس در قانون طبیعی و جایگزین شدن «حقوق انسانی» به جای «قوانین طبیعی» توسط هابز ادامه یافت. اما این روند فکری در موج دوم تجدد مورد نقد روسو قرار گرفت. روسو در عین تلاش برای احیاء مفهوم کلاسیک فضیلت، ناچار از تفسیر مجدد آن بود (همان: ۱۵۰). فضیلت انسانی در چارچوب نظریات روسو با فلسفه اختیار یا آزادی و وظیفه‌شهروندی، مرتبط شد و نهایتاً در مقوله‌اراده عمومی جای گرفت. اما موج سوم تجدد که با نام نیچه‌قرین است، دریافت جدیدی از احساس وجود، یعنی تجربه وحشت و اضطراب و اینکه هیچ‌گیزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست، مطرح می‌کند. (همان: ۱۵۷). نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزشگذاری ارزش‌ها، میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد (همان: ۱۶۰).

در مقابل تعبیر اشتراوس از اندیشه سیاسی، فوکو در یک چشم‌انداز کلی، رابطه فلسفه سیاسی و قدرت را واژگونه می‌سازد. در نگرش فوکویی، قدرت موضوع فلسفه سیاسی نیست، بلکه حاصل آن است. فوکو این مطلب را در چارچوب بحث خود در باب رابطه قدرت و دانش مطرح کرده است. در مورد این نسبت، فوکو معتقد است که سازوکارهای عمده قدرت با «تولید ابزار مؤثر برای شکل دادن و انباشت» همراه بوده است. (فوکو، ۱۹۸۳: ۱۰۲) به عقیده فوکو ما نمی‌توانیم قدرت را اعمال کنیم مگر از طریق تولید حقیقت. (همان: ۹۳) وی «حق» را به‌عنوان مجموعه پیچیده‌ای از قوانین، دستگاه‌ها، نمادها و ضوابطی که برای اعمال این قوانین بکار می‌روند تعریف می‌کند و معتقد است «حق» را نباید بر اساس مشروعیت بلکه بر اساس شیوه‌های انقیادی که بر می‌انگیزد، سنجید (همان: ۶۸).

از نظر فوکو صحیح‌تر آن است که به جای «حاکمیت» از واژه «سلطه» استفاده کنیم و «فلسفه حق» در طریقی کلی، «ابزار این سلطه است». فوکو با اشاره به سنت فلسفه

سیاسی در قرون وسطی به عنوان نگرش "شبانی" بر تداوم این سنت در جامعه فئودالی، که در آن قدرت در حیطه روابط حاکم - رعیت تعریف می‌شد، تأکید می‌ورزد. بنظر وی، در قرون ۱۷ و ۱۸، نیز تکنیکهای قدرت معطوف به افراد و حکم راندن دائمی و همیشگی بر آنها شد. به گفته فوکو در این قدرت، چوپان بر گله قدرت می‌ورزد نه بر یک قلمرو، دولت رفاه نیز در قالب انضباطی^۱، یکی از دفعات ظهور مجدد تطبیق قدرت سیاسی بر سوژه قانونی و قدرت^۲ بر افراد زنده است (همان: ۹۳).

در ایران، طباطبائی نظریه‌ای مشابه نظریه سیاسی اشتراوس و قادری و فیرحی نظریاتی مشابه فوکو در مورد اندیشه سیاسی در ایران ارائه کرده‌اند. به نظر طباطبائی مجموع اندیشه سیاسی ایران به دوران قدیم تعلق دارد - که اندیشه‌های آن بیشتر از جنس فلسفه سیاسی هستند - و قادر نیست طبیعت و ماهیت دوران جدید را مورد تفکر قرار دهد. به عبارت دیگر، تجدد به معنای تفکر درباره طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن از اندیشه ما غایب است. از این رو وی به بررسی عوامل و اسبابی می‌پردازد که ما را از اندیشه سیاسی دور ساخت و به بیان وی به «انحطاط و زوال اندیشه سیاسی در ایران» انجامید. در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران می‌توان دوره‌هایی را به‌عنوان دوره زرین و دوره انحطاط در نظر گرفت. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۷) وی معتقد است که دوران زرین اندیشه در ایران دورانی است که در آن اندیشه ایران - شهری با استعانت از میراث اندیشه سیاسی یونانی به بررسی حکمت عملی می‌پردازد و در این چارچوب از اندیشمندانی چون فارابی، ابن‌مسکویه و دیگران نام می‌برد که با توجه مثبتی که به امر فلسفیدن داشتند، با بهره‌گیری از میراث ایران شهری و اندیشه افلاطونی - ارسطویی، نظریه پردازان فلسفه سیاسی در تاریخ اندیشه ایران بوده‌اند، در حالی که متفکرانی مانند غزالی، ابن‌خلدون و روزبهان خنجی که تمایلی به فلسفه نداشتند، توجیه‌گران سیاست تغلب در جامعه بوده‌اند و بدین شکل زمینه‌های انحطاط فلسفه سیاسی را که حاصل کار فیلسوفان سیاست فاضله و نفی تغلب است، فراهم آوردند.

1 - Disiplinary Power

2 - Pastoral

بر این اساس، وی از خواجه نظام الملک و نسبت اندیشه وی با اندیشه سیاسی شهریاری آغاز می‌کند و سپس با بررسی تحول اندیشه سیاسی غزالی و امام فخر رازی، به فرایند انحطاط حکمت عملی در ایران می‌رسد. بر اساس نظر نویسنده، عدم امکان تاسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی، در نهایت به شریعت‌مدارانی چون روزبهان خنجی ختم می‌شود که به جای ارائه اندیشه سیاسی فاضله، به تجدید ایدئولوژی خلافت بر اساس نظریه «تغلب» همت می‌گمارند. (همان)

از طرف دیگر، قادری قائل به «تاریخ‌مند بودن نظریات خلافتی» است، به این معنا که «نظریات خلافتی نسبت به متن وقایع متاخر بوده‌اند و به تعبیر دیگر از مقوله پیشی^۱ نیستند» (قادری، ۱۳۷۵: ۳). به نظر قادری «نظریات خلافتی نسبت به امر واقع، متاخر بودند و مشروعیت مستند در این نظریات در هیچ یک از مراحل استقرار، تداوم و انتقال قدرت، یکسان و یکنواخت نبود» (همان: ۵). به نظر وی «آراء سیاسی خلافت در مجموع از متن وقایع تغذیه شدند و همچون هر موجودی که دارای قوه غاذیه است، برای خود حیات و سرنوشتی دیگر یافتند» (همان: ۷). لذا وی به برخاستن این آراء «از متن رویداد» قائل است (همان: ۸).

فیرحی نیز از منظری مشابه، قائل به این است که «نقش عمده و اساسی، مربوط به قدرت و اراده است و عقل و دانش صرفاً واسطه‌ای هستند که در خدمت تحقق اراده قرار دارند» (فیرحی، ۱۳۸۱: ۱۳). به نظر فیرحی «از لحاظ نظری مطالعات اندیشه سیاسی در دوره میانه از دیدگاههای متعددی انجام گرفته است. اما اکثر آنها به لحاظ معرفت‌شناسی، بر مبنای تقدم عقل بر اراده یا تقدم دانش بر عمل استوار بوده‌اند و با فرض اصالت دانش و فرا تاریخی بودن عقلانیت سیاسی موسس در این دوره، ساختار قدرت و عمل سیاسی در جامعه اسلامی را تابعی از ماهیت دانش فوق تلقی کرده‌اند» (همان: ۱۲).

اما فیرحی، بر خلاف این رویکرد «نگاه بیرونی نسبت به رابطه دانش، قدرت و مشروعیت در دوره میانه» دارد و قائل به تقدم عمل بر نظر و اراده به اندیشه وابستگی دانش سیاسی این دوره بر ساختار قدرت سیاسی است (همان: ۱۷) فیرحی قائل به

وجوه مشترکی بین «سه جریان عمده» در اندیشه سیاسی اسلامی، یعنی فلسفه سیاسی، فقه سیاسی اهل سنت، و فقه سیاسی شیعه، و نیز «برخی جریانهای فرعی همچون تاملات عرفانی و تصوف سیاسی» است که شاخص‌ترین وجه مشترک آنها، پیوند ایجابی یا سلبی با نظام قدرت است (همان: ۱۹).

علاوه بر دو الگوی شاخص اشتراوس و فوکو، نظریه‌های قابل توجه دیگری نیز درباره اندیشه سیاسی ارائه شده است. جان پلامناتز اندیشه سیاسی را چیزی «بیش از توضیح جامعه و دولت و بیش از توجیه وضع موجود یا تقبیح آن» می‌داند. وی آنها را «فلسفه‌های زندگی» می‌داند که بیانی است از «آنچه فرد راجع به انسان و موفقیت انسان در جهان احساس می‌کند» (پلامناتز، ۱۹۶۳: ۱۷-۷). به نظر پلامناتز اندیشه سیاسی در قالب نسبت ما بین درک یک فیلسوف از آنچه انسان هست، یعنی آنچه خاص وجود اوست و اینکه چگونه در جهان قرار دارد و دیدگاه وی درباره اینکه انسان چگونه باید عمل کند، برای چه تلاش کند و ساختار جامعه چگونه باید باشد، قابل فهم است. از نظر پلامناتز فلسفه سیاسی گونه‌ای پاسخ به آن پرسش‌هایی است که علم برای آنها پاسخی ندارد. پرسش‌هایی که مربوط به خود انسان و دیگر انسان‌هایی می‌شود که در شرایط مشابه هستند، مثلاً «انسان چیست؟» (همان).

متفاوت از پلامناتز، اسپریگنز اندیشه سیاسی را چونان «نقشه‌ای جغرافیایی از سیاست» می‌پندارد که می‌تواند به «ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند» (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۲۵). به تعبیر اسپریگنز، افکار سیاسی بینش‌هایی - یعنی تصویرهای نمادی یک کلیت نظام یافته - از سیاست را ارائه می‌دهند. وی معتقد است اندیشه سیاسی «جستاری است برای فهم عناصر تشکیل دهنده جامعه خوب» و «برای یافتن معیارها و راه حل‌ها». (همان: ۳۱) بر اساس چنین تعبیری از اندیشه سیاسی، وی قائل به وجود چهار مرحله در سیر شکل‌گیری هر اندیشه سیاسی است، که عبارتند از: مشاهده بحران، تشخیص درد، ارائه وضع بدیل، و نهایتاً راه حل برای رسیدن به وضعیت بهتر. برای مثال اندیشه سیاسی ماکیاوولی در باب سامان

سیاسی در پاسخ به بحران ثبات بود ولی، بحران عدالت آتنی پاسخ خود را در سامان سیاسی^۱ افلاطون به‌عنوان اولین پاسخ به بی‌نظمی در ساخت و اخلاق جامعه گرفت.

نظریه پارادایمی

انواع گوناگون نظریه سیاسی هر یک از منطری متفاوت به چپستی و چرائی اندیشه سیاسی پرداخته است. اما در نهایت امر، همه این نظریات اندیشه سیاسی را یا از نظر معرفتی یا از جنبه منشا و خاستگاه آن تبیین کرده‌اند و نه آنچه آنها را مشخصاً سیاسی یا هنجاری ساخته است. به این معنا که همه این نظریات به شکل اندیشه سیاسی و نه محتوای آن توجه کرده‌اند. اشتراوس اندیشه سیاسی را همان فلسفیدن در باب امر سیاسی می‌داند. این نوع‌شناسی اندیشه سیاسی از نظر معرفتی است. اینکه اندیشه سیاسی همانا فلسفیدن است. اما اشتراوس چیزی در مورد اینکه فلسفه سیاسی افلاطون با فلسفه سیاسی ارسطو به‌رغم فلسفی بودن در وجه سیاسی دارای تفاوت اساسی هستند، نمی‌تواند بگوید و لذا کمکی به شناخت ما از اندیشه سیاسی آنجا که به تضمینات عملی آنها مربوط می‌شود، نمی‌کند. این در مورد طباطبائی هم صادق است. او نوع‌شناسی اندیشه سیاسی در ایران را بر اساس جنس معرفتی آنها انجام می‌دهد و نه تضمینات عملی آنها. چه بسا که فلسفه سیاسی فارابی در تضمینات عملی در کنار سیاستنامه خواجه نظام الملک قرار گیرد. الگوی فوکوئی، با رانه یک اصل کلی، اندیشه سیاسی را در هر شکلی ضامن قدرت می‌داند. قادری در کلیت بخشی متفاوتی، اندیشه را بازتاب زمینه‌ها می‌داند و به انواع متفاوت تضمینات عملی آراء سیاسی که در واقع وجه مشخصه هر اندیشه سیاسی است، بهائی نمی‌دهد. به عبارت دیگر، تبیین اندیشه سیاسی بنا به آنچه اندیشه سیاسی در تمایز از هر اندیشه‌ورزی دیگری هست، نیازمند اتکاء به وجه هنجاری و تضمینات عملی هر اندیشه سیاسی است. نظریه پارادایمی تلاشی در این جهت است.^(۴)

نظریه پارادایمی، با تعریف معینی که از چپستی اندیشه سیاسی در انواع مختلف آن دارد، یک چارچوب تحلیلی برای شناخت کاربردی افکار سیاسی ارائه می‌دهد. این

چارچوب می‌تواند برای شناخت انواع آراء، مکاتب و متفکران سیاسی و همچنین برای تحلیل کاربردی مفاهیم اصلی در اندیشه سیاسی همچون عدالت، آزادی، همبستگی و شهروندی به کار گرفته شود.

بر اساس رهیافت پارادایمی، اندیشه سیاسی از مقومات نظری معین و تضمینات کارکردی (عملی) مشخصی تشکیل شده است. هر اندیشه سیاسی شامل سه مقوم اصلی است که عبارتند از: دلالت‌های تبیینی، دلالت‌های معرفتی و دلالت‌های هنجاری. دلالت تبیینی همانا تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد و هر اندیشه سیاسی معین در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشیده شده است. این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در هر اندیشه معینی تحلیل و تبیین شده‌اند که به‌طور کلی می‌توان آن را دلالت تبیینی نام نهاد. مقوم دیگر اندیشه سیاسی دلالت معرفتی است. هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نوعی سعادت‌شناسی مشخص است که بر اساس آنها مشکلات و معضلات موجود مناشناسی می‌شوند و با ابتناء به آنها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شوند. دلالت هنجاری، اما ترسیم گونه معینی از وضع هنجاری است. دلالت‌های هنجاری بر وضعی که موجود نیست، دلالت دارد. هر اندیشه سیاسی برای برطرف کردن معضلات موجود، راهکارهای مناسب را تدوین و ترسیم می‌کند. بنابراین، بدین معنا، اندیشه سیاسی بر مبنای خط مشی‌ها و راهکارها در سیاستگذاری اجتماعی است.

با توجه به میراث اندیشه سیاسی غرب و دنیای اسلام می‌توان گفت اندیشه سیاسی در تاریخ خصوصیت یا وضعیت پارادایمی داشته است. به این معنا که مکاتب فکری گوناگون که هر یک در زمان‌ها و شرایط مختلف اجتماعی-فرهنگی شکل گرفته‌اند، با آراء و افکار معین دیگری که در شرایط دیگری اندیشیده شده‌اند، تشابهات بنیادینی دارند. مهم این است که مکاتب فکری معینی، به‌رغم تفاوت‌هایی که در دلالت‌های تبیینی و دلالت‌های معرفتی با دیگر مکاتب دارند، با مکاتب معین دیگری در دلالت‌های هنجاری، همسانی قابل توجهی دارند که از مجموع آنها یک پارادایم شکل می‌گیرد. این تشابه در دلالت‌های هنجاری می‌تواند محور یک پارادایم در اندیشه سیاسی باشد که با پارادایم‌های دیگر قابل تمایز است. برای مثال هابز همچون افلاطون و فارابی در نهایت

قائل به محوریّت دولت متمرکز و مقتدر است و هگل نیز دولت را در نهایت، نقطه تکامل تاریخی برای حیات اجتماعی می‌داند و به گونه خاص خود برای آن محوریّت قائل می‌شود. بنابراین می‌توان شاهد وجود پارادایم‌هایی بود که در تضمینات هنجاری خود در کلیتی همسان قرار می‌گیرند. در یک پارادایم، در واقع محور نظریه سیاسی به جای دوره زمانی معین یا مکتب مشخص، مشخصات هنجاری مشابهی است که مکاتب و متفکران گوناگون به‌رغم تفاوت در زمان، زمینه و مقومات نظری (همچون انسان‌شناسی و اخلاق) از آن برخوردارند. به عبارت دیگر، در رویکرد پارادایمی-هنجاری وجه مشابهت و تمایز میان مفاهیم و آراء سیاسی نه در متفکر، نه در نوع دستگاه نظری او و نه در دوران تاریخی تفکرات سیاسی بلکه در نوع هنجار اصلی و نوع راه حلی که ارائه می‌دهند نهفته است؛ هر چند این مکاتب و متفکران متعلق به دوره‌های مختلف و شرایط زمانی گوناگون و زمینه‌های فرهنگی-تمدنی متفاوت با یکدیگر و حتی با مبانی نظری متفاوت باشند. بنابراین می‌توان گفت که تا جایی که به اندیشه‌ورزی سیاسی مربوط می‌شود، در طول تاریخ اندیشه سیاسی، متفکران مختلفی بوده‌اند که با متفکران معین دیگری در اندیشه هنجاری خود تشابه بنیادینی داشته‌اند و با دیگر متفکران از همین نظر تفاوت‌های بنیادینی داشته‌اند. بر این اساس، می‌توان سه پارادایم هنجاری را مشخص کرد که اندیشه‌های سیاسی گوناگون با توجه به دلالت‌های هنجاری خود در یکی از این سه پارادایم قرار می‌گیرند.^(۵) این سه پارادایم عبارتند از:

۱- پارادایم نهادی (دولت) که شامل افلاطون، فارابی، خواجه نظام الملک، مکیاولی، هابز و هگل می‌شود.

۲- پارادایم مدنی (جمهوریت) که شامل ارسطو، خواجه نصیر، روسو، مک اینتایر و هابرماس می‌شود.

۳- پارادایم حقوقی (فردیت) که شامل لاک، کنستانت، کانت و رالز می‌شود.

۱- پارادایم نهادی

پارادایم نهادی شامل اندیشه‌هایی است که در دلالت هنجاری خود محوریّت را به دولت می‌دهند. این پارادایم با افلاطون بنیان گذاشته شد. برای افلاطون پرسش «حقیقت»

آنجاست که با پاسخ «عدالت» روبرو می‌شود و چون معطوف به پرسش قدرت است، وجهی سیاسی به خود می‌گیرد. از نظر وی، چون متعالی‌ترین نوع زندگی از طریق درک حقایق هستی حاصل می‌شود و قوه ادراک وسیله کسب این نوع زندگی است، متعالی‌ترین انسان فرد صاحب حکمت است. این نکته از نظر افلاطون در مورد جامعه نیز صادق است. به این معنا، جامعه سالم و نیک از طریق توزیع قدرت با تمرکز آن در نهاد دولت و تنظیم مناسبات اجتماعی از طریق توزیع مسئولیت‌ها در سطح جامعه به تناسب توانمندی‌ها و خصوصیات و ظرفیت‌های افراد و گروه‌های اجتماعی برقرار می‌شود.

فارابی در قرن چهارم هجری اندیشه سیاسی خود را مدون ساخت. در پاسخ فارابی به پرسش قدرت، محوریت با اقتدار مشروع یا به گفته وی ریاست در مدینه فاضله است. در دستگاه فکری فارابی، نظام سیاسی مطلوب آن نظامی است که در راستای سعادت دنیوی و غایی اعضاء جامعه می‌باشد. چنین نظام سیاسی، که وی آن را «مدینه فاضله» نامیده است، یک نظام سلسله مراتبی سیاسی است که منطبق بر نظام کیهانی است. در این نظام سیاسی فیلسوف یا رئیس اول، مسئولیت هدایت جامعه را به عهده دارد و لذا در راس هرم اجتماعی واقع شده است. پس از وی قدرت به صورت سلسله مراتبی در جامعه توزیع می‌شود.

دلالت هنجاری هابز نیز از نوع نهادی است. در قرن هفده، انگلستان شاهد مناقشات عمده ای بود که به جنگ داخلی انجامید. در اندیشه سیاسی هابز، حفظ منافع فردی از طریق استقرار دولت مقتدر ممکن است. پاسخ هابز به پرسش قدرت در دوره آغازین عصر مدرن جابه جایی کانون قدرت است. وی راه حل معضل «منازعه بی امان همه با هم» را از طریق خارج شدن قدرت از کانون منازعات فردی و انتقال آن به کانونی دیگر، یعنی دولت دانست. بنابراین پاسخ هابز به پرسش قدرت، در قرارداد اجتماعی وی که معطوف به اقتدار برای صلح اجتماعی است، تجلی می‌یابد.

پارادایم نهادی شامل اندیشه سیاسی هگل نیز می‌شود. البته تفاوت‌های قابل توجهی بین اندیشه وی با افلاطون، فارابی و هابز وجود دارد، اما، در نهایت، هر چهار متفکر در همین پارادایم قرار می‌گیرند. هگل در زمانه بعد از انقلاب فرانسه و در شرایطی که

آلمان فاقد وحدت سیاسی بود، می‌زیست. در سیستم فلسفی هگل، قدرت فردی در سیر تکاملی خویش به قدرت فراگیر دولت مبدل می‌شود. از نظر هگل، قدرت در درون خانواده جایی ندارد، زیرا روابط بین اعضای خانواده مبتنی بر عشق و تعلق خاطر است. همین که نسل جدید در خانواده، به‌عنوان عنصری مستقل در رابطه با دیگران در عرصه جامعه قرار می‌گیرد، وارد روابط تبادل قدرت می‌شود. به عقیده هگل، جامعه مدنی عرصه تقابل (وابستگی متقابل) شخصیت‌های فردی یعنی عرصه تبادل قدرت است. در سیستم فکری - فلسفی هگل، اصالت منطقی و تاریخی با کلیت است. اما جامعه مدنی ناقض این اصالت است زیرا عرصه عمل، اراده‌های جزئی افراد است که در پی تحقق اهداف و امیال شخصی هستند. بنابراین نه تنها دولت نافی فردیت نیست بلکه تجلی‌گاه کمال آن است. به این معنا در نظام سیاسی مورد نظر هگل، پیوند بین فرد با کلیت هیئت اجتماعی-سیاسی ضامن تامین نیازهای فردی است. این در شرایطی است که به‌جای رقابت و تنازع، وظیفه و حق با هم در یک اجتماع سیاسی دنبال شود.

۲- پارادایم مدنی (جمهوریت)

آراء و افکار سیاسی که در پارادایم اجتماعی قرار می‌گیرند، قائل به محوریت فضیلت شهروندی هستند. عبارت مشهور ارسطو که انسان موجودی اجتماعی است، ناظر بر همین موضوع است. به بیان دیگر، انسان برای تحقق فضیلت خویش ناگزیر از زندگی در جامعه است. انسان در درون جامعه مطابق با طبیعت (استعداد ذاتی) خویش می‌بایست وظیفه (کارکرد) خود را انجام دهد تا به غایت (فضیلت) خویش نایل شود. چنین شیوه زندگی، نه تنها خیر فردی بلکه خیر عمومی را به همراه دارد.

خواجه نصیر طوسی عشق را افراط محبت می‌داند و آن را طلب خیر در میان جماعت می‌داند. خواجه، نیاز به یکدیگر را امری گریز ناپذیر می‌داند و معتقد است مردم به یکدیگر محتاجند و «کمال و تمام» هر کس به نزدیک اشخاص دیگر است. از سوی دیگر، از نظر وی، هنجارهای عامی که امکان نیک زیستن در قلمرو عمومی را فراهم می‌آورند، نسبت جدی با دوستی دارند، از جمله عدالت. وی عدالت را آنگاه که جامعه فاقد دوستی باشد جایگزینی برای آن می‌داند. همچنین، وی برای دوستی کارکردی

همچون محافظت از نظام نوع قائل است: «احتیاج به عدالت که اکمل فضائل است - در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است». خواجه نصیر دوستی را در مقابل سلطه‌گری نیز می‌گذارد. وی در حالی که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌داند: «و چنان که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد» (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۷: ۲۲۵). وی همچنین در توضیح مفهوم محبت آن را از صداقت عام‌تر می‌داند و آن را دارای خصلت جمعی می‌داند: «و محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه، محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد» (همان: ۲۲۶).

اروپا تا اواسط قرن هیجده هنوز ساختاری مشابه با دوران پیشتر داشت اگرچه با ورود ثروتهای جدید از دنیای مستعمره و رشد تجارت بین‌المللی تغییر شکل‌هایی نیز یافته بود. اما در اواخر این قرن اولین تجربیات اقتصادی و اجتماعی به شکل کاملاً جدید و به‌طور اخص سبب ظهور و رشد نقش صنعت در بطن جوامع اروپائی شده بود. ژان ژاک روسو از جمله اولین متفکرینی است که علیه تبعات گرایش‌های جدید اقتصادی و وضعیت غالب بر زندگی اروپائی نظریه‌پردازی کرده است. رشد صنعت نساجی و تمایل قشرهای مختلف اجتماعی به سهم شدن در ثمرات این تغییرات، فضای جدیدی را بر زندگی اجتماعی اروپا حاکم کرده بود. روسو با نظاره انحطاطات و تنش‌های اجتماعی که از استقرار روش‌های جدید تولیدی و روابط جدید اجتماعی - سیاسی حاصل شده بود، به یافتن راه‌های اساسی پرداخت. برای او این راه حلها می‌بایست منطبق بر واقعیات تاریخی و ضرورت‌های نهادی و فطری انسان باشند. او جامعه اروپای قرن هیجده را جامعه‌ای در بند می‌دید. از نظر او انسان با میل به شهرنشینی و تملک طبیعت، خود را دچار قید و بندهای نابودکننده کرده است. از نظر وی، گرچه شهرنشینی و سیستم اقتصادی جدید از نظر تاریخی اجتناب‌ناپذیراند اما تملک خصوصی و فردگرایی قابل اجتناب می‌باشند.

روسو، وضعیت طبیعی را به‌عنوان وضعیتی که در آن هر فرد بشری، فارغ از هر گونه قیدی در تعامل آزاد با طبیعت به سر می‌برد، مطلوب‌ترین وضعیت، اما، بازگشت یا استقرار مجدد آن را ناممکن می‌داند. در اندیشه سیاسی روسو، در این پارادایم

وضعیت اجتماعی موجود، نامطلوب انگاشته می‌شود و تلاش اندیشمندان، رهایی از آن و دست یابی به نظمی است که مبتنی بر مسئولیت جمعی باشد. این امر مستلزم ساختارهایی مبتنی بر اراده عمومی است. روسو، حق هر کس را حق اخلاقی زندگی در لوای قوانینی می‌داندست که شهروندان خود وضع کرده‌اند.

پارادایم اجتماعی در عصر حاضر در اندیشه انتقادی یورگن هابرماس، متفکر معاصر آلمانی، تداوم یافته است. این در شرایطی است که نظام سوسیالیسم و لیبرالیسم هر دو دچار بحران‌های جدی شده‌اند. هابرماس در فلسفه سیاسی خویش سعی در بازسازی ماهیت هنجاری نظام حقوق فردی و ایده حاکمیت قانون از منظر نظریه گفت و گویی^۱ دارد. سعی وی در حل معضل اصلی نظریه «جمهوریت» یعنی پرسش تقدم و تأخر جایگاه فرد و جمع است. وی بر اساس نظریه عقل تفاهمی به ارائه نظریه اخلاق گفت و گویی می‌پردازد. در این نظریه، هابرماس مرز بین فرد و جمع را در پرتو نگرش بین الذهانی خویش که بر طبق آن ذهن فردی در ارتباط با ذهن دیگران متوجه امور می‌شود، سیالیت می‌بخشد. در نظریه گفت و گویی، اخلاق به‌عنوان مرجعی شناخته می‌شود که از مرزهای میان سپهر فردی و عمومی می‌گذرد.

۳- پارادایم حقوقی (فردیت)

پارادایم حقوقی که پیشینه آن به روم باستان باز می‌گردد، در دوران مدرن مدون شد. در این پارادایم، با ابتناء به «حقوق طبیعی»، محوریت به فرد انسانی داده شده است و یک رابطه تملیکی بین انسان و حق برقرار شد و تعبیر «حق داشتن» مطرح شد. در سال ۱۶۴۲ م. تضادهای داخلی انگلستان به جنگ داخلی کشیده شد، جنگی که در آن پادشاه و دربار مغلوب شدند و پارلمان پیروز شد. لکن پس از این، تضادهای درونی جدیدی بروز نمود. در اواخر قرن هفده و در شرایطی که انگلستان دوران پر آشوب حاصل از منازعات اجتماعی و سیاسی بین بخش‌های مختلف اجتماعی و قانون‌های مختلف قدرت سیاسی را تجربه می‌کرد، سؤالات اصلی حول مسئله تعیین حدود قدرت سیاسی و حقوق افراد جامعه بود. در این دوران جان لاک متفکر انگلیسی نظریه

جدیدی ارائه داد. وی با تعبیری که از حقوق طبیعی و از سرشت انسان داشت، بنیان زندگی جمعی را با ابتناء به آنها ساخت. وی دارایی را چونان «حق حیات» و «حق تملک» آدمی مشخص کرد و دولتِ مدرن یا نظام سیاسی مدرن را در راستای حفظ این حقوق، سامان نظری داد.

در پارادایم حقوقی، حق و حقوق فردی مقدم و همچنین تعیین کننده سرشت نهادهای سیاسی به حساب آمد. اما این تعبیر در یک سیر تاریخی در قلمرو تحولات عینی و تاملات فلسفی - اجتماعی تغییراتی را به خود دید. در پایان قرن هیجده میلادی که اروپا از در پی انقلاب فرانسه دوران تاریخی منحصر به فردی را طی می‌کرد، مناسبات پیشین اجتماعی و دستگاه‌های نظری قبلی با چالش‌های جدی مواجه شدند. کانت به‌عنوان فیلسوف روشنگری نماینده فکری اروپای جدید بود. وی در توضیح تمایز میان عالم اندیشه و عالم اراده، اندیشهٔ انسان را عامل مدرکات و نظم آنها می‌شناسد، اما معتقد است اراده انسان وی را قادر می‌سازد که هدف خود را برگزیند و مسیر امور را تغییر دهد. از نظر وی، انسان و کلاً هر موجود عاقلی، چونان یک غایت فی نفسه وجود دارد. در فلسفه اخلاق نیز کانت محوریت را به اراده فردی می‌دهد و آزادی را چونان یک دارایی که متعلق به علیت اراده است، می‌شناسد. وی این ویژگی را از مصادیق قوانین اختیار در مقابل قوانین طبیعی نامیده است.

در قرن بیستم، بحران‌های اجتماعی در جوامع سرمایه داری به بازسازی اندیشه لیبرال دمکراسی در کشورهای آنگلو - آمریکن ختم شده است. جان رالز نمایندگی این تلاش فکری را به عهده داشته است. نظریه عدالت رالز که با لیبرالیسم سیاسی بازسازی شد، باز تولید پارادایم حقوقی برای شرایط تاریخی جدید است.

نتیجه گیری

تبیین اندیشه سیاسی به صورتهای گوناگون و در راستای شناخت بهتر و بهره‌گیری بیشتر از این میراث فکری انجام گرفته است. اما هیچ یک از الگوهای تبیین اندیشه سیاسی در غرب و ایران، وجوه و عناصر مشترک و ممتاز آراء سیاسی گوناگون در تاریخ اندیشه سیاسی در غرب و ایران - اسلام را با شفافیت لازم تبیین نکرده‌اند. این در حالی

است که اندیشه سیاسی به خاطر هنجاری بودن، که به معنای پردازش آنچه در عالم واقع هنوز وجود ندارد، است به دنبال تاثیرگذاری بر عالم واقع و مشخصاً بهبود مناسبات اجتماعی و برقراری سامان مطلوبی برای توزیع منابع و تامین منافع عمومی است. این نوع منحصر به فردی از اندیشه است، هر چند صور متنوعی دارد. بنابراین، تبیین اندیشه سیاسی بیش از هر چیز باید معطوف به این وجه هنجاری و تضمینات عملی بر آمده از این وجه باشد. درست است که انواع اندیشه سیاسی را می‌توان از نظر شرایط شکل‌گیری و نقش عوامل تاریخی و اجتماعی در این شکل‌گیری یا از نظر مقومات نظری شناخت و از یکدیگر متمایز ساخت، اما این شناخت و تمایز برای اندیشه سیاسی اهمیت ثانوی دارد و در این میان معین کردن انواع اندیشه سیاسی بر اساس تضمینات هنجاری - عملی آنها مهم‌ترست تا بتوان در مورد چگونگی تاثیر بالفعل و بالقوه آنها بر عالم واقع و نیز مساهمت آنها در پردازش اندیشه سیاسی برای پاسخ‌گوئی به معضلات عینی توضیح داد.

پی‌نوشت

- ۱- یا عقیده‌شناسی که توسط دو ترسی به تاسی از فیلولوژی ابداع شد. ایدئولوژی به معنای اولیه خود با آنچه بعداً مارکس و مانهایم از آن مستفاد کردند، متفاوت بود.
- ۲- البته افلاطون فیلولوژی را همسان با فیلولوژی (فلسفه) می‌دانست، و ایدئولوژی هم توسط مارکس معنای ضد خودش را پیدا کرد.
- ۳- «نظریه سیاسی» با توضیح «اندیشه سیاسی» بعنوان امری در عالم واقع، یعنی آراء و افکاری که در تاریخ اندیشه شده‌اند، خصوصیت تبیینی دارد.
- ۴- پیش از این پوکاک و شلدون وولین در مورد رویکرد پارادایمی به علم سیاست سخن گفته‌اند. اما آنجا پارادایم‌های معرفت‌شناسانه مورد نظر است و نه اندیشه سیاسی به طور مشخص.
- ۵- نکته مهم اینکه، برخلاف علوم طبیعی که تغییر پارادایمی را حاصل بحران‌های نظری در انجام تفحص می‌داند، در علوم انسانی به معنای اعم و در اندیشه سیاسی به معنای اخص، بحران می‌تواند یا در زمینه‌ها باشد یا در عین وجود شرایط مشابه، بحران در پاسخ‌گوئی نظری به وجود آید.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸) سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی، فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۶۲) جمهور، ترجمه فواد روحانی، چاپ چهارم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بلوم، و. تی (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه محمد تدین، جلد اول، تهران، آران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۷) اخلاق ناصری، تهران، قدیانی.
- فارابی (۱۳۷۶) السیاسته المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروشو.
- قادری، حاتم (۱۳۷۵) تحول مبانی مشروعیت خلافت: از آغاز تا فرو پاشی عباسیان، بنیان، تهران.
- فیرحی، داود (۱۳۸۱) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ دوم، تهران، نی.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران، طرح‌نو.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲) تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۳) اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، تهران، کویر.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، ققنوس.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۸) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ دوم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- Arendt. H.(1980) Writers & Politics. RKP. Boston.
- Foucault. M.(1983) Politics, Philosophy, Culture. Routledge.N.Y.
- Habermas J.(1992) Between Facts and Numbers. Polity press. London.
- Parekh. Bhikhu(1986) The Philosophy of Political Philosophy. Hull University. Press.
- Plamenatz. J.(1963) Man and Society. Longman. NY.
- Rosenthal, Erwin(1962) Political Thought in Medieval Islam London, Cambridge Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی