

امر سیاسی

مرتضی بحرانی*

چکیده

به نظر می‌رسد داشتن توافقی بر سر موضوع سیاست، سمت و سوی فعالیت‌های نظری و عملی هر قوم را سامان می‌بخشد. موضوع سیاست آن‌گاه که جامع و مانع باشد، «امر سیاسی» نامیده می‌شود. امر سیاسی، مولود مشاجرات و نقدهای حدوداً یکصدساله اخیر معرفت‌شناسان حوزه علوم سیاسی است. به ویژه آن‌گاه که پوزیتیویسم در اوج اقتدار، هرگونه رقیب معرفتی غیرتجربی و غیراثباتی را در مقام معرفتی «غیرعلمی» و در نتیجه غیراطمینان‌آور و درنهایت غیرمصرفی، طرد کرد. در این زمان بود که تازه‌به‌میدان‌آمدگان مدعی علم اثباتی سیاست (و سپس از منظری دیگر، فلاسفه سیاسی از قافله و امانده) تلاش کردند تا حضور و حیات خود در عرصه معرفت‌شناسی را با پاسخ به

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (mortezabahrani@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۲، صص ۶۶-۷۹

رقیب از طریق علم کردن «امر سیاسی» به رسمیت بشناسند. در این خصوص، تلاش‌های زیادی انجام شد تا برداشتی متفق‌علیه از امر سیاسی ارائه شود. مقاله حاضر به بررسی این روند می‌پردازد و به‌نحو ضمنی بیان می‌کند که داشتن برداشتی درست از امر سیاسی، زمینه‌ساز پیگیری درست و متناسب توسعه سیاسی در میان هر ملتی است.

واژگان کلیدی: امر سیاسی، فلسفه سیاسی، علم سیاسی، توسعه سیاسی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

«اگر کسی در جایی درختی یا شاخه گلی بکارد به مراتب بیشتر از جماعت سیاسی به بشریت و به کشورش خدمت خواهد رساند» (Matravers, 2004: 7).

می‌توان با یک بررسی استقرایی، مشاهده کرد که عموماً کشورهای به‌نحو مطلوب به توسعه سیاسی رسیده‌اند که تکلیف خود را با امر سیاسی، و امکان و نحوه شناخت آن، و سپس در مرحله عمل، امکان و نحوه تحقق آن، روشن کرده باشند. به نظر می‌رسد عدم تحدید و تدقیق امر سیاسی و در نتیجه، گشادگی موضوع توسعه سیاسی، در بسیاری از کشورها، فرایند توسعه سیاسی را، طولانی و هزینه‌بر (و شاید ناممکن) کرده است. اگر تعلیل هر پدیده‌ای، منوط به دو دسته دلایل نظری و تاریخی (یا مصداقی) باشد، دست‌کم دلایل تاریخی (در مصداق کشورهای توسعه‌یافته غربی) توجیه می‌کند که تعریف توافقی امر سیاسی و سپس تعیین اجماعی موضوع توسعه سیاسی، مسئله‌ای است که توأمان علم سیاسی و فلسفه سیاسی متولی آن هستند. از این نظر، کشورهای توانسته‌اند توسعه سیاسی را با موفقیت بیشتر و هزینه کمتر طی کنند که پیش از اقدام به توسعه سیاسی، امر سیاسی را موشکافی کرده و بر سر آن به نوعی اجماع و توافق رسیده باشند. بنابراین کشورهای غیر توسعه‌یافته‌ای که از یک سو، دیگر نمی‌توانند ضرورت توسعه سیاسی را منکر شوند، و از سوی دیگر هنوز درگیر حقانیت ایدئولوژیک هستند و نه تلاش برای تعریف و تدوین امر سیاسی اجماعی، می‌توانند بدون کوچک‌ترین زحمتی، آینده نافرجام حرکت خود به سوی توسعه را پیش‌بینی کنند.

این پژوهش این ادعا را بسط می‌دهد که داشتن برداشتی از امر سیاسی، پیش‌فرض توسعه است؛ منظور از توسعه، توسعه سیاسی است که خود در متن

توسعه فرهنگی شکل می‌گیرد و سایر شاخه‌های توسعه، از جمله توسعه اقتصادی، را به دنبال دارد. از این نظر، و از آنجا که در ادبیات موجود درباره توسعه سیاسی مباحث زیادی مطرح شده است، مقاله تأکید خود را بر امر سیاسی می‌گذارد و بر این نکته پای می‌فشارد که هر برداشتی که از توسعه سیاسی در هر اجتماعی وجود داشته باشد، صرفاً به دنبال توافق بر سر امر سیاسی محقق خواهد شد. چون در توسعه سیاسی قرار است چیزی توسعه یابد و تا بر سر آن چیز توافق نشود، تلاش‌های انجام‌شده، ابتر و بی‌سرانجام خواهد بود. آشکار شدن اینکه امر سیاسی چیست، خودبه‌خود، ربط آن با توسعه سیاسی را آشکار می‌سازد، زیرا آنچه قرار است توسعه یابد، همان «امر» سیاسی است. البته تأکید می‌شود که تبیین امر سیاسی و توافق بر سر آن گام نخست توسعه سیاسی است. تردیدی نیست که مراحل سه‌گانه نظریه‌پردازی، سیاست‌گذاری، و برنامه‌ریزی در مورد توسعه سیاسی از بایسته‌های آن است. اما این سه، فقط در پرتو ارائه برداشتی از امر سیاسی توسط اندیشمندان هر جامعه است.

از این نظر، در ادامه بر ابعاد مختلف امر سیاسی تمرکز خواهد شد: اینکه این موضوع از چه زمانی و چگونه در کانون بحث قرار گرفت، متولیان ارائه برداشتی متناسب و متفق‌علیه از امر سیاسی چه کسانی هستند، وجوه معرفت‌شناختی آن کدام است و چه نتایجی را می‌تواند به بار آورد؟

آغاز جدال و ظهور امر سیاسی

با فرض وحدت حرکت تاریخ، و نیز با این فرض که این حرکت رو به تعالی وجود و کمال انسان دارد (که هر دو مفروضه‌هایی بس جدال‌انگیز هستند، زیرا از یک‌سو، وحدت حرکت تاریخ، وحدت خود تاریخ را نیز پیش‌فرض می‌گیرد، و از سوی دیگر، زیرا اگرچه می‌توان شاهد گسست‌ها، خلل‌ها، ناکامی‌ها و حتی عقب‌گردهایی موقتی بود)، می‌بینیم که مردم اکثریت کشورهای جهان در چند قرن اخیر پدیده - روند مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم را دنبال کرده‌اند (هرچند کم‌وکیف این پیگیری نیز متفاوت و چالش‌برانگیز است). از وجهی دیگر، و به دنبال فروپاشی نظام معرفت‌شناختی قدیم که زمین را مرکز عالم می‌پنداشت، علم جدید با محوریت

طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی مبتنی بر آزمون (اثبات یا ابطال) و با معرفی دستاوردهای خود به‌مثابه نتایج تقریباً قطعی و مضافاً با تأکید بر امکان پیش‌بینی، خود را میدان‌دار سایر رقبای معرفتی کرد.

یکی از این علوم جدیدی که از دل پوزیتیویسم و البته با تلقیح و نیز با زایمان بسیار سختی به دنیا آمد، علم سیاست بود. اما این تولد برای بسیاری مبارک نبود و به آن خوش‌آمد گفته نشد؛ از این رو، کودکان زشت‌رخ، نارس و بی‌خاصیت که نام عالمان سیاست را بر خود گذاشته بودند، از دو ناحیه مورد طرد و انکار قرار گرفتند؛ لذا نحله‌ای از علم سیاسی خود را به رفتارگرایی تقلیل داد؛ رفتار سیاسی (شناسی) محملی بود که جامعه‌شناسان، محققان و سایر تجربه‌گرایان در دهه ۱۹۵۰ زیر لوای آن جمع شدند تا خود را از کسانی که به مطالعه قوانین اساسی، فلسفه یا تاریخ می‌پرداختند، متمایز کنند (مک‌لین، ۱۳۸۱: ۶۲۰).

از یکسو پوزیتیویست‌های دقیقه که علوم فنی و تجربی را پرچم افتخار خود می‌دانستند، همنشینی با این طفلان را بر نمی‌تافتند و از سوی دیگر، فلاسفه سیاسی که معرفت خود را از نوع برتر می‌دانستند، این دانش سیاسی پوزیتیویستی را به‌عنوان نوعی خیانت قلمداد کرده و در سازش را به روی آن بستند. بدون پرداختن به انتقادات پوزیتیویست‌ها به علم سیاست (که آنها در حوزه علوم انسانی حداکثر علم روان‌شناسی و علم اقتصاد را به‌عنوان علم اثباتی به رسمیت شناختند) نیم‌نگاهی به طرد و عدم اقبال فلسفه سیاسی از علم سیاسی، نشان می‌دهد که حمله بی‌رحم، قاطعانه و درعین‌حال، واقعی پوزیتیویسم دامن خود این قسم از معرفت را نیز گرفت. از همین جاست که «امر سیاسی» نیز تولد می‌یابد. عالمان سیاسی، عموماً این امر سیاسی را که موضوع محوری دانش سیاست محسوب می‌شود، «قدرت» قلمداد کردند. مشاجرات بسیاری در این مورد مطرح شد که بیش از آنکه عالمان سیاسی به آن پردازند، فلاسفه سیاسی متکفل آن شدند. اینان، با عطف توجه به اینکه فلسفه سیاسی تاریخ پرتحولی را سپری کرده بود، به تدقیق امر سیاسی پرداختند. در این میان، (بسان تحول مهمی که در زبان‌شناسی مطرح شد و «چرخش زبان» پدید آمد) چرخشی در فلسفه سیاسی روی داد که با امر سیاسی در پیوند وثیق بود: به‌جای پرداختن به سیاست، موضوع فلسفیدن بیشتر فیلسوفان سیاسی، خود فلسفه سیاسی

شد؛ یا حداقل اینکه «فلسفه سیاسی پژوهی»، مقدم بر «سیاست پژوهی فلسفی» شد. لازم بود که فلسفه سیاسی ابتدا وجود و حیثیت خود را اثبات و حفظ کند و سپس به فعالیت ثانویه خود ادامه دهد.^(۱)

پرسش مهمی که در پی این تغییر و تحولات رخ می‌نماید این است که منشأ و زمینه بروز این تحولات در حوزه فلسفه سیاسی چه بوده است؟ یکی از پاسخ‌های قابل تأمل، متمرکز بر موضوع دانش و معرفت سیاسی است. از این منظر، پیمودن راه‌های مختلف و بعضاً متضاد ناشی از آن بوده که برای پژوهشگر و دانشمند حوزه سیاست، موضوع تأمل و پژوهش، محدود، مقید و معین نیست. بنابراین قبل از هر چیز باید معلوم کرد که آیا این حوزه دارای موضوعی مستقل است و اگر آری، سرشت آن که با نام «امر سیاسی» شناخته می‌شود کدام است؟ پیش‌فرض اینان این بود که حوزه سیاست دارای موضوع مشخصی است که مستقل از سایر دانش‌ها است.

بنابراین تلاش هم‌زمان فلاسفه سیاسی از یک‌سو، و از سوی دیگر، عالمان سیاسی، به اینجا گره خورد که خود را در مقابل نقد صریح «بی‌مصرف بودن» شان از سوی پوزیتیویست‌ها، از طریق علم کردن «امر سیاسی» که به زعم آنان موجب بقایشان در دنیای مصرف‌زده معرفت بود، نجات دهند. اما این امر سیاسی چه می‌تواند باشد؟

پاسخ‌ها

در پاسخ به این پرسش، هم عالمان سیاسی و هم فیلسوفان سیاسی دست به تلاشی فراگیر زدند. در اینجا صرفاً به چند نمونه از تلاش‌های برخی از فلاسفه پژوهان سیاسی پرداخته می‌شود. *آدام سونیفت* جوهری از این مسئله را به بحث گذاشته است؛ از منظر فلسفه تحلیلی، فلسفه سیاسی فلسفه‌ای است در مورد یک «موضوع خاص، یعنی سیاست». اما هر تعریفی از امر سیاسی مناقشه‌برانگیز است. اگر «امر خصوصی»، سیاسی باشد - چنان‌که فمینیست‌ها ادعا دارند - در این صورت نهادهایی چون خانواده و سایر روابط شخصی بُعدی سیاسی دارند. شاید سیاست هر جا که قدرت وجود داشته باشد رخ می‌دهد. سخن در دفاع از چنین دیدگاهی

فراوان است. موضع سنتی‌تر، امر سیاسی را مرتبط با حکومت می‌داند. پس پرسش فلسفه سیاسی این است که حکومت چگونه باید عمل کند و کدام اصول اخلاقی و نظم سیاسی را برقرار سازد؟ همان‌طور که این باید‌ها نشان می‌دهد، فلسفه سیاسی شاخه‌ای بسیار خاص از فلسفه اخلاق است که به موجه‌سازی علاقه‌مند است: اینکه حکومت‌ها چه باید و چه نباید بکنند، موضوع آن کارهایی است که افراد اخلاقاً مجازند و گاهی اخلاقاً مسئولند که یکدیگر را به انجام دادن آن وادارند. فلسفه سیاسی استلزام‌های عملی دارد. در نظر فیلسوفان سیاسی، حکومت یا دولت چیزی جدا از کسانی که قوانینش در مورد آنها اعمال می‌شود و یا زعمایش نیست. حکومت، کارگزار جمعی شهروندانی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند. پس این پرسش که حکومت چگونه باید با شهروندان خود رفتار کند، معادل با این پرسش است که ما به‌عنوان شهروندان چگونه باید با یکدیگر رفتار کنیم (آدام سویت، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۱). در این مورد، دلاکامپانی در تعریف امر سیاسی، به فهرستی واقعی، مادی و ملموس از مسائل اصلی حوزه معرفت سیاسی اشاره می‌کند که پس از پایان جنگ سرد، می‌توان گفت بر سر آنها توافقی ایجاد شده است و عبارتند از سه مسئله اساسی: «تصور کلی و باستانی از آزادی»، مفهوم بسیار کلی ولی پیوسته مورد نزاع «عدالت» و سرانجام فکر جدید و هنوز مبهم «نظم جدید بین‌الملل». با این حال، از نظر او، مسئله بهترین رژیم، قدیمی‌ترین مسئله است (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۷-۵).

از نظر کارل اشمیت، بررسی مفهوم دولت مستلزم بررسی مفهوم امر سیاسی است. دولت - حسب کاربرد زبان‌شناختی مدرن - وضع سیاسی مردمان سازمان‌یافته در یک واحد سرزمینی است. در حالی که این برای دولت یک تعریف محسوب نمی‌شود. به نظر وی به‌ندرت می‌توان تعریفی روشن از امر سیاسی یافت. این واژه معمولاً - برخلاف ایده‌های متنوع دیگر - عموماً به‌نحو سلبی به‌کار می‌رود؛ یعنی امر سیاسی در مقابل اخلاق، در مقابل قانون، در مقابل اقتصاد. از سوی دیگر امر سیاسی در کنار دولت ذکر می‌شود یا دست‌کم در ارتباط با آن آورده می‌شود؛ به‌عبارت دیگر، امر سیاسی با دولت و دولت با امر سیاسی تعریف می‌شود. تردیف امر سیاسی و دولت، در لحظه‌ای که دولت و جامعه به‌هم می‌رسند مشکل خود را نمایان می‌سازد. زیرا امر مربوط به دولت امر اجتماعی نیز هست و به عکس، به‌ویژه

در واحدهایی که به نحو دموکراتیک سامان یافته‌اند. در چنین جوامعی در نتیجه هر چیزی به نحو بالقوه امر سیاسی است.

اما اشمیت برای فائق شدن بر این مشکل، راه دیگری را پیشنهاد می‌کند. از نظر او، تعریف امر سیاسی تنها می‌تواند از طریق کشف و تعریف مقولات دقیق سیاسی ممکن شود. برخلاف بسیاری از کوشش‌های نسبتاً مستقل تفکر و عمل انسانی (و به طور خاص اخلاق، زیبایی‌شناختی و اقتصاد)، امر سیاسی معیارهای خاص خود را دارد. بنابراین امر سیاسی باید بر تمایزات نهایی خود متکی باشد تا بتوان هر عملی که به نحو دقیق معنای سیاسی دارد را دنبال کرد؛ مثلاً همان‌گونه که می‌توان در قلمرو اخلاقیات، تمایزات نهایی میان خوب و بد و در قلمرو زیبایی‌شناختی میان زشت و زیبا و در اقتصاد سودآوری و ناسودآوری را مشخص کرد. پرسش این است که آیا در خصوص امر سیاسی هم می‌توان به چنین معیار تمایزگذاری قائل شد تا بدانیم امر سیاسی شامل چه می‌شود. ماهیت این تمایز سیاسی مطمئناً متفاوت از سایر تمایزات است. معیار امر سیاسی مستقل از دیگر معیارها است و در نتیجه می‌توان به نحو شفاف آن را مشخص کرد؛ این معیار، دوستی و دشمنی است. این تعریفی در مقام معیار است نه تعریفی جامع. تا جایی که این معیار از دیگر معیارها مشتق نشده است، برابر نهادی دوستی و دشمنی، با معیارهای نسبتاً مستقل خوب و بد یا زشت و زیبا در اخلاق و زیبایی‌شناختی تناظر پیدا می‌کند.

بر این اساس، و به گفته اشمیت، تمایز میان دوستی و دشمنی معرف اتحاد و جدایی و پیوستن و ناپیوستن است. دشمن سیاسی نیازمند این است که به لحاظ اخلاقی بد و به لحاظ زیبایی‌شناختی زشت و به لحاظ اقتصادی رقیب باشد. اما در کنار همه اینها، دشمن سیاسی یک «دیگر» و غریبه است و همین کافی است که او طبیعتاً یک دشمن باشد تا میان آنها منازعه احتمالی صورت گیرد. دوستی و دشمنی در اینجا به معنای دقیق و وجودی آنها است نه در معنای استعاری و نمادین آنها؛ به نحوی که هیچ‌کدام از مقولات اقتصاد، اخلاق، نمی‌توانند آن را تضعیف کنند. امر سیاسی بیشترین و بالاترین نمود خصومت است و هر خصومت شدیدی نشانی از سیاست بر جبین دارد. دولت به مثابه واحد سیاسی خود را در وضع دوستی - دشمنی می‌یابد. سوژه دوستی و دشمنی برای همیشه ثابت نیست. امر سیاسی چه بسا انرژی و نیروی خود را از سایر وجوه

انسانی - از قبیل دین، اقتصاد و اخلاق - بگیرد، اما ذات خود را با آنها تعریف نمی‌کند. اگر تمایز دوستی - دشمنی قرار است نادیده گرفته و از بین برود، در آن صورت زندگی سیاسی هم با آن از بین خواهد رفت (Schmitt, 1979: 19-19).

وجه فلسفی امر سیاسی

با بررسی آثار پژوهشی دربارهٔ امر سیاسی متوجه می‌شویم که بیش از آنکه عالمان سیاسی به این امر پرداخته باشند، این فلسفه‌پژوهان سیاسی‌اند که دغدغه چنین امری را داشته‌اند. دلیل این امر هم می‌تواند تا اندازه‌ای موجه باشد: هنگامی که براساس زمینه‌های معرفت‌شناسانه گمان زده شد که کشف موضوعات هنجاری کار فلسفه نیست، مرگ فلسفه سیاسی اعلام شد؛ (ماجرایی که بر فلسفه اخلاق نرفت). اکنون فلسفه سیاسی معاصر به این دلیل رو به شکوفایی می‌گذارد که استدلال معرفت‌شناسانه‌ای که زمانی برای آن مرگ‌بار تلقی می‌شد مورد انکار قرار گرفته است. فلسفه سیاسی سعی دارد تا به آنچه انجام می‌دهیم معنی ببخشد.^(۱) لذا فلسفه سیاسی، در چرخشی موضوعی به جای تمرکز دقیق بر پرسش چه بایدها(یی) که توسط عموم تعقیب می‌شود) پرسش «چگونه می‌توان و باید ارزش‌ها را به نحو نهادی دنبال و محقق کرد»، را طرح کرد (Schneewind, 1991: 147-157). به‌عنوان مثال، «احساس بی‌بدیل بودن روش‌ها و سنت‌های جاافتاده دموکراسی‌های انگلیسی - امریکایی» (پارتریج، ۱۳۷۳: ۸۷-۹۲) امری بود که فلاسفه سیاسی را به سمت توجه بیشتر به امر سیاسی و بازتعریف آن سوق داد. چارلز بوئتمپو و جک اودل دو دلیل را در این امر دخیل می‌دانند؛ یکی تکاپو و جنب‌وجوش دموکراسی مشارکتی است که از فیلسوف می‌خواهد تا درباره خویش و نقشش توضیح دهد و دیگری تفاوت تصور فلاسفه عهد ماضی و فلاسفه کنونی از خودشان است و اینکه اختلاف‌نظرها در عصر حاضر بسیار زیاد شده است (سیدنی هوک، ۱۳۸۵: ۵۴). ضمن اینکه به گفته برایان مگی، «ناکارایی واژگان فلسفه سیاسی» قدیم در جهان کنونی که «به‌سرعت در حال تغییر و تحول است و کاملاً متفاوت از گذشته» می‌باشد، نیز در این کوشش مضاعف نقش داشته است (Magee, 1986: 20). سولیان نظریه سیاسی را همیشه در حال تحول توصیف می‌کند (Solivan, 2000: 1).

در پی این مشاجرات، فلاسفه سیاسی دریافته بودند که آنچه ضروری است، کاربردی کردن این نوع معرفت از نظر هماهنگی با مقوله‌ای است که می‌توان از آن به‌نام توسعه سیاسی نام برد. در نتیجه آنان، ابقای وجه معرفتی خود را در بازتعریف امر سیاسی دیدند، نه تحول فلسفه سیاسی به علم سیاسی. به گفته پلامناتس «درست است که نظریه سیاسی یا فلسفه سیاسی، آنگاه که خواسته است نقش علوم سیاسی را ایفا کند، معرفتی از آن نوع که علم سیاست ارائه می‌کند به‌بار نمی‌آورد، اما این به‌معنی نفی آن نیست، بلکه تنها می‌توان ضرورت تفکیک فلسفه سیاسی را از مشغله‌های فکری نوع دیگر نتیجه گرفت». به گفته او، نظریه سیاسی در گذشته، متضمن دو مشغله بود: یکی چپستی حکومت و چرایی اطاعت از آنها و دومی اهداف حکومت و سازمان آن برای دستیابی به آن اهداف. عدم تفکیک این دو در وضع کنونی باعث شده تا عده‌ای فلسفه را تمام‌شده بدانند. دورکیم در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» بر آن بود که فلسفه سیاسی توانایی ایفای نقش تبیین علمی واقعیات را ندارد و تلاش نظریه‌پردازان در این مورد چیزی جز مصادره به مطلوب کردن از طریق ارائه تعاریف به‌نحو دلخواه نیست. از سوی دیگر آشفتگی موضوعی فلسفه سیاسی در گذشته، باعث شده بود تا عده‌ای تنها کار مفید آن را تنقیح مفاهیم اساسی سیاسی بدانند. «به‌نظر من حتی اگر چنین باشد نمی‌توان علم سیاست را به‌جای نظریه سیاسی نشاناد» (پلامناتس، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۴). البته او تصریح می‌کند که مرادش از نظریه سیاسی توضیح نحوه عملکرد حکومت‌ها نیست، بلکه تفکر منظم درباره غرض و غایت حکومت است. نظریه سیاسی مؤکداً غیر تحلیل‌زبانی و در واقع صورتی از فلسفه عملی است. این فلسفه از آن‌رو عملی است که به حکومت مربوط است. امروزه این نیاز نه‌تنها کمتر نشده بلکه برآوردن آن دشوارتر هم شده است. مقصود نظریه سیاسی توضیح دادن نحوه وقوع پدیده‌ها در جهان - در ذهن ما یا در خارج - نیست؛ بلکه آن است که ما را در تصمیم‌گیری درباره اینکه چه باید بکنیم و آنچه را باید بکنیم چگونه انجام دهیم، یاری می‌کند. این کار اساساً از رهگذر تأمل در انواع فلسفه‌های عملی میسر است. اگرچه ممکن است هیچ نظریه سیاسی مقبولیت عام نداشته باشد، اما نیاز به آن در هر جامعه پیچیده و پیشرفته‌ای وجود دارد. از نظر او، نظریه سیاسی یک ضرورت است (همان، ۴۷). در همین حال او هشدار می‌دهد که فهم نظریات سیاسی بالاتر از مطالعه صرف کتب فلسفه سیاسی است.

تقسیم‌بندی علم

به شکل مشخص و دسته‌بندی‌شده، از زمان ارسطو بود که نخستین تقسیم‌بندی معرفت بشری صورت گرفت. براساس رأی او و با توسل به دو معیار استقلال و تحول در موضوع علم (دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب، ۱۳۷۸: ۹۴-۹۳)، دانش سه قسم است: دانش از برای خود دانش (نظری، شامل الاهیات، طبیعیات و ریاضیات) و دانش از برای هدایت رفتار (عملی) و ساختن چیزهای سودمند و زیبا (تولیدی). برترین دانش عملی، که دیگر دانش‌ها فروعات و کارگزاران آن هستند، سیاست یا دانش اجتماع است. اخلاق بخشی از این دانش است و بخش دیگر سیاست است.

اما تلاش فلسفی برای تعریف امر سیاسی، تا آنجا پیش رفت که نوع جدیدی از طبقه‌بندی علوم نیز مطرح شد. به دیگر سخن، سلطه نسبی پوزیتیویسم، مباحث دامنه‌داری را در مورد وضعیت علوم انسانی و اجتماعی و به‌ویژه آنچه موضوع سیاست و اداره جامعه بود، دامن زد و تردیدهایی را باعث شد که در نتیجه کسانی چون اسنو، سیاست را فرهنگ سومی بدانند که نه به علوم طبیعی و نه به علوم نظری شباهت دارد. اما دالمایر با بررسی رأی اسنو و مباحث پیرامونی آن، می‌گوید: «من چون اسنو بر آنم که مسئله جدی است و منازعه کاهش پیدا نکرده است. مسئله مربوط به وحدت دانش و تجربه بشری است. مسئله این است که رابطه میان این دو فرهنگ را چگونه می‌توان منطقاً و از روی اندیشه فهم کرد؟ علوم سیاسی را چگونه باید به‌مثابه عملکرد فرهنگ سوم تعبیر کرد؟» (Dallmayr, 1981: 21) دالمایر تأکید می‌کند که تقسیم و طبقه‌بندی دانش همواره در تاریخ مطرح بوده است. او در جمع‌بندی خود سه شاخه را در سیاست‌شناسی از هم متمایز می‌کند. الف) علوم سیاسی رفتاری یا تحلیلی؛ ب) سیاست‌شناسی عملی - هرمنوتیکی؛ و ج) تحلیل سیاسی و فلسفه انتقادی - دیالکتیکی. اولی پژوهشی است که هماهنگ با اصول عمومی تبیین، بر مشاهده و تحلیل پدیده سیاسی تجربی تمرکز دارد. عمده عالمان سیاسی امروزی به این شاخه تعلق دارند. یکی از دلایل گرایش به این شاخه، کثرت داده‌های تجربی در این حوزه در عصر ما است. دلیل دیگر جو غالب این فضای فکری در جوامع صنعتی است؛ فضایی نظری و تحلیلی که دانشجویان را به خود

می‌کشاند. دانش نظری با فرضیه شروع شده و به تعمیم گرایش می‌یابد. براساس آموزه پوپر، وحدت روش باعث می‌شود تا رفتارگرایی را به‌مثابه رابط میان رشته علوم سیاسی و علوم طبیعی بدانیم؛ اگرچه رفتارگرایی در علوم انسانی محدودیت‌های خاص خود را دارد. لذا دانشجویان رشته علوم سیاسی نه تنها به علوم تحلیل بلکه به قضاوت‌های عملی درباره موضوعات گذشته و حال نیز نیازمندند. پژوهش عملی - تحلیلی هدفش همین است که ابعاد قصدی رفتار انسانی را روشن کند. این روش مستلزم مطالعه دقیق شرایط سیاسی و اجتماعی و فهم تمناهای انسانی در بستر آن شرایط است. به گفته اریک ویل می‌توان در همین شاخه، تئوری‌های سیاسی عملی را نیز منضم کرد؛ تئوری‌هایی که هدفشان ارائه راه‌حل به مسائل و مشکلات عملی است. این تئوری‌ها همواره در پی توضیح تناقضات میان رویه‌های گذشته و ضرورت‌ها و پیشامدهای انسانی کنونی‌اند. پیشامدهای با آرزوهای انسانی در هم‌تنیده‌اند. اما درحالی‌که پژوهش هرمنوتیکی - عملی، مطالعه سیاست را با انسانیت پیوند می‌دهد، شاخه سوم وجه معمارانه‌ای (آرچیتکتونیک) از سیاست را آشکار می‌کند که ارسطو آن را توصیف کرده است. پژوهش کریتیکال - دیالکتیکال، در پی ربط تبیین تجربی فرایندهای حقوقی - اجتماعی یا رفتاری با کشف و توضیح تمنیات قصدی انسان است؛ پیوند میان حوزه نیازهای شبه‌طبیعی یا طبیعی با بعد آزادی انسان. پژوهش انتقادی برای مصون بودن از ایدئولوژیک شدن، باید به‌واسطه تأملات فلسفی خنثی و بی‌طرف شود؛ تأملاتی که نه تنها اصول موضوعه تفکر، بلکه فرض‌های منطقی شناخت را هم شامل می‌شود. این شیوه پژوهش برخلاف دو شیوه دیگر، دانش یا داده اثباتی را به‌دنبال ندارد، بلکه چشم‌انداز یا تفسیری غیرمستقیم از آن داده را به‌دست می‌دهد. به گفته مرلو - پونتی فلسفه چیزی بیش از دستگاہی ویژه از آموزه‌ها نیست که کارش تذکر دائم این مسئله به ماست که منشاء همه دانش را فراموش نکنیم. پس سیاست را نه به‌طور کامل می‌توان با علوم طبیعی و نه با انسانیات تعریف کرد و نیز نمی‌توان آن را به‌مثابه فرهنگ سوم دانست. بلکه جریانی آزاد از ایده‌ها میان همه شاخه‌های دانش است (Dallmayr, 1981: 40-42).

گسست قدیم و جدید

در همه این مراحل، گسست میان قدیم و جدید در بررسی سیاست و «امر سیاسی» مشهود است. موفه با ذکر اینکه در تفکر سیاسی مدرن دو سبک زبان سیاسی یافت می‌شود: یکی زبان فضیلت که مربوط به جمهوری‌خواهی کلاسیک است و دیگری زبان حقوق که معرف پارادایم حق طبیعی است، مهم‌ترین وظیفه فلسفه سیاسی مدرن را تبیین دقیق آزادی فردی و آزادی سیاسی می‌داند، زیرا به گفته وی شهروندی دموکراتیک پلورالیستیک از همین‌جا ریشه می‌گیرد. فلسفه سیاسی در جامعه دموکراتیک مدرن نباید به دنبال مبانی باشد، بلکه می‌بایست زبانی را فراهم آورد که بتوان آزادی و برابری را محقق کرد (Mouffe, 1993: 36&57). به دیگر سخن می‌بینیم که ارسطو در کتاب «سیاست» با دو مسئله ضرورت دولت و ماهیت دولت (ارسطو، ۱۳۴۶) مواجه است، و بحثش را با این مقدمه آغاز می‌کند که چون هر جماعتی از برای خیر برپا می‌شود هدف دولت که اجتماع برتر است باید خیر برین باشد. نظرگاه غایت‌انگاران‌ای که او در اینجا می‌پذیرد، ویژگی کل نظام فکری اوست. معنی و ماهیت هر چیزی در جهان باید در غایت آن جستجو شود. غایت دولت یا شهر یا اجتماع برتر بهزیستی است و بهزیستی شامل دو چیز است: فعالیت اخلاقی و فعالیت عقلانی؛ و این هر دو در شهر محقق می‌شوند «کسی که قادر به زیستن در جامعه نباشد یا آن‌کس که به دلیل خودکفا بودن نیازی به حضور در شهر ندارد، یا باید چهارپا باشد یا خدا» (راس، ۱۳۷۷: ۱۰۷ و ۲۸۷ و ۳۵۸ و ۳۶۰). اما این نگرش با طلوع علم مدرن رو به افول نهاد. در اینجا، انسان‌ها برابر، آزاد و دارای حقوق خلق شده‌اند و برخلاف ارسطو آنها غیرمدنی الطبع و ذاتاً غیرسیاسی هستند. لذا وجود دولت طبیعی نیست، بلکه دولت مصنوع بشر است و در نتیجه نقش اولیه دولت‌ها امنیتی است نه پرورشی و به کمال رساندن اخلاقی شهروندان. در اینجا، خیر، فرع بر آزادی و منتزع از آن است؛ و دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای تحقق برابری افراد، نوع مطلوبی از حکومت است. به گفته دیوید راس «مسئله اساسی در فلسفه کلاسیک، ضرورت دولت بود ولی در فلسفه مدرن امکان وجود دولت است» (همان).

نتیجه‌گیری

براساس ادله تاریخی و نظری، چنین به نظر می‌رسد که امکان توسعه سیاسی، مسبوق به تعریف «امر سیاسی» است. تعریف امر سیاسی این امکان را فراهم می‌آورد که پدیده - فرایند توسعه سیاسی، با سرعت بیشتر و با هزینه کمتر محقق شود؛ به این دلیل ساده که با داشتن برداشتی از امر سیاسی و توافق بر سر آن، دیگر، تداول دولت و دست‌به‌دست شدن قدرت، پیگیری امری که بر سر آن اجماع شده است را منتفی نمی‌سازد؛ حتی اگر چنین کاری، تنها وجه سلبی داشته باشد و سبب هرز نرفتن منابع شود. زیرا تردیدی نیست که نظریه‌پردازی، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی از مؤلفه‌های اصلی توسعه است. از سوی دیگر از آنجا که تعریف امر سیاسی، شأنی فلسفی و از بایسته‌های فلسفه سیاسی است، پذیرش مسبوقیت توسعه سیاسی به امر سیاسی، امکان نزدیکی علم سیاست به فلسفه سیاسی را فراهم می‌آورد؛ به نحوی که اتهام بی‌فایده‌گی هر دوی آنها را زائل می‌سازد.

از این رو، سرآغاز تأمل درباره امر سیاسی، نیازمند اذعان به سه نکته است: ضرورت داشتن برداشتی از امر سیاسی به مثابه مبنای هرگونه کنش نظری و عملی در عرصه جامعه و سیاست، مسئولیت فلسفه سیاسی برای ارائه و تدوین آن برداشت، و توافقی بودن آن برداشت. اگر توسعه در یک معنای معرفت‌شناختی عبارت باشد از اینکه «حال و آینده متفاوت و بهتر از گذشته باشد»، در آن صورت این شأن فیلسوفان سیاسی است تا به توافقی درباره تعریف امر سیاسی دست یابند؛ چیزی که هم مقصد زیست سیاسی انسان را دربر می‌گیرد و هم برنامه رسیدن به آن را. فلسفه سیاسی می‌کوشد تا تلقی انسان نسبت به آینده را متفاوت جلوه دهد؛ و در این مورد می‌توان گفت که فلسفه، با فلسفه سیاسی به کمال می‌رسد. به گفته پیتون در «دلوز و امر سیاسی»، رسالت فلسفه این است که آینده را متفاوت از گذشته سازد؛ فلسفه رسالتی سیاسی دارد. این رسالت با تلقی عمل‌گرایانه ارزش مفاهیم فلسفی گره خورده است. فلسفه باید هدفش رسیدن به شکل‌های جدید و خلاقانه ضدایجابی کردن زمان حال باشد (پیتون، ۱۳۸۳: ۲۴۶).

یکی از ویژگی‌های اساسی «امر سیاسی»، پیوند آن با توسعه سیاسی و به‌طور خاص، با عدالت است. رالز در بررسی خود از عدالت و در کوشش برای ارائه یک نظریه

درباره عدالت - نظریه‌ای که به‌رغم آرمانی بودن، واقع‌گرایانه نیز باشد - چندین شرط را برای بُعد واقع‌گرایانه آن بیان می‌کند. «شرط سوم برای واقع‌گرایانه بودن یک اتوپیا ایجاب می‌کند که مقوله امر سیاسی از درون متضمن همه عناصر ضروری برای یک برداشت سیاسی از عدالت باشد. برای مثال، در لیبرالیسم سیاسی اشخاص به‌مثابه شهروند نگریسته می‌شوند، و یک برداشت سیاسی از عدالت، مبتنی بر ایده‌های سیاسی (اخلاقی) موجود در فرهنگ سیاسی عمومی یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی لیبرال است. ایده شهروند آزاد به‌وسیله یک برداشت سیاسی لیبرال و نه هر آموزه جامعی (که همیشه فراتر از مقوله امر سیاسی امتداد می‌یابد) تعیین می‌شود» (رالز، ۱۳۸۹: ۴۴). این برداشت‌های سیاسی دارای سه ویژگی هستند: اول، اصول آنها به نهادهای سیاسی و اجتماعی پایه (ساختار پایه‌ای جامعه) مربوط می‌شود؛ دوم، می‌توان آنها را مستقل از آموزه‌های جامع از هر نوعی بیان کرد (البته می‌توان از اجماع‌نظر همپوش و معقولی از این آموزه‌ها برای تأیید آنها استفاده کرد)؛ و سرانجام، می‌توان آنها را از ایده‌های بنیادین پنهان در فرهنگ سیاسی عمومی یک رژیم قانونمند به‌دست آورد. درنهایت اینکه، رالز، امر سیاسی را متکفل پرداختن به عدالت می‌داند؛ عدالت در معنایی که جوهر توسعه سیاسی است: «عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، همچنان‌که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است... عدالت نمی‌پذیرد که تحقق خیر بزرگ‌تری که دیگران در آن سهیم‌اند، توجیه‌گر از دست رفتن آزادی برخی دیگر باشد. عدالت اجازه نمی‌دهد فداکاری‌ها و محرومیت‌های تحمیل‌شده بر شمار اندکی از انسان‌ها، به‌واسطه انبوه امتیازات فراوانی که شمار زیادی از انسان‌ها از آن برخوردارند، نادیده گرفته شود. بر این پایه، در یک جامعه عادل، آزادی‌های شهروندان برابر، ثابت و تغییرناپذیر تلقی می‌شوند؛ و حقوق تأمین‌شده از طریق عدالت، وجه‌المصالحه چانه‌زنی سیاسی یا محاسبات منافع اجتماعی نیستند. تنها چیزی که به ما اجازه می‌دهد یک نظریه نادرست را بپذیریم، نبود یک نظریه بهتر است؛ به همین ترتیب، یک بی‌عدالتی فقط زمانی قابل‌تحمل است که برای پرهیز از یک بی‌عدالتی بزرگ‌تر، ضروری باشد» (رالز، ۱۳۸۷: ۳۴).*

پی‌نوشت‌ها

۱. جان‌گری وضع این هر دو را به‌نحو تراژیک بیان می‌کند. او با ذکر اینکه مضمون واحد فلسفه سیاسی برلین، پلورالیسم ارزشی است (اینکه ارزش‌های غایی بشر، عینی اما دارای اختلاف‌های فروناکاستنی و عقلاً سنجش‌ناپذیر است) می‌گوید زندگی سیاسی نیز مانند زندگی اخلاقی پر از انتخاب‌های اساسی میان خیر و شرهای رقیب است و عقل ما در این مورد بی‌یار و یاور می‌گذارد و هر چه کنیم نتیجه‌ای جز خسران و بعضاً تراژدی نخواهد داشت. رک: جان‌گری، فلسفه سیاسی آیزیا برلین، خشایار دیهیمی، طرح نو، اول، ۱۳۷۹، ص ۹.



منابع

- ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم. پارتریج، پی. اچ (۱۳۷۳)، «سیاست، فلسفه و ایدئولوژی»، در: فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوینتن، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: نشر آگه، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- پلامناتس، جان (۱۳۷۳)، «کاربرد نظریه سیاسی» در: فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوینتن، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: نشر آگه، چاپ اول.
- پیتون، پال (۱۳۸۳)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، تهران: گام نو.
- دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب، (فیلسوفان یونان و روم) (۱۳۷۸)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات بوستان توحید، چاپ اول.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، چاپ اول.
- رالز، جان (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه سید محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- _____ (۱۳۸۹)، *قانون ملل*، ترجمه مرتضی بحرانی و محمد فرجیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سویفت، آدام (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- گری، جان (۱۳۷۹)، *فلسفه سیاسی آیزیا برلین*، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- مکلین، ایان (۱۳۸۱)، *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، ترجمه حمید احمدی، تهران: میزان، چاپ اول.
- هوک، سیدنی (۱۳۸۵)، «فلسفه و سیاست عمومی»، در: *جغد مینروا*، چارلز بونتمپو و جک اودل، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ اول.

Dallmayr, Fred (1981), *Beyond Dogma and Despair*, NotreDame.

Magée, Baryan (1986), "Who (or what) Killed the Language of Politics", *Encounter*.

Matravers, Matt (2004) "Philosophy as Politics; Some Guesses as to the Future of Political in: Havi Carel and David Games, (ed), *What Philosophy Is*, Coninuum.

Mouffe, Chantal (1993), *The Return of the Political*, London: Verso.
Noel O, Solivan, (eds) (2000), *Political Theory in Transition*, Routledge .
Schmitt, Carl (1979), *The Concept of the Political*, translated by George Schwab,
Rutgers University Press.
Schneewind. J. B (1991), *Modern Moral Philosophy*, in: A Companion to Ethics,
edited by: P. Singer, Blackwell .

