

فلسفه سیاسی کلاسیک

ترجمه: فرهنگ رحمانی

نوشته: لئو استراوس

«گذشتگان به نسل جدید توصیه می کنند تا به جای از وی
فروپاشی عهد دیرینه، جهان خود را بسازند: آنان بر این
راه از امتیاز باری پیشینیان برخوردار خواهند بود.
نبرد کتابها

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه مترجم

بحث درباره «فلسفه سیاسی کلاسیک» و «فلسفه سیاسی مدرن» اگر نگوییم
برای ما در ایران بیگانه است، حداقل باید گفت ما در تکوین و ادامه آن دخالتی
نداشته ایم. اما در عین حال نمی توانیم از آن غافل باشیم. حیات فکری و بدنبال آن
حیات اجتماعی و سیاسی ما در چند سده اخیر از «فلسفه سیاسی مدرن» متأثر بوده
است؛ به تعبیر برخی انقلاب اسلامی را می توان واکنشی به سیطره تفکر جدید
دانست.

تجزیه و تحلیل نسبتاً غالب بر آن است که آنچه که به «فلسفه سیاسی کلاسیک»

مشهور است از ابتدای تاریخ تفکر اجتماعی تا عصر نوزائی (رنسانس) و ماکیاولی مذهب مختار بوده است. از آن زمان که نحوه نگرش آدمی به خود و مناسباتش با کل وجود تغییر می کند و خداوند به عنوان مرکز و همچنین نقطه عطف، جای خود را به انسان می سپارد، در وادی سیاست و اندیشه سیاسی طرز تفکر جدیدی باب می شود که به آن عنوان «فلسفه سیاسی مدرن» اطلاق شده است. این بدان معنی نیست که گفته شود «فلسفه سیاسی کلاسیک» از میان رفته است بلکه صحبت از غالب آمدن يك نحوه تفکر بر طرز تفکر دیگر است. اتفاقاً یکی از مهمترین مناقشات فکری در عالم اندیشه در جهان امروزی آمد بروز این دوگانگی است. مثلاً جدل میان طرفداران مشرب تحصیلی یا اثبات گرایان (پوزیتیویست) با سنت گرایان در علوم اجتماعی مصداق این دوگانگی است. هدف از ترجمه مقاله زیر معرفتی جنبه هائی از تفکر سیاسی کلاسیک است که توسط یکی از برجسته ترین فلاسفه سیاسی معاصر و طرفدار «فلسفه سیاسی کلاسیک» ارائه شده است.*

لئو استراوس، برعکس فلاسفه سیاسی مدرن و به پیروی از فلاسفه سیاسی کلاسیک، فلسفه سیاسی را نه دل نگران روش (متدولوژی) بلکه دل نگران درستی و نادرستی حیات سیاسی می داند. او می نویسد: «فلسفه سیاسی کوششی حقیقی است برای درک جوهر امور سیاسی و آگاهی به درستی و خوبی نظم سیاسی؛ و بدین ترتیب فلسفه سیاسی را شاخه ای از فلسفه می داند»**.

لئو استراوس در سال ۱۸۹۹ میلادی در آلمان متولد شد و در سال ۱۹۷۳ میلادی در آمریکا وفات یافت. تمام عمر حرفه ای خویش را صرف زندگی تحقیق و تعلیم کرد. آثار او مطالعه بزرگانی از فلاسفه کلاسیک چون افلاطون، ارسطو، گرنفون، فارابی، ابن میمون و مارتیلیوس پادوا و از فلاسفه مدرن بزرگانی چون ماکیاولی، هابز، اسپینوزا، جان لاک، ژان ژاک روسو، ادمونند برک و نیچه را در بر می گیرد.

*. این مقاله از فصلنامه «تحقیقات اجتماعی» با مشخصات زیر آورده شده است:

Leo Strauss. "On Classical Political Philosophy", *Social Research* Vol. 12, No. 2 (February 1945), pp. 98-117

بعد از مرگ استراوس، این مقاله مجدداً در يك مجموعه با کتابشناسی زیر به چاپ رسید:

Hilail Gildin. *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, New year: Pegasus, 1975, pp. 59-80.

**. لئو استراوس. فلسفه سیاسی چیست، ص ۱۲.

Leo Strauss. *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe: The Free Press, 1959.

امروز مقام فلسفه سیاسی بسیار متزلزل و از زمان پدیداری اش در نقطه‌ای از یونان، معنای آن بیش از هر وقت ابهام آمیز گشته است. وضع فلسفه سیاسی در حال حاضر به کفایت از این واقعیت آشکار می‌شود که احتمالاً سخن گفتن از «فلسفه‌های سیاسی» به عنوان افکار شیادان عوام فریب، امری ممکن و حتی مرسوم و متداول شده است.

در گذشته فلسفه سیاسی مفهومی بسیار دقیق و مشخص بود. طیف فیلسوفان سیاسی از سقراط تا روسو و حتی برخی از متفکران بعد از آنها، تصور می‌کردند که فلسفه سیاسی به معنی کوشش برای جایگزینی آراء درباره اصول سیاسی با معرفت اصیل درباره آنها، و یا با علم اصول سیاسی است. این اصول شامل دو دسته از موضوعات بود: ۱) «طبیعت مقولات سیاسی»، (یعنی قوانین، نهادها، قدرت، آمریت، وظائف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیمها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها و آدمیان به عنوان عاملان فعال و یا به عنوان موضوع‌های رفتار سیاسی؛ و ۲) «بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی». فلسفه سیاسی به تعبیر گذشته، با علم سیاست یکسان تلقی می‌گردید، یا اگر هم یکسان نبود، تصور می‌شد که رابطه‌ای که بین این دو برقرار است، با رابطه‌ای که میان حوزه‌های پژوهشی گوناگون دیگر وجود دارد متفاوت است؛ در واقع رابطه فلسفه سیاسی و علم سیاست رابطه میان روش و هدف است. افزون بر آن، تصور می‌شد که فلسفه سیاسی اساساً از تاریخ متمایز است: فلسفه سیاسی رشته‌ای تاریخی محسوب نمی‌شد.

علت بحران موجود در فلسفه سیاسی این واقعیت دو چهره است که اولاً به هر حال به طور کلی بین فلسفه سیاسی و علم سیاست به مثابه دو مبحث پژوهشی گوناگون، تمایز بوجود آمده است و ثانیاً امروزه وجود یک نظریه فلسفه سیاسی غیر تاریخی تردیدآمیز تلقی می‌شود. به زبان دیگر، علت بحران موجود در فلسفه سیاسی فقدان پاسخ به مسائل حل نشده‌ای است که توسط طرفداران مشرب تحصیلی و طرفداران مشرب اصالت تاریخ (تاریخی گران) مطرح گردیده است. برخلاف فلسفه سیاسی کلاسیک، مکتب تحصیلی و آشکارتر از آن، طرفداران اصالت تاریخ (تاریخی گران) مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی را به عنوان جزء لاینفکی از تلاش فلسفی خود تلقی می‌نمایند. طبیعتاً، آنان با بینش اصالت تاریخ، فلسفه سیاسی کلاسیک را تفسیر می‌کنند. خطر تحریف و برداشت نادرست از فلسفه سیاسی کلاسیک به مراتب بیشتر است. به جرأت می‌توان ادعا کرد که امروزه هر تفسیر نوعی از فلسفه سیاسی کلاسیک، نه تاریخی بلکه تاریخ‌نگری

است. تفسیر تاریخی آنست که سعی دارد فلسفه گذشته را به درستی آن چنان که آن فلسفه خود در می یافت دریابد. تفسیر تاریخیگری کوششی است که می خواهد فلسفه سیاسی کلاسیک را بهتر از آنچه خود در می یافت باز یابد؛ زیرا تاریخیگری بر این فرض بنا شده است که هر فلسفه ای اساساً با زمان خودش مرتبط است. به نظر آنها فلسفه اساساً با «روح زمان» و یا «شرایط مادی» عصر خود و یا هر دو کاملاً مربوط است؛ باوری که به کلی با تفکر کلاسیک بیگانه بود. سعی در فهم فلسفه سیاسی کلاسیک در سایه این فرضیه، کسی را به درک آن، به وجهی که خود این فلسفه آن را می فهمید، نمی رساند. شخص نمی تواند آن را به طرز تاریخی درک کند و بفهمد. هدف مطالبی که خواهد آمد، بویژه فهم آن عناصر از فلسفه سیاسی کلاسیک است که احتمالاً نادیده انگاشته شده و یا اینکه به جهت مکانی که در عصر ما بسیار با نفوذند به فلسفه کلاسیک به اندازه کافی توجه نشده است. هدف از این اظهارات ارائه سیاهه خلاصه ای از نکات مهم از یک تفسیر حقیقتاً تاریخی فلسفه سیاسی کلاسیک نیست. بلکه اگر نوشته من در جهتی باشد که به گمان من تنها راه دست یابی به یک تفسیر حقیقتاً تاریخی است، در نیل به هدف خود موفق بوده است.

I

ویژگی خاص فلسفه سیاسی کلاسیک ارتباط مستقیم آن با زندگی سیاسی بود. تنها پس از آنکه فلاسفه سیاسی کار خود را تمام کردند، فلسفه سیاسی بطور قطعی «ایجاد شد» و لهذا تاحدی از زندگی سیاسی مستقل گردید از آن زمان تعیین رابطه میان فلاسفه سیاسی و زندگی سیاسی و درکشان از آن، مرهون وجود این میراث فلسفه سیاسی است. از آن پس، فلسفه سیاسی با زندگی سیاسی با میانجیگری سنت فلسفه سیاسی مربوط می شود. سنتی که در یونان باستان بوجود آمد و در سده های شانزدهم و هفدهم به نفع فلسفه سیاسی جدید کنار رفت. اما این «انقلاب» ارتباط مستقیمی را که در ابتدا فلسفه سیاسی با زندگی سیاسی داشت تجدید نکرد. فلسفه سیاسی جدید تنها با میانجیگری برداشتهای کلی یادگار فلسفه سیاسی کلاسیک با علم سیاست و با میانجیگری مفهوم جدید علم با زندگی سیاسی مربوط می شود. امروزه علم سیاست ممکن است بر این باور باشد که با رد فلسفه سیاسی و یا با رهایی خود از قید آن، در بیشترین ارتباط مستقیم با زندگی سیاسی قرار دارد، اما

در عمل ارتباط کنونی اش با زندگی سیاسی تنها با میانجیگری علوم طبیعی جدید، و یا در واکنش نسبت به این علوم، و یا مفاهیم کلیدی میراث فلسفی کلاسیک - حتی اگر تحقیرآمیز و نادیده تلقی گردند - می باشد.

عرصه و جهت فلسفه سیاسی کلاسیک نیز توسط این ارتباط مستقیم فلسفه سیاسی با زندگی سیاسی تعیین می شود. به همین قیاس هر سستی که بر چنین فلسفه‌ای تکیه داشت و جهت و عرصه خویش را حفظ کرد، توانست این رابطه مستقیم را تا حدی حفظ کند. در این رابطه، تغییر بنیانی توسط فلسفه سیاسی نوین در اوائل عصر جدید رخ داد و در علم سیاست معاصر به نقطه اوج خود رسید. تکان دهنده‌ترین تمایز بین فلسفه سیاسی کلاسیک و علم سیاست جدید این است که علم سیاست جدید دیگر نسبت به سوالی که راهبرد فلسفه سیاسی کلاسیک بود توجهی ندارد: منظور سؤال بهترین نوع حکومت و یا بهترین نظم سیاسی است. از طرف دیگر، علم سیاست عمدتاً به سؤالاتی توجه دارد که برای فلسفه سیاسی کلاسیک از اهمیت بسیار کمتری برخوردار است: و آن مسأله روش (متدولوژی) است. ریشه هر دوی این اختلافات یکی است و آن اختلاف درجه ارتباط مستقیم فلسفه سیاسی کلاسیک از یک طرف، و علم سیاست معاصر از طرف دیگر، با زندگی سیاسی است.

فلسفه سیاسی کلاسیک می کوشید تا از طریق قبول تمایز اساسی زندگی سیاسی و دقیقاً در همان معنی و جهتی که این تمایز در زندگی سیاسی مطرح می شود، و همچنین با تعمق درباره آن و با فهم آن تا حد ممکن به طور کامل به اهداف خود دست یابد. فلسفه سیاسی کلاسیک با تمایزاتی اساسی چون تمایز میان «وضع طبیعی» و «وضع مدنی»، تمایز میان «داده» و «ارزش» و یا تمایز میان «حقیقت» و «ایدئولوژی»، یعنی تمایزاتی که در زندگی سیاسی ناشناخته و بیگانه بوده از تأملات علمی و فلسفی ریشه می گیرند، آغاز نمی کرد. فلسفه سیاسی کلاسیک همچنین نمی کوشید تا بر هرج و مرج «داده‌های» سیاسی - که صرفاً برای کسانی وجود دارد که با زندگی سیاسی از دیدگاه‌های خارج از زندگی سیاسی برخورد می کنند، یعنی از دید علم که خود اساساً عنصری از زندگی سیاسی نیست - نظم بخشد. فلسفه سیاسی کلاسیک به جای این، به دقت و حتی با وسواس کامل که جزء لاینجزا و طبیعی زندگی سیاسی و اهداف آن است تأملات خویش را دنبال می کرد.

سؤالهای مقدماتی فلسفه سیاسی کلاسیک و چارچوبی که در آن بیان می شدند اختصاصاً فلسفی یا علمی نبودند، بلکه سؤالاتی بودند که در اجتماعات، شوراها، باشگاهها، و کابینه‌ها مطرح می شد و آنهم به صورتی که برای تمام افراد بالغ و عاقل صرفنظر از تجربه آنها در استفاده روزمره قابل درک بود. این سؤالات با سلسله مراتب طبیعی خود زندگی سیاسی و بدانجهت فلسفه سیاسی را در جهت گیری اصلی خود رهنمود می شدند. تمایز میان سؤالات بزرگتر و یا کوچکتر، سؤال کم اهمیت تر و یا مهمتر و تمایز میان سؤالات جاری و سؤالات همیشگی در جوامع سیاسی آسان نیست: اما افراد هوشمند از این تمایزات زیرکانه استفاده می کنند. به همین ترتیب می توان گفت روش فلسفه سیاسی کلاسیک نیز توسط زندگی سیاسی مشخص می شد. ویژگی زندگی سیاسی کشمکش میان انسانهایی است که ادعاها و نقطه نظرهای متفاوت دارند. مدعیان معمولاً معتقدند که آراء آنها سعادت بار است. آنها در بسیاری موارد گمان دارند و در اکثر موارد اظهار می دارند که آنچه آنها مدعی آنند برای کل جامعه سعادت می آورد. عملاً در تمام موارد ادعاهای گاه صادقانه و گاه ریاکارانه، به نام عدالت ارائه می شود. لهذا ادعاهای متعارض بر آراء گوناگون در خصوص معنی سعادت و عدل بنا شده اند. جبهه‌های مخالف برای اثبات رأی خود صغری و کبری منطقی اقامه می کنند. اختلاف آراء باید به داوری گذاشته شود یعنی به حکمی معقول احاله شود، که حق هر طرف را با توجه به اعتبار بیاناتش ادا کند. بعضی از ادله که برای اتخاذ این تصمیم لازم است توسط خود جبهه‌های مخالف ارائه می شود و صرف ناکافی بودن ادله - که از مغرض بودن طرفین ارائه کننده ناشی شده است - راه را برای داور هموار می کند تا بحث را به نتیجه منطقی برساند. این داور در حد اعلای آن يك فیلسوف سیاسی است^۱. او می کوشد مباحثات سیاسی را که هم اهمیت حیاتی و هم اهمیت دائمی دارند مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

این طرز برداشت از کار ویژه فیلسوف سیاسی - اینکه او نباید يك مغرض «تندرو» باشد که پیروزی در جنگ داخلی را به داوری ترجیح دهد - نیز منشاء سیاسی دارد؛ وظیفه يك شهروند خوب آن است که از راه ترغیب میان شهروندان توافق ایجاد کند و جلو کشمکش داخلی را بگیرد^۲. فیلسوف سیاسی در درجه اول شهروندی خوب است و این وظیفه خود را به بهترین وجه و والاترین درجه ممکن به

انجام می‌رساند. او در اجرای کار ویژه خویش باید سؤالات فراتر را یعنی سؤالاتی که هرگز در عرصه سیاست مطرح نمی‌شدند مطرح کند؛ اما او با انجام رساندن این کار تمایل بنیانی خویش را که جزء لاینفک زندگی سیاسی است رها نمی‌کند. چون اگر این تمایل بنیانی رها شود و تمایزات اساسی در زندگی سیاسی تمایزاتی صرفاً «ذهنی» و «غیر علمی» تلقی گردند و بنابراین سرسری گرفته شوند، آن وقت مهمترین سؤال و حقیقتاً سؤال اساسی این خواهد بود که برای فهم مسائل سیاسی چگونه باید به مقوله‌های سیاسی نزدیک شد.

این حقیقت دارد که زندگی سیاسی مقدمتاً به جماعتی واحد، و غالباً با موفقیتها و شرایط منحصر به فرد که گروهی از مردم به طور اتفاقی به آن تعلق دارند توجه دارد، در حالی که فلسفه سیاسی قبل از هرچیز متوجه آن موضوعی است که در تمام جوامع سیاسی جنبه اساسی دارد. با وجود این، راهی مستقیم و تقریباً مداوم برای رسیدن از رهیافتهای ماقبل فلسفه به دوران فلسفه وجود دارد. در زندگی سیاسی به مهارتهای گوناگون، به ویژه آن مهارت والائی که بشر را قادر می‌سازد تا امور جامعه سیاسی اش را به طور کلی سر و سامان دهد، نیاز مبرم هست. این مهارت - یعنی هنر، تدبیر، حکمت عملی، و فهم ویژه‌ای که مرد سیاسی و سیاستمدار کامل از آن برخوردار است - و نه «هیأتی از مفروضات اثبات شده» در خصوص امور سیاسی که توسط معلم به محصلین القاء می‌گردد در آغاز موضوع «علم سیاست» را تشکیل می‌داد. شخصی که «علم سیاست» می‌دانست نه تنها صرفاً قادر بود به طور مناسب در شرایط متنوعی مسائل جامعه خود را حل و فصل کند، بلکه در اصل می‌توانست امور دیگر جوامع سیاسی، چه «یونانی» و چه «بربر» را نیز به خوبی اداره کند. در حالی که زندگی سیاسی اساساً زندگی این یا آن جامعه سیاسی است، «علم سیاست» اصولاً به زندگی سیاسی به طور اعم تعلق داشته قابل تعمیم به تمام جوامع است. فردی مثل تمیستوکلس نه تنها در آتن مورد تحسین بود و حرفهایش خریدار داشت، بلکه وقتی آتن را ترک گفت، در میان بربرها نیز تحسین برانگیخت. چنان فردی از این جهت مورد تحسین است که قادر است در هر جا که باشد حکمتهای سیاسی معقول و استوار ارائه کند.^۳

«علم سیاست» در ابتدا به مهارتی اطلاق می‌شد که به کمک آن، بشر می‌توانست امور جامعه سیاسی را با استفاده از سخنوری و کردار به خوبی اداره

کند. هنر سخنوری از هنر کردار به این جهت متمایز است که آن را می‌توان به سادگی آموزش داد. به همین مناسبت آن بخش از مهارت سیاسی که ابتدا موضوع آموزش قرار گرفت هنر سخنوری در میان مردم بود. "علم سیاست" به مفهوم دقیق کلمه، یعنی هنری که اساساً قابل تعلیم است، ابتدا به مثابه علم بیان و یا جزئی از آن بود. معلم علم بیان ضرورتاً یک سیاستمدار یا یک مرد سیاسی نبود، اما معلم سیاستمداران و یا دولت مردان بود. از آنجا که شاگردان او از جوامع سیاسی کاملاً متفاوت بودند، محتوای تعلیمات او نمی‌توانست احتمالاً به شکل ویژه در یک جامعه سیاسی واحد محدود شود. "علم سیاستی" که در نتیجه کوشش عالمان علم بیان پدید آمد بیشتر از "علم سیاست" به مثابه مهارت سیاستمداران و یا دولتمردان ممتاز جهانی، "کلی" و "قابل انتقال" بود: در حالی که یک بیگانه به عنوان دولتمرد یا مشاور سیاسی امری استثنائی بود، تعلیم علم بیان توسط بیگانگان به صورت قاعده در آمده بود^۴.

فلسفه سیاسی کلاسیک، همسانی علم سیاست با علم بیان را نمی‌پذیرد؛ علم بیان در والاترین صورت خود صرفاً ابزار علم سیاست است. معهذا این علم از مقام جهانشمولی که به وسیله معلمین علم بیان بدان رسیده بود نزول نکرد. به عکس، پس از آنکه بخشی از علم سیاست که هنر بیان است به مقام رشته مطالعاتی جداگانه ارتقاء پیدا کرد فلاسفه سیاسی کلاسیک در واکنش به این چالش تمامی "علم سیاست" را، تا جائی که لازم و ممکن بود، به مقام یک رشته متمایز ارتقاء دادند. بدین طریق آنها به مفهوم نهائی و دقیق کلمه بنیادگذار علم سیاست شدند. روشی که آنها برای نیل به این هدف اتخاذ کردند به وسیله اسلوبی که در عرصه سیاست امری طبیعی بود، مشخص شد.

"علم سیاست" به عنوان مهارت سیاستمدار با دولتمرد ممتاز شامل حل و فصل درست شرایط منحصر به فرد می‌شد؛ "محصول" بلافاصله آن فرمانها، احکام و یا نصایحی بود که به طور کارآمد بیان می‌شد، و غرض از آنها حل و فصل موارد ویژه بود. معهذا علم سیاست با درک والاتر سیاسی خود، دل نگران موارد خاص نیست بلکه، با توجه به موضوع مورد نظر، متوجه تمام موارد است و منظور و هدف "محصولات" اولیه آن - یعنی قوانین و نهادها - دائمی بودن آنهاست. قانونگذار واقعی - به زبان افراد متجدد "بانیان قانون اساسی" - به روال مرسوم

چارچوبی دائمی تأسیس می کنند که در آن حل و فصل مناسب شرایط متغیر، توسط سیاستمداران و دولتمردان ممتاز صورت می گیرد. در حالی که دولتمردان ممتاز می توانند در چارچوبهای متفاوت قوانین و نهادها بطور موفقیت آمیزی عمل کنند، ارزش دست آوردهای آنها در نهایت به ارزش آرمانی بستگی دارد که در نیل به آن فعالیت می کنند؛ و این آرمان نتیجه کار دولتمردان نیست بلکه محصول عمل کسانی است که قوانین و نهادهای جامعه او را بنیاد گذارده اند. بنابراین، مهارت قانونگذاری، "مهندسی ترین" مهارتهای شناخته شده در زندگی سیاسی انسانها است.^۵

هر قانونگذاری مقدماً دل نگران جامعه مشخصی است که او برای آن قانونگذاری می کند، اما ناچار است سوالاتی را مطرح کند که تمام قانونگذاران را شامل می شود. این سؤالات بنیانی و کلی طبیعتاً دارای این تناسب هستند که موضوع "مهندسی ترین" حکمت و دانش سیاسی حقیقتاً "مهندسی" قرار گیرند: یعنی موضوع همان علم سیاستی که هدف فیلسوف سیاسی است. این علم سیاست دانشی است که انسان را قادر می سازد به قانونگذاران تعلیم دهد. آن فیلسوف سیاسی که به هدف خود رسیده است معلم قانونگذاران است.^۶ حکمت فیلسوف سیاسی در بالاترین درجه آن "قابل انتقال" است. افلاطون این ویژگی را در همپرسه خود درباره قانونگذاری، از طریق پنهان کردن فیلسوف در نقش بیگانه که معلم قانونگذاران است ارائه می کند.^۷ افلاطون این نکته را با مقایسه مداومی که میان علم سیاست و طبابت می نمود با ابهام کمتری نشان داد.

فیلسوف سیاسی از راه تعلیم به قانونگذاران به والاترین داور تبدیل می شود. تمامی تضادهای سیاسی که در یک جامعه بروز می کند اگر نگوئیم از بینانی ترین مناقشات و مباحثات سیاسی ناشی می شود حداقل با آنها مربوط است؛ یعنی بحث درباره اینکه چه نوع فردی بایستی بر جامعه حکومت کند. به نظر می رسد که حل و فصل این مباحثات پایه و اساس قانونگذاری ممتاز باشد.

فلسفه سیاسی کلاسیک مستقیماً به زندگی سیاسی مربوط بود، زیرا که مقوله عمده آن موضوع درگیریهای سیاسی واقعی ای است که در زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفه مطرح بود. از آنجا که پیش فرض تمامی مباحثات سیاسی موجودیت جامعه سیاسی است، آنها در وهله نخست دل نگران این سؤال نیستند که چرا جامعه

سیاسی وجود دارد و یا چرا باید وجود داشته باشد: بهمین دلیل سؤال هدایت کننده فلسفه سیاسی کلاسیک سؤال ماهیت و غایت اجتماع سیاسی نیست. با همین منطق، سؤال درباره مطلوبیت یا ضرورت حیات و استقلال جامعه سیاسی طبیعتاً به معنی ارتکاب خیانت است؛ به عبارت دیگر سؤال درباره هدف نهائی سیاست خارجی اساساً بحث انگیز نیست. به همین دلیل فلسفه سیاسی کلاسیک توسط سؤالاتی درباره روابط خارجی جامعه سیاسی هدایت نمی شود. فلسفه سیاسی کلاسیک ابتدائاً به ساختار داخلی جامعه سیاسی می پردازد زیرا ساختار داخلی اصولاً موضوع آن دسته از مجادلات سیاسی است که بی آمد آن خطر جنگهای داخلی است.

ناسازگاری واقعی میان گروههایی که در جامعه سیاسی برای کسب قدرت مبارزه می کنند موجب بروز این سؤال می شود که کدام گروه باید حکومت کند و یا چه مصالحه و توافقی باید راه حل باشد. یعنی اینکه کدام نظم سیاسی باید بهترین نظم تلقی شود. گروههای مخالف یا صرفاً جناحهایی هستند که از افراد همسان تشکیل شده اند (مثل احزاب طرفدار اشراف و یا حزب طرفداران دودمانهای مخالف)، و یا هر یک از گروههای مخالف نماینده یک نمونه خاص است. تنها در مورد آخر است که مبارزه سیاسی به ریشه زندگی سیاسی می پردازد؛ تنها در آن هنگام تجربیات زندگی سیاسی روزمره بر همه قشرهای جامعه، آشکار می سازد که این سؤال که چه نمونه ای از مردمان باید نقش تعیین کننده داشته باشند موضوع اساسی ترین مباحثات سیاسی است.

دل نگرانی فوری چنان بحثی مقوله بهترین نظم سیاسی در یک جامعه سیاسی فرضی است، اما هر جوابی به این سؤال داده شود در واقع پاسخی است به سؤال کلی مربوط به بهترین نظم سیاسی به طور کلی. برای ظهور این بی آمد زحمت و تقلای فلاسفه لازم نیست زیرا مباحثات فلسفی طبیعتاً میل به کلیت دارند. فردی که با نظام شاهی در یک کشور مخالفت می کند به ناچار از زاویه ای بحث می کند که مخالف نظام شاهی بطور کلی است؛ و فردی که از دموکراسی آتن دفاع می کند به ناچار از زاویه ای بحث خود را مطرح می کند که مدافع دموکراسی به طور کلی است. به طور مثال برای بابلی ها وقتی با این واقعیت برخورد کنند که بهترین نظام سیاسی نظام شاهنشاهی است، عکس العمل طبیعی چنین مردمی این خواهد بود که

پس آنها [بابلیها] از نظر سیاسی عقب مانده اند و نه اینکه سؤال بهترین نظم سیاسی سؤال بی معنی است.

گروهها و نمونه‌هایی که فلاسفه کلاسیک ادعایشان را نسبت به حکومت مورد بحث قرار دادند «بهترین‌ها بودند» (مردمان شایسته)، [و شامل] ثروتمندان، اشراف، و عوام یعنی شهروندان فقیر می‌باشد؛ در مرکز چشم انداز عرصه سیاست در شهرهای یونان و همینطور در دیگر شهرها مبارزه بین فقرا و اغنیا خودنمایی کرد. بسیار به ندرت حکومت بر اساس شایستگی، و تفوق انسانی و یا «فضیلت» مورد اختلاف بود؛ ژنرالهای شجاع و با مهارت، قضات عادل و با تقوا، و دادرسان عاقل و فاقد هرگونه خودخواهی معمولاً ترجیح داشتند. بنابراین برای تمام مردمان خوب پاسخ طبیعی به سؤال طبیعی بهترین نظم سیاسی، نظام «اشرافیت» (حکومت بهترین‌ها) بود. همانطور که توماس جفرسون می‌گوید: «آن صورتی از حکومت بهترین است که مؤثرترین روش را برای انتخاب خالص اشراف طبیعی در ادارات حکومت فراهم می‌کند.»^۸

معنی مفهوم «مردمان خوب» را نیز زندگی سیاسی تعیین می‌کرد؛ مردمان خوب کسانی هستند که توانائی و آمادگی دارند که منافع عمومی را بر منافع خصوصی و خواسته‌های نفس خویش رجحان دهند؛ کسانی که در هر نهاد، عمل درست و بهترین را تشخیص داده آن را به این دلیل - و نه به هیچ دلیل دیگری - که عمل درست و بهترین عمل است انجام می‌دهند. همچنین به طور کلی واضح بود که پاسخ بدین سؤال، سؤالات بیشتری را برمی‌انگیزاند که از اهمیت سیاسی فوق‌العاده بارزی برخوردار است: از آن جمله نتایجی که بطور کلی مطلوب تلقی می‌شوند توسط مردمانی که خصوصیات مشکوکی دارند و از طریق استعمال روش غیر عادلانه به دست می‌آیند؛ و اینکه «عادلانه» و «مفید» به هیچ وجه مترادف نیستند؛ و فضیلت چه بسا به نابودی بیانجامد.^۹

بنابراین سؤالی که فلاسفه سیاسی کلاسیک را هدایت می‌کند، پاسخهایی که نوعاً ارائه می‌کند، و بینش به انتقادات بارز آن همه به زندگی سیاسی دوره ماقبل فلسفه تعلق دارد و یا بر فلسفه سیاسی پیشی دارد. فلاسفه سیاسی از طریق تلاش در فهم کامل پی‌آمد این بینش‌های دوره ماقبل فلسفه و به ویژه با دفاع از آنها در مقابل حملات کم و بیش «پیچیده» مردمان بد و سردرگم فراتر از حکمت سیاسی دوره

ماقبل فلسفه گام می نهد.

وقتی پاسخ ارائه شده در دورهٔ ماقبل فلسفه پذیرفته شد، مبرم‌ترین سؤال به «مصالح» و نهادهایی که برای «حکومت بهترین‌ها» مطلوب‌ترین است مربوط می‌شود. اساساً از طریق پاسخ به این سؤال و بنابراین باروشن ساختن «طرح دقیق» بهترین ساختار سیاسی است که فیلسوف سیاسی معلم قانونگذاران می‌شود. قانونگذار در انتخاب خویش از نهادها و قوانین توسط ویژگی مردمی که برای آنها قانون وضع می‌کند، با ستهای آنان و با ویژگی سرزمین آنها، یعنی شرایط اقتصادی و غیره به شدت محدود می‌شود. انتخاب يك قانون در مقایسه با قانونی دیگر معمولاً محصول سازشی است بین آنچه که فرد قانونگذار میل دارد و آنچه شرایط ایجاب می‌کند. قانونگذار برای تأثیر هوشمندانه بر این سازش ابتدا می‌بایست بدانند آرمانش چیست و یا اینکه چه چیزی فی نفسه مطلوب است. فیلسوف سیاسی می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد زیرا او در تأملات خود با هیچ شرایط ویژه‌ای محدود نمی‌شود، بلکه آزاد است که مطلوب‌ترین شرایط ممکن را - در رابطه با نژاد، آب و هوا، شرایط اقتصادی و غیره - انتخاب کند و بنابراین تعیین کند که چه قوانین و نهادهایی می‌توانند در شرایط عصر مطلوب باشد.^{۱۰} پس از آن، فیلسوف سیاسی می‌کوشد شکاف میان هر آنچه را فی نفسه مطلوب‌ترین است و آنچه در شرایط معین امکان پذیر است از میان بردارد. او برای نیل به این هدف از روش بحث دربارهٔ اینکه چه ساختار و چه قانونی در يك شرایط فرضی نسبتاً غیر مطلوب امکان پذیر است و حتی چه نوعی از قوانین و تصمیمات، ولوناقص، برای حفظ ساختار سیاسی لازم است استفاده می‌کند. بنابراین فیلسوف سیاسی از طریق بنا کردن يك ساختار «واقع‌گرایانه» بر يك بنیان «هنجاری» علم سیاست، و یا اگر به طور کاملتری صحبت کنیم از راه پیوند فیزیولوژی سیاسی با آسیب‌شناسی سیاسی درمانی نه تنها این نظر را که سؤال بهترین ساختار سیاسی ضرورتاً سؤال هدایت‌کننده است انکار و یا تعدیل نمی‌کند بلکه به تأیید آن می‌پردازد^{۱۱}

آنچه که فیلسوف کلاسیک از بهترین نظم سیاسی می‌فهمید این بود که نظم سیاسی در همه جا و همیشه بهترین است.^{۱۲} این بدین معنی نیست که او تصور می‌کرد این نظم ضرورتاً برای تمام جوامع خوب و «بهترین راه حل برای تمام زمانها و مکانها است»؛ يك جامعهٔ فرضی ممکن است چنان فاسد و ابتدائی باشد که تنها

نوع پستی از نظم برای «ادامه حیات» آن کافی باشد. اما این بدان معنی است که خوبی يك نظم سیاسی که در جایی تحقق پیدا کرده است در تمام زمانها می تواند تنها در رابطه با نظم سیاسی مطلقاً خوب مورد ارزیابی قرار گیرد. پس «بهترین نظم سیاسی» ضرورتاً یونانی نیست: همانطور که مقایسه بین علم سیاست و طبابت نشان می دهد، بهترین نظم سیاسی همانقدر یونانی است که مثلاً تندرستی و سلامتی. اما همانطور که ممکن است تصادفاً اعضاء يك ملت احتمالاً سالمتر و قوی تر از اعضاء ملتی دیگر باشند، ممکن است تصادفاً يك ملت تناسب طبیعی بیشتری برای تعادل سیاسی داشته باشند تا ملتهای دیگر.

وقتی ارسطو ادعا کرد که یونانیها در مقایسه با ملتهای شمال و آسیای از تناسب سیاسی طبیعی بیشتری برای تعالی سیاسی برخوردارند، منظورش این نبود که تعالی سیاسی مشخصه ویژه یونانی بودن است؛ در غیر این صورت او نمی توانست از نهادهای قرطاجنه (کارتاژ) مانند نهادهای مشهورترین شهرهای یونان تعریف و تمجید کند. وقتی سقراط در جمهور از گلاکون سؤال کرد، که آیا شهری که او تأسیس خواهد کرد شهری یونانی خواهد بود، و گلاکون مؤکداً پاسخ مثبت داد، هیچیک از آنها چیزی جز این نگفتند که شهری که توسط یونانیها تأسیس شود ضرورتاً شهری یونانی خواهد بود. هدف این سخن بدیهی، و یا در واقع هدف سؤال سقراط، واداشتن گلاکون جنگ طلب به تسلیم به نوعی اعتدال در مورد جنگ بود: از آنجا که جلوگیری کامل جنگها مقدور نبود، حداقل جنگ در میان یونانیها تا درجه معینی محدود می شد. بی آمد حقیقت تأسیس يك مدینه کامل توسط گلاکون این نبود که هر مدینه کامل الزاماً یونانی است. سقراط وجود يك مدینه کامل را که به طور قطع در آن زمان در هیچ جای یونان وجود نداشت، «در جایی در سرزمین بربرها» ممکن می دانست.^{۱۳} گزنفون جلوتر رفته کوروش شاه ایران را به عنوان يك حکمران کامل معرفی می کند و اینطور القاء می کرد که تعلیم و تربیت ایرانی کوروش از تعلیمات اسپارتهای برتر بوده است؛ از نظر او غیر ممکن نبود که مردی با سرشت و مقام سقراط از میان ارامنه ظهور کند.^{۱۴}

فلسفه سیاسی کلاسیک به دلیل ارتباط مستقیمش با زندگی سیاسی بطور اساسی «عملی» بود؛ از سوی دیگر، تصادفی نیست که فلسفه سیاسی جدید اغلب «تئوری» سیاسی خوانده می شود. موضوع مقدماتی فلسفه سیاسی کلاسیک

توصیف و یا درك زندگی سیاسی نبود، بلکه رهبری درست آن بود. خواست هگل مبنی بر خودداری فلسفه سیاسی از استقرار دولت بدان گونه که باید باشد، و یا از تعلیم این نکته که دولت چگونه عمل کند، و اینکه سعی کند تا موفقیت فعلی و واقعی دولت را به عنوان يك امر اساساً عقلی درك کند، به مثابه رد علت وجودی فلسفه سیاسی کلاسیک است. فلسفه سیاسی کلاسیک برخلاف علم سیاست عصر حاضر، و یا برعکس تفسیرهای علم سیاست معاصر در پی نیل به اهداف عملی بود و در «احکام ارزشی» به اوج خود می رسید و این احکام را راهنمای خود قرار می داد. از نقطه نظر فلاسفه کلاسیک کوشش برای جایگزینی پژوهش درباره بهترین نظم سیاسی به وسیله علم سیاست صرفاً توصیفی و تحلیلی که از «احکام ارزشی» نیز خودداری می کند، همانقدر مسخره و عجیب است که کوشش برای جایگزینی هنر کفش دوزی، یعنی هنر تهیه کفشهای کاملاً مناسب و خوب، با يك موزه پر از کفش که توسط عده ای کارآموز دوخته شده باشد. [یا چنان کوششی] مثل مفهوم تصور طبابتی است که تمایزی بین بیماری و سلامت قائل نیست.

از آنجا که مجادلات سیاسی به «امور نیک» و «امور عادلانه» مربوط می شود، فلسفه سیاسی کلاسیک به طور طبیعی با مقولات «خوبی» و «عدالت» سر و کار دارد. فلسفه سیاسی کلاسیک با تمایزات اخلاقی ای که در زندگی روزمره اتفاق می افتد، شروع کرد، گرچه بهتر از منتقدین متعصب عصر ما به اعتراضات ثنوریکی دهشتناکی که به کارش ممکن بود بشود، نیز آگاه بوده تمایزاتی مثل تمایز میان شجاعت و بزدلی، عدالت و بی عدالتی، مهر به انسانها و خودخواهی، نرمش و خشونت، نزاکت و بی ادبی قابل درك و واضح بوده از اهمیت تعیین کننده ای در هدایت زندگی ما برخوردارند: این خود دلیل کافی برای بررسی سؤالات اساسی سیاسی در سایه آنها است.

به مفهومی که این تمایزات از نظر سیاسی وارد و مربوط اند، نمی توان آنها را «اثبات کرد»، آنها از وضوح کامل بسیار دور بوده و در معرض تردیدهای نظری فراوانی قرار دارند. بر این اساس فلسفه سیاسی کلاسیک کسانی را مخاطب قرار می داد که به علت تمایلات طبیعی یا روش تربیت و رشدشان اینگونه تمایزات را حقایق بدیهی تلقی می کردند. فلسفه سیاسی کلاسیک می دانست که احتمالاً می توان این گونه افراد را ساکت ساخت ولی نمی توان حقیقتاً قانعشان کرد که در

مورد تمایزات اخلاقی و اهمیتشان «ذوقی» ندارند: حتی خود سقراط هم نمی‌توانست نظرات کسانی مثل تراسیماخوس و کالیکلس را تغییر دهد بلکه تنها آنها را به سکوت وادار کرد. او خود با توسل به «افسانه‌ها» محدودیتهایی را که در راه تبیین استدلال وجود دارد می‌پذیرفت.

تعلیمات سیاسی فلاسفه کلاسیک متمایز از تعلیمات نظری آنان، اصولاً نه تمامی روشنفکران، بل تمامی افراد پائین‌تر را مورد خطاب قرار می‌داد.^{۱۵} آن دسته از تعلیمات سیاسی که مخاطبش به یکسان افراد پائین و بالا بودند در نخستین وهله برای آنان غیر سیاسی به نظر می‌آید، یعنی از نظر سیاسی و اجتماعی غیر مسئول بود؛ زیرا اگر درست باشد که ضرورت سعادت در جامعه سیاسی در این است که اعضایش با امور اخلاقی و شایستگی‌ها هدایت شوند پس جامعه سیاسی علم سیاستی را تحمل می‌کند که از نظر اخلاقی «بی‌طرف» باشد و اینکه چنان علمی بنیادهای اصول اخلاقی را در ذهن کسانی که در معرض آن هستند سست می‌نماید. همین نقطه نظر را به صورت دیگری مطرح می‌کنیم: اگر این حرف حقیقت داشته باشد که وقتی مردان درباره حقوق صحبت می‌کنند فقط به منافع خود فکر می‌کنند، این نیز درست است که احتیاط مزبور، خصیصه ذاتی انسان سیاسی است و اینکه با آزادی خویش از قید آن، انسان دیگر موجودی سیاسی نبوده نمی‌تواند بازبان انسان سیاسی صحبت کند.

به این ترتیب برداشت فلسفه سیاسی کلاسیک نسبت به چیزهای سیاسی همیشه مانند برداشت دولتمرد با بصیرت است؛ این برداشت موضع یک بینشگر بی‌طرف نیست که نسبت به مسائل سیاسی آنچنان می‌نگرد که یک جانورشناس به ماهیان بزرگ در دریا در حال فرو بلعیدن ماهیهای کوچکتر؛ یا بینش او چون «مهندس» اجتماعی است که بیشتر با هدف دست‌آموزی یا کنترل به عمل دست می‌زند تا به هدف آموزش و آزادسازی؛ و یا همانند برداشت غیبه‌گویی که فکر می‌کند از آینده مطلع است.

بطور خلاصه، ریشه فلسفه سیاسی کلاسیک در این حقیقت نهفته بود که خصیصه زندگی سیاسی توسط مباحثات و ستیز بین گروههایی که در جامعه سیاسی بر سر قدرت مبارزه می‌کنند، مشخص می‌شود. هدف این بود که این مباحثات سیاسی را، که ویژگی اساسی و بنیادی روحیه شهروندان خوب و نه متعصب بود،

حل و فصل کند و آن را نیز در سایهٔ نظمی که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد انجام دهد. موضوع اصلی آن بحث انگیزترین و اساسی‌ترین مقولهٔ سیاسی بود که روش و مفهوم درک آن همانند روش و مفهوم درک آن در زندگی سیاسی ماقبل فلسفهٔ سیاسی بود.

فیلسوف به منظور انجام کار ویژهٔ خویش مجبور بود سؤالاتی مجازی مطرح کند که هرگز در عرصهٔ سیاسی مطرح نشده بود. این سؤال آنچنان ساده، ابتدایی و خالی از جاذبه است که همانطور که در تعدادی از همپرسه‌های افلاطون نشان داده شده است، در نظر اول غیر قابل فهم و ادراک می‌باشد. سؤال صرفاً فلسفی این است: «فضیلت چیست؟» چیست آن فضیلتی که - همانطور که همه کس فی‌البداهه به آن سر تعظیم فرود می‌آورند و یا پس از بحث‌های غیر قابل جواب، سکوت اختیار می‌کنند - به انسان بالاترین حق و فرمانروایی را می‌دهد؟ در سایهٔ این سؤال به نظر می‌رسد عقاید عموم دربارهٔ فضیلت از همان آغاز مانند تلاشی ناخودآگاه برای پاسخ به یک سؤال ناخودآگاه باشد. در بررسی دقیقتر، عدم کفایت بنیانی این سؤالها به طور دقیقتری با این حقیقت آشکار می‌شود که پاره‌ای از آنها توسط سایر عقاید و نظریاتی که به همان اندازه معمول باشند نقض می‌گردند. فیلسوف برای رهائی از تناقض و رسیدن به همگونگی مجبور می‌شود که یک قسمت از این عقیدهٔ عموم را بپذیرد و قسمت دیگری را که ناقض بخش اول است، رد کند. با این ترتیب او مجبور می‌شود نظری را بپذیرد که دیگر مقبولیت عام نداشته نظری واقعاً تناقض نما است که عموماً «بی‌معنی» و یا «مسخره» تلقی می‌شود.

و این تمام قضایا نیست. او در نهایت وادار می‌شود که نه فقط صرفاً از حد باورهای عموم و از باورهای سیاسی فراتر باشد بلکه حتی از بُعد زندگی سیاسی نیز پا را فراتر بگذارد. او در خواهد یافت که غایت نهائی زندگی سیاسی در زندگی سیاسی قابل حصول نیست، بلکه تنها از طریق زندگی ای که به تفکر و فلسفه اختصاص داده شود امکان پذیر است. این یافته در فلسفهٔ سیاسی از اهمیت بارزی برخوردار است، زیرا همین یافته حدود و ثغور زندگی سیاسی، تمام فعالیتها و طرحهای سیاسی را معین می‌کند. افزودن برآن، می‌رساند که مهمترین موضوع فلسفهٔ سیاسی، زندگی فلسفی است: فلسفه نه به عنوان آموزشها و یا مجموعهٔ معرفت، بلکه به عنوان راه زندگی - در شکل مرسوم راه حل مسائلی را ارائه می‌دهد که به

زندگی سیاسی پویائی می بخشند. در نهایت، فلسفه سیاسی خود را شاخه‌ای که دیگر به مفهوم عادی کلمه با امور سیاسی سر و کار ندارد تبدیل می‌کند: سقراط پژوهش خود را کوششی در جهت کسب "مهارت‌های سیاسی حقیقی" نامید و ارسطو بحث در مورد فضیلت و مسائل و موضوعات مربوط به آن را نوعی "علم سیاست" خواند.^{۱۶}

هیچ تفاوتی میان فلسفه سیاسی کلاسیک و فلسفه سیاسی مدرن گویاتر از آنچه خواهد آمد نیست: زندگی فلسفی یا زندگی "بخردانه" که والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک بود در عصر جدید تقریباً بطور کامل موضوعیت خود را برای فلسفه سیاسی از دست داده است. با وجود این، حتی این قدم نهائی فلسفه سیاسی کلاسیک، هر چقدر به نظر عموم پوچ و بی‌معنی باشد، اما معهداً در زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفی جنبه "الوهیت" به خود گرفته بود: مردمانی که تمام سعی خود را وقف زندگی سیاسی کرده بودند اغلب در نظر عوام افرادی «فضول» به حساب می‌آمدند و عادات و حرکات بی‌وقفه آنان با آزادی بیشتر و شأن و مقام والاتر افراد جا افتاده‌تری یعنی مردانی که «به کار خویش مشغول بودند» در تعارض قرار می‌گرفت.^{۱۷}

II

رابطه مستقیم فلسفه سیاسی کلاسیک و زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفه به علت ویژگی توسعه نیافتگی فلسفه کلاسیک نبود بلکه به پختگی آن تأملات ربط داشت. این تعمق در توصیف ارسطو از فلسفه سیاسی به عنوان «فلسفه‌ای که متوجه امور انسانی» است خلاصه شده است. این توصیف، ما را به یاد مشکلات حادثی می‌اندازد که می‌بایست بر آن غلبه شود تا فلاسفه بتوانند توجه شدیدی نسبت به امور و مسائل سیاسی و انسانی مبذول دارند. «امور انسانی» از «امور الهی» و یا «امور طبیعی» مجزا می‌باشد و دو مورد آخر بطور قطع از مورد قبل در مقام والاتری هستند.^{۱۸}

بنابراین فلسفه که در ابتدا به طور انحصاری به امور طبیعی می‌پرداخت مقدماً کوششی بود تا معرفت حقیقی نسبت به ماهیت کل را جایگزین آراء و عقاید مربوط به ماهیت کل وجود سازد. به این ترتیب، در آغاز کوششهای فلسفی با واقعیت‌های سیاسی بطور منفی و تصادفی سر و کار داشت. سقراط که خود بنیانگذار

فلسفه سیاسی است قبل از اینکه به فلسفه سیاسی روی آورد به عنوان يك فیلسوف مشهور بود. اگر فلاسفه به حال خود رها شوند، مجدداً به زندگی سیاسی در «غار» نزول نخواهند کرد، بلکه پسند آنها این می بود که خارج از غار جایی که آنها آن را «جزیره نیک بختان» - یعنی محل تعمق در باب حقیقت تلقی می کردند، همچنان بمانند^{۱۹}.

اما فلسفه، یعنی کوشش در صعود از عقیده و رأی به علم، الزاماً به حوزه عقیده و رأی به مثابه آغاز ضروری آن تعلق دارد و لهذا به عرصه سیاست مربوط می شود. بنابراین، عرصه سیاسی، به محض اینکه فلسفه درباره عملکرد خود تعمق کند، بناچار به کانون توجهات فلسفی تبدیل خواهد شد. فلسفه به منظور درک کامل هدف و ماهیت خویش بایستی نقطه آغاز ضروری خویش و به مناسبت آن ماهیت امور سیاسی را به خوبی درک کند.

فلاسفه و سایر کسانی که از امکانات فلسفه آگاه هستند، دیر یا زود به این سؤال خواهند رسید که «چرا فلسفه؟» چرا زندگی انسان به فلسفه نیاز دارد؟ چرا باید جایگزینی آراء مربوط به ماهیت کل با معرفت حقیقی، کار خوب و درستی تلقی شود؟ از آنجا که زندگی انسان به معنی حیات جمعی و یا به طور دقیقتر به معنی زندگی سیاسی است، پس سؤال «چرا فلسفه؟» یعنی «چرا زندگی سیاسی به فلسفه نیاز دارد؟» این سؤال فلسفه را به محکمه جامعه سیاسی فرامی خواند: چنین سؤالی فلسفه را از نظر سیاسی مسئول می نماید. همانند مدینه فاضله افلاطون که وقتی تأسیس شد به فلاسفه اجازه نمی دهد به تعمق فلسفی بپردازند، وقتی سؤال «چرا زندگی سیاسی به فلسفه نیاز دارد» مطرح شد فلاسفه از اینکه به زندگی سیاسی بی توجه باشند منع می شوند. جمهور افلاطون به طور کلی، و همچنین سایر آثار سیاسی فلاسفه کلاسیک، را می توان به بهترین وجهی به عنوان کوششی در جهت ارائه توجیه سیاسی برای فلسفه دانست. این امر با نشان دادن اینکه بهبودی جامعه سیاسی قطعاً به مطالعه و بررسی فلسفه بستگی دارد توصیف می شود. چنین توجیهی هرچه بیشتر ضروری بود زیرا معنی فلسفه به هیچ وجه به طور کل قابل درک نبود و بدین ترتیب فلسفه مورد نفرت و عدم اعتماد بسیاری از شهروندان خویش قرار گرفت^{۲۰}. سقراط خود قربانی پیش داوریهای مردم عامی علیه فلسفه گردید. توجیه فلسفه در محکمه اجتماعی سیاسی، یعنی توجیه فلسفه با هنجارهای

همان جامعه سیاسی، یعنی از طریق نوعی استدلال که نه به فلاسفه بل به شهروندان متوسل می‌شود. فیلسوف برای اینکه به شهروندان ثابت کند که فلسفه جایز، مطلوب و حتی لازم است ناچار است از روش «اودیسه» پیروی کند و از پیش فرضهائی آغاز کند که مقبولیت عام دارد یا به وسیله عموم پذیرفته شده است.^{۲۱} او می‌بایست کار خویش را به روش دیالکتیک آغاز کند. از این نقطه نظر، صفت «سیاسی» در عبارت «فلسفه سیاسی» موضوعات چندانی را القاء نمی‌کند بلکه یک طرز رفتار یا روش از آن مراد می‌شود^{۲۲}؛ به نظر نگارنده «فلسفه سیاسی» از این دیدگاه اصولاً به معنی سلوک فلسفی در باب سیاست نیست، بلکه معنی سلوک سیاسی و یا انسانی فلسفه و یا به معنی درآمدی سیاسی به زندگی فلسفی است. این مفهوم عمیقتر در «فلسفه سیاسی» با معنی عادی به خوبی تطبیق می‌کند چون در هر دو مورد «فلسفه سیاسی» ستایش و تحسین از زندگی فلسفی را به اوج خود می‌رساند. در هر حال، در نهایت به این دلیل که منظور فیلسوف توجیه فلسفه در محکمه و به همان دلیل در عرصه مباحث سیاسی است. فلاسفه ناچارند امور سیاسی جامعه سیاسی را دقیقاً همانگونه که در زندگی سیاسی ادراک می‌شوند، بفهمند.

پس فیلسوف در فلسفه سیاسی خود از درک امور سیاسی مربوط به زندگی سیاسی که جزء طبیعی حیات ماقبل فلسفه سیاسی است آغاز می‌نماید. در ابتدا این حقیقت که یک طرز فکر و نوعی روش عمل عرفی به طور کلی مورد تحسین است، دلیلی کافی است که این طرز فکر و یا روش عمل را فضیلت تلقی کنیم. فیلسوف وادار می‌شود و یا قادر خواهد بود که از جنبه فهم دوران ماقبل فلسفه از طریق طرح سؤال تعیین کننده: «فضیلت چیست؟» فراتر برود. کوشش در جهت پاسخ به این سؤال به تمایز نقادانه میان رفتارهای موردپسند عموم و رفتارهایی که موردپسند نیست می‌انجامد؛ و این خودراه شناسائی نوعی سلسله مراتب در میان فضائل متعدد است که در زندگی دوران ماقبل فلسفه ناشناخته بود. چنین انتقاد فلسفی از نظریات عامه‌پسند پایه و اساس این حقیقت است که ارسطو برای مثال پرهیزگاری و احساس شرم را از سیاهه فضائل حذف نمود^{۲۳} و اینکه فهرست او با شجاعت و اعتدال (کمترین فضیلت فکری) آغاز و از طریق آزادگی و جوانمردی و فضایل روابط خصوصی ادامه می‌دهد تا به عدالت می‌رسد و در فضایل استدلالی به اوج خود

می‌رسد^{۲۴}. افزودن بر آن، درك عمق حدود عرصه اخلاق سیاسی به طور کلی تنها به طور کامل از طریق پاسخ به سؤال در مورد سرشت امور سیاسی امکان پذیر است. این سؤال حد و مرز فلسفه سیاسی را به عنوان يك رشته عملی مشخص می‌کند: در حالی که سؤالی اصولاً عملی و تجربی است ولی برای کسانی که هدفشان راهنمایی عمل نیست بلکه صرفاً درك امور، به همان صورتی که هستند، می‌باشد این سوال همانند گوه نقشی شکاف دهنده بازی می‌کند^{۲۵}.

* بی‌نوشتها و مآخذ:

۱. ترجمه کنید به روند این بحث در ارسطو. سیاست، ۱۲۸۰ الف و ۱۲۸۴ ب؛ همچنین افلاطون. نامه هشتم، ۳۵۴ الف و ۳۵۲ ج و قوانین، ۶۲۷ د و ۶۲۸ الف
۲. نگاه کنید به گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم؛ و ارسطو قانون اساسی آتن، ص ۵ و ۲۸. [کتاب با مشخصات زیر به فارسی چاپ شده است. ارسطو. اصول حکومت آتن. ترجمه و تحشیه باستانی یازیزی. تهران: جیبی، ۱۳۴۲ و ۱۳۵۸].
۳. گزنفون. خاطرات، کتب سوم؛ و توسیدید. جنگهای پلویونزی، کتاب اول، ص ۱۳۸ [ترجمه هائی، هرچند خلاصه، از این کتاب سالها پیش چاپ شده است: ۱- توسیدید. چگونه یونان را جاه طلبی نابود ساخت. ترجمه اسداله آل بویه و دکتر لطفی، تهران: جمعیت مبارز، بهمن ۱۳۳۱؛ ۲- درس عبرت از توسیدید، ترجمه رضا کاویانی و به اهتمام احمد علی رجائی. تهران: موسوی، بی تا (با تشکر از دوست فاضل آقای علیرضا فرمند که هر دو ترجمه را در اختیار نگارنده قرار داد)؛ و افلاطون لیزیس، ۲۰۹ د و ۲۱۰ ب؛ و جمهوری، ۴۹۴ ج.
۴. افلاطون. پروتاگوراس، ۳۱۹ الف و تیمائوس، ۱۹ ای؛ همچنین ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۱ الف. [پنج "کتاب" اول از اثر ارسطو به فارسی ترجمه شده است. ارسطاطالیس. اخلاق نیکوماخوسی. جلد اول. ترجمه دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۶].
۵. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۱ ب (مقایسه کنید با ۱۱۳۷ ب)؛ همچنین افلاطون جورجیاس، ۴۶۴ ب و میونس، ۳۲۰ ج. روسو با این بینش کلاسیک همدستان، یا بهتر است بگوییم او تفکر کلاسیک را به جایگاه خود بازگردانده است: «اگر این درست باشد که شهریار بزرگ شخص خارق العاده ایست، پس يك قانونگذار بزرگ چطور انسانی است؟ [به ویژه] که ازلی، با همه بزرگی، تنها مجری طرحهایی است که دومی ارائه می‌کند.» قرارداد های اجتماعی. کتاب دوم، گفتار هفتم. [ژان ژاک روسو. قرارداد های اجتماعی. ترجمه عنایت الله شکیبپور. تهران: موسسه مطبوعاتی فرخی، ۱۳۴۵].
۶. توجه کنید به افلاطون قوانین، ۶۳۰ ب و ۶۳۱ د-۶۳۲ د؛ و ارسطو اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۰ الف و ۱۱۰۹ ب و صفحات بعد. درباره تفاوت بین علم سیاست به مفهوم خاص و مهارت سیاسی نگاه کنید به تفسیر توماس آکوئیناس بر اخلاق ارسطو، کتاب چهارم. فراز ۷؛ و فارابی. احصاء العلوم، گفتار پنجم [فارابی. احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ و ۱۳۶۴].
۷. تازه صحبت از این هم نمی‌کنیم که نویسنده های سیاست و کرویکتیکا وقتی این کتابها را نوشتند "بیگانه" بودند.
۸. نامه با جان آدامز، ۲۸ اکتبر ۱۸۱۳.
۹. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب؛ و گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم.
۱۰. ارسطو. سیاست، ۱۲۶۵ الف و ۱۳۲۵ ب.
۱۱. افلاطون. قوانین، ۷۳۹ ب و آغاز کتاب چهارم سیاست ارسطو.

۱۲. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۳۵ الف.
۱۳. افلاطون. جمهور، ۴۷۰ ای و ۴۹۹ ج، و همچنین قوانین، ۷۳۹ ج (مقایسه کنید با جمهور ۳۷۳ ای و فدون، ۶۶ ج)؛ و همچنین نته تیاتوس، ۱۷۵ الف؛ مرد سیاسی، ۲۶۲ ج-۲۶۳ الف؛ کراتیلوس، ۳۹۰ الف؛ فزون، ۷۸ الف؛ و قوانین، ۶۵۶ د-۶۵۷ ب؛ و همچنین مینوس، ۳۱۶ د.
۱۴. کیرویدیا. کتاب اول و دوم.
۱۵. نگاه کنید به ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۵ ب-۱۱۴۰ ب.
۱۶. افلاطون. جورجیاس، ۵۲۱ د؛ ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب.
۱۷. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۲ الف (مقایسه کنید با ۱۱۷۷ الف)، و متافیزیک، ۹۸۳ ب؛ افلاطون. جمهور، ۶۲۰ ج و ۵۴۹ ج، و نته تیاتوس، ۱۷۲ ج و ۱۷۳ ج. همچنین نگاه کنید گزنفون. خاطرات، کتاب اول.
۱۸. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۱ ب-۱۱۴۱ الف و ۱۱۷۷ ب. در مورد اختلاف نوعی بین فیلسوف و قانونگذار نگاه کنید به قوانین، ۸۰۴ ب، مینوس، ۱۹۴ ای، و آپولوژی ۲۳ الف (همچنین جمهور، ۵۱۷ د؛ نته تیاتوس، ۱۷۵ ج؛ و جمهور، ۲۶۷ ای). همچنین مقایسه کنید با گزنفون. خاطرات، کتاب اول.
۱۹. جمهور، ۵۱۹ ب.
۲۰. افلاطون جمهور، ۵۲۰ ب و ۴۹۴ الف؛ و آپولوژی، ۲۳ د.
۲۱. گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم.
۲۲. ارسطو. سیاست، ۱۲۷۵ ب؛ همچنین جان لاک. جستار در باب درک ادمی. کتاب سوم. به ویژه توجه کنید به معنی توهین آمیزی که از صفت سیاسی در عبارت "فضیلت سیاسی" مراد شده است: افلاطون فدون، ۸۲ الف؛ جمهور، ۴۳۰ ج، و ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۶ الف.
۲۳. ارسطو. اخلاق ادومی، ۱۲۲۱ الف.
۲۴. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۷ ب و بیان. کتاب اول. همچنین نگاه کنید به افلاطون. قوانین، ۶۲۰ ج و ۹۶۳ ای و فدروس، ۲۴۷ د؛ گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم؛ توماس آکوئیناس. الهیات عالی، کتاب دوم.
۲۵. به طور مثال نگاه کنید به ارسطو. سیاست، ۱۲۵۸ ب، ۶۲۷۹ ب، و ۱۲۹۹ الف و صفحات بعد.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی