

## ۱. دانش‌های سیاسی: فلسفه سیاسی،

## علم سیاست، فن سیاست

پرسش آغازین بشر در باب قدرت سیاسی این است که: «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟». این پرسش بنیادین، از واقعیت شگرفی حکایت می‌کند. پرسشگر، انسانی است که آزاد و خردورز آفریده شده؛ دارای اراده و قدرت تصمیم‌گیری است و «عقلانیت» صفت متمیزه او از دیگر جانداران است. این پرسش، پرسشی «سیاسی» است؛ زیرا مخاطب آن «دولت» است که برآمده از تجمع انسانی و زاینده اراده و تصمیم جمعی است. این پرسش، در عین حال پرسشی «فلسفی» است؛ زیرا انسان مقوله اطاعت از دولت را مورد چون و چرا قرار می‌دهد، پرسشی که از عقل و جان بشر برمی‌خیزد و هستی او را به خود مشغول می‌کند. البته این پرسش مسبوق به پرسش بنیادین دیگری است که «چیستی» دولت را مورد سؤال قرار می‌دهد: «دولت چیست؟». تا ندانیم دولت چیست، چگونه می‌توانیم در اطاعت از آن چون و چرا کنیم؟

بشر با طرح این پرسش که: «دولت چیست؟» و «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟»، گام در وادی معارف سیاسی می‌گذارد. در نور دیدن این وادی، با پرسش‌هایی آغاز می‌شود که ماهیت فلسفی دارد. بنابراین، «فلسفه سیاسی» منزلگاه نخستین پویندگان وادی معارف سیاسی است. منزلگاه دوم در این وادی، پرسش در مقوله «چگونگی» را شامل می‌شود. بشر که پیش از این از چیستی دولت و چرایی اطاعت از آن پرسیده بود، اینک می‌پرسد: «چگونه باید حکومت کرد؟». در این منزلگاه، «علم سیاست» متکفل پاسخگویی به چگونگی دولتمداری است. علم سیاست، در واقع، دانش حکومت کردن را به بشر می‌آموزد. در منزلگاه سوم، رهروان با «فن سیاست» آشنا می‌شوند. فن سیاست، اجرا و اعمال سیاست در میدان عمل است. فن سیاست و فن دیپلماسی، شامل قواعد و ابزارهایی است که سیاستمداران با تکیه بر «فلسفه سیاسی» و «علم سیاست»، برای پیشبرد اهداف و عینیت بخشیدن به طرح‌های خویش، به کار می‌گیرند.

بنابراین، دانش‌های سیاسی، «فلسفه سیاسی»، «علم سیاست» و «فن سیاست» را شامل می‌شود. یک تفاوت اساسی میان «فلسفه سیاسی» از یک سو و «علم سیاست» و «فن سیاست» از سوی دیگر این است که «فلسفه سیاسی» به اصل «مشروعیت» دولت می‌پردازد، لیکن «علم سیاست» و «فن سیاست» عهده‌دار اصل «کارآمدی» است. این پرسش که «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟»، به اصل «مشروعیت» دولت بازمی‌گردد. پرسش از چرایی اطاعت از دولت، ممکن است پاسخ‌هایی از این دست داشته باشد:

۱. زیرا دولت حافظ نظم و امنیت جامعه است.
۲. زیرا بر پایه «قرارداد اجتماعی» با دولت پیمان بسته‌ام که از آن اطاعت کنم و دولت، در مقابل، حقوق و آزادی‌های مرا محترم شمارد.
۳. زیرا اطاعت از دولت، «وظیفه» و «تکلیف» است.

پاسخ نخست، فلسفه وجودی و مشروعیت دولت را در چارچوب تأمین نظم و امنیت محدود می‌کند. همین که دولت بتواند امنیت شهروندان را تأمین کند، رسالت خود را به انجام رسانده است. دیگر کارها، از سیاسی و اجتماعی گرفته تا اقتصادی و فرهنگی، به عهده شهروندان و نهاده به‌سازمان‌های مدنی است. این پاسخ، ما را به‌یاد نظریه «دولت حداقل» یا «دولت خرد» (minimal state) روبرو نوزیک در اثر گرانسنگ آناش می‌اندازد، دولت و آرمانشهر می‌اندازد.

پاسخ دوم، مشروعیت اطاعت از دولت را بر پایه «قرارداد اجتماعی» توجیه می‌کند که طبق آن، مردم با یکدیگر برای تأسیس دولت مدنی به توافق می‌رسند. دولت مدنی بدین‌سان شکل می‌گیرد. آنگاه میان شهروندان و قدرت سیاسی قرارداد می‌منعقد می‌شود که به موجب آن حقوق متقابل شهروندان و دولت تعیین و تنظیم می‌شود. نظریه‌های سیاسی هابز، لاک و روسو در باب دولت، همه بر پایه قرارداد اجتماعی تکوین یافته است. پاسخ سوم، اطاعت از دولت را از مقوله «وظیفه» و «تکلیف» می‌داند. شهروند در برابر دولت، خود را اخلاقاً یا شرعاً مکلف به اطاعت می‌داند و پیروی از دولت برای او يك اصل و «باید» اخلاقی و دینی است. البته اطاعت از دولت به مثابه

# روش‌شناسی در علم سیاست و فلسفه سیاسی

روش ارسطویی،

دیالکتیک سقراطی،

گفتمان فرانواگرای

سیدعلی محمودی

وظیفه و تکلیف، می تواند نافی فرض حقوق متقابل شهروندان و دولت نباشد. ممکن است در برابر تکالیف شهروند، دولت نیز تکالیفی داشته باشد. حکومت های شهریاران، اشراف و روحانیان، معمولاً در این مقوله جای می گیرند.

این پرسش که: «چگونه باید حکومت کرد؟»، پرسشی ساختاری و در حیطه علم سیاست و فن سیاست است و با «کار آمدی» دولت سروکار دارد. این که وظایف دولت چیست و نحوه سازماندهی و مدیریت آن چگونه است و با توسل به چه قواعد و ابزارهایی باید اهداف دولت را در مقولاتی همچون امنیت ملی، منافع ملی، توسعه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تعیین کرد و به اجرا درآورد، همه به اصل کار آمدی باز می گردد.

باری، دانش های سیاسی، یکی در قلمرو «فلسفه» است (فلسفه سیاسی)، دیگری در حیطه «علم» (علم سیاست) و سومی در حوزه «فن» (فن سیاست). اکنون پرسش بنیادین دیگر این است که آیا میان این سه دانش متفاوت، ارتباطی می توان یافت؟ و اگر پاسخ مثبت است، چه نسبتی میان فلسفه سیاسی، علم سیاست و فن سیاست وجود دارد؟

## ۲. چگونگی تأثیر فلسفه سیاسی بر علم

### سیاست و فن سیاست

فلسفه سیاسی در کاوش های خود، کشف حقیقت سیاسی را دنبال می کند. فلسفه سیاسی از سطح معرفت سیاسی به درون و عمق آن نفوذ می کند و به تعبیر لئو اشتراوس، در پی «فهم ماهیت امور سیاسی» است.<sup>۲</sup> افزون بر این، فلسفه سیاسی در باب اصول بنیادین مانند عدالت، آزادی، حق، قانون، قدرت، اقتدار، اطاعت، تساهل و مدارا، مشروعیت و دموکراسی به بحث می پردازد و مبادی اولیه را برای شکل گیری دولت معین می کند.

نگرش ما در حوزه فلسفه سیاسی نسبت به قدرت، آزادی، اطاعت و مانند اینها، طبعاً بر چگونگی فهم و تفسیر مقولات سیاسی در حیطه علم سیاست و به دنبال آن، فن سیاست، تأثیر اساسی

دارد. اگر به کاوشی پیشینی در فلسفه سیاسی بپردازیم، درمی یابیم که چگونگی ورود ما به این منزلگاه و طرح این پرسش که: «چرا از دولت اطاعت می کنم»، به نحوه درک و تفسیر ما از طبیعت بشر باز می گردد. دیدگاه فیلسوفان نسبت به عالم و آدم و این که چه تلقی و نگرشی از این دو مقوله داشته باشند، در رهیافت فلسفی آنان به حوزه سیاست، اثر ملموس دارد. پیش از این در عدالت و آزادی گفته ام که: «... کلیه آراء و نظریات فیلسوفان و متفکران در حوزه سیاست، با نگرش آنان به عالم و تفسیر آنان از بشر و طبیعت وی، با نظام اخلاقی و با حقوق و قوانین، روابط جوهری دارد. با مطالعه تئوری های سیاسی متفکران و فیلسوفان، این موضوع به روشنی قابل درک است.»<sup>۳</sup>

برای مثال اگر به اصول و مبادی فلسفه هایب نظر افکنیم و تفسیر او را از طبیعت بشر دریابیم که موجودی است با عطش سیری ناپذیر نسبت به قدرت، و برای دستیابی به قدرت بیشتر به رقابت با هموعان خویش می پردازد و فقط مرگ می تواند بر آن نقطه پایان بگذارد، آنگاه خواهیم دانست که چرا هابز برای اداره جامعه سیاسی، این افراد را به دست حاکمیتی تام گرا و قدرت محور در هیأت «لوائتان» می سپارد.<sup>۴</sup> در برابر هابز، می توان از لاک یاد کرد که نگاهی واقع گرایانه آمیخته با خوش بینی به سرشت و گوهر خیرمدار و نیکوکار بشر دارد. از این نگرش به عالم و آدم، نظریه حکومت مدنی بر پایه رضایت شهروندان فرامی آید که حتی حق پس گرفتن هر آنچه شهروندان به دولت واگذار کرده اند نیز در آن نهاده شده است.<sup>۵</sup>

بنابراین، فلسفه سیاسی بر قلمرو علم سیاست و فن سیاست اثر می گذارد. این که در مقوله فلسفه سیاسی، چه نظمی و سامانی به صورت ارکان و اصول اساسی در آید، در میدان عمل سیاسی، نشان و اثر خود را ظاهر می سازد. فلسفه حکومت دینی که کمال و سعادت شهروندان را بعنوان هدف غایی دنبال می کند، در وظایف، سیاست ها و ابزارهایی که نظام دینی مورد استفاده قرار می دهد، تأثیر خواهد داشت. در برابر، حکومت هایی که بنا بر فلسفه سودگرایی می گذارند، در کارگزاری و دولتمداری، قواعد و لوازم هم سنخ آن را به کار می گیرند.

○ پرسش آغازین بشر در باب قدرت سیاسی این است که «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟» این پرسش را انسانی مطرح می کند که آزاد و خردورز آفریده شده، دارای اراده و قدرت تصمیم گیری است، و «عقلانیت» صفت ممیزه او از دیگر جانداران است.

روش نقّادی سقراط دارای سه مرحله است: مرحله نخست: «مواجهه» که در آن با موضوع روبرو می‌شویم.

مرحله دوم: «ساخت‌شکنی» که طی آن می‌کوشیم ناسازگاری‌ها و تناقضات موضوع را بیابیم و نشان دهیم. کشف ناسازگاری‌ها، هم شامل موارد صوری (منطقی) می‌شود و هم موارد مادی (محتوایی).

مرحله سوم: «بازسازی» که طی آن تلاش می‌کنیم با بهره‌گیری از دستاوردهای برآمده از مرحله «ساخت‌شکنی»، موضوع را بازسازی کنیم و سپس آن را در جایگاه مرحله نخست بنشانیم. این مرحله می‌تواند بار دیگر بعنوان مرحله نخست آغاز شود و ادامه یابد.

مراحل سه‌گانه روش دیالکتیک را می‌توان در مکالمات سقراط دریافت. این مکالمات در رسالات فلسفی افلاطون فراهم آمده است. روش دیالکتیک به ما می‌آموزد که ابتدا با موضوع روبرو شویم، سپس ارکان موضوع را از یکدیگر جدا کنیم و آنها را در هم بریزیم و پس از کشف نارسایی‌ها، ابهام‌ها و ناسازگاری‌ها، اجزای همگون و سازگار و هم‌آوارا بازسازی کنیم و معرفتی نو و بسامان را جایگزین آن سازیم. روش نقّادی سقراط، در واقع به جای تحمیل روش ساختمانی (constructive) - که از پیش تعریف و تعیین شده و مجبوریم بر اساس ارکان و قوالب آن به کشف حقایق بپردازیم - به ما می‌آموزد که چگونه حجاب از چهره مفاهیم و موضوعات برگیریم، تا گوهر حقیقت بر ما مکشوف شود. روش سقراطی، روشی باز، موسّع، منعطف و نوگراست. در این روش، کاوشگر عنصری فعال و کارآمد است که موضوع را می‌شناسد، ارکان آن را اوراق می‌کند و درهم می‌ریزد و سپس از نو می‌سازد و می‌تواند این فرایند را بارها تکرار کند.

### روش دیالکتیک سقراطی در رساله

#### «شجاعت»

چنان که گفتیم، روش دیالکتیک در مکالمات سقراط به کار گرفته شده است. با نقل بخش‌هایی از

دانش‌های سیاسی شامل فلسفه سیاسی، علم سیاست و فن سیاست که در حیطه علوم انسانی قرار دارد، چه در مرتبه فهم و چه در ساحت تولید، نیازمند روش‌های مناسبی است که میزان خطاپذیری را در آنها به حداقل ممکن برساند.

#### الف. روش ارسطویی

تاسده نوزدهم میلادی، تفکر ارسطو بر فهم و تولید معارف بشری حاکمیتی نافذ داشت. ارسطو امور را در عین گوناگونی و کثرت، دارای گوهری واحد می‌دانست. ارسطو در کاوش‌های علمی، روش‌های «برهان»، «استقراء» و «مشاهده باطنی» را توصیه می‌کرد. او برای روش برهان، منزلتی والا قائل بود و دانش‌های برآمده بر اساس برهان را قطعی و یقینی می‌دانست. در روش برهان، کاوشگر با توسل به حقایق و قضایای قطعی و یقین به کشف مجهولات می‌پردازد. روش استقراء با مشاهده نمونه‌های جزئی، کاوشگر را به تدریج به علم کلی راهبری می‌کند. روش مشاهده باطنی، مفید معرفت شخصی است که می‌تواند کاوشگر را بواسطه دریافت‌های مستقیم به حقیقت برساند.

در اواخر سده نوزدهم، تردیدها و چالش‌های جدی در برابر تفکر ارسطویی، با طرح پرسش‌های اساسی همراه شد. یک پرسش بنیادین این بود که آیا با مشاهده نمونه‌های جزئی، می‌توان به حکم کلی اطمینان یافت؟ کاربرد اصلی روش استقراء در علوم طبیعی است که با تجربه‌های بیرونی و مادی بشر سروکار دارد. کارآمدی این روش در علوم انسانی که واجد جنبه‌های نظری است و غالباً رابطه میان دانشمند و دانش در آن جدایی‌ناپذیر می‌نماید، تردیدهای بسیاری برانگیخت. در آستانه ورود بشر به سده بیستم، شاهد بازگشت به روش نقّادی یا دیالکتیک سقراطی هستیم که صورت تحول یافته آن را در گفتمان فرانویگرای در روزگار ما می‌توان یافت. در اینجا نخست به شرح و تحلیل روش نقّادی سقراط می‌پردازیم و سپس می‌کوشیم در حد امکان ظهور آن را در روش گفتمان امروزی نشان دهیم.

○ «فلسفه سیاسی» به اصل «مشروعیت» دولت می‌پردازد، لکن «علم سیاست» و «فن سیاست» عهده‌دار اصل «کارآمدی» است.

رسالة «شجاعت» می‌توان مراحل سه‌گانه روش نقادی سقراط را نشان داد. رساله شجاعت را افلاطون در ارتباط با «دانش» نوشته است. لوسیماخوس و ملسیاس که در پی یافتن مفیدترین نوع تربیت برای فرزندان خویش هستند، از نیکیاس و لآخس - دوسردار معروف آتن - می‌پرسند آیا آموختن فن پهلوانی برای فرزندانشان مفید است؟ سقراط در این گفتگو حضور دارد. او می‌گوید نخست باید بدانیم در چه موردی گفتگو می‌کنیم و موضوع بحث چیست. سقراط موضوع را «شجاعت» می‌داند و از مجلسیان در مورد مفهوم شجاعت پرسش می‌کند. پاسخ‌های آنان هیچ‌یک دقیق، جامع و مانع نیست.

مرحله نخست در این گفتگو، «مواجهه» با موضوع است. سقراط ابتدا نظرات اهل مجلس را می‌شنود. نیکیاس اعتقاد دارد که جوانان باید هنر کامل فرماندهی سپاه را بیاموزند. لآخس با نظر نیکیاس مخالف است و می‌گوید اگر مرد بی‌هنری، هنر فرماندهی سپاه را بیاموزد، بی‌هنری خود را بیشتر آشکار خواهد کرد و اگر مرد هنرمند و دلوری گمان برد که این هنر را فرا گرفته، باید مراقب خود باشد؛ زیرا از او توقع بسیاری خواهد بود. سپس سقراط گفتگوی درازی را آغاز می‌کند تا موضوع اصلی را روشن سازد. به نظر سقراط، گمشده مجلسیان، «فضیلت» است و آن بخش از فضیلت که با «جنگ سلاح سنگین» ارتباط دارد، «شجاعت» نام دارد.

سقراط می‌گوید: «ای لآخس! چه می‌گویی در اینکه اول از حقیقت شجاعت بحث کنیم و پس از آن ببینیم چگونه می‌توان با تعلیم و تعلم به این فضیلت رسید. اگر می‌توانی بگو شجاعت چیست؟»<sup>۶</sup>

مرحله دوم در این گفتگو، «ساخت‌شکنی» است که طی آن موضوع اصلی شکافته می‌شود و نارسایی‌ها، نواقص و ناسازگاری‌های آن، در فرایند گفتگو آشکار می‌گردد:

«سقراط: حالا، ای لآخس، بکوش تا برای من بیان کنی آن صفت مشترکی که شجاعت خوانده می‌شود و در موارد خوشی و درد در سایر مواردی که نام بردیم، می‌تواند موجود باشد چیست؟»  
«لآخس: اگر بخواهیم خاصیتی را که در همه

این موارد هست در نظر بگیریم باید بگوئیم شجاعت عبارت از قدرت روحی است.  
«سقراط: البته باید همه موارد را در نظر گرفت. در این صورت نمی‌توان هر نوع قدرت روحی را شجاعت خواند و دلیل من این است: اطمینان دارم که توای لآخس قبول داری که شجاعت صفت بسیار شریفی است.  
«لآخس: البته بسیار شریف است.  
«سقراط: و خواهی گفت قدرت روحی وقتی با خردمندی همراه باشد نیز شریف است؟  
«لآخس: البته.

«سقراط: اما وقتی با نادانی و سفاهت همراه باشد چه می‌گویی آیا در این مورد قدرت روحی زیان‌آور و پست نیست؟  
«لآخس: راست است.

«سقراط: و آیا آنچه زیان‌آور و پست باشد، می‌تواند شریف باشد؟  
«لآخس: البته نمی‌تواند.

«سقراط: پس تو قبول داری که این نوع قدرت روحی، شجاعت نیست چون شریف نیست و حال آنکه شجاعت شریف است؟  
«لآخس: ای سقراط حق با توست.

«سقراط: پس عقیده تو این است که قدرت روحی وقتی با خردمندی همراه باشد شجاعت است؟  
«لآخس: چنین به نظر می‌رسد.»<sup>۷</sup>

سپس سقراط به تعریف نیکیاس از شجاعت می‌پردازد. نیکیاس شجاعت را «خردمندی» و «دانش» می‌خواند، اما سقراط تعریف او را جامع و مانع نمی‌داند؛ زیرا از یک سو جز شجاعت، شامل چیزهای دیگری نیز می‌شود و از سوی دیگر، شجاعت حیوانات را دربر نمی‌گیرد.

پس در این مرحله، شجاعت به «قدرت روحی» تعریف می‌شود؛ اما با این تذکر سقراط که نمی‌توان هر نوع قدرت روحی را شجاعت خواند، این تعریف پذیرفته نمی‌شود. سپس این موضوع مطرح می‌گردد که قدرت روحی در پیوند با نادانی و سفاهت، معرف شجاعت نیست؛ زیرا شجاعت صفتی شریف است و نادانی صفتی غیر شریف. آنگاه قدرت روحی همراه با خردمندی بعنوان تعریف شجاعت ارائه می‌گردد. در نهایت، شجاعت

○ این پرسش که «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟» به اصل «مشروعیت» دولت بازمی‌گردد.



به «خرمندی و دانش» تعریف می‌شود که باز هم سقراط را قانع نمی‌کند؛ زیرا تعریفی جامع و مانع نیست.

مرحله سوم در این گفتگو، «بازسازی» موضوع با بهره‌گیری از مفردات و اجزای بحث در فرایند گفتگو است. اکنون سقراط، از پس ویرانگری و شالوده‌شکنی، به بازسازی موضوع می‌پردازد:

«سقراط: ... اما ای نیکیاس باید از تو خواهش کنم از سر شروع کنی. بیاد هست که می‌گفتم شجاعت جزئی از فضیلت است؟»  
«نیکیاس: آری چنین است.

«سقراط: و تو خودت می‌گفتی که شجاعت يك جزء است و اجزاء دیگری هست که همه آنها را باهم فضیلت می‌خوانیم.»  
«نیکیاس: آری.

«سقراط: آیا با من موافقی که دادگری، اعتدال و امثال آن و نیز شجاعت همه اجزاء فضیلتند؟ آیا تو همین را خواهی گفت؟»  
«نیکیاس: آری، خواهم گفت.

«سقراط: پس تا اینجا با هم موافقیم. حالا بیا يك قدم دیگر پیش رویم و سعی کنیم در خصوص چیزهایی که موجب بیم و امید می‌باشند نیز موافق شویم. ... به عقیده ما چیزهایی که موجب بیم هستند ایجاد ترس می‌کنند و چیزهایی که مایه امیدند بخاطر اطمینان می‌دهند ولی بیم مربوط به گذشته و حال نیست و مربوط به آینده است. بیم یعنی پیشگویی واقعه بد و ناگوار. آیا با این موافقی؟»  
«نیکیاس: آری، موافقم.

«سقراط: پس عقیده ما این است که چیزهای ترسناک، بدی‌هایی هستند که در آینده صورت خواهند گرفت و چیزهای امیدبخش، خوبی‌هایی هستند که در آینده واقع خواهند شد. آیا با این نظر موافقی یا نه؟»

«نیکیاس: آری موافقم.»  
«سقراط: و دانش به این چیزها را تو شجاعت می‌خوانی؟»

«نیکیاس: درست همینطور است.»  
«سقراط: حالا ببینیم که تو با لاکس و من در مطلب سومی هم موافقی یا نه.

«نیکیاس: آن مطلب چیست؟»  
«سقراط: آن مطلب این است: لاکس و من

معتقدیم که دانش مربوط به گذشته و دانش مربوط به حال و آینده از هم جدا نیستند و هر سه يك دانشند. مثلاً فقط يك نوع دانش پزشکی هست که مربوط است به سلامت در هر زمان که باشد از گذشته و حال و آینده. ...

«لاکس: کاملاً درست است.»  
«سقراط: پس آیا موافقی که دانش بخصوص همیشه یکیست خواه به گذشته مربوط باشد یا به حال یا به آینده؟»  
«نیکیاس: آری سقراط، عقیده من هم چنین است.

«سقراط: و تو می‌گویی که شجاعت دانش مربوط به چیزهای ترسناک و چیزهای امیدبخش است؟»  
«نیکیاس: آری.

«سقراط: و موافقی که چیزهای ترسناک و چیزهای امیدبخش، بد و نیکی هستند که احتمال وقوع آنها در آینده می‌رود؟»  
«نیکیاس: راست است.

«سقراط: و گفتیم که هر دانشی با چیزهایی مخصوص سروکار دارد، خواه در آینده باشد یا گذشته و حال.»  
«نیکیاس: راست است.

«سقراط: پس شجاعت دانشی است که تنها مربوط به چیزهای ترسناک و امیدبخش نیست، چه این چیزها تنها به آینده مربوطند و شجاعت مثل سایر اقسام دانش تنها با نیک و بد آینده سروکار ندارد بلکه به نیک و بد حال و گذشته هم مربوط است.»<sup>۸</sup>  
در این مرحله، بازسازی با طرح سه مطلب به انجام می‌رسد:

مطلب اول اینکه، شجاعت جزئی از فضیلت است.

مطلب دوم اینکه، چیزهای ترسناک، بدی‌هایی هستند که در آینده روی خواهند داد و چیزهای امیدبخش، خوبی‌هایی هستند که در آینده صورت خواهند گرفت. دانش به چیزهای خوب و بد، شجاعت خوانده می‌شود.

مطلب سوم اینکه، دانش مربوط به گذشته، حال و آینده، از یکدیگر جدا نیستند. هر سه يك دانش‌اند.

نتیجه اینکه، شجاعت دانشی است که تنها

○ هابز انسان را موجودی می‌داند با عطش پایان‌ناپذیر نسبت به قدرت، که برای دستیابی به قدرت بیشتر به رقابت با هموعان خود می‌پردازد و فقط مرگ می‌تواند نقطه پایان بر این تلاش بگذارد. از این روست که انسانها را به دست حاکمیتی تام‌گرا و قدرت‌محور در قالب «لوایتان» می‌سپارد.

مربوط به چیزهای ترسناک نیست که فقط به آینده متعلق است، بلکه دانشی است که با نیک و بد و با حال و آینده سروکار دارد.

با دقت در آموزه‌های فوق - که برگرفته از فقره‌ای است که از رساله «شجاعت» نقل گردید - می‌توان دریافت که سقراط در مرحله «بازسازی» از قیاس منطقی (شکل اول) مدد گرفته است؛ بدین قرار:

صغری: شجاعت دانش است.  
کبری: دانش با گذشته، حال و آینده سروکار دارد.

نتیجه: شجاعت با گذشته، حال و آینده سروکار دارد.

باری، در روش دیالکتیک سقراطی، طرف‌های گفتگو در بحث امکان مشارکت و نقش‌آفرینی فعال دارند. در فرایند گفتگو، خرده‌های فردی با تضارب و تعاطی اندیشه‌ها به تعامل می‌پردازند و خرد جمعی را عینیت می‌بخشند. خرد جمعی در جریان گفتگو، با موضوع «رویاروی» می‌شود، سپس با «ساخت‌شکنی» اجزای آن را معاینه و واریسی می‌کند و می‌کوشد سره‌سازگاری، هم‌آهنگی و وحدت را از ناسره‌سازگاری، تناقض و گسستگی جدا سازد. سرانجام، با به‌کارگیری مفردات هم‌آوا، هم‌سو و وحدت‌گرا، موضوع در صورت معرفتی نو، زاینده و راهگشا «بازسازی» می‌شود.

### ج. روش گفت‌وگو فرانوگرای

در آغاز سده بیستم، روش دیالکتیک سقراطی از سوی اندیشمندان فرانوگرا به صورتی نو در ادبیات فرانوگرایی به کار گرفته می‌شود و حیاتی تازه می‌یابد. اکنون به چگونگی ظهور روش دیالکتیک سقراطی در گرایش فرانوگرایی می‌پردازیم. اما پیش از این، ضرورت دارد مقدماتی را به گونه فشرده در مورد فرانوگرایی مطرح کنیم.

فرانوگرایی از دهه ۱۹۶۰ در اروپا و آمریکا نضج گرفت و در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ رو به گسترش نهاد. این گرایش، با بهره‌گیری از اندیشه‌های نیچه و هایدگر، نوگرایی را به چالشی ژرف خواند. اندیشمندانی همچون میشل فوکو، ژاک دریدا و ژان فرانسوا لیوتار، مرده ریگ نوگرایی را به گونه‌ای

جدی مورد نقد و بررسی قرار دادند. فرانوگرایی، ارکان و مبانی نوگرایی را، ویرانگرانه و براندازنده، نفی و رد می‌کند. برای فرانوگرایی، اصولی همچون عقل‌گرایی بی‌قید و شرط، استعلا (transcendence)، حقایق مطلق، قوانین عام و کلی و فاعل‌شناسایی (subject) فاقد اعتبار و التزام است. فرانوگرایی معتقد به نسبی‌گرایی، عدم قطعیت، کثرت‌گرایی، تفاوت، گسستگی و پراکندگی، عدم اعتبار فراروایت‌ها (metanarratives)، از هم‌پاشیدگی شخصیت و نبود معنای نهایی است.

به زعم دریدا، وجوه نشانه (دال و مدلول)، متمایزند. هر مدلولی در عین مدلول بودن، خود دالی است بر مدلولی دیگر. او «تقابل» را امری ساختگی می‌داند و معتقد است ترجیحی میان دو قطب تقابل وجود ندارد. در واقع در ورای تقابل، می‌توان به مدد ساخت‌شکنی، تمایزها را دریافت. دریدا در نوشتارشناسی (Grammatology) به فرض تقابل میان نوشتار (writing) و گفتار (speech) می‌پردازد و برتری گفتار بر نوشتار را ناشی از متافیزیک غربی می‌داند و آن را رد می‌کند. به نظر دریدا، گفتار همانند نوشتار مبتنی بر تمایز است و گفتار بر نوشتار برتری ندارد. او مفهومی موسع برای نوشتار قائل است. نوشتار، نگارش متون، موسیقی، نقاشی، فیلم، ورزش و سیاست را دربرمی‌گیرد. در جهان، هیچ اصل بنیادینی وجود ندارد و با مرکززدایی (decentering)، گفتمان، بازیگر میدان تمایزات و دلالت‌های زبانی است که محور و مرکزی برای خود نمی‌شناسد.

دریدا در نوشتارشناسی، مبانی معرفت‌شناسی فرانوگرایی را بر اساس اصول زیر تبیین می‌کند: اصل نخست، اینکه امور و وقایع عالم همه از جنس «متن» (text) هستند. فهم ما از امور عالم، در واقع به معنی فهم ما از «متون» است. بشر با «قرائت» سروکار دارد نه با «مشاهده».

اصل دوم، اینکه متن را بدون در نظر گرفتن «مؤلف» باید خواند. ما را با «علت‌غایی» کاری نیست. ما هر کتابی را صرفاً بعنوان «متن» می‌خوانیم؛ صرف نظر از نویسنده آن. ما حتی کتاب آفرینش را بدون نظر به آفرینشگر آن (خداوند) مطالعه می‌کنیم.

### ○ لاک نگاهی واقع‌گرا

آمیخته به خوش‌بینی به سرشت و گوهر بشر دارد. از این نگرش، نظریه حکومت مدنی بر پایه رضایت شهروندان فرا می‌آید که حتی حق پس گرفتن هر آنچه شهروندان به دولت واگذار کرده‌اند نیز در آن نهاده شده است.

علم فرانوگرا، تأکید می‌کند که روایت‌های جزئی، جایگزین روایت کلی و واحد شده است. از پهنه علم، مقولهٔ اجماع رخت بر بسته و اعتبار علم، دیگر در گرو اجماع نیست. در جهان هیچ فراروایتی وجود ندارد و روایت‌های کلی نوگرایی، همه به‌ورطهٔ شکست در افتاده است. لیوتار با تکیه بر تفاوت‌های فرهنگی، شکست نوگرایی را ناشی از عدم توجه این گرایش به تفاوت‌های فرهنگی می‌داند.

لیوتار وضعیت فرانو را، زندگی میان بازی‌های زبانی (language games) گوناگون می‌داند. این بازی‌ها همگون نیستند. از این‌رو، بر جهان ما عدم تجانس و اختلاف حکومت می‌کند. او معتقد است که بازی‌های زبانی در عین استقلال، با یکدیگر رابطه دارند. بر این اساس، میان دانش، ارزش، سیاست، قدرت و ثروت، پیوند وجود دارد.<sup>۹</sup>

از چالش فرانوگرایی با نوگرایی می‌توان دریافت که فرانوگرایان، همهٔ قواعد و اصول دوران نوگرایی را به هم زده‌اند و هیچ اصل ثابتی از دیدگاه این گرایش وجود ندارد که بتوان معرفت بشری را بر پایهٔ آن بنا کرد. جهان فرانوگرایی، جهان کثرت‌ها و گزینه‌هاست؛ جهانی که با اصول و مبانی (از هر نوع) وداع گفته و همه چیز را در پراکندگی، گسیختگی و ناپایداری می‌بیند. به نظر می‌رسد فرانوگرایی نقطهٔ بحرانی نوگرایی است و خود از نوگرایی جدا نیست، بلکه در واقع مرحله‌ای از آن است. فرانوگرایی، واکنشی در برابر ناسازگاری‌ها، نقص‌ها و دشواری‌های نوگرایی است.

آیا فرانوگرایی در وادی حیرانی و سرگشتگی باقی خواهد ماند یا اینکه خود مرحله‌ای گذراست و با دستیابی به اصولی نو، بر پایهٔ نوگرایی و نوآوری، از این مرحله عبور خواهد کرد؟ به اعتقاد من، فرانوگرایی نمی‌تواند و نمی‌باید تا ابد در آشفتگی موجود غوطه‌ور باشد. فرانوگرایی بی‌تردید حامل نوآوری‌های بسیار است، اما در عین حال از آشفتگی و بی‌معیاری رنج می‌برد و ناگزیر است بر این مرحله چیره شود.

اکنون به این پرسش بازگردیم که روش دیالکتیک سقراطی چه ظهوری در گرایش فرانوگرایی دارد؟ روش سقراطی، چنان که شرح آن گذشت، شامل «مواجهه»، «ساخت شکنی» و

اصل سوم، اینکه هیچ متنی وجود ندارد که بتوان بعنوان متن اصلی و مرجع نهایی مورد استفاده قرار داد. متن‌ها همه در هم آمیخته‌اند. بنابراین به جای رجوع به «محکمت» بایستی به سراغ «متشابهات» برویم و مفاهیم را در «میان‌متن‌ها» (inter texts) بیابیم. میان متن‌ها، حاوی معانی هستند؛ اما هیچ متن بنیادین و واحدی وجود ندارد. فوکو در باستان‌شناسی دانش (۱۹۶۹) بارد «تاریخ کلی» (total history) که با مدد گرفتن از سنت، تکامل، جهان‌بینی و... نمایشگر رویکردی کل‌گرایانه به تاریخ است، مفهوم «تاریخ عمومی» (general history) را مطرح می‌کند. به موجب این مفهوم، تاریخ مبتنی بر پراکندگی و گسستگی است و می‌کوشد روابط میان جریان‌های پراکنده و گرایش‌های ناهمگون را باز نماید.

فوکو، «گفتمان» و «زبان» را دو مقولهٔ متفاوت می‌داند. از نظر او، زبان اعم از گفتمان است. زبان شامل گزاره‌های (statements) نامحدود است، در حالی که گفتمان گزاره‌های خاص و محدود را دربرمی‌گیرد. گفتمان نوعی رویداد است. گفتمان را با درک ناسازگاری‌ها و تضادهای آن باید در نظر گرفت و به کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های آن پرداخت. گفتمان، سند (document) نیست، بلکه حاوی گزاره است. هر گفتمان، مظهر ارادهٔ معطوف به قدرت است. گفتمان‌ها از بطن خویش، قدرت را به منصهٔ ظهور می‌رسانند.

فوکو در نیچه، تبارشناسی، تاریخ (۱۹۷۱) با تکیه بر مفهوم «تبارشناسی» (genealogy)، مفاهیم جوهر (essence)، وحدت، غایت، حقیقت مطلق و اصل و منشاء را رد می‌کند. او در مقابل، بر پراکندگی و گسستگی ذهن تأکید می‌ورزد. فوکو تاریخ بشریت را تاریخ تفاسیر می‌داند که تبارشناسی عهده‌دار ضبط آنهاست.

فوکو، قدرت و آزادی را ملازم یکدیگر می‌داند و معتقد است نمی‌توان حقیقت را از قدرت تفکیک نمود. از دید او، سلطه یکی از گونه‌های روابط قدرت است. روابط سیاسی، جزئی از روابط قدرت محسوب می‌شود. فلسفه، وظیفه دارد با همهٔ گونه‌ها و اشکال سلطه به مقابله برخیزد.

لیوتار با درهم پیچیدن طومار روایت کلی و انگشت گذاشتن بر گسستگی، اختلاف و تکثر در

○ در آغاز سدهٔ بیستم، روش دیالکتیک سقراطی از سوی اندیشمندان فرانوگرا به گونه‌ای تازه به کار گرفته شد و حیاتی دوباره یافت. این گرایش در دهه‌های هفتاد و هشتاد و به گسترش نهاد و با بهره‌گیری از اندیشه‌های نیچه و هایدگر، نوگرایی را به چالشی ژرف خواند.

فرزام: آنها که دانش بیشتری دارند و مدیریت قوی تری و دلیری افزون تری و جاذبه اجتماعی بالاتری و تجربه و تدبیر فراتری .  
پدرام: آیا همه این ویژگی ها می تواند در یک فرد یا گروه کوچکی از افراد جمع شود؟  
فرزام: بله.

پدرام: چگونه؟

فرزام: به کمک آموزش و پرورش، از دوران کودکی.

پدرام: یعنی افراد خاصی برای زمامداری از میان مردم برگزیده شوند که دارای انگیزه و استعداد بیشتری باشند؟  
فرزام: بله.

پدرام: اما چگونه؟ با چه ملاک هایی بایستی این افراد را برگزید که عدالت و انصاف در میان مردم رعایت شود؟ از این گذشته، تجربه نشان داده است که انگیزه ها و علائق در افراد به حسب زمان و مکان تغییر می کند. ممکن است افرادی برای آموزش زمامداری انتخاب شوند، اما رفته رفته معلوم شود که به درد این کار نمی خورند.

فرزام: به هر حال، کار حکومت را نباید به دست توده مردم سپرد. حکومت، فقط از نخبگان ساخته است. مردم باید نخبگان را برای حکومت برگزینند.

پدرام: هیچ دلیل ندارد که حکومت را به دست اقلیتی خاص بسپاریم. با این کار، جامعه را به دو طبقه تقسیم کرده ایم: اقلیت فرادست و فرمانروا و اکثریت فرودست و فرمانبر. با این کار، خودمان را از استعداد های موجود در میان اکثریت جامعه، محروم کرده ایم. از این ها گذشته، از کجا معلوم که اقلیت نخبه، علیه منافع و خواسته های مردم با یکدیگر همدست نشوند و اراده عمومی را باز یجئه امیال خود قرار ندهند یا به مردم پشت نکنند؟

فرزام: آخر، عزیز من! مگر می توان قدرت را به دست توده عوام سپرد؟ عوام چه می دانند سیاست چیست و چگونه باید حکومت کرد؟ توده بدون رهبری نخبگان، مثل گله بدون چوپان است. باید مهار این گله را به دست عقلای قوم سپرد. اصلاً از کجا معلوم که حق همیشه با اکثریت باشد؟ اکثریت به خودی خود نمی تواند ملاک درستی برای استقرار حکومت خوب باشد. باید از «دیکتاتوری

«بازسازی» است. فلسفه فرانوگرایی به روشنی پاسخ پرسش ما را می دهد. فرانوگرایی و امدار روش سقراطی است، منتهی در مراحل «مواجهه» و «ساخت شکنی». فرانوگرایی، از آنجا که اعتقادی به «ساختن» و گونه های دیگر آن از جمله «بازسازی» ندارد، بنابراین با روش سقراطی تا مرحله «ساخت شکنی» همراه است. هر گفتمان می تواند از مواجهه با موضوع آغاز شود و سپس در فرایند گفتمان، به ساخت شکنی بینجامد. البته ساخت شکنی به نظر دریدا، «تحلیل» و «نقد» نیست، زیرا هیچ اصل و مبنایی برای تحلیل و نقد وجود ندارد. به عبارت دیگر، برای ساخت شکنی نمی توان تعریفی ارائه کرد، چرا که هر تعریفی مشمول ساخت شکنی می شود. ساخت شکنی نه فقط تعریف، بلکه واژه ها را نیز فرامی گیرد. بنابراین، واژه «ساخت شکنی» را نیز از ساخت شکنی گریزی نیست!

گفتگوی سقراطی، دارای وجوه سلبی و ایجابی است. ساخت شکنی، بعد سلبی و بازسازی وجه ایجابی آن است. اما گفتمان فرانوگرایی فقط واجد جنبه سلبی یعنی ساخت شکنی است و نسبتی با «بازسازی»، یعنی وجه ایجابی ندارد.

## روش ساخت شکنی فرانوگرایی در

### گفتگوی «پدرام و فرزام»

اکنون برای راه بردن به چگونگی روش ساخت شکنی در گفتمان فرانوگرایی، موضوع «دموکراسی» را به کمک این روش در گفتگوی فرضی میان «پدرام» و «فرزام» ارزیابی می کنیم. در این گفتگو، پدرام هوادار «دموکراسی نماینده ای» و فرزام جانبدار «دموکراسی نخبه گرا» است.

پدرام: چه کسانی باید بر مردم حکومت کنند؟  
فرزام: به نظر من، باید مردم بر مردم حکومت کنند.

پدرام: من نیز چنین فکر می کنم. اما مفهوم حکومت مردم بر مردم چیست؟

فرزام: به اعتقاد من، آنها که لیاقت بیشتری دارند برای حکومت کردن سزاوار ترند.

پدرام: چه کسانی لیاقت بیشتری دارند؟

○ از دید فرانوگرایان، اصولی همچون عقل گرایی بی قید و شرط، استعلا، حقایق مطلق، قوانین عام و کلی و... فاقد اعتبار است. فرانوگرایی معتقد به نسبت، عدم قطعیت، کثرت گرایی، تفاوت، گسستگی و پراکندگی، بی اعتباری فرا روایت ها، از هم پاشیدگی شخصیت و نبود معنای نهایی است.



○ فوکو با مردود شمردن «تاریخ کلی» که با مدد گرفتن از سنت، تکامل، جهان بینی و... نمایشگر رویکردی کل گرا به تاریخ است، مفهوم «تاریخ عمومی» را مطرح می کند. به موجب این مفهوم، تاریخ مبتنی بر پراکندگی و گسستگی و بر آن است که روابط میان جریانهای پراکنده و گرایشهای ناهمگون را باز نماید.

اکثریت» بترسیم که از بدترین دیکتاتورهاست. پدرام: قبول دارم که ممکن است هم اقلیت خود کامگی کند و هم اکثریت، اما عقل و تجربه حکم می کند که حکومت اکثریت مردم را بر حکومت اقلیت نخبگان ترجیح بدهیم؛ زیرا در حکومت اکثریت - که حکومت خرد جمعی با فراگیری بیشتر است - میزان خطاپذیری به مراتب کمتر است. در صورتی که در حکومت اقلیت - نخبگان - چون تصمیمات توسط افرادی معدود، آنهم از بالا، گرفته می شود، خطاپذیری در مقیاسی بالاتر رخ می دهد. مردم باید آزادانه نمایندگانی از میان خود برگزینند و زمام حکومت را به آنان بسپارند.

فرزام: من حرف تو را قبول ندارم! تصمیم گیری امری «کیفی» است. چه بسا يك نفر یا گروهی، درست بیندیشد و درست تصمیم بگیرد و میلیون ها نفر به راه نادرست بروند.

پدرام: چرا باید از شما بپذیرم که يك نفر یا يك گروه كوچك به راه راست می روند و میلیون ها نفر اشتباه می کنند و به خطا تصمیم می گیرند؟ خرد جمعی، هیأتی بکلی متفاوت از خردهای ناقص و خرد فردی دارد. خرد همگانی مردم، اعتباری به مراتب بالاتر از خرد فردی افراد معدودی دارد که شما مدافع آنان هستید.

در این گفتگو فرزام و پدرام هر دو جانبدار دموکراسی هستند: فرزام از «دموکراسی نخبه گرا» پشتیبانی می کند، در حالی که پدرام هوادار «دموکراسی نماینده ای» است. در آغاز، هر دو با موضوع اصلی «مواجهه» می شوند. موضوع مورد بحث این است که: «چه کسانی باید بر مردم حکومت کنند؟». پاسخ فرزام و پدرام، حکومت مردم بر مردم است (= دموکراسی). در چيستی این مفهوم، گفته می شود که افراد لایق تر برای حکومت کردن سزاوارترند. در اینکه چه کسانی لایق ترند و چگونه می توان آنان را برگزید و به قدرت رساند، بحث میان پدرام و فرزام به تدریج بالا می گیرد. از این مرحله است که «ساخت شکنی» آغاز می شود: پدرام، آموزه های فرزام را با استدلال در هم می ریزد و او را می کند. فرزام، اندیشه های پدرام را در هم می شکند و منحل می کند. این فرایند تا پایان گفتگو ادامه می یابد. خواننده در برابر دو گزینه قرار

می گیرد: یکی «دموکراسی نماینده ای» و دیگری «دموکراسی نخبه گرا». ساخت شکنی، هر دو گونه دموکراسی را در بر می گیرد و ارکان آنها را ویران می کند و قطعات و تکه های آموزه ها را به صورت اوراق شده درهم می ریزد. درست است که برآیند کار، چیزی جز ساخت شکنی و ویرانی نیست؛ اما در عین حال، انسان در برابر دو «گزینه» قرار می گیرد. می تواند یکی از آن دو را برگزیند؛ یا هر دو را فرو گذارد که این نیز، خود، گزینشی است.

اگر از زاویه ساخت شکنانه (deconstructive) به گفتگوی پدرام و فرزام بنگریم، مشاهده می کنیم که پدرام در ساخت شکنی مفهوم «دموکراسی نخبه گرا» و فرزام در ساخت شکنی مفهوم «دموکراسی نماینده ای»، حجت ها و دلایلی به میدان می آورند. من نخست حجت های پدرام را می آورم (که گفتگو با سخن او آغاز شده است) و سپس حجت های فرزام را ذکر می کنم:

الف. دلایل پدرام:

۱. ملاک های گزینش افراد برای آموزش و پرورش
  ۲. تغییر انگیزه ها و علائق در افراد
  ۳. اشتباه در گزینش افراد مناسب
  ۴. اقلیت فرادست و فرمانروا، اکثریت فرودست و فرمانبر
  ۵. اقلیت علیه اکثریت مردم
  ۶. ترجیح حکومت اکثریت بر اقلیت
  ۷. خرد جمعی، خطاپذیری کمتری دارد
  ۸. خطاپذیری اقلیت بیشتر است
  ۹. خرد جمعی، هیأتی یکسره متفاوت از خردهای فردی دارد.
  ۱۰. اعتبار خرد جمعی مردم، بالاتر از خرد فردی افراد معدود است.
- ب. دلایل فرزام:
۱. حکومت از آن نخبگان است، نه عوام
  ۲. توده مردم، سیاست نمی دانند
  ۳. عوام نمی توانند حکومت کنند
  ۴. حق همیشه با اکثریت نیست
  ۵. اکثریت، ملاک حکومت خوب نیست
  ۶. دیکتاتوری اکثریت از بدترین دیکتاتوری هاست
  ۷. تصمیم گیری امری «کیفی» است

Government”).

۶. افلاطون، پنج رساله، صفحه ۴۲.

۷. همان، صفحه ۴۵ و ۴۶.

۸. همان، صفحه ۵۸-۶۱.

۹. در مورد فرانواگرایی، نگاه کنید به وحید بزرگی، دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل؛ تأویل‌شناسی، پسانوگرایی و نظریه انتقادی؛ محمد جواد لاریجانی، نقد دینداری و مدرنیسم؛ حمید عضدانلو، «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان» در اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۴-۱۰۳؛ عباس منوچهری، «قدرت، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم» و محمد تقی قزلسفلی، «پست‌مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۲-۱۲۱؛ زیگموند باومن، «مدرنیته»، ترجمه عزت‌الله فولادوند و داریوش آشوری، «گفتار و گفتمان» در راه نو، شماره ۷؛ و گفت‌وگوی سیدجواد طباطبایی تحت عنوان «سنت، مدرنیته، پست‌مدرن» در راه نو، شماره ۸.

### کتابنامه

- افلاطون، پنج گفتار، ترجمه محمود صناعی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲).

- لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجائی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).

- لاریجانی، محمدجواد، نقد دینداری و مدرنیسم، (تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۶).

- لاریجانی، محمدجواد، کاوشهای نظری در سیاست خارجی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).

- بزرگی، وحید، دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل؛ تأویل‌شناسی، پسانوگرایی، نظریه انتقادی، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۷).

- محمودی، سیدعلی، عدالت و آزادی، (تهران، اندیشه معاصر، ۱۳۷۶).

- اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره‌های ۱۰۴-۱۰۳ و ۱۲۲-۱۲۱.

- راه نو، شماره‌های ۷ و ۸.

- Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, (Oxford, Basil Blackwell, 1986).

- Thomas Hobbes, **Leviathan**, (England, Penguin, 1968).

- John Locke, **Second Treatise of Government**, (Indiana, Hackett Publishing Company, 1980).

۸. يك فرد يا گروه ممكن است درست تصميم بگيرد و ميليون‌ها نفر به راه خطا بروند.

اکنون می‌توان به روشنی دریافت که در ساخت‌شکنی مفاهیم «دموکراسی نماینده‌ای» و «دموکراسی نخبه‌گرا»، فرزام و پدرام از چیزی فروگذار نکرده‌اند؛ نه در ارائه آموزه‌ها دچار مصلحت‌اندیشی و سیاسی کاری شده‌اند و نه در بیان آراء خویش، مأخوذ به حیا شده و تردید به خود راه داده‌اند، و نه در بند «خودسانسوری» گرفتار آمده‌اند. آنان در واقع هرچه در چنته داشته‌اند در برابر یکدیگر به میان آورده‌اند. ساخت‌شکنی فرانواگرایی، در میدان گفتگوی نقادانه هیچ حد و مرزی را به رسمیت نمی‌شناسد.

گفتمان فرانواگرایی در مواجهه با هر مقوله و موضوع، انسانهارا با ادوات و قطعات در هم شکسته، اوراق شده و بهم ریخته معرفی آنها می‌گذارد و گزینش را به آنان می‌سپارد. مخاطبان فرانواگرایی با گزینه‌های متنوع و گوناگونی روبرو می‌شوند، لکن در وادی حیرت‌بی‌معیاری و در فضایی که ویرانی‌متراکم، حقیقتاً انسان را دچار وحشت می‌کند. به‌صراحت باید گفت که فرانواگراییان الحق در جسارت نقادگی، شهادت شالوده‌شکنی و گشودن فضای آزاد برای تولد گزاره‌ها و برآمدن گزینه‌ها، میدان‌داران قابلی هستند. اما کارشان در ساخت‌شکنی مفاهیم و درهم‌ریختن قواعد متوقف می‌شود و پرویرانه‌های برجا نهاده، معرفتی روشمند و بسامان تأسیس نمی‌کنند. فرانواگراییان مؤسس نیستند؛ ویرانگرند.

فرانواگرایی نمود بحران‌نوگرایی است؛ اما بی‌تردید پایان راه معرفت‌شناسی بشر نخواهد بود.

### یادداشت‌ها

1. Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia**, p. 26.
۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، صفحه ۸.
۳. سیدعلی محمودی، عدالت و آزادی، صفحه ۱۷.
4. Thomas Hobbes, **Leviathan**; See the first part (“of Man”) and second part (“of Common - wealth”).
5. John Locke, **Second Treatise of Government**; See chap. XIX. (“of the Dissolution of

○ فوکو قدرت و آزادی را با یکدیگر ملازم می‌داند. از دید او، سلطه یکی از گونه‌های روابط قدرت است و روابط سیاسی جزئی از روابط قدرت محسوب می‌شود. فلسفه وظیفه دارد با همه گونه‌ها و اشکال سلطه مقابله کند.