

نوشته : دکتر حسین بشیریه

مسائل اساسی در فلسفه سیاسی

سقراط پیر به کریتو گفت :

«نگران آن مباش که استادان فلسفه خوباند یا نه، بلکه تنها به فلسفه بیندیش. بکوش تا آن را به خوبی و ارسی کنی و دریابی؛ اگر آن را بد یافتی بکوش تا مردمان را از آن رویگردان کنی؛ اما اگر آنچه‌ان بود که به اعتقاد من هست در آن صورت از آن پیروی و بدان خدمت کن و دلشاد باش» (۱)

با آنکه آثار بزرگ فلاسفه سیاسی محتوای اصلی فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند، باید میان تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی تمیز داد. آثار فلاسفه سیاسی تنها بعضاً فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه هستند؛ علم سیاست و توصیف نهادهای سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، اخلاق و متافیزیک جزء عمده‌ای از محتویات آن آثار به‌شمار می‌روند. بنابراین مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی به معنی مطالعه فلسفه سیاسی نیست. به طریق اولی مورخ فلسفه سیاسی را نباید فیلسوف سیاسی به‌شمار آورد: «بسیاری از استادان فلسفه سیاسی در حقیقت پژوهنده تاریخ کلی اندیشه‌های سیاسی هستند. اما بهمان دلیل که صرف حضور در مسابقه گاو‌بازی هر نظاره‌گر مشتاقی را گاو‌باز نمی‌کند، مطالعه تاریخ فلسفه نیز آنان را فیلسوف سیاسی نخواهد ساخت» (۲).

1- W. Durant, The Story of Philosophy 27th ed New York 1974 p. XXIX.

2- A. Quinton (ed.) Political Philosophy Oxford U.P. 1976, p. 3.

با این حال در روزگار ما نگرش تاریخی به فلسفه سیاسی بر نگرش تحلیلی مسلط است. نگرش تحلیلی به فلسفه سیاسی به عنوان دیسیپلینی مستقل از تاریخ تفکر سیاسی نیازمند انتزاع و تجرید و تعمیم و طبقه‌بندی مفاهیم فلسفه فیلسوفان سیاسی است. «فلسفی اندیشیدن» دربارهٔ سیاست مستلزم فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. هدف مقاله حاضر بحث از ماهیت و مهمترین مسائل فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه صرف نظر از ترتیب تاریخی فلسفه‌های سیاسی است.

روش تحلیلی فلسفه سیاسی به عنوان دیسیپلینی مستقل را باید در مقابل چند روش متداول در بررسی اندیشه‌های سیاسی قرارداد: نخست روش تاریخگرایی که به مطالعه شرایط اجتماعی و تاریخی پیدایش اندیشه‌های سیاسی می‌پردازد و محتوای آنها را با اوضاع و احوال تاریخی پیوند می‌دهد، دوم روش جامعه‌شناختی که اندیشه‌های سیاسی را صرفاً بازتاب ساختار و منازعات اجتماعی و اقتصادی هر دوران به‌شمار می‌آورد، و سوم روش بازنگرش که اندیشه‌های سیاسی فلسفه پیشین را در پرتو علایق و مسائل مدرن بررسی می‌کند مثل این پرسش که آیا اندیشه‌های سیاسی افلاطون یا هگل توتالیتتر بود یا نه (۳). وجه مشترک این روشها آن است که استقلال فلسفه سیاسی به عنوان یک دیسیپلین را سلب می‌کند و آنرا تابع دیسیپلین تاریخ یا جامعه‌شناسی می‌سازد.

«فلسفه سیاسی عبارت از پژوهش در موضوعات مربوط به زندگی عمومی و پیشبرد کیفیت آن است و حوزه سیاسی را با مصالح عمومی یکسان می‌شمارد» (۴). موضوع بحث فلسفه سیاسی کل دولت یا جامعه سیاسی است و یا به سخن دیگر دلنگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی کل جامعه سیاسی ویژگی اصلی فلسفه سیاسی است. در فلسفه سیاسی جدا کردن ابعاد توصیفی و تحلیلی از جهات تجویزی و هنجاری ممکن نیست.

3- See D. O'Conner, A. Critical History of Western Philosophy. New York 1964.

4- Encyclopedia of Social Sciences. Entry: Political Theory (9. p. 322).

بنابراین فلسفه سیاسی در پرتو این اشتغال خاطر اساسی به تنظیم و عرضه مفاهیم و نظراتی برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ماهیت، ضرورت، و غایت جامعه و دولت، علت و چگونگی تشکیل انسان در اجتماعات، شرایط بهزیستی سیاسی انسان یا مهمترین شیوه سازمان دادن به زندگی انسان در جامعه و مآلا غایات و ارزشهای اساسی زندگی سیاسی به ویژه عدالت، آزادی و برابری می پردازد. اساس مهمترین مباحث فلسفه سیاسی درباره این مسائل بحث از طبیعت و نهاد انسان به عنوان نقطه عزیمت فکریست.

هریک از دستگاههای فلسفه سیاسی با روش خاص خود به توضیح جهان سیاسی می پردازد؛ تکیه بر مشاهده و استدلال (ارسطو)، استدلال انتزاعی و منطقی (هابز) تکیه بر عقل سلیم و حقوق طبیعی (لاک)، تکیه بر وحی الهی (سنت اگوست) و یا بر عقل (هگل) مهمترین روشهای فلاسفه سیاسی بوده اند (۵).

فلسفه سیاسی قلمرو محاجه و مشاجره و اختلاف نظر است نه حوزه اجماع و توافق؛ پاسخهایی که به مسائل اساسی فلسفه سیاسی داده شده است اغلب متفاوت و گاه متناقض اند؛ این پاسخها محتوای تاریخ فلسفه سیاسی را تشکیل می دهند. از این رو فلسفه سیاسی دانشی نه مرتب و مترکم بلکه گسسته و پرتناقض است. شاید تنها و مهمترین وجه مشترک دستگاههای فلسفه سیاسی کوشش در راه پاسخگویی به مسائل اساسی و مشترکی باشد که محتوای فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه را تشکیل می دهند. در این مقاله مهمترین مسائل فلسفه سیاسی و مهمترین پاسخهایی را که به آنها داده شده است بررسی خواهیم کرد.

I - مسئله ماهیت طبع انسان

اگر به تحلیل استدلالات فلاسفه سیاسی بپردازیم خواهیم دید که اغلب این استدلالات بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوارند. در هر

فلسفه سیاسی برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار یا ضمنی، مندرج است و این برداشت نقش تعیین کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه دارد. به عبارت دیگر اختلاف نظر اساسی فلاسفه سیاسی بر سر مسایل عمده فلسفه سیاسی مآلاً به اختلاف نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی بازمی‌گردد؛ توضیح اولیه بسیاری از مسایل ثانویه در فلسفه‌های سیاسی را باید در برداشت‌های خاص آنها از طبع بشر جستجو کرد. اختلاف نظر فلاسفه سیاسی درباره مسئله زیربنایی طبع بشر بر حول چهار محور شکل گرفته است: نخست اینکه آیا انسان طبعاً موجودی فردگرا یا جمعگراست؛ دوم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی سیاسی (مدنی) یا غیر سیاسی است؛ سوم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی عقلانی و آزاد یا غیر عقلانی و مجبور است؛ و چهارم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی کمال‌پذیر یا کمال‌ناپذیر است (۶). بر این اساس هشت برداشت از طبع بشر در نزد فلاسفه سیاسی یافت می‌شود.

۱- انسان طبعاً فردگراست :

جان لاک فیلسوف انگلیسی مبنای اصالت فرد و استقلال وی از جامعه را که به نظر او عضویت فرد در آن ثانوی و اختیاری است در بر خورداری هر فرد از نیروی خرد جستجو می‌کرد. به حکم بر خورداری از این نیرو که همان حکم طبیعت است، همه انسان‌ها آزاد و برابر و مستقل‌اند: همه افراد پس از رسیدن به بلوغ در تنظیم اعمال و رفتار و تمشیت امور و اموال خود از توانایی لازم برخوردارند و نیازی به دخالت دیگران ندارند. بهمان حکم هیچ فردی بر دیگری از نظر سیاسی یا اخلاقی امتیازی ندارد و تصمیم‌گیری یکی به جای دیگری نقض حقوق آزادی و برابری خواهد بود. اما اگر همگان آزاد و برابراند چگونه قدرت سیاسی به معنی حق وضع قانون پدید می‌آید؟ تنها راه پیدایش قدرت سیاسی آن است که افراد

6- Ch. Berry. *Human Nature: Issues in Political Theory*. Macmillan, London, 1986. ch. I.

به اطاعت و تبعیت رضایت دهند. و از آنجا که انسان آزاد و عاقل وضع موجود را به وضعی بدتر تبدیل نخواهد کرد، بنابراین اطاعت از قدرت و قانون در جهت حفظ و تقویت آزادی انسان خواهد بود. وظیفه قدرت حفظ حیات و آزادی فرد است. همچنین به دلیل آزادی و عقلانیت انسانها هیچ کس و من جمله قدرت حاکم نمی تواند فرد را به پذیرش یا رد عقیده‌ای وادار سازد. بنابراین تساهل در عقاید از حقوق آزادی و برابری و عقلانیت افراد برمی خیزد. رویهمرفته جامعه و قدرت در مقایسه با فرد مقوله‌ای ثانویه است (۷).

۲- انسان طبعاً اجتماعی است:

کارل مارکس در آثار دوران جوانی خود بر آن بود که انسان اساساً موجودی تولیدکننده و بنابراین متأثر از مجموعه روابط اجتماعی است. «جوهر انسان جمعی بودن انسان است. انسانها با فعال ساختن جوهر خود جماعت انسانی را تولید می کنند. این جماعت قدرتی انتزاعی و کلی نیست که در ماوراء وجود فرد تنها قرار گیرد، بلکه جوهر فرد، فعالیت او، زندگی او، روح او، ثروت او است.» (۸) انسان در روند تولید مادی این خصلت جمعی بودن خود را آشکار می سازد. فرد در روند تولید نیازهای جمع را برآورده می کند؛ تولید جمعی خود آگاهانه و آزاد ویژگی اصلی انسان است. اگر انسان بدین معنا موجودی اجتماعی است، در آن صورت نمی توان گفت جماعت و اجتماع اختیاری و دلخواهی است. تحقق غایات فردی مستلزم شناسایی غایات دیگران است؛ خارج از اجتماع فرد هویت، ارزش و غایت خود را از دست می دهد.

۳- انسان طبعاً سیاسی است :

ارسطو انسان را «حیوان طبعاً متمایل به زندگی در دولت شهر» تعریف

7- Ibid. pp. 2 - 4.

8- K. Marx, *Early Writings*. Penguin 1975, p. 265., quoted in Berry op. cit. p. 4.

کرده است (۹). طبیعت یا ماهیت اصلی انسان از طریق فعالیت سیاسی آشکار می‌شود و زندگی در دولت‌شهر خاصه انسان است. ارسطو خانواده، شهر و دولت را از نظر مراتب تکامل قرینه‌ی مراحل پیدایش نبات، حیوان و انسان در طبیعت می‌داند و انسان را طبعاً مدنی می‌شمرد و مقصود او از طبیعت هرچیز غایت و کمال آن چیز بود؛ پس غایت یا طبیعت انسان در دولت ظاهر می‌شود. زندگی سیاسی فی‌نفسه غایت زندگی انسان است اما تجارت، به‌عنوان مثال، نه‌غایت زندگی بلکه وسیله‌ای است و به‌اقتضای ضرورت انجام می‌شود، در حالیکه سیاست لازمه «بهبودی» و آزادی از مقتضیات ضرورت است. فعالیت و مشارکت سیاسی در امور عمومی جامعه عملی است که طبیعت انسان را متحقق می‌کند؛ شهروند آزاد طبیعتش تحقق می‌یابد، اما برده طبیعتش تحقق نمی‌یابد؛ باین‌حال انسان طبعاً برده نیست بلکه موجود مدنی بالطبع و آزاد است.

۴- انسان طبعاً غیر سیاسی است:

اصحاب اصالت فایده انسان را به‌عنوان موجودی اساساً در تعقیب شادی تعریف می‌کردند که از هر وسیله‌ای برای ارضاء خواسته‌های خود بهره می‌جوید. جرمی بنتهام و جان استوارت‌میل بر آن بودند که خواست لذت و گریز از رنج و درد در طبیعت انسان مخمر است «هوادار اصالت فایده فضیلت را تنها به‌این دلیل امر خوبی می‌داند که از اعمال آن لذت برمی‌خیزد و گناه و رذیلت را تنها به‌این دلیل بد می‌شمرد که از آن رنج برمی‌خیزد.» (۱۰) هر کس برای افزایش عوامل لذت خود یعنی قدرت و ثروت می‌کوشد عوامل لذت دیگران را محدود می‌کند. از این‌جا ضرورت حکومت پیش می‌آید. اکثریت مردم برای حفظ عوامل لذت خود قدرت سیاسی را به‌معدودی از افراد تفویض می‌کنند اما این افراد نیز چون

9- Aristotle, *Politics* trans. E. Barker, Oxford 1946 p. 5. quoted in Berry p. 9

10- J. Bentham, quoted by C. Wayper, *Political Thought*. London, the English Universities Press, 1973, p. 89.

انسان‌اند به دنبال ثروت و قدرت خواهند رفت؛ بنابراین مسئله اساسی سیاست آن است که با توجه به طبع انسان چگونه میتوان قدرت حکومت را محدود کرد. از آنجا که «تنها توجیه حکومت آن است که حداکثر شادی را فراهم سازد» (۱۱) و مهمترین مشغله انسان تامین وسایل رضای خواسته‌های خویش است، بنابراین سیاست مشغله‌ای حاشیه‌ایست. عدم مشارکت در زندگی سیاسی زیانی بشمار نمی‌رود، زیرا انسان اساساً غیر سیاسی است.

۵- انسان طبعاً عقلانی و آزاد است :

هگل بر آن بود که انسان عقلانی و در نتیجه خودآگاه و آزاد است. البته فلسفه هگل فلسفه‌ای فردگرا نیست بلکه بر اساس آن انسان در جامعه و دولت ارزش و واقعیت عقلانی خود را درمی‌یابد. روح یا عقل در فرآیند تاریخ به خودآگاهی می‌رسد؛ تاریخ جهان بنابراین فرآیندی عقلانی است؛ و یا تاریخ رشد آگاهی درباره آزادی است. بر طبق فلسفه عمومی هگل دولت از فرد عقلانی‌تر است چون هر دولتی مظهر مرحله‌ای از تکامل روح است: «دولت‌های فعلی در مقایسه با افرادی که آنها را تشکیل می‌دهند همواره عقلانی‌تر و تجسم راستین‌تری از روح‌اند.» (۱۲) نهادها و مؤسسات اجتماعی از آنجا پدید می‌آیند که تجلی روح عینی در فرد نارسا و ناکافی است؛ خانواده، جامعه مدنی و دولت مظاهر روح عینی هستند. فرد، تنهادر درون اجتماع به خویشتن خویش می‌رسد؛ اخلاق صوری میان‌تهی است و اخلاق انضمامی تنها اخلاق اجتماعی است. باین حال مهمترین خصلت طبع آدمی به نظر هگل توانایی تعقل است؛ درست به این علت که انسان می‌داند که حیوان است، حیوان نیست. آدمی به تبع تعقل، آزاد است. توانایی انسان به خودکشی نمونه‌ای از آزادی انسان است، اما حیوان که اسیر غرایز است قادر به انجام این کار نیست. انسان با ایجاد نهادهای اجتماعی بر خودش محدودیت وضع می‌کند ولی این محدودیت نه ضد آزادی بلکه

11- Ibid. p. 88.

12- Wayper, op. cit., p. 169.

مظهر عقلانیت و آزادی اوست. وضع قانون که متضمن عقل و اراده آدمی است، نه محدودیتی بر آزادی بلکه تحقق آزادی است. همه نهادهای اجتماعی مظهر آزادی و عقل انسان اند؛ تاریخ عرصه گسترش آزادی انسان و عقلانیت فزاینده نهادهای اجتماعی است. اما حیوانات تاریخ ندارند بلکه تابع تکرار طبیعت اند. «یک نسل از خوگها شبیه همه نسلهای پیشین است» (۱۳).

۶- انسان طبعاً غیر عقلانی و مجبور است :

هابز در «لوایتان» زندگی انسان را مجموعه‌ای از حرکات ارادی و غیر ارادی و فرآیندی مکانیکی می‌داند. حرکت ارادی مسبوق به حرکتی داخلی است که «کوشش» خوانده می‌شود. میان تمایلات و بیزاریهای درونی انسان که انگیزه عمل او هستند همواره حرکاتی وجود دارد. اراده به عمل حاصل مجموعه‌ای از حرکات درونی میان تمایلات و بیزاریهاست. همه حرکات به حکم طبیعت انسان در جهت منافع ارگانیک او صورت می‌گیرد. رویهمرفته شو رواحساس و عواطف عوامل تعیین کننده رفتار انسان اند و انگیزه‌های او غیر عقلایی یعنی غیر قابل کنترل هستند. البته انسان به لحاظ توانایی تکلم که مبین فکر و اندیشه است واجد عقل است لیکن عقل در تفکر هابز تنها به معنی قدرت محاسبه و جمع و تفریق است و به هر حال تابع عوامل اصلی رفتار یعنی عواطف و بیزاریهاست. به همین ترتیب هر عملی که منطبق با تمایلات فرد باشد معقول به شمار می‌رود. اصل اساسی در زندگی انسان حواس اوست؛ دنیای هر کس محدود به حواس اوست؛ افراد در درون نظم مشترک اخلاقی زندگی نمی‌کنند بلکه حقایق ولذت را بر حسب حواس خود به صور گوناگون درک می‌کنند. در زندگی فرد دو مشکل وجود دارد: یکی مشکل زیستن با دیگران که دارای امیال مشابهی هستند و این خود موجب رقابت و کینه‌توزی می‌شود و دیگری نقص ذاتی و غرور انسان. این دو ویژگی وضع طبیعی را به وجود می‌آورند که در آن قدرت عمومی وجود ندارد و مردم در حالت جنگ همه بر علیه

همه و ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار به‌سر می‌برند. «آدمیان در زیستن با یکدیگر نه تنها لذت نمی‌برند بلکه سخت در رنج می‌شوند، مگر آنکه قدرتی وجود داشته باشد تا همه آنها را در حالت ترس نگاه‌دارد.» (۱۴) انسانها به حکم عقل رام و آرام نمی‌شوند بلکه تنها راه ایجاد آرامش و امنیت در بین آنها بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی یعنی ترس از مرگ است که حاکم مطلق در دل ایشان بیفکند. بنابراین رفتار آدمی طبعاً معلول عوامل خارج از عقل و اراده او و غیر عقلایی است.

۷- انسان طبعاً کمال‌پذیر است :

آنارشیست‌ها بر آن بودند که ذهن آدمی لوح ساده‌ای است و تنها از تجربه تأثیر می‌پذیرد. بویژه شخصیت آدمی متأثر از آموزش است. انسان توانایی ادراک حقیقت را دارد و از نظر اخلاقی قابل پیشرفت و کمال‌پذیر است. نقصان وبدی حاصل بدآموزی است. ویلیام گادوین نخستین متفکر عمده آنارشیست در کتاب «پژوهشی درباره عدالت سیاسی» (۱۷۹۳) بر آن بود که همه سازمانهای اجتماعی و به‌ویژه حکومتها مفسداند. حکومت شری است که به مقتضای جهل انسان پدید آمده است اما با پیشرفت آموزش و حقیقت در جامعه عدالت برقرار خواهد شد و دولت ضرورت خود را از دست خواهد داد. پرودون دیگر متفکر عمده آنارشیست بر آن بود که با کشف قوانین طبیعی جامعه قوانین دلبخواهانه و خودسرانه حکومتها از میان خواهد رفت. پیتر کروپوتکین بر طبیعت اجتماعی انسان تأکید می‌گذاشت و تعاون را بجای رقابت و تنازع عامل عمده‌ای در فرآیند تکامل حیات می‌دانست. آنارشیست‌ها رویهم‌رفته بر آن بودند که انسانها تفاوت‌های طبیعی باهم ندارند و تنها مانع کمال‌پذیری آنها ناآگاهی و زور است. آنها گرچه نظرات متفاوتی درباره نحوه سازماندهی به اقتصاد و مالکیت داشتند اما در مخالفت با هر گونه قدرت مرکزی یک‌زبان بودند.

به گفته انگلس «در جامعه [آنارشیت‌ها] هیچگونه آمریتی وجود نخواهد داشت زیرا آمریت یعنی حکومت یعنی شر مطلق... قدرت اکثریت بر اقلیت نیز از میان خواهد رفت.» (۱۵)

۸- انسان طبعاً کمال‌ناپذیر است :

سنت اگوست در «شهر خدا» نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از غرور و خودخواهی طبیعی وی میدانست. پس از هبوط طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنت و شرارت تثبیت شده و شهوت ثروت و قدرت در آن مخمر گردید. انسان گرچه عقل داشت لیکن عقلش تابع شهوات شد. از این رو دولت‌های موجود به نظر سنت اگوست مظهر شر و کاربرد نامشروع قدرت بودند (۱۶).

ادموند برك فیلسوف سیاسی محافظه‌کار انگلیسی به‌ویژه در کتاب مشهورش «تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه» بر آن بود که انسانها بعضاً عقلانی‌اند. طبع انسان منقاد عقل محض نتواند شد زیرا غرایز و احساسات تأثیر عمده‌ای بر آن می‌گذارند. بدون این غرایز و احساسات جامعه پایدار نخواهد ماند. تبعیت از قدرت حکام و احترام به اقتدار مذهب مبتنی بر این غرایز است نه بر عقل و تعقل. تعصبات و احساسات مبنای اصلی اطاعت از نهادهای اجتماعی هستند. به‌ویژه مذهب تعصب‌پایداری است زیرا انسان طبعاً موجودی مذهبی است. بنابراین مسایل سیاست و حکومت را نمی‌توان با کاربرد عقل انتزاعی حل کرد. البته هر وضعی از نقطه نظر عقل و حقیقت محض نارساست اما چنین نقطه نظری خود نادرست است زیرا عقل محض پیچیدگی طبع آدمی را در نمی‌یابد. طبع انسان قابل کنترل و پیش‌بینی نیست و نمی‌توان بر اساس طرح‌های عقلانی محض جامعه و دولت را دگرگون ساخت. از این رو برك هرگونه اقدام در راه انقلاب بنیادی را ناموجه و غیراخلاقی می‌شمرد. انقلاب فرانسه می‌خواست بدون توجه

15- F. Engels, letter to T. Cuno, Jan. 1872.

16- Berry, op. cit. p.p. 22 - 23.

به سنن و تعصبات جامعه بر اساس عقل انتزاعی جامعه فرانسه را دگرگون کند اما مواجهه با شکست شد. «دولت در حقیقت قراردادی است. قراردادهای معمولی را می‌توان به خاطر منافع گذرا به دلخواه فسخ کرد، اما دولت را نباید هم‌ردیف قراردادی در تجارت فلفل و قهوه... به‌شمار آورد... دولت قراردادی است میان زندگان، مردگان و آیندگان.» (۱۷)



چنانکه آشکار است هر یک از نگرشهای هشتگانه بالا بوجه خاصی از زندگی و فعالیت انسان تأکید می‌گذارد. اگر مقدمات هر یک از این نگرشها را بپذیریم، قاعدتاً نتایجی را که از هر نگرش خاص در بحث از ماهیت دولت، اطاعت سیاسی و دیگر مسائل اساسی فلسفه سیاسی استنتاج می‌شود باید پذیرفت. بنابراین فلسفه سیاسی طبعاً گزینشگر است و به اقتضای هر نقطه نظر خاص برخی داده‌ها را حذف می‌کند و برخی را مورد مبالغه قرار می‌دهد. در عین حال میان برخی از وجوهی که مورد تأکید نگرشهای بالا قرار گرفته است لزوماً تباینی وجود ندارد؛ انسان هم به لحاظ برخورداری از بهره‌ای از عقل مستقل و آزاد است و هم به لحاظ ضرورت شرکت در تولید که امری جمعی است، اجتماعی است؛ هم به لحاظ آفرینش نهادهای اجتماعی عقلانی و آزاد است و هم به لحاظ پیچیدگی نفسانی تابع عواملی غیر از عقل است؛ هم از جهاتی کمال‌پذیر است و هم از جهاتی کمال‌ناپذیر است. حوزه فلسفه سیاسی چنانکه ذکر شد حوزه گزینش میان داده‌ها، محاجه و اختلاف نظر است. مفهوم ماهیت طبع انسان بنیاد تعیین‌کننده بسیاری از پاسخهایی است که هر دستگاه فلسفه سیاسی خاص به مسائل اساسی فلسفه سیاسی می‌دهد.

II - مسئله ماهیت دولت

شاید مهمترین مسئله فلسفه سیاسی مسئله ماهیت دولت باشد. هر تفسیری از ماهیت دولت به تبع خود تعبیری درباره غایات حکومت، بهترین شکل دولت، ضرورت اطاعت و جزآن به دنبال می‌آورد. در تعریف دولت می‌توان گفت که «نهاد اجتماعی دولت مجموعه روابط کم و بیش دائمی میان افراد از یک حیث است.» (۱۸) جامعه حاوی نهادهای مختلفی است که از جهات گوناگون افراد را با یکدیگر ربط می‌دهند. دولت روابط کم و بیش دائمی میان افراد از حیث حکم و اطاعت است. حکومت که قدرت تنظیم زندگی اجتماعی را در دست دارد قائم به مجموعه روابطی است که نهاد دولت را تشکیل می‌دهد. البته دولت به عنوان نهاد اجتماعی حاکم بر سایر نهادها مورد بحث علم سیاست و حکومت و علم اداره و حقوق عمومی قرار می‌گیرد اما اینگونه مباحث مسایل فلسفی چندانی بر نمی‌انگیزند، در حالی که فلسفه سیاسی بحث از مسایل توصیفی منشاء تکوین و تکامل دولت در تاریخ را به انحاء گوناگون به مسایل مربوط به ارزشها و غایات سیاسی و بهترین شکل حکومت پیوند می‌دهد. مثلاً نظریه منشا تکوین دولت به عنوان نهادی مبتنی بر قرارداد اجتماعی هر چند از نظر علمی و تاریخی قابل دفاع نیست، لیکن مفاهیم خاصی در مورد حقوق و تکالیف شهروندان و حکومت به دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر مقصود اصلی بنیانگذاران چنین نظریه‌ای آن بود که حقوق و تعهدات حکومت و شهروندان را وقتی می‌توان به خوبی دریافت که آنها را چنان در نظر بگیریم که گویی مبتنی بر قراردادی بوده‌اند. بنابراین چنین نظریه‌ای اساساً فلسفی است. رویهمرفته در فلسفه سیاسی دو دسته نظریه درباره ماهیت و منشاء دولت و دیگر تبعات این مبحث عرضه شده است: نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ارگانیکی و نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای مکانیکی. می‌توان همراه با ویپر استدلال کرد که ریشه همه نظریات مدرن

درباره دولت به فلسفه یونان باز می‌گردد. به نظر او «یونانیان همه پاسخ‌های عمده به این پرسش را که چرا انسانها از دولت اطاعت می‌کنند، پیدا کردند. در میان این پاسخ‌ها نظر مربوط به مارکس را خواهیم یافت: طبقات شکل دولت را تعیین می‌کنند و خود به وسیله ساخت منافع اقتصادی تعیین می‌شوند. افلاطون می‌گوید: «هر شهری، هر قدر هم کوچک باشد، در واقع میان دو شهر تقسیم می‌شود، یکی شهر تهیدستان و دیگری شهر توانگران.» ارسطو نیز بر آن است که ساخت اقتصادی دولت، ماهیت و طبیعت آن را تعیین می‌کند. همچنین نظریه دولت به عنوان ابزار و محصول اراده انسان برای تامین آسایش خویش که «ضامن حقوق انسانها در مقابل یکدیگر است» در آن فلسفه یافت می‌شود؛ این همان نظری است که از جانب لیکوفرون سوفسطایی ابراز می‌شود و ارسطو به آن حمله می‌کند. همچنین در فلسفه یونان تئوری دولت به عنوان حاصل قرارداد نیز وجود دارد. گلوکن، در کتاب «جمهوری»، از این «عقیده عمومی» سخن می‌گوید که انسانها «قراردادی برای خودداری از بی‌عدالتی نسبت به یکدیگر وضع می‌کنند»؛ همین نظر را اپیکوریان نیز باور داشتند. نظریه دولت به عنوان نهاد مبتنی بر زور هم یافت می‌شود: تراسیماخوس در «جمهوری» می‌گوید: «عدالت تنها مظهر نفع توانگران است» ... در عقاید اپیکوریان در این باره که هدف وجود دولت تامین بیشترین حد ممکن خیر خصوصی یا لذت است، ریشه اندیشه اصالت فایده مکنون است.» (۱۹)

در نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای انداموار دولت را از حیث کارکرد و تکوین و تکامل به ارگانیزم‌های عالی مانند می‌کنند. به عبارت بهتر دولت تنها همانند ارگانیزم نیست بلکه خود ارگانیزمی متضمن تنوع و پیچیدگی است. دولت همچون نبات و حیوان ارگانیزمی طبیعی و واجد سه خصلت عمومی ارگانیزم‌های عالی یعنی ارتباط داخلی میان اجزاء،

توسعه و رشد از درون و درونی بودن هدف و غایت است. منافع اجزاء در مقابل مصلحت کل اندامواره از اهمیت درجه دوم برخوردارند. دولت ابزاری نیست که انسان برای تامین هدف خاصی آنرا ایجاد کرده باشد، بلکه مانند خانواده و جامعه مدنی ارگانیک است که خود تحول و تکامل یافته است و خود حاوی غایتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. بنابراین در این دیدگاه تجزیه انسان، جامعه و دولت از یکدیگر نادرست تلقی می‌شود؛ قدرت دولت دشمن آزادی فردی نیست بلکه مهمترین وسیله تضمین آن است. برخی از متفکران حتی به تشبیه صوری میان ارگانیکسم انسان و دولت پرداخته و دولت را دارای مغز و اعصاب و قلب و اندام فرض کرده و از جنس نر شمرده‌اند و در مقابل کلیسا را از جنس ماده محسوب داشته‌اند (۲۰). چنین تصوراتی البته مبالغه‌آمیزند و مفهوم پیچیده و اساسی دولت به عنوان پدیده‌ای اندامواره که یکی از اشتغالات فکری عمده فلسفه سیاسی به‌شمار می‌رود باز نمی‌نمایند.

چنانکه در بالا اشاره شد ریشه برداشت ارگانیکی به فلسفه سیاسی یونان بازمی‌گردد. ارسطو رابطه فرد با دولت را به رابطه عضو با بدن مانند می‌کرد؛ عضو به تنهایی ناقص است و در کل به کمال و طبیعت خود دست می‌یابد. ارسطو بر آن بود که دولت قبل از فرد وجود دارد و به این معنا طبیعی است و ادامه تکامل خانواده و جامعه به‌شمار می‌رود و انسانها نمی‌توانند آن را به اراده و سلیقه خود بسازند؛ ضرورت وجود دولت در تامین بهزیستی آدمی است (۲۱). اما از بین فلاسفه قدیم، افلاطون به عنوان مهمترین نماینده نظریه ارگانیکی شناخته شده است. این نظریه در عصر روشنگری و انقلاب علمی با پیدایش نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ابزارگونه موقتاً از صحنه ذهن فلاسفه سیاسی دور شد اما پس از عصر روشنگری دوباره در اندیشه روسو و هگل جان تازه‌ای گرفت. نظریه ارگانیکی

20- E.g. Bluntschli, in Wayper op. cit. p.p. 130 - 33.

21- Wayper, op. cit. 35 - 7.

در واقع نظریه‌های عقلانی - طبیعی است به این معنی که انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل خود نهاد «طبیعی» و مستقل دولت را دریابد؛ به عبارت دیگر انسان دولت را به حکم اراده خویش پدید نیاورده است. در این قسمت به طور بسیار خلاصه نظریه هگل درباره دولت را به عنوان نمونه شیوه اندیشه در دیدگاه ارگانیکی ذکر می‌کنیم.

هگل مهم‌ترین نماینده نظریه دولت به عنوان نهادی انداموار و عقلانی است. از آنجا که به نظر او آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است، همه دولت‌های موجود کم و بیش عقلانی‌اند. پیدایش هر نهاد اجتماعی قدمی پیش به سوی تعالی روح است. براساس روش دیالکتیکی هگل نارسایی‌های هرگز حرکتی می‌طلبد تا آنها را از میان بردارد؛ در نتیجه آنتی‌تزی پدید می‌آید و نهایتاً سنتز حاوی اجزاء تزی و آنتی‌تزی به صورتی کامل است. در سه پایه خانواده، جامعه مدنی و دولت تزی و آنتی‌تزی در سنتز وجود دارند اما به شکلی کمال یافته‌تر؛ به این معنی که اختلافات و نارسایی‌هایی اولیه مربوط به خانواده و جامعه مدنی از بین رفته‌اند. فهم ماهیت نهاد دولت در متن فهم حرکت روح بسوی خودآگاهی ممکن است. البته هگل وجود علایق و احساسات و هوسهای فردی در دولت را انکار نمی‌کرد. در مطالعه دولت هم باید به بررسی مرحله پیشرفت روح پرداخت و هم به علایق و منافع گذرا. اما از آنجا که انسان در اجتماع به سر می‌برد، فهم تاریخی نهادهای اجتماعی مستلزم فهم پیشرفت روح است. نخستین نهاد اجتماعی خانواده است که نیازهای حسی انسان را برآورده می‌کند. اما خانواده برای تامین همه نیازهای اعضاء آن بسیار کوچک است؛ بنابراین وقتی فرزندان خانواده بزرگ شوند وارد جامعه مدنی می‌شوند. جامعه مدنی برخلاف خانواده مجموعه پراکنده‌ای از مردان و زنان است. خصلت جامعه مدنی رقابت کامل است و در آن تجارت و دادوستد صورت می‌گیرد و برای تامین نیازهای آدهمی سازمان جدیدی پدید می‌آید. در جامعه مدنی حقوق و قانون و سازمانها و اصناف بوجود می‌آیند. این نهادها اعضاء جامعه را وادار می‌کنند تا به منافع گروهی

بیندیشند. بنابراین جامعه مدنی تنها براساس «غریزه اجتماعی» یعنی رقابت استوار نیست بلکه عنصر «غریزه دولتی» که موجب تعاون می‌گردد نیز در آن آشکار می‌شود. خانواده به موجب عشق و وحدت دارد و جامعه مدنی به حکم رقابت متفرق است. دولت به عنوان سنتز به خانواده و جامعه مدنی وحدت می‌بخشد. دولت خانواده و جامعه مدنی را در خود فرد نمی‌بلعد بلکه خود به شکلی تکامل یافته‌تر همان خانواده و جامعه مدنی است. دولت والاترین مرحله تکامل روح یا ایده است: «ایده الهی به نحوی است که در روی زمین وجود دارد» (۲۲). دولت ذاتاً هدفمند و نمایش روح است. تنها در دولت، انسان واقعیت عقلانی خود را درمی‌یابد؛ تنها در درون دولت امکان آزادی پیدا می‌شود؛ اراده دولت اراده برتر فرد است زیرا هم دولت و هم فرد هر دو تابع عقل اند. «دولتهای موجود در مقایسه با افرادی که اعضاء آن اند همواره عقلانی‌تر و تجسم راستین‌تری از عقل اند» (۲۳). بنابراین به نظر هگل و برخلاف عقیده کانت، نمی‌توان بر علیه دولت به وجدان متوسل شد، زیرا دولت نه تابع قانون اخلاق بلکه خود واضع آن است. بنابراین در نظریه دولت هگل از آنجا که عقل در فرآیند تکامل خود به مرحله دولت می‌رسد، طبعاً انسان و اراده و قرارداد انسانی در پیدایش دولت دخیل نیست، حداقل به مفهومی که در نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ارادی و ابزاری تلقی می‌شود.

براساس برداشت مکانیکی، دولت حاصل عمل ارادی انسان است. «دولت در حقیقت ماشینی است که ما بر حسب مصلحت خود ایجاد می‌کنیم و برای رسیدن به اهداف خود آنرا اداره می‌کنیم.» (۲۴) به عبارت دیگر دولت حاصل قراردادی است برای تامین نظم و امنیت در جهان، به بهای تعهدات و محدودیت‌هایی که به ازای تامین این اهداف برای فرد ایجاد می‌شود. دولت چیزی را تامین می‌کند که طبیعت تامین نکرده است و آن

22- Wayper p. 163.

23- in Ibid p. 169.

24- Ibid p. 75.

صلح و امنیت و آزادی مدنی است؛ بنابراین ماهیت آن ارادی است. در این دیدگاه برخلاف دیدگاه ارگانیکی دولت از جامعه و فرد تجزیه می‌شود؛ ممکن است جامعه پدیده‌ای طبیعی و خودجوش باشد اما دولت وسیله‌ای است برای تضمین تداوم آن. به عبارتی ساده‌تر دولت برای انسان وجود دارد نه انسان برای دولت. چنانکه اشاره شد این دیدگاه زمینه کلی فلسفه سیاسی از قرن هفدهم به بعد را تشکیل می‌دهد و مهمترین نمود آن در اندیشه قرارداد اجتماعی آشکار می‌گردد. در اینجا به عنوان نمونه‌ای از این برداشت به فلسفه سیاسی هابز و لاک اشاره می‌کنیم.

چنانکه در مبحث پیش گفتیم هابز بر آن بود که «تمایل عمومی همه بشریت، خواست و طلب دائمی و قرارناپذیر قدرت پی‌درپی است که تنها در مرگ خاتمه می‌یابد.» (۲۵) در این «وضع طبیعی» مردم از مرگ می‌ترسند؛ بنابراین به حکم حزم و دوراندیشی و یا عقل خود خواستار صلح و امنیت می‌شوند. اما آنها برای نیل به این اهداف باید از حقوق و آزادیهای خود دست بکشند. پس مردم توافق می‌کنند که بر اساس قراردادی حقوق مطلق خویش را به شخص ثالثی واگذارند. این شخص ثالث باید نماینده اراده یکایک مردم باشد؛ اراده او اراده مشترک نیست زیرا به نظر هابز اراده عمومی و مشترک با توجه به طبع انسان وجود ندارد. دولت موجب وحدت افراد می‌شود اما تنوع آنها را از میان بر نمی‌دارد. قرارداد واگذاری حقوق باید دائمی و ابطال‌ناپذیر باشد. اما چون انسانها اساساً و طبعاً بدخواه‌اند باید غیر از توافق و قرارداد چیز دیگری نیز در میان باشد. «قراردادهای بدون شمشیر تنها در حرف وجود دارند». از اینجا ضرورت وجود «قدرتی عمومی که مردم را در حالت ترس نگاه‌دارد و اعمال آنها را به سوی مصلحت عمومی رهنمون‌گردد» پدید می‌آید (۲۶). لوائتان که حاصل این قرارداد است، خداوند میر است و حافظ صلح و

25- in Wayper, op. cit. p. 54.

26- in Ibid. p. 49.

مظهر همه قدرت جامعه است: خود تنها منبع قانون است، بالاتر از او قانونی وجود ندارد؛ نمی‌توان بر علیه لوایتان به حقوق طبیعی متوسل شد زیرا صلاحیت تفسیر حقوق و قوانین از آن اوست. آزادی تنها زیرلوی لوایتان حاصل می‌شود. باین حال لوایتان در زندگی مردم دخالت نمی‌کند: «دولت مانند دیواره‌های راه است که هدف آن متوقف کردن مسافران نیست بلکه راهنمایی آنها از گمراهی است» (۲۷). رویه‌رفته تبعات فلسفه هابز فردگرایانه است. لوایتان بهر حال پدیده‌ای مصنوعی است و از این رو هابز دولت را از هاله رمز و راز نظریات پیشین بیرون می‌آورد. گرچه هابز مهمترین نماینده «علم سیاست» در بین فلاسفه سیاسی کلاسیک به‌شمار می‌رفت، لیکن ماهیت تفکر او اساساً فلسفی بود، زیرا وی مآلاً ضرورت و شرایط اطاعت و فرمانبرداری از قدرت را توجیه می‌کرد.

در فلسفه سیاسی جان لاک تبعات فردگرایانه و آزادیخواهانه اندیشه قرارداد اجتماعی بیشتر آشکار می‌شوند. در وضع طبیعی انسانها آزاد و برابراند و در حدود قانون طبیعی عمل می‌کنند. این وضع گرچه وضعی جنگی نیست اما در آن صلح هم تضمینی ندارد. وضع طبیعی فاقد سه چیز است:

(۱) قانون شناخته شده و معتبر؛

(۲) قاضی بی‌طرف؛

(۳) قدرت اجرای آن قانون.

برای خروج از این وضع آدمیان قراردادی برای ایجاد جامعه مدنی می‌بندند؛ در نتیجه برخی از حقوق وضع طبیعی از دست می‌رود. براساس این قرارداد حکومت توکیلی است از جانب همه مردم و باید محدود به قانون و حقوق طبیعی و حاکمیت مردم باشد (۲۸).

در اینجا لازم است به ابهاماتی که در نظریه روسو درباره دولت به‌عنوان حاصل قرارداد اجتماعی وجود دارد اشاره کنیم. نظریه روسو

27- in Ibid p. 58.

28- Ibid p.p. 75 - 80.

از جهاتی برداشتی ارگانیک و از جهاتی دیگر برداشتی ابزارگونه از دولت دارد. به‌ویژه در خصوص تبعات آن برای مسایل مربوط به آزادی و اطاعت از قدرت باید آن را نظریه‌ای ارگانیکی به‌شمار آورد. روسو بر آن است که خانواده تنها «اجتماع» طبیعی است و هر نوع دیگری از جامعه ساختگی است؛ هر چند لزوماً مبتنی بر زور نیست. انسان «طبیعی» که در اندیشه روسو معنای ارسطویی دارد دارای دو گزینه اصلی خودخواهی و همدردی با دیگران است. انسان طبیعی انسانی است که در او وجدان و عقل سلیم میان این دو گزینه اصلی تعادل به‌وجود آورند. در جامعه گزینه همدردی انسان امکان بروز پیدا می‌کند؛ انسان در جامعه به‌طور کاملتری طبیعی می‌شود، همچون درختی که به‌واسطه توجه باغبان کاملتر و «طبیعی» تر می‌شود و همه تواناییهای بالقوه‌اش بالفعل می‌گردد. بر اساس نظر برخی از شارحین روسو قرارداد اجتماعی قراردادی نیست که بر اساس آن اولین جامعه مدنی بوجود آمده باشد، بلکه قراردادی است که به‌موجب آن جامعه فاضله و عقلانی پیدا خواهد شد (۲۹). هدف از چنین قرارداد اجتماعی متحقق ساختن طبیعت انسان است. قانون جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی مظهر اراده عمومی است و اراده عمومی مظهر گزینه همدردی آدمیان است که مصالح عمومی را در نظر دارد و واقعی‌تر از اراده خصوصی است که معطوف به خودخواهی افراد است. اراده عمومی متعلق به دولت است که مصلحت عمومی را اراده می‌کند. اراده عمومی مهمترین اراده فرد است؛ بنابراین باید فرد را مجبور به اطاعت از اراده عمومی کرد. انسان حیوانی سیاست است که طبیعت راستینش تنها در دولت واجد اراده عمومی تحقق می‌یابد؛ دولت نتیجه رذیلت آدمی نیست بلکه شرط فضیلت اوست. «دولت موجودی اخلاقی و واجد اراده است و این اراده عمومی همواره معطوف به رفاه و بهروزی کل اعضاء آن است.» (۳۰)

29- See Ibid p.p. 140 - 142.

30- in Ibid. p. 145.

با در نظر گرفتن دو مفهوم اساسی ارادهٔ عمومی و قرارداد اجتماعی در تفکر روسو باید گفت که او در پاسخ به این پرسش که ماهیت دولت چیست و چرا باید از آن اطاعت کرد دو نظر متعارض عرضه می‌کند. از یک سو بر اساس مفهوم ارادهٔ عمومی دولت «فردی جمعی» تلقی می‌شود که اطاعت فرد از آن اطاعت از خواست خویش است. از سوی دیگر دولت نهادی حاصل قرارداد تلقی می‌شود. در حقیقت اگر ارادهٔ عمومی قدرت فائده است در آن صورت قرارداد اجتماعی نقش مهمی نخواهد داشت، و از سوی دیگر اگر قرارداد اجتماعی ضرورت دارد در آن صورت ارادهٔ عمومی جایگاهی را که در فلسفهٔ سیاسی روسو دارد از دست می‌دهد.



دیدگاه‌های انداموار و ابزاروار دربارهٔ دولت، زمینه برداشت‌های گوناگون از دیگر مسایل عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی به‌ویژه مسئلهٔ اطاعت و مشروعیت سیاسی و آزادی بشمار می‌روند.

مسئلهٔ توجیه تکلیف اطاعت از قدرت بیان مفهوم مشروعیت قدرت سیاسی به‌گونه‌ای دیگر است. مسئلهٔ تکلیف اطاعت و مشروعیت در فلسفهٔ سیاسی به این صورت طرح می‌شود که چرا باید از دولت اطاعت کند؛ این پرسش توجه ما را به‌ویژه گیهایی در دولت و قدرت سیاسی معطوف می‌کند. در جامعه‌شناسی سیاسی مسئلهٔ به‌نحوی دیگر طرح می‌شود و آن اینکه چرا فرد از دولت اطاعت می‌کند؛ این پرسش هم به‌ویژه گیهایی قدرت سیاسی و هم به‌اموری خارج از آن معطوف است. به‌یک تعبیر مردم از قدرت اطاعت می‌کنند چون به‌وجب ایدئولوژی کاذبی به‌اطاعت از ساخت قدرت متقاعد شده‌اند (مارکس). به‌تعبیری دیگر مبنای اطاعت سیاسی پذیرش ارزشها و نرم‌هایی است که در طی فرآیند اجتماعی شدن فرد به‌وی القا می‌شوند (پارسونز). رویه‌رفته مردم اغلب از روی عادت از قدرت اطاعت می‌کنند و وقتی هم امکان سرپیچی دست می‌دهد ترس از

عواقب آن احتمالا آنها را به ادامه اطاعت وامی‌دارد. فلاسفه سیاسی مسئله ضرورت اطاعت از قدرت را از ماهیتی که برای نهاد دولت قایل می‌شوند استنتاج می‌کنند؛ بنابراین بحث اطاعت در فلسفه سیاسی تابع بحث ماهیت دولت است و نتیجه‌گیری بحثی کلی‌تر محسوب می‌شود. (حال آنکه در جامعه‌شناسی سیاسی چنین نیست). بنابراین نظریات مربوط به اطاعت هم به دو دسته بخش می‌شوند:

(۱) تئوریهای ارگانیکی که در آن توجیه ضرورت اطاعت از قدرت از خصلت همبسته و انداموار دولت استنتاج می‌شود؛

(۲) تئوریهای مکانیکی که توجیه اطاعت را در عملکرد دولت به‌عنوان ابزار نیل به اهدافی خاص جستجو می‌کنند. چنانکه دیدیم در دیدگاه انداموار، به‌موجب وجود يك اراده عمومی و عقلانی به‌مفهوم هگلی یا روسویی آن، هرگونه تقابل و تباین میان فرد و دولت از میان می‌رود و فرد در اطاعت از اراده عمومی مطیع اراده واقعی خویش پنداشته می‌شود. برعکس در دیدگاه ابزاری تکلیف فرد به اطاعت مقید به رضای خواستهای اوست. دولت به‌خاطر ایجاد جامعه مدنی و تامین صلاح و امنیت و یا تضمین حقوق طبیعی فرد مورد اطاعت قرار می‌گیرد. رویه‌رفته در فلسفه سیاسی ضرورت اطاعت از حکومت از ماهیت دولت استنتاج می‌شود.

برداشت از مفهوم آزادی نیز در دو دیدگاه بالا متفاوت بوده است. در فلسفه سیاسی مفهوم آزادی هم در مورد رابطه میان آدمیان (شهروند و حاکم) و هم در مورد شرایط کلی زندگی سیاسی به‌کار رفته است. دیدگاه ابزاروار و انداموار دولت درباره معنا و ماهیت و حدود آزادی فرد هر يك تفسیر جداگانه‌ای دارند. در دیدگاه ابزاروار دولت آزادی به‌معنای فقدان اجبار و سلطه خارجی بر فرد تفسیر می‌شود که همان مفهوم آزادی منفی است. این مفهوم را به‌بهترین وجه می‌توان در رساله «آزادی» جان استوارت میل یافت. به‌گفته میل تنها آزادی‌ای که شایستگی این نام را دارد این است که هر کس به‌شیوه خاص خودش مصلحت خویش را دنبال

کند به شرطی که به مصالح دیگران آسیب نرساند. آزادی فرد غایت زندگی سیاسی است و باید از آزادی اندیشه دفاع کرد زیرا ذهن آدمی مهمترین عامل دگرگونی و تکامل جامعه است (۳۱). میل اعمال فرد را به اعمال معطوف به خود و اعمال معطوف به دیگران بخش کرده است؛ هیچگونه دخالتی در اعمال معطوف به خود جایز نیست. (البته گاه در اندیشه میل تناقض هم یافت می شود، آنجا که می گوید تشخیص آنچه فرد باید در حقیقت بخواهد مغایر آزادی او نیست؛ جلوگیری از عبور فرد بر روی پلی که در حال فروریختن است مغایر آزادی او نیست).

در اندیشه لاک نیز چنانکه دیدیم قدرت سیاسی بر اساس رضایت افراد آزاد و خردمند تأسیس شده است. بنابراین اطاعت از قدرت باید در جهت حفظ و تقویت آزادی فرد صورت گیرد. پیوستن فرد آزاد به جمع یا دولت اختیاری است، نه به این معنی که فرد می تواند در خارج از جامعه و دولت زندگی کند، بلکه به این معنی که وی می تواند قدرت دولت را به عنوان قدرت مشروع بپذیرد یا نپذیرد. حق عصیان در مقابل قدرت یکی از جلوه های اساسی آزادی در برداشت ابزاروار از دولت به شمار می رود.

از سوی دیگر در برداشت انداموار، آزادی به معنی پذیرش عقل یا اراده کلی جامعه و دولت تلقی می شود. در فلسفه سیاسی روسو، شهروندان خود را آزادانه و بدون شرط تحت هدایت اراده عمومی قرار می دهند. اراده عمومی وقتی معتبر و الزام آور است که هر شهروندی در ابراز و بیان آن اراده شرکت کند. از آنجا که هدف اراده عمومی خیر و صلاح عامه است، هیچ چیزی والاتر از آن وجود ندارد که بتواند وفاداری شهروندان را طلب کند. فرد با تسلیم کامل اراده فردی خود به اراده عمومی والاترین غایت خود را متحقق می سازد؛ وی با شرکت در نظم اخلاقی جامعه که مبتنی بر اراده عمومی است، به آزادی راستین دست می یابد. بنابراین آزادی نه در تبعیت از اغراض و امیال شخصی بلکه در تبعیت از اراده

اخلاقی جامعه تحقق می‌یابد. هگل نیز چنانکه دیدیم، دولت را والاترین مرحله در تکامل اخلاقی انسان و بنابراین متضمن اراده عقلانی و آزاد انسان می‌داند؛ تنها در تبعیت کامل فرد از دولت، واقعیت عقلانی فردی تحقق می‌یابد. دولت خود واضع اخلاق است و نمی‌توان بر علیه آن به اخلاق متوسل شد. نهاد دولت فرآیند آزادی را پیش می‌برد؛ به این معنا «تاریخ جهان تاریخ رشد آگاهی از آزادی است». از آنجا که دولت در مقایسه با فرد مرحله پیشرفته‌تری از عقل و روح است، آزادی کامل در اطاعت از آن حاصل می‌شود نه در تبعیت از امیال شخصی. اطاعت از ضرورت تاریخ جهان عین آزادی است، بنابراین آزادی نه در انتخاب بلکه در تطابق است.

ایزایا برلین فیلسوف انگلیسی میان دو مفهوم منفی و مثبت آزادی تمیز داده است که منطبق با دو تفسیر بالاست (۳۲). آزادی منفی رهایی فرد از دخالت و اجبار خارجی است یعنی اینکه فرد آنچه خود می‌خواهد فارغ از دخالت دیگران انجام دهد؛ ولی آزادی مثبت در این است که فرد آنچه را واقعاً و عقلاً باید انجام دهد، انجام دهد. گرچه به نظر برلین این دو مفهوم از نظر منطقی چندان از هم دور نیستند، لیکن از لحاظ تاریخی در دو فرآیند فکری جداگانه پرورش یافته‌اند. از لحاظ تاریخی نظریه آزادی مثبت به پیدایش دولت اقتدار طلب انجامیده است که مبتنی بر چیزی شبیه اراده عمومی روسو یا فیلسوف شهریار افلاطونی است. بنابراین نظریه‌ای در باب آزادی در حقیقت به نظریه‌ای در باب قدرت استحال یافته است. علت این استحال به نظر برلین اعتقاد حامیان آن به امکان حل همه مسائل سیاسی و اخلاقی بوده است. چنین اعتقادی مبتنی بر این اصل فلسفی است که جهان تابع عقل است و بنابراین حل عقلانی یک مسئله تعارضی با حل عقلانی مسئله دیگر ندارد. وقتی چنین راه حل عقلانی یافته شود، همه موجودات عقلانی آن را در خواهند یافت. در نتیجه این سلطه عقلانیت مشکل اجبار در جامعه سیاسی از میان خواهد رفت. اما برلین استدلال

می‌کند که همه ارزشها و غایات بشری را نمی‌توان هماهنگ کرد؛ غایات انسانی متکثر، متنافر و اصولاً سازش‌ناپذیراند. برعکس انسانها در مقابل انتخاب‌های گوناگون قرار گرفته‌اند و چون نمی‌توان فرض کرد که همه غایات مشابهی را برگزینند، بنابراین منازعه هیچگاه از میان نخواهد رفت. براساس این تکثر غایات و ارزشها، مفهوم منفی آزادی که خواستار وجود حداقلی از آزادی دست‌یافتنی و نقض‌ناپذیر است، واقعی‌تر و انسانی‌تر است.

در مقابل این نظر، مکفرسون فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی از مفهوم مثبت آزادی دفاع کرده‌است. به نظر او مفهوم منفی آزادی مبتنی بر «فردگرایی سودجویانه» است که به موجب آن فرد به عنوان مالک مطلق تواناییهای خود و بی‌نیاز از جامعه تصور می‌شود. «فردگرایی سودجویانه» معلول ندرت منابع در جامعه است که مهمترین ویژگی وضعیت بشری است؛ حال آنکه متفکرین این مکتب، «فردگرایی سودجویانه» را به اشتباه به عنوان خصلت ذاتی انسان تعبیر کرده‌اند. به نظر مکفرسون اینک امکان از میان بردن ندرت منابع پدید آمده است. در چنین صورتی آزادی مثبت تحقق می‌یابد و انسان «نه به عنوان مجموعه‌ای از امیالی که بدنبال ارضاء است، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از تواناییهایی که در پی تحقق یافتن است» پدیدار خواهد گردید. با از میان رفتن ندرت منابع، مبارزه طبقاتی و منازعه اجتماعی ناپدید خواهد شد. چنین تصویری با تصور افلاطونی جامعه مبتنی بر خیر نامحدود بی‌شبهت نیست (۳۳).

یکی دیگر از تعارض‌های دوبرداشت ارگانیکی و مکانیکی از دولت در مسئله «مصلحت عمومی» آشکار می‌شود. دیدگاه انداموار به چیزی بنام مصلحت عمومی قائل است که از حد مصالح اجزاء فراتر می‌رود. در دولت آرمانی افلاطون علائق و مصالح متعارض توسط حکام آگاه به مثل وحدت می‌یابند؛ فیلسوف - شهریار مصلحت و خیر عامه را براساس

شناخت فلسفی خود تشخیص می‌دهد. در فلسفه روسو دولت برای تحقق تمام کمالات انسانی کافی به‌شمار می‌رود و شهروند با مشارکت در ابراز اراده عمومی از حد منافع و علائق شخصی و خصوصی خود فرامی‌رود. از نظر روسو نهادها و انجمن‌های کوچکتر در درون دولت علائق و منافع جزئی و خصوصی را پاس می‌دارند و بنابراین به‌مصلحت عمومی خدشه وارد می‌کنند. در فلسفه هگل دولت کلی انضمامی است که در آن علائق و مصالح جزئی نظم می‌یابند. نهادها و انجمن‌های جامعه مدنی به‌مصلح و علائق جزئی سازمان می‌بخشند، لیکن این مصالح و علائق جامعه مدنی در درون دولت به‌صورت «دقایق» کل ظاهر می‌شوند. رویهم‌رفته در دیدگاه انداموار مصالح و منافع جزئی یا نشانه بیماری جامعه بوده و باید حذف شوند و یا در کل حل شوند.

از سوی دیگر در برداشت ابزاری، مصالح و علائق جزئی و تعارض میان آنها جزء واقعیت دولت بشمار می‌روند. هابز و اصحاب اصالت فایده بر آن بودند که وظیفه دولت تنظیم علائق جزئی است. از نظر لاک وظیفه دولت حراست از علائق و مصالح متفاوت یا حقوق افرا داست و غایات دولت قابل تقلیل به غایات فرداند. بتهام، چنانکه دیدیم، بر آن بود که «مصلحت عمومی تنها واژه‌ای انتزاعی و درواقع مبین کل مصالح و علائق افراد است». بنابراین در دیدگاه ابزاری دولت فی‌نفسه علائق جداگانه‌ای جز تامین علائق و مصالح گوناگون افراد ندارد، هرچند باید در میان مصالح و علائق اجزاء بی‌طرفانه داوری کند.

III - مسئله بهترین شکل حکومت و غایات سیاسی

زمانی یکی از پاپهای واتیکان می‌گفت: «بگذار مردم احمق درباره اشکال حکومت مجادله کنند؛ هر حکومتی که به‌بهترین نحو اداره شود، بهترین حکومت است.» (۳۴) اما باز هم باید پرسید که از دو حکومت

متفاوت که هر دو به خوبی اداره شوند کدام بهتر است. تامل درباره بهترین شکل حکومت جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه سیاسی است. هر یک از فلاسفه سیاسی بر اساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی، درباره بهترین شیوه سازماندهی به‌زندگی‌سیاسی و اجتماعی سخن گفته‌اند. حوزه غایات سیاسی از مناقشه‌انگیزترین مباحث فلسفه سیاسی به‌شمار می‌رود، زیرا نه تنها در بین فلاسفه سیاسی درباره ارزشها و غایات والای سیاسی اختلاف نظر وجود دارد بلکه اغلب مقصود آنها از غایات سیاسی یکسانی چون آزادی و عدالت متفاوت یا متضاد است. هر یک از فلاسفه سیاسی بر اساس تعبیری از این غایات در پی یافتن معیاری برای اندازه‌گیری مطلوبیت اشکال حکومت بوده‌اند. مثلاً میزان معرفت به حقایق در فلسفه افلاطون، میزان تامین خیر و مصلحت عامه در مقابل مصلحت خصوصی در اندیشه ارسطو، میزان تامین نظم و امنیت در تفکر هابز و میزان تامین حداکثر شادی برای حداکثر افراد در مکتب اصالت فایده هر یک معیار جداگانه‌ای برای تعیین شکل بهتری از حکومت هستند. گذشته از اختلاف نظر درباره غایات سیاسی و نیز درباره معانی آنها، مشکلی که این حوزه از فلسفه سیاسی را انضباط‌ناپذیر ساخته است، مشکل همگرایی و یا تنافر غایات اصلی چون آزادی، برابری، عدالت و امنیت است. به یک تعبیر «عدالت را می‌توان جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد... لیکن به صورتی که آن را تعریف کنیم با دیگر ارزشهای اصلی و کلی تعارض پیدامی‌کند.» (۳۵)

شاید مهمترین اشتغال خاطر فلاسفه سیاسی، جستجوی مبنائی برای عدالت و یا قانون عادلانه در جامعه بوده است که بتوان بر اساس آن درباره قانون موضوعه بشری داوری کرد. برخی این مبنا را در قانون الهی و یا در قانون طبیعی جستجو کرده‌اند و برخی دیگر آن را دستاورد تعقل بشر و کوشش عقل انسان در تنظیم جامعه دانسته‌اند. در فلسفه اولیه یونان تصور بر آن بود که فرد در درون نوعی نظم جهانی قرار گرفته است که ناشی از وجود «لوگوس» (Logos) یا قانون الهی است و این قانون در زندگی

اجتماعی انسان در چارچوب «نوموس» (Nomos) یا قانون دولت آشکار می‌شود. در تراژدی آنتیگون، اثر معروف سوفوکل، قهرمان تراژدی در مقابل فرمان کرئون به «قوانین غیر مدون و تغییرناپذیر الهی» متوسل شد و بر این اساس فرمان حاکم را ناعادلانه شمرد. بعدها سوفسطائیان با ملاحظه گوناگونی قوانین انسانی بر آن شدند که نوموس بازتاب دقیق و ضروری لوگوس نیست. آنها چون انسان را مقیاس کلیه امور می‌دانستند، نوموس را واجد ارزش مطلق نمی‌شمردند و در عوض قانون و عدالت را برخاسته از عقل آدمی می‌دانستند. افلاطون در این مفهوم تجدیدنظر کرد و عدالت را به چیزی پایدارتر از نوموس یعنی به‌مثال نسبت داد. به این معنی عدالت وقتی حاصل می‌شود که دولت بر اساس مثل اعلائی که فرزندانگانه در می‌یابند تنظیم شده باشد. دولت عادلانه در واقع دولتی است که در آن هر کس به کاری که شایسته آن است بپردازد، به همان گونه که انسان «عادل» نیز انسانی است که اجزاء سه‌گانه روح او تحت فرمانروایی عقل هماهنگ باشند. بنابراین عدالت ربطی به نوموس دولت شهر ندارد. با این حال افلاطون در آثار بعدی خود در پی ترسیم جامعه عادلانه عملی‌تری برآمد و به قانون (نوموس) در تامین عدالت همان نقشی را بخشید که قبلاً به معرفت مثل داده بود؛ باین استدلال که قانون بشری در حدی که مقدور انسان است، تجلی معرفت مثل است (۳۶).

ارسطو در مقابل از اعتبار قانون بشری دفاع کرد. با توجه به برداشت ارسطو از مفهوم طبیعت به معنی کمال فعلیت آنچه بالقوه در هر چیز است، از آنجا که انسان طبعاً عقلانی و اخلاقی و مدنی است قانون انسانی راهم باید با توجه به میزان فعلیت یافتگی این ویژگیها دآوری کرد. ارسطو عدالت را به عنوان رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر تا جایی که به وجوه نابرابری آنها مربوط می‌شود، تعریف می‌کرد. بنابراین ارسطو از یک سو بر برابری همه شهروندان یا آزادگان تاکید

می گذاشت ولی از سوی دیگر چون به نظر او برخی از مردم به حکم سرشت برده‌اند، باید با آنها در مقایسه با آزادگان رفتاری نابرابر داشت. برداشت ارسطو زیربنای مفهوم «عدالت منفی» یا «عدالت محافظه کارانه» است که بعدها رواج یافت و براساس آن دولت نباید میان شهروندان تبعیض بگذارد، مگر آنکه در بین آنها از قبل تفاوتی وجود داشته باشد. مفهوم «عدالت مثبت» یا «عدالت به مفهوم رادیکال» که براساس آن دولت باید بکوشد نابرابریهای قبلی و یا طبیعی در میان افراد را از بین ببرد، در مقابل مفهوم ارسطویی قرار دارد (۳۷).

در فلسفه رواقی و حقوق رومی قانون طبیعی مبنای قانون عادلانه تلقی شد. براساس فلسفه رواقی چون افراد بشر به یک میزان از عقل بهره‌منداند، به یک میزان هم به قانون طبیعی دسترسی دارند. قانون طبیعی (Jus naturale) به نظر آنها مظهري از قانون عقل جهانی (Lex aeterna) بود. بر همین اساس در روم مفهوم قانون شامل حال همه مردمان (Jus gentium) پدیدار شد.

در فلسفه سیاسی مسیحی، اگوستین قدیس اندیشه رواقی و مسیحی را در هم آمیخت و عقل و اراده خداوندی را عالی‌ترین منبع قانون ابدی بشمار آورد. این قانون هم در دسترس عقل و هم در دسترس ایمان آدمی بود. به نظر اگوستین قانون طبیعی همان قانون الهی به صورتی است که عقل آدمی آنرا درمی‌یابد. رعایت چنین قوانینی شرط تحقق عدالت است. اگوستین در «شهر خدا» می‌گوید: «عدالت را فراموش کنید و خواهید دید که دولت‌ها چیزی بیش از دسته‌های راهزنان نیستند. زیرا دسته راهزنان هم خود دولت کوچکی است و در آن نظم هست، و غنیمت در میان آنها تقسیم می‌شود و اگر آنها بتوانند دژها و شهرهایی بسازند، دولت آنها دیگر دولت دزدان محسوب نخواهد شد.» همچنین: «اسکندر مقدونی یکی از دزدان دریایی را اسیر کرد و از او پرسید چگونه جرئت دارد دریا را دچار

آشوب کند؛ دزد دریایی در پاسخ پرسید که «تو خود چگونه جرئت می کنی جهانی را دچار آشوب کنی؟! چون من آن کار را تنها با يك کشتی کوچک انجام می دهم مرا دزد دریایی می خوانند و تو چون همان کار را با ناوگان بزرگی انجام می دهی ترا امپراتور گویند.» (۳۸)

بعدها در فلسفه سیاسی غرب مبحث عدالت از مبحث لوگوس و مثل و عقل یا اراده و قانون الهی جدا شد و فلاسفه سیاسی کوشیدند مبنایی عقلی برای آن بیابند. اندیشه قانون و حقوق طبیعی و برابری طبیعی افراد از قرن هفدهم به بعد در قالب مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن رواج یافت. جان لاک قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می دانست. اصحاب اصالت فایده عدالت را در چیزی جستجو می کردند که به نظر آنها خیر و صلاح عامه را پیش ببرد؛ به عبارت دیگر محک عدالت شادی است «زیرا هر کس می داند شادی چیست، اما اینکه عدالت چیست در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است» (۳۹). کانت بر آن بود که همه مفاهیم اخلاقی مبتنی بر مقولات عقلی پیشینی هستند؛ انسان موجودی آزاد است که اعمالش به وسیله اهدافی که آزادانه انتخاب می کند تعیین می شوند. بنابراین قانون عادلانه در شرایطی تحقق می یابد که همه اعضای جامعه واجد حداکثر آزادی از انقیاد به اراده خودسرانه دیگران باشند.

در يك چشم انداز فراگیر می توان گفت مشاجره فلاسفه سیاسی درباره عدالت، چه در فلسفه سیاسی کلاسیک و چه در فلسفه سیاسی مدرن، ناشی از تعبیر عدالت به سه معنای متفاوت بوده است. به عبارت دیگر در تعبیر مختلف، عدالت بر یکی از سه اصل زیر استوار است:

(۱) برابری؛ (۲) شایستگی؛ (۳) نیاز.

در تعبیر مختلف عدالت به نحوی با مسئله برابری ربط داده شده

38- N.H. Baynes, The Political Ideas of Saint Aogustine's De Civitate Dei London, 1936.

39- in Wayuer, op. cit. p. 93.

است، اما این ارتباط همواره روشن نیست. دیدیم که ارسطو عدالت را رفتار برابر با افراد برابر میدانست؛ نباید میان کسانی که از همه جهات مربوط به موضوع رفتار برابرند تمایزی قائل شد، حتی اگر آنها از سایر جهات (نامربوط به موضوع رفتار) نابرابر باشند. همچنین باید با افرادی که از جهات مربوط به موضوع رفتار نابرابر باشند، بر حسب میزان نابرابری به نحو نابرابر رفتار کرد. رفتار نابرابر با افراد نابرابر، بنابراین خود رعایت برابری و عادلانه خواهد بود. به این ترتیب مسئله برابری یا نابرابری بلافاصله به مسئله شایستگی ارتباط پیدا می کند. برداشت ارسطویی از عدالت و برابری انتزاعی نیست بلکه مبتنی بر وجود ویژگی مشخصی مانند شهروندی یا آزادی در افراد مورد نظر است؛ به عبارت دیگر این برداشت توصیفی است: وقتی دلیلی برای رفتار نابرابر با افراد وجود نداشته باشد، باید با آنها به برابری رفتار کرد. بنابراین چنین برداشتی در عین حال متضمن مفاهیم شایستگی و نیاز نیز هست. «از هر کس به اندازه توانائی اش» و «به هر کس به اندازه نیازش» متضمن رفتار نابرابر است که چون مبتنی بر تفاوت های موجود است، رفتار برابر تلقی می شود.

در برداشتهای انتزاعی از برابری آدمیان استدلال می شود که آنها به رغم تفاوت یا نابرابری از جهات مختلف، دست کم از یک جهت اصلی مثل داشتن عقل با هم برابرند؛ بنابراین علیرغم این تفاوتها بایستی با آنها به برابری رفتار کرد. برداشتهای انتزاعی طبعاً تجویزی نیز هستند. رواقیان بر آن بودند که آدمیان به عنوان موجودات عقلانی طبعاً برابر و به یک میزان فضیلت پذیراند. به گفته سنکا «باب فضیلت به روی هیچ کس بسته نیست خواه مرد آزاده، یا آزاد شده یا برده». وقتی گفته میشود انسانها برابراند منظور این است که باید برابر باشند و بنابراین مشکل توصیفی بجای خود باقی است یعنی اینکه نمی توان هیچ چیز یافت که همه آدمیان به یک اندازه از آن برخوردار باشند. در برداشت تجویزی وقتی گفته می شود که باید همه آدمیان را برابر دانست بدان معنی نیست که همه از همه جهت با هم برابراند، بلکه منظور این است که باید با آدمیان علیرغم

همه تفاوت‌هایشان به برابری رفتار کرد، تا عدالت تامین شود.

بی‌شک مفهوم عدالت و برابری در فلسفه سیاسی از مسئله آزادی جدائی‌ناپذیر است. شاید مهمترین تعارض فکری در فلسفه سیاسی تعارض میان اندیشه ضرورت وجود کارشناسان در تعیین غایات زندگی سیاسی و اندیشه ضرورت وجود کارشناسان تنها در تعیین و سازماندهی وسایل نیل به غایات مزبور باشد. در اندیشه فیلسوف شهریار افلاطون حکومت همچون آشپزی و طبابت پیشه خاصی است؛ بنابراین اندیشه دموکراسی مثلا مثل اندیشه طبابت به وسیله آشپز است. پیشه‌وران سیاست کارشناسان غایات زندگی سیاسی هستند. در مقابل در اندیشه جان استوارت میل درباره آزادی نیز وجود پیشه‌وران و کارشناسان سیاسی ضروری است؛ اما چون در قسمت عمده‌ای از مسائل مربوط به غایات زندگی سیاسی همه شهروندان به یک اندازه صلاحیت تصمیم‌گیری دارند، کارشناسی پیشه‌وران سیاست به تعیین و سازماندهی به وسایل نیل به غایات محدود می‌شود. بنابراین به نظر میل جوهر دموکراسی این است که در زمینه تعیین غایات و اهداف، کارشناسی سیاسی وجود نداشته باشد. پس برابری در آزادی مهمترین جلوه برابری است (۴۰).

بنابراین یکی از مسائل اساسی فلسفه سیاسی تعیین ضوابط جامعه و دولت بهتر بوده است، (البته میزان تأثیر آن در پیشبرد جامعه بشری به سوی وضعیت آرمانی بحثی است خارج از مباحث فلسفه سیاسی). در مواردی فلسفه سیاسی برای تعیین چنین ضوابطی به ترمیم «یوتوپی» پرداخته‌اند. سابقه تاریخی اندیشه یوتوپی به سرتوماس مور برمی‌گردد که

40- J. Plamenatz, "Equality of Opportunity", in *Aspects of Human Equality*, edited by L. Bryson (etal), 15th Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion, New York, 1956.

در «یوتوپیا» (۱۵۱۶-۱۵۱۵) از زبان سیاحی مرموز، دولت شهر کمونیستی و بی‌دینی را ترسیم می‌کند که در آن سیاستها بر اساس عقل اتخاذ می‌شوند. در فلسفه سیاسی یوتوپیاها جوامع یا دولت‌های خیالی و یا ایدآلی هستند که بر حسب ضوابطی عمومی مانند برابری، عدالت و آزادی تشکیل شده‌اند و در آنها دیگر خبری از سلطه، نابرابری نامعقول، ندرت منابع، جنگ و منازعه نیست و نوعی تعادل و هماهنگی در آن حاکم است. زمینه‌های پیدایش یوتوپیای سیاسی گوناگون‌اند. برخی ادوار تاریخی بیشتر مستعد پرداختن یوتوپیا بوده‌اند؛ نارضایتی فیلسوف سیاسی از وضع موجود، کوشش برای گریز از پیچیدگی‌های نامطلوب واقعیت و عرضه ضوابطی برای نقد وضع مستقر و بویژه ترسیم وجوه و حشمتناک جهان واقع خمیرمایه تفکر یوتوپیائی است. یوتوپیاها بیشتر بر اساس برداشت خاصی از نهاد انسان استوار بوده‌اند. به‌طور کلی یوتوپیانیسم مبتنی بر این فرض است که طبع بشر اصلاح‌پذیر، عقلائی و آزاد است، حال آنکه جوامع موجود توانایی‌های انسان را نادیده می‌گیرند و یا سرکوب می‌کنند (۴۱).

نتیجه‌گیری :

هدف این مقاله تنها طرح برخی از مهمترین مسائل فلسفه سیاسی و برخی پاسخهای فلاسفه سیاسی به آن مسائل بوده‌است. رویه‌مرفته فلسفه سیاسی از دو بخش عمده تشکیل می‌شود: یکی مباحث توصیفی و دیگری مباحث تجویزی. در مباحث توصیفی مسایلی از این قبیل مطرح می‌گردد: حکم حاکم بر چه اساسی استوار است؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست؟ و جز آن؛ در مباحث تجویزی که ناب‌ترین بخش فلسفه سیاسی است مسائلی از این‌گونه طرح می‌شود: غایت اصلی زندگی

41- See G. Negley and M. Patrick (eds.) The Quest for Utopia. N.Y. 1952.

سیاسی چیست و چگونه تامین میشود؟ مصالحت و خیر عامه چیست و چگونه تامین می‌گردد؟ آیا عدالت در برابری یا در نابرابری است؟ آیا آزادی خیری خصوصی یا عمومی است و جز آن. اما ویژگی اصلی فلسفه سیاسی که آن را از دیگر شاخه‌های دانش سیاسی جدا می‌کند، ایجاد ارتباط میان مباحث توصیفی و تجویزی است تا حدی که می‌توان گفت کل کوشش فکری فلسفه سیاسی برخاسته از دل‌نگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی سیاسی به‌طور کلی است.

فروردین ۶۹

