

رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵
تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۰/۰۸/۰۲

دکتر حسین مسعودنیا*
علی تدین راد**
سارا نجف‌پور***

چکیده

رابطه عمل و عالم عملی با نظریه و عالم اندیشه نظری همواره در تاریخ فلسفه سیاسی غرب مورد گفت‌وگو بوده و میان دیدگاه‌هایی که به یک سو گرایش بیشتری داشته‌اند، اختلاف وجود داشته است. اما در این کشمکش، به راستی فلسفه سیاسی پاسخ پرسش‌ها و مسائل خاص خود و آن حقیقت ناب یا راهکار عملی رسیدن به مدینه فاضله‌ای که برای زیستن در سعادت یا رفاه آدمی در پی آن بوده است را در کجا باید بجوید؟ در عالم نظر و یا عرصه عمل؟

این مقاله می‌کوشد ضمن بررسی رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب، مهمترین دیدگاه‌ها و رویکردها در این بحث را شناسایی و دسته‌بندی کند. در واقع مسئله پژوهش حاضر این است که رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب و نزد متفکران بزرگ چگونه بوده و هریک به چه گروهی تعلق داشته‌اند؟ این مقاله همچنین به اختصار به پاسخ این پرسش می‌پردازد که رویکرد برتر در رابطه عمل و نظر برای دنیای کنونی ما کدام است؟

فرضیه ما این است که دیدگاه‌های مختلف درباره عمل و نظر و تقدّم هریک را می‌توان در چند دسته جای داد که از آن میان رویکرد مبتنی بر تعامل عمل و نظر می‌تواند بستر مناسب‌تری برای ارتباطات انسانی و اندیشه‌ورزی برای حیات توأم با صلح بشر در عصر ما فراهم آورد. این فرضیه با روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: تاریخ فلسفه سیاسی، رویکردها، عمل، نظر.

مقدمه

عمل^۱ و رابطه عالم عملی با نظریه^۲ و عالم اندیشه نظری همواره در تاریخ اندیشه غرب و به ویژه فلسفه سیاسی غرب محل بحث و گفت‌وگو بوده و معیاری برای کشیدن خط تمایز میان اندیشه‌هایی که در عالم انتزاع سیر می‌کنند و آنان که به عالم عمل حداقل گوشه چشمی دارند، به شمار می‌رفته است.

در تقسیم‌بندی دانش‌ها و علوم، همیشه دانش‌هایی که عطف نظرشان به ابعاد عملی زندگی آدمی است، در مقابل علوم که نظری‌تر بوده‌اند، قرار می‌گرفته‌اند. با نظر در تاریخ اندیشه غرب نیز روشن است که در برهه‌هایی از آن، توجه به ابعاد عملی کم‌رنگ‌تر بوده است و اندیشه‌ها در عالمی انتزاعی و منقطع از فعل و کنش انسانی سیر می‌کنند. به ویژه در اعصار پس از افلاطون و ارسطو که اندیشه انتزاعی‌تر می‌گردد تا طلیعه اومانیسیم^۳ و عصر روشنگری^۴ و عصر مدرن که توجه به ابعاد عملی اندیشه‌ها جدی‌تر می‌شود.

در این بحث توجه به رابطه فیلسوف و سیاستمدار نیز قابل توجه است. چه بسا اینان در بسیاری از مواقع رابطه خوبی با هم نداشته‌اند؛ چراکه فلاسفه کنج انزوای تفکر را بر قیل و قال زندگی روزمره و جاری‌تر جیح می‌دهند و سیاستمداران نیز کمتر پیش می‌آید که دل در فلسفه بندند. در واقع می‌توان زندگی فلاسفه و سیاستمداران را دو شکل متفاوت و مجزا از زندگی دانست:

رابطه دو گونه زیستن، یکی بر پایه جست و جوی دانایی و دیگری بر پایه عمل یا کاربرد دانایی، بیانی دیگر (و دقیق‌تر) است از رابطه فیلسوف و سیاستمدار که شناخت آن چنان که هست، و چنان که باید باشد، بسیار دشوار است. (احمدی، ۱۳۷۷: ۳۳۵)

بدگمانی و یا شاید دشمنی فیلسوف و سیاستمدار، حتی میان فلاسفه‌ای که بیشتر در عالم انتزاعیات و اندیشه تجریدی سیر می‌کنند و فلاسفه‌ای که از کنش و واقعیت آغاز می‌کنند نیز به چشم می‌خورد. هر دوی اینها در پی حقیقت به مثابه چیزی بیرون از خود، ابژکتیو و همیشگی هستند و قدرت را نیز در نسبت با این حقیقت می‌شناسند. اینان در نهایت در عالم سیاست به عامه مردمان و شعور ایشان بدگمان‌اند و دموکراسی را واقعی نمی‌گذارند.

۱. Action

۲. Theory

۳. Humanism

۴. Age of Enlightenment

از سوی دیگر در گرایش متفاوت می‌توان هواداری سخت اندیشمندان از زندگی عملی را مشاهده کرد؛ سوفیست‌های قرن پنجم پیش از میلاد که طرفدار دموکراسی بودند، نیاز به دانایی دانیان و خردورزی خردمندان و فلاسفه در رهبری جامعه را رد می‌کردند؛ چیزی که در فلسفه سیاسی افلاطون و به نوعی ارسطو به چشم می‌خورد. سوفیست‌ها بر آن بودند که هر مسئله و امر سیاسی برای خود موردی شخصی است که در جریان عمل و پراکسیس، راهکار و شیوه درست عمل آن مشخص و شناخته می‌شود. اینان اعتقاد داشتند که با همفکری، ارزیابی و گفت و گو درباره پیشنهادها مردمان می‌توان امور سیاسی و حکومتی را به پیش برد و به اندیشه انباشته شده فیلسوف-شاه نیازی نیست. سوفیست‌ها معتقد بودند که فلاسفه نیز می‌توانند مانند همگان در سیاست و زندگی روزمره شرکت جویند و رأی و نظر دهند.

این مقاله در پی آن است که رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب را بررسی کند و ضمن شناسایی و دسته‌بندی مهمترین دیدگاه‌ها و رویکردها در این بحث، رویکرد نزدیکتر و مفیدتر نسبت به شرایط بشری در عصر حاضر را مورد کندوکاو قرار دهد. در واقع مسئله پژوهش حاضر این است که رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب و نزد متفکران بزرگ چگونه بوده و هر یک به چه گروهی تعلق داشته‌اند؟ این مقاله همچنین به اختصار به پاسخ این پرسش می‌پردازد که رویکرد برتر در رابطه عمل و نظر برای دنیای کنونی ما کدام است؟

فرضیه ما این است که دیدگاه‌های مختلف درباره عمل و نظر و تقدم هریک را می‌توان در چند دسته جای داد که از آن میان رویکرد مبتنی بر تعامل عمل و نظر بستر مناسب‌تری برای ارتباطات انسانی و اندیشه‌ورزی برای حیات توأم با صلح بشر در عصر ما فراهم می‌آورد. این فرضیه با روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌گردد.

عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب^۱

الف- افلاطون و آغاز رویارویی

شروع طرح نظریه و عمل به گونه‌ای که در فلسفه سیاسی غرب باب و مرسوم می‌شود، به افلاطون باز می‌گردد. افلاطون در اثر برجسته خود یعنی «جمهوری» با

۱. در این بحث با «تسامح» تمامی مشتقات و مفاهیمی که از جنس عمل اند به مانند قدرت، نیرو، کار، پراکسیس و ... در یکسو و به عنوان عمل، و هرآنچه به نظر و نظریه برمی‌گردد از جمله عالم اندیشه، حیات نظری، انتزاع، ذهن، متافیزیک و ... در سوی دیگر و تحت عنوان نظر در برابر هم قرار داده شده اند. همچنین در برابر آنچه آرنت action می‌نامد، همزمان از معادل فارسی کنش و نیز واژه عربی-فارسی عمل که با تسامح معادل انگاشته شده اند، استفاده شده است

مفهومی انتزاعی، فلسفی و نظری یعنی عدالت آغاز می‌کند و با دستمایه قرار دادن این مفهوم بنیادین، به ترسیم سیمای اجتماع و شهری آرمانی می‌پردازد. افلاطون در مکالمه «جمهوری» بارها به بحث از رابطه فیلسوف و سیاستمدار پرداخته و زعامت فیلسوف در امور را ضروری می‌شمارد. وی بر آن است که تنها فیلسوف به مثابه مردی دانا، عاقل، حکیم و عادل، توانائی اداره امور بر اساس احکام عقل را دارد و تنها اوست که می‌تواند جامعه‌ای عادلانه بر پایه‌های دانایی و عقل استوار سازد. در اندیشه افلاطون تنها فیلسوف است که از هستی حقیقی و راه رسیدن به حقیقت اصیل یا مثل، خبر دارد و این دانایی او را شایسته رهبری می‌سازد (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۷۳).

در حقیقت افلاطون معتقد است که برای پاسخگویی به مسائل عالم سیاست و حکومت باید از درکی متافیزیکی از هستی بهره گیریم که در آن ما با دو جهان «بود» و «نمود» روبرو می‌شویم. جهان «بود» جهان ثبات، کمال و بقا است و دانش راستین در آن یافت می‌شود، اما جهان «نمود» جهان نقص، تغییر و زوال است. افلاطون بر آن است که اوضاع نابسامان جهان را می‌توان با برساختن نمودها بر طبق جهان بوده‌ها سامان بخشید، چراکه واقعیت و حقیقت جاودانه را در حیات این جهانی نمی‌توان یافت و از این روی در ورای عالم واقع، در عالم مثل، در جهان مافوق بشری باید گشت. وی جهان مثل را شایسته تأمل می‌داند و زندگی متأملانه و متفکرانه فلاسفه را فراتر از زندگی فعالانه مردمان می‌داند. در اندیشه او زندگی نظری^۱ والاتر از زندگی عملی یا سیاسی^۲ است و به این دلیل، با تدبیر و تفکر در عالمی بی‌زمان و بی‌مکان و با درک اصول، معیارها و احکام آن می‌توان به راهکارها و بایدهایی رسید که سامان‌دهنده حیات بشری و در اینجا عالم سیاست باشد. پس به نوعی او به عمل متأثر از عالم بود باور دارد و نه عمل مستقل و متأثر از عالم نمود.

افلاطون سیاست را ذیل عالم اندیشه بررسی می‌کند و هر طرح و الگو و تغییر و برنامه‌ای در سیاست را مشروط به نظر و اصول و معیارهای عالم نظر می‌سازد و بدین ترتیب سیاست تابع اندیشه فلسفی و فیلسوفی که با تعمق و تفکر به حقیقت محض جهان دست یافته و بر آن مبنا بهترین سیاست و برترین خیر و عدالت را می‌شناسد قرار می‌گیرد؛ فیلسوفی که تعیین‌کننده بایدها و نبایدهای ارزشگذارانه بر

۱. Bios Theoretikos

۲. Bios Politikos

مبنای معیارهای استعلایی و در نتیجه رهبر سیاستی استعلایی شده و خادم اخلاق است. در حقیقت باید گفت که در اندیشه افلاطون سیاست و عالم عمل تابع خرد، فلسفه و عالم نظر است (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۷۵-۲۷۴).

برخلاف افلاطون، ارسطو در اندیشه ورزی خود به عمل و ابعاد عملی زندگی انسان توجه "بیشتری" نشان می‌دهد و در واقع او دانش و اندیشه را برای کاربرد و کاربست در حیات عملی می‌خواهد.

ارسطو در «اخلاق نیکوماخوسی»^۱ بر آن است که نشان دهد هدف از زندگی کدام است و چه شکلی از زیستن برای آدمیان در نسبت با استعدادها و خصایص انسانیشان مطلوبیت بیشتری دارد و برتر است. به عبارت دیگر، وی بر آن است که عالی‌ترین خیر آدمی را تعیین کند تا چون این خیر معلوم شد، وظیفه انسان پیگیری و به تحقق رساندن آن باشد. اخلاق ارسطو به شدت "غایت‌گرایانه" است و وی در نهایت سعادت^۲ را برترین و بالاترین غایت و خیر نهایی و بالذات انسان می‌شمارد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۹-۱). وی پس از این که مشخص ساخت وجود خیر اعلا حتمی و ضروری است، درصدد بر می‌آید روشن سازد که ماهیت این خیر چیست و موضوع کدام علم است. وی در نهایت این بررسی به سیاست می‌رسد. ارسطو سیاست را علمی می‌داند که جایگاه خیر اعلا و سعادت فرد و اجتماع است. اگر سعادت باید در زندگی انسان‌ها ساری و جاری باشد، ابزار این کار نیز سیاست خواهد بود. یکی از دلایل ارسطو برای این ادعا آن است که وی اعتقاد دارد خیر اجتماع بر خیر فردی تقدم دارد و در واقع یکی (خیر اجتماع) مقدمه دیگری (خیر فردی) است. (ارسطو، ۱۳۷۱: ۵).

پس چنانکه ذکر شد، ارسطو پس از آن که در «اخلاق نیکوماخوسی» به این نتیجه رسید که سعادت برترین خیر و غایت بشری است، از آنجاکه به ابعاد عملی اندیشه و فلسفه توجه دارد، به بحث از چگونگی محقق ساختن این غایت می‌پردازد؛ بحث از "سیاست". «ما تحقیق نمی‌کنیم تا فقط بدانیم فضیلت چیست، بلکه می‌خواهیم نیک و خوب شویم، و گرنه تحقیق ما بی‌فایده است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۴).

در حقیقت می‌توان گفت که "کاربرد" دانایی برای ارسطو مسأله‌ای اساسی و بنیادین است و از این روی به مسائل واقعی و عملی زندگی شهروندان پولیس

۱. Nicomachean Ethics

۲. Eudaimonia

توجهی ویژه دارد و رسیدگی به امور ایشان و کار سیاستمداران و به‌ویژه آن‌ها که در سمت‌های عملی و اجرایی هستند را در کانون توجه دارد. از آنجا که در سنت ارسطویی «غالباً فلسفه سیاسی به عنوان شیوه عملی اندیشیدن و سیاست به مثابه نوعی کنش یا عمل تعریف می‌شود» (دالمایر، ۱۳۸۶: ۸۳)، ارسطو بر آن است که در یابد چگونه سیاست و سیاستمدار می‌توانند در مسیر آن اندیشه‌های برتر و والاترین دانایی‌ها حرکت کنند و امور را چنان سامان دهند که رسیدن بدان غایت پیش گفته یعنی سعادت نزدیک‌تر باشد. در اندیشه ارسطو «قدرت باید بر فضیلت استوار باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۸۶-۲۸۴). ولیکن صرف داشتن یا دانستن فضیلت کافی نیست، بلکه «توانایی کاریست» آن نیز مهم است. به عبارت دیگر، فضیلت تنها دانایی نیست، بلکه «به کار بردن» این دانایی در جهت برترین خیر و سعادت بشر است. از این روی می‌توان گفت که از اینجا به بعد مسئله اساسی یعنی مقصود از حیات و برترین خیر از گستره تعاریف تجربیدی به در می‌آید و قدم در قلمرو عمل، کنش و کاربرد دانایی در حیات جاری روزانه می‌گذارد. ارسطو به همین سبب در پی تشریح مشخصات بهترین شیوه‌های حکومت و اداره امور در شرایط تاریخی و اقلیمی مشخص و متفاوت است. وی در رساله «سیاست» با توجه به زندگی هرروزه و مسائل عملی آن به بحث از جامعه سیاسی و رابطه آن با دیگر جوامع می‌پردازد. او در این اثر به خوبی ارتباط میان فلسفه و سیاست که به زعم بسیاری در دو سوی دره‌ای عمیق واقع شده‌اند را آشکار می‌سازد و برفراز این دره پلی استوار را نشان می‌دهد؛ یعنی زندگی عملی و پراکسیس. (احمدی، ۱۳۷۷: ۳۵۲-۳۳۳)

از سوی دیگر به زعم ارسطو در حیات عملی معطوف به سعادت، حق ابراز رأی و عقیده در تعیین محیط سیاسی اهمیت زیادی دارد. در واقع از اساسی‌ترین ملزومات زندگی سعادت‌مندان استدلالت و ابراز عقیده و رأی در امور عملی است.

به اعتقاد ارسطو... اگر کسی نتواند شخصاً ارزش‌ها و فعالیت‌های خویش را برگزیند، هر قدر هم زندگی ارزشمندی داشته باشد، نمی‌توان گفت که خوب زندگی می‌کند. بر پایه این ملاحظات، ارسطو در دفتر سوم «سیاست» به طرفداری از آنگونه نظام سیاسی بحث می‌کند که مقام شهروندی و حقوق مرتبط با آن را نسبتاً گسترده به مردم اعطا کند. اگر کسی مانند دیگران در رژیمی که تحت آن به سر می‌برد شهروند «آزاد» و «برابر» نباشد، از یکی از خیرهای مهمی که به آدمی تعلق می‌گیرد

محروم می ماند...» (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۹۵)

از بحث ارسطو می توان اینگونه نتیجه گرفت که غایت حیات بشری، برترین خیر یا سعادت انسان با زندگی توأم با استدلال، ابراز عقیده و انتخاب در جایگاه شهروند آزاد ارتباطی اساسی دارد.

در اعصار پس از ارسطو یعنی قرون میانه^۱ تا عصر مدرن رویکرد تجریدی و انتزاعی بر فلسفه و اندیشه سیاسی حاکم بوده است. ولیکن این به معنای پایان بحث و تنش میان نظر و عمل در اندیشه‌ها نیست، بلکه این بحث همیشه مطرح بوده است و بسیاری بر عمل بیش از نظر تأکید داشته‌اند و برخی دیگر بر عکس. اما مسیحیت و حقیقت و خیر برتر را به تبع ثنویت^۲ نهفته در اندیشه افلاطونی به عالمی دیگر می‌افکند و در عالم اندیشه، انتزاع، کلام آسمانی و در شهری دیگر، "شهر خدا"^۳ به دنبال حقیقت زندگی و حیات بشری می‌گردد. اندیشه مسیحی آرمانگراست و کمتر به زندگی واقعی و روزانه توجه دارد و بیشتر در پی رستگاری در دنیایی دیگر است. به عبارت دیگر، سنت مسیحی به نوعی تداوم گر اندیشه‌های آرمانی و انتزاعی افلاطونی است و زندگی نظرورزان^۴ را در جایگاهی والاتر از زندگی عمل ورزانه^۵ قرار می‌دهد که از دیدگاه هانا آرنت در این سنت، حیات عمل ورزانه آن معنای نهفته سیاسی خاصش را نیز از دست می‌دهد. (لسناف، ۱۳۸۵: ۹۹-۹۸)

ب- رنسانس؛ فکر رو به سوی عمل

با طلوع رنسانس و پیدائی اندیشه اومانستی، گویی روزگار آرمان های بلند، اندیشه‌های خیالپروانه و فلسفی صرف بریده از واقعیت و پرورش مدینه های "فاضله" به سر می‌آید و فکر رو به سوی عمل می‌کند. در این رویکرد جدید ماکیاولی پیشگام است و راه را برای گرایش‌های جدید و توجه بیشتر به تبیین‌های واقع‌گرایانه و عملگرایانه به عالم سیاست و گذر از نظریات کلی‌گرا و آرمانگرایانه باز می‌کند. در واقع این واقعگرایی ماکیاولی را می‌توان نقطه گسست او از ذهنگرایی دیگران تلقی کرد.

ماکیاولی با خیالپردازی در مباحث سیاسی به مخالفت بر می‌خیزد و اندیشه و نگارش در عالم سیاست را با واقعگرایی و پرداختن به واقعیت محض حقیقت

۱. Middle Ages

۲. duality

۳. City of God

۴. Vita Contemplativa

۵. Vita Activa

محسوس یکی می‌داند (ماکیاولی، ۱۳۷۵: ۱۰۳-۱۰۲). به سبب همین جدیت در واقعگرایی و عملگرایی بدون توجه به هرچیز دیگر- به مانند اخلاق که گاه در مسیر رسیدن به اهداف سیاسی از جمله کسب، حفظ و گسترش قدرت بی‌توجهی به آن لازم می‌افتد- است که ماکیاولی به پشت کردن به اخلاق در سیاست متهم می‌شود. ماکیاولی به حقیقتی ورای حیات عملی بشر که در زندگی آدمی اثرگذار باشد اعتقادی ندارد و تنها دو نیروی اراده^۱ و بخت^۲ را سازنده حیات و تعیین کننده چگونگی زندگی بشر می‌داند که قوت هر کدام، مسیر زندگی و سرنوشت انسان را رقم خواهد زد. اگر آدمی از عقل به درستی استفاده کند و نیز کوشش و تلاش داشته باشد می‌تواند حتی با نیروی اراده بر قدرت بخت فائق آید. پس سرنوشت محتوم و از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد و اراده انسان و کنش او می‌تواند جهت زندگیش را تغییر دهد (ماکیاولی، ۱۳۷۵: ۴۰-۲۱).

در میانه آشوب‌های قرن ۱۷ انگلستان، توماس هابز با رویکردی هستی‌شناسانه به سیاست نگرست و اگرچه با ارائه تبیینی مکانیکی و ریاضی گونه از عالم به سیاست روی کرد و جهان را دارای ساختاری ریاضی گونه و مکانیکی دانست که با فیزیک و ریاضیات می‌توان به اصول و پایه‌های ثابت آن دست یافت، ولیکن باید عنوان داشت که اندیشه سیاسی او بلاواسطه در توجه به حیات عملی هم نوعان انگلیسی عصر خود او شکل گرفته است. هابز از مشاهده "بحران اقتدار"^۳ در حیات جاری انگلستان روزگار خود به اندیشه در می‌گذرد (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۶۱-۵۹). تا که شاید برای رسیدن به آرامش و ثبات در سیاست و قدرت راهکاری ارائه دهد. وی بر آن بود که دانش و معرفت به حقیقت لاجرم می‌بایست معطوف به فایده‌ای برای انسان باشد تا حقیقت راستین به شمار آید. هابز از برجسته‌ترین فلاسفه عصر نو تلقی می‌گردد که در مسیر نظریه پردازی از منظری نو در باب نسبت قدرت و حقیقت حرکت کرد. «در لویاتان»^۴ بحث از دانش و جست و جوی حقیقت با بحث از قدرت به دنبال یکدیگر می‌آیند» (احمدی، ۱۳۷۷: ۳۵۷) و اگر به مختصات قدرت در تفکر هابز توجه کنیم، عمق ارتباط نظر و عمل در اندیشه او بر ما آشکار خواهد شد، چراکه قدرت نزد هابز همان است که در اجتماع و در دست صاحبان مناصب و نخبگان در گردش بوده و

۱. virtù

۲. fortuna

۳. Crisis of Authority

۴. Leviathan

تعیین کننده حوادث، اتفاقات، رویکردها و کنش‌ها و واکنش‌ها است.

به این ترتیب می‌توان گفت که در فلسفه سیاسی جدید رویکرد کلاسیکی که در آن تقدّم نظر بر عمل مشهود بود، جای خود را به تقدّم عمل بر نظر می‌دهد. این برتری عمل بر نظر را در اندیشه کسانی چون کانت نیز می‌توان مشاهده کرد. کانت با اندیشه در آثار و فهم شکاکیت هیومی که در نیمه قرن هیجدهم به بی‌اعتقادی به متافیزیک و مابعدالطبیعه رسیده بود، بر آن بود که با توجه دادن همگان به نقد از خویشتن، پایه‌های علم و متافیزیک و اخلاق را ترمیم کند و استوار سازد. وی در «نقد عقل محض» درصدد بر می‌آید به جای روش دکارتی در علم که استفاده از ریاضیات را در کانون توجه خود دارد، روشی دیگر را قرار دهد که در آن طبیعیات و مشاهده تجربی به جای ریاضیات و برهان ریاضی در فلسفه به کار گرفته شود. اما این روش هم در برخورد با موضوع مابعدالطبیعه خیلی بهتر از روش ریاضی نیست و در اثبات بنیان‌های اخلاق با مشکل مواجه می‌شود، چراکه از راه عقل نمی‌توان آن‌ها را به اثبات رساند. کانت در اینجا به روسو متوسل می‌شود، روسویی که به هیوم و شکاکیت او بدبین است و در برابر ناتوانی عقل طبیعی به وجدان اخلاقی متوسل می‌شود. کانت از بحث در تکلیف و عقل عملی به این نتیجه می‌رسد که برخی آرای نظری که با عقل نظری در تضاد اند با عقل عملی پیوند ناگسستنی دارند. کانت از مقدماتی که بر فعل و عمل به منظور احترام به تکلیف و امکان نظام اخلاقی کامل فراهم می‌آورد، به حیاتی دیگر، فناپذیری نفس و به خدا می‌رسد (زیلسون، ۱۳۵۷: ۲۲۸-۲۰۷).

پس در اندیشه کانت از یک سو در عرصه‌هایی که عقل نظری قادر به شناخت چیزی نیست، تقدّم عقل عملی بر نظری، مشکلات مربوط به مابعدالطبیعه به مثابه مسائلی که قابل اثبات نیستند اما لازم اند را حل می‌کند؛ و از سوی دیگر کانت به مثابه فیلسوفی که در پی بررسی حدود و کارائی عقل آدمی است، پس از بررسی و سنجش عقل محض بر آن می‌شود که در شناخت این عقل نمی‌توان از توجه به مرزهای عملکرد آن صرف‌نظر کرد. (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۷۲)

در فلسفه غایت‌گرای هگل روح مطلق که شبیه مثال افلاطونی است، در عالم مثل ساکن نمی‌ماند، بلکه مسیری به بلندای تاریخ را طی می‌کند تا به عینیت برسد. هگل بر آن است که با نگاهی ایده‌آلیستی، جدائی عین و ذهن که با دکارت آغاز شده بود را پایان دهد. در فلسفه هگل تاریخ حرکت ذهن به سوی آگاهی است و تکامل جامعه

با تکامل روح از خلال رویدادهای تاریخی قلمداد می‌شود که می‌تواند آشتی تدریجی اراده ذهن فردی با اراده کلی تلقی گردد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۵: ۱۰۲)

پس از هگل، مارکس فلسفه او را وارونه می‌کند و بر آن است که با اراده انسانی به جهانی بی‌نظم، نظم و سامان بدهد. حقیقت در اندیشه مارکس اراده انسانی است که با کار و تلاش انسان تحقق می‌یابد. وی در نقد فلسفه حق هگل اندیشه آلمانی روزگارش را به چالش می‌کشد؛ چون آن را غیر سیاسی و مایه عقب ماندگی می‌داند. به زعم مارکس بی‌توجهی به واقعیت و غیرتاریخی بودن عامل تباهی است که در «مسئله یهود» و «گروندریسه» این نکته را به خوبی نشان می‌دهد. در گروندریسه مشهود است که مارکس نمی‌خواهد تنها از «شبه واقعیت‌ها» آغاز کند، بلکه از مفهوم فلسفی «تولید به معنای عام» شروع کرده و با «ایده هگلی» که واقعیت را محصول اندیشه می‌شمارد به مخالفت بر می‌خیزد.

مارکس در رابطه عمل و نظر بر آن است که برای تغییر جهان با ابزار عمل اندیشه‌ورزی کند. فلسفه مارکس در حقیقت فلسفه ای معطوف به عمل است، اگرچه در تعریف عمل در اندیشه مارکس با عمل در اندیشه‌های دیگر (به ویژه آرنست) تفاوت وجود دارد و عمل مارکس بیشتر معطوف به کار و دانش اقتصادی و پویایی طبقه کارگر است. مارکس مسئله اصلی را دگرگون کردن جهان می‌داند و نه صرف شناخت آن «فیلسوفان تاکنون فقط جهان را به راه‌های گوناگون تأویل کرده‌اند حال آنکه مسئله اصلی دگرگون کردن آن است» (مارکس، ۱۹۷۵: ۴۲۳)

به طور کلی باید گفت که سوسیالیست‌های قرن ۱۹ بر آن بوده‌اند که فلسفه انسان را زندانی دنیای اوهم و خیالات می‌سازد و از حرکت و حضور در زندگی واقعی و عملی باز می‌دارد. آنان عصر خود را عصر پیروزی علمی می‌دانستند و در میان ایشان مارکس نیز که به نوعی به پوزیتیویسم متوسل شده بود، تفکر فلسفی را در برابر عالم واقعیت و حقیقت موجود، شایسته توجه نمی‌داند. وی در عباراتی مشهور در «ایدئولوژی آلمانی» تا آنجا در نقد فلسفه و بی‌توجهی فیلسوفان به حیات عملی پیش می‌رود که فلسفه را جز «عبارت پردازی‌های بی‌معنا» نمی‌داند و مفاهیم فلسفی‌ای به مانند «گوهر انسانی» و «نوع آدمی» را تنها موجب بدفهمی در «شناخت گرایش راستین اندیشه» معرفی می‌کند و می‌گوید فلسفه و پژوهش جهان واقعی همان نسبتی را با هم دارند که استمنا با عشق ورزی جنسی دارد» (احمدی، ۱۳۷۷: ۳۴۷)

مارکس کار انسان در جهان طبیعت و بر روی جهان عینیات را اثبات کننده خود او می‌داند و بر آن است که انسان تنها با کار خویش در جهان عینی است که اولاً خود را به اثبات می‌رساند و دیگر این که با همین کار و در واقع به سبب کار آدمی طبیعت به مثابه واقعیت جلوه گر می‌شود. سرشت انسان نهفته در کار است و در رابطه با طبیعت، خود و طبیعت به مثابه موضوع فعالیت خلاقانه را می‌آفریند. (مارکس، ۱۳۷۷):

(۱۳۳-۱۳۴)

نیچه^۱ نیز به کنش، عمل انسانی و حیات فعال در برابر زندگی نظری توجه دارد و به عبارتی می‌توان گفت که آنگاه که از رابطه حقیقت و قدرت سخن می‌گوید به رابطه نظر و عمل پرداخته است. او حقیقت و قدرت را همبسته می‌داند که کنش ساختن یکی کنش ساختن دیگری و خواست حقیقت همان خواست قدرت است. رابطه حقیقت و قدرت در اندیشه نیچه بعدها نیز الگویی مستقیم و اساسی است برای فوکو آنجا که مبحثی مفصل در رابطه قدرت و دانایی می‌گشاید. ابرمرد او نیز مرد اعمال خلاقانه و والامنشانه و بر اساس اخلاق والاتباران و خدایان است و نه اخلاق و منش گله. (استرن، ۱۳۸۳: ۱۷۵-۹۲) ابرمرد نیچه به راستی مرد عمل است برای بزرگی. مایکل اوکشات^۲، فیلسوف برجسته قرن بیستم انگلیس نیز از منظری فلسفی و ایده آلیستی و با گرایش‌های عمیق محافظه کارانه به بحث از رابطه عمل و نظر می‌پردازد. وی بر آن است که تجربه انسانی و جوه گوناگونی دارد که نمی‌توان آن‌ها را به هم تقلیل داد. اوکشات با تفکری که علم را یگانه راه شناخت راستین می‌شمارد مخالف است و اعتقاد دارد که نمی‌توان علم به مثابه یک وجه از جوه تجربه را بر دیگر جوه برتری داد. وی در کتاب «تجربه و جوه آن»^۳ با رویکردی ایده آلیستی در پی بررسی چگونگی رسیدن به حقیقت از مسیر تجربه‌های انسانی است. اوکشات حقیقت را نظامی منسجم از اندیشه‌ها می‌داند که از سامان دهی تجربه‌ها به دست می‌آید. وی شیوه‌های تجربه را متعدد و گوناگون می‌داند و خود از سه شیوه عمده آن بحث می‌کند: تاریخ، علم و عمل. اوکشات در باب عمل ابراز می‌دارد که عمل جهان زندگی هرروزه و تغییر و دگرگونی است، تغییر دادن آنچه هست به آنچه باید باشد بر مبنای آنچه ارزش دانسته می‌شود. وی عمل را اعمال اراده و کاربست اراده در تغییر

۱. اگرچه نیچه فیلسوف سیاسی نیست، ولی به سبب برخورداری او از دیدگاه‌هایی که در فلسفه سیاسی مورد تأمل اند و نیز تأملات درخور توجه او در بحث رابطه عمل و نظر، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۲. Michael Oakeshott

۳. Experience and Its Modes

جهان می‌داند که رابطه مستقیمی با سیاست دارد. در اندیشه اوکشات سیاست نیز به جهان عمل تعلق دارد. اما او در تحلیل نهایی جهان عمل را در شناخت حقیقت با موفقیت قرین نمی‌داند، چراکه اگر هدف از عمل تغییر دادن جهان است، «اگر [عمل] موفق می‌شود، خودِ عمل ضرورتاً متوقف می‌شود.» (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

اوکشات از منظری محافظه کارانه نیز به بحث شناخت و عمل می‌پردازد و ابراز می‌دارد که انسان در عمل کردن و به عبارت دقیق‌تر در تکرار یک کار و زیاد عمل کردن است که مهارت، تجربه و شناخت کسب می‌کند. به زعم اوکشات این «شناخت عملی» از راه دیگری جز عمل به دست نمی‌آید.» (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۷۶) به این ترتیب اوکشات با عقل‌گرایی به ویژه در عالم سیاست مخالف است و به مارکس، انگلس، بتهم و ولتر می‌تازد. به زعم اوکشات عقل‌گرایی در سیاست آثار مخرب و ویرانگری دارد، چراکه این رویکرد بر ایجاد نظم و تغییرات عقلانی که گاه آرمانی و ایده‌آلیستی هستند در عالم واقع تأکید می‌ورزد. از نظر اوکشات مهمترین نمونه عقل‌گرایی سیاسی انقلاب بلشویکی بود که به ویرانی کل میراث گذشته انجامید (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۷۴).

پس اوکشات با عمل بر مبنای نظر یا عقل‌گرایی مخالف است و بر عمل بر مبنای «شناخت عملی» تأکید دارد، یعنی «عمل سنتی». در اندیشه اوکشات این عمل سنتی است که منشأ شناخت است و تنها در عمل است که به اصول و قواعد دست می‌یابیم. عمل متضمن نظر است و نظریات عصاره اعمال هستند.

هانا آرنت اما با توجه به تمام این دیدگاه‌ها و مباحث در باب عمل و کنش و سیاست بشری، راهی دیگر به اندیشه درباب کنش می‌گشاید. آرنت در رویکرد خود به عمل بیش از نظر التفات دارد، اما به نظر می‌رسد که رویکرد او تنها توجه به حیات عملی در برابر حیات نظری به خاطر آنچه تاکنون پشتوانه نظری این رویکرد بوده است، نیست؛ بلکه در این رویکرد او صبغه‌های اگزستانسیالیستی قوت دارند. آرنت در برابر رویکرد کهن در فلسفه سیاسی که به زندگی نظروروزانه به مانند مشغله‌ای آرام و فردی و به دور از قیل و قال زندگی عملی و واقعی روزانه می‌نگرد ایستادگی می‌کند، حتی از جبرگرائی مارکس و هگل هم عبور می‌کند و در جایگاهی منحصر به فرد می‌ایستد.

او در اساس، فرضیات شیوه‌های کهن و شیوه‌های مدرن نظریه پردازی را رد می‌کند.

او در برابر این اندیشه ایستادگی می‌کند که موضوعی استعلایی برای نظوروری و تأمل وجود دارد که از منظر آن موضوع می‌توان به داوری امور جهان نشست و نیز در برابر این اندیشه که تاریخ مولد معنایی جامع است که این معنا پشت سر انسان‌ها عمل می‌کند. (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۱)

آرنت در کتاب «وضعیت بشری» میان دو گونه «زندگی وقف عمل» و «زندگی و حیات تأملی» فرق می‌گذارد و بر آن است که «وضع بشری در حیات عملی خلاصه می‌شود» (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۰) و از این روی حیات تأملی را در وضع بشری تعیین‌کننده نمی‌داند. آرنت در حیات بشری سه فعالیتِ تقلاً، کار و عمل را از هم تمییز می‌دهد و از میان این سه، عمل را ارج می‌نهد و آن را فعالیت اصیل انسانی معرفی می‌کند. (Arendt, 1958: 12) عمل در اندیشه آرنت به معنای تعامل، گفت و گو، ارتباط، سخن گفتن و اقتناع در عرصه عمومی و در حضور دیگران است و این فعالیتی است که تنها به انسان اختصاص دارد و مانند تلاشِ معاش حیوانی نیست و نیز به مانند کار وابسته به طبیعت نیست؛ بلکه در عمل، انسان‌ها با هم رابطه، تعامل، شور و جنبش دارند و باهم سخن می‌گویند. عمل از جنس طبیعت یا کالا نیست، بلکه از جنس سخن، گفت‌وگو و خاص انسان است و انسان در حضور دیگران و با عمل در عرصه عمومی به ظهور می‌رسد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

گادامر نیز بخش زیادی از مباحث خود به ویژه در کتاب «عقل در عصر علم»^۱ را به کنش اختصاص می‌دهد. یکی از ملاحظات شایان توجه گادامر، نقد «همنشینی رایج و معمول نظریه و کنش که بر اساس آن کنش صرفاً عملی ساختن نظریه است» می‌باشد. گادامر بر آن است که برای فهم مجدد کنش و درک درست معنای فلسفه عملی، لازم است که این مفهوم را از قالبی که آن را در تضاد با علم قرار می‌دهد خارج کنیم. وی معتقد است که حتی مقایسه کنش با نظریه نیز اهمیتی ندارد، چراکه در اندیشه ارسطو خود نظریه نیز شیوه‌ای از پراکسیس یا کنش است. از این روی تضاد با نظریه معنای پراکسیس یا کنش را نخواهد رساند، بلکه این مفهوم در جایی «به تعبیر وبر بین کنش ذهنی - التفاتی و رفتار صرفاً انفعالی» قرار می‌گیرد. در اندیشه گادامر کنش انسانی به شکلی متمایز از حیات حیوانی، نشان دهنده عنصر اندیشه و انتخاب و گزینش است و مهمتر از این، کنش در سطح اجتماعی و سیاسی به سوی

۱. Reason in The Age of Science

هدف و محصولی بیرونی معطوف نیست و نیز از ساختنِ فنی متمایز است. گادامر معتقد است که:

”کار“ سیاسی با ورود در یک الگو یا چارچوب وسیعتر، هدفش را نیز در بر دارد. به زعم او چارچوب مذکور بستر همبستگی انسان‌ها است؛ پراکسیس یعنی رفتار و کنش در طریق همبستگی و همبستگی نیز به نوبه خود شرط ضروری و مبنای عقل اجتماعی است. (دالمایر، ۱۳۸۶: ۹۹)

پس از گادامر، در مباحث فوکو پیرامون قدرت و دانش نیز می‌توان رابطه عمل و نظر را پیگیری نمود. فوکو بر آن است که حقیقت و دانایی در مناسبات قدرت ایجاد می‌شود و در راستای تداوم و حفظ قدرت بازتولید می‌گردد. به زعم او خارج از این مناسبات به حقیقت دستی نیست؛ اگرچه حقیقت در پیدایی و بازتولید خود قادر به دگرگونی مناسبات قدرت است و مناسبات قدرت همواره در نسبت با دانش تعیین می‌شوند، اما در نهایت حقیقت یا دانش و قدرت از هم ناگسستنی هستند. در واقع می‌توان گفت که فوکو با بحث و بررسی روابط قدرت و دانش به شکلی به رابطه عمل و نظر پرداخته است و اگر دانش و حقیقت را با عالم اندیشه و نظر و قدرت را با عالم واقعیت خارجی، عینیت و عمل برابر بگیریم، اساس اندیشه فوکو رابطه نظر و عمل است. رابطه‌ای که به زعم او همواره تنیده درهم است و دانش تعیین‌کننده قدرت است و قدرت برای حفظ و بقای خویش و برای بازتولید و استحکام خود دانش را شکل می‌دهد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۹-۲۴). نظام‌های دانایی در اندیشه فوکو بر ساخته قدرت‌اند.

صرف نظر از بحث قدرت-دانش در اندیشه فوکو، وی از امکان رابطه‌ای جدید و نو میان نظر و عمل سخن می‌گوید. به زعم او در یک زمان، عمل حاصل یک نظریه و نتیجه آن محسوب می‌شود و در زمان دیگر عمل، الهام بخش یک نظریه و اندیشه نو می‌گردد. در اینجا ارتباط نظر و عمل در چارچوب یک کلیت یا نظام متجانسی که این دو با هم به وجود می‌آورند فهمیده می‌شود. اما در امکان جدیدی که فوکو مطرح می‌کند رابطه میان نظریه و عمل بسیار منقطع و محدود است.

در حالی که نظریه همیشه محدود بوده و در پیوند با عرصه‌ای محدود قرار دارد، عمل صرفاً یک مجموعه انتقال از یک نقطه نظر به نقطه نظری دیگر است و به عکس، نظریه‌پردازی را می‌توان انتقال از یک عمل به عمل دیگر محسوب کرد (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۶).

عمل و نظر؛ سه رویکرد

با توجه به مطالبی که تاکنون مطرح شد، می‌توان گفت که در تاریخ اندیشه سیاسی در بحث نظر و عمل همواره بحث بر سر انتخاب یکی از چند الگوی اصلی بوده است: یکی تقدّم نظر بر عمل، دیگری تقدّم عمل بر نظر و یا تعامل آن‌ها. در اندیشه یونان کلاسیک سیاست به طور کلی امری انسانی و نه انتزاعی و آسمانی - الهی تلقی می‌شده است تا این که با افلاطون و نظریه مثل، سیاست از امور استعلایی محسوب می‌گردد. به عبارتی می‌توان گفت که از همین جاست که شکاف میان نظر و عمل بسته می‌شود و در بلندای تاریخ اندیشه آینده جریان می‌یابد. تاریخی که در آن همواره میان دو رویکرد تقدّم نظر بر عمل و رویکرد تقدم عمل بر نظر کشمکش است.

در رویکرد تقدّم نظر بر عمل، عقل محض، ریاضیات، حقیقت متافیزیکی، سیاست استعلایی، جهان "بود" و انتزاعیات و جهان مجردات مورد تأکید قرار می‌گیرد. این رویکرد به جهان و حقایقی ازلی و ابدی در آن به مانند مثل افلاطونی اعتقاد دارد که آنچه در جهان محسوسات است باید بر طبق اصول پیشینی و ثابت آن حرکت کند. اندیشه افلاطونی الگوی برجسته این رویکرد است که بر اعصار پس از خود سایه می‌افکند. افلاطون بر آن است که از منظری استعلایی به داوری درباب امور جهان بنشیند که به تبع آن سیاست نیز از دیدگاهی نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد. این رویکرد همواره در تاریخ اندیشه به ویژه پس از افلاطون مطرح بوده است، اگرچه شدت و ضعف آن در دوره‌ها و اعصار مختلف تاریخ فکر سیاسی تفاوت داشته است. در رویکرد تقدّم عمل بر نظر، برخلاف رویکرد اول، رجوع به جهان واقعیت و زندگی ملموس و قابل ادراک روزانه مورد توجه قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه عمل سیاسی به سبب خاصیت پیش‌بینی ناپذیری و رخدادپذیر بودن، از اصول پیشینی و ثابت پیروی نمی‌کند، بلکه خلاقیت و ابتکار در آن عنصری اساسی به شمار می‌رود. سیاست در این دیدگاه از قیود استعلایی و احکام تجویزی آن مبری و بیشتر تابع اتفاق نظر و اجماع مشارکت‌کنندگان در امور اجتماعی و سیاسی و یا تصمیمات و اعمال قدرتمندان است. در هر صورت در این رویکرد سیاست نسبتی با انتزاعیات ندارد و در عالم ذهن و فلسفه نمی‌توان آن را بازیافت.

در فراسوی این دو رویکرد، می‌توان در ارتباط عمل و نظر مسیری دیگر را نیز

شناسایی کرد که به خصوص در عصر حاضر بیشتر شایان توجه است تا جایی که دالمایر آن را چرخشی به سوی عملگرایی یا «چرخش عمل انگارانه» نام می‌گذارد. دالمایر به ویژه با توجه به بحث عمل در اندیشه آرنت، سیاست و عمل خلاقانه سیاسی را با پولیس و اجتماع شهروندان آزاد در پیوندی ناگسستنی می‌بیند. او زندگی سیاسی به مثابه تجسم عمل و نظر در هم را برساخته تعامل انسان‌ها می‌داند و البته برای روزگار معاصرش که عرصه عمل انسان‌ها در حال عبور و گذر از مرزهای محدود دولت-ملت‌هاست، پیشنهاد «تقویت تعامل سیاسی» در بسترهایی که در سطح بالا و پایین دولت قرار دارند را اشاعه می‌دهد، به عبارت دیگر پیشنهاد ترکیب سیاست محلی یا منطقه‌ای با نهادهای در حال ظهور جهانشهری؛ یا پیوند «دور و نزدیک»؛ به نظر من تنها با مشارکت در امور محلی و منطقه‌ای، عمل سیاسی یا کلاً کنش را یاد گرفته و در آن مهارت می‌یابیم و در عین حال رویه مخالف قطعاً به انتزاعات نظرورزانة منتهی می‌شود. از این منظر سیاست محلی و منطقه‌ای به مثابه بستری تعلیمی برای تعاملات جهان و پولیس کوچک به مثابه آزمایشگاهی برای پولیس جهانی مطرح می‌شود (دالمایر، ۱۳۸۶: ۲۴).

به نظر می‌رسد دالمایر بر آن است که از بحثی دیرینه و طولانی دریاب جدال نظر و عمل درگذرد و با مشاهده نشانه‌های جهانی شدن (زمان نگارش کتاب «سیاست مدن و عمل»: ۱۹۸۴) تعامل انسان‌ها را به مثابه الگویی نهایی در این مبحث اعلام کند. الگویی که در سطوح بالای دولت نیز کار کرده و به تعامل دور و نزدیک و محلی و جهانی کمک خواهد کرد. این دیدگاه دالمایری شک یادآور هابرماس و کنش ارتباطی او خواهد بود. هابرماس در نظریه خود بر آن است که خدشه از چهره جامعه مدنی پروژه ناتمام مدرنیته بزدايد و همگان را در گفت‌وگویی عقلانی به تفاهم برساند و به عرصه عمل و کنش ارتباطی بر مبنای اصول مورد تفاهم و جهان زیست سوق دهد. در واقع اندیشه و خرد جمع برای حرکت و عمل، اندیشه کانونی هابرماس است (Habermas, 1984: 85-88).

نتیجه‌گیری

در نگاهی فراگیر به تاریخ فلسفه سیاسی و بررسی دیدگاه‌ها و نظریات بزرگ فلسفی اعصار و قرون گذشته در غرب مشخص می‌شود که یکی از موانع اصلی در مسیر حیات توأم با صلح، دوستی و آرامش بشری و نیز بر سر راه پیدایی و تدوین نظریات فلسفی بزرگی که در این زمینه کارآ باشند، بی‌توجهی فلاسفه سیاسی غرب

به حقایق و وقایع جاری و عملی زندگی بشر و عدم ارائه تعریفی روشن از کنش، جایگاه آن در اندیشه ورزی و نسبت آن با نظریات بوده است. شاید به همین دلیل باشد که در عصر ما اندیشمندان بزرگی چون هانا آرنست، یورگن هابرماس و دیگران، پرداختن به عمل و کنش انسانی را از شرایط اساسی هر نظریه سیاسی قابل توجه می‌شمارند. تعمق در کار فیلسوفان سیاسی گذشته غرب نشان می‌دهد که ایشان به سیاست واقعی یا درگیر شدن در مباحث زندگی سیاسی موجود اهمیت چندانی نمی‌داده‌اند و بیش از آن به مسائل کلی، ذهنی، تجربیدی و انتزاعی می‌پرداخته‌اند که کمترین نسبت را با عالم واقع و عملی داشته است و این در حالی است که از دیدگاه برخی از بزرگان اندیشه سیاسی که در مقابل جریان غالب قرار دارند، سیاست راستین، فعالیت و عملی است هر روزه و تا یک اندیشمند و فیلسوف نسبت خود با این زندگی را روشن نکرده باشد و به نظری صریح و بی‌پرده درباب عمل و رابطه عمل با نظر دست نیافته باشد، پرداختن به سیاست به معنای واقعی کلمه برای وی سخت و حتی غیرممکن خواهد بود.

این رویکرد به سیاست عملگرا که در عصر ما در حال قوت گرفتن است، اعتقاد دارد که اگرچه با گسترش علوم و عرصه‌های اندیشه ورزی و دانش بشر در عالم، دگرگونی‌های ژرف در عرصه‌ی سیاست رخ داده است؛ ولیکن در تحلیل نهایی می‌بایست عنوان داشت که سیاست در انجام وظیفه راستین و مأموریت ویژه خود لاجرم می‌بایست به این دگرگونی‌ها توجه کند و در تلاش و تکاپو باشد که بر آن محیط گردد و حتی این تحولات عصر حاضر و دگرگونی‌ها را در خدمت سعادت و خیر بشریت به کار گیرد که بی‌شک تفاهم درونی واحدهای سیاسی و امنیت و آرامش بیرونی و خارجی آن‌ها یکی از پایه‌های آن می‌باشد. در این رویکرد، هدف سیاست نمی‌تواند صرفاً به شناخت محدود گردد، (فروند، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۵) و توجه به ابعاد عملی حیات بشری در اندیشه‌ورزی یا به عبارت دیگر توجه به رابطه عمل و نظر در زندگی امروزین بشر اهمیت زیادی دارد تا جایی که بسیاری بر آن‌اند که اگر بشر در حیات امروزین خود نتواند حلقه رابطی بین اندیشه فلسفی و نظری با حیات سیاسی و عملی پیدا کند، این بدان معنا خواهد بود که از موقعیت متمم خود به دور افتاده و به وضعیت ابتدایی زندگی انسان در زمین نزدیک شده است. وضعیتی که در آن آدمی به دلیل همین نیافتن حلقه رابط میان عقل و اندیشه با حیات عملی و

اداره امور، قادر نبوده است جامعه‌ای بزرگ‌تر از خانواده تشکیل دهد (احمدی، ۱۳۷۷):
۳۴۴-۳۴۵).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. احمدی، بابک. ۱۳۷۷، **معمای مدرنیته**. تهران: نشر مرکز.
۲. ارسطو. ۱۳۷۱، **سیاست**. ترجمه حمید عنایت [تهران]: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. ارسطو. ۱۳۸۵، **اخلاق نیکوماخوس**. ترجمه حمد حسن لطفی [تهران]: انتشارات طرح نو.
۴. اسپریگنز، توماس. ۱۳۸۲، **فهم نظریه‌های سیاسی**. ترجمه فرهنگ رجایی [تهران]: آگاه.
۵. استرن، جوزف پیتر. ۱۳۸۳، **نیچه**. ترجمه عزت الله فولادوند [تهران]: طرح نو.
۶. افلاطون، ۱۳۵۳، **جمهور**. ترجمه محمد حسن لطفی [تهران]: چاپخانه خوشه.
۷. انصاری، منصور. ۱۳۷۹، **هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی [تهران]: نشر مرکز**.
۸. بشیریه، حسین. ۱۳۸۲، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: ج دوم لیبرالیسم و محافظه کاری [تهران]: نشر نی**.
۹. بردشا، لی. ۱۳۸۰، **فلسفه سیاسی هانا آرنت**. ترجمه خشایار دیهیمی [تهران]: طرح نو.
۱۰. دالمایر، فرد. ۱۳۸۶، **سیاست مدن و عمل: تمرین‌های فکری در عرصه نظریه سیاسی معاصر**. ترجمه مصطفی یونسی [آبادان]: نشر پرسش.
۱۱. دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل. ۱۳۷۹، **میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک**. ترجمه حسین بشیریه [تهران]: نشر نی.
۱۲. ژیلسون، اتین. ۱۳۵۷، **نقد تفکر فلسفی غرب**. ترجمه احمد احمدی [تهران]: انتشارات حکمت.
۱۳. فروند، ژولین. ۱۳۸۴، **سیاست چیست؟** ترجمه عبدالوهاب احمدی [تهران]: آگاه.
۱۴. کولاکوفسکی، لشک. ۱۳۸۵، **جریان‌های اصلی در مارکسیسم: ج اول**. ترجمه عباس میلانی [تهران]: انتشارات آگاه.
۱۵. لسناف، مایکل ایچ. ۱۳۸۵، **فلسوفان سیاسی قرن بیستم**. ترجمه خشایار دیهیمی [تهران]: نشر ماهی.
۱۶. ماکیاولی، نیکولو. ۱۳۷۵، **شهریار**. ترجمه داریوش آشوری، ویرایش دوم [تهران]: نشر مرکز.
۱۷. مارکس، کارل. ۱۳۷۷، **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی**. ترجمه حسن مرتضوی [تهران]: انتشارات آگاه.
۱۸. نوسباوم، مارتا. ۱۳۷۴، **ارسطو**. ترجمه عزت الله فولادوند [تهران]: طرح نو.

ب) انگلیسی

19. Arendt, H. 1958. **the Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press.
20. Habermas, J. 1984. **The Theory of Communicative Action**, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society, tr. T. MaCarthy. London: Heinemann.
21. Marx, K. 1975. **Early Writings**, trans. R. Livingston and G. Benton, London: Penguin



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی