




Irano-Islamic Research in Politics, Vol.2, No1, 1-37.

 [20.1001.1.28212088.1402.2.1.2.9](https://doi.org/10.1001.1.28212088.1402.2.1.2.9)

A Reflection on the Topicality of the Theoretical/Applied Controversy Amongst Iranian Political Scientists Regarding the Field of "Political Thought"¹

Shervin Moghimi Zanjani²

Abstract

Undoubtedly, one of the most important controversies among political scientists in Iran is the debate over its application. In this regard, political thought or to be more precise the "history" of political thought, from the point of view of the supporters of making applicable political science, is the first-rate defendant because according to them, it is the basically theoretical nature of this field which with dominating the field of education and research political science has closed the way to the applicability of these discipline. On the other hand, the historians of political thought in political science departments defend their field of study with a guilty conscience due to the lack of connection between this field and the effective reality in the political and social arena in Iran. Our effort in this article is to show that the origin of this conflict is not so much epistemic as it is rooted in the political and social structures of contemporary Iran. For this purpose, firstly in a general sense, we will show that political science in its new meaning, that is, as one of the immediate results of modern political philosophy, basically became possible in the negation of the worth of theoretical activity alone. In other words, the modern political science was not only the product of an effort to formulate an effective and practical political knowledge, but above that, it was the product of an effort to make applicable philosophy itself. Then, according to this discussion, we should raise the question whether what is taught in Iranian universities under the title of political science is modern political science or not. Finally, we try to argue that the new political science itself is the product of a fundamental change and evolution in the socio-political structures and its application in practice depends on the expansion of such structures and not vice versa.

Keywords: *applicability, political science; political thought; theoretical; practical; epistemic; rhetorical.*

¹ . Received: 2023/01/25; Accepted: 2023/04/06; Printed: 14/04/2023

² . Assistant Professor, Department of Political, International and Legal Studies, Institute of Humanities and Cultural Studies, Iran. moghimima@gmail.com



سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، سال دوم، شماره اول (پیاپی پنجم)، بهار ۱۴۰۲، ۱-۳۷.

تأملی در موضوعیت مناقشه «نظری»/«کاربردی» میان اصحاب علوم سیاسی در ایران با التفات به حوزه «اندیشه سیاسی»^۱

شروین مقیمی زنجانی^۲

چکیده

اگر نگوییم مهم‌ترین، اما بدون تردید یکی از مهم‌ترین مناقشه‌ها میان اصحاب علوم سیاسی در ایران، مناقشه بر سر «کاربردی» کردن آن است. اندیشه سیاسی، یا دقیق‌تر بگوییم «تاریخ» اندیشه سیاسی در این میان، از دید حامیان «کاربردی» کردن علوم سیاسی، متهم ردیف اول است؛ زیرا به زعم آنان، ماهیت اساساً نظری این حوزه است که با تسلط بر عرصه آموزش و پژوهش علوم سیاسی، راه را بر «کاربردی» کردن این علوم بسته است. از سوی مقابل، اصحاب اندیشه سیاسی، در پیرون و در مقام نمایندگان انتصابی ساحت نظری، در عین دفاع از آن به طرق گوناگون، در درون، به واسطه عدم پیوند کوشش نظری‌شان با واقعیت مؤثر و عملی عرصه سیاسی و اجتماعی در ایران، با «وجدانی معذب» دست‌وپنجه نرم می‌کنند. کوشش ما در این مقاله، نشان‌دادن بلاموضوع بودن «معرفتی» این مناقشه و موضوعیت آن از حیث «ساختارهای سیاسی و اجتماعی» در ایران معاصر است. برای این کار، نخست در یک معنای عام، نشان خواهیم داد که علم سیاست در معنای جدید آن، یعنی به‌عنوان یکی از نتایج بلافصل فلسفه سیاسی مدرن، اساساً در نفی «ارزش» فعالیت نظری بماهو نظری، ممکن گشت. به عبارت دیگر، علم سیاست جدید، نه صرفاً محصول کوشش برای تدوین یک دانش سیاسی مؤثر و قابل تحقق از حیث عملی، بلکه بالاتر از آن محصول کوشش برای «عملی» کردن خود فلسفه بود. بنابراین مناقشه «نظری»/«کاربردی» در علوم سیاسی میان اصحاب ایرانی آن، از حیث مبانی معرفتی علم سیاست جدید، بلاموضوع است. اما فهم این مناقشه «واقعی»، مستلزم بحثی در معنای اخص کلمه، یعنی وضع علوم سیاسی در ایران معاصر است، نه علم سیاست جدید در معنای عام آن. ما در این مقاله نشان خواهیم داد که مناقشه مزبور، فرع بر «بی‌جایگاه بودن» علم سیاست جدید در ایران، به لحاظ ساختارهای سیاسی و اجتماعی است و بسط و گسترش کمی آموزش و پژوهش در این رشته از زمان تأسیس مدرسه علوم سیاسی تاکنون، کمکی به علوم سیاسی (اعم از شاخه‌های نظری و عملی آن)، برای یافتن «جایگاه» اش در ساختار سیاسی و اجتماعی نکرده است.

واژگان کلیدی: کاربردی بودن، علوم سیاسی، اندیشه سیاسی، «نظری»، «کاربردی»، معرفتی، رتوریک.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۱/۲۵

۲. استادیار گروه مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران.
(نویسنده مسئول) moghimima@gmail.com

درآمد

مناقشه بر سر آن چیزی که عمدتاً از آن با عنوان «کاربردی‌کردن» یاد می‌شود، مناقشه‌ای آشنا در میان اصحاب علوم سیاسی در ایران است. این نکته تنها به رشته علوم سیاسی محدود نمی‌شود، بلکه اغلب رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی در ایران، چه از جانب برخی از متولیان آکادمیک‌شان در درون و چه از جانب مقامات رسمی و اجرایی در بیرون، در معرض اتهام «غیرکاربردی‌بودن» قرار گرفته‌اند. این اتهام البته به نوعی در ذهنیت عوام نیز جا خوش کرده است و اگر آنها خود را در مقامی نمی‌بینند که بخواهند تحلیلی از آن به دست دهند، اما برای اغلب آنها نیز به‌هیچ‌وجه روشن نیست که آیا خواندن علوم سیاسی در نهایت به‌جز به‌کارگرفته‌شدن در وزارت امور خارجه یا اقدام برای برگزیده‌شدن به‌عنوان نماینده مجلس، چه «سود» دیگری می‌تواند در برداشته باشد. هدف در این مقاله البته تحلیل جایگاه علوم سیاسی در افواه عموم نیست. ما در این مقاله حتی نمی‌خواهیم به دلایل بدبینی اغلب کارگزاران حکومتی به رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، علی‌الخصوص علوم سیاسی بپردازیم. آنچه موضوع اصلی ما در این گفتار است، تأمل در مناقشه «نظری»/«کاربردی» در میان خود اصحاب علوم سیاسی است. اندیشه سیاسی یا دقیق‌تر، «تاریخ» اندیشه سیاسی در این میان از دید حامیان «کاربردی» کردن علوم سیاسی متهم ردیف اول است، زیرا به زعم آنان ماهیت اساساً نظری این حوزه است که با تسلط بر عرصه آموزش و پژوهش علوم سیاسی، راه را بر «کاربردی» کردن این علوم بسته است. از سوی مقابل اصحاب اندیشه سیاسی، در مقام نمایندگان انتصابی ساحت نظری، در عین دفاع از آن به طُرُق گوناگون، در درون به واسطه عدم پیوند کوشش نظری‌شان با واقعیت مؤثر و عملی عرصه سیاسی و اجتماعی در ایران، با «وجدانی مُعذب» دست‌وپنجه نرم می‌کنند. کوشش ما در این مقاله نشان‌دادن بلاموضوع‌بودن «معرفتی» این مناقشه و موضوعیت آن از حیث «ساختارهای سیاسی و اجتماعی» در ایران معاصر است. به تعبیر دیگر این مقاله دارای دو بخش اصلی است که بخش نخست به‌عنوان مقدمه‌ای برای بخش دوم مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت. ما در بخش نخست در یک معنای عام، نشان خواهیم داد که علم سیاست در معنای

جدید آن، یعنی به عنوان یکی از نتایج بلافصل فلسفه سیاسی مدرن، اساساً در نفی «ارزش» فعالیت نظری بماهو نظری ممکن گشت. به عبارت دیگر علم سیاست جدید نه صرفاً محصول کوشش برای تدوین یک دانش سیاسی مؤثر و قابل تحقق از حیث عملی، بلکه بالاتر از آن محصول کوشش برای «عملی» کردن خود فلسفه بود. بنابراین مناقشه «نظری»/ «کاربردی» در علوم سیاسی میان اصحاب ایرانی آن، از حیث مبانی معرفتی علم سیاست جدید بلاموضوع است. ما در این بخش نشان خواهیم داد که بانیان اصلی و اولیه فلسفه سیاسی مدرن، دقیقاً به آن راهی پا نهادند که فیلسوفان سیاسی کلاسیک، علی‌رغم آشنایی با آن، هرگز خیال ورود به آن را در سر نمی‌پروراندند. برای این کار ابتدا امهات مباحث در فلسفه سیاسی قدیم را با عنایت به موضوع این گفتار، یعنی مناقشه «نظری»/ «کاربردی» مورد اشاره قرار خواهیم داد تا مدرن‌بودن راه فلاسفه‌ای همچون ماکیاولی، هابز و اسپینوزا، بیش از پیش وضوح یابد. آنگاه با اشاراتی اجمالی به تأثیر تاریخی‌گرایی از یک سو و پوزیتیویسم از سوی دیگر بر فلسفه سیاسی از سده نوزدهم به بعد و نیز با عنایت به زمان و نحوه تداول «تاریخ اندیشه سیاسی» به عنوان یکی از حوزه‌های اصلی در علوم سیاسی دانشگاهی در ایران، کوشش خواهیم کرد تا استدلال کنیم که بحث از ضرورت «کاربردی کردن» علوم سیاسی (اعم از اندیشه سیاسی) در ایران اصولاً از حیث معرفتی بلاموضوع بوده و دستاوردی به لحاظ شناختی بر آن مترتب نیست. به عبارت دیگر خواهیم گفت که تأکید بر این ضرورت ناشی از بدفهمی نسبت به ماهیت اندیشه سیاسی در تداول مدرنیستی آن است؛ یعنی اندیشه‌ای که اصولاً سیاست را جز در ساحت عمل و کاربرد، طور دیگری نمی‌شناسد. پس اگر مشکل ما، مشکلی اساساً معرفتی یا شناختی نیست، پس از چه سنجی است؟ بخش دوم این مقاله کوششی خواهد بود برای پاسخ‌گویی به این پرسش. به زعم ما محل نزاع واقعی در تأکید بر ضرورت «کاربردی کردن» در علوم سیاسی که به طور مشخص ناظر بر حوزه «اندیشه سیاسی» است، در ذیل مقوله‌ای می‌گنجد که می‌توان از آن با عنوان «بی‌جایگاهی» علوم سیاسی و به طریق اولی «اندیشه سیاسی» در سامان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران سخن گفت. در واقع مناقشه مزبور، فرع بر «بی‌جایگاه‌بودن» علم سیاست جدید در ایران، به لحاظ ساختارهای سیاسی و اجتماعی است و بسط و گسترش کمی

آموزش و پژوهش در این رشته از زمان تأسیس مدرسه علوم سیاسی تاکنون، کمکی به علوم سیاسی (اعم از شاخه‌های نظری و عملی آن)، برای یافتن «جایگاه» خود در ساختار سیاسی و اجتماعی نکرده است. ما در این بخش دوم خواهیم کوشید تا نشان دهیم که اندیشه سیاسی در دانشگاه‌های ایران، در واقع چیزی جز «تاریخ اندیشه سیاسی» نیست؛ و این «تاریخ اندیشه سیاسی» نیز درست مانند «تاریخ فلسفه سیاسی»، بازمانده «مفلوک و حقیر» نبرد فلسفه سیاسی با تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم است. بنابراین نمی‌توان به اتهام «کاربردی نبودن» علوم سیاسی در ایران، یقه «تاریخ اندیشه سیاسی» را گرفت، بلکه معضل را باید جای دیگری جست‌وجو کرد؛ اگر علم سیاست و فلسفه سیاسی مدرن در غرب از منظر موضوع ما در این مقاله، «کاربردی بودنش» به اثبات رسیده و به پشتوانه‌ای برای رژیم‌های لیبرال‌دموکرات تبدیل شد، آن را باید در توفیق اصحاب فلسفه سیاسی مدرن جست‌وجو کنیم که توانستند ایمان به مؤلفه‌های اصلی تفکر سیاسی مدرن را از طریق رتوریک مثال‌زدنی، به بخشی از شعور متعارف (common sense) بدل کنند. این توفیق بیشتر از آنکه ناشی از ماهیت برتر اندیشه سیاسی جدید به‌عنوان یکی از شعب اصلی تجدد باشد، نتیجه توانمندی مدافعان آن در ترویج آن تفکر بوده است. بنابراین اگر علوم سیاسی و به‌ویژه «اندیشه سیاسی» در ایران «غیرکاربردی» است، آن را باید در بی‌جایگاهی اندیشه سیاسی در سامان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران تلقی کرد؛ سامانی که خود تابعی از باورهای حاکم بر عرصه شعور متعارف ایرانی است و اینکه چنین چیزی هنوز نتوانسته پا بگیرد، نشان‌دهنده شکست اصحاب تجدد سیاسی در مخاطب قراردادن عرصه عمومی، در رقابت با هموردان سنتی و حتی مدرن خویش است؛ شکستی که مانع تاریخی زمان و نحوه تداول اندیشه سیاسی در دانشگاه‌های ایران نیز به آن دامن زده است.

|

فهم جایگاه *theoria* (تأمل نظری) در فلسفه سیاسی کلاسیک، ضروری‌ترین مرحله در فهم خود فلسفه سیاسی کلاسیک است. فهم جایگاه *theoria* به نوبه خود مستلزم فهم تلقی فیلسوفان کلاسیک از مقوله *eudaimonia* (سعادت انسانی) است. فیلسوفان کلاسیک از دوره پیشاسقراطی تا فیلسوفان سده‌های میانه، سعادت آدمی را به حیات متأملانه منوط می‌دانستند. دیوژنِس لائرتیوس در دفتری که به زندگی فیثاغورس اختصاص داده است از قول سوسیکراتِس^۱ چنین می‌نویسد: «وقتی لئون، جبار فیلسوف، از او [فیثاغورس] خواست تا بگوید که کیست، او گفت «فیلسوف» و زندگی را با مسابقه بزرگی مقایسه کرد که گروهی در آن برای جایزه رقابت می‌کنند و دیگران آمده‌اند تا در آن اجناس‌شان را بفروشند، اما بهترین‌ها [در این مسابقه]، تماشاگران‌اند؛ به همین ترتیب در زندگی نیز گروهی با طبایع زیون و نوکرمآب بزرگ می‌شوند و آزمند شهرت و منفعت‌اند، اما فیلسوف در پی حقیقت است» (Laertius, 1925, 327-29). آنچه در این فقره از کتاب لائرتیوس نقل کردیم، تقریباً همه آن چیزی را که باید در باب جایگاه تأمل نظری نزد فیلسوفان کلاسیک بدانیم، به ما می‌گوید. در واقع فیلسوف در این معنا، بنا بر طبیعت خویش، در جست‌وجوی سعادت است؛ زیرا سعادت آدمی در این معنا، به مثابه موجودی صاحب *logos*، در تحقق تام و تمام این توان بالقوه، یعنی در پیش‌گرفتن زندگی نظری و متأملانه است. ارسطو در فراز بسیار مهمی از فصل دوم «آلفای بزرگ» در رساله *مابعدالطبیعه* می‌نویسد: «هر علمی از فلسفه ضروری‌تر است، اما هیچ‌کدام از آن بهتر نیستند» (Aristotle, 1924, 3). در واقع تمایز میان «والایی» و «ضرورت» نزد فیلسوفان قدما^۱ از اهمیت بسیاری برخوردار بود که چنان‌که خواهیم دید این معادله با فیلسوفان سیاسی مدرن به کلی دستخوش تغییر شد. سقراط نیز در کتاب هفتم از دیالوگ *جمهور* که به تمثیل مشهور غار اختصاص دارد، اذعان می‌کند که فیلسوف رهیده از غار سایه‌ها و رسیده به محضر حقیقت، به‌هیچ‌رویی دیگر مایل نیست تا به درون غار، یعنی به شهر بازگردد و با تمام وجود خواهان ماندن در آن بالاست (Republic, 517 c-d). اما سقراط اندکی بعد به نکته‌ای اشاره می‌کند که از کمال اهمیت

¹Sococrates

برخوردار است. او خطاب به گلاوکن می‌گوید: «بنابراین کار ما به‌عنوان بنیان‌گذاران این است که بهترین طبایع را مجبور کنیم تا به تحصیل آن چیزی که پیش‌تر از آن با عنوان بهترین چیزها سخن گفتیم بپردازند، یعنی دیدن خیر و به آن بالا صعود کنند؛ و وقتی به آن بالا رسیده و به‌قدر کافی در آن نظر کردند، دیگر به آنها اجازه نمی‌دهیم کاری کنند که دیگر ممنوع است. گلاوکن گفت: و آن چیست؟ سقراط پاسخ داد: مانند در آن بالا» (Republic, 518 c-d). اجباری که سقراط در دیالوگ جمهور از آن سخن می‌گوید، آغاز فلسفه سیاسی است و دقیقاً به همین معناست که دیالوگ جمهور را باید نخستین کتاب با موضوع فلسفه سیاسی دانست. افلاطون در جمهور «تلاش می‌کند تا نشان دهد که فلسفه می‌تواند بر امور انسانی چنان نور بیفکند که از عهده هیچ دیسپلین دیگری، بر نمی‌آید. سقراط بنیان‌گذار شهر در ساحت سخن و لاجرم بنیان‌گذار فلسفه سیاسی است» (Bloom, 1991, 381).

سقراط دیالوگ‌های افلاطونی، به این معنا بنیان‌گذار فلسفه سیاسی است که ضرورت دفاع از ساحت فلسفه به‌عنوان ارزشمندترین عرصه فعالیت انسانی را که به سعادت آدمی منتهی می‌شود، دریافت. سقراط در دیالوگ فایدون از سفر دوم^۱ خویش سخن می‌گوید؛ سفری که پس از سرخوردگی از مطالعه فیلسوفان پیش از خود و ناکامی از شناخت «علت» بدان روی آورد. او در آنجا اظهار می‌دارد که «پس از رهاکردن مطالعه جهان فیزیکی، با خود گفتم که بهتر است مراقب باشم و به آن چیزی مبتلا نگردم که مشاهده‌کنندگان کسوف بدان دچار می‌شوند. آنها بینایی‌شان را از دست می‌دهند، مگر آنکه تصویر خورشید را در آب یا چیز دیگری مشاهده کنند. چیزی شبیه به این بر من نیز گذشت و من نگران بودم که مبادا چشم نفس من به‌طور کامل به خاطر نگرستن در چیزها با چشمانم، کور شده باشد...» (Phaedo, 99 e). سفر دوم سقراط به معنای روگردانی از نظرکردن بی‌واسطه در طبیعت و جستن راهی جدید برای مواجه شدن با امر کلی است. در واقع اینجاست که فلسفه سیاسی موضوعیت می‌یابد. سقراط از این پس

¹second sailing

تلاش می‌کند تا فلسفه سیاسی را به‌عنوان مقدمه ضروری برای فلسفه‌ورزی تمهید کند. از همین‌رو است که نزد افلاطون، «فلسفه سیاسی، هسته کانونی فلسفه» محسوب می‌شود (Benardete, 1978, 5). فلسفه سیاسی هسته کانونی فلسفه است؛ زیرا به مدد دیالکتیک سقراطی، با آغاز از مشهورات، معضلات را در سطح آشکار می‌کند و تنها از سطح چیزهاست که می‌توان به عمق‌شان نفوذ کرد. به تعبیر آلان بلوم، اصلاح فلسفه به دست سقراط افلاطونی مستلزم ترکیب دو فضیلت دلیری و اعتدال بود. در این معنا فیلسوف می‌بایست در جست‌وجوی علل نخستین همه چیزها، دلیر باشد، اما در عین حال نباید در خورشید حقیقت آن‌چنان مستقیم بنگرد که دیگر قادر نباشد کار و بار شهر و جهان مناسبات معمول را ببیند. او باید تصویر خورشید حقیقت را که در انواع و اقسام باورها و عقاید در مورد آن منعکس شده است، مورد مشاهده قرار دهد. «دیالکتیک، یعنی صناعت مکالمه دوستانه، آن‌سان که سقراط از آن تصویری داشت، ترکیب دلیری و اعتدال است» (Bloom, 1991, 406).

بنابراین آغازکردن تفلسف از رهگذر فلسفه سیاسی، دلالت‌های بنیادینی دارد که از حیث بحث ما در این مقاله از اهمیت بسیاری برخوردار است. بگذارید یک بار دیگر کل بحث را مرور کنیم. اگر سعادت انسان منوط به در پیش گرفتن حیات متاملانه یا نظری باشد، آنگاه پرداختن به سیاست قاعدتاً نمی‌تواند آدمی را سعادت‌مند کن. اما سیاست اگرچه از حیث فلسفی چندان قدری ندارد، اما برای حیات فلسفه از کمال اهمیت برخوردار است و سرنوشت سقراط، مهم‌ترین گواه در این زمینه است. بنابراین فیلسوف راهی ندارد جز آنکه به تعبیر لئو اشتراوس، «فلسفه را در چارچوبی سیاسی» عرضه کند. این تعبیر اشتراوس در مورد فلسفه سیاسی فارابی است که افلاطون را استاد اصلی خویش می‌پنداشت. در واقع آغازکردن از سیاست از دو جهت برای فلسفه ضروری است:

نخست از حیث معرفتی و دوم از حیث سیاسی. فیلسوفی که مستقیم به خورشید حقیقت خیره می‌شود، از فضیلت میانه‌روی بی‌بهره است و از این‌رو نسبت به طبیعت آدمی و لاجرم مناسبات انسانی نیز نابینا است. آدمی دریچه

مواجهه با امر کلی است و لاجرم شناخت طبیعت او، نخستین قدم برای رسیدن به حقیقت است. این کلام افلاطون در خارمیدس است که از سنگ‌نشته معبد دلفی نقل می‌کند که «خودت را بشناس». (Charmides, 164 d). این معبد متعلق به همان خدایی است که سقراط را داناترین مردمان نامیده بود، زیرا سقراط تنها کسی بود که می‌دانست چیزی نمی‌داند. (Apology, 23 a). بنابراین فیلسوف راستین از نظر افلاطون و قدما، کسی است که با شناسایی طبیعت آدمی به‌عنوان یگانه موجود مستعد برای شناخت حقیقت آغاز می‌کند؛ و از آنجا که طبیعت آدمی به زندگی سیاسی و مدنی پیوندی تنگاتنگ دارد، فلسفه لاجرم باید در چارچوبی سیاسی طرح شود. این بدان معناست که تأمل در ساحت عملی و سیاسی برای فیلسوفان قدمایی، تنها ابزار و وسیله‌ای است برای گذر به عرصه امور عام و جهان‌شمول و لاجرم نظری. به تعبیر دیگر تأملات سیاسی فیلسوفان قدمایی به‌هیچ‌رو قرار نیست در عمل کاربردی داشته باشد، بلکه کوششی است در جهت فهم امور عام و جهان‌شمول از طریق صعود دیالکتیکی از امور جزئی و مشروط.

اما فلسفه سیاسی قدما واجد سوبیه‌ای سیاسی نیز بود. آنها تلاش می‌کردند تا با تکیه بر شکلی از پنهان‌نگاری، قصد و نیت اصلی خود را که همانا تمهیدی برای پرداختن به فلسفه به‌مثابه فعالیتی تماماً نظری بود، در پس رتوریک پنهان کنند که تنها خواننده مستعد بحث فلسفی می‌توانست از لایه‌های بی‌شمار آن عبور کرده و لب مطلب را دریابد. این رتوریک که البته موضوع بحث ما در این مقاله نیست، به دنبال یک ضرورت طبیعی سر برآورد: خصومت دیرینه شهر با فلسفه. فیلسوف پس‌اسقراطی چاره‌ای نمی‌دید جز آنکه به مدد شیوه‌ای جدلی (در مقابل شیوه برهانی)، نشان بدهد فلسفه نه‌تنها برای شهر و عقاید جاری و متداول در آن خطرناک نیست، بلکه می‌تواند مبنایی «عملیاتی و کاربردی» برای تشکیل یک اجتماع آرمانی باشد. جمهور افلاطون از منظر جدلی، کوششی است در همین راستا؛ اگرچه از منظر فلسفی و برهانی، معنایی دقیقاً معکوس دارد؛ اینکه پیاده‌کردن طرحی فلسفی در عمل، تنها به یک وضعیت کمیک منتهی می‌شود. در واقع کوششی به این سترگی و صرف چنین وقتی برای تدوین طرحی از شهر آرمانی از سوی

افلاطون، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ «نشان‌دادن ناممکن بودن چنین طرحی» (Bloom, 1991, 409).

بنابراین می‌توان گفت فلسفه سیاسی کلاسیک، از حیث معرفتی ناظر بر ضرورت آغاز از امور انسانی برای رسیدن به حقایق عام و جهان‌شمول در باب جهان و طبیعت است و در این میان سیاست و مناسبات مدنی از بالاترین حد اهمیت برخوردار است. بنابراین موضوع سیاست در فلسفه سیاسی کلاسیک در بهترین حالت، ابزاری ضروری برای رسیدن به هدفی تماماً نظری است. اما فلسفه سیاسی کلاسیک از حیث سیاسی، چیزی جز سیاست فلسفی فیلسوفان قدمایی نیست و این به آن معناست که از نظر آنها، تلاش برای پیاده‌کردن طرحی نظری در عمل، آن‌هم در عرصه سیاسی، در ذیل آرمان‌گرایی قابل رده‌بندی است و هیچ‌کدام از احساسات بشری به اندازه آرمان‌گرایی سیاسی، مخرب نیستند.

۲) فلسفه سیاسی مدرن

افلاطون و ارسطو به‌عنوان اصلی‌ترین چهره‌های فلسفه سیاسی قدمایی که به نوعی علم سیاست جدید در تقابل با فلسفه آنها سر برآورد، زندگی نیک را در «حیات متأملانه» خلاصه می‌دانستند. فیلسوف افلاطونی، پس از بیرون آمدن از غار، دیگر به بازگشت به درون غار و همراه شدن با همنشینان سابق میلی ندارد. تمثیل غار افلاطون در واقع نماد بارز و بی‌چون‌وچرای یک تلقی پیشامدرن در باب سیاست است: سیاست در نهایت عرصه خیرهای محدود است و از این‌رو تقابل، ذاتی آن محسوب می‌شود. ارسطو نیز در دفتر آخر از رساله اخلاق نیکوماخوسی، بر زندگی متأملانه به‌عنوان بهترین شیوه زندگی و راه رسیدن به سعادت سخن می‌گوید. در واقع حیات متأملانه بر زندگی سیاسی نزد قدما، بنا به درکی از طبیعت آدمی به مثابه موجودی صاحب لوگوس داشتند، ارجحیت تام و تمام داشت. از این‌رو داوری پاسکال، در مورد افلاطون و ارسطو و تأملاتشان در باب سیاست نباید خیلی شگفت‌آور باشد. او می‌نویسد: «وقتی افلاطون و ارسطو خود را با نوشتن قوانین و سیاست سرگرم می‌کردند، در واقع این کار را برای تفریح انجام می‌دادند. این کار، کمترین

وجه فلسفی و جدی را در زندگی آنها ایفا می‌کرد. آنها به‌گونه‌ای در باب سیاست می‌نوشتند گویی در حال وضع قواعدی برای دیوانه‌خانه هستند» (Pangle, 2013, 3). اما وضعیت با ظهور فیلسوفان مدرن به کلی تغییر کرد. آن سنتی که در یونان باستان ریشه کرده بود و بعدها به تمدن‌های اسلامی و مسیحی منتقل شد، در سده‌های شانزدهم و هفدهم به شدت مورد تردید قرار گرفت و مردود اعلام شد. ما از این پس شاهد ظهور یک فلسفه سیاسی جدید هستیم. «این «انقلاب»، آن نسبت مستقیم با حیات سیاسی را که در آغاز وجود داشت، احیا نکرد: فلسفه سیاسی جدید با حیات سیاسی از طریق یک واسطه مرتبط شد... [یعنی] از طریق یک مفهوم جدید از علم» (Strauss, 1989, 52). در واقع آنچه تغییر بنیادین کرد، عبارت بود از تبدیل علم سیاست به مثابه شکلی از حکمت یا فرونسیس، به علم سیاست به‌عنوان علمی که تابع قوانین ماتریالیستی و طبیعی است. تلقی جدید از علم، مبتنی بر درک «جهان به‌عنوان یک نظام ماشینی بی‌نهایت پیچیده از اجزای ناپیوسته و اشیای مجزا است که با یکدیگر رابطه متقابل دارند. در این بستر... حیات، آگاهی و تفکر خلاقانه به مثابه اعراض و مشتقات بی‌اهمیت بسط و گسترش مادی تلقی می‌گردند» (Grof, 1984, 3). فلسفه سیاسی جدید به یک معنا کوششی بود تا بنیان هدایت سیاسی و اخلاقی آدمی را بر زمین دیدگاهی از انسان بنا کند که اساساً از منظر فیلسوفان پیشامدرن نمی‌توانست به معنای دقیق کلمه «انسانی» باشد (Schall, 1991, 137).

ماکیاولی، بیکن و هابز در این میان نقشی ایفا کردند که آنها را به بزنگاه‌های تاریخ فلسفه سیاسی بدل کرد. در واقع اگر آرمان‌زندگی نظری و فلسفی موضوعیت خود را از دست بدهد، آنگاه این امکان پدید می‌آید که زندگی سیاسی بتواند به‌عنوان هدف غایی و نهایی زیست انسانی، مطرح شود. به تعبیر دیگر و از منظری که ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، با ازدست‌رفتن آرمان‌زندگی نظری و فلسفی است که فلسفه سیاسی برای نخستین بار به کوششی برای عملی‌کردن ایده‌های فلسفی در واقعیت سیاسی و اجتماعی انسان تبدیل می‌شود. فهم ریشه‌های انتظار ما از ضرورت کاربردی بودن علم سیاست و البته اندیشه سیاسی، در گروهی فهم دقیق تعابیر آغازین فصل پانزدهم شهریار ماکیاولی است. او در آنجا می‌نویسد: «آنچه باقی می‌ماند این

ملاحظه است که شیوه‌ها و حکومت یک شه‌ریار بر اتباع و دوستانش، چگونه باید باشد. و از آنجا که می‌دانم که بسیاری در این باب نوشته‌اند، می‌ترسم که دوباره نوشتن در این خصوص به گستاخی من تعبیر شود، به‌ویژه آنکه من در پرداختن به این بحث، از نظم و ترتیب‌های دیگران پیروی نمی‌کنم. اما از آنجا که قصد من نوشتن چیزی سودمند برای کسانی است که آن را می‌فهمند، کاملاً سزاوار است که یک‌راست به سراغ حقیقت مؤثر چیز بروم، نه تخیل کردن در باب آن. و بسیاری، جمهوری‌ها و شه‌ریاری‌هایی را تخیل کرده‌اند که در حقیقت نه آنها را هرگز دیده‌اند و نه از وجودشان خبر داشته‌اند؛ زیرا اینکه فرد چگونه زندگی می‌کند، به قدری از اینکه فرد چگونه باید زندگی کند دور است که هرکس آنچه را می‌شود به خاطر آنچه باید بشود فروگذارد، به جای حفظ خود، به نابودی‌اش می‌انجامد» (Machiavelli, 1998, 98). تأکید ما بر مقوله سودمندی، حقیقت مؤثر و پرهیز از تخیل کردن در باب امور که به نوعی همان سرگرم‌شدن فیلسوفان قدمایی به *بایدها* است، در واقع تمرکز بر ابعاد محوری چرخشی است که با ماکیاولی اتفاق افتاد. در این چرخش، فضیلت (*virtu*) انسانی می‌تواند بر بخت (*fortuna*) چیره شود.

این «می‌تواند»، در درون خود با یک «باید» نیز همراه است که در نهایت «واقع‌گرایی» فلسفه سیاسی مدرن را با نوعی ابهام و تیرگی مواجه می‌سازد. این «باید»، ناشی از ایمانی با تالی‌های منطقی تعیین‌کننده است: ایمان به قابلیت ذهن انسانی برای رقم‌زدن تغییرات بنیادین در وضع طبیعی (فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه)؛ ایمانی که نیای ایمان به تغییر بنیادین طبیعت آدمی از رهگذر اصلاحات و انقلاب‌های عظیم سیاسی و اجتماعی است (نهضت‌های فکری سده‌های هجدهم و به‌ویژه نوزدهم در اروپا). ایمان به قابلیت ذهن انسانی برای رقم‌زدن تغییرات بنیادین در وضع طبیعی، از همان آغاز نزد فیلسوفان مدرن اولیه با ایده‌های یوتوپایی در مورد ایجاد تغییرات عملی و واقعی در جهان زندگی سیاسی و اجتماعی انسان، هم‌عنان بود. در این میان اشاره به فرانسیس بیکن خالی از فایده نیست. بیکن اگرچه خود را در تمایز از کلیسای رومی، به کلیسای انگلیکن متعلق می‌دانست، اما ایمان او به راستی به «خلق و ابداع» انسانی بود نه چیز دیگر. به زعم او ارزشمندترین چیز بر

روی زمین، مواجهه ذهن انسان با طبیعت است و اوج این مواجهه لحظه‌ای است که ذهن آدمی بر طبیعت چیره می‌شود و آن را مُنقاد خویش می‌کند. به بیان هوارد وایت، هیچ غلبه‌ای نزد بیکن، ارزشمندتر از تأسیس یک جامعه سعادت‌مند نیست (White, 1987, 366). بیکن در همان سطور آغازین کتاب ناتمام *آتالانتیس جدید* بر این ایمان صحنه می‌گذارد. وقتی کشتی‌نشستگان داستان بیکن در دریا گم می‌شوند و آذوقه آنها به اتمام می‌رسد، دست استغاثه به سوی پروردگار بلند کرده و از او می‌خواهند تا راه خشکی را به آنها نشان دهد. *راوی آتالانتیس جدید* در اینجا می‌گوید: «اما او [یعنی خداوند] از هیچ خشکی‌ای پرده بر نداشت و یک روز دیگر هم گذشت تا نزدیک غروب روز بعد که به وجود چیزی در مقابل‌مان، به طرف شمال پی بردیم، چیزی که مثل ابرهای پرپشت و انبوه به نظر می‌رسید و ما را به وجود خشکی امیدوار کرد؛ با علم به اینکه آن بخش از دریای جنوبی چقدر ناشناخته است و اینکه وجود جزایر یا خشکی‌هایی که تاکنون پای کسی به آنجا باز نشده است در آنجا محتمل است، مسیر خود را بدان سو کج کردیم؛ تمام شب شبی از یک سرزمین می‌دیدیم تا اینکه با از راه رسیدن بامداد، به وضوح دیدیم که آن شب یک خشکی بوده است...» (Bacon, 2009, 7). کلام بیکن در اینجا تا حد زیادی واضح است. خداوند راه را به آنها نشان نداده است و آنها با استفاده از ابزارهای انسانی خویش که «دیدن» از مهم‌ترین آنهاست، از راه آزمون و خطا، خشکی را پیدا کردند. در اینجا نوع خاصی از دلیری دیده می‌شود که دیگر فضیلت اعتدال را با خود به همراه ندارد. این دلیری نتیجه ایمان به ابداع بشری است و فضیلتی که در این میان جای اعتدال یا *sophrodone* را می‌گیرد، *prudence* یا فطانت است. انسان قادر است با تکیه تام و تمام بر ابزارهای خویش و استفاده درست از آنها (*novumorganum*: منطقی جدید) یوتوپایی مثل *آتالانتیس جدید* را فعلیت ببخشد. بنابراین فلسفه سیاسی مدرن در اساس و بنا به طبیعت خویش، «کاربردی» است.

بیان هابز از این هم گویاتر است. در جایی از فصل چهارم و ششم لویاتان، با عنوان «در باب تاریکی ناشی از فلسفه پوچ و بی‌حاصل و سنت‌های افسانه‌ای» می‌نویسد: «در نتیجه، هیچ چیز پوچ و احمقانه‌ای نیست که

فیلسوفان قدمایی (که سیسرو یکی از آنهاست)، اشاره‌ای به آن نکرده باشند. و من باور دارم که به ندرت می‌توان چیزی پوچ‌تر و احمقانه‌تر در باب فلسفه طبیعی در کتابی یافت که اکنون از آن با عنوان مابعدالطبیعه ارسطو یاد می‌شود؛ چیزی زنده‌تر و تناقض‌آمیزتر در باب سیاست که او در رساله سیاست خود از آن سخن می‌گوید؛ و چیزی جاهلانه‌تر از بخش عمده رساله اخلاق» (Hobbes, 1909, 378). «ما فقط چیزی را می‌فهمیم که خودمان ساخته باشیم. و چون ما موجودات طبیعی را نساخته‌ایم، آنها به بیان دقیق کلمه، غیرقابل فهم باقی می‌مانند» (Strauss, 1965, 174). بنابراین انسان راهی ندارد جز ساختن جهانی برای خود، از آن خود و به دست خود. این در عرصه سیاسی واجد استلزامات فراوانی است. ماکیاولی و هابز درصدد بودند تا پروژه‌ای جدید را طراحی کرده و پیش ببرند؛ پرداختن به سیاست به شکلی آن‌قدر جدی که باید پیروزی یا شکست در آن را به‌عنوان توفیق یا عدم توفیق انسان در رسیدن به سعادت (البته با تعریفی کاملاً متفاوت) تلقی نمود. در واقع برای آنکه سیاست به‌عنوان امری در ذات و اساس خود «عمومی»، یعنی مرتبط با فضای عمومی و مناسبات میان آدمیان، در کانون قرار بگیرد، لازم است تا آرمان تفرد فلسفی و نظری (آرمان فیلسوف بیرون‌زده از غار و خیره در نور حقیقت) به کناری نهاده شود. نفس این محوریت‌یافتن امر «عمومی» در دوره جدید، ریشه اصلی ظهور دیسپلینی بود که امروز از آن با عنوان «علوم سیاسی» یاد می‌کنیم. در واقع اگرچه با خواندن ماکیاولی و هابز، در وهله نخست بویی از حکومت دموس (مردم) به مشام نمی‌رسد، اما شرایط امکان بحث از دموکراسی و حقوق شهروندی را باید به یک معنا در کوشش آنان جست‌وجو کرد. در واقع رمز فهم ایجاد شرایط امکان ظهور دیسپلینی به نام علوم سیاسی در فهم این معنا نزد فیلسوفان سیاسی مدرن است که آدمی برخلاف دیگر موجودات، «به طرز فوق‌العاده‌ای انعطاف‌پذیر» است. در واقع این ویژگی منحصر به فرد آدمی، ریشه در معقولیت او و آزادی مستتر در این قابلیت دارد. این به آن معناست که آدمی تنها موجودی است که قادر است «خلاف طبیعت عمل کند» (Pangle, 1989, 28).

۳) زوال فلسفه سیاسی و زایش «تاریخ» اندیشه سیاسی

اما با آغاز سده نوزدهم و به‌ویژه با بسط فلسفه تاریخ هگل از یک سو و نیز کوشش اندیشمندان اجتماعی برای رسیدن به «عینیت» در مطالعات علوم انسانی و اجتماعی - کوششی به تبع دستاوردهای عظیم در علوم طبیعی - از سوی دیگر، آنچه پیش‌تر تحت عنوان فلسفه سیاسی و علم سیاست مطرح بود را با دو دیسپلین جدید جایگزین کرد: تاریخ فلسفه [یا اندیشه‌ی] سیاسی و علوم سیاسی یا *political science*. تا پیش از آن، به‌عنوان مثال، اسپینوزا با تحریر رساله الهیاتی-سیاسی، هنوز در سنت قدمایی فلسفه‌ورزی در باب سیاست قلم می‌زد؛ سنتی که اگرچه با ماکیاولی و هابز دگرگونی بنیادینی را از سر گذرانده بود، اما به‌هیچ‌وجه نگارش تاریخ فلسفه سیاسی، یا رسیدن به نوعی از «عینیت» در گزاره‌ها با توسل به اصل تفکیک «واقعیت» از «ارزش» نبود. فلسفه سیاسی برای فیلسوفان پیشامدرن، چنان‌که گفتیم، از حیث ابزاری برای رسیدن به ساحت نظری و نیز دفاع از ساحت فلسفه در برابر شهر، «کاربرد» داشت. اما فلسفه سیاسی در دوره جدید، اساساً قرار بود در تمایز از الگوهای کلاسیک، به محملی برای تحقق آمال و آرزوهای انسان در رسیدن به یک سعادت شهر تبدیل شود. از این‌رو در عین آنکه از منظر فلسفه قدمایی، رویکردی کاملاً آرمان‌گرایانه تلقی می‌شد، اما دست‌کم بر ضرورت «کاربردی‌بودن» به‌مراتب بیشتر از فیلسوفان قدمایی تأکید می‌کرد. اما وقتی با فلسفه تاریخ هگل، فلسفه جای خود را به تاریخ فلسفه می‌دهد، لاجرم فلسفه سیاسی و علم سیاست نیز جای خود را به تاریخ فلسفه سیاسی و تاریخ علم سیاست می‌دهد. ما در بخش دوم این مقاله به این نکته خواهیم پرداخت که آنچه امروز در دانشگاه‌های ما و در گروه‌های علوم سیاسی، تحت عنوان اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی یا حتی علم سیاست به دانشجویان عرضه می‌شود، در نهایت و با تسامح می‌تواند در ذیل تاریخ این حوزه‌های مطالعاتی خلاصه شود.

الف. *political science*: تأکید بنیادین ماکس وبر بر ضرورت تفکیک «واقعیت» از «ارزش» برای رسیدن به نوعی از عینیت^۱ در جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی به‌طور کلی، تأثیری اساسی بر سرنوشت علم سیاست داشت.

¹objectivity

وبر در یکی از مهم‌ترین مقالات روش‌شناختی خود با عنوان «معنای «بی‌طرفی اخلاقی»»^۱، برخی از مهم‌ترین وجوه این تلقی را با آن زیان پیچیده‌اش مطرح می‌سازد. وبر در آنجا به صراحت اعلام می‌دارد که «علوم اجتماعی که علمی مطلقاً تجربی‌اند، اصلاً درخور آن نیستند که به‌عنوان محملی برای نجات‌دادن شخص از شر معضل‌گزینشگری مدنظر قرار گیرند و لاجرم علوم مزبور نباید ادای این را در بیاورند که می‌توانند این کار را انجام دهند» (Weber, 1949, 19). بنابراین از نظر وبر علوم اجتماعی و به طریق اولی علم سیاست، نمی‌تواند و نباید به ما بگوید که چه باید بکنیم؛ بلکه رسیدن به عینیت در این علوم تنها محدود و منحصر به توضیح و تبیین آن کاری است که کرده‌ایم. تأکید وبر بر اینکه علوم اجتماعی نباید ادای این را درآورد که می‌تواند به داوری‌های شخص‌جهت ببخشد، تعبیری بسیار ظریف و زیرکانه است و نشان‌دهنده‌گسستی است جدی در فلسفه سیاسی، حتی از نوع مدرن آن نزد امثال هابز و اسپینوزا. در واقع وبر در اینجا برای رسیدن به نوع خاصی از عینیت در علوم اجتماعی، رتوریک را که از دید فیلسوفان سیاسی جزء لاینفک خود فلسفه سیاسی محسوب می‌شد، از درجه اعتبار می‌اندازد. از این رو است که به صراحت اعلام می‌دارد که «پژوهشگر و آموزگار می‌باید به نحوی بی‌قید و شرط، بنای واقعیت‌های تجربی (اعم از کردار «معطوف به ارزش» کسی که او درباره‌اش در حال تحقیق است) را از ارزش‌داوری‌های عملی خودش، یعنی ارزش‌داوری در باب اینکه این واقعیت‌ها رضایت‌بخش‌اند یا رضایت‌بخش نیستند، جدا کند» (Weber, 1949, 11). *political science* در معنای رفتارگرایانه آن، اگرچه با جامعه‌شناسی تفهیمی وبر تفاوت‌هایی علی‌الظاهر اساسی داشت، اما در اصل، نتیجه منطقی انگاره بنیادین تفکیک «واقعیت» از «ارزش» بود. در واقع اصل بنیادین در علوم سیاسی رفتارگرایانه که دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به بعد به‌ویژه در آمریکا با کوشش کسانی همچون دیوید ایستون بنیاد نهاده شد، در طرح این ادعا ریشه داشت که رفتارگرایی قادر است رفتار سیاسی را از یک منظرگاه بی‌غرضانه و بی‌طرفانه تبیین کند. لازم به گفتن نیست که *political science* در این معنا جای چندانی در آکادمی ایرانی ندارد. منتها باید دانست

¹The Meaning of "Ethical Neutrality"

که *political science*، با تأکید بر «بی‌طرفی اخلاقی»، نهایتاً در عالم نظر، خود را از حیث «کاربردی بودن» ساقط کرده است؛ زیرا کاربرد داشتن منوط به «ارزش‌داوری» است. ما در اینجا به این نکته اشاره نخواهیم کرد که آیا *political science* در عمل نیز توانسته است از ارزش‌داوری رهایی یابد؟

ب. «تاریخ» فلسفه سیاسی: اما خصم اصلی فلسفه سیاسی تاریخی‌گری بوده است. در واقع فلسفه سیاسی بعد از فلسفه تاریخ هگل، با تاریخ فلسفه سیاسی این‌همان شد. (Strauss, 1959, 58) مفروض نخست تاریخی‌گری که می‌توان آن را به نوعی به هگل منسوب دانست مؤید آن است که «موضوع دانش تاریخی که «تاریخ» نامیده می‌شود، یک «حوزه»، یک «جهان» اساساً متفاوت از «حوزه» دیگر، یعنی «طبیعت» است، هرچند با آن ارتباط دارد». (Strauss, 1959, 60). در واقع این مفروض - دست‌کم نزد خود هگل - صریحاً مؤید آن است که تاریخ تفکر برای رسیدن به چنین بینشی، ضرورتاً می‌بایست پیشرفتی را از سر بگذراند. از این‌رو فیلسوف پسا‌هگلی، خود را در موضعی می‌بیند که بنا بر ضرورت تاریخی و نه از سر توهم و یا حتی تفرعن، می‌تواند وضع فکری دوره‌های پیشین را از جایگاهی بالاتر مورد ملاحظه قرار داده و نه تنها آنها را مورد نقادی قرار دهد، بلکه آنچه خود آن پیشینیان مدنظر داشتند را بهتر از آنها فهم کند (Strauss, 1989, 208). اما مخالفان و معارضان ایده پیشرفت هگلی در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، «نه یک فلسفه تاریخی، بلکه صورتی «پیشرفته‌تر» و در برخی موارد «به‌مراتب پیچیده‌تر» از تاریخی‌گری را عرضه کردند» (Strauss, 1959, 59). تاریخی‌گری رادیکال سده بیستم که با نیچه و هایدگر به اوج خود رسید، در واقع مبین رسیدن به مرحله‌ای است که لئو اشتراوس در یکی از مقالات دوران جوانی خویش از آن با عنوان «کانسپکتیویسم»^۱ یاد می‌کند. به بیان لئو اشتراوس «کانسپکتیویسم، این را عین وظیفه خود می‌دانست که حس مُشکل‌نما را بیدار کرده و بدان شدت و جِدّت ببخشد؛ اما او خود به حل این مشکلات، مبادرت نمی‌کند؛ او حتی برای حل آنها، تلاش هم نمی‌کند؛ بلکه کاری که می‌کند، طرح‌گزینه بازگذاشتن امکان حل آنها در آینده

¹History²Conspicivism

است، شاید آینده‌ای نزدیک، به هر حال زمانی دیگر؛ خلاصه آنکه کانسپکتیویسم، جای حل کردن دشواری‌ها و مشکلات و نفی دشواری‌ها و مشکلات را به کلنجار رفتن با دشواری‌ها و مشکلات داد.» (Strauss, 2014, 218) یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «کانسپکتیویسم» از حیث بحثی که ما در اینجا دنبال می‌کنیم، تبدیل شدن تفکر فلسفی به مطالعات پراکنده و جنگ‌وار است. با اندکی مسامحه می‌توان از این مدعا دفاع کرد که ورود نخستین درس‌های اندیشه سیاسی و مضامین فلسفه سیاسی به حوزه آکادمیک ما و تدریس آنها در گروه‌های علوم سیاسی، تابعی از این پدیده فراگیر بوده است. ما در بخش دوم این مقاله به این نکته بازخواهیم گشت.

||

۱) ماهیت سیاسی (کاربردی) تجدد در ایران

تدوین تاریخ رشته دانشگاهی علوم سیاسی در ایران، در مقایسه با تاریخ دیگر رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، همواره بیشتر در کانون توجه دانشوران این حوزه قرار داشته است. شاید یکی از مهم‌ترین دلایل این توجه را بتوان رویداد تاریخی تأسیس «مدرسه علوم سیاسی»، در نیمه شعبان ۱۳۱۷ قمری، مقارن با ۲۸ آذرماه ۱۲۷۸ شمسی (پهلوان، ۱۳۸۳، ۷)، به‌عنوان یکی از نخستین نهادهای آموزشی به سبک و سیاق جدید در ایران تلقی کرد. اینکه چگونه از میان علوم مختلف انسانی و اجتماعی، ضرورت تأسیس مدرسه علوم سیاسی در میان نخبگان آن دوران احساس شده است، پرسشی است که کوشش برای پاسخ‌دادن به آن، دست‌کم می‌تواند نخستین گام برای فهم مناقشه «نظری»/«کاربردی» در میان اصحاب علوم سیاسی ایران باشد. نگاهی هرچند اجمالی به تاریخ معاصر ایران، نشان می‌دهد که زمینه‌های تأسیس رشته علوم سیاسی در قالب مدرسه علوم سیاسی و بعدها دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و بسط و گسترش آن طی دهه‌های بعد را باید در همان نخستین جوانه‌های بروز و ظهور فکر تجدد در ایران جست‌وجو کرد. این تقارن به‌هیچ‌روی نمی‌تواند اتفاقی باشد، همان‌گونه که تأسیس علوم سیاسی به‌عنوان نخستین رشته از رشته‌های علوم انسانی و

اجتماعی، نمی‌توانسته اتفاق باشد. در واقع تأسیس مدرسه علوم سیاسی، پاسخ به یکی از مهم‌ترین نیازها و ضرورت‌های تجددگرایی در ایران معاصر بوده است که شاید بتوان آن را در ذیل مفهوم بنیادین «قانون» مورد ملاحظه قرار داد. بحث از قانون، بحثی است در اساس و بنیاد سیاسی و از این‌رو علم قانون به‌عنوان منشور تعیین مناسبات مردم با حکومت و نیز تعیین مناسبات دولت ایران با دیگر دولت‌ها، در نهایت همان ضرورتی بود که به تأسیس مدرسه علوم سیاسی منتهی شد. این نکته که بسیاری از استادان مدرسه علوم سیاسی، از جمله علی‌اکبر دهخدا که خود از پیشگامان جنبش مشروطیت در ایران بودند (پهلوان، ۱۳۸۳، ۳۵)، دال بر همین واقعیت است.

بنابراین اگر بپذیریم که تجدد در اساس، پروژه‌ای است با ماهیت سیاسی و به بیانی «کاربردی»، آنگاه می‌توانیم تقارن و توازی تاریخی ایجاد ضرورت‌های تجدد و تأسیس مدرسه علوم سیاسی در ایران را به نحوی روشن‌تر درک کنیم. در واقع این سرشت سیاسی تجدد، در نهایت به معنای محوریت‌یافتن امر عمومی در زیست‌جهان یک قوم است؛ تا زمانی که امر عمومی به کانون زیست‌جهان یک قوم نزدیک نگردد، شرایط امکان تأسیس رشته‌ای چون علوم سیاسی پدید نخواهد آمد. *متجددان اولیه در تاریخ ایران معاصر*، یعنی کسانی چون قائم‌مقام فراهانی و میرزا تقی‌خان امیرکبیر، دولتمردانی بودند که با توجه به وضعیتی که پس از جنگ‌های ایران و روس پدیدار شده بود، برای نخستین بار در تاریخ ایران، راه‌هایی را، یک راه سیاسی تلقی کردند^۱: این به زعم ما آغاز فکر تجدد در ایران است و می‌تواند نشان دهد که متجددان اولیه مؤسس مدرسه علوم سیاسی در ایران، اصولاً

۱. تلقی قدما از سعادت که ترجمان الهیاتی آن راهی یا رستگاری است، بر هر چیزی که مبتنی بود، آن چیز نمی‌توانست امر عمومی یا امر سیاسی باشد. حکمای پیشامدرن، سعادت را در حیات نظری و لاجرم منفرد می‌جستند. سیاست نزد آنها به‌مثابه امری واجد محدودیت‌های ذاتی و طبیعی نمی‌توانست مقوم سعادت آدمی به‌مثابه موجودی صاحب «لوگوس» باشد. سنت فکری ما نیز از این قاعده مستثنا نبود. سعدی در گلستان، در قامت حکیمی آگاه از محدودیت‌های ذاتی و طبیعی سیاست و در سیرت پادشاهان که علی‌الاصول در تقابل با اخلاق درویشان است، چنین می‌گوید: «ده درویش در گلبی بخشبند و دو پادشاه در اقلیمی ننگند». کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹، ۴۰.

برای این به سراغ علم سیاست جدید رفتند که بتوانند در عمل تغییری در وضعیت ایران پدید آورند.

به بیان محمدحسین فروغی در تاریخ ایران، معاهده ترکمانچای و پیامدهای آن، یک وهن بزرگ برای ایران بود؛ وهنی ناشی از نادانی مردم و نفاق و تباهی بزرگان (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۳۲). پیشرفت فنی و علمی اروپاییان که به زعم متجددان نخستینی چون عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز، علت اصلی شکست‌های مفتضحانه سپاه ایران در برابر سپاه روس بود، زمینه را برای تأملی جدی در وضعیت ایران فراهم آورد؛ در واقع یک بار دیگر تلاقی توفیق انسان غربی در عرصه علوم طبیعی و لاجرم استلزامات سیاسی آن را ملاحظه می‌کنیم. به تعبیر دیگر، سیاسی‌بودن ذاتی تجدد به نوعی با انگاره تسلط بر قواعد و قوانین طبیعت به دست عقل بشری، نسبتی درونی و تنگاتنگ دارد. گواه این امر آن است که شکست ایران در برابر روس، فاجعه‌بارتر از یورش افغانان به ایران نبود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۳۴)، اما نحوه شکست ایران در جنگ‌های روس، به کلی با گذشته تفاوت داشت و زمینه را برای تبلور نوع خاصی از آگاهی فراهم آورد که می‌توان از آن با عنوان آگاهی سیاسی سخن گفت. قائم‌مقام فراهانی به‌عنوان صدراعظم محمدشاه، از نخستین کسانی بود که کوشش وی را باید از جمله نخستین تلاش‌هایی تلقی کرد که زمینه را برای فهم ضرورت علوم سیاسی فراهم آورد. او تصور می‌کرد که راه نجات ایران از وضعیت بغرنجی که گرفتارش شده بود (وضعیتی که آگاهی بدان، پس از جنگ‌های ایران و روس محقق شد)، از سیاست می‌گذرد؛ سیاست در ایران یعنی شاه و درباریان: بنابراین ضبط و مهار شاه و درباریان، نخستین گام خواهد بود. علوم سیاسی، دیسیپلینی است که تنها زمانی ضرورت آن احساس می‌گردد که دایره توزیع قدرت سیاسی به نحوی بی‌سابقه گسترش یابد؛ به بیان دیگر زمانی که برای کسب مشروعیت، شیوه‌های سنتی پاسخ‌گو نباشد. قائم‌مقام فراهانی «می‌خواست که سلطان به دلخواه خود نتواند فلان پست را بلند کند و فلان عزیز را نژند نماید». (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۴۰) او به بیان جواد طباطبایی، نخستین کسی بود که با ایجاد تمایز میان سلطنت و وزارت عظمی، معتقد بود که «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۴۱). این نکته به وجهی

مهم‌تر، در مورد میرزا تقی‌خان امیرکبیر نیز صادق است. در واقع این سخن فریدون آدمیت کاملاً بجاست که هر دو آنان را در کنار نایب‌السلطنه (عباس میرزا)، در زمره آبا تجدد در ایران معرفی می‌کند (آدمیت، ۱۳۵۳، ۸۸) و این به‌هیچ‌روی عجیب نیست؛ زیرا تجدد در ذات خویش، مقوله‌ای است سیاسی و چنانکه در بخش نخست گفتیم، «کاربردی» و «عملیاتی». در واقع کوشش میرزا تقی‌خان امیرکبیر را باید نخستین کوشش جدی برای پی‌ریزی «کنستیتوسیون» یا قانون اساسی تلقی کرد^۱: این نیز به‌هیچ‌روی نمی‌تواند شگفت باشد زیرا او به‌عنوان یکی از پدران تجدد در ایران، راه برون‌شد را ضرورتاً سیاسی می‌دانست. از این‌رو فهم جایگاه علوم سیاسی در ایران را باید در ذیل همین اصل مورد ملاحظه قرار داد. شرایط امکان تأسیس این رشته و سپس تحولات تاریخی آن، نسبتی تنگاتنگ با مختصات کلی انگاره «سیاست به‌عنوان حلال مشکلات کشور» در ذهن و زبان نخبگان ایرانی به‌طور اعم و منسوبان به این رشته به معنای اخص کلمه، در طول بیش از صد سال گذشته دارد.

متجددان اولیه در تاریخ ایران معاصر، با توجه به انگاره تماماً متجددانه «سیاست، حلال مشکلات کشور»، بر آن بودند که در صورت به‌دست‌آوردن دانایی درخصوص امور مملکتی، یعنی اموری که قاعدتاً باید قواعدی علمی و عام بر آن حکمروایی کند، نخستین گام‌ها را در پی‌ریزی رشته علوم سیاسی برداشتند. به زعم آنان «سیاست خارجی هر کشوری ادامه سیاست داخلی آن است و هیچ دولت در درون نابسامانی را نمی‌شناسیم که سیاست خارجی خردمندانه‌ای داشته باشد. گزینش و فرستادن سفیران، نخستین گام یک سیاست خارجی خردمندانه است؛ زیرا فرستاده نماینده مصالح دولت است و چنان‌که گذشت، تنها فرستادگانی می‌توانند نماینده «صلاح دولت» باشند که منافع خصوصی آنان عین مصالح عالی دولت متبوع باشد». (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۶۹) ما می‌دانیم که وظیفه اولیه تأسیس مدرسه علوم سیاسی، «تربیت عضو برای وزارت خارجه بود» (پهلوان، ۱۳۸۳، ۱۹). در واقع تا پیش از آن، سفرای ایران در چند کشور خارجی،

۱. طباطبایی، همان، ۵۱-۱۵۰.

عمدتاً سفرایی افتخاری بودند که منصب‌شان به طریق موروثی منتقل می‌شد. اما «مصالح دولت» که در واقع در معنایی که متجددان می‌فهمیدند، همان «مصالح عامه» بود، نمی‌توانست نسبتی با این وضع داشته باشد. از این رو بود که ضرورت تأسیس مدرسه علوم سیاسی مانند دیگر مدارس جدید در ایران، به‌مثابه ضرورتی متجددانه مطرح شد. از بیان محمدعلی فروغی از مهم‌ترین چهره‌های مدرسه علوم سیاسی چنین برمی‌آید که تأسیس علوم سیاسی در واقع تأثیری بی‌قیدوشرط بر زمینه‌سازی برای تأسیس علوم اجتماعی و انسانی جدید در ایران داشته است (پهلوان، ۱۳۸۳، ۱۹). در اسفندماه ۱۳۰۵ شمسی به موجب تصویب‌نامه‌ای، مدرسه علوم سیاسی از وزارت خارجه منتزع و جزء وزارت معارف شد. سپس با مدرسه حقوق که بعد از مدرسه علوم سیاسی تأسیس شده بود ادغام گشت و مدرسه حقوق و علوم سیاسی برپا شد. علی‌اکبر دهخدا، از هواداران مشهور جنبش مشروطیت، در ۱۳۰۶، به ریاست این مدرسه گماشته شد (همان، ۳۵). نسبت تجددخواهی، تأسیس مدرسه علوم سیاسی و مشروطه کاملاً گویا و آشکار است. ایرج اسکندری در کتاب خاطرات خود، با توصیف فضای حاکم بر مدرسه علوم سیاسی^۱، به‌خوبی نشان می‌دهد که نزدیک شدن امر سیاسی به کانون زیست‌جهان ایرانی، یعنی تبدیل شدن آن به مهم‌ترین عامل برای تغییر و برون‌رفت از شرایط فعلی به شرایطی بهتر، سرنوشت تأسیس این رشته و تحولات آتی آن را در دست داشته است. در واقع تأسیس رشته‌های علوم انسانی و به‌ویژه اجتماعی جدید در ایران، مبتنی بر این فرض متجددانه بود که با تغییر در وضعیت سیاسی و اجتماعی آدمی، وضعیت شخصی و نفسانی وی نیز از اساس، اصلاح خواهد شد؛ بی‌تردید این نتیجه مبتنی بر یک مقدمه اساسی است: وضعیت نابسامان فعلی، خاستگاهی سیاسی و اجتماعی دارد.

بنابراین چنان‌که گفتیم، نگاهی به فهرست نخستین برنامه‌های درسی مدرسه علوم سیاسی و بررسی آثار نخستین متجددان ایرانی، آشکار می‌سازد

۱. اسکندری در جایی حکایتی را وصف می‌کند: «فراموش نمی‌کنم روزی را که زنده‌یاد میرزاده عشقی با دانشجویان مدرسه سیاسی تماس گرفته می‌گفت می‌خواهم حزب سوسیالیست جوانان تأسیس کنم شما هم در جلسه‌ای که فردا در روزنامه قرن بیستم منعقد خواهد شد حاضر شوید. من شخصاً با برخی دیگر از همشاکردی‌ها با شور و شغف این تصمیم را استقبال کرده در بالاخانه روزنامه اجتماع کردیم...». به نقل از (پهلوان، ۱۳۸۳، ۴۱).

که شکست علوم سیاسی در بدل شدن به رشته‌ای «کاربردی» در واقع با شکست پروژه تجدد در ایران که خصلتی از بنیاد سیاسی داشت در پیوند است. توضیح این شکست در واقع راه را برای فهم آن شکست نیز خواهد گشود. اگر تجدد در معنای سیاسی‌اش ناظر بر کوشش در جهت تأسیس یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی و مشارکت نخبگان در وضع سیاست‌های کلی کشور به نحوی دموکراتیک و با تکیه بر رایزنی‌های تودرتو در فضای عمومی باشد، بنابراین دغدغه «کاربردی» شدن علوم سیاسی را باید دغدغه‌ای دموکراتیک تلقی کرد. علوم سیاسی در این معنا قرار بود «کارکرد»ی دوسویه داشته باشد: دفاع از منافع ملی در سطح بین‌المللی و دفاع از قانون اساسی دموکراتیک در داخل. با این مقدمه می‌توان ناکامی علوم سیاسی در بدل شدن به یک «ابزار عملی» در جهت پیشبرد اهداف فوق را می‌توان تالی شکست روشنفکران لیبرال دموکرات در فراهم کردن یک «جایگاه» مناسب برای علم سیاست در معنای متجددانه آن قلمداد کرد.

۲) چهار تلقی رایج در باب علل و دلایل شکست تجدد سیاسی در ایران

حال پرسش اساسی این است که آیا علوم سیاسی توانست در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران طی این بیش از یک سده‌ای که از تأسیس مدرسه علوم سیاسی می‌گذرد «جایگاهی» بیابد؟ اگر بتوانیم به این پرسش پاسخی منفی بدهیم، آنگاه باید پرسیم که دلیل این امر چه بوده است؟ به عبارت دیگر با علم به اینکه متجددان اولیه تاریخ معاصر ایران، به فراست دریافته بودند که کشور در عمل به علم سیاست جدید نیازمند است تا بتواند خود را از ورطه معضلات عدیده‌ای که با آن روبه‌رو است بیرون بکشد، چه شد که علم سیاست جدید نتوانست در درون ساختارهای سیاسی و اجتماعی ایران به نحوی نفوذ کند که بتواند رسالت اصلی خویش را که اتفاقاً جز رسالتی «کاربردی» نبود، به انجام رساند؟ به عبارت دیگر بی‌جایگاهی علوم سیاسی در ایران را با توجه به چه عامل یا عواملی می‌توان توضیح داد؟ به تعبیر دیگر علل یا دلایل شکست روشنفکران لیبرال دموکرات در به کرسی نشاندن دعاوی خویش که نهایتاً می‌توانست به ایجاد جایگاهی برای علم سیاست «کاربردی» بیانجامد، چه بود؟

به زعم ما تاکنون چهار پاسخ متمایز و در برخی موارد متعارض به این پرسش داده شده است:

الف. استبداد سیاسی و خودکامگی مسلط بر ساختار اجتماعی:

بخش عمده‌ای از تحلیل‌ها در باب شکست پروژه تجدد در ایران، بر ساختارهای سیاسی و اجتماعی به معنای دقیق کلمه تأکید می‌کنند. واضح است که خاستگاه تحلیل‌های این‌چنینی اساساً نظریه‌های جامعه‌شناختی و تحلیل‌های مبتنی بر اقتصاد سیاسی است. بخش عمده‌ای از این نظریه‌ها، به‌عنوان مثال نظریه «جامعه کوتاه‌مدت» کاتوزیان، بسطی از نظریه مشهور استبداد شرقی هستند. بر اساس این تلقی ایران در سرتاسر تاریخ خود دولت و جامعه‌ای خودکامه بوده؛ یعنی قدرت اقتدار در آن پایه در حقوق نداشته است. دولت و جامعه در ایران عملاً مستقل از هم و به‌عنوان رقیب عمل کرده‌اند و بنابراین همواره نوعی عناد و دشمنی در این بین دست‌اندرکار بوده است. به زعم همایون کاتوزیان یکی از نتایج بلافصل چنین وضعیتی فقدان ساختارهای قانونی برای مالکیت بوده است که در نهایت بر خورداری از یک مایملک را نه به‌عنوان یک حق، بلکه به‌عنوان امتیازی از سوی دستگاه حاکمه به اتباع تبدیل کرده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۳۴) بنابراین از نظر این دسته از تحلیلگران، استبداد دیرپا در ایران به علت اهمیت سرزمینی، کارکردهایی بدون جایگزین به دست می‌آورد و به چرخه‌ای تبدیل می‌شود که علی‌رغم مواجهه با مظاهر تجدد، در بنیاد به بازتولید همان روابط منتهی می‌گردد. در واقع به بیان پرویز پیران، الگوی زورمداری علی‌رغم تغییرات تند و رادیکال سیاسی، همچنان به قوت خود باقی است (پیران، ۱۳۷۹، ۴۰).

ب. غلبه اندیشه‌های انتزاعی:

برخی دیگر از نویسندگان حوزه مسائل ایران، یکی از عمده‌ترین دلایل ناکامی تجدد و اندیشه‌های مدرن در ایران را، غرق‌شدن در مباحث انتزاعی و فلسفی و به یک معنا فریپی حوزه اندیشه در قیاس با کوشش‌های «کاربردی» و به یک تعبیر «واقع‌گرایانه» تلقی می‌کنند. در قاموس این نویسندگان، معنای

«واقع گرایی» تنها زمانی آشکار می‌گردد که آن را در تقابل با مباحث اندیشه‌ای صرف مدنظر قرار دهیم. محمود سریع‌القلم از اساتید علوم سیاسی در ایران در کتابی با عنوان عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران، یکی از عوامل شکست ایده‌های متجددانه در ایران را فقدان نخبه‌گرایی می‌داند. نخبه‌گرایی در تعریف او عبارت است از شایسته‌سالاری که «توانمندترین افراد را با عنایت به حاکمیت روش و منطق علمی به کار می‌گیرد و با چارچوب حل‌المسائلی (و نه فلسفی) به حل‌وفصل مشکلات یک جامعه می‌پردازد» (سریع‌القلم، ۱۳۹۰، ۱۷). چارچوب حل‌المسائلی به یک معنا تأکید بر اتخاذ الگوهای راهبردی (استراتژیک) است که در واقع به معنای ضرورت جداکردن راه تحقق ایده‌های متجددانه از مسیر مباحث فکری و فلسفی صرف است. به زعم نویسندگانی از این دست نظام آموزشی در ایران می‌بایست با توجه به ضرورت ترویج «متد کاربردی» مورد بازبینی اساسی قرار گیرد. (سریع‌القلم، ۱۳۹۰، ۳۶۶) سریع‌القلم با تأکید بر اینکه فلسفه «منفی نیست» اظهار می‌دارد که اما «نکته اینجاست که ما در فلسفه متوقف شده‌ایم» (همان، ۳۹۳). آنچه از این حیث می‌تواند مانع عمده بر سر راه تحقق ایده‌ها و آرمان‌های متجددانه، به‌ویژه تجدد سیاسی و برقراری یک نظام لیبرال دموکراتیک تلقی شود، شکست ما در تبدیل کردن «انتزاعیات و ایدئالیسم به ... کارآمدی، کاربرد و سیستم است» (سریع‌القلم، ۱۳۹۰، ۴۰۱-۴۰۲). بنابراین می‌توان گفت از منظر این دسته از نویسندگان و با عنایت به مناقشه نظری/کاربردی در علوم سیاسی، یکی از دلایل اصلی درج‌ازدن رشته علوم سیاسی و ابهام جدی در «نقش و کارویژه آن در درون نظام اجتماعی ایران»، فریبهی دروس اندیشه سیاسی و درگیرشدن دانشجویان در مباحث انتزاعی است که خود تابعی از غلبه انتزاعیات بر ذهنیت نخبگان سیاسی و اجتماعی ماست.

ج. ناکامی روشنفکران لیبرال‌دموکرات در فهم اقتضائات اجتماعی و فرهنگی ایران:

اما یکی از اصلی‌ترین جریان‌های منتقد روشنفکران معاصر ایرانی، جریان است که بر «خودباختگی» روشنفکران معاصر ایرانی تأکید می‌کند. تأکید بر

«خودباختگی» در واقع یکی از شُعب همان چیزی است که جلال آل احمد با عنوان «غریبزدگی» مطرح ساخت. خودباختگی و غریبزدگی روشنفکران معاصر ایرانی، به نوعی ناشی از عدم اتصال آنها به سنت‌های دیرینه این مرزوبوم و در نتیجه جهل آنها نسبت به اقتضائات اجتماعی و فرهنگی ایران است. بنابراین این دسته از منتقدان روشنفکران متجدد معاصر، نقدشان بر ناکامی جریان مزبور در درون خصومت و دشمنی‌شان با ایده‌ها و آرمان‌های جریان روشنفکری معاصر پنهان است. به تعبیر دیگر منتقدان مزبور به یک معنا بر آن هستند که شکست روشنفکری در ایران به‌ویژه روشنفکری لیبرال‌مسلك مدافع مشروطیت، نتیجه جهل آنها نسبت به اقتضائات فرهنگی و اجتماعی ایران به‌عنوان روی دیگر سکه خودباختگی‌شان در برابر تمدن غربی بوده است. بدون تردید مهم‌ترین چهره در این میان خود جلال آل احمد است که در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران، بازتاب اولین نتایج «برخوردهای غلط شرق و غرب در ایران» را «که در حقیقت برخوردهای استعماری و استعمارزدگی است»، در آیینة روشنفکرها یا «منورالفکرها» می‌بیند (آل احمد، ۱۳۵۷، ۴۳). او در همان کتاب به این نکته اشاره می‌کند که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های منورالفکری، «بیگانه‌بودن نسبت به محیط بومی و سنتی است»؛ بیگانه‌بودن «با تاریخ و مذهب و زبان و فرهنگش. و بی‌اعتنابودن نسبت به تمام آنها. و مدام توجه‌داشتن به ملاک‌هایی که از «متروپل» و درباره «متروپل» با خود آورده. از آداب و رسوم گرفته تا تاریخ و زبان و فرهنگش. یعنی که در یک محیط بومی به‌عنوان عامل فرنگ و آمریکا به‌سربردن. و دست بالا با آرزوی اینکه محیط بومی و سنتی را نیز به صورت آن محیط‌ها درآوردن» (آل احمد، ۱۳۵۷، ۴۵). در واقع جلال آل احمد درصدد است تا نشان دهد «بی‌اثرشدن روشنفکر در اجتماع»، دقیقاً حاصل جهل روشنفکر نسبت به محیطی است که قرار است در آن تغییرات اساسی ایجاد کند. «در چنین وضعی است که اغلب روشنفکران ایرانی در طول این هشتاد و اندی سال قرن چهاردهم هجری قمری به سر برده‌اند. یعنی پیش از اینکه متوجه باشند که در یک حوزه نیمه‌استعماری عمل می‌کنند، گمان کرده‌اند که در حوزه «متروپل» بسر می‌برند. بی‌توجه به مقاصد استعماری غرب؛ و نیز بی‌توجه به اصالت‌های سنتی و بومی که اغلب هدف اصلی هجوم استعمار بوده است» (آل احمد، ۱۳۵۷، ۴۶-۴۷).

د. ناتوانی روشنفکران در فهم ایده‌های بنیادین فلسفه سیاسی جدید غربی:

اما شاید یکی از مهم‌ترین رویکردها در توضیح وضع روشنفکری در تاریخ معاصر ایران، رویکردی باشد که به انحای مختلف، بنای شکست روشنفکری در ایران را بر یک مانع معرفتی استوار می‌داند. در واقع فصل مشترک همه این تلقی‌ها در عین تفاوت‌های بنیادینی که با یکدیگر دارند در این است که روشنفکری در ایران بدان سبب شکست خورده است که روشنفکران ما در دوره معاصر، از فهم حقیقت دنیای جدید و سرشت مناسبات دنیای تجدد ناتوان بوده‌اند. برخی در این میان روشنفکران دوران مشروطه را به اتخاذ موضعی مزورانه برای جا انداختن ایده‌های سکولاریستی جدید در جامعه سرتاپا دیندارانه آن زمان ایران متهم کرده و از تعابیری چون «تقلیل» مفاهیم جدید سخن می‌گویند (آجودانی، ۱۳۸۲، ۳۰). آجودانی در کتاب مهم مشروطه ایرانی می‌نویسد: «... بسیاری از مشروطه‌خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حسن نیت و برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود و جا انداختن هرچه سریع‌تر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی «این‌همانی» یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند» (همان) و این برای روشنفکری لیبرال دموکرات ایران و نیز برای قوام تجدد در ایران، عواقب بسیار خطرناکی را در پی داشت. در واقع اگرچه آجودانی از نوعی تاکتیک سیاسی سخن می‌گوید، اما در کل معتقد است که رسیدن به چنین تاکتیک نادرستی، خود ناشی از بدفهمی روشنفکران مشروطه از حقیقت مفاهیم جدید بود. به زعم او «منابع مورد مطالعه اکثر مشروطه‌خواهان ایران» تا حد بسیار زیادی «محدود، کم‌عمق و بی‌محتوا بوده است» (آجودانی، ۱۳۸۲، ۲۱۸). از سوی دیگر برخی از نویسندگان همچون آرامش دوستدار نیز از منظری دیگر و با اشاره به برخی موانع فکری تاریخی در برابر روشنفکری ایرانی، کوشش آنها را از پیش محتوم به شکست تلقی می‌کنند (دوستدار، ۱۳۷۷، ۴۳). در واقع آرامش دوستدار با تأکید مشخص بر پدیده دین‌خویی، آن را نه امری متعلق به عوام جامعه بلکه اتفاقاً مشخصه خواص و «روشنفکران» ایرانی می‌داند که مدعی‌اند «همه چیز می‌دانند و می‌فهمند و هر اندازه دین‌خوتر باشند از این نظر به خود مطمئن‌ترند» (دوستدار، ۱۳۷۷، ۴۴). در واقع دوستدار روشنفکری ایرانی را

به واسطه ابتلا به یک بیماری مزمن تاریخی، از پیش در کاری که آغاز کرده است شکست خورده می‌داند، زیرا روشنفکری ایرانی به جای روشن کردن سویه‌های تاریک فکر ایرانی، در واقع چیزی جز «هنر نیندیشیدن» نیست. جواد طباطبایی نیز از مهم‌ترین قائلان به این فصل مشترک است. او به تصریح اعلام می‌دارد که جست‌وجوی شکست جنبش تجددخواهی در ایران در ساحتی به‌جز ساحت اندیشه، راه به جایی نخواهد برد و تأمل در این ساحت، از یک ضعف اساسی در مبانی نظری خبر می‌دهد که به زعم وی آن را باید مهم‌ترین دلیل شکست تجددخواهی در ایران تلقی کرد. او می‌نویسد «روشنفکران یکسره به بحث مبانی بی‌توجه بودند و در غیاب این بحث در مبانی، آشنایی آنان با تجددخواهی تنها می‌توانست از مجرای ایدئولوژی‌ها صورت گیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۱). این نکته از اهمیت بسزایی برخوردار است که یکی از نتایج فرعی این فصل مشترک، تأکید بر ضرورت متمایز ساختن اندیشیدن در باب سیاست از یک سو و اتخاذ موضعی سیاسی از سوی دیگر است. به عبارت دیگر خلط میان اندیشه و موضع سیاسی، در نهایت به حجابی برای فهم «حقیقت» مناسبات دنیای جدید و نهایتاً شکست جنبش تجددخواهی انجامیده است.

۳) دفاع از تلقی پنجم

می‌توان به فهرست چهارگانه بالا عناوین دیگری نیز افزود؛ با این حال به نظر می‌رسد این چهار تلقی در مورد دلایل و عوامل شکست تجدد در ایران که ما آن را به نوعی با دلایل و عوامل «بی‌جایگاهی» علوم سیاسی ملازم دانستیم، از مهم‌ترین رویکردهایی است که در پرداختن به بحث از «بی‌جایگاهی» علوم سیاسی در ایران باید آنها را مورد ملاحظه قرار داد. ما در این بخش پایانی تلاش خواهیم کرد تا با اشاره به برخی از مهم‌ترین نقاط ضعف رویکردهای فوق، زمینه را برای طرح پاسخی هرچند اجمالی به چرایی «بی‌جایگاه‌ماندن» علوم سیاسی در ایران در قالبی دیگر آماده سازیم. در واقع پاسخ اجمالی ما در این مقاله می‌تواند در حکم تلقی پنجم در توضیح چرایی شکست تجدد در ایران باشد.

سخن‌گفتن از وجود ساختارهای استبدادی در ابعاد فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ما ایرانیان یا تأکید بر موانع اقلیمی و آب و هوایی در نهایت اگر بخواهند به دام نوعی از درتیمینیسیم درنغلتنند، راهی ندارند جز آنکه به بیانی جامعه‌شناختی، به جای تأکید بیش از اندازه بر ساختارها، به نقادی کارگزاران روی بیاورند. اما نکته اینجاست که در تحلیل این گروه به محض آغاز کوشش برای تدوین یک راه‌حل برای برون‌رفت از این معضلات ساختاری، به سبب موانع تئوریک که در بنیاد چنین نظریه‌هایی وجود دارد، راهی جز اشارات کلی به ضرورت کوشش برای اصلاح فرهنگی دیده نمی‌شود. این به معنای آن نیست که موانع ساختاری، چه از حیث تاریخی-اجتماعی و چه از حیث اقلیمی در شکست تجدد نقشی نداشته است؛ نکته این است که قائلان به این نظریه‌ها در تحلیل تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران معاصر، خود از منظر کسانی به طرح این مباحث ساختاری مبادرت می‌کنند که به نوعی در زمره حامیان درجه اول مدرنیزاسیون در ایران محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر آنها با قبول فضیلت تجدد و مدرنیزاسیون، از پیش در موضع سوگواری برای ساختارهای تاریخی-اجتماعی و اقلیمی ایران قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر آنها با قبول فضیلت تجدد و مدرنیزاسیون، از پیش در موضع سوگواری برای ساختارهای تاریخی-اجتماعی و اقلیمی ایران قرار می‌گیرند؛ ساختارهایی که قاعدتاً نمی‌توان با تأکیدات کلی بر ضرورت تغییر فرهنگی بر آن فائق آمد.

اما در سخن کسانی که غلبه مباحث انتزاعی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل «بی‌جایگاهی» علوم سیاسی در ایران مورد ملاحظه قرار می‌دهند نیز حقیقتی نهفته است که البته در سایه خطای بنیادینی که به آن دچارند، از دیده‌ها پنهان می‌ماند. آنها درست می‌گویند که عرصه سیاست واقعی، با «انتزاعیات» فاصله اساسی دارد و غرق شدن در این انتزاعیات راه را بر تجدد و لاجرم پیداشدن ساختارهای دموکراتیک و مآلاً جایگاه‌یافتن علوم سیاسی می‌بندد، اما این واقعیت تاریخی را مدنظر قرار نمی‌دهند که علوم سیاسی در ایران تا دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ شمسی، یعنی تا زمان ظهور اساتیدی چون محسن عزیزی و حمید عنایت، عمدتاً تحت سیطره استادان حقوق بود و خبری از دروس اندیشه سیاسی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران نبود (فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۴، ۲۰). در واقع تاریخ، جغرافیا، حقوق

بین‌الملل، زبان فرانسه و فقه از نخستین دروسی بودند که در مدرسه علوم سیاسی تدریس می‌شدند. حتی ادبیات، حقوق، حقوق دیپلماتیک و اقتصاد بعدها به آنها اضافه شد (فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۴، ۲۲-۲۱). فدایی‌مهربانی در کتاب «چه باشد آنچه خوانندش سیاست» به درستی اشاره می‌کند که «اگر موضع علمی به سیاست را متأثر از گسترش روحیه پوزیتیویستی در اروپا بدانیم، بدیهی است کسانی که از این موضع به سیاست نگرستند، طبیعتاً نباید نسبت به مباحث فلسفی حسن نظر می‌داشتند» (فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۴، ۲۴). اما این نکته تنها اشاره‌ای تاریخی است. نکته مهم‌تر این است که دروس اندیشه سیاسی که پس از آن نیز در دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شد و تا به امروز ادامه دارد، چیزی نیست جز مباحثی غیرنظام‌مند که در نهایت در ذیل «تاریخ اندیشه سیاسی» قابل رده‌بندی است. ما در اینجا کاری با کیفیت تدریس همین تاریخ اندیشه سیاسی و منابع و اساتید آن نداریم؛ تنها باید بگوییم که حتی باکیفیت‌ترین منابع تاریخ اندیشه سیاسی که در غرب نیز نمونه‌های نسبتاً زیادی دارد، حوزه‌ای است که به دنبال از میان رفتن دیسپلین فلسفه سیاسی رخ نمود. ما به تفصیل در این باب سخن گفته‌ایم و اینجا تنها از باب اشاره اضافه می‌کنیم که تاریخ اندیشه سیاسی، برخلاف فلسفه سیاسی (اعم از مدرن و کلاسیک)، اصولاً نمی‌تواند به معنایی که مدنظر این نویسندگان است، «کاربردی» باشد.

ناکامی روشنفکران متجدد در فهم اقتضائات فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران را که در بیان برخی همچون جلال آل‌احمد به نوعی خودباختگی در برابر غرب منتهی شد، درست مانند استدلال نویسندگان دسته چهارم، یعنی کسانی که بر ناتوانی فهم ایده‌های بنیادین تجدد از سوی روشنفکران ایرانی تأکید می‌کنند، می‌بایست از دو زاویه مورد ملاحظه قرار داد. نخست از زاویه «دعوی حقیقت» و سپس از زاویه «رتوریک سیاسی». به عبارت دیگر زاویه نخست ناظر بر تحلیل حقیقت شکست روشنفکران متجدد و زاویه دوم ناظر بر اثرگذاری بر نفس مخاطبان از خلال تحلیل حقیقت شکست روشنفکران متجدد است. کوشش امثال جلال آل‌احمد از زاویه «دعوی حقیقت»، اگر چنین چیزی در رویکرد آنها وجود داشته باشد، یعنی تأکید بر زمینه‌های فرهنگ سنتی و نقادی جریان روشنفکری به خاطر ناکامی در فهم

ارزش و ضرورت آن تا حد زیادی فاقد اعتبار بوده و به بیان منتقدان ایشان در «چاه ویل ایدئولوژی‌ها» سقوط می‌کند. اما تلاش امثال آل‌احمد از حیث «رتوریک سیاسی» که اتفاقاً وجه «ایدئولوژیک» تفکر وی را نیز رقم زده، موفق بوده است. به بیانی ماکیاولیستی، آنچه از حیث سیاسی مهم است «حقیقت مؤثر» عمل جلال آل‌احمد است که در نهایت نیز گفتار نظام سیاسی پس از انقلاب را به شدت تحت تأثیر قرار داد.

از سوی دیگر کوشش کسانی که بر ناتوانی روشنفکران متجدد در فهم ایده‌های بنیادین تجدد تأکید می‌کنند، نه از زاویه «دعوی حقیقت»، یعنی از زاویه تحلیل حقیقت شکست روشنفکران متجدد در ایران چندان موضوعیتی دارد و نه از زاویه «رتوریک سیاسی» توفیقی کسب کرده است. این پیش‌فرض که نوعی مانع معرفتی موجبات شکست روشنفکری لیبرال‌دموکرات در ایران را فراهم آورد، از حیث تحلیل حقیقت شکست روشنفکران متجدد، فاقد وثاقت کافی است. خود آرامش دوستدار در کتابی که ذکرش به میان آمد به صراحت اظهار می‌دارد که اگر قرار بود روشنفکری محدود به دانستن برخی مسائل پیش‌پاافتاده باشد، مسائلی مثل اینکه «خرافات ناشی از جهل است، جهل موجب عقب‌ماندگی است و جامعه خرافی و جاهل پیوسته دستخوش بازی‌های سیاسی دخیل و خارجی است... ایران کنونی می‌بایست از روشنفکر لبریز شده بود» (دوستدار، ۱۳۷۷، ۴۱؛ تأکید از ماست). اما دوستدار از زاویه «دعوی حقیقت»، بر آن است که فهم برخی عمیق‌ترین و دشوارترین مسائل از سوی نخبگان روشنفکر است که می‌تواند به تجدد در ایران بیانجامد؛ و لاجرم ناتوانی در فهم چنین مسائلی بوده است که شکست روشنفکری در ایران را رقم زده است. دیگران حتی فهم مسائلی را که دوستدار آنها را پیش‌پاافتاده می‌داند، بسیار دشوارتر از توان فهم روشنفکری ایرانی تلقی می‌کنند. در نظر آنها ناتوانی در فهم معنای جدید (و لذا درست) قانون، مشروطه، دولت، آزادی، دموکراسی و غیره، مهم‌ترین عامل در شکست روشنفکری ایرانی بوده است و این گزاره از حیث «دعوی حقیقت»، یعنی تحلیل دلایل شکست روشنفکری در ایران صادر می‌گردد. به نظر نمی‌رسد بتوان به شکلی مستدل از این موضع دفاع کرد، زیرا فهم اصول حقوق بشر، فهم دموکراسی، فهم حق رأی، فهم محدودشدن دایره

قدرت حاکم، فهم نظام نمایندگی و مفاهیمی از این دست، قاعدتاً آن قدرها نباید کار دشواری باشد؛ به‌ویژه آنکه روشنفکران برای فعلیت‌بخشیدن به ایده‌های متجددانه، دست‌آخر سروکارشان با عوامی خواهد بود که بعید است ایرانی یا فرنگی‌اش، از حیث ساده‌سازی امور پیچیده، تفاوتی چشمگیر با هم داشته باشند. بنابراین این پرسش اساسی باقی می‌ماند که آیا فهم سطحی روشنفکران ایرانی از ایده‌های بنیادین تجدد که به شکست آنها در تحقق اهدافشان انجامید، به معنای آن است که تحقق اهداف روشنفکران غربی، نتیجه فهم عمیق آنها از مسائلی بوده است که مطرح کرده‌اند؟ اما این رویکرد از حیث «رتوریک سیاسی» نیز توفیق چندانی به دست نیاورده است. در واقع در قیاس با جایگاه رتوریک امثال جلال آل‌احمد و علی شریعتی، این رویکردها در سطوحی نخبه‌گرایانه و محفلی باقی مانده‌اند که به نوعی، یعنی از حیث اثرگذاری بر نفس توده مخاطبان که معیاری کلیدی در عرصه سیاسی است، یک ناکامی محسوب می‌شود.

ملاحظات پایانی

ما در این جستار این دعوی را مطرح کردیم که «غیرکاربردی» بودن علوم سیاسی در ایران، ناشی از «بی‌جایگاهی» این علم در ساختار سیاسی و اجتماعی است و ربطی به مضمون و ماهیت علم سیاست جدید ندارد. این معضل را حتی نمی‌توان از چشم اندیشه سیاسی دید که چنان‌که گفتیم خود نمی‌تواند جز «تاریخ» اندیشه سیاسی، چیز دیگری باشد و لاجرم بنا به سرشت و ماهیت خود قرار نیست «کاربردی» باشد. بنابراین اینکه علوم سیاسی در ایران «غیرکاربردی» به نظر می‌رسد، ناشی از برخی عوامل غیرمعرفتی یا به بیانی دقیق‌تر، غیربرهانی است. علوم سیاسی برای اینکه «کاربردی» داشته باشد باید جایگاهی در عرصه عمومی پیدا کند و این جایگاه مستلزم آن است که تجدد سیاسی از پیش در آنجا موفقیت‌های چشمگیری به دست آورده باشد. بنابراین مدعای ما این بود که پاسخ به این پرسش که «چرا علوم سیاسی آکادمیک در ایران «کاربردی» نیست؟»، در گروی پاسخ به این پرسش است که «چرا تجدد سیاسی در ایران شکست خورد؟» ما

چهار دسته از مهم‌ترین پاسخ‌ها به این پرسش را مرور کردیم و اکنون نوبت آن است تا پاسخ اجمالی این مقاله را مطرح سازیم.

به نظر ما دلیل اصلی شکست تجدد سیاسی و نهایتاً بی‌جایگاهی علوم سیاسی در ایران که آن را به حوزه «غیرکاربردی» و زائد بدل کرده است، ضعف در «رتوریک» حاملان تجدد در ایران است. به عبارت دیگر روشنفکران معاصر ایرانی که مشی و مشربی لیبرال‌دموکراتیک داشته‌اند، نتوانستند در جنگ رتوریک با سخنگویان و ایدئولوگ‌های دیگر جریان‌ها توفیقی به دست آورند. دو جریان رقیب در این میان با روشنفکران مزبور به مقابله برخاستند: روحانیت و روشنفکران چپ. روحانیت اگرچه از پیش این امتیاز را داشت که می‌توانست با تکیه بر عقاید ریشه‌دار در لایه‌های مختلف اجتماعی، توفیق رتوریک سیاسی خود را تا حد زیادی تضمین کند، اما غفلت از فضیلت روحانیت از حیث توان رتوریکی و تأکید بر آن مزیت از پیش داشته، در بهترین حالت عذر بدتر از گناه است. از سوی دیگر روشنفکران چپ نیز به واسطه پتانسیل بالایی که از حیث رتوریک از خود نشان دادند، نهایتاً گوی سبقت را از روشنفکران لیبرال ربودند و توانستند بخش اعظمی از گفتار خود را به عقاید رایج و مورد قبول توده‌های مردم تبدیل کنند.

علم سیاست برای آنکه به تعبیر متداول، «کاربردی» باشد، باید از قبل و به واسطه غلبه رتوریک روشنفکران لیبرال‌دموکراتیک، جایگاهی مطمئن در بطن عقاید عمومی برای خود دست و پا کند. یافتن این جایگاه، بیشتر از آنکه مستلزم فهم عمیق روشنفکران متجدد از مبانی فلسفه جدید و قدیم غربی باشد، نیازمند برخورداری آنها از فضیلت رتوریک است. اگر چنین فضیلتی در میان بود، آنگاه مفاهیم نه‌چندان پیچیده‌ای مثل حق تعیین سرنوشت، حکومت قانون، دموکراسی، حق رأی، آزادی بیان و غیره به بخشی از عقاید رایج و متداول عمومی تبدیل می‌شد؛ و آنگاه علوم سیاسی می‌توانست بر بنیاد این جایگاهی که ایجاد شده است، به میدان‌دار اصلی کسب‌وکار سیاسی در یک لیبرال‌دموکراسی تبدیل شود. اگر بپذیریم که ارزش‌های لیبرال‌دموکراتیک، فارغ از وثاقت آنها از حیث نظری و فلسفی، بالاترین ارج و مقام را در کشوری مثل ایالات متحده آمریکا دارند، آنگاه درخواهیم یافت که چرا علوم سیاسی

در هیچ کجای جهان به اندازه ایالات متحده آمریکا، «کاربردی» نیست. «کاربردی» شدن علوم سیاسی، نه از مجرای کوشش برای اصلاح فرهنگی در سطوحی کلان و نه با کوشش برای فهم عمیق فلسفه تجدد، بلکه با تکیه بر فضیلت رتوریک و تلاش در جهت بدل کردن ایده‌های لیبرال دموکراتیک به بخش اعظم عقاید جاری یا دوکساها امکان‌پذیر است. واضح است که این به‌هیچ‌روی به معنای تخفیف ساحت فلسفی و نظری و یا سهل‌انگاری در خصوص موضوعات پیچیده و دشوار نیست. قضیه دقیقاً معکوس است: این به معنای شناختن محدودیت‌های سیاست و مناسبات سیاسی است. این دقیقاً به معنای احتراز از دچار شدن به این توهم است که گویی مباحث عمیق متافیزیکی فلسفه جدید غربی، ربط و نسبتی معنادار با ساحت مناسبات سیاسی متجددانه دارد. این ارتباط را نمی‌توان منکر شد، بلکه باید حلقه واسط را به خوبی شناخت. حلقه واسطی که فیلسوفان مدرن را به سیاست مدرن پیوند می‌زند، نه ساحت نظری و برهانی، بلکه ساحت رتوریکال و خطابی است. توفیق تجدد سیاسی در گروهی توفیق خطیبان تجدد سیاسی در نبرد با رقبا و هماوردان نیرومند آنهاست. شکست در این نبرد، به معنای شکست در جایگاه‌یابی برای علوم سیاسی از مجرای تثبیت دوکساهای متجددانه در بطن اجتماع است. نگاهی به جایگاه جامعه‌شناسی آکادمیک در ایران و یا به بیانی غلبه «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»، خود حکایتی است از غلبه روشنفکران چپ در ایران معاصر. اگر روحانیت را پیروز اصلی در این میدان قلمداد کنیم، پس از آنها این روشنفکران چپ بودند که با غلبه بر جریان لیبرال دموکراتیک توانستند مقام دوم را از آن خود کنند. جایگاه نازل علوم سیاسی در ایران را نهایتاً باید در ضعف مفرط روشنفکران متجدد لیبرال مشرب از حیث فضیلت رتوریک جست‌وجو کرد.

فهرست منابع

۱. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، **مشروطه ایرانی**، تهران، انتشارات اختران.
۲. آدمیت، فریدون (۱۳۵۳)، اسناد و آگاهی‌های تازه از امیرکبیر، در: **مقالات تاریخی**، تهران، انتشارات شبگیر.
۳. آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، **در خدمت و خیانت روشنفکران (ج ۱)**، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۳)، **ریشه‌های تجدد**، تهران، نشر قطره.
۵. پیران، پرویز (۱۳۷۹)، **شهروندی و فرم شهروندی**، فصلنامه **معماری و فرهنگ**، سال دوم، شماره ۵.
۶. دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، **درخشش‌های تیره**، پاریس، انتشارات خاوران.
۷. سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۰)، **عقلانیت و توسعه‌یافتگی در ایران**، تهران، انتشارات فرزاد.
۸. طباطبایی، جواد (۱۳۸۲)، **جدال قدیم و جدید**، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
۹. طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، **مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی**، تبریز، انتشارات ستوده.
۱۰. فدایی‌مهربانی، مهدی (۱۳۹۴)، **چه باشد آنچه خوانندش سیاست؟**، تهران، نشر فلات.
۱۱. کاتوزیان، محمدعلی (همایون) (۱۳۸۷)، **تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران**، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.

انگلیسی

12. Aristotle (1924), **Aristotle's Metaphysics**, ed. W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press.
13. Benardete (1978), Leo Strauss' **The City and Man**, *Political Science Review*, 8

14. Grof, Stanislav (1984), **Ancient Wisdom and Modern Science**, State University of New York Press.
15. Hobbes, Thomas (1909), **Leviathan**, Reprinted from the Edition of 1651, with an essay by Pogson Smith, Oxford.
16. Machiavelli, Niccolo (1998), **The Prince**, Translated by Harvey Mansfield, The University of Chicago Press.
17. Pangle, Thomas (1989), **Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of Laws**, The University of Chicago Press.
18. Pangle, Thomas (2013), **Aristotle Teaching in Politics**, University of Chicago Press.
19. Plato (1991), **Republic**, The Republic of Plato, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books.
20. Plato and Aristophanes (1998), **Four Texts on Socrates**, Translated with notes by Thomas G. West and Grace Starrv West, Agora Edition.
21. Plato (1997), **Plato Complete Works**, Edited by John M. Cooper, Hackett Publishing Company.
22. Schall, James V. (1991), A Latitude for Statesmanship: Strauss on St. Thomas, **The Review of Politics**, Vol. 53, No. 1, Winter.
23. Strauss, Leo (1989), On Classical Political Philosophy, in: **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**.

24. Strauss, Leo (2014), **Conspectivism**, in: **Reorientation: Leo Strauss in the 1930s**, Edited by Martin D. Yaffe & Richard S. Ruderman, Palgrave, Macmillan.
25. Weber, Max (1949), **The Methodology of Social Science**, Translated and Edited by Edward Shils and Henry A. Finch, The Free Press, Glencoe, Illinois.

