

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: خسرو قبادی
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
مترجم: دکتر حسن آبنیکی
حروفچینی و صفحه آرایی: مریم بایه
کارشناس: محمدعلی فلاح

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، استادیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر مسعود غفاری، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

این نشریه با استناد به نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۶۹۵۵ مورخ ۱۳۸۹/۰۷/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا (www.civilica.com) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه دو فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدول‌ها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر دوفصلنامه ارسال گردد.
- دوفصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

- مقاله علمی- پژوهشی شامل عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، روش کار، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و منابع باشد. حجم مقاله نیز نباید از ۱۵ صفحه بیشتر باشد.
- عنوان مقاله گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. نام و نام خانوادگی، درجه علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیده مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم، نتیجه و بحث است؛ چکیده از ۱۵۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقدمه مقاله بیانگر مسئله پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزه تحقیق اشاره نماید.
- روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده، به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود.
- داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود و به این منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، نگاره و عکس باشد.
- نویسنده در پایان مقاله راهنمایی و کمک‌های دیگران را یادآوری و از آنها سپاسگزاری کند.
- ارجاع‌های متن مقاله داخل کمان و به این شیوه است: (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه)؛ مانند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- ۱..... «نوابت» در فلسفه فارابی و ابن‌باجه
مرتضی بحرانی
- ۲۵..... روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت»
سمیه حمیدی
- ۴۹..... اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت
ایرج رنجبر/ سمیرا غلامی
- ۷۹..... «نافرمانی مدنی» ایده‌ای برای عبور از بن بست نظری لیبرالیسم
تورج رحمانی/ علی مختاری
- ۱۰۱..... رنج‌کنش‌ساز و ریشه‌های انقلابی آن در اندیشه سیاسی مارکس
زهرا خشک‌جان/ محمدرضا تاجیک
- ۱۲۷..... از شکست بازار تا شکست دولت مناقشه بازارگرایان و دولت‌گرایان در دوران مدرن
حجت کاظمی

داوران این شماره

دکتر سید محمدعلی تقوی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر بیژن عبدالکریمی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

دکتر محمدتقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران

دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر محمد علی توانا / استادیار دانشگاه یزد

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر علی رنجبرکی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

دکتر سعید عطار / استادیار دانشگاه یزد

دکتر سید محسن علوی پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر سیدخدایار مرتضوی اصل / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۱-۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

«نوابت» در فلسفه فارابی و ابن‌باجه

مرتضی بحرانی*

چکیده

نوابت (استعاره‌ای از انسان‌های منفرد) از جمله مفاهیمی است که در فلسفه اسلامی کاربرد داشته است. هم فارابی و هم ابن‌باجه این مفهوم را در فلسفه خود به کار برده‌اند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیل فلسفی در پی پاسخ به این سؤال هستیم که اصطلاح نوابت در آرای فارابی و ابن‌باجه، چه مصداقی دارد. یافته مقاله حاکی از آن است که در تبیین هر دو فیلسوف، نوابت، انسان‌هایی منفرد هستند؛ اما مصداق نوابت برای یکی، فیلسوف و برای دیگری، غیر فیلسوف است. نوآوری مقاله در طرح این نکته است که حسب نگاه فلسفی و اجتماعی مدرن، در یکجا بحث از نوابت به «غیریت» کشیده می‌شود و در جای دیگر، بحث به «هویت» می‌انجامد. استفاده از این سنت فکری می‌تواند در بحث‌های کنونی درباره سیاست هویت و تمایز، افق‌هایی را پیش رو نهد.

واژه‌های کلیدی: نوابت، فیلسوف، غیر فیلسوف، هویت و غیریت.

مقدمه

رشد علم و معرفت در هر حوزه‌ای، تا حد زیادی منوط به طرح ایده و مفهوم‌پردازی آن است. در قلمرو فلسفه و فلسفه سیاسی نیز این موضوع اهمیت دارد. این موضوع با پرسش‌های سترگ همراه است و عموماً طرح برخی از پرسش‌های فلسفی، مفهوم‌سازی نیز به دنبال دارد؛ همین مفاهیم نشان از پیش‌فرض‌ها و حکایت از استلزاماتی دارد که عمل فردی و کنش جمعی را ایجاب می‌کند. در این میان، فلاسفه مسلمان نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. فارابی و ابن‌باجه، در مقام دو نفر از فیلسوفان مطرح در جهان اسلام، از میان سایر مفاهیم موجود در دستگاه فلسفی خود، مفهوم «نوبت» را طرح و بسط داده‌اند. این مفهوم‌پردازی، دو پرسش اساسی را در فلسفه این دو و بلکه همه فیلسوفان مسلمانان، برجسته می‌کند: یکی دغدغه «مدینه فاضله» و چگونگی استقرار و استمرار آن و دیگری دغدغه «فرد فاضل» و چگونگی تحقق سعادت برای او، «داخل» و یا حتی «خارج» از مدینه‌های غیر فاضله. فارابی با در نظر داشتن مدینه فاضله، «نوبت» را کسانی می‌داند که مدینه فاضله را به سمت غیر فضائل می‌کشانند. او در پی ارائه راه‌کار برای برخورد با آنهاست. در مقابل، ابن‌باجه با در نظر داشتن فرد فاضل، نوبت را کسانی می‌داند که در مدینه‌های غیر فاضل به دنبال سعادت فردی هستند و تلاش می‌کند دستورالعملی برای آنها تهیه کند تا بتوانند به تدبیر امور خود در مدینه‌های غیر فاضله بپردازند.

به نظر می‌رسد این دو رویکرد به انسان و مدینه، پیش‌فرض‌ها و استلزاماتی داشته باشد که با خوانش کنونی بتوان طی آن، مفهوم نوبت را با دو مفهوم دیگر پیوند داد؛ دو مفهوم درهم پیچیده‌ای که هر چند بنیان اجتماعات را در طول تاریخ پایدار یا ناپایدار نگه داشته است، اما امروزه در کانون مباحث فلسفه سیاسی مدرن قرار داد. از یکسو، مفهوم «هویت» به معنی تأکید بر اشتراکات و از سوی دیگر مفهوم «غیریت» به معنی توجه به دیگربودگی‌ها و طرد و نفی است. در بررسی فلسفه سیاسی و (درون آن) در بررسی انسان‌شناسی و مدینه‌شناسی این دو فیلسوف می‌توان برحسب اینکه هر کدام چه پیش‌فرضی از سرشت انسان و نوع جامعه در ذهن و ضمیر داشته است، برداشت‌هایی متناظر با دغدغه‌های کنونی جوامع انسانی داشت و به گرایش معرفتی هر یک از آن دو به سمت هویت یا غیریت پرداخت. در حالی که می‌توان با تفسیر مباحث

فارابی درباره نوابت در مدینه فاضله، «غیریت» را برداشت کرد، گویی چنین است که ابن‌باجه با استمداد از همان مفهوم، در مدینه غیر فاضله در پی نوعی «هویت‌یابی» است؛ در حالی که فیلسوف فارابی که ضد نابت است، مرکز‌نشین و مخدوم است و از آنجا به تدبیر امور مدینه می‌پردازد، فیلسوف ابن‌باجه که همان نابت است، پیرامون‌گزین است و در مرکز شهر جایی ندارد و خود خادم و مخدوم خود است.

با این توضیح مقدماتی، اکنون به بحث و تحلیل فلسفی آرای این دو پرداخته می‌شود. هر چند درباره آرای این دو فیلسوف پیش از این بحث شده است، تمرکز بر موضوع نوابت از منظر تطبیق آن با مفاهیم جدید، وجه نوآورانه این مقاله محسوب می‌شود. از این نظر، در این تحلیل ابتدا به آرای فارابی و سپس به آرای ابن‌باجه درباره «نوابت» و مفاهیم پیوسته به آن پرداخته می‌شود و در جمع‌بندی نیز به مقایسه و بررسی انتقادی رویکرد این دو به این مفهوم اشاره می‌شود.

فارابی و پرسش از نوابت

فارابی (۲۵۷ هجری قمری/ ۸۷۰ میلادی تا ۳۳۸ هجری قمری/ ۹۵۰ میلادی) در طرح مفهوم نوابت با پرسش اساسی «چیستی ثبات» و «چگونگی تغییر» در مدینه روبه‌رو بوده است. به عبارت دیگر، این پرسش که چه چیزی طرح فیلسوف برای تحقق سعادت را مخدوش می‌کند و ثبات مدینه فاضله را به خطر می‌اندازد؟ و از درون کدام تغییر و تحول می‌توان از مدینه‌های غیر فاضله به مدینه فاضله رسید؟ توجه به جغرافیای مفهومی طرح مفهوم «نوابت» در آثار فارابی، ما را به این موضوع رهنمون می‌کند.

جایگاه مفهومی

فارابی در دو کتاب «سیاست مدنی» و «آرای اهل مدینه‌های فاضله» به مفهوم نوابت می‌پردازد. او در کتاب «سیاست مدنی»، ابتدا به وجودشناسی می‌پردازد و مبادی و مراتب موجودات را برمی‌شمارد که از سبب اول شروع و به ماده ختم می‌شود. و اینکه «هر موجود ممکن بر حسب استحقاقی که دارد، سهم وجودی‌اش به او داده شده است»

۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
(فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۲). از میان موجودات، انسان مرتبه‌ای خاص و قوای ویژه‌ای دارد. دو مقوله «غایت‌مندی» و «کمال» باعث می‌شود که فارابی در ادامه بحث خود به «تعاون و اجتماع» پردازد که نه تنها در انسان، بلکه حتی در «برخی حیوانات و گیاهان» نیز وجود دارد. اما «انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق نه به حوائج اولیه و نه به کمال می‌رسد، مگر از راه زیست‌گروهی و اجتماع... بنابراین تشکیل مدینه، نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان است» (همان: ۲۳۰).

از اینجا است که فارابی به بحث از مدینه‌ها می‌پردازد و پس از بیان انواع جمعیت‌های انسانی «عظما، وسطا و صغرا»، و تأثیر طبیعت و اجرام سماوی در پدید آمدن آنها، به انواع مدینه برحسب خیر و شر عمل آدمی (یا فضیلت و رذیلت) می‌پردازد. نگاه فارابی به مدینه در اینجا، نگاهی اخلاقی است و خیر و شر از آن جهت در بررسی انواع مدینه‌ها ضروری است که نزد فارابی، انسان بسان هر موجود دیگری رو به سوی کمال دارد؛ کمال خاص انسان، همان «سعادت» است. آنچه انسان را در تحقق سعادتش یاری می‌رساند، خیرات هستند که در جامعه اعمال فاضلانه ظهور می‌یابند و آنچه انسان را از تحقق سعادتش باز می‌دارد، شرور هستند که در قالب اعمال رذیلانه ظاهر می‌شوند. بسته به اینکه هر یک از خیرات و شرور تا چه حد «محبوب» انسان‌ها قرار گیرد، مدینه به فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌شود. فارابی با اشاره به قوای ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه در انسان گرایش هر یک از اینها به امور خیر و شر (که اموری مطلوب و محبوب انسان‌ها هستند) را عامل نام‌گذاری مدینه می‌داند. اگر اعمال انسان برگرفته از قوه ناطقه باشد، به خیرات و فضایل دست یافته و به سعادت می‌رسد و مدینه‌ای که شکل می‌دهد، مدینه فاضله خواهد بود که ریاستش با کسی است که «حدود اشیا و کارها را بداند» و اعضای مدینه را «به سوی هدفی که سعادت باشد، رهنمایی کند و سوق دهد... تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهایی نائل آیند». و اگر اعمال آدمی بر اساس قوای نزوعیه، متخیله و حساسه باشند، چون «هیچ‌کدام سعادت را در نمی‌یابند»، انسان از سعادت بازمی‌ماند، و اجتماعی که شکل می‌گیرد، مدینه جاهله است و اگر بر اساس قوه نطق، «سعادت را به درستی شناخت، اما آن را غایت زندگی خود قرار نداد»، مدینه فاسقه

شکل می‌گیرد^(۱). عده‌ای نیز هستند که قوه ناطقه آنها بالفعل نشده و اساساً تصویری عقلانی از سعادت ندارند و اصول سعادت را از منابع و مراجعی به جز عقل، استخراج کرده‌اند؛ اینان مدینه‌های ضاله را شکل می‌دهند (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۳۸-۲۴۶ و ۲۵۵). این مدینه‌ها، مضادات مدینه فاضله هستند. از همین جاست که فارابی به طرح غیریت و تمایز در دستگاه فکری خود و متناسب با ضرورت شکل‌گیری مدینه فاضله می‌پردازد.

غیریت و تمایز

تقریباً تمامیت طرح سیاسی فارابی برای تشکیل مدینه، مبتنی بر غیریت و تمایز استوار است. در طرح کلی فارابی، هم مدینه و هم رؤسا و ساکنان مدینه، ضد و غیر دارند. همچنین غایات هر یک از مدینه‌ها متضاد با هم هستند و بر همین اساس، اعمال و رفتار اهالی مدینه نیز در تمایز با یکدیگر قابل شناسایی هستند. نزد فارابی بر اساس اعمال و ریاسات فاضله یا غیر فاضله، دو نوع کلی مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله شکل می‌گیرد. هر یک از این دو نوع، دارای «اضداد» خود هستند و ساکنان هر یک از دو مدینه هم دارای «اغیار» خود هستند. هم مدینه‌های غیر فاضله دارای اضماداتی هستند که با ریاسات و اعمال آن مدینه‌ها سرسازش ندارد^(۲) و هم مدینه فاضله دارای اضماداتی است که با ریاسات و اعمال مدینه فاضله سرسازش ندارد. او در ضمن بررسی اضمادات مدینه فاضله (مدینه‌های سه‌گانه جاهلیه، فاسقه و ضاله)^(۳) از دو گروه یاد می‌کند که از خود مدینه‌ای ندارند و سرسازش با مدینه فاضله هم ندارند؛ یکی «گروه‌های نوابت درون مدینه فاضله» (النوابت فی المدینه الفاضله) و دیگری انسان‌های دارای سرشت حیوانی و فاقد درک (بهیمیون بالطبع من الناس) بیرون و اطراف مدینه فاضله، که هیچ‌کدام با مدینه فاضله سرسازش ندارند (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۴). این دو گروه برخلاف اضمادات مدینه فاضله، به حد مدینه نمی‌رسند بلکه شامل افراد انسانی و یا حداکثر، «گروه‌هایی» انسانی هستند (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۲۷). در همه این مباحث، فارابی از طریق مفاهیمی چون اغیار و اضمادات، در پی غیریت‌سازی در مدینه است. در اینجا به ناسازگاران مدینه‌های غیر فاضله پرداخته نمی‌شود، بلکه تمرکز بر ناسازگاران مدینه فاضله است.

اول: بهیمیون

بهیمیون یا اغیاری که از بیرون مدینه فاضله ممکن است برای آن ایجاد خطر کنند، بر اساس طبقات آنها قابل شناسایی هستند. بهیمیون بر اساس چند معیار تقسیم‌بندی می‌شوند. بر اساس میزان شباهت آنها با حیوانات، به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- دسته‌ای که خلق و خوی حیوانات اهلی [سازگار با انسان] دارند. ۲- دسته‌ای که مانند حیوانات وحشی [گریزان از انسان] هستند. ۳- دسته‌ای که مانند حیوانات درنده [خطرناک برای انسان] هستند. گفته شد که بهیمیون، در مدینه سکنی ندارند. از این‌رو بر اساس این معیار سکونت، آنها چندین دسته‌اند: ۱- دسته‌ای که در بیابان منزل گزیده‌اند و به صورت پراکنده زندگی می‌کنند. ۲- پاره‌ای که در بیابان زندگی می‌کنند اما نه به صورت پراکنده، بلکه به صورت گروهی زندگی می‌کنند. ۳- دسته‌ای نیز نزدیک و در کناره‌های شهرها مسکن گزیده‌اند. بهیمیون بر اساس معیار تغذیه نیز به چند گروه تقسیم می‌شوند: ۱- برخی گیاه‌خوارند. ۲- برخی خام‌خوارند. ۳- دسته‌ای نیز چون حیوانات درنده، گوشت‌خوار هستند. معیار چهارم در طبقه‌بندی این موجودات، نوع رفتار با آنهاست. از این نظر، رفتار با این بهیمیون نیز انواعی دارد. او توصیه می‌کند که «نظامی که دربارهٔ این قبیل انسان‌ها اعمال می‌شود، باید در حدود حیوانات باشد»: ۱- دسته‌ای که در حدود انسانی بهره‌برداری می‌شوند، در شهرها به صورت برده درآیند و مانند حیوانات اهلی از آنها بهره‌کشی شود و ۲- دسته‌ای که مفید نیستند، بلکه زیان‌آورند. باید با آنها و حتی با فرزندان آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۵۵-۲۵۶).

او در «تنبیه علی سبیل السعاده» نیز به بحث از بهیمیون می‌پردازد. در آنجا با در نظر داشتن قوای فکری انسان‌ها، طبقه‌بندی متفاوتی را ارائه می‌کند. در این طبقه‌بندی، انسان‌ها یا نیک‌فهمی و اراده به انجام نیک دارند که آنان را «حر» یا «افراد شایسته آزادی» می‌نامد و در مقابل کسانی که آن دو ویژگی را ندارند که آنان را «انسان بهیمی» یا «افراد شایسته بردگی» می‌نامد. گروه سوم کسانی هستند که نیک‌فهمی دارند، اما توان انجام تشخیصات اندیشه را ندارند. اینان «طبیعتاً برده» نام دارند. بر همین قیاس در میان مردمان اگر کسانی بودند که خود فاقد نیک‌فهمی و اراده به انجام نیک باشند، ولی

کسانی دیگری باشند که به این دو ویژگی متصف باشند و آنان را راهنمایی کنند، اگر آن دسته اول از این دسته دوم پیروی کنند، از دایره بردگی بیرون رفته و در بیشتر امور خود، روی رستگاری را خواهند دید و گرنه آنها نیز «بهیمی» هستند (فارابی، ۱۹۸۷: ۲۱۶). او در ادامه این مباحث بیان می‌کند که «افراد آزاد» (احرار) نسبت میان لذت و الم را به نحو مطلوب برقرار می‌کنند، اما افراد بهیمی مانند کودکان، چون از خود فهم و اراده ندارند، باید از سوی کسانی دیگر تدبیر شوند.

دوم: نوابت

نوابت نزد فارابی عبارتند از کسانی که منزلت آنها بسان «علف‌های هرز در مزرعه گندم یا بسان خاری در بین گیاهان و یا بسان گیاهان بی‌فایده یا مضر» است [است] که بین گیاهان و درختان [سودمند] است» (الفارابی، ۱۹۹۴: ۱۲۲). اقسام نوابت ساکن در مدینه فاضله، برحسب تقریر کتاب «سیاست مدینه» به شرح زیر است:

۱. گروهی که به افعالی تمسک می‌جویند که موجب سعادت حقیقی است (یعنی افعال فاضلانیه)، اما قصدشان از این تمسک، رسیدن به سعادت نیست، بلکه رسیدن به اموری چون کرامت و ریاست و ثروت است. اینگونه افراد را شکارگر نامند^(۴).
۲. گروهی که نه به افعال بافضیلت بلکه به غایات اهل مدینه‌های جاهله گرایش دارند و قانون مدینه فاضله (شرائع و ملت مدینه فاضله) را مانع اهداف خود می‌بینند و دست به تأویل آن قوانین برای رسیدن به اهداف خود می‌کنند. اینگونه افراد را محرفه نامند.
۳. گروهی که قصد تحریف ندارند، اما به دلیل قصور فهم و عدم درک هدف قانون‌گذار، قوانین را واژگونه می‌فهمند و هدف رییس مدینه در تحقق سعادت را دنبال نمی‌کنند. اینگونه افراد را مارقه نامند.
۴. گروهی که نسبت به سعادت، معرفت خیالی دارند و چون به سعادت قانع نشده‌اند، برای تحقق آن نمی‌کوشند؛ بلکه به وسیله بیانات خود معرفت راستین نسبت به سعادت را هم مخدوش می‌کنند، هم برای خود و هم برای غیر خود.

- البته این کار را از روی عناد با مدینه فاضله نمی‌کنند، بلکه طالب حق هستند و می‌خواهند راهنمایی شوند. اینان خود سه دسته‌اند: الف) کسانی که خوش‌بین و خوش‌فکر هستند و می‌توان آنها را (به نحو تمثیلی یا برهانی) قانع کرد، به نحوی که در نهایت به استقرار عقیده و ثبات رأی می‌رسند. ب) کسانی که معرفت خیالی خود نسبت به سعادت را به دلیل شک و تردید، دائم باطل می‌کنند. ج) کسانی که معرفت خیالی خود نسبت به سعادت را نه به دلیل شک و تردید، بلکه به دلیل ضعف نیروی ذهنی و معرفتی، دائم باطل می‌کنند.
۵. کسانی که از روی بدبینی امکان رسیدن به هرگونه درکی از سعادت را ناممکن و ناموجه می‌دانند و گمان می‌کنند که هیچ‌یک از مدرکات انسانی، حقیقت ندارد و همه مردم در مدعای خود درباره فهم حقایق و تحصیل سعادت دروغگو هستند و فریب خورده‌اند. اینان افراد سرگردان و حیران هستند، در حالی که به آنچه می‌گویند یقین ندارند^(۵).
۶. دسته‌ای وجود حق و امکان معرفت به حق را معترف هستند، اما گمان برند که حق عبارت از امری است که برای هر فردی از افراد حاصل شده و بدان معرفت حاصل کنند.
۷. دسته‌ای که هر چند قائل به وجود حق و معرفت به حق هستند، گمان برند که حق تاکنون در جهان شناخته نشده است. گویی در نظر فارابی این دو دسته از افراد، وجودشان در تغایر با رییس مدینه است. چون در جایی که رییس مدینه، حق را تشخیص می‌دهد و بر اساس آن سعادت را برای اعضای مدینه تعریف می‌کند، اگر کسی منکر آن شود یا هر کسی نظر خود را حق بداند، گویی از نظر ریاست مدینه تخطی کرده است.
۸. دسته‌ای که هر چند قائل به وجود حق و معرفت به حق هستند، گمان برند که آنها به دلایل گوناگون از درک آن عاجزند و در حالی که دیگران به آن رسیده‌اند، دائماً در حسرت و اندوه، ناامیدی و حسد هستند. اینان خود دو دسته‌اند: الف) دیگران را متهم می‌کنند و خود هم به غایات جاهلی روی می‌آورند، باشد که توجه به هزل و لهو و لعب، آنها را راحت‌بخش باشد تا آنگاه که مرگشان فرارسد و از رنج و دردی که گرفتار آنند راحت شوند. ب) غایات

جاهلی را نیکو می‌شمارند، نه تنها خود بلکه سعی می‌کنند دیگران را نیز به آنها متمایل کنند.

نوعی گروه‌بندی شبیه به همین نیز در کتاب آراء اهل مدینه فاضله آمده است. فارابی در آنجا و در گفتاری با عنوان «امور مشترک بین مردم مدینه فاضله» بدون آنکه نامی از نوبت ببرد، از گروهی یاد می‌کند که «قهرماً نباید در زمره مردم مدینه فاضله محسوب شوند». این گروه، بر اساس عناد، جهل، بدبینی و ضعف درک، دست به عمل می‌زنند، همان ویژگی‌هایی دارند که در بالا ذکر شد (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۷).

فارابی به شیوه برخورد با نوبت نیز می‌پردازد و بر این اساس آنها را در چند طبقه جای می‌دهد. به گفته وی، ریاست مدینه فاضله لازم است «همه افراد نوبت را جست‌وجو کند و حالات آنها را بررسی نماید و درباره آنها یکی از امور زیر را که متناسب حال آنهاست جاری سازد و آنها را اصلاح و معالجه نماید: ۱- اخراج از مدینه؛ ۲- عقاب و کیفر آنها؛ ۳- گماردن اجباری به کاری و شغلی؛ ۴- زندانی کردن آنها» (همان: ۲۷۷-۲۸۱).

از نظر فارابی (در سیاست مدنی)، نوبت تا وقتی که به عنوان اغیار ساکنان مدینه فاضله در همان مدینه زندگی می‌کنند و نتوانند بر ساکنان مدینه فاضله غلبه و فزونی یابند، امکان تأسیس یک مدینه برایشان فراهم نیست. اما در کتاب «آرای اهل مدینه فاضله»، وقتی که از مدینه‌های متبدله صحبت می‌کند، آن را شکل تغییر یافته مدینه فاضله می‌داند و تلویحاً توضیح می‌دهد که نوبت بر افاضل غلبه و فزونی یافته‌اند و از این رو کل مدینه نیز دچار تحول اساسی شده است. اینجاست که با تبدل همه یا اکثریت افاضل به نوبت، مدینه مبدله می‌شود. بر همین اساس است که خواجه نصیرالدین طوسی نیز بیان می‌کند که «در میان مدن فاضله هم مدن غیر فاضله تولد کند، از اسبابی که... آن را نوبت خوانند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۰).

با توجه به اینکه نظام فکری فارابی بر تمایز و غیریت استوار است، او نه تنها میان نیکان و بدان، بلکه میان خود بدان نیز تمایز برقرار می‌کند. تمایز میان بهیمیون و نوبت و تمایزگذاری میان اقسام آنها، از همین روست؛ برخی از این موارد، بدین قرار است:

۱. نوابت درون مدینه فاضله هستند و بهیميون بیرون از آن. به دیگر سخن، نوابت مدنی هستند اما بهیميون مدنی نیستند.
۲. بر اساس تدبیر فیلسوف، در حالی که نوابت از شهر بیرون رانده می‌شوند، بهیميون به داخل شهر کشانده می‌شوند.
۳. بهیميون تا حد قتل نیز تأدیب می‌شوند، در حالی که بیشترین تدبیر نوابت، اخراج از مدینه یا حبس در مدینه است.
۴. از سوی دیگر، از آرای هیچ کدام مدینه حاصل نمی‌شود و نیز از جمعیت هیچ کدام مدینه حاصل نمی‌شود، جز اینکه تحول جمعیتی اساسی صورت گیرد که در این صورت تنها از غلبه نوابت (و نه بهیميون) امکان تبدیل مدینه فاضله به غیر فاضله وجود دارد.

ابن‌باجه، جایگاه بحث و نوع پرسش

پرسش ابن‌باجه (حدود ۴۷۸ ق/۱۰۸۵ م تا سال ۱۱۳۹/۵۳۳ م) معطوف به یک خلأ است. او در «تدبیر المتوحد» بر این است تا یک خلأ فکری را در فلسفه مدنی پر کند. این خلأ، دو سویه است: از یکسو، فلاسفه پیشین دربارهٔ تدبیر مدینه و تدبیر منزل بسیار سخن گفته‌اند، اما به طور خاص دربارهٔ تدبیر فرد سخن نگفته‌اند. ابن‌باجه چنین مسئولیتی را برعهده می‌گیرد. از سویی دیگر، این خلأ معطوف به مسئلهٔ سعادت است. در واقع او به دنبال حل یک معما و معضل است: اگر سعادت در مدینه فاضله محقق می‌شود و اگر مدینه فاضله خود محقق نیست، پس سعادت انسان چگونه محقق می‌شود؟ به دیگر سخن، آیا امکان سعادت‌مندی برای انسان در مدینه‌های غیر فاضله وجود دارد یا خیر؟ اگر چنین امکانی وجود ندارد، فیلسوف به چه امیدی در این مدینه‌ها زندگی می‌کند؟ و آیا می‌توان با ارائه یک تدبیرنامه، فیلسوفان متحیر در مدینه‌های غیر فاضله را «هویت‌بخشی» کرد به نحوی که به نام انسان فاضل در پی سعادت باشند؟

ابن‌باجه برخلاف فارابی که پس از طرح انواع مدینه‌ها به مفهوم نوابت می‌پردازد، در آغاز با طرح این مسئله که بسیاری به تدبیر مدینه و منزل پرداخته‌اند اما از تدبیر فرد وامانده‌اند، به مفهوم نوابت می‌پردازد. او فرض را بر این گذاشته که مدینه غیر فاضله

امری محقق شده و موجود است و مدینه فاضله، امری ناموجود. نزد او در وضعیت فقدان مدینه فاضله، امکان سعادت جمعی و اجتماعی نیز منتفی است؛ در نتیجه در جوامع موجود غیر فاضله، تنها و تنها سعادت فردی ممکن است محقق شود، حال چه این سعادت فردی شامل یک نفر شود یا شامل چندین نفر. با این حال او امکان اینکه سایر اعضای مدینه به نظر و عمل چنین افرادی گرایش پیدا کنند منتفی نمی‌داند، زیرا اگر «یک امت یا مدینه بر رأی صائب نوابت گرایش یابند»، سعادت از وجه فردی به سعادت جمعی و اجتماعی بدل می‌شود. اما اینکه سعادت فردی در مدینه غیر فاضله به چه نحو به دست می‌آید، وظیفه‌ای است که ابن‌باجه آن را برای خود تعریف کرده است. از همین رو مفهوم پیشین «نوابت» را در معنایی جدید پیش می‌کشد؛ یعنی کسانی که در مدینه‌های غیر فاضله رأساً به دنبال سعادت هستند و نظم غیر فاضله مدینه‌های موجود را بر نمی‌تابند. نحوه گذر از سعادت موهوم موجود به سعادت حقیقی موعود را ابن‌باجه «تدبیر» می‌نامد. در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد.

هویت‌بخشی به نوابت

ابن‌باجه، انسان‌های عضو مدینه فاضله را انسان‌های فاضل می‌داند و انسان‌های عضو مدینه‌های غیر فاضله را غیر فاضل می‌نامد. اما در این میان به این نکته اشاره می‌کند که چه بسا در میان انسان‌های موجود در مدینه‌های غیر فاضله، کسانی باشند که متوجه اقوال و اعمال نادرست و ناصواب اعضای آن بشوند و بدانند که در این مدینه‌ها کارهایی انجام می‌شود یا دانش‌هایی یاد داده می‌شود که ناصواب هستند. کسانی که چنین تشخیصی دارند، هر چند در مدینه‌های غیر فاضله زندگی می‌کنند، عضو مدینه‌های غیر فاضله نیستند، زیرا با اعضای مدینه‌های غیر فاضله تفاوت ماهوی فکری دارند: اعضای مدینه‌های غیر فاضله بر نادرستی آرا و اعمال خود وقوف ندارند. «پس کسی که در مدینه غیر فاضله به عمل صوابی دست زند یا به دانش درستی دست یازد که در مدینه موجود نمی‌باشد، برای چنین کسانی اسمی نیست که همه آنان را در برگیرد»؛ از همین جا ابن‌باجه راه را برای هویت‌بخشی به این افراد و اطلاق نامی خاص برای آنان هموار می‌کند (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۴). «پس کسانی که رأی و عمل صوابی داشته باشند که

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
جامعه به آن باور نداشته باشد، نوابت نامیده می‌شوند» (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵). او منشأ این نام‌گذاری را برگرفته از تجربه کشاورزی می‌داند. از این نظر، نابت چون «گیاهی است که به صورت سرخود، در میان سایر گیاهان رویش کند» (همان).

ابن‌باجه بیان می‌کند که نام‌گذاری‌های غیر فلسفی نیز درباره این افراد شده است و صوفیه این دسته از افراد را «غربا» نامیده‌اند، زیرا آنان «اگر چه در وطن و سرزمین خود و بین خویشان و نزدیکان خود زندگی می‌کنند، اما به لحاظ داشتن آرای بی‌متفاوت، غریب هستند. این افراد با افکار و اندیشه‌های خود به مراتبی دیگری سفر می‌کنند که برای آنها حکم وطن اصلی‌شان را دارد» (همان).

ابن‌باجه، هویت «نوابت» را دارای ارزش می‌داند و قائل است که هرچه اعتقادات نوابت متفاوت‌تر از اعتقادات سایر اعضای مدینه باشد، نام نوابت بیشتر بر آنها اطلاق می‌شود. از این منظر، برخی کمتر و برخی بیشتر، نوابت هستند. ابن‌باجه به این دلیل که این اسم از گیاهی گرفته شده است که به صورت سرخود در میان باغ روییده باشد، می‌گوید که هر چند «نام نوابت به طور خاص بر کسانی اطلاق می‌شود که دارای آرا و اعمال صادق هستند و در میان مدینه‌های غیر فاضله زندگی می‌کنند، اما می‌توان به طور عام این نام را بر هر کسی اطلاق کرد که در وضعیتی قرار دارد که مخالف باورها و اعمالش است». در نتیجه «نابت به کسی گفته شده که نظرش و عملش مخالف رأی و عمل اهل مدینه است، خواه او صادق باشد یا کاذب». اما ابن‌باجه این تعمیم را به یک دلیل بسیار مهم نمی‌پذیرد و بر نام‌گذاری خاص خود تأکید می‌کند که «نوابت کسانی هستند که دارای رأی صادق هستند» و از این‌رو به نظر وی، مدینه فاضله دارای نابت نیست؛ زیرا در این مدینه، رأی کاذبی وجود ندارد تا عده‌ای بر آن رأی کاذب باشند و نوابت نامیده شوند، جز اینکه مدینه فاضله قلب ماهیت پیدا کند و اساساً به مدینه غیر فاضله بدل شود. از اینجاست که او در نام‌گذاری، موضعی خلاف فارابی اتخاذ می‌کند.

در مقابل، نوابت در همه انواع مدینه‌های غیر فاضله وجود دارند و «وجود آنها سبب حدوث مدینه کامله است». چون مدینه فاضله‌ای در عمل (و به گفته ابن‌باجه، در زمان وی) وجود ندارد و همه مدینه‌ها غیر کامله هستند، پس شناسایی نوابت نیز از طریق

شناسایی این مدینه‌ها و طبقات آنها ممکن است. از این نظر، طبقات ممکن در مدینه‌های غیر فاضله برحسب مطالب پیش‌گفته، سه دسته‌اند: نوابت، قضات و طبیبان. این سه طبقه چون اعمالشان هماهنگ با هم نیست، نمی‌توانند در مدینه‌های موجود پیام‌آور سعادت جمعی باشند؛ در نتیجه «اگر این امکان وجود داشته باشد که در این مدینه‌ها عده‌ای به سعادت برسند، همانا این سعادت، سعادت فردی است» (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵).

تدبیرنامه نوابت

از نظر ابن‌باجه، تدبیر شامل مجموعه‌ای از کردارها، برای رسیدن به غایتی معین است، نه صرف اتخاذ یک کردار با هر پیامدی. او امکان تدبیر را بیش از آنکه بالفعل بداند، بالقوه می‌داند: تدبیر بیشتر امری عقلانی و (و از همین‌رو بالقوه) و نه تجربی (و در نتیجه نه بالفعل) است. به دیگر سخن امکان تدبیر منوط به این است که انسان نابت ابتدا در ذهن و اندیشه خود چنین چیزی را به رسمیت بشناسد و بخواهد به سوی آن گام بردارد. از نظر او نیز «اشرف اموری» که تدبیر بر آنها اطلاق می‌شود، مدینه و منزل است. هر چند تدبیر منزل و نیز تدبیر جنگ را جزئی از تدبیر مدینه می‌داند. به گفته ابن‌باجه، افلاطون در سیاست مدنی، تدبیر مدینه‌ها را تبیین و بیان کرده است که تدبیر صحیح کدام است و چه عواملی تدبیر را به وجه نادرست سوق می‌دهد. ابن‌باجه بر افلاطون خرده می‌گیرد که او در تبیین تدبیر مدن، به تکلف و سختی روی آورده است. تدبیر منزل را نیز از آن جهت که جزئی از تدبیر مدن است، هم افلاطون و هم عده زیاد دیگری تبیین کرده‌اند. ابن‌باجه به تدبیر منزل و تدبیر مدینه اشاره مختصری می‌کند تا بتواند راه را برای طرح تدبیر فرد هموار سازد.

از نظر او در مدینه فاضله یا کامله، نیازی به دو شأن اجتماعی «قضاوت و طبابت» نیست؛ زیرا محصول تدبیر درست، عمومیت یافتن محبت و دوستی میان همه اعضای مدینه است. در این مدینه هر کس کار خود را به نحو «درست» انجام می‌دهد. در نتیجه در این وضعیت نه «برخوردی» بین آنها رخ می‌دهد و نه به دلیل وانهادن کارها (مثلاً سستی و فعالیت نکردن) و یا انجام کار نادرست (به فرض کشاورزی نادرست)، غذای

مضری تولید می‌شود. پس نه نیاز به قاضی است و نه نیاز به طبیب. نه نیاز به عدل است و نه نیاز به خمر (دارو). به میزانی که مدینه از مدینه کامله فاصله می‌گیرد، نیاز به طبیب و قاضی بیشتر می‌شود و این دو صنف در جامعه، اشرف مردم به حساب می‌آیند. در واقع ابن‌باجه «تدبیر نادرست مدینه» از سوی دیگران را بهانه و دستمایه‌ای برای طرح «تدبیر درست فرد» از سوی خود می‌داند. فردی که از او به عنوان «نابت» یاد می‌کند.

آنچه مقوله تدبیر را با مقوله نوابت پیوند می‌دهد، مسئله سعادت است؛ زیرا در مدینه‌های غیر فاضله، امکان سعادت‌مندی تنها به صورت انفرادی ممکن است. این سعادت فردی ناشی از تدبیر درست است. «تدبیر درست، همانا تدبیر انسان منفرد است، خواه این انسان منفرد یکی باشد یا بیشتر از یکی». با این حال در نظر ابن‌باجه سعادت جمعی نیز ممکن است. او پیش از این گفته بود که «نوابت، سبب حدوث مدینه فاضله (کامله) هستند»؛ اکنون توضیح می‌دهد که «اگر همه اعضای یک امت یا مدینه به رأی و عمل صائب نوابت گرایش پیدا کنند»، در آن صورت سعادت از وجه فردی به وجه جمعی و اجتماعی تبدیل می‌شود (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵).

تدبیر انسان متوحد همان مسئولیتی است که ابن‌باجه برای خود در رساله «تدبیر المتوحد» تعریف می‌کند: «ما در این رساله قصدمان تدبیر انسان متوحد است... . تدبیر انسان نابت منفرد به این معنی که او چگونه می‌تواند سعادت را باز یابد یا اینکه چگونه از خود اعراضی را دور سازد که او را از نیل به سعادت باز داشته است» (همان: ۴۶). ابن‌باجه در اینجا اشاره می‌کند که فیلسوف به دو شیوه می‌تواند فرد نابت را سعادت‌مند کند: یکی از این طریق که هدف و غایت را به او بنمایاند و دیگری به این شیوه که او را با آنچه در نفسش استقرار پیدا کرده است، آشنا سازد تا آنچه برایش لازم است، نگه دارد و آنچه برایش مضر است، از خود دفع سازد.

انسان متوحد (درست همانند انسان مریض) از وضع طبیعی خود خارج گشته است و در وضع غیر طبیعی زندگی می‌کند. وظیفه فیلسوف آن است که این متوحد را به گونه‌ای تدبیر کند که به بهترین وجه به مراتب وجودی که شایسته اوست دست یابد. تدبیر متوحد (درست همانند تدبیر مریض و تدبیر مشتکی که اولی کار پزشک و دومی

کار قاضی است و تنها در مدینه‌های غیر فاضله رواج دارند)، صرفاً در مدینه‌های غیرفاضله محقق می‌شود و به محض اینکه مدینه از غیر فاضله به فاضله مبدل شد، این تدبیر نیز مانند پزشکی و قضاوت، بی‌ارج و بی‌اهمیت و نامعتبر می‌شود؛ زیرا همه این تدابیر، ناشی از وجود یک «نقص» در مدینه‌های موجود است که با رفع آن نقص و «کامل شدن» مدینه، دیگر نیازی به آنها هم نیست.

ابن‌باجه برای اینکه بتواند نظریه‌ای جامع برای اداره و تدبیر انسان متوحد ارائه دهد، به شناخت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی روی می‌آورد. نظریه‌های شناخت، روان و جهان که ابن‌باجه ارائه می‌دهد، به طور کلی ارسطویی است؛ انسان‌شناسی و نظریات سیاسی وی غالباً ملهم از افلاطون و ارسطو، آمیخته با نظریات نوافلاطونی و به‌ویژه اندیشه‌های فارابی است. هر چند بخش دوم که بخش مفصل کتاب «تدبیر المتوحد» است، به نحوه تدبیر می‌پردازد، در همین جا باید اشاره کرد که «تدبیر المتوحد» ابن‌باجه، نوشته‌ای ناتمام به نظر می‌رسد؛ از این‌رو آنچه دربارهٔ تدبیر ارائه می‌شود، شاید شامل همه آرای او نباشد. با این حال در اینجا به نحو خلاصه تلاش می‌شود «نظریهٔ تدبیر» او در چند مقوله ارائه شود. در واقع ابن‌باجه در ضمن ارائهٔ تدبیر، فلسفه را به طالبان آن آموزش می‌دهد.

ابن‌باجه برای اینکه نحوهٔ تدبیر انسان نابت را ترسیم کند، ابتدا موجودات را به دو دسته جاندار و بی‌جان تقسیم می‌کند و بیان می‌کند «که همه جانداران در برخی امور با جمادات اشتراک دارند و از میان جانداران، همه انسان‌ها با نباتات و حیوانات غیر ناطق در برخی امور اشتراک دارند. بنابراین انسان در مقام یک جاندار با یک سنگ غیر جاندار از وجوه زیادی اشتراک دارد. اما تمایزش از حیوان و جماد در این است که دارای «قوه فکری» و نیروی یادآوری و حافظه است که هیچ موجودی دیگری دارای آن نیست. انسان به دلیل اشتراک با جمادات، نباتات و حیوانات دارای یک دسته افعال ضروری است. این دسته از افعال، افعال بهیمی انسان است که بالعرض، انسانی هستند. اما آنچه به طبیعت انسان برمی‌گردد و مختص سرشت فکری او است، افعال اختیاری انسان است که از روی فکر انجام می‌دهد (چه این فکر، یقینی باشد و چه ظنی باشد) و در آن با

هیچ موجود دیگری شراکت ندارد. ابن‌باجه با ذکر اینکه وجه امتیاز انسان به نیروی تفکر است، می‌گوید انسان علاوه بر افعال ضروری، افعال اختیاری نیز دارد. از همین‌رو فقط انسان است که دارای غایات است. عمده مباحث کتاب «تدبیر المتوحد» مشعر به این است که انسان متفاوت از حیوان است و باید اندیشه کند و خارج از اعمال ضروری به اعمال اختیاری فکری بپردازد. پرداختن به افعال روحانی ناشی از طلب و شوقی است که انسان به واسطه تفکر و حکمت بدان دست می‌یابد (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۹-۸۵ و ۹۷). از نظر او، در گذر از افعال حیوانی به انسانی و سپس الهی، افراد کمی قرین توفیق‌اند. این تنها فلاسفه‌اند که طبق تعریف ابن‌باجه در نظر دارای هر سه بعد از عمل‌اند: او به لحاظ جسمانی و عمل معطوف به جسم، انسان موجود است و به واسطه اعمال روحانی، انسان اشرف است و به لحاظ تعقل، انسانی الهی و فاضل است (همان: ۱۰۲). غایت او این است که در افعال جسمانی و روحانی اقامت نکند، بلکه با اهل علم مصاحبت کند. اما چون در بیشتر مدینه‌های غیر فاضله اهل علم وجود ندارند، او باید تا حد امکان از مردم اعتزال جوید و جز در امور ضروری یا به قدر ضرورت با آنها معاشرت نکند. یا اینکه به مدینه‌هایی مهاجرت کند که در آنجا اهل علم حضور داشته باشند (همان: ۱۱۸).

جمع‌بندی و بررسی تطبیقی

۱. تأثیر تاریخ فلسفه: به نظر می‌رسد فارابی و ابن‌باجه در طرح مفهوم نوابت مانند سایر مفاهیم دستگاه فلسفی‌شان، متأثر از تاریخ فلسفه باشند. از این نظر، گویی نوابت فارابی با سوفسطاییان افلاطون شباهت دارند. افلاطون هم در کتاب «جمهور» هم در هم‌پرسه‌های «مرد سیاسی» و «سوفسطایی»، به کسانی که نظم پیشنهادی فیلسوف مدنی برای مدینه را بر نمی‌تابند، بلکه خود به نظمی جدید توجه دارند، اشاره کرده است. او در «جمهور» می‌نویسد «تربیتی که [ما فیلسوفان مدنی] به شما داده‌ایم، به مراتب بهتر و والاتر از تربیت آن مردان خودرو است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۲). افلاطون در هم‌پرسه «مرد سیاسی»، ضمن تعریف خود از سیاست، پس از اینکه آن را قلمروی انسانی می‌داند و خدایان را از ورود به آن دور می‌کند و نیز پس از خارج کردن صاحبان صنایعی که ممکن می‌بود ادعای شراکت در سیاست را داشته باشند (صاحبان وسایل نقلیه، ظروف،

مواد غذایی، معماران، بافندگان، تزیین‌گران، آهنگران و تفریح‌سازان که از آنها به عنوان علل فرعی هنر سیاست یاد می‌کند)، بار دیگر به این افراد خودرو اشاره می‌کند و «جانوران عجیبی را پیش روی خود» می‌بیند «که با انبوه عظیم خود به کارهای دولتی و سیاسی می‌پردازند» و آنان «زیرک‌ترین، ماهرترین و نیرنگ‌بازترین سوفسطاییان» هستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۲، ۱۵۰۶ و ۱۵۱۱).

طبق رساله «سوفسطایی»، سوفسطایی شکارچی‌ای است که «خود را به پول می‌فروشد و مدعی است می‌تواند از راه گفت‌وگو، مخاطب خویش - جوانان - را صاحب فضیلت سازد». او «عمده‌فروش دانش»، «فروشنده دسته اول دانش‌ها»، «استاد در هنر مباحثه» و «آموزشگر مباحثه درباره قوانین و امور سیاسی» است. و چون «به چندین شکل درمی‌آید»، هدف رساله، «افشای چهره‌های مختلف اوست». افلاطون در این رساله آشکار می‌کند که «سوفسطایی درباره همه چیزها، دانش دروغین (خیال و پندار) دارد، نه دانش حقیقی» و کار او تقلید است: «او جادوگری است که تصویر چیزهای واقعی را می‌سازد و بنابراین او از لاجودها صحبت می‌کند؛ همان‌سان که سخن دروغ ممکن است» (همان: ۱۳۹۲-۱۴۰۵).

عباراتی که افلاطون برای سوفسطاییان به کار می‌برد، با نام‌هایی که فارابی برای نوابت به کار می‌برد، بسیار مترادف است. در نتیجه گویی فارابی در بحث از نوابت، آرای افلاطون درباره سوفسطاییان را تداوم بخشیده است؛ با این تفاوت محسوس که اندیشه مدینه‌مند افلاطون می‌پذیرد که - در کنار برخورد با کسانی که نظم مدینه را بر نمی‌تابند - اگر کسی به «کوشش خود، تربیت یافته و به مقام فیلسوفی رسید، بی‌آنکه نظام سیاسی جامعه در این راه به آنان یاری کرده باشد، چون وامی به دیگران [مدینه] ندارد، بدیهی است که نباید چیزی بپردازد» و حتی دیگران «قادرند از هر دو شیوه زندگی بهره بگیرند» (همان: ۱۰۶۲) و هم سعادت پیشنهادی فیلسوف مدنی و هم سعادت پیشنهادی فیلسوف خودرو را به محک تجربه بگذارند.

از نوابت ابن‌باجه نیز در کتاب «جمهور» افلاطون یاد شده است. نزد افلاطون «جمع کوچکی که از روی شایستگی از وصال فلسفه برخوردارند و از میان اینان تنی چند که

فطرتی شریف دارند و از تربیت [تدبیر] درست بهره‌ورند و به سائقه استعداد طبیعی به فلسفه وفادار می‌مانند، مجبور به جلای وطن می‌شوند و در غربت روزگار می‌گذرانند تا از خطرهایی که در کمین فیلسوفان است در امان بمانند... و به جز به حرفه حقیقی خود [فلسفه‌ورزی و تفکر] به هیچ کاری دیگری دست نمی‌زنند... و زندگی را در پاکی و بی‌آلایشی به سر می‌برند و چون دم مرگ فرارسد، با دلی شادمان و آکنده از امید، زندگی را بدرود گویند». باز با این تفاوت که اندیشه افلاطون چون مدینه‌مند بود، این تبصره را می‌افزاید که سعادت چنین افرادی «سعادت کامل نیست. زیرا نتوانست در جامعه‌ای متناسب با استعداد طبیعی‌اش در راه سعادت خود و کشورش گامی بزرگ بردارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۳۱-۱۰۳۳).

۲. **تدبیر المتوحد و تدبیر المجتمع:** آیا تدبیر ابن‌باجه می‌تواند در تدبیر مدینه، دخلی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد تدبیری که ابن‌باجه از آن سخن می‌گوید فقط متوجه فرد فلسفی است (که آن نیز چنان‌که به آن اشاره خواهد شد، در عمل، پارادوکسیکال است) و برخلاف این گفته که «تدبیر المتوحد باید اسوه تدبیر سیاسی دولت کامل باشد» (کوربن، ۱۳۸۴: ۳۲۸) و نیز اینکه امکان نمونه‌گیری دولت کامل از تدبیر المتوحد وجود دارد» (فاخوری و خلیل‌الجر، ۱۳۷۷: ۶۰۸)، تدبیر المتوحد ابن‌باجه نمی‌تواند بیرون از رابطه فرد با خودش گام نهد. اساساً تدبیر المتوحد در پی «تأسیس» یا «تدبیر» «رابطه یا روابط» نیست. کسی که از پیش و به دلیل نوع تفکر فلسفی‌اش در وحدت و تنهایی قرار دارد، رابطه‌ای برایش متصور نیست تا بتوان از آن الگوگیری کرد و آن را در سطح شهر و دولت کامل تعمیم داد. از همین‌روست که ابن‌باجه در «تدبیر المتوحد» به مدینه که می‌رسد، می‌گوید که افلاطون تدبیر مدینه را تبیین کرده است (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/ ۱۹۷۸: ۳۹). به گفته لمبتن، چون در نظام فکری او سعادت توسط فرد محقق می‌شود (که این نیز محل بحث است)، او کمتر سراغ دولت و حاکم رفته است (لمبتن، ۱۳۷۹: ۴۹۵). او سر آن ندارد که سخنی از برنامه سیاسی تدبیر دولت به میان آورد. از این‌رو تدبیر، حکایت از ناتوانی و میسر نبودن تحقق برنامه سیاسی نزد ابن‌باجه دارد. اساساً (و با استنباط از آرای ابن‌باجه) اگر تدبیر دولت و مدینه ممکن می‌بود، دیگر نیازی به تدبیر

فرد، آن هم فرد متوحد نمی‌بود. تدبیر مدینه یا دولت کامل، همان تدبیر فرد مدنی است؛ تدبیری که ابن‌باجه از آغاز آن را به کناری می‌نهد و هدف خود را تدبیر فرد متوحد فلسفی می‌داند. انسان نابت در نظر ابن‌باجه، هویتی مستقل از مدینه دارد. در واقع وقتی ابن‌باجه در کنار واژه نابت، صفت متوحد را هم اضافه می‌کند و او را «انسان متوحد» و «نابت مفرد» می‌نامد، دلالتی بر آن دارد که تدبیر، وجه غیر مدنی دارد. به بیانی صریح‌تر، «تدبیر المتوحد» یعنی «تدبیر امور یک فرد تنها که در آن فرد متوجه می‌شود تدبیر امور [جامعه] و جهان شدنی نیست جز اینکه فرد خودش را نجات بدهد. یعنی اینکه فارابی گفته بود این رییس مدینه است که مدینه را فاضله می‌کند و ابن‌باجه به این نتیجه رسیده بود که آن فرد جز اینکه خودش را نجات دهد، چاره‌ای ندارد. از این نظر، کلمه تدبیر که به کار می‌بریم و تصور می‌کنیم که سیاسی است، در واقع بحث الهیاتی است و فردی و نه سیاسی. کلمه تدبیر در درجه اول، واژه ثلاثی مجرد دبر است به معنای پشت و عاقبت. تدبیر یعنی به عاقبت امور اندیشیدن، یعنی به معاد اندیشیدن. پس تدبیر متوحد در واقع کارش تدبیر معاش دنیا نیست بلکه تدبیر معاد است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

۳. پارادوکس نظر و عمل: در نهایت آیا تدبیری که ابن‌باجه ارائه می‌دهد، مفید غایت و موجب سعادت برای فرد متوحد است یا خیر؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد. چون ابن‌باجه نیز همانند فارابی میان دو مصداق فرد (مدنی و فلسفی) تمایز برقرار می‌کند؛ فرد فلسفی کسی است که کارش فلسفیدن است و فرد مدنی کسی است که خادم فرد فلسفی است و برای تحقق سعادتش، شخصاً و مستقلاً نیازی به فلسفه ندارد. در نتیجه تدبیر او حتی برای فرد فلسفی که همان متوحد است نیز موجد سعادت نیست؛ زیرا فرد فلسفی با یک پارادوکس مواجه است. او در حالی که در عالم نظر، اصل مدینه را بستر کمال انسان می‌داند، به لحاظ عملی، کمال فیلسوف را در حالت نبود مدینه فاضله، به حاشیه یا بیرون از مدینه می‌راند. او از یکسو، مدینه فاضله را مقتضی طبیعت انسان می‌داند و از سوی دیگر، انسان نابت را در وضع غیر طبیعی به تصویر می‌کشد.

فلاسفه مسلمان به رغم پذیرش ایده مدنی‌الطبع بودن انسان، به لوازم آن پایبند نبوده‌اند و رابطه‌ای میان دو مقوله انسان مدنی و انسان ناطق برقرار نکرده‌اند. فرد ناطق،

فقط می‌تواند برای نیازهای ضروری با افراد مدنی درآمیزد، نه برای تحقق قوه نطق و شکوفایی آن. در این تلقی، حتی افراد مدنی نیز سعادتمندان را از مدینه نمی‌گیرند، بلکه مشروعیت سعادت اینان نیز به فلسفه و حضور فیلسوف است، نه زیستن در مدینه. به عبارت دیگر چون نظام مدینه با طرح نظری فیلسوف سازگاری ندارد، او خود را بیرون و غیر متعلق به شهر می‌بیند: از این لحظه به بعد، دیگر نه او در اندیشه شهر است و نه شهر در اندیشه اوست. در مقابل، فرد مدنی هم به یافته‌ها و بافته‌های فلسفی فیلسوف توجهی ندارد، چون فرد مدنی، مدینه را بر فلسفه ترجیح می‌دهد.

اکوایناس نیز در نقد خود بر ابن‌باجه و البته از منظری دیگر، بر آن است که تئوری دانش تأملی (اسپکیولیاتیو) ابن‌باجه به سعادت رهنمون نمی‌شود؛ زیرا فرد ضمن تفکر تأملی، جواهر مفارق را جدای از محسوسات درک می‌کند. در اینجا البته به یک وجه امتیاز باید اشاره کرد: ابن‌باجه در نهایت به انزوای تصوف نمی‌گراید، بلکه در نظر ابن‌باجه، منطقاً پیامد اجتماعی تعقل در مدینه غیر فاضله، انزوا و دوری از دیگران است. او فیلسوف را به توحید توصیه نمی‌کند، اما فلسفیدن، فیلسوف را در مدینه غیر فاضله تنها می‌سازد. فرد مورد نظر ابن‌باجه، فردی فلسفی است که تنهاست و چون تنهاست باید تدبیر شود، نه اینکه تدبیر می‌شود تا تنها شود. فرد فلسفی، توحید در درون دارد و تنها باید آن را تدبیر و مدیریت کند تا از توحید فاضلانه خود به تکثر غیر فاضلانه مدینه مایل نشود. به دیگر سخن، این تدبیر ابن‌باجه هر چند به همه سعادت (حتی در وجه فردی آن) رهنمون نمی‌شود، به انزوا هم توصیه‌ای نمی‌کند.

به طور خلاصه مفهوم نوابت در فلسفه مسلمانان، نزد دو فیلسوف طرح شده است. فارابی، نوابت را برای کسانی به کار برده است که اغیار ساکنان مدینه فاضله بوده، نظم آن مدینه را به هم زده، سعادت اعضای آن مدینه را با خطر مواجه می‌سازند. او در پی تدبیر مدینه فاضله است. از این‌رو طرح مسئله نوابت از سوی فارابی در جهت تدبیر المجتمع است؛ بدین منظور او دست به غیرسازی می‌زند تا با برجسته کردن تهدید عده‌ای که سعادت اعضای مدینه فاضله را در معرض خطر قرار می‌دهند، طرح فلسفی خود برای سعادت را برجسته سازد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز با همان روش فارابی، نوابت را اغیاری می‌داند که نظم مدینه فاضله را به هم می‌زنند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳). در ادامه همین تفکر، جاحظ نیز با استفاده از مفهوم نوابت دست به غیرسازی می‌زند (ر.ک:

جاحظ، ۱۴۱۱/۱۹۹۱). در مقابل، ابن‌باجه استفاده فارابی از مفهوم نوبت و نام‌گذاری عده‌ای به این نام را نام‌گذاری عمومی و غیر دقیق می‌داند و نام‌گذاری خود را نام‌گذاری خاص و دقیق می‌داند. او از مفهوم نوبت برای گروهی استفاده می‌کند که در مدینه‌های غیر فاضله به دنبال یافتن هویتی مشترک هستند تا بتوانند به سعادت فردی دست یابند و در بالاترین سطح، تا شاید از تعدادی از آنها انتظار رویش یک مدینه فاضله ممکن شود. به طور خلاصه نوبت فارابی و خواجه نصیر و جاحظ، «دیگری» ای است که با برجسته کردن آن تلاش می‌شود ضعف یا فقدان «هویت خودی» تعلیل شود و نوبت ابن‌باجه، «خودی» ای است که با برجسته کردن آن تلاش می‌شود سلطه «غیر هویت دیگری» تعلیق شود. سخن بر سر این است که در مواجهه «خود و دیگری» که امروزه در جهان به امری بسیار رایج بدل شده است، شاید بتوان از سنت اندیشه فلسفی نیز برداشت‌هایی متناسب با زمانه داشت. یا حداقل اینکه با نوعی نگاه آسیب‌شناختی، از پیامدهای سوء اندیشه سنتی برای زمان حاضر جلوگیری کرد. هیچ بعید و غریب نیست که در جهان اسلام، فلسفه خود به یکی از موانع رشد و توسعه بدل شود. با همین دغدغه است که با عطف توجه به پیامدهای «نابت‌اندیشی» در زمانه حاضر، این سؤال مطرح است که آیا فیلسوف مسلمان امروز (اگر چنین مصداقی وجود داشته باشد)، خود را نابت زمانه و مدینه می‌داند، یا دیگران را نابت می‌داند؟ آیا روح فلسفه فارابی بر چنین کسانی حاکم است، یا روحیه اخلاقی ابن‌باجه در این افراد دمیده شده است؟

پی‌نوشت

۱. درباره اینکه محبت چگونه مبنای تقسیم‌بندی مدینه‌ها واقع می‌شود، رک: بحرانی، مرتضی (۱۳۸۸) نسبت ریاست و محبت در فلسفه مدنی فارابی، تهران، تربیت مدرس، (پایان‌نامه دوره دکترای تخصصی).
۲. فارابی در بررسی خود در کتاب «سیاست مدنی»، به انسان‌ها و گروه‌های ناسازگار با مدینه‌های غیر فاضله می‌پردازد و در دو موضع از آنها بحث می‌کند. در یک موضع، آنها را «غربا» می‌نامد و در موضع دیگر، آنها را «بهترین» (الاخیار/خیر) کسانی می‌داند که در این مدینه‌ها ظهور پیدا کرده و تربیت می‌یابند (غربا و اخیار فارابی همان نوبت

ابن‌باجه هستند و بالعکس).

۳. فارابی در کتاب آرا، در کنار مدینه‌های سه‌گانه جاهلیه، فاسقه و ضاله، مدینه متبدله را نیز اضافه می‌کند. در واقع مدینه متبدله، چهارمین ضد مدینه فاضله نیست بلکه یکی از همان اقسام مدینه‌های مضاد مدینه فاضله است، جز اینکه در آغاز و در گذشته، «آرا و عقاید آن عیناً همان آرا و افعال مدینه فاضله بوده است» و اکنون بر اساس تعریفی که از سعادت ارائه می‌کنند، به یکی از آن سه مدینه تبدیل یافته است (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۳۴).
۴. خواجه نصیر نیز در اخلاق ناصری، نوبت مدن فاضله را به چند صنف تقسیم می‌کند و آنها را با نام‌هایی ذکر می‌کند که گاهی با آنچه فارابی انجام داده مطابقت دارد و گاهی نیز متفاوت است. خواجه، گروه یادشده را «مرایی» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۸). او همچنین از گروهی از نوابت یاد می‌کند که «باغیان» نام دارند و «ایشان جماعتی باشند که به مُلک فضلا راضی نشوند و میل به مُلک تغلبی کنند... و عوام را از طاعت رییس فاضل بیرون آرند» (همان: ۲۲۹).
۵. خواجه نصیر طوسی اینان را «مغالطان» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۹).

منابع

- ابن‌باجه الاندلسی (۱۳۹۸/۱۹۷۸) تدبیر المتوحد، تحقیق و تقدیم الدكتور معن زیاده، الاولى، بیروت، دارالفکر الاسلامیه.
- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶) «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره سی و هشتم، تابستان، صص ۱۰۱-۱۳۰.
- (۱۳۸۸) نسبت ریاست و محبت در فلسفه مدنی فارابی، تهران، تربیت مدرس، (پایان‌نامه دوره دکترای تخصصی).
- جاحظ، ابوعثمان (۱۹۹۱/۱۴۱۱) رسائل الجاحظ، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، المجلد الاول، الاولى، بیروت، دارالجلیل.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰) «متفکری با زبان بینابین»، مهرنامه، شماره ۱۲، خرداد، صص ۱۴۲-۱۴۶. (برگرفته از سایت: <http://www.mehrnameh.ir/article/2343>).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳) اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.
- (۱۹۸۷) التنبيه على سبيل السعادة، دراسة و تحقیق د. سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الاردنية.
- (۱۹۹۱) آراء اهل المدينة الفاضله، قدم له و علق عليه، البير نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۴) السیاسه المدنیه، (قدم له و بوبه و شرحه، علی بوملحم)، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- کورین، هانری (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر.
- لمبتن، آن (۱۳۷۹) دولت و حکومت در دوره میانه اسلام، علی مرشدی‌زاد، تهران، تبیان.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۲۵-۴۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت»

سمیه حمیدی*

چکیده

عصر مدرن اروپا را مقارن با رنسانس دانسته‌اند که از مفاهیم بنیادین آن، مسئله جدایی دین از سیاست است. این گسست زمینه را برای ظهور اندیشه مدرنیسم با محور عقل خودبنیاد انسان و طرح سیاست زمینی مهیا ساخت که به زایش اندیشه‌هایی مبتنی بر جدایی دین و سیاست انجامید. اما در قرن بیستم شاهد بازگشت دین به عرصه سیاست و نظریه‌پردازی سیاسی در این زمینه هستیم. سرآغاز نظریه‌پردازی در باب الهیات سیاسی را می‌توان در آرای متفکر آلمانی «کارل اشمیت» مشاهده کرد. او با خوانش جدیدی از الهیات مسیحی، به طرد تز جدایی دین و سیاست پرداخت. مسئله نوشتار حاضر این است که اشمیت بر مبنای گزاره‌های الهیاتی چه خوانش جدیدی از امر سیاسی ارائه می‌دهد و چه فهم تازه‌ای از دین و نسبت آن با امر سیاسی مطرح می‌کند؟ اشمیت، بنیاد حیات اجتماعی را دین دانسته و امر سیاسی را در پیوند با سیاست معنا می‌کند. از نگاه او، مفاهیم سیاسی صورت عرفی شده مفاهیم الهیاتی هستند.

واژه‌های کلیدی: الهیات سیاسی، کارل اشمیت، امر سیاسی، آخرت‌گرایی و دوست و دشمن.

مقدمه

با شکل‌گیری الهیات پروتستانسیسم و مانیفست رهبر این جنبش یعنی مارتین لوتر که «هر انسان مؤمنی، خود یک کشیش است»، شاهد خروج دین از عرصه سیاست هستیم، به گونه‌ای که دین به امری تماماً خصوصی مبدل شد و سیاست صرفاً متعلق به عرصه عمومی و دولت مفروض گشت. در واقع از این زمان به بعد شاهد هژمون شدن روایت جدایی دین از سیاست در حوزه اندیشگانی مغرب‌زمین به‌ویژه به صورت ظهور لیبرالیسم هستیم.

نخستین زمزمه طرح اندیشه نسبت میان دین و سیاست در آرای کارل اشمیت مشاهده می‌شود. اشمیت، فیلسوف و حقوقدان آلمانی در زمره افرادی است که خوانش جدیدی از الهیات مسیحی را در عرصه سیاست مطرح می‌کند. وی با نوشتن کتاب کم‌حجم اما پراهمیت «الهیات سیاسی: چهار گفتار درباره نظریه حاکمیت» در سال ۱۹۲۲، بر پیوند میان الهیات و امر سیاسی تصریح کرد.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که در روایت اشمیتی، نسبت میان الهیات و امر سیاسی چگونه برقرار می‌شود؟ برای پاسخ به پرسش یادشده لازم است تا پرسش‌های دیگری نیز دنبال شود از جمله مبانی انسان‌شناسی اشمیت بر مبنای کدام گزاره‌های الهیاتی ترسیم شده‌اند؟ اشمیت با طرح پیوند میان الهیات و سیاست، رابطه انسان، سیاست و ماوراءالطبیعه را چگونه ترسیم می‌کند؟ گزاره‌های پشتیبان تز وی بر چه مبانی از الهیات مسیحی قرار گرفته‌اند؟

فرضیه مقاله حاضر بر این مبنا استوار است که اشمیت یک روایت حداکثری از نسبت میان الهیات و سیاست را مطرح می‌کند. وی تلاش می‌کند تا با خوانش جدید از الهیات کاتولیکی، دین را در مرکز امر سیاسی قرار دهد. بر این اساس برای فهم الهیات سیاسی اشمیت باید به فهم جایگاه امر سیاسی از یکسو و از سوی دیگر نگاه او به انسان، خدا و جهان دست یابیم.

تعریف الهیات سیاسی

مفهوم الهیات سیاسی، اصطلاحی است که در گستره وسیعی از متون امروزی ظاهر

شده است. از همین‌روست که متأله آلمانی معاصر، «جان بابتیز متز»^۱ خاطر نشان می‌کند که الهیات سیاسی قابل اطلاق به چیزهای متعددی است. بنابراین مفهومی مبهم است (Downey, 1999: 26). این مفهوم به آنچه معمولاً سیاست خوانده می‌شود ارجاع نمی‌شود، بلکه معنای امر سیاسی^۲ را در بردارد. امر سیاسی بیشتر در نهادهای سیاسی کلاسیک نظیر پارلمان یا احزاب سیاسی اتفاق نمی‌افتد، بلکه فراگیر شده است و همه بستر اجتماع را در برمی‌گیرد. امر سیاسی نه تنها در باورها، ایدئولوژی‌ها و اسطوره‌های سیاسی بنیادین ظاهر شده است، بلکه به تدریج در نظریه‌های حاکمیت، تصمیم و نیروی قانون نیز ظهور یافته است (Wiley, 2009: 9). بنابراین الهیات سیاسی یعنی باور به آنکه بنیاد حیات اجتماعی دینی است. دین در ساختار و گوهر حیات اجتماعی حضور دارد. این درست نقد تفکر سیاسی عصر روشنگری است که به طرد الهیات از بستر جامعه و سیاست و اتکا بر عقل خودبنیاد انسان معتقد بود.

تئولوژی الهیات سیاسی

هر چند روایت کارل اشمیت از الهیات سیاسی بی‌شک مهم‌ترین و پرنفوذترین روایت در کلیت آن به شمار می‌رود، با این حال روایت او تنها روایت نیست. «ارنست ولفانگ بوکن فورده»^۳، میان سه روایات مهم مفهوم الهیات سیاسی به شرح زیر تفاوت می‌گذارد:

۱. الهیات سیاسی حقوقی که به معنای انتقال مفاهیم الهیاتی به حوزه دولت است.
۲. الهیات سیاسی نهادی که بر اساس رابطه میان اجتماع عقیدتی و اجتماع سیاسی ترسیم می‌شود، که ریشه در نظریه «دو شهر» (شهر آسمانی و شهر زمینی) آگوستین، آموزه «دو شمشیر» پاپ گلاودیوس و مفهوم کلیسای پاپ اینوسنت سوم دارد. بعدها الهیات سیاسی نهادی با نفی آموزه «دو فرمانروایی» توسط لوتر به صورت «مسیحیت‌شناسی سیاسی» در اندیشه هگل و «نظریه دولت» در آرای پاپ لئوی سیزدهم به صورت «الهیات سیاسی جدید دومین شورای

1. John Babtyz Metz
2. The Political
3. Ernst Wolfgang Buchanan Furdh

۳. الهیات سیاسی دعوت که بر اساس تفسیر واژگان وحی صورت می‌گیرد و بر پایه آن، مشارکت سیاسی-اجتماعی مسیحیان و کلیسا به عنوان قاطعیت تحقق بخشیدن به هستی مسیحی مطرح می‌شود (Meire, 1998: 23).

روایت اشمیت از الهیات سیاسی در زمره اولین نوع دسته‌بندی یادشده قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که اشمیت یک متاله نبود. پژوهشگران آثار وی، او را یک اندیشمند حقوقی و نظریه‌پرداز سیاسی دانسته‌اند. بعد مذهبی آثار اشمیت تا بعد از مرگ وی در سال ۱۹۸۵ مورد توجه قرار نگرفت. ابتدا اثر اشمیت با عنوان «Glossarium» (یادداشت‌ها و دفترچه خاطرات پس از جنگ او) در سال ۱۹۹۱ منتشر شد. این اثر شواهد بسیاری را در برداشت که او خود را صراحتاً به عنوان یک کاتولیک تصور می‌کرد. در یادداشت ۲۳ می ۱۹۸۴ می‌نویسد: «برای من ایمان کاتولیک، مذهب پدران من است. من نه تنها بنا به اعتراف، بلکه سرمنشأ و اصل تاریخی‌ام کاتولیک هستم» (Schmitt, 2004: 16). از این‌رو الهیات کاتولیکی نقش اساسی را در ترسیم جایگاه تفکر سیاسی اشمیت دارد.

الهیات سیاسی در تفکر اشمیت، امری بنیادین است. دو اثر اشمیت در تقویت فرضیه یادشده تأثیر زیادی داشت: «الهیات سیاسی: فصول چهارگانه درباره مفهوم حاکمیت» و «کاتولیسم رومی و شکل امر سیاسی». اولی ریشه‌های حاکمیت را به عنوان مفهوم الهیاتی سکولار آشکار کرد و نظریه تصمیم‌گرایی حق اشمیت را گسترش داد و دومین اثر، کلیسای کاتولیک روم را به مثابه یک مرجع اقتدار نهایی در یک جهان متغیر و بی‌ثبات نشان می‌دهد. در واقع کتاب «کاتولیسم رومی و شکل امر سیاسی» (ر.ک: Schmitt, ۲۰۰۴)، چشم انداز فکری کاتولیک اشمیت را نشان می‌دهد. از منظر روش‌شناسی، پیوند میان پیش‌فرض‌های الهیاتی و سیاسی در آثار اشمیت مشهود است. او معتقد بود که الهیات تأثیرگذار بر سیاست است. بر این اساس «میخائیل هلریخ^۱»، وی را بنیان‌گذار الهیات سیاسی قرن بیستم و حقوقدان برجسته کاتولیک می‌نامد (Soctt & Cavanaugh, 2004: 108).

1. Mikhail Hlrykh

عرفی شدن و مسئله امر سیاسی

نقطه شروع الهیات سیاسی اشمیت، شباهتی است که او میان مفاهیم سیاسی و صورت سکولار (عرفی) مفاهیم الهیاتی مطرح می‌کند. در اندیشه اشمیت، اصطلاح عرفی شدن، معیاری است که الهیات سیاسی و تصمیم فرمانروا را به یکدیگر پیوند می‌دهد. «هانس بلومبرگ»، این جمله را نیرومندترین شکل اصطلاح سکولار شدن می‌داند. از نگاه بلومبرگ، مقوله عرفی شدن برای کارل اشمیت نه تنها کلید دگردیسی تاریخی است، بلکه حتی ساختار دستگامند مفاهیم دانش حقوق است، که به نظر او دولت به گونه‌ای بی‌واسطه از عرصه الهیات می‌گیرد و از آن خود می‌کند. نماد و نشانه این انتقال مفهومی از الهیات به عرصه حقوق دولتی، فراگرد نظریه فرمانروایی از پادشاهی مطلقه به دموکراسی قرار می‌گیرد (Blumenberg, 1989: 30-56). هسته‌ای که این همسانی ساختاری میان الهیات و حقوق بر پایه آن استوار است، به وسیله انتقال همه قدرت از سرشت خدایی به قانون‌گذار این جهانی در فراگرد سکولار شدن انجام می‌شود. از اینجا است که نظریه معروف کارل اشمیت درباره تعریف مفهوم فرمانروایی (حاکمیت) مشخص می‌گردد.

کارل اشمیت معتقد است مدرنیته تداوم سنت گذشته است و دستاوردهایش مانند پارلمان و دموکراسی و سمبل‌های ملی، چیزی نیست مگر همان نظام کلیسایی کاتولیک که بعد از رنسانس به شکل عرفی سازمان داده شده است. به نظر اشمیت، تجدد عبارت است از سکولار شدن مفاهیم الهیات مسیحی. مفاهیم نوینی چون دولت، دستگاه اداری و نهادهای نوین، جملگی از مفاهیم و نهادهای مسیحی ناشی شده‌اند (Lowith, 1942: 2-19). اشمیت در «الهیات سیاسی» خاطر نشان می‌کند که مفاهیم به دلیل توسعه تاریخی‌شان از الهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند و برای مثال خدای قادر متعال تبدیل به قانون‌گذار مقتدر می‌شود. استثنا در فلسفه حقوق مشابه معجزه (اعجاز) در الهیات است (Schmitt, 1996a: 36). بنابراین همه مفاهیم کلیدی سیاست جدید، ریشه در الهیات دارند. کتاب قانون به جای کتاب مقدس نشست است، دولت و دستگاه قانون‌گذاری جای قادر متعال را گرفته است، وضعیت اضطراری همان روز آخرت است.

هرچند یکی از مفاهیم محوری در اندیشه اشمیت، مفهوم عرفی شدن است، عرفی شدن یک مفهوم مثبت برای اشمیت نیست. برعکس این مفهوم در ساختار ذهنی او به عنوان یک مفهوم شیطنانی مفروض گرفته می شود (Ostovich, 2007: 59). در واقع اشمیت فاصله گرفتن از حیطه الهیات، یعنی آنچه را که در اندیشه سکولار روی می دهد، نادرست و به نوعی آن را برخلاف آموزه های دینی می داند.

اشمیت، تناظری میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی ایجاد می کند تا ساختار سیستماتیک هر کدام را روشن سازد. او مخصوصاً الهیات کاتولیک روم را به شیوه تفکر و مفاهیم سودمند تغییر داد. از این رو در کتاب «شکل سیاسی و کاتولیسم رومی» مدعی شد که کلیسا عقلانیت خودش را دارد و فاقد عقلانیت نیست. بنابراین کلیسا قادر است که به صورت عقلانی رفتار کند. او تصمیم گیری کلیسا را در آنچه اصول نمایندگی و جانشینی نامید قرار می دهد. بنابراین الهیات سیاسی اش ممکن است به عنوان عرفی شدن اصول نمایندگی و جانشینی فهم شود. نمایندگان خدای کلیسا^۱ قادر به اتخاذ تصمیمات بر مبنای اقتدار نمایندگان عرصه الهی اند. برای مثال پاپ، قائم مقام مسیح و نماینده خدای شخصی نامیراست. این ویژگی نمایندگی است که منبع اقتدار پاپ است. همانند نمایندگی پاپ، کشیش جایگاه هایی را در یک اقتدار موروثی در کلیسا اشغال می کند، زیرا آنها جانشین اقتدار الهی اند؛ از این رو اقتدار آنها عقلانی است (همان: ۶۰).

اشمیت همچنین از کلیسای کاتولیک دفاع می کند و آن را پایگاهی می داند که در برابر جریانات موسوم به روشنگری موضع می گیرد. از این رو تلاش می کند تا در نظریه پردازی اش راهی میانه را برگزیند؛ بنابراین در تلاش است تا توازنی میان کلیسا و دولت برقرار نماید.

از نگاه او این دو، ایده هایی سیاسی اند که نیازمند شکل سیاسی اند. از یکسو کلیسا به دنبال همزیستی با دولت به عنوان یک شریک طبیعی است و از سوی دیگر دولت مبتنی بر نمایندگی است (شهریوری، ۱۳۸۵: ۶).

از نگاه اشمیت، اقتدار فردی در فرد حاکم به عنوان نماینده جامعه سیاسی از نگرش

1. incarnate in Jesus Christ

الهیاتی کاتولیکی وی متأثر است. از نگاه او، پاپ پیامبر نیست، اما قائم مقام مسیح است. اشمیت در تلاش است تا کلیسا و دولت را به عنوان نمایندگان خداوند و حاکمیت الهی روی زمین معرفی کند. به نوعی اشمیت متأثر از آگوستین، نوعی این‌همانی میان شهر خدا و شهر زمینی برقرار می‌سازد (Schmitt, 1996b: 2)، به گونه‌ای که در شهر زمین مسیح نماینده خداست و نمایندگی خود را به پاپ یا حاکم اعطا کرده است.

انسان‌شناسی اشمیت

برای فهم جایگاه امر سیاسی در الهیات سیاسی اشمیت باید نخست مبادی انسان‌شناسی او را بررسی کرد. اشمیت نگاه انسان‌شناسی بدبینانه‌ای داشت، به گونه‌ای که معتقد بود: «در پیش فرض همه نظریه‌های سیاسی معتبر، انسان موجودی شرور است» (Schmitt, 1996a: 61). این نگرش در پیوند با آموزه گناه اولیه در آیین مسیحیت است. «هاینریش مایر» که لقب هابز آلمانی قرن بیستم را به اشمیت می‌دهد، معتقد است: «گناه اولیه نقطه ثقل در اندیشه اشمیت است» (Meier, 1998: 57). او انسان‌شناسی خوش‌بینانه را رد و بر گناه اولیه تأکید کرد، تصور گناه آدم ابوالبشر که به عقیده مسیحیان آن را فرزندان آدم به ارث برده‌اند. در حقیقت عقیده الهیاتی بنیادی شرارت جهان و انسان منجر به تمایز میان دوست - دشمن شد. از این‌رو خوش‌بینی به مفهوم انسان امری غیر ممکن است (Schmitt, 1996a: 65). در واقع اشمیت متأثر از آموزه‌های ماکیاولی، هابز و برخلاف دیدگاه‌های لیبرالی، ذات انسان را موجودی شرور می‌داند. نگرش بدبینانه به انسان، دستمایه ضدیت او با لیبرالیسم می‌شود که بر نگاه او به امر سیاسی اثرگذار است.

مفهوم امر سیاسی

همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، تعریف اشمیت از امر سیاسی مبتنی بر فلسفه انسان‌شناسی وی است. اشمیت اصطلاح امر سیاسی را به عنوان یک مترادف برای سیاست به کار برد و معتقد بود که هیچ سیاستی بدون اقتدار و هیچ اقتداری بدون عقیده و باور الهیاتی وجود ندارد (Schmitt, 1996a: 17).

در نظر اشمیت، سیاست به مثابه تفاوت و فاصله میان قانون و خشونت یا وضعیتی استثنایی که در آن محتوای قانون به تمامی تعلیق می‌گردد، معنا می‌شود. در این وضعیت، نفس وجود قانون برجای می‌ماند، وضعیتی که در آن فقط اقتدار و تصمیم حاکم می‌تواند مرز میان درون و برون قانون، دوست و دشمن را ترسیم کند. در نظر اشمیت، سیاست صرفاً بازتاب تصمیم فرد حاکم در وضعیت استثنایی است، یا به عبارت دیگر کنش ناب ترسیم یک مرز در فضایی تهی - همان فضای استثنایی ناشی از تعلیق قانون - به قصد مشخص ساختن قلمرو حاکمیت و ایجاد تمایز میان درون و برون، خودی و غیر خودی است (آگامبن، ۱۳۸۷: ۱۰). اشمیت دشمن‌سازی، یعنی ساختن یک دشمن فرضی و انتزاعی را مهم‌ترین مفهوم ابزاری در کل مقوله سیاست می‌داند.

از نگاه او تنها با تعریف مقولات مشخصاً سیاسی می‌توان به تعریفی از امر سیاسی دست یافت. به عبارت دیگر در تقابل با انواع و اقسام کوشش‌های بالنسبه مستقل تفکر و کنش بشری، به‌ویژه تفکر و کنش اخلاقی، زیباشناختی و اقتصادی امر سیاسی معیارهای خاص خود را دارد که به صورت خاصی بروز می‌یابد. از این‌رو امر سیاسی بر تمایزهای غایی خود متکی است که منشأ همه کنش‌هایی به شمار می‌آیند که معنای مشخصاً سیاسی دارند. چنان‌که در قلمرو اخلاقیات، تمایزهای نهایی میان خوبی و بدی است، از این‌رو خوب و بد آن دوگانه‌ای است که بازی اخلاقی را می‌سازد. در بازی اقتصاد گوهر این بازی سود و زیان است (همان). گوهر بازی هنری، زشت و زیباست. در جهان فلسفی، مسئله هست و نیست یا صدق و کذب است. بازی سیاسی نیز دوگانه خاص خود را دارد. گوهر بازی سیاسی، دوست و دشمن است. پس مسئله این است که آیا می‌توان تمایز خاصی یافت که به مثابه معیاری آسان برای تشخیص و تمییز امر سیاسی به کار رود؟ اشمیت معتقد است هر جا بازی دوست-دشمن ایجاد می‌شود و هر جا مرزی ایجاد می‌شود و میان دوست و دشمن تفارق ایجاد می‌کند، سیاست ظهور می‌یابد.

در دیدگاه اشمیت، امر سیاسی مستقل است نه به معنای یک قلمرو جدید، بلکه از آن حیث که نه می‌توان آن را بر مبنای هیچ برابرنهاد یا آمیزه‌ای از برابرنهادهای دیگر استوار کرد و نه می‌توان آن را ناشی از این برابرنهادها دانست. تمایز دوست-دشمن دلالت بر بیشترین حد اتحاد یا تفرقه، با هم بودن یا از هم جدا بودن می‌کند (Schmitt, 1996a: 26-29).

از سوی دیگر او درصدد ایجاد پیوندی میان امر سیاسی و مفهوم دشمن است. وی امر سیاسی را شدیدترین و آخرین حد خصومت می‌داند. هر خصومت انضمامی هرچه به نقطه اوج نزدیک‌تر گردد، سیاسی‌تر می‌شود. از این‌رو آخرین حد خصومت همان گروه‌بندی دوست-دشمن است (Schmitt, 1996a: 26-29).

نکته مهم نهفته در تعریف اشمیت از پیوند سیاست با جنگ، خصلت ناب جنگ در مقام یک امر سیاسی است. تصمیم حاکم یا اعلام جنگ، کشتن یا کشته شدن حریف مقابل یا همان دشمن سیاسی را جایز و ضروری می‌سازد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۱۰). در واقع قضیه این است که در جنگ‌هایی که رخ می‌دهد، انسان‌هایی که با یکدیگر می‌جنگند، با یکدیگر خصومت فردی ندارند. هر فردی وابسته به یک ساختار ذهن جمعی و الهیاتی است که فرد را جذب خود می‌کند و مرزهای میان ما و آنها (دوست و دشمن) بر اساس آن ترسیم می‌شود. از نگاه اشمیت ما به حسب ذهن فردی با امور جهان مواجه نمی‌شویم؛ بلکه این ساختار الهیاتی ذهن^۱ است که گروهی را همبسته به نام دوست می‌کند و گروهی را به نام دشمن در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد.

گفتیم که اشمیت، امر سیاسی را متأثر از ساختار الهیاتی می‌داند. از نگاه او عنصر محرک اقدامات دولت‌ها در عرصه بین‌المللی بر اساس انگاره‌های مذهبی توجیه می‌شود. از همین‌روست که وی معتقد است که به مدت چهارصد سال، یعنی از قرن شانزدهم تا قرن بیستم، ساختار قانون بین‌المللی اروپا بر اساس رشته وقایعی بنیادین موسوم به فتح جهان جدید بر مبنای رساله متاله فرانسوی ویتوریا تعیین می‌شود.

دیدگاه ویتوریا نسبت به فتح، روی هم رفته مثبت بود. مهم‌ترین چیز برای او به کمال رسیدن ایمان مسیحی^۲ بود. نتیجه‌گیری مثبت او تنها به مدد مفاهیم عام و به یاری استدلال‌های هدفمند برای حمایت از یک جنگ عادلانه به دست می‌آید (Schmitt, 1997: 46).

از نگاه اشمیت، حکم ویتوریا به عنوان فرستاده پاپ، مبنای قانونی برای کشورگشایی و فتوحات جدید است. باید توجه داشت که استدلال‌های ویتوریا مطابق با قوانین مسیحیت بود. مفهوم جنگ عادلانه ویتوریا، نشانه ذهن الهیاتی او در تعریف مفهوم امر

1. The theological mind

2. Fait accompli

۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

سیاسی است. در واقع اشمیت نشان می‌دهد که چگونه آمیزش برهان‌های مبتنی بر الهیات با برهان‌های سیاسی توجیه‌کننده وقوع جنگ در سطح جهان بوده‌اند. اشمیت امر سیاسی را شدیدترین و گسترده‌ترین اصل مخالفت و ضدیت می‌داند؛ آنچنان که معتقد است امر سیاسی قابلیت آن را دارد تا بالاترین حد دسته‌بندی دشمن را نشان می‌دهد (Schmitt, 1996a: 26-29). از این‌رو امر سیاسی یک معیار و نه یک قلمرو است. قضاوتی دربارهٔ روابط دولت است، نه یک طبقه‌بندی خاص مشارکت و همکاری انسانی در کنار سایر همکاری‌ها. بر همین اساس است که دربارهٔ تنازعات سیاسی، جنبه‌های اخلاقی و اقتصادی را عوامل فرعی برساننده یک منازعه می‌داند. مرکز ثقل یک منازعهٔ سیاسی همانا امری الهیاتی است که می‌تواند با تقسیم میان حق و باطل امکان مبارزه تا سرحد جان را توجیه کند.

وی متأثر از دستگاه الهیات سیاسی‌اش، امر سیاسی را امری کلی می‌داند. در کتاب *امر سیاسی*، اشمیت امر سیاسی را به مثابه معیار وجودی و حتی منازعهٔ خشونت‌آمیز تعریف می‌کند. او برای این گفته خود چنین استدلال می‌کند: زمانی که منازعه وجودی شکست می‌خورد، هیچ معیاری برای تصمیم‌گیری نمی‌تواند مدعی برتری و اولویت باشد. اشمیت این اصطلاح را از الهیات کاتولیک اقتباس کرده است. رابرت بلارمین^۱ در توضیح این اصطلاح می‌گوید: مطابق با این دیدگاه، کلیسا به عنوان امری مستقل در عرصه سیاست، حقوق و دولت، قدرت خویش را اعمال می‌کند؛ به گونه‌ای که هیچ قدرت مستقیم بالاتری نسبت به آن در قرون میانه وجود نداشت. اشمیت معنای این واژه را گسترش داد تا همه نهادهای اجتماعی را که تهدیدی برای تخریب وحدت و یگانگی دولت از جمله سازمان‌های فرهنگی، شرکت‌های تجاری، انجمن‌های حرفه‌ای و نظایر آن هستند، شامل شود. از این‌رو ایده دولت کل‌گرا را تأیید کرد (Scott, 2004: 116).

حاکمیت و استثنا

اشمیت بر این موضوع تأکید می‌کند که دولت به مثابه عالی‌ترین شکل ابراز سیاست، فقط در شرایط اضطراری است که جوهر خود را باز می‌یابد و کاملاً شکفته می‌شود و آن

1. Robert Bellarmine

هم تنها زمانی پدید می‌آید که دشمن خویش را انتخاب می‌کند و تصمیم به مبارزه با آن می‌گیرد. بنابراین در نگاه او در یک وضعیت اضطراری دائمی، استثنا به یک قاعده و هنجار تبدیل می‌شود.

اشمیت برای تعریف استثنا به تعریف یک متأله یعنی «سورن کی یر کگور» اشاره می‌کند و می‌گوید:

«امر استثنایی، امر عام خودش را توضیح می‌دهد و هرگاه کسی واقعاً

بخواهد امر عام را بررسی کند، فقط باید جویای یک استثنای واقعی باشد.

امر استثنایی با روشنی‌ای بیش از خود امر عام، همه‌چیز را آشکار می‌کند،

پس از چندی سخن بی‌پایان دربارهٔ امر عام، حال آدمی را به هم می‌زند.

استثناهایی هم در کار است. اگر توضیح آنها ممکن نباشد، توضیح امر عام

نیز ممکن نیست. البته معمولاً این مشکل به چشم نمی‌آید، زیرا امر عام نه

با شور و اشتیاق بلکه فقط با سطحی‌نگری بی‌دردسر اندیشیده می‌شود.

ولی امر استثنایی، برعکس با شور و شوقی حاد به امر عام می‌اندیشد.

استثنا با قانونی ایجابی همان نسبتی را دارد که الهیات سلبی با الهیات

ایجابی. در همان حال که دومی صفاتی معین به خدا نسبت می‌دهد،

الهیات سلبی با رویکرد نفی و سلبش انتساب هرگونه صفتی به خداوند را

نفی و تعلیق می‌کند» (Schmitt, 1985: 19-22).

آگامبن معتقد است که وضعیت استثنایی اشمیت بر حاشیه غیر قطعی، فصل

مشترک امر قانونی و امر سیاسی است. اعلام این وضعیت را اشمیت بنا به نظر حاکم

محول کرده است. یعنی فرد حاکم می‌تواند با سنجش زمان، وضعیت استثنایی قانون و

نظم عمومی را ملغی و نظم و قوانین جدیدی را وضع نماید. اشمیت در کتاب «الهیات

سیاسی»، تمایز میان قدرت بر سازنده (یا خشونت واضح قانون) و قدرت بر ساخته (یا

خشونت حافظ قانون) را وامی‌نهد و مفهوم تصمیم را جایگزین آن می‌سازد (Agamben,

2003: 4). آنچه یک استثنا را اساساً تبدیل به قدرتی نامحدود می‌کند، توانایی آن در تعلیق

نظم موجود کلی است. در یک چنین وضعیتی روشن است که دولت باقی می‌ماند، در

حالی که قانون تعلیق می‌یابد. اشمیت معتقد بود که ماده ۴۸ قانون اساسی وایمار که به

۳۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
رییس‌جمهور قدرت اضطراری اعطا می‌کند، به این معناست که رییس‌جمهور درباره استثنای تصمیم می‌گیرد و بنابراین او یک حاکم است (Wiley, 2009: 22).

نسبت میان خدا، انسان و جهان

اشمیت در تعریف جایگاه حاکم سیاسی نیز به گزاره‌های الهیاتی رجوع می‌کند. همان‌گونه که خداوند به عنوان معمار جهان دست به خلق این جهان زده است، متأثر از این نگاه، این نقش را اشمیت برای حاکم در جامعه قائل می‌شود و او را همانند خداوند حاضر مؤثر می‌داند. از این‌رو حاکم می‌تواند در جامعه شخصاً قانون‌گذاری نماید. او در تعریف حکمران در کتاب «الهیات سیاسی» خود می‌نویسد: «کسی که در وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰). اشمیت حتی در تعریف قانون اعتقاد دارد که قانون فقط پس از تصمیمی که دولت می‌گیرد، واجد اعتبار است.

سویه‌های تفکر الهیاتی او، تأثیر ویژه‌ای در تبیین جایگاه حاکم دارد. نگاه او به دولت، مشابه نگاهش به عرصه کائنات است. از این‌رو وی در تلاش برای ایجاد نوعی این‌همانی میان خداوند و حاکم است. جهان خالقی دارد که بر اساس اراده تام خداوند اداره می‌شود و دولت نیز بر اساس اراده حاکم مدیریت می‌شود و این حاکم است که می‌تواند وضعیت خاص و استثنایی را اعلام کند. در روایت اشمیتی، «حاکم با خداوند یکی گرفته می‌شود و همان موضعی را در دولت اشغال می‌کند که دقیقاً قابل قیاس با موضعی است که نظام دکارتی، آن را در جهان به خداوند نسبت می‌دهد» (Agamben, 2003: 6-10). حاکم اشمیتی، جریان تاریخی را همچون خدای دکارتی در اختیار خود دارد. هنگامی که فاجعه رخ می‌دهد، وظیفه حاکم است که آن را دفع کند. خدای دکارتی، خالق قوانینی است که قوانین حرکت را مستقر می‌سازد. وی در توصیف جایگاه خدا به علت فاعلی توجه خاصی دارد (وال، ۱۳۸۰: ۸۱۲). از این‌رو بر اساس فهم از وجود خداوند، اشمیت به تعریف حاکم می‌پردازد.

الهیات سیاسی اشمیت، اساس حاکمیت را در قدرت تصمیم‌گیری مؤثری خارج از قواعد و نرم‌های مرسوم سیاست قرار می‌دهد. با این بیان، او هسته تعریف الهیاتی - سیاسی فرمانروا را بیان کرده است. برابر تعریف اشمیت، فرمانروا بر فراز نظم قانونی قرار

دارد و تصمیم‌گیری برای تعلیق قانون اساسی بستگی به نظر وی دارد (Luhman, 2007: 4-5). بنابراین این حق به گونه‌ای گوهرین به فرمانروا تعلق دارد که حقوق مثبت را به کناری بگذارد، همچنان که این توانایی به گوهر خدا تعلق دارد که قوانین طبیعی را به حالت تعلیق درآورد.

از نگاه اشمیت، مفهوم استثنا در حقوق، مشابه معجزه در الهیات است. صرفاً با آگاهی از این مشابهت می‌توان فلسفه دولت را ارزیابی کرد. از این‌رو بر اساس تبارشناسی تاریخی از میان دو روایت خدا به عنوان آفریننده و اشارتگر جهان - یعنی خدایی که در امور جهان مداخله نمی‌کند - و خدا به عنوان آفریننده و هدایتگر جهان - یعنی خدایی که در امور جهان مداخله می‌کند - روایت اشمیتی از حاکم، منطبق با خداوند هدایتگر جهان است. بنابراین اشمیت درصدد است تا میان معجزه خدا و تصمیم حاکم (استثنا) نوعی این‌همانی برقرار سازد.

دوست - دشمن

اشمیت در تعریف ماهیت جامعه بشری بیان می‌کند که برای ساختن یک ما، باید آن را از یک آنها متمایز کرد و این به معنی ترسیم یک مرز و تعیین یک دشمن است. در این زمینه، دریدا معتقد است که نوعی بیرون برساننده دائمی وجود خواهد داشت؛ نوعی امر بیرونی خارج از اجتماع که وجود آن را امکان‌پذیر می‌سازد (Mouffe, 2005: 114). بنابراین سرشت عینی امر سیاسی با معیار تقابل دوست - دشمن و مستقل از دیگر تقابل‌ها قابل شناسایی است. اشمیت برای آنکه توضیح بیشتری برای تمیز دوست و دشمن ارائه کند، به تشریح بیشتر معیارهای دشمن می‌پردازد. از نگاه او، دشمن مفهومی جمعی است و بر عنصر فردی نمی‌توان این معنا را نسبت داد. دشمن تنها زمانی، حداقل به صورت بالقوه وجود دارد که جمعی مبارزه‌جو با جمعی مشابه مواجه گردند.

«اسلاوی ژیتک» می‌گوید: «وجه تمایز دوست - دشمن هرگز فقط بازنمایی یک تفاوت واقعی نیست. دشمن قاعداً همیشه نامریی است. او شبیه یکی از ماست. مستقیماً قابل بازشناسی نیست. به همین دلیل است که مسئله و کارزار بزرگ مبارزه سیاسی عبارت است از برساختن تصویری قابل بازشناسی از دشمن». ژیتک معتقد است

که در اینجا اشمیت به مقوله کانتی قدرت استعلایی تخیل^۱ اشاره می‌کند: «برای بازشناسی دشمن، ایجاد مفهوم‌های فرعی کافی نیست؛ بلکه باید فیگور منطقی دشمن را نمونه‌سازی کرد، آن را همراه با ویژگی‌های ملموس انضمامی که آن را به هدف مناسبی برای نفرت و مبارزه بدل می‌کند، ارائه داد». وی گسترش بنیادگرایی مذهبی را نشانه این می‌داند که نه تنها منطق دوگانه دوست-دشمن معلق نمی‌شود، بلکه صرفاً صبغه انعکاسی هم بدان می‌افزاید (ژیژک، ۱۳۸۵: ۱۲۸-۱۲۹).

استناد اشمیت در تعریف دشمن، عبارت انجیلی «به دشمنان مهر بورزید» (انجیل متی، باب پنجم و انجیل لوقا، باب ششم) است. در این عبارت، بحث دشمن سیاسی در میان نیست. از نگاه او در نبرد هزارساله مسیحیان و مسلمانان، هرگز به ذهن هیچ‌یک از مسیحیان خطور نکرد که بر اثر عشق به عرب‌ها یا ترک‌ها به جای دفاع از اروپا تسلیم دشمن شوند. دشمن به مفهوم سیاسی آن، لزومی ندارد مورد نفرت شخصی قرار گیرد و تنها در حوزه خصوصی است که دوست داشتن یعنی مهر ورزیدن به حریف یا مخالف معنا دارد (Schmitt, 1996a: 30). بر این اساس اشمیت نتیجه می‌گیرد که عبارت منقول کتاب مقدس مربوط به برابر نهاد سیاسی تقابل دوست - دشمن نیست و حداکثر می‌خواهد برابر نهاد خیر و شر یا زیبا و زشت و امثال آن را از میان بردارد.

در این زمینه «گندلاچ» بیان می‌دارد که تمایز دوست و دشمن اشمیت بر مبنای دوآلیسم خیر و شر کاتولیک است و با حکم انجیل پروتستان مبنی بر دوست داشتن دشمن، در تضاد و تناقض است (Scott, 2004: 117). از این رو ملاحظه می‌کنیم که اشمیت در بیان نظریات سیاسی‌اش بسیار متأثر از مذهبش است؛ هرچند او مسیحی است و از الهیات مسیحی الهام می‌گیرد، دیدگاه‌های او برگرفته از الهیات کاتولیک است، نه پروتستان. از این رو نگاه غیر لیبرالی در اندیشه او دیده می‌شود.

اشمیت در ادامه مرجع تفکیک و تمایزگذاری میان دوست و دشمن را دولت تعیین می‌کند که به عنوان موجودیتی سیاسی و سازمان‌یافته، صلاحیت این امر را به عهده دارد (Schmitt, 1996a: 30). از دیدگاه اشمیت، اصل بنیادی الهیات مبنی بر شر بودن دنیا و انسان، درست همانند تمایز دوست و دشمن به رده‌بندی انبای بشر می‌انجامد و

1. Einbildungskraft

مجال برای خوش‌بینی عاری از هرگونه تفکیک و تمایز مبتنی بر تصویری کلی و عام از نهاد بشر باقی نمی‌گذارد (Schmitt, 1996a: 145).

مطالعه درباره‌ی اندیشه‌ی اشمیت، نیازمند بررسی جدی این ادعایش است که «همه مفاهیم مهم نظریه دولت مدرن، صورت عرفی‌شده‌ی مفاهیم الهیاتی‌اند» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۱). این گفته چیزی بیش از یک ادعای تاریخی است و بیان‌کننده این است که اندیشه‌ی الهیات سکولار در شکل‌گیری مفاهیم سیاسی مدرن، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. اشمیت به مسئله‌ی ارتباط میان الهیات و سیاست به عنوان امری خصومت‌آمیز یا حمایتی نمی‌نگریست؛ بلکه وی در تلاش بود تا شباهت‌های ساختاری میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی را آشکار کند. اشمیت برای تعیین حدود و ثغور امر سیاسی تلاش می‌کند تا مفهوم دوست - دشمن را مشخص کند. یعنی اگر امر اخلاقی ناظر بر دوگانه‌ی خوب - بد و امر زیبایی‌شناسی، تعیین‌یافته بر دوگانه‌ی زشت - زیباست، بنابراین امر سیاسی تنها می‌تواند بر دوگانه‌ی دوست - دشمن تعیین یابد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۴۵). تمام تلاش اشمیت مشخص ساختن مرز دوست - دشمن است و مرجع ذی‌صلاح و تعیین‌کننده‌ی نهایی مصداق دشمن را حاکم می‌داند. در اینجا به خوبی نگاه الهیاتی اشمیت بروز می‌کند. حاکم و خداوند در نگاه اشمیت، جایگاه مشابهی دارند. همان‌گونه که خداوند قادر مطلق است که قوانین جهان را وضع می‌کند، حاکم نیز قانون‌گذار مطلق است که توانایی وضع و تعلیق قانون را دارد و هر دو می‌توانند خیر و شر را مرزبندی کنند.

بنابراین الهیات سیاسی به طور خلاصه یعنی تمایز قاطع و سازش‌ناپذیر میان دوست و دشمن. اطلاق بار دینی خیر و شر به این مفهوم به نحوی است که دوست، هم‌کیش است و دشمن هم‌دست با شیطان. از همین‌روست که منطق جنگ و جان‌باختن تنها به مدد وجود یک باور الهیاتی بنیادین مبنی بر حق بودن خود و شیطنانی بودن دیگری معنا می‌یابد؛ زیرا همه تلاش آدمی، حفظ تن است، اما مبارزه تا حد نابودی تن، تنها به واسطه وجود مجموعه باورهای متافیزیکی و الهیاتی معنا می‌یابد. وی برنده عرصه‌ی سیاست را نیرویی می‌داند که این نیرو، دشمن را به عنوان قطب منفی محو کند. بنابراین حضور دشمن الزامی است. دشمن همواره باید وجود داشته باشد. نبودن دشمن،

۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
پایان سیاست است و پایان جامعه انسان‌ها. حتی اگر دشمن وجود عینی نداشته باشد، باید دشمن را خلق کرد و آن را آفرید.

برخی از موافقین واقع‌گرای اشمیت معتقدند که بیشتر نظریه سیاسی او متمایل به ساخت ضد اسطوره‌ای از نبرد با کمونیسم است. برای اشمیت، آتئیسم صرفاً به دور از یک مذهب متافیزیکی، یک دکترین سیاسی است که از قرن نوزدهم وجود داشته و در قرن بیستم گسترش یافته است و تمایل دارد که افراد را مطابق دوست و دشمن دسته‌بندی کند (Schwab, 1970: 53-54).

در ساختار فکری اشمیت، دوگانه میان کاتولیک و آتئیسم، ترسیم‌ساز مرز میان دوست و دشمن است. دغدغه اشمیت، گسترش کمونیسم است، در عین حال که وی کمونیسم را نمادی از اتئیسم و جریانی در تضاد با مذهب کاتولیک می‌انگارد. بنابراین کمونیسم به عنوان جریانی ضد مذهبی ترسیم می‌شود که ضرورت مبارزه با آن تا سرحد جان‌باختن، امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو می‌توان گفت که نیروهای آتئیسم و سوسیالیسم که ریشه‌های آن در شوروی رشد نموده بود، منجر به خلق مفهوم دوست و دشمن در اندیشه اشمیت شد (Macormick, 2007: 17-34).

آخرت‌گرایی در پیوند با سیاست

در اندیشه اشمیت، آخرت‌گرایی نیروی محرکه‌ای برای تصمیم‌گرایی فراهم می‌کند که آن را بنیاد نظم سیاسی می‌سازد. وی معتقد است که بحران‌ها شخص را از شرایط عادی خارج می‌کند و تصمیمات حاکم بحران سیاسی را حل می‌کنند. در اینجا نگاه اشمیت به بحران و حاکم همانند نسبت میان جایگاه کاتچان (مانع شونده)^(۳) در آخرت است (Meier, 1998: 161). اما اشمیت متوجه سختی نظریه‌پردازی در آخرت سکولار شده است. یک نیروی مانع شونده‌ای که نظم موردنیاز جهان را فراهم می‌کند و نتیجتاً نوعی دوآلیسم آخرت‌گرا را تبدیل به امری غیرروحانی می‌کند (Ostovich, 2007: 54).
آخرت‌گرایی، باورها، امیدها و انتظارات مذهبی را بر آموزه‌های دینی و ادبیات مبتنی بر وحی در برمی‌گیرد. ریشه‌های این بحث در متون وابسته به کتاب مکاشفات

یوحناست. یوحنا در مقام یک متأله، امید رهایی از مصائب جهان را در نیروی کاتچان در برابر نیروهای شر و دجال می‌داند که قادر است نظم مورد نیاز جهان را فراهم آورد (Hell, 2009: 15-17). اشمیت با استناد به مفهوم کاتچان یا مانع‌شونده در الهیات مسیحی در تلاش است تا به ترسیم جایگاه حاکم در زمین و توانایی او برای تأمین ثبات و خروج از هرج‌ومرج بپردازد. این مفهوم در نامه دوم پولس حواری در عهد جدید بیان شده است: «اکنون شما آنچه را که مانع ظهور است می‌شناسید (نوعی قانون) بنابراین او امکان است ظهور کند اما تنها تا زمانی که مانع وجود دارد این امر به تأخیر می‌افتد (Ostovich, 2007: 55-56).

مشکل در فهم ادبیات آخرت‌گرا زمانی رخ می‌دهد که دیدگاه جهان دوآلیستی در فهم جهان اتخاذ شود. دوآلیسم آخرت‌گرا، میان نور (خیر) و تاریکی (شر) تمییز قائل می‌شود. از این رو عرصه نبرد را میان خیر و شر ترسیم می‌کند که مؤمنان باید تلاش کنند تا بر شر و تباهی پیروز شوند. این نگاه برگرفته از کتاب مقدس است که در آنجا شیطان مدعی آسمانی بودن و بهشتی بودن است. وحی منزل الهی، برنامه‌ای است که مطابق با آن تاریکی معاصر به زودی به وسیله رسوخ نور عدالت الهی از میان خواهد رفت (Balakrishnan, 2000: 220-225).

بنابراین اشمیت صحنه آخرت را در این جهان بازنمایی می‌کند. مرز میان دوست و دشمن او، مرزی الهیاتی میان حق و باطل است؛ از این رو مرزی آشتی‌ناپذیر است. از نگاه او، دشمن همان جایگاهی را دارد که شیطان در برابر خداوند دارد. تأثیر سوبیه‌های الهیاتی و علاقه به حفظ مبانی مذهب تا آنجایی است که اشمیت در ترسیم جایگاه دوست-دشمن در زمانه خود، قائل به تفکیک میان تئیسیم و آتئیسیم است.

فصل آخر کتاب الهیات سیاسی، «درباره فلسفه ضد انقلابی دولت» سرشار از زبان انجیلی (کتاب مکاشفات یوحنا) است. در واقع این ایده اشمیت، الهام‌گرفته از انگاره‌های الهیاتی خیر و شر، خدا و شیطان است و «نبرد قطعی»، «نبرد نهایی» است که دونوسوکورتیس قادر است روز قیامت^۱ را پیش‌بینی کند. از این رو «هانریش مایر» نتیجه می‌گیرد که تمایز میان دوست و دشمن در قلمرو سیاسی مطابق با ضرورت تصمیم

1. last judgement

۴۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
میان خدا و شیطان در قلمرو الهیاتی است. از این رو ترسیم مرز مطلق میان دوست و دشمن در عرصه و آشتی‌ناپذیری این دو در تفکر اشمیت، ملهم از آشتی‌ناپذیری میان دو مفهوم خدا و شیطان در عرصه کیهانی است (Meier, 1995: 55).

در نگاه اشمیت، دشمن صرف یک رقیب در عرصه سیاست نیست، بلکه وی در تلاش است تا دشمن سیاسی را به عنوان نماینده نیروهای تاریکی در آخرت نشان دهد و آن را به عنوان نماینده شیطان در زمین معرفی کند. او به روشنی بیان می‌کند که «دشمن سیاسی ضرورت ندارد به صورت اخلاقی شیطان باشد» (Schmitt, 1996a: 27).

اشمیت بیان می‌کند که من به عنوان یک مسیحی، معتقد به مانع‌شونده هستم. زیرا این امر تنها راه ممکن برای فهم جهان است و به تاریخ معنا می‌دهد. از این رو همیشه فرد یا قدرتی وجود دارد که به صورت مانع‌شونده عمل می‌کند، هر چند همیشه امکان آن نیست که کسی یا چیزی آن را شناسایی کند. نقش این مانع در آشوب بیشتر است. بنابراین اشمیت مفهوم آخرت را با توجه به مفهوم تصمیم تفسیر می‌کند. از این رو نظم سیاسی اصل بقا را با قدرت مانع‌شونده به گونه‌ای تقلیل می‌دهد که هزینه‌ای نداشته باشد. از این رو سیاست در نگاه اشمیت جنبه‌ای واقع‌گرایانه به خود می‌گیرد. سیاست یعنی شناسایی مانع‌گر به عنوان مانعی برای نیروهای آشوبگر که تهدیدکننده موجودیت سیاسی‌اند.

در تشریح دیدگاه اشمیت درباره مانع‌شونده، «یاکوب تابس» بیان می‌کند که علاقه اشمیت یک چیز بود و آن هم حزب، به عنوان مانعی در برابر رشد و گسترش آشوب و وسیله‌ای برای بقای دولت. با توجه به اینکه اشمیت یک حقوقدان است، بنابراین تلاش دارد که راه‌کارش نیز شکل حقوقی بیابد. از نگاه او این امر باید به صورت مطلق انجام شود، در غیر این صورت آشوب حاکم می‌شود. این آن چیزی است که بعداً اشمیت، *کاتچان* می‌نامد. «بالاکریشنن» انگاره کاتچان را برای فهم اندیشه اشمیت پذیرفت. وی معتقد است که دیکتاتوری کمیسری یا همان حاکم مدافع قانون اساسی در دولت همانند نقش کاتچان در آخرت را ایفا می‌کند. از سوی دیگر این واژه همانند مفهوم لویاتان، یک الگوی منطبق و منسجم برای ترسیم دولت مطلقه بر مبنای الهیاتی ارائه می‌دهد (Balakrishnan, 2000: 225).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظریه وی مفاهیم الهیاتی به عرصه سیاسی منتقل شده‌اند. دولت به عنوان یک کاتچان یا مانع شیطان، عامل تأخیر در روز قیامت و مهارکننده آشوب است. اشمیت به کارکرد این مانع‌شونده ایمان داشت. از نگاه او، امپراتوری روم همین کارکرد را در قرون میانه داشت که اقتدار سیاسی و مذهبی را مشروعیت می‌بخشید. وی معتقد بود زمانی که کلیسا نتوانست مانع جنگ‌های فرماسیون مذهبی شود و پس از شکست در این جنگ‌ها، این کارکرد به دولت مدرن محول شد. از این‌رو دولت اشمیتی به مثابه یک مانع‌شونده جنگ داخلی و جهانی در برابر کمونیسم و دولت جهانی لیبرال است.

نتیجه‌گیری

در بحث اشمیت، در بنیاد حیات اجتماعی هنوز یک تصور الهیاتی از سیاست حضور دارد. اشمیت در مقام یک متأله برای دفاع از حوزه دین سخن نمی‌گوید. وی معتقد است که حیات اجتماعی و زندگی جمعی ما مسبوق به یک ذهنیت مشترک است. این تصورات مشترکی که ما را به هم پیوند می‌زند، ریشه در الهیات دارد. تز مهم اشمیت، مفهوم امر سیاسی است.

کارل اشمیت در رساله موسوم به «الهیات سیاسی»، در نقد قوانین مدون دولت مدرن با همین دست‌مایه از آن انتقاد می‌کند و با وضوح می‌نویسد که همه مفاهیم پر مغز آموزه مدرن دولت، مفهومی‌های این جهانی‌شده الهیاتی هستند، نه فقط به اعتبار تکامل تاریخی خود؛ یعنی از این‌رو که از الهیات به حوزه دولت انتقال داده شده‌اند و با این انتقال به عنوان نمونه قادر متعال به قانون‌گذار همه توان تبدیل شده، بلکه همچنین به اعتبار ساختار نظام‌مند خود که آگاهی بر آن، شرط بررسی جامعه‌شناسانه این مفاهیم است. اشمیت با تأکید بر این مسئله مهم که در گذشته رستگاری و فرمانروایی دین و دولت، قدرت روحانی و قدرت دنیایی یکی بوده‌اند، این نتیجه مهم را می‌گیرد که جدایی و تفکیکی که در عرصه حاضر بین این جفت‌ها صورت گرفته، اساساً نامشروع و تحریف‌آمیز است.

از نگاه او همواره سیاست، مرزی میان گروه‌های اجتماعی ترسیم می‌کند. آنجایی که قلمروهای انسانی شکل می‌گیرند، میان ما دوستان و آنها دشمنان باورهای الهیاتی در میان‌اند. باورهای الهیاتی، کسانی را دوست می‌کند و کسانی را دشمن. بنابراین در همه دوگانه‌ها، هرچه مرز میان دوست و دشمن در کنش سیاسی پررنگ‌تر و خشونت‌بارتر شود، جوهر الهیاتی پدیدارتر و بارزتر می‌شود. از این‌رو جنگ‌ها و انقلاب‌ها عریانی سیاست‌اند. سیاست در پروسه خشونت و رخدادها عریان می‌شود و می‌توان جوهر آن را مشاهده کرد. از همین جاست که اشمیت روایت عصر روشنگری درباره بنیاد جامعه سیاسی را نقد می‌کند. از نگاه وی، بنیاد جامعه انسانی مبتنی بر جعل و قرارداد نیست. الهیات در کانون حیات اجتماعی حضور دارد و گزاره‌های الهیاتی، سازه‌های اجتماعی را تولید می‌کند و مرزهای میان دوست و دشمن را تقریر می‌کند.

اشمیت، تفسیری حداکثری از ارتباط میان الهیات و سیاست مطرح می‌کند و الهیات را در کانون امر سیاسی قرار می‌دهد. دغدغه اصلی وی، حفظ جمهوری و ایماز از مشکلات پیرامون است. از این‌رو تلاش می‌کند تا الگویی ارائه کند که به مثابه راه خروج از بحران و ایماز باشد. وی برای خروج از آشفتگی، به صورت ناآگاهانه نگاه الهیاتی به مسئله دارد. از این‌رو در بازتفسیر این آشفتگی به مسئله خیر و شر نظر دارد. از این‌رو مفهوم دوست و دشمن را خلق می‌کند. وی برای خروج و رهایی به خوانشی الهیاتی از امر سیاسی می‌پردازد. در نگاه اشمیت، همان‌گونه که خداوند نقطه تعادل در جهان است، حاکم نیز نقطه تعادل در این جهان است. همان‌گونه که خداوند به مدد آنکه خالق قوانین است، نظم جهان را برقرار می‌سازد، حاکم نیز باید توانایی اعلام وضعیت استثنایی و تعلیق قوانین را داشته باشد. وی همانند کاتچان است که در برابر شیطان و دجال در روز قیامت می‌ایستد و نظم را برقرار می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. آموزه شهر خدا و شهر زمینی آگوستین که تحت تأثیر شاخه نوافلاطونیان و اندیشه‌های مانوی با ترسیم دو شهر خدا و شهر زمینی به عنوان دو نهاد خیر و شر و با تأکید بر گناه اولیه، تنها راه رستگاری و سعادت را در این دنیا تبعیت از کلیسا و دولت مسیحی می‌داند، با امید اینکه با کمک آنها به شهر خدا یعنی سعادت اعلی دست یابد (کرباسی

زاده و ذوالفقاری، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۹).

۲. آموزه «دو شمشیر» پاپ گلاودیوس، دو قدرت روحانی و دنیوی را از یکدیگر متمایز می‌ساخت و هر دو قدرت را به کلیسا و به پاپ اعطا می‌کرد. البته قدرت اولی را پاپ به طور مستقیم اعمال می‌کرد و قدرت دومی را شهریار، اما زیر ولایت پاپ. براساس این فرمان، قلمرو سیاسی تابع قدرت روحانی شد و بر تفوق قدرت روحانی تأکید گردید.
۳. از قرن یازدهم در اروپا در آنچه به «مناقشه اعطای منصب» مشهور شده است، پاپ در واکنش به نصب رهبران کلیسا از سوی پادشاه، مدعی مرجعیت و اقتدار شد، نه فقط در تکفیر شاه، بلکه در خلع وی از منصب سلطنتی (باربیه، ۱۳۸۴: ۲۷-۳۵).
۴. نفی آموزه «دو فرمانروایی» توسط لوتر: این آموزه را کلیسا در نبرد قدرت با پادشاهان مطرح کرد و مدعی شد دو نشئه وجود دارد: یکی نشئه معنوی که مخصوص کشیشان است و دیگر نشئه دنیوی که برای مردم عادی است. بنابراین کشیشان و پاپ‌ها می‌توانند در امور دنیایی و معنوی دخالت کنند؛ ولی مردم فقط می‌توانند در امور دنیایی دخالت کنند. لوتر با این آموزه نیز مخالفت کرد و همه مردم را دارای شأنی یکسان دانست (آلیستر، ۱۳۸۴: ۳۹۲-۴۲۰).
۵. مفهومی که از آیه ۶ انجیل: «شما می‌دانید آنچه را که مانع است» استنباط شده است. پل در تکمیل این کلمه، آن را به معنای ضد مسیح به معنای کسی یا چیزی که حالت بازدارنده است و مانع ظهور مسیح و مانع رستگاری می‌شود، تفسیر کرده است (Virno, 2008: 60).

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۷) قانون و خشونت، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، فرهنگ صبا.
- آلیستر، مک گراث (۱۳۸۴) درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲) الهیات سیاسی (چهار گفتار در باب حاکمیت)، ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی، مشهد، مرنديز.
- باربیه، موريس (۱۳۸۴) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا.
- ژیتک، اسلاوی (۱۳۸۵) به برهوت حقیقت خوش آمدید، تهران، هزاره سوم.
- شهبوری، نادر (۱۳۸۵) «کارل اشمیت؛ مرید وفادار هابز»، روزنامه شرق، تیرماه، شماره ۸۰۵.
- کرباسی زاده، علی و ذوالفقاری، زهرا (۱۳۹۳) بررسی تطبیقی شهر خدای آگوستین و مدینه فاضله فارابی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۳، پاییز.
- وان، ژان (۱۳۸۰) مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

- Agamben Giorgio (2003) State of Exception, The University of Chicago Press.
- Balakrishnan, Gopal (2000) The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt (London: Verso. 5).
- Blumenberg, Hans (1989) The Legitimacy of the Modern Age (Cambridge: MIT Press).
- Downey, John.K (1999) The Political Theology of Johann Metz, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Hell, Julia (2009) Katechon, Theology and the Ruins of the Germanic Revive, Heldref Publications. : Carl Schmitt's Imperial
- Lowith, Karl (1942) Meaning in History (Chicago: University of Chicago Press).
- Luman , Niklas (2007) carl Schmitt and modern form of political, chris thornhill, European Journal of social theory.
- Macormick, John (2007) Irrational Choice and moral combat as political destity: the essential carl Schmitt, university of Chicago.
- Meier, Heinrich (1995) Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialouge, trans.J.Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- (1998) Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue, trans. J Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- Metz, Johann Baptist (1998) "Monotheism and Democracy: Religion and Politics on Modernity's Ground, " A Political Dimension of Christianity, ed. and trans. J. Matthew Ashley. (New York/Mahwah, NewJersey: Paulist Press).
- Mouffe, Chantal (2005) On the Political. London: Routledge.
- Ostovich, Steven (2007) Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology, Koninklijke Brill NV, Leide KronoScope, Volume 7, Issue 1, pages 49 – 66.
- Schmitt, Carl (1996) The Concept of the Political, translated by George Schwab, The University of Chsago Press.
- (1997) The Land Appropriation of a New Word.op.cit.

- (1985) Political Theology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty, trans. George Schwab (Cambridge: MIT Press)
- (1996b) The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, trans George Schwab and Ema Hilfstein (Westport, Connecticut/London: Greenwood Press, first German edition 1938).
- Schwab, George (1970) The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936 (Berlin: Duncker and Humblot).
- Scott, Peter and Cavanaugh, William T (2004) The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell Publishing Ltd.
- Virno, Paolo (2008) Multitude: Between Innovation and Negation, Semiotext.
- Wiley, James (2009) Carl Schmitt and Realism, Western Michigan University.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۷۷-۴۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت

ایرج رنجبر*

سمیرا غلامی**

چکیده

بر اساس چارچوب نظری هابرماس از «نسبت اخلاق و سیاست» در سیر تاریخ اندیشه سیاسی غرب، اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک و در سنت ارسطویی حول مفهوم «سعادت» با هم عجین می‌شوند، زیرا اخلاق سعادت را تعریف می‌کند و سیاست در خدمت تحقق مفهوم سعادت قرار می‌گیرد. حال آنکه در اندیشه سیاسی مدرن و در سنت هابزی، اخلاق و سیاست از هم جدا می‌شوند، زیرا سیاست هدف خود را نه سعادت‌مند کردن و بافضیلت نمودن شهروندان، بلکه کنترل و مدیریت گرایز انسانی برای ایجاد «امنیت» و تحقق «رفاه» تعریف می‌کند. با این توصیف و طبق چارچوب نظری هابرماس، مقاله حاضر بر این نظر است که در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت، اخلاق و سیاست همانند سنت کلاسیک حول مفهومی اخلاقی به هم پیوند می‌خورند، با این تفاوت که حلقه اتصال اخلاق و سیاست در مکتب یادشده، نه مفهوم «سعادت» بلکه مفهوم «رهایی» است؛ مفهومی که منطبق بر «اخلاق فضیلت» است. با این توضیح که هر یک از متفکران این مکتب، راه تحقق «رهایی» را در مکانیزمی خاص خود تعریف می‌کنند. هورکهایمر «خرد عینی»، آدورنو «زیبایی»، مارکوزه «بازسازی عقلانی جامعه» و هابرماس «گفت‌وگو» را راه رسیدن به رهایی می‌دانند.

واژه‌های کلیدی: مکتب فرانکفورت، اخلاق فضیلت، سیاست، اخلاق و رهایی.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه

iraj_ranjbar79@yahoo.com

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه

Samira.Gholami1390@yahoo.com

مقدمه

نسبت اخلاق و سیاست در سیر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، عمدتاً از دو منظر قابل تبیین است. برخی بر این نظر هستند که اخلاق و سیاست در دورانی از تاریخ اندیشه سیاسی با هم عجین بوده‌اند، حال آنکه در دورانی دیگر از هم جدا شده‌اند. عده‌ای دیگر با رویکردی زمینه‌گرایانه استدلال می‌کنند که اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند؛ آنچه رخ داده است، نه جدایی اخلاق از سیاست بلکه تحول و چرخش در مفهوم اخلاق بوده است. «السدرا مک‌این‌تایر»^۱، نماینده دیدگاه متأخر و «هابرماس»، نماینده دیدگاه نخست هستند.

مقاله حاضر، دیدگاه هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی را تأیید می‌کند. طبق نظر هابرماس، اخلاق و سیاست در دوران کلاسیک حول مفاهیمی اخلاقی با هم عجین بوده‌اند، حال آنکه در دوران مدرن، سیاست معطوف به تحقق مفاهیمی است که نسبتی با اخلاق ندارند و بدین ترتیب سیاست از اخلاق جدا می‌شود. وی این نسبت را تا دوران مدرن و عمدتاً تا اندیشه سیاسی کانت بررسی می‌کند.

هدف مقاله حاضر این است تا با مبنا قرار دادن چارچوب نظری هابرماس، به بررسی نسبت اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت بپردازد. بدین معنی، آیا متفکران مکتب یادشده در درجه نخست، سیاست را در خدمت تحقق مفهوم یا مفاهیمی خاص قرار می‌دهند و اگر چنین است، این مفاهیم، ماهیتی اخلاقی دارند یا خیر.

بحث از نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت در گام نخست منوط به روشن نمودن مفهوم «اخلاق» و بیان معیارهای فعل اخلاقی از سوی متفکران یادشده است. لیکن نیل به این مقصود در درجه اول وابسته به تمایز سه مقوله «اخلاق»، «نظریه اخلاقی» و «فلسفه اخلاق» از یکدیگر است. اخلاق به مفاهیم درست و نادرست، خوب و بد و خیر و شر مربوط می‌شود. پرسش از اینکه معیار تشخیص درست از نادرست، خوب از بد و خیر از شر چیست، پاسخ و معیار واحدی در میان فیلسوفان حوزه اخلاق نداشته است، بلکه پاسخ‌های متفاوتی پیدا کرده است. این پاسخ‌های

1. Alasdair MacIntyre

متفاوت به پرسش‌های اخلاقی، مبنای شکل‌گیری «نظریات» متفاوت اخلاقی است. فلسفه اخلاق نیز وجهی از دانش بشری است که سیر شکل‌گیری نظریات متفاوت اخلاق و تأمل در چیستی امر «خوب» و امر «بد» را مورد مذاقه و مطالعه قرار می‌دهد. نظریات اخلاقی را به طور کلی می‌توان در سه مقوله «نتیجه‌گرایانه»، «وظیفه‌گرایانه» و «فضیلت‌گرایانه» دسته‌بندی کرد. نتیجه‌گرایان، فعل اخلاقی را فعلی می‌دانند که بیشترین فایده و بهترین نتیجه را برای بیشترین افراد و کم‌ترین هزینه را برای کم‌ترین افراد داشته باشد. وظیفه‌گرایان ضمن تمایز «امر خوب» از «امر اخلاقی»، تنها فعلی را دارای ارزش اخلاقی و نه فقط خوب می‌دانند که انجام عمل خوب را تنها و تنها به خاطر نفس عمل و نه نتیجه آن معطوف نماید. از آن گذشته فضیلت‌گرایی، نظریه اخلاقی‌ای است که فعلی را اخلاقی می‌داند که تحقق‌بخش فضایل درونی و حقیقی فاعل عمل باشد؛ یعنی اخلاق معطوف به فضایل راستین و حقیقی است.

بنا بر این دسته‌بندی از نظریات اخلاقی، می‌توان دیدگاه مکتب فرانکفورت به مسئله فعل اخلاقی را در چارچوب نظریه اخلاق فضیلت‌گرایانه، البته با خوانشی انقلابی از نظریه یادشده، صورت‌بندی کرد. فیلسوفان مکتب فرانکفورت برخلاف ایده اخلاقی وظیفه‌گرا، «با صورت‌بندی احکام عام یا هنجارهای انتزاعی که بی‌چون و چرا تحمیل شود، مخالفت نشان می‌دهند» (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۵). از نظر آنها، «گفتمان‌های اخلاقی از لحاظ تاریخی معین و مشخص، توهماتی است که فقط ناتوانی در مواجهه با مسائل اجتماعی - تاریخی زمان حال را نشان می‌دهد» (همان). بدین‌سان ابتدا باید از اخلاقی که بی‌فایده و دروغین است فراتر رفت و این اخلاق را با هدف جامعه عادلانه تحقق بخشید. مشاهده می‌شود که در اینجا فیلسوفان مکتب فرانکفورت، ویژگی ایده‌آلیستی و اتوپایی ایده‌آل کانتی قانون کامل را پشت سر می‌گذارند و نظریه‌ای ماتریالیستی از جامعه را جایگزین می‌کنند (همان). مکتب فرانکفورت، اخلاقی بودن را به تحقق جامعه عادلانه و آزادانه منوط می‌کند. با این حال برخلاف هگل، فرآیند تاریخ را تحقق‌بخش چنین جامعه‌ای نمی‌داند و به این معنا از تاریخ که تاریخ به خودی خود انسانیت را به آزادی و نیک‌بختی رهنمون می‌شود، اعتمادی ندارد.

بنابراین متفکران مکتب فرانکفورت به دنبال صورت‌بندی هیچ «اخلاق ایجابی» نبودند و از دید آنها، «خیر» فقط وارونه آن چیزی است که تجربه تاریخی نشان می‌دهد و تجربه تاریخی به طور قطع چیزی جز تجربه «شر» نیست (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۶). لیکن وظیفه اندیشه، «درک سلبیت زمان حال» است، از این رو «کسی که می‌خواهد حقیقت را درباره زندگی در واقعیت ایجابی‌اش بداند، باید روی صورت از خودبیگانه‌ای که زندگی به خود گرفته است، تحقیق کند». بدین‌سان متفکران فرانکفورت، ایده «دیالکتیک منفی»، «عقلانیت عینی» و «تفکر منفی» در عرصه تاریخ و جامعه را در قلمرو فعل اخلاقی نیز به کار می‌گیرند. دیالکتیک منفی درصدد است تا سوژه همسان و بیگانه با خود را به خویشتن بازگرداند. به موازات این امر، چنین دستگاه فلسفی‌ای، فعل اخلاقی را فعلی تعریف می‌کند که بیانگر فضایل راستین فاعل فعل باشد و سوژه گم‌گشته و از خودبیگانه را با خود راستین آشتی دهد. مکتب فرانکفورت در اینجا با نیای بزرگ خود، مارکس، هم‌داستان است که «کار» حقیقی را مظهر تحقق گوهر وجودی انسان می‌داند. از نظر مارکس، «کار» در صورتی که بیانگر و تحقق‌بخش ذات راستین انسان باشد، وی را از دامگه از خودبیگانگی رها می‌کند. مقوله «کار» در اینجا با توجه به آنچه گفته شد، معیار عمل اخلاقی انسان در فرایند زندگی است.

بر اساس درک و تصور مکتب فرانکفورت از فعل اخلاقی و ارتباط آن با فضایل راستین، آنچه در عمل تحقق خواهد یافت، ظهور اعمال متنوع و متکثر است. با توجه به این امر است که هابرماس می‌گوید آرمان آدورنویی «سننزی غیر خشونت‌آمیز از تفاوت‌ها» واقعاً باید توجیه عقلانی شود تا بنیانی برای نظریه تمام‌عیار اخلاقی باشد (همان: ۱۷). آرمان یادشده، دلالت‌گر نوعی زندگی آشتی‌یافته است که در آن هیچ نیرویی سرکوب نشود و هر یک از نیروها بتواند در بطن وساطت متقابل و مسالمت‌آمیز امر عام و امر خاص شکوفا شود، هر کس باید به هم‌صحبت‌ها گوش دهد، هیچ‌کسی را پیشاپیش کنار نگذارد، با قدرت تمام از بهترین استدلال تبعیت کند و غیره. مختصر اینکه آرمان نوعی تفاهم مشروع که مولد تبادل نظری عادلانه است و در آن آراء، علایق و نیاز هر فرد در نظر گرفته می‌شود و همه استدلال‌های درست شنیده می‌شود، نوید امکان رفتاری

اخلاقی است (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۱۸).

در این معنا، اصلی وجود دارد که می‌توان آن را به این صورت پایه‌ریزی کرد: «هنجارها تنها در صورتی می‌توانند مدعی صحت و اعتبار باشند که تمام افراد ذی‌ربط به منزله مشارکت‌جویان در تبادل نظر عملی، آنها را بپذیرند» (Habermas, 1990: 67). این نوع از تکثر و تنوع، مبتنی بر تعریف مکتب فرانکفورت از معنای فعل اخلاقی است. در نگاه اخلاقی مبتنی بر فضیلت این مکتب، هر یک از انسان‌ها بنا بر ماهیت وجودی خود، فضایل درونی متفاوتی دارد که به تبع آن، افعال و رفتار و زیست‌جهان متفاوتی نیز خلق می‌کند. طبق این اصل اخلاقی، تنها دانشی می‌تواند قابلیت تبیین سویه‌ها، علایق و فضایل متفاوت انسانی را داشته باشد که سوژه‌های فردی را به اشیای ثابت تقلیل ندهد. مخالفت مکتب فرانکفورت با پوزیتیویسم از این‌رو است که روش علمی یادشده، سوژه‌های انسانی را مانند موضوعات تجربی تابع قوانین ثابت و یکسانی می‌کند و تنوع وجودی آنها را انکار کرده و نادیده می‌انگارد. به نظر متفکران نظریه انتقادی، پوزیتیویسم با خصلت یکسان‌انگار خود به مثابه ایدئولوژی رژیم‌های سیاسی همسان‌ساز و توتالیتر عمل می‌کند. از این‌رو هم دانش پوزیتیویستی و هم سیاست توتالیتر با اخلاق به مثابه تحقق فضایل راستین، بیگانه هستند.

پیشینه تحقیق

مطالعات و بررسی‌های علمی درباره مکاتب فکری را به طور کلی می‌توان در دو دسته مطالعات آموزشی و مطالعات پژوهشی صورت‌بندی نمود. مطالعات انجام‌شده در دسته اول که با انگیزه آموزشی به معرفی مکاتب فکری می‌پردازد، از گستره توصیف و ارائه مطالبی گزارش‌وار درباره تاریخچه، نحوه شکل‌گیری، مفاهیم و دیدگاه فکری اندیشمندان مکاتب یادشده فراتر نمی‌رود. حال آنکه وضوح‌بخشی به زوایای پنهان و مبهم معانی و اندیشه‌های مستتر در مکاتب فکری و نسبت آنان با مکاتب قبل و بعد از خود، انگیزه مطالعات پژوهشی است. با این وصف، مطالعات درباره مکتب فرانکفورت را نیز می‌توان در قالب مطالعات آموزشی و پژوهشی بررسی کرد. هر چند در خارج از ایران تحقیقات فراوانی از جهت آموزشی و پژوهشی درباره مکتب فرانکفورت و متفکران آن

صورت پذیرفته است، مطالعات درباره این مکتب در ایران در هر دو دسته بسیار محدود است. معمولاً در کتاب‌های اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، مکتب فرانکفورت در قالب یک فصل و به صورتی گذرا معرفی و به ارائه خاستگاه و بیان اندیشه‌های آن بسنده می‌شود. در حوزه مطالعات پژوهشی نیز هر چند تکنگاری‌های نسبتاً زیادی درباره اندیشه متفکران مکتب مزبور و به‌ویژه هابرماس در ایران صورت پذیرفته است، پژوهش‌هایی که به لحاظ محتوایی و نسبت‌سنجی میان مفاهیم و اندیشه‌ها، لایه‌های ناپیدای کلیت مکتب فرانکفورت را مورد تأمل و تأویل قرار داده باشند، محدود هستند. نسبت اخلاق و سیاست، یکی از آن سویه‌های پنهان در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت است که تا به حال تحقیق مستقلی در این باره صورت نپذیرفته است.

روش تحقیق

مقاله حاضر درصدد است تا با استفاده از روش تحلیل کیفی، نسبت اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت را بررسی کند. در این روش ضمن مراجعه به منابع مختلف و جمع‌آوری مطالب و اطلاعات مورد نظر، به تبیین و تفسیر مسئله مورد پژوهش پرداخته می‌شود. توضیح اینکه تحلیل کیفی در سه سطح توصیف، تبیین و تفسیر صورت می‌پذیرد.

چارچوب نظری

بر اساس چارچوب نظری هابرماس و برخلاف چارچوب نظری مک‌این‌تایر، اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب از تجانس در دوره کلاسیک آغاز شده و به جدایی در دوران مدرن می‌انجامد. از نظر وی، فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان آموزه زندگی خیر و عادلانه فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق قرار داشت. بدین ترتیب ارسطو بر این نظر بود که هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قوانین و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد، بلکه برعکس، عمل اخلاقی از سنت و قانون تفکیک‌ناپذیر است و سیاست است که قابلیت زندگی با فضیلت را به شهروند می‌بخشد. بر این اساس، پولیس

جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضای آن نخواهد بود (Habermas, 1974: 42, 47).

از نظر هابرماس، سیاست نزد ارسطو به فضای کنش / پراکسیس انسانی، دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار با فضیلت در میان شهروندان پولیس راه می‌برد (McCarthy, 1981: 2). کنش / پراکسیس بیانگر شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است. با توجه به اینکه برای ارسطو، فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، می‌توانیم بگوییم که پراکسیس بیانگر فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمایر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس» به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (Habermas, 1974: 47). از این رو در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش / پراکسیس انسانی است که درون پولیس رخ می‌داد و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود. بنابراین به زعم هابرماس، در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک، مسئله این بود که سیاست برای شهروندان امکان و قدرت حرکت به سمت یک زندگی خوب و فضیلت‌مندانه را فراهم آورد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را برحسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی «پولیس» اثبات کند. بدین ترتیب به نظر وی در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن و مشخصاً با هابز، ماکیاوول، مور و کانت و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاست، این وحدت به پایان رسید و نظریه از عمل منفک شد. انفکاک که همزمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد و اخلاق از سیاست جدا شد. از نظر هابرماس، در تقابل با فلسفه سیاسی کلاسیک که درصدد ایجاد قانون و نظم سیاسی بود تا امکان راه بردن به «زندگی خیر و مبتنی بر سعادت» را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاوولی و مور، ساختار سلطه را از بستر و زمینه اخلاقی‌اش جدا کردند و هر یک زمینه تحقیقی جدیدی را تأسیس نمودند (همان: ۵۲).

«رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شوند. مسئله این متفکران مدرن برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (Habermas, 1974: 50). شرایط بقا، تحت سیطره اصل «ضرورت» است؛ اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان به عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه پراکسیس انسانی، به عنوان حیوان سیاسی نیست. این ضرورت عملی به راه‌حل‌های تکنیکی نیاز دارد، راه‌حل‌هایی که آغاز ظهور فلسفه اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. به نظر هابرماس، نقطه نهایی استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه اجتماعی مدرن، در اندیشه سیاسی توماس هابز به ظهور می‌رسد. از نظر وی، هابز کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. اندیشه سیاسی مدرن (همانند علوم دقیقه) به ایجاد یک‌بار برای همیشه شرایط لازم جهت نظم صحیح دولت و همچنین جامعه کمک می‌کند، شرایطی که مستقل از مقتضیات مکانی و زمانی، اعتبار دارند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی^۱ بدون توجه به موقعیت تاریخی اجازه می‌دهند (همان: ۴۳). در حالی که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به طور کلی نمی‌تواند در نسبت با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ زیرا موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط یک زندگی نیک و عادلانه، در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، از ثبات هستی‌شناختی و همچنین ضرورت منطقی ملحوظ در موضوعات علوم دقیقه، برخوردار نیست. بر این اساس، قابلیت سیاست و فلسفه عملی، همانا فرونسیس یعنی فهمی دوراندیشانه از موقعیت یا عمل طبق اصول در یک موقعیت معین است (همان: ۴۲). بدین‌سان هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. در اینجا همچنین رابطه پراکسیس با فرونسیس نشان داده می‌شود. بدین‌معنا، از آنجا که عمل بنا بر اصولی در یک موقعیت معین صورت می‌گیرد، پراکسیس در امتداد فرونسیس مطرح می‌شود. بدین‌سان بر اساس چارچوب نظری هابرماس، تحول «روش‌شناسانه» گذر از فلسفه

سیاسی دوران کلاسیک به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن و تحول «موضوعی» جایگزینی «رفتار» به جای «شخصیت»، زمینه را برای جدایی اخلاق از سیاست فراهم نمود؛ زیرا سیاست در دوران مدرن نه بر حول مفاهیم اخلاقی، بلکه حول مفاهیم فنی و تکنیکی سازمان می‌یابد.

اخلاق فضیلت

اثبات ادعای «چرخش» مکتب فرانکفورت به اخلاق فضیلت، در گرو تبیینی مختصر از اخلاق مزبور است. اخلاق فضیلت اولین نوع از اخلاق هنجاری است. این نحله از اخلاق، برخلاف نتیجه‌گرایی اخلاقی و وظیفه‌گرایی اخلاقی، درستی و نادرستی اعمال را نه بر نتایج و پیامدهای آنها و نه بر قواعد و ذات خود اعمال، بلکه بر شخصیت فاعل اخلاقی^۱ استوار می‌کند و آن را عنصر اصلی تفکر اخلاقی می‌داند (Christie, 2008: 56).

هر چند مفهوم «فضیلت/ ویرتو» در چندین سنت فلسفی مورد اعتنا قرار گرفته است، رده پای آن را باید در آثار افلاطون و ارسطو سراغ گرفت. حتی امروز نیز مفاهیم کلیدی و مرتبط با این سنت فکری، نظیر آرته^۲ (فضل یا فضیلت)، فرونسیس^۳ (حکمت عملی یا اخلاقی) و ایودایمونیا^۴ (سعادت) از فلسفه یونان باستان مشتق می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۰).

«در سنت اخلاقی و فلسفی غرب، اخلاق فضیلت در دوره باستان و قرون وسطی رهیافت غالب بر تفکر اخلاقی بود، اما در ابتدای دوره مدرن، این شیوه تفکر اخلاقی به زوال گرایید و در آستانه قرن بیستم، دوباره جایگاه برجسته خود را در کنار دو رهیافت دیگر اخلاق هنجاری در تفکر فلسفی غرب بازیافت. بنابراین فهم اخلاق فضیلت‌گرا، بدون درک مفهوم «فضیلت» در سنت فلسفی یونان باستان و آثار افلاطون و ارسطو میسر نیست. ابتدا مفید خواهد بود نظری به مفهوم «آرته» و نسبت آن با فضیلت انداخته شود. اسم آرته معمولاً به اشتباه به فضیلت (ویرتو) ترجمه می‌شود. انسانی که وظیفه‌ای را که اجتماع به او اختصاص داده است انجام می‌دهد، دارای آرته است. آرته یک وظیفه با آرته

1. Character of the moral agent
2. Arete
3. Phronesis
4. Eudaimonia

۵۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

وظیفه یا نقش دیگر کاملاً متفاوت است؛ آرتۀ پادشاه در فرماندهی کردن، آرتۀ جنگجو در شجاعت و مانند آن. انسان خوب (آگائوس) کسی است که آرتۀ انجام وظیفۀ جزیی و خاص خود را داشته باشد» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۴-۲۵).

بسیاری از محمولات اخلاقی در ارتباط با مفهوم آرتۀ معنا پیدا می‌کنند. شرم حالتی است که شخصی که در انجام وظیفه‌اش ناکام بوده است، احساس می‌کند (همان: ۲۵). اما در ارتباط با نسبت آرتۀ با فضیلت، به عقیدۀ افلاطون هر چیزی در عالم و عالم در کلیت خود نیز دارای نقش، وظیفه (آرتۀ) یا غایتی است. به عنوان مثال غایت نفس یا وظیفه و نقش نفس، «زیستن» است. از این‌رو در نظر وی، «فضیلت»^۱ و یا «فضل»^۲ هر شیء، چیزی است که آن را قادر می‌سازد وظیفۀ خاص خود را به خوبی انجام دهد (افلاطون، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۴). از این‌رو هر چیزی وظیفه‌ای دارد و آن چیز برای انجام دادن مناسب وظیفۀ خود، باید امکانات و وسایلی (خاصیتی) در خدمت داشته باشد. آن امکانات و وسایل همان «فضایل» وی هستند. مثلاً گفته شد که وظیفۀ نفس زیستن است؛ حال آن امکان، وسیله یا فضیلتی که نفس برای بهتر انجام دادن وظیفه‌اش باید در خدمت داشته باشد، چیزی جز عدالت نیست. نسبت عدالت با فضیلت در این است که عدالت خود فضیلتی است و در اینجا عدالت، فضیلتِ نفس است (همان: ۸۴).

افلاطون بر این نظر است که خوب زیستن، به این معناست که هم باید بر اساس سعادت و هم بر وفق اخلاق زندگی کرد و لازمهٔ چنین کاری، رفتار مبتنی بر عدالت است (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۲). به زعم وی فضیلت، خیر فی‌نفسه است (همان: ۹۰) و ایدۀ خیر، بنیانی مطلق برای اخلاق است (همان: ۸۲) و حکمت در پی معرفت به خیر حاصل می‌آید (همان: ۸۳). ارسطو نیز مانند افلاطون، به عالم برحسب غایات، مقاصد یا وظایف و نقش‌ها نظر می‌کند. اما در حالی که افلاطون نفس را جوهری غیر مادی درون کالبد مادی می‌داند، ارسطو معتقد است که نفس، چیزی نیست الا جسم زنده‌ای که دارای صورتی خاص و مبدأ تنظیم و ساماندهی است که آن را قادر می‌سازد تا وظایفش را انجام دهد (همان: ۹۵). عقل هم وظیفۀ نظری دارد و هم وظیفۀ عملی، که در کاربرد نظری خود به

1. Virtue
2. Excellence

کار تحصیل معرفت و در کاربرد عملی‌اش به کار هدایت کردار می‌آید. به اعتقاد وی، وقتی کسی در این دو عرصه کسب معرفت و عرصه عملی زندگی به مرتبه فضل و کمال می‌رسد، به ترتیب صاحب فضایل حکمت نظری و حکمت عملی است. از آنجایی که این فضایل، کمالات عقل هستند، ارسطو آنها را فضایل عقلی می‌نامد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸). در حالی که فضایل عقلی، برگ و بار قابلیت‌های عقل هستند، فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصایل منش آدمی است و باید از راه عمل به آنها دست پیدا کرد (همان: ۳۲). اما ارسطو فضیلت را حد وسط می‌داند و در پاسخ به این مسئله که چگونه در موارد جزئی به طور دقیق مشخص می‌شود که حد وسط چیست، می‌گوید چنین اموری به واقعیت‌های جزئی وابسته است و تصمیم با ادراک بی‌واسطه (غیراستدلالی) می‌باشد (همان: ۴۰).

این گفتار متضمن آن است که جمیع واقعیت‌های دخیل در وضعیت خاصی را که در آن هستید در نظر بگیرید. واقعیت‌هایی که مشتمل است بر نوع منش اشخاص، محاسن و معایب آنها و گرایش‌ها و استدلال‌هایی که دارند (هولمز، ۱۳۸۵: ۹۹). بنابراین ارسطو بر آن است که تصمیم، بر ادراک کیفیتی اخلاقی در وضعیت مورد نظر مبتنی است و آنچه درست است ویژگی عینی کل وضعیت است (Christie, 2008: 56). از این‌رو هم افلاطون و هم ارسطو، اخلاقی مبتنی بر فضیلت را به دست می‌دهند، اما به زعم ارسطو، اخلاق مبتنی بر فضیلت در گرو اخلاق مبتنی بر کردار است، در حالی که به نظر افلاطون عکس این حالت صادق است و اخلاق مبتنی بر کردار در گرو اخلاق فضیلت‌گرایانه است. در باور ارسطو، «خیر» نهایتاً باید با نظر به کردار صحیح فهم شود و او خیر را چیزی تعریف می‌کند که همه ما آن را غایت خویش قرار داده و خیر، چیزی جز سعادت نیست و سعادت نیز به معنای فعالیت نفس بر وفق فضیلت است (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

البته نسبت اخلاق فضیلت‌گرایانه و اخلاق مبتنی بر کردار محدود به افلاطون و ارسطو نیست و آرای کسانی چون آگوستین، ابن میمون، آکویناس، هیوم، نیچه و فیلسوفان معاصر مختلفی را که در پی احیای اخلاق مبتنی بر فضیلت بوده‌اند نیز در برمی‌گیرد (همان: ۱۰۶). هم ارسطو و هم افلاطون، هر دو بر لزوم فضیلت برای نیل به

سعادت تأکید می‌کنند. افلاطون فضیلت را شرط لازم و کافی برای سعادت‌مند شدن می‌داند؛ ارسطو نیز فضیلت را شرط لازم برای سعادت می‌داند، ولی تردید دارد که شرط کافی نیز باشد (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۱۶). ارسطو سعادت را فعالیت نفس بر وفق کامل‌ترین فضیلت می‌داند. افلاطون و ارسطو در ارتباط با نسبت فضیلت و سعادت در سه چیز هم داستانند: همهٔ مردمان طالب سعادتند. فضیلت برای نیل به سعادت لازم است و سعادت حاصل به کمال رساندن عقل و منش خویش است، که این کار عملاً در توان انسان است. ارسطو این کمال و خیر برین را دارای دو شرط غایی بودن و خودبسندگی بودن می‌داند، ولی آگوستین شرط دوام و استمرار داشتن را ضروری سعادت می‌داند، شرطی که شاید در این دنیا نتوان آن را متحقق کرد؛ زیرا وقتی شخص، سعادت‌تی به دست آورد که همواره نگران از دست دادنش باشد، نمی‌تواند سعادت‌مند باشد (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین در نظر افلاطون و ارسطو، فضیلت (ویرتو) هر شیء، چیزی است که آن را قادر می‌سازد تا وظیفهٔ (آرته) خاص خود را به خوبی انجام دهد و این مبین کمال آن شیء است (همان: ۱۲۰). از سوی دیگر، به نظر آگوستین برای درک فضیلت باید به نفس رجوع کرد؛ فضیلت، کمال نفس است. نفس تنها با پیروی از خداوند به کمال نایل می‌شود و پیروی از خداوند در محبت ورزیدن به وی متحقق می‌شود. برای آکویناس نیز همه طالب سعادت هستند و سعادت مستلزم فضیلت است. اما آکویناس برخلاف آگوستین، وجود فضایل انسانی را که بدون اعتقاد به خداوند، قابل حصول هستند تصدیق می‌کند. بدین ترتیب نوعی سعادت «طبیعی» وجود دارد که می‌توان بدون قبول نگرش مسیحیت در باب عالم، به آن دست یافت. از این‌رو وی می‌گوید فضیلت، خود ترتیب بسامان نفس است، یعنی حالتی است که در آن، قوای نفس به نحوی در نسبت با یکدیگر و در نسبت با آنچه خارج از آنهاست، بسامان هستند. بدین معنا از آنجایی که فضیلت، ترتیب مناسب نفس است، نظیر سلامت و زیبایی است که ترتیبات مناسب جسم هستند (همان: ۱۲۴). هارمونی و نظم و ترتیب اجزای درونی (نفس) انسان، فضیلت است، در حالی که هارمونی و نظم و ترتیب اجزای بیرونی (جسم)، سلامتی و زیبایی است.

بر این اساس به زعم افلاطون و ارسطو، مردمانی که به داشتن فضیلت ممتازند، کسانی هستند که بسیار عاقل باشند و در نظر آگوستین و آکویناس، این مردمان کسانی

هستند که در راه اطاعت از خداوند جان را در طبق اخلاص می‌گذارند. اما هر دو گروه، کسانی به شمار می‌آیند که طالب سعادت و در تکاپوی کسب آن هستند. یعنی فضایی که هم فلسفه یونان باستان و هم مسیحیت آن را می‌ستایند و تا حدی مقوم سعادت به شمار می‌آیند یا برای نیل به سعادت شرط لازم تلقی می‌شوند (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

به دنبال بررسی ریشه‌ها و مفاهیم تعین بخش اخلاق فضیلت‌گرا لازم است به جایگاه و شأنیت این رهیافت در فلسفه اخلاق نظر شود. اخلاق فضیلت‌گرا، همان‌طور که گفته شد، به لحاظ تاریخی با ارسطو آغاز می‌شود (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۹۳)، اما مختص وی نیست (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۴۰). این نحله اخلاقی بر فضایل اخلاق تأکید می‌کند که در نیمه دوم قرن بیستم با کتاب در پی فضیلت، نوشته مک‌این‌تایر احیا شد و به وسیله فیلسوفانی مانند الیزابت آنکسوم و مقاله «فلسفه اخلاق جدید» وی، مایکل اسلات، آیریس مرداک و... به پیش رفت (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۹۳). همان‌طور که گفته شد، ارسطو در اخلاق نیکوماخوس با این پرسش آغاز می‌کند که «خیر بشری چیست» و در پاسخ می‌گوید که «خیر بشری، فعالیت از روح آدمی است که مطابق با فضیلت باشد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸). بنابراین برای فهم اخلاق باید فهمید که چه چیزهایی شخص را بافضیلت می‌کند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

از این‌رو اخلاق فضیلت‌گرا، نظریه‌ای نه قاعده‌محور که فاعل‌محور است و دلیل اخلاقی را در کنشگر اخلاقی جست‌وجو می‌کند و معیار آن برای تشخیص درستی و نادرستی اعمال، عمل فرد فضیلت‌مند است (Christie, 2008: 56). بنابراین اخلاق مبتنی بر فضیلت، عمدتاً با اشخاص و ذوات راستین و فضایل حقیقی آنها سروکار دارد. با این توصیف از «اخلاق فضیلت»، می‌توان ادعا کرد که مکتب فرانکفورت به عنوان تفکری قرن بیستمی، «چرخشی» به اخلاق کلاسیک و مبتنی بر اخلاق فضیلت است؛ زیرا فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که برآیند فضایل و ماهیت راستین فاعل فعل باشد.

نسبت‌سنجی اخلاق و سیاست با مفاهیم بنیادین مکتب فرانکفورت

نقد پوزیتیویسم

پوزیتیویسم میان روش‌های مناسب با علوم طبیعی و روش‌های علوم انسانی و اجتماعی تمایز چندانی قایل نیست. در نتیجه عقیده دارد که علوم انسانی را باید بر

اساس الگوی علوم طبیعی و به‌ویژه بر اساس علوم بیولوژیک یا زیست‌شناختی سازمان‌دهی و طرح‌ریزی کرد. بدین‌سان پوزیتیویسم، جامعه را نیز مجموعه‌ای مرکب از فاکت‌هایی می‌داند که قوانینی کلی بر آنها حاکم است و کل جامعه نیز تابع برخی قوانین عام است. به عقیده پوزیتیویسم، انسان‌ها و نهادها یا تأسیسات ساخته‌شده توسط آنان را بایستی «اشیایی خنثی» تلقی نمود که کم و بیش می‌توان همانند هر نوع ابژه علمی دیگر به تحقیق درباره آنها پرداخت (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۷۱). بنابراین انگاره جامعه همانند انگاره طبیعت است. نه تنها میان جامعه و طبیعت، بلکه میان انسان‌ها نیز هیچ تفاوت چشمگیری وجود ندارد. انسان‌ها همانند اشیای طبیعی تحت سیطره اصل «ضرورت» هستند (همان: ۱۷۲). از این‌رو رویکرد پوزیتیویستی منجر به شکل‌گیری نوعی از عقلانیت می‌شود که در تقابل با «عقلانیت ذاتی» باید آن را «عقلانیت صوری» نامید. این عقلانیت تنها در فکر دستیابی به مؤثرترین ابزار برای تحقق اهداف مشخص است، بدون آنکه در ماهیت ابزار به تأمل بپردازد (همان: ۲۲۵). حال آنکه عقلانیت ذاتی برخلاف عقلانیت صوری، متضمن ارزیابی از ابزار برحسب ارزش‌های غایی انسانی نظیر عدالت، صلح و سعادت است.

بر این اساس، پوزیتیویسم تصمیمات و ارزش‌ها (فاکت‌ها و هنجارها)ی مرتبط با حیات اخلاقی و سیاسی را تحت محاسبات علمی سودگرایانه درآورده و عقلانی می‌کند (همان: ۳۵۹). در نتیجه پوزیتیویسم با انکار تمایز واقعیت از ارزش‌های اخلاقی و قرار دادن سوژه‌های انسانی تحت قوانین ثابت علمی، مانع پذیرش هرگونه تفاوت و تنوعی شده و آنها را تابع حفظ معیارهای وضع موجود می‌نماید. به نظر متفکران مکتب فرانکفورت در پژوهش‌های علوم اجتماعی و انسانی نمی‌توان فاکت‌ها و هنجارها را از هم جدا ساخت (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

این مکتب برخلاف پوزیتیویسم، هدف و رسالت نظریه اجتماعی را تحقق «زندگی خوب و ایده‌آل» می‌داند و با به رسمیت شناختن مسالمت‌آمیز تفاوت‌های موجودات انسانی، آنها را از سطح اعیان ثابته فراتر می‌برد و علایق انسانی را با شناخت پیوند می‌زند. بدین ترتیب مکتب فرانکفورت با تعریف انسان به عنوان هستی‌ای که در شرایط مطلوب، قابلیت‌های بالقوه خود را متحقق می‌سازد، انسان را در مقابل وضعیت نامطلوبی

قرار می‌دهد که وی را از تحقق فضایل درونی و حقیقی خود بازداشته است. با این توصیف، نظریه انتقادی، پوزیتیویسم را از یکسو با تقلیل انسان به اشیای تحت سلطه قوانین ثابت، به خلق سیاست‌های تمامیت‌خواهانه متهم کرده و از سوی دیگر با انکار فضایل راستین انسانی، از اخلاق بیگانه می‌داند.

پراکسیس

پراکسیس، اندیشه را وارد جهان می‌کند و آن را از مواجهه صرفاً نظری با واقعیت بازمی‌دارد. پراکسیس، انسان را نه در تقابل با طبیعت، بلکه در تعامل با آن قرار می‌دهد. این امر درست برخلاف فلسفه پوزیتیویستی است که انسان را هم در مقابل طبیعت بیرونی و هم طبیعت درونی خودش قرار می‌دهد، تا زمینه را برای تسلط ابزاری بر هر دو قلمرو فراهم کرده و معرفت را با تکنیک پیوند دهد. پیوند معرفت با تکنیک و گسستن آن از ارزش، انسان را از غایت خود بیگانه می‌کند. پراکسیس به مثابه شیوه تحقق عقل و غایت وجودی انسان (به معنای ارسطویی آن)، کنشی حقیقی است؛ حقیقی به معنای آزاد، خلاق و منفصل از نظم مستقر و مکانیکی اشیا؛ کنشی که با آن، توانایی خودآیینی فردیت‌ها تحقق می‌یابد، فردیت‌هایی که در فرآیند پراکسیس حقیقی اراده خودآینشان را آشکار می‌کنند و از این طریق، خود را به عنوان سوژه‌های آگاه از تاریخ ویژه خود بنا می‌نهند (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۲۳). فلسفه پراکسیس با تعریف انسان به عنوان کنشگری اندیشه‌ورز، وی را به کارگزار قوانین حاکم بر خود مبدل نموده و از تحمیل طرح‌هایی که خارج از قلمرو ناب انسانی تدوین شده‌اند، بازمی‌دارد.

با این توصیف، تمایز مفاهیم «پراکسیس»، «سیاست» و «اخلاق» از یکدیگر کاری دشوار است. ماهیت پراکسیس عبارت از انجام و تحقق است؛ انجام و تحقق، یعنی هستی چیزی را آشکار ساختن و هدایت آن به سوی تمامیت خود (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۳). این نگرش غایت‌شناسانه به مقوله پراکسیس به روشنی تمام در اندیشه ارسطو قابل رؤیت است. از نظر ارسطو، «پولیس» به عنوان محمل راستین «سیاست»، تحقق‌بخش حیات انسان به سوی غایتی است که وی قائم به آن است (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۲). بدین‌سان مفاهیم «سیاست» و «پراکسیس» به صورت متقابل، حامی و تبیین‌کننده

یکدیگرند، به این معنی که سیاست، فضای عمومی و علنی‌ای است که پراکسیس آن را ساخته و حفظ می‌کند و پراکسیس اصیل یا تعامل سیاسی نیز تنها در عرصه‌ای عمومی و علنی امکان‌پذیر است (دالمایر، ۱۳۸۶: ۲۱). نتیجه این هم‌پوشانی سیاست و پراکسیس، ظهور و تحقق آرته یا فضیلت انسانی است، که چنین امری بنا بر نظریه اخلاق فضیلت‌گرایانه، دارای ماهیتی اخلاقی است.

اندیشه انتقادی مکتب فرانکفورت با از میان برداشتن تمایز میان نظریه و عمل، در امتداد سنت مارکسیستی، به فلسفه پراکسیس متعهد می‌شود. این فلسفه نمی‌خواهد از جهان جدا باشد، بلکه می‌خواهد بر آن تأثیر بگذارد و ثباتش را درهم بریزد. طبق رویکرد معطوف به پراکسیس، وظیفه انتقادی تفکر زمانی به کمال می‌رسد که دیگر صرفاً به کار اندیشیدن درباره جهان بسنده نکند و جزیی از زندگی انسانی گردد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). به عبارتی دیگر، اندیشیدن تابع ملاحظات اخلاقی می‌شود. بنابراین پراکسیس به مثابه تحقق آزادانه و آگاهانه غایت وجودی انسان در عرصه عمومی و سیاسی، با تعریف فرانکفورتی‌ها از فعل اخلاقی به منزله کردار معطوف به فضایل راستین منطبق است. از این‌رو مکتب فرانکفورت در تقابل با رویکرد پوزیتیویستی حاکم بر جامعه مدرن که سیاست به عنوان عرصه عمومی تعامل آگاهانه را به محاق برده است، با تأکید بر پراکسیس درصدد است تا «قلمرو عمومی بحث و استدلال را احیا کند که در بطن آن، شهروندان مسائل یکدیگر را درک کنند» (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۲۵).

با این توصیف، سیاست به عرصه تحقق کنش آگاهانه و آزادانه فردیت‌هایی مبدل می‌شود که با ابتنا بر تنوع و تکثر وجودی و ماهوی خود از سیطره و استیلای قوانین همسان‌ساز و تمامیت‌خواه سر برتافته و در تدوین هنجارها و قوانینی مشارکت خواهند کرد که تجلی خواست‌ها، علایق، نیازها و فضایل راستین باشد و بدین ترتیب از قوانین جامعه، الگوی تمام‌عیار اخلاقی خواهند ساخت. در نتیجه پراکسیس با خلق فضای تبادل نظر عمومی و گذراندن دانش از متن زندگی اجتماعی، سیاست را در خدمت اخلاق قرار می‌دهد. از این‌رو مکتب فرانکفورت از نظر نسبت نظریه و عمل (پراکسیس)، نقطه چرخشی در اندیشه سیاسی غربی محسوب می‌شود. یونانیان باستان به پراکسیس اعتقاد داشتند. ارسطو هیچ تناقضی میان منش و رفتارهای اخلاقی با رسوم و قوانین

کشوری مشاهده نمی‌کرد و سیاست را عرصه مستعدی برای زندگی مبتنی بر خیر می‌دانست. افلاطون نیز پراکسیس را یک اصل می‌دانست و به همین دلیل شهروند «مجبور» به شرکت در اداره دولت شهر بود. این تلقی از پراکسیس، نسبتی با مفهوم تخته نداشت. در نظر یونان، سیاست جنبه پرورشی داشت، نه فنی و تکنیکی. در اندیشه سیاسی مدرن، مفهوم تکنیک به تدریج غلبه یافت و «تکنولوژی سیاسی» به مسئله اصلی تبدیل شد. هابز با قرار دادن لویاتان در رأس جامعه، به اهمیت تکنیک در استقرار صحیح دولت اشاره کرد و اولویت «تکنیک اداره» را یادآور شد (معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۸۲). هگل و مارکس درصدد تصحیح این رابطه و «بازگشت» به پراکسیس برآمدند و مکتب فرانکفورت به دنبال این سنت مطرح شد. بدین ترتیب متفکران فرانکفورت با چرخش به سمت فلسفه پراکسیس، سیاست را در خدمت مفهومی اخلاقی قرار دادند، با این تفاوت که مفهوم «خیر» را با مفهوم اخلاقی «رهایی» جایگزین کردند.

دیالکتیک منفی

مفاهیم عمده مکتب فرانکفورت، هر یک به نوعی «سازوکاری» است که در خدمت تحقق مفهوم «رهایی» قرار می‌گیرند. رهایی در سنت نظریه انتقادی مفهومی اخلاقی، به معنای فضیلت‌گرایانه آن است؛ زیرا این مفهوم نه بر عاملیتی خارجی و رهایی از آن، بلکه بر ذات و سرشت اشیا و انسان‌ها تأکید کرده و درصدد است تا فعل و کردار انسانی را با ماهیت انسان منطبق کند. دیالکتیک منفی به مثابه یکی از مکانیزم‌های مهم برای تحقق رهایی در عصر سلطه متصلب عقل ابزاری عمل می‌کند. «انطباق فعل با فضیلت درونی»، قاعده‌ای است که محور نظریه اخلاق فضیلت‌گرا قرار می‌گیرد. این اخلاق با معطوف نمودن فعل اخلاقی به فضایل راستین، به نظر می‌رسد بیش از دیگر نظریات اخلاقی، زمینه خلق «تفاوت»ها و به رسمیت شناختن آنها را فراهم می‌کند؛ زیرا از تحمیل یک اصل و قانون کلی، عام و از پیش موجود ابا دارد. آنگاه که فعل اخلاقی به معنای انطباق فعل با فضیلت درونی فاعل تعریف شود، بدیهی‌ترین امر، افعال متفاوت عاملان انسانی مختلف است؛ زیرا به اقتضای طبیعت آدمی، هر کس فضیلت ویژه خود را دارد. از این رو اخلاق فضیلت‌گرایانه با به چالش کشیدن هنجارهای عام و فرافردی

اخلاقی، در واقع فرصت توجیه را از ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه می‌گیرد. در امتداد این نوع از اخلاق، مکتب فرانکفورت با اتخاذ موضع تفکر و دیالکتیک منفی در مواجهه با رخدادهای و پدیدارهای انسانی و حمایت از امر ناهمسان، زمینه را برای خلق «تفاوت»ها مهیا می‌کند.

دیالکتیک منفی به عنوان روش رسیدن به حقیقت، از سوی متفکران مکتب فرانکفورت در تقابل با مفهوم‌گرایی هگل و اثبات‌گرایی پوزیتویست‌ها به وجود آمد. مفهوم‌گرایی با ایجاد همسانی میان مفهوم و واقعیت و تأکید بر اینکه واقعیت کاملاً با مفهوم خود، همسان است و امر ناهمسانی در واقعیت باقی نمی‌ماند که مفهوم نتواند بیانگر آن باشد، به نوبه خود به تمامیت‌خواهی گرایش پیدا می‌کند. لیکن دیالکتیک منفی با تغییر جهت مفهوم‌گرایی و هدایت آن به سمت ناهمسانی (دالمایر، ۱۳۸۹: ۷۳)، با ایستایی که مفاهیم بر واقعیت‌ها تحمیل می‌کنند به مقابله برمی‌خیزد. دیالکتیک منفی با این استدلال که هیچ‌چیز با خود آن چیز همانند نیست، تفاوت‌ها را ادراک می‌کند و هیچ‌چیز مشخصی را نقطه عزیمت نمی‌داند و روابط مفاهیم و چیزها را اقتضایی و حدوثی می‌داند. این رویکرد روش‌شناختی میان مفاهیم و واقعیات، محمل پیامدی اخلاقی است؛ زیرا از این نظر، مفاهیم بیانگر کلیت هویت یک شیء نیستند و همیشه بخشی از معنا و هویت ابژه خود را نادیده می‌گیرند (شیرت، ۱۳۹۳: ۲۹۴). بنابراین یکسان‌انگاری مفهوم و واقعیت، بخش عمده‌ای از واقعیت را که با طرح‌های کلی حاکم، همسانی ندارد سرکوب می‌کند. دیالکتیک منفی با اهمیت‌بخشی به امر ناهمسان، امور را با سرشت واقعی خود آشتی می‌دهد.

بدین ترتیب دیالکتیک منفی با اخلاق فضیلت‌گرایانه مدنظر متفکران مکتب فرانکفورت هم‌داستان می‌گردد؛ زیرا با تحمیل هنجارهای عام و همسان‌ساز مخالف بوده و نسبت به سرنوشت «غیریت»، «فراموش‌شدگان» و «طردشدگان» حساس است. از این‌رو روش دیالکتیک منفی با توجه به امر ناهمسان، برای سپاه مردمان به حاشیه‌رانده و سرکوب‌شده می‌تواند حامل امید و رهایی فکری و اجتماعی باشد (دالمایر، ۱۳۸۹: ۷۳). این روش با تعریف انسان ورای کارکردهایی که جامعه و هنجارهای یکسان‌ساز آن برای او تعیین کرده‌اند، به صداها و نواهایی که توسط عقل مدرن و ایدئولوژی‌های توتالیتر طرد

شده‌اند گوش فرامی‌دهد و انسان‌هایی را که توسط این ایدئولوژی‌ها از خود بیگانه شده‌اند، با سرشت راستین خود آشتی می‌دهد. بنابراین دیالکتیک منفی «سیاست» مطلوب را به عنوان الگویی معرفی می‌کند که تحقق‌بخش ماهیت و فضیلت درونی انسان باشد.

اخلاق و سیاست در اندیشهٔ متفکران مکتب فرانکفورت

هورکهایمر و مفهوم خرد عینی

مفاهیم «نقاد»ی و «خرد عینی» در اندیشهٔ سیاسی هورکهایمر، از دیگر مکانیزم‌های مهم برای بازگرداندن انسان به سوی سرشت و ماهیت حقیقی خود است؛ بازگرداندنی که انسان را به «رهایی» می‌رساند. در رویکرد نقادانهٔ مورد نظر هورکهایمر، «نظریه» دارای رسالت اجتماعی است؛ رسالتی که نظریه‌پرداز را با کلیت اجتماعی پیوند می‌دهد و بر تلاش برای دگرگون ساختن جامعه و رهایی انسان تأکید دارد (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۶۱). این رسالت زمانی آشکار می‌گردد که نظریه‌پرداز و اثرش به عنوان موجد وحدتی پویا با نیروهایی به نظر آید که از سوی ساختار حاکم مطرود شده و با خود راستین بیگانه شده‌اند (باتومور، ۱۳۸۰: ۳۵). بنابراین روش «نقاد»، نظریه را تابع حیات اجتماعی (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۳۸۶) کرده و ادراک را با ریشه‌های اجتماعی آن پیوند می‌زند.

هورکهایمر، همسو با نظریهٔ نقاد، خرد عینی را مکانیزمی تعریف می‌کند که از پیش هیچ هنجاری را به اشیا و انسان‌ها تحمیل نمی‌کند و همهٔ صداهای ناهمسان را به حساب آورده و تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد. بر اساس نظریهٔ مبتنی بر خرد عینی، خرد اصلی است که در طبیعت و ذات چیزها سرشته شده است (میلر، ۱۳۸۴: ۴۰). از این رو موجود خردمند، موجودی است که رفتار او مبتنی بر طبیعت و ذات خود باشد. به بیان دیگر با توجه به تعریف ویژهٔ فرانکفورتی‌ها از معنای اخلاق، موجود خردمند همان موجود اخلاقی نیز است. به این معنا است که افلاطون در جمهوری خود می‌پذیرد که کسی حیاتی سرشار از «سعادت» خواهد داشت که در پرتو خرد عینی می‌زید؛ زیرا وی بر اساس طبیعت و ذات راستین زندگی می‌کند.

بدین ترتیب هورکهایمر، خرد عینی را در مقابل خرد ذهنی قرار می‌دهد. در پرتو خرد ذهنی، خردمند کسی است که با هنجارها و قالب‌های پذیرفته‌شده و طبیعی‌انگاشته‌شده

انطباق داشته باشد؛ انطباقی که تابع محافظه‌کاری ایدئولوژیک شده و تابع علایق و منافع فردی و حرفه‌ای می‌شود. در حالی که در اندیشه هورکهایمر، خرد عینی به مثابه بازتابی از ماهیت راستین چیزها، باورها و هنجارهای جامعه را با خود تطبیق می‌دهد و معیار مفاهیم اخلاقی درست و نادرست و خوب و بد است. این خرد با به چالش کشیدن هنجارهای قالبی و از پیش موجود که با خواست قدرت حاکم همسو است، به «تفاوت»ها احترام گذاشته و از اعمال الگوهای «سیاسی» تمامیت‌خواه جلوگیری می‌کند. احترام به منطق «تفاوت»، برآیند این استدلال در اندیشه هورکهایمر است که رفتار راستین، رفتاری است که بر فضایل درونی هر فرد انسانی استوار باشد؛ آرمانی که صرفاً با رویکرد نقادانه و جایگزینی خرد عینی با خرد ذهنی و قالبی حاکم بر جامعه ابزاری مدرن میسر می‌شود.

آدورنو و مفهوم زیبایی

آدورنو همانند دیگر همکاران خود در مکتب فرانکفورت، دغدغه نیل به مفهوم «رهایی» را دارد. وی با ترسیم وضعیت جامعه مدرن در قالب دو مفهوم «شیء‌گشتگی» همه‌گیر و «صنعت فرهنگ» درصدد است تا موانع تحقق «رهایی» و رجوع انسان به گوهر درونی خود را احصا کند. شیء‌گشتگی، وضعیتی است که نظام اجتماعی، انسان‌ها را به نقش‌های به طور اجتماعی تعیین‌شده محدود و به نیروهای شبه‌طبیعی وابسته می‌کند. بدین‌سان در حالت شیء‌گشتگی، شبکه‌ناشناخته روابط اجتماعی که هر یک قیدوبندهای ویژه خود را دارند، آگاهی خودبنیاد فرد را به بند می‌کشند و همه‌چیز و همه‌کس را در سطحی یکسان قرار می‌دهد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۴۱۱).

از این‌رو به عقیده آدورنو، شیء‌گشتگی به لحاظ خصلت همسان‌ساز خود، فرصت ایجاد هرگونه تفاوت و مقاومت در برابر مکانیزم‌ها و هنجارهای کنترل اجتماعی را درهم می‌شکند. در این وضعیت، ارتباط اخلاقی‌ای که حاصل رابطه خلاقانه انسان با روح و گوهر حقیقی خود است از بین می‌رود؛ زیرا روابط میان انسان‌ها و نیز روابط انسان با خودش، خصلتی شیء‌گونه به خود می‌گیرد. آدورنو پیامد سیاسی و اجتماعی این روابط انسانی شیء‌گشته را نظام سیاسی توتالیتر و توقف فرآیند پراکسیس می‌داند؛ زیرا با تقلیل همه انسان‌ها به عناصر و نشانگانی آماری و وابسته نمودن رفتار و کنش آنها به

نقش و کارکرد اجتماعی‌شان، آنها را تابع معیار عقلانیت و سلطهٔ ابزاری در جامعه سرمایه‌داری نموده (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۸۶-۱۸۷)، از اینکه کارگزار هنجارها و قوانین حاکم بر خود باشند بازمی‌دارد. از نظر آدورنو، مهم‌ترین مؤلفهٔ وضعیت شیء‌گشته، بیگانگی رفتار و افعال انسان با طبیعت و غایت درونی او است. این شکاف میان درون و برون در هستی انسانی، که آدورنو تمام همت خود را برای از میان برداشتن آن به کار گرفت، فرصت فعل اخلاقی به معنای فضیلت‌گرایانهٔ آن را از انسان ربوده است.

آدورنو به «زیبایی» و هنر به عنوان دریچه‌هایی به سوی «رهایی» امید داشت و تنها راه گریز از این فرآیند شیء‌گشته را «هنر راستین» می‌دانست؛ زیرا هنر و زیبایی تنها مکانیزمی است که می‌تواند فاصلهٔ عمیق میان طبیعت درونی و فعل بیرونی انسان را پر کند. از این رو «زیبایی» از یکسو با مبتنی کردن رفتار انسان به ذات و فضیلت درونی او، خصلتی اخلاقی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر با توجه به طبیعت و فضیلت ویژه و منحصر به فرد هر شخص که در هنر تجلی می‌یابد، زمینهٔ کنش‌هایی را فراهم می‌کند که با منطق یکسان‌انگار عقلانیت جدید به مبارزه برمی‌خیزند و فردیت‌های خودآیینی را می‌آفرینند که از تسلیم شدن به طرح‌های سیاسی تمامیت‌خواه می‌گریزند.

با این حال آدورنو از مقولهٔ دیگری به نام «صنعت فرهنگ» نام می‌برد که هنر و فرهنگ را تابع منطقی کاملاً تجاری نموده است (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۶۲). بر اساس این منطق، در تمام سطوح اجتماعی، هر کس باید خود را تا اعماق احساساتش به ابزاری سازگار با الگوی ارائه‌شدهٔ صنعت فرهنگ بدل کند (همان: ۶۳). بنابراین صنعت فرهنگ، رواج نوعی فرهنگ استاندارد با بهره‌گیری از انواع سرگرمی‌های منحط و توده‌گیری است که مردم را در چنگ خود اسیر می‌دارد و فردیت و آزادی را از میان برمی‌دارد (پولادی، ۱۳۸۳: ۴۳). ایدئولوژی صنعت فرهنگ، چنان قدرت فراگیر و گسترده‌ای دارد که به راحتی «هم‌نوایی» را جایگزین «آگاهی» می‌سازد.

بدین‌سان آدورنو ابتدا هنر و زیبایی را مکانیزمی برای تحقق مفهوم «رهایی» قلمداد می‌کند و به دنبال آن هشدار می‌دهد به گوش باشید که فرهنگ و هنر هنجاری قرن بیستم، بیانگر «استانداردشدن» و «تحقق کاذب فردیت» هویت‌های فرهنگی است (نوذری، ۱۳۸۱: ۳۱۰) که هدفی جز افزایش میزان و دامنهٔ کنترل سیاسی و وابسته ساختن

مخاطبان انبوه به وضع موجود برای آن قابل تصور نیست. سرانجام آدورنو، صنعت فرهنگ را در مقابل فرهنگ و هنر مستقل قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که صنعت فرهنگ با از بین بردن استقلال نسبی فرد و خلق، یکپارچگی و یکسانی در میان توده‌ها جامعه را مستعد گرایش‌های سیاسی تمامیت‌خواه می‌کند. از این‌رو تنها هنر و زیبایی‌رستین است که می‌تواند انسان از خودبیگانه را با خود آشنا کند و دریچه‌ای به سوی رهایی بر روی وی بگشاید.

مارکوزه و مفهوم خرد

مارکوزه، جهان، جامعه و انسان در دوران حاکمیت عقلانیت ابزاری مدرن را هستی‌هایی می‌داند که یک ساحت و اتفاقاً بنیادی‌ترین ساحت خود را به فراموشی سپرده‌اند و تنها بر ساحتی ناقص استوار هستند. وی فراموشی ساحت بنیادین هستی آدمی را ناشی از خطای فلسفی فاحشی می‌داند که در مدرنیته ریشه دارد. مارکوزه همانند دیگر فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه، قائل به نوعی دئالیسم فلسفی است. به این معنی، وی میان سطح ذات و جوهر و سطح ظاهر و عرض پدیدارهای طبیعی و انسانی تمایز می‌گذارد و استدلال می‌کند که مبنای اساسی تفکر فلسفی همین تباین میان ذات و ظاهر بوده است.

بدین‌سان تفکر انتقادآمیز نیز در صورتی امکان‌پذیر می‌شود که تمایز یادشده به قوت خود باقی باشد؛ زیرا با ارزیابی رفتار در پرتو ذات درونی چیزها، معیاری قطعی برای درستی آن به دست می‌آید و درستی رفتار در گرو هماهنگی آن با ذات خود است. مارکوزه با استقرار این بنای فلسفی، درصدد است تا به موازات این تمایز، خواست‌های راستین را از خواست‌های کاذب تمیز دهد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۹۸). لیکن وی معتقد است با ظهور دوران مدرن، مکاتبی مانند پدیدارشناسی و پوزیتیویسم ظهور کردند که حوزه امور ذاتی را از حوزه امور موجود تمیز نمی‌دهند و جز واقعیات محسوس موجود، سطح دیگری از هستی را نمی‌بینند. به نظر مارکوزه، چنین رویکردی به انسان اجازه نمی‌دهد که به فراسوی «داده‌ها» گام بگذارد؛ زیرا قائل به چیزی فراتر از ظواهر امور نیست و ناگزیر فرجامی جز تسلیم در مقابل هر آنچه هست، برای وی متصور نیست (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷:

۴۴۶)؛ تسلیم و رضایتی که زمینه‌های هر گونه «تفاوت» را از بین برده و انسان را به هم‌نوایی دعوت می‌کند. هم‌نوایی که انسان را با علایق و خواسته‌های کاذب خرسند می‌کند و از توجه به خواسته‌های راستین در فراسوی نظم موجود باز می‌دارد. از نظر مارکوزه، آگاهی انسان نسبت به تقاضاهای راستین و آزادی از تقاضاهای کاذب و نیل به سرشت حقیقی خود، مستلزم این است که «خرد» سازمان‌بخش جهان شود (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۲)؛ زیرا خرد با تشخیص ذات چیزها علیه انکار تمایز میان دو سطح هستی به مبارزه برمی‌خیزد و سرشت واقعی انسان‌ها و چیزها را به آنها بازمی‌نماید و در واقع از این راه، مقتضیات هستی اصیل انسانی را بر آنها بازمی‌گوید. بنابراین از آنجا که رهایی در مفهوم فرانکفورتی آن به معنای تحقق خواسته‌های راستین در حیات فردی و اجتماعی است، مارکوزه «خرد» را مکانیزمی در خدمت تحقق «رهایی» قلمداد می‌کند. وی «خرد» را کارگزار اصلی دانسته و از نظر او آنچه از دیدگاه خرد، راستین و رضایت‌بخش است می‌باید در جهان واقع متحقق شود و جهان بار دیگر باید بر اساس مقتضیات خرد بازسازی شود. مارکوزه با ادامه چنین تفسیری از خرد درصدد است تا «رهایی» انسان به عنوان مفهومی اخلاقی را در تاریخ محقق کند.

هابرماس و مفهوم گفت‌وگو

نسبت اخلاق و سیاست در نظام فکری و دستگاه فلسفی هابرماس، وجوه و ابعادی فراتر از دیگر متفکران مکتب فرانکفورت در این باره دارد. برای فهم دیدگاه وی درباره نسبت اخلاق و سیاست باید میان «نظریه سیاسی» و «اندیشه سیاسی» تمایز قائل شد. نظریه سیاسی به وجه «تبیینی»^۱ امور سیاسی پرداخته، حال آنکه اندیشه سیاسی متعرض وجه «هنجاری»^۲ امور یادشده است. بدین معنا، هابرماس در سطح نظریه سیاسی، نسبت اخلاق و سیاست را در سیر تاریخ اندیشه سیاسی مورد تبیین قرار می‌دهد و آنگاه در سطح دوم وارد قلمرو هنجاری شده و با اتکا بر مفهوم «گفت‌وگو» این دو را به هم مرتبط می‌کند. نظریه سیاسی هابرماس به عنوان چارچوب نظری مقاله

1. Explanation
2. Normative

۷۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ _____
حاضر در بالا بررسی شد. در ادامه، اندیشه سیاسی وی درباره نسبت اخلاق و سیاست در پرتو نظریه سیاسی خود او بررسی می‌شود.

هابرماس در امتداد دیگر متفکران مکتب فرانکفورت قائل به فرض حاکمیت عقلانیت ابزاری و شیء‌گشتگی فراگیر در جامعه مدرن است. لیکن راه گریز از این وضعیت را نه مانند هورکه‌هایمر در «نظریه انتقادی و بازگشت به خرد عینی» و نه مانند آدورنو در «زیبایی» و نه مانند مارکوزه در «بازسازی جهان در پرتو خرد»، بلکه در استقرار «وضعیت کلامی ایده‌آل» می‌داند. در وضعیت کلامی ایده‌آل، هر فرد از شانس و امکانات مساوی برای بحث و استدلال و طرح پرسش‌ها و نظرات خود برخوردار خواهد بود (نوذری، ۱۳۸۹: ۲۲۱). در این قلمرو گفتاری، همه انگیزه‌ها به جز میل رسیدن به تفاهم در تعلیق هستند (میلر، ۱۳۸۴: ۹۷). هابرماس، «رهایی» را در وضعیت کلامی ایده‌آل جست‌وجو می‌کند؛ زیرا در آن «اجماع» آزادانه و واقعی یا توافق همگانی وجود دارد. هر کلام یا گفتاری که به این سطح نرسد، محکوم «مفاهمه تحریف شده نظام‌مند» است که ناشی از توزیع نابرابر قدرت در میان مشارکت‌کنندگان در آن می‌باشد (نوذری، ۱۳۸۹: ۳۷۲). از این‌رو نیل به وضعیت یادشده منوط به حذف کلیه تحریفات موجود نه تنها در عرصه زبان، بلکه در پهنه کل حیات فرد و جامعه است. هابرماس ادعا می‌کند فقط در صورتی می‌توان اجماع راستین را از اجماع کاذب تشخیص داد که امکان گفت‌وگوی بی‌قیدوبندی را پیش‌فرض گرفت که همه سخنگویان دسترسی برابر به آن دارند و در آن فقط «نیروی استدلال بهتر و برتر» حکم می‌راند (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۶۴).

در بستر وضعیت کلامی ایده‌آل، یکی دیگر از مفاهیم مهم نظریه سیاسی هابرماس با عنوان «عقلانیت ارتباطی» ظهور می‌کند. عقلانیت ارتباطی متکی به آمادگی کنشگران برای وارد شدن به بحث و استدلال جهت اثبات اعتبار دعوی خود است (پولادی، ۱۳۸۳: ۵۷). از نظر هابرماس، عقلانیت ارتباطی در تقابل با عقلانیت ابزاری، وجه مهم‌تری از عقلانیت است و به امکان «وفاق اجتماعی» راه می‌برد. طرح اندیشه عقلانیت ارتباطی مفهوم «اخلاق گفت‌وگویی» را در سپهر نظام فکری هابرماس نشان می‌دهد. هابرماس اخلاق گفت‌وگویی را بر این فرض پی‌ریزی می‌کند که هنجارها و تجویزها مستلزم

بیرون کشیدن آنها از یک گفت‌وگوی واقعی است و این کار به صورت تک‌گویانه/مونولوگ ممکن نیست، یعنی به شکل فرایند احتجاج و استدلالی که به صورت فرضی در ذهن جریان می‌یابد (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۸۲)؛ بلکه مستلزم گفت‌وگوی متقابل/دیالوگ است. هابرماس، گفت‌وگو را روشی برای تولید هنجارهای اخلاقی معتبر می‌داند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۶). «اخلاق گفت‌وگویی» استدلالی است که از یکسو در «وضعیت کلامی ایده‌آل» پیش می‌آید و از سوی دیگر به «عقلانیت ارتباطی» بستگی دارد. اندیشه شاخص در اخلاق گفت‌وگو با این اصل بیان می‌شود: فقط آن هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه تأثیرپذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت‌جویان در گفت‌وگوی عملی به دست آورده باشند (Habermas, 1990: 66).

بنابراین وضعیت کلامی ایده‌آل به عنوان جایگاه گفت‌وگوی اخلاقی شامل شرایط تقارن یا برابری حقوق و قدرت میان همه مشارکت‌جویان در گفت‌وگو است. این تقارن یا برابری باید چنان باشد که ساختار قواعد ارتباطی آنان هرگونه اجبار درونی یا بیرونی به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و بدین ترتیب همه انگیزه‌ها به استثنای انگیزه جست‌وجوی مشترک و همیارانه حقیقت را خنثی کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۷).

به سادگی می‌توان دید که مفاهیم عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفت‌وگو نزد هابرماس طبیعتاً نوع خاصی از «اخلاق» را مطرح می‌کند و به ذهن می‌آورد که در همه متفکران مکتب فرانکفورت موجود بود؛ زیرا وضعیتی که هابرماس ترسیم می‌کند، زمینه را برای آزادی علایق و فضایل راستین در طرفین گفت‌وگو فراهم می‌کند و هر نظر و دیدگاهی می‌تواند آزادانه بیان شود. یعنی هنجارهای معتبر، هنجارهایی هستند که همه می‌توانند در گفت‌وگوی عملی در وضعیت کلامی ایده‌آل بپذیرند (همان). بدین‌سان از نظر هابرماس، گفت‌وگو زمانی خصلت اخلاقی پیدا می‌کند که هیچ موضع برتری به لحاظ طبقاتی و سیاسی، نتیجه گفت‌وگو را از پیش تعیین نکند و هیچ اصلی بر وضعیت یادشده تحمیل نشود. مفاهیم مطرح‌شده در ارتباط با اخلاق گفت‌وگو، نوع خاصی از «سیاست» را نمایان می‌کند که با برداشت خاص هابرماس از «دموکراسی» منطبق است؛ زیرا هابرماس اخلاق گفت‌وگویی را وضعیتی می‌داند که هیچ قانونی یا تصمیماتی قانونی

۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
از هر نوع نمی‌تواند تحمیل شود مگر آنکه همهٔ افراد ذی‌مدخل به یکسان و همه با هم
آن را بپذیرند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۱۷).

این استدلال نشان می‌دهد که اندیشهٔ دموکراسی «مشورتی»، بهترین مصالحه ممکن
میان نظریهٔ اخلاق گفت‌وگو و واقعیت سیاسی است. با این توصیف می‌توان اینگونه
استدلال کرد که «گفت‌وگو»، مکانیزم هابرماس برای رسیدن به مفهوم «رهایی» است؛
زیرا خلق گفت‌وگوی فارغ از روابط سلطه، مطلوب‌ترین وضعیتی است که کنشگر
می‌تواند با علایق راستین خود و در واقع با تمامیت هویت و انسانیت خود روبه‌رو شود.
این استدلال نشان می‌دهد که «گفت‌وگو» در اندیشهٔ هابرماس، اخلاق و سیاست را با هم
مرتبط می‌کند؛ بدین معنا که گفت‌وگو زمینهٔ رهایی انسان را فراهم کرده و نوع خاصی
از سیاست را، دموکراسی مشارکتی الزامی می‌کند.

نتیجه‌گیری

ادعای مقالهٔ حاضر مبنی بر اینکه سیاست در مکتب فرانکفورت در خدمت تحقق
مفاهیم اخلاقی قرار می‌گیرد، با گزینش چارچوب نظری هابرماس از نسبت اخلاق و
سیاست در تاریخ اندیشهٔ سیاسی غرب بررسی شد. هابرماس در نظریهٔ سیاسی خود
نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشهٔ سیاسی را در دو پارادایم کلی دسته‌بندی
می‌کند. از نظر او در اندیشهٔ سیاسی کلاسیک، اخلاق و سیاست حول مفهوم «سعادت» با
هم متجانس بوده‌اند؛ زیرا اخلاق مفهوم سعادت را تعریف کرده و سیاست، آن را تحقق
می‌بخشد. حال آنکه در دوران مدرن، سیاست در خدمت تحقق مفاهیم «رفاه» و «امنیت»
قرار می‌گیرد که با اخلاق بیگانه هستند.

مقالهٔ حاضر با کاربرد چارچوب نظری هابرماس دربارهٔ اخلاق و سیاست در مکتب
فرانکفورت به این نتیجه رسید که در اندیشهٔ سیاسی مکتب یادشده، دو «چرخش» عمده
به سمت فلسفهٔ کلاسیک رخ می‌دهد؛ یکی چرخش از اخلاق عمدتاً نتیجه‌گرایانه و
وظیفه‌گرایانهٔ مدرن به اخلاق فضیلت‌گرایانهٔ کلاسیک، البته با خوانشی انقلابی از اخلاق
اخیر و دیگری چرخش از جدایی اخلاق و سیاست در اندیشهٔ مدرن به تجانس این دو در
اندیشهٔ کلاسیک یونان باستان؛ با این تفاوت که مفهوم «خیر» و «سعادت» در دورهٔ

کلاسیک، جای خود را به مفهوم «رهایی» به عنوان حلقه واسط اخلاق و سیاست در مکتب فرانکفورت داده است. هور کهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس رسیدن به «رهایی» را به عنوان کانون جامعه مطلوب خود مطرح می‌کنند. لیکن مکانیزم و سازوکار رسیدن به «رهایی» در هر یک از آنها متفاوت است. هور کهایمر «خرد عینی»، آدورنو «زیبایی»، مارکوزه «بازسازی عقلانی جامعه» و هابرماس «گفت‌وگو» را راه رسیدن به «رهایی» می‌دانند.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۷) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۴) جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اوٹ ویت، ویلیام (۱۳۸۶) معرفی انتقادی هابرماس، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.
- باتامور، تام (۱۳۸۰) مکتب فرانکفورت، ترجمه حسینعلی نودری، چاپ دوم، تهران، نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) دولت عقل، تهران، علوم نوین.
- (۱۳۸۰) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، نی.
- (۱۳۸۱) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، نی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۳) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم، چاپ چهارم، تهران، مرکز.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۶) سیاست مدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، پرسش.
- (۱۳۸۷) شگفتی؟، ترجمه عباس منوچهری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۸) درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۸) عام و خاص در اخلاق، تهران، هرمس.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹) فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- شیرت، ایون (۱۳۹۳) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، چاپ چهارم، تهران، نی.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، جلد اول، تهران، نی.
- کوسه، ایو و استفن آبه (۱۳۸۹) واژگان مکتب فرانکفورت، ترجمه افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران، نی.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۷) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، جلد سوم، تهران، اختران.
- (۱۳۸۹) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، دات.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸) انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۸) خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.

- مک‌اینتایر، السدر (۱۳۷۹) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران، نی.
نوذری، حسینعلی (۱۳۸۶) بازخوانی هابرماس، چاپ دوم، تهران، چشمه.
----- (۱۳۸۹) نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، چاپ سوم، تهران، آگه.
هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران.
هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۹) خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری فرد، تهران، گام نو.
هولاب، رابرت (۱۳۷۵) یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
هولمز، رابرت (۱۳۸۵) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ویراست سوم، چاپ سوم، تهران، ققنوس.

- Christie, T (2008) Virtue Ethics as an Alternative to Deontological and Consequential Reasoning in the Harm Reduction Debate, In: International Journal of Drug Policy, N, 19.
Habermas, J (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.
----- (1979) Communication and the Evolution of Society, tr: T. McCarthy, boston: boston press.
----- (1990) Moral Consciousness and Communicative Action, tr: C. Lenhardt and S. W. Nichol森. Polity Press, Cambridge.
McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۷۹-۱۰۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

«نافرمانی مدنی»

ایده‌ای برای عبور از بن‌بست نظری لیبرالیسم

تورج رحمانی*

علی مختاری**

چکیده

نافرمانی مدنی در مقام شیوه مبارزه، تاریخی طولانی دارد. مبارزه سیاسی مهاتما گاندی، مارتین لوتر کینگ و نلسون ماندلا در سده بیستم، نمونه‌های بارزی از نافرمانی مدنی محسوب می‌شوند. البته این مفهوم در حد یک تاکتیک و شیوه مبارزه سیاسی باقی نماند، بلکه در نیمه دوم قرن بیستم مورد تأمل نظری و فلسفی برخی از اندیشمندان همچون هانا آرنست، یورگن هابرماس، رونالد دورکین، جان رالز و بسیاری دیگر قرار گرفت و عملاً به حیطة فلسفه سیاسی مدرن وارد شد. در این مقاله تلاش می‌شود به درک این مطلب بپردازیم که چرا و چگونه تاکتیک نافرمانی مدنی مورد تأمل نظری فیلسوفان واقع شد و به بحثی جدی در حوزه فلسفه سیاسی بدل گردید؟ دیدگاه مطرح در مقاله حاضر این است که با دریافتی آرنستی از مفهوم نافرمانی مدنی و با استناد به صورت‌بندی سنت فکری جامعه‌گرایی از بحران‌ها و تنش‌های آموزه لیبرالیسم (که آموزه‌های غالب در فلسفه سیاسی مدرن به شمار می‌رود)، می‌توان زمینه اهمیت‌یابی مفهوم نافرمانی مدنی در اندیشه سیاسی مدرن را نشان داد. بحران سنت لیبرال در حوزه نظر و قابلیت‌های موجود در اندیشه نافرمانی مدنی در تاکتیک و نقد فکری، پیوند این مفهوم با حوزه اندیشه سیاسی مدرن را به وجود آورد.

واژه‌های کلیدی: نافرمانی مدنی، تعهد سیاسی، فلسفه سیاسی مدرن، لیبرالیسم و جامعه‌گرایی.

tooraj.r57@gmail.com
amokhtari1392@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام نور
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج

مقدمه

سابقهٔ پیدایش مفهوم نافرمانی مدنی^۱ با تاکتیک و شیوهٔ مبارزهٔ سیاسی پیوند دارد. تاریخ مقاومت مدنی در قرن بیستم گویای این نکته است که کاربرد این مفهوم بیش از هر چیز در چارچوب مبارزات سیاسی شناخته شده و به مثابهٔ رویه‌ای از اعتراض در صحنهٔ فعالیت‌های سیاسی به کار رفته است. اما به تدریج با برملا شدن ضعف نظام‌های لیبرالیستی در صحنهٔ عمل، رویهٔ تاکتیکی شیوهٔ مبارزهٔ نافرمانی مدنی، تغییر کاربرد پیدا کرد. به این ترتیب که این تاکتیک به عنوان موضوعی مهم مورد بحث و گفت‌وگوی فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی مدرن قرار گرفت.

دربارهٔ چرایی و چگونگی پیدایش مفهوم نافرمانی مدنی، رویهٔ تاکتیکی و فلسفهٔ آن، کمتر تحقیق جامعی با دغدغهٔ پژوهش اخیر صورت گرفته است. البته در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اغلب پژوهش‌های مربوط به نافرمانی مدنی، به معنا و علل توجیه آن پرداخته‌اند. چنان‌که به زعم یکی از صاحب‌نظران این حوزه، نگاهی دوآلیستی بر مطالعات مربوط به نافرمانی مدنی حاکم است که عبارتند از: ۱- مطالعات از منظر تئوری ۲- مطالعات از منظر عمل. که عمدتاً در پی پاسخ به دو نوع سؤال هستند: نافرمانی مدنی به لحاظ عملی چه ماهیتی دارد؟ و دیگر اینکه نافرمانی مدنی به لحاظ نظری چیست؟ (Tella, 2004: xxi). وی برای خروج از چنین انحصار روشی، نگاه سه وجهی خود را ارائه می‌دهد که هر یک از این وجوه، طرحی برای مطالعهٔ نافرمانی مدنی پیش می‌نهند که عبارتند از: ۱- طرح اخلاقی یا ارزشی ۲- طرح هنجاری یا قانونی ۳- طرح واقعی یا سیاسی (همان: xxii).

باید اذعان داشت هیچ‌یک از این تلاش‌ها نتوانسته است پاسخگوی ضعف حاکم بر روش و رهیافت در این حوزه باشد. اینکه مفهوم نافرمانی مدنی با آموزهٔ لیبرالیسم چه ارتباطی دارد و مهم‌تر اینکه چگونه آموزهٔ لیبرالیسم به لحاظ جوهری و از منظر مبانی فلسفی، زمینه‌های طرح مفهوم نافرمانی مدنی را فراهم کرده است، از جمله مسائل مهمی است که تاکنون کمتر مورد پژوهش قرار گرفته‌اند. هر چند مطالعاتی در این‌باره صورت پذیرفته، عمدتاً همانند دسته‌بندی ماریاتلا^۲ از بحث، در وجه ارزشی

1. Civil Disobedience
2. Jose Falcony Maria Tella

و قانونی متوقف شده و کمتر از وجه سیاسی یا واقعی برخوردار بوده‌اند. با توجه به مباحث یادشده، این تحقیق در چارچوب مسئله‌ی اساسی فلسفه‌ی سیاسی مدرن یا به عبارتی بحران در آموزه‌ی لیبرالیسم، سیری متفاوت از مطالعات متداول درباره‌ی نافرمانی مدنی اتخاذ می‌کند. این متن، بحران در سنت فلسفه‌ی لیبرالیسم را مفروض انگاشته است. این مفروض در ارتباط با سنت فلسفه‌ی سیاسی لیبرالیسم - که سنت غالب فلسفه‌ی سیاسی مدرن نیز محسوب می‌شود - جهت و مسیر تحقیق را تعیین می‌کند. بنابراین بر بستر این مفروض، سؤال اساسی پژوهش حاضر از این قرار خواهد بود: اهمیت روزافزون مفهوم نافرمانی مدنی در سنت لیبرالی به عنوان سنت غالب در فلسفه‌ی سیاسی مدرن چگونه تبیین می‌گردد و کارویژه‌ی این مفهوم در این سنت فکری چیست؟

برای پاسخ به این سؤال، مطالعه‌ی بحران‌ها و تنش‌های بررسی‌شده در لیبرالیسم ضرورت می‌یابد. بخش عمده‌ای از تلاش‌های فکری غرب برای پاسخ به مسائلی بوده است که حول آموزه‌ی لیبرالیسم شکل گرفته‌اند. این مسائل همواره توسط اندیشمندان مکاتب مختلف صورت‌بندی و پردازش شده است. نظریه‌های بسیاری توسط متفکرینی همچون روسو، لاک، کانت، هگل، استوارت میل و... برای حل بن‌بست‌های فکری موجود در سنت لیبرالی ساخته و پرداخته شده‌اند. تدوین و پردازش بحران‌های لیبرالیسم در دوران متأخر نیز به اشکال مختلف ادامه داشته است. بازنگری تئوری لیبرال دموکراسی از دهه‌ی هفتاد قرن بیست به چالش‌هایی جدی در این سنت فکری انجامید. به طوری که مبتنی بر همین جنبش بازنگری، تقابل کلاسیک فرد و دولت در لیبرالیسم با طرح مفهوم «تعهد سیاسی» توسط «کارول پتمن» به شیوه‌ای نوین به تصویر کشیده شد. علاوه بر این در دوران متأخر، چالش‌های درونی سنت لیبرال با تئوری جامعه‌گرایی^۱ به واسطه نمایندگانی چون «چارلز تیلور» با طرح مفاهیمی مانند سیاست تفاوت^۲ در مقابل جهان‌شمول‌گرایی^۳ و سیاست بی‌طرفی^۴ بازسازی شده است.

با توجه به انتقادات سنت جامعه‌گرایی، متن حاضر به تبیین گزاره‌ی زیر به عنوان

1. Communitarianism
2. Politics of difference
3. Politics of universalism
4. Politics of neutrality

پاسخی به سؤال مطروحه می‌پردازد:

نافرمانی مدنی از مفهومی در سطح تاکتیک سیاسی به مفهومی در سطح نظریه سیاسی گذار نموده است. کارویژه‌های نظری و فلسفی نافرمانی مدنی را می‌توان در برخی از نظام‌های فکری مدرن در دوره معاصر ملاحظه کرد. برخی از نظام‌های فکری مدرن تلاش می‌کنند از این مفهوم به عنوان ظرفیتی برای حل بحران‌های ذاتی سنت لیبرالی همچون تنش میان فرد/جامعه، آزادی/برابری، اکثریت/اقلیت، دولت حداقل/دولت مداخله‌گر و همچنین رفع ناهماهنگی میان اصول بنیادین این سنت فکری همچون برابری، فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی استفاده کنند. اهمیت این مفهوم در سنت لیبرالی به سطح بالای کارآمدی و منطق قابل قبول آن در مقایسه با سایر مفاهیم و اقدامات سیاسی بازمی‌گردد.

بنیاد نظری

بر اساس فرضیه تحقیق، نافرمانی مدنی به عنوان راه‌حلی برای برون‌رفت از بحران زیربنایی لیبرالیسم مطرح شده است. اما آنچه بحران لیبرالیسم نامیده می‌شود حاصل مواجهه اصول مقوم این آموزه با رویکردها و دیدگاه‌های دیگری بوده است که به ارزیابی انتقادی این اصول پرداخته‌اند. در ارتباط با نقد لیبرالیسم می‌توان به دیدگاه «کارول پتمن»^۱ درباره «تعهد سیاسی»^۲ اشاره داشت. پتمن، موضوع تعهد سیاسی را دقیقاً از زاویه‌ای مطرح می‌کند که در اثنای بحث، تقابل پایدار فرد/جامعه یا فرد/قانون به مثابه یکی از اصول متناقض‌نما در آموزه لیبرال تداعی می‌شود. همچنین تفسیری که در این چارچوب ارائه می‌گردد خود می‌تواند به منزله روشی برای حل این تقابل درک شود. مقاله‌ای با عنوان «مسئله تعهد سیاسی» که پایان دهه هفتاد منتشر شد، بیش از سایر آثار پتمن، بحث تقابل فرد/جامعه را در چارچوب فلسفه سیاسی تداعی می‌کند. دهه هفتاد در ارتباط با موضوع دموکراسی و مباحث نظری مرتبط با آن، دوره ویژه‌ای به شمار می‌رود. آثار مربوط به مشارکت هم در سطح روان‌شناسی فردی و هم

1. Carole Pateman
2. Political Obligation

در سطح ثبات سیستم در دهه هفتاد به نوزایی تئوری دمکراتیک انجامید. این نوزایی، پتمن را به ارزیابی زیربناهای تئوریک آنچه وی «تئوری دموکراسی لیبرال» می‌نامید سوق داد. پتمن دیدگاه مدون بنیادی تئوری لیبرال را مبنی بر اینکه حوزه عمومی با رضایت ساخته می‌شود مورد نقد قرار می‌دهد، زیرا به زعم وی، اجزای این نظریه در فحوای خود برخی از اعضای جامعه همچون زنان را هم در حوزه عمومی و هم در حوزه خصوصی انکار می‌کنند و در نهایت موجودی درجه دو معرفی می‌نمایند (Pateman, 1988: 77-116).

بحث پتمن درباره تعهد از مفهوم رضایت سربرمی‌آورد. این موضوع در استدلال هابز چنین است که چون افراد رضایت دارند، بنابراین به اطاعت از قوانین تعهد دارند. لاک نیز در این باره با هابز هم عقیده بود. هر چند در سنت اندیشه لیبرال، اندیشمندانی همچون هیوم نیز وجود داشته‌اند که الزاماً قائل به ارتباطی میان تعهد و رضایت نبوده‌اند. در این راستا هیوم تعهد به اطاعت از قوانین را در فایده‌مندی قوانین می‌داند.

مبحث رضایت در اندیشه پتمن با دو دیدگاه قابل تأمل «مجاز بودن قراردادهای داوطلبانه برده‌داری» در جامعه سیاسی و اخلاقی (نوزیک) و «غیر قابل قبول بودن برده‌داری داوطلبانه» (پتمن) مورد بحث قرار می‌گیرد. از نظر پتمن، محدودیت‌های ساختاری در ارتباط با استقلال واقعی و رضایت معنی‌دار، دیدگاه آزادی‌خواهان درباره رضایت و قرارداد را مورد چالش قرار می‌دهد. از نظر پتمن، «رضایت صوری» خود روابط سلطه و تبعیت را به وجود می‌آورد. او در جمله معروفی می‌گوید: «یک نظم اجتماعی آزاد نمی‌تواند یک نظم قراردادی باشد» (همان: ۲۳۲).

پتمن بر این تأکید داشت که رضایت ذیل تسلط، نابرابری و تبعیت ممکن نیست. ابتدای قرارداد بر ویژگی‌های لایتجزای فرد که رضایت نیز به تبع آن بر چنین ویژگی‌های لایتجزا استوار می‌شود، مورد نقد او قرار می‌گیرد. ویژگی‌های لایتجزا به عناصر خودبسته‌ای اشاره دارد که فرد را به اتم تبدیل می‌کند. اتم قائم به خود بوده و ویژگی‌های خود را از خود دارد. به تعبیری این ویژگی‌ها ذاتی هستند و به عنوان مثال

۸۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

در رابطه به دست نمی‌آیند. چنین طرز تلقی‌ای از ویژگی‌های فرد که جزء مبانی نظام فکری اندیشمندی چون هابز به شمار می‌رود، با عنوان اتمیسم شناخته شده است. در این طرز تلقی، تعهد ناشی از قرارداد می‌تواند با رضایت توجیه شود. اما همچنان که پتمن می‌گوید، این رضایت با مسئله مواجه است و چون رضایت دارای مسئله است، پس تعهد هم مسئله دارد. در نظر پتمن، برخی از شهروندان فرض انگاشته‌اند که نسبت به اعمال حکومت رضایت دارند، اما آزادی و برابری، پیش شرط‌های رضایت حقیقی هستند. وی اشاره دارد که برخی تئوریسین‌های لیبرال میان آزادی، برابری و رضایت پیوند برقرار می‌کنند، اما نارضایتی ذیل تسلط، تبعیت و نابرابری را نادیده می‌گیرند (O' Neill, et.al., 2008: Preface).

پتمن بر آن است که ما در اینکه لیبرال دموکراسی را سنتزی از لیبرالیسم و دموکراسی می‌دانیم، بر خطا بوده‌ایم. او میان یک مفهوم لیبرال یا عمودی از تعهد سیاسی و یک مفهوم دموکراتیک یا افقی از تعهد سیاسی تمایز قائل می‌شود (Pateman, 205: 1979). مقصود از تعهد سیاسی داشتن، وظیفه اخلاقی برای اطاعت قوانین کشور یا دولت یک فرد است. بر این اساس بررسی‌های پتمن، فهمی جدید از شرایط لازم برای برابری دموکراتیک ارائه می‌کند (Danielson, 1980: 1210-1211). در پی تبیین مسئله تئوری لیبرال از نگاه پتمن در قالب تقابل فرد با اقتدار حاکم (تقابل تعهد سیاسی با رضایت)، اشاره به راه‌حل وی ضروری است. در این راستا پتمن برای حل مسئله به جای مفاهیمی چون نافرمانی مدنی به راه‌کارهایی از قبیل «درآمد پایه»^۱ تأکید می‌کند. وی درآمد پایه را بر این اساس توجیه می‌کند که موجد فرصت‌هایی است برای مردم، تا استقلال خود را اعمال نمایند و رضایت معنی‌دار داشته باشند و در فعالیت‌های دموکراتیک مشارکتی درگیر شوند (O' Neill, et.al., 2008: Preface).

نظریه جامعه‌گرایی نیز همچون رویکرد بالا برای مواجهه انتقادی با لیبرالیسم شکل یافته است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۴۹). جامعه‌گرایی در همین راستا تصویری از لیبرالیسم ارائه می‌دهد که خود توضیحی برای تلاش‌های مربوط به رفع بحران‌های لیبرالیسم در چارچوب راه‌کارها و راه‌حل‌های ارائه شده به شمار می‌آید. برآیند تقابل لیبرالیسم و

جامعه‌گرایی مجموعاً مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی به دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است.

برابری، فردگرایی، و جهان‌شمول‌گرایی در اغلب تفاسیر از اصول انکارناپذیر لیبرالیسم به شمار می‌رود. جامعه‌گرایی بر ناهماهنگی بنیادین اصول یادشده در نظریه لیبرال تأکید دارد. تأکید جامعه‌گرایی بر ناهماهنگی اصول بنیادین لیبرالیسم مبتنی بر مباحث متعددی شکل می‌گیرد. تأکید جامعه‌گرایی بر رابطه خود و اجتماع و نیز گرایش‌های هسته‌ای جوامع لیبرال و تأثیرات آن، تصور لیبرالیسم از فردگرایی و برابری را به چالش می‌کشد. همچنین جامعه‌گرایی با تأکید بر عدم تناسب لیبرالیسم برای کلیه جوامع و فرهنگ‌ها به اصل جهان‌شمولی ایراد می‌گیرد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲). جامعه‌گرایی به جای رهیافت استعلایی و نگاه جهان‌شمول لیبرالیسم درباره خرد و عدالت بر رهیافت تاریخی و نگاه هرمنوتیکی تأکید می‌کند (Megann, 2004: 5). همچنین جامعه‌گرایی به تداوم تقابل فرد و دولت در جوامع لیبرالی نیز اشاره دارد و این از دیگر مسائلی است که به استناد آن بر ناهماهنگی مبانی لیبرالیسم پای می‌فشارد. در کنار این مسئله، بی‌توجهی لیبرالیسم به هویت متفاوت افراد علی‌رغم توجه به کرامت شهروندان مورد تأکید جامعه‌گرایی بوده است. این تأکید در واقع همان بحران تقابل جهان‌شمول‌گرایی و سیاست تفاوت در فلسفه سیاسی مدرن به شمار می‌رود.

بنابراین جامعه‌گرایی در مواجهه با لیبرالیسم، تصویری ارائه می‌دهد که به مثابه چارچوبی نظری برای درک مسئله لیبرالیسم و ضرورت ارائه راه‌حل برای آن مورد توجه قرار می‌گیرد. این تصویر به مثابه پرتوی عمل می‌کند و به فرایندی از اندیشه‌پردازی می‌تابد که مآلاً برای حل بحران به کار بست نافرمانی مدنی ارجاع می‌دهد. به تعبیری پرتوافکنی جامعه‌گرایی به واسطه تصویری که در مواجهه با لیبرالیسم به دست می‌دهد، از جریان‌ها و فرایندهای فکری که در مواجهه با تناقض‌های ذاتی لیبرالیسم همچون تقابل فرد/قانون یا فرد/دولت به نافرمانی مدنی به عنوان راه‌حلی استراتژیک تأکید دارند، رمزگشایی می‌کند.

بحران لیبرالیسم

فلسفه سیاسی مدرن بیشتر از هر چیز در اندیشه و عمل لیبرالی منعکس شده است. به نوعی می‌توان گفت لیبرالیسم، نظریه سیاسی مدرنیته است (گری، ۱۳۸۱: ۲۹). لیبرالیسم، سرشت یا هستی منحصر به فرد و تغییرناپذیری ندارد، اما مجموعه‌ای از خصوصیات متمایز را تشکیل می‌دهد که ضمن نشان‌دادن خصلت نوگرایانه آن، در عین حال آن را جدا از سایر سنت‌های فکری مدرن و جنبش‌های سیاسی وابسته به آن معرفی می‌کند. علی‌رغم درستی چنین نظری از جهاتی مطالعه تاریخ لیبرالیسم که ریشه‌هایش در متن فردگرایی اروپایی در اوایل دوران مدرن قرار دارد، با مطالعه فلسفه سیاسی مدرن قرابت می‌یابد.

مطالعه و بررسی سنت لیبرالی نیازمند تمرکز بر وجوه مشترک گونه‌های مختلف آن است. هر چند این روش به لیبرالیسم هویتی مشخص می‌بخشد و از تنوع و پیچیدگی درونی آن عبور می‌کند، زمینه مطالعه و نقد آن را نیز فراهم می‌آورد. با مدنظر قرار دادن این رویه، برخی از عناصر مشترک سنت لیبرالی بدین قرار است: ۱- «فردگرایی» که از برتری اخلاقی فرد در برابر هرگونه ادعایی از سوی جمعی اجتماعی دفاع می‌کند. ۲- «برابری خواهی» که منزلت اخلاقی یکسانی به همه انسان‌ها اعطا می‌کند و ربط هرگونه تمایزی در ارزش اخلاقی میان انسان‌ها به لحاظ نظم حقوقی یا سیاسی را انکار می‌کند. ۳- «جهان‌شمول‌گرایی» که وحدت اخلاقی نوع انسان را تصریح می‌کند و به وابستگی‌های خاص تاریخی و اشکال فرهنگی، اهمیت ثانوی می‌بخشد (همان: ۳۲).

اغلب انتقاداتی که به سنت لیبرالی وارد شده، به تنش‌های ذاتی فلسفه لیبرال اشاره دارد. تنش‌های مطرح در فلسفه لیبرال در قالب تقابل فرد/جامعه، آزادی/برابری، اکثریت/اقلیت، دولت حداقل و غیر مداخله‌گرا/دولت قوی و مداخله‌گرا بیان شده است (Franco, 2009: 496). بسیاری از کوشش‌های صورت گرفته در فلسفه سیاسی مدرن برای حل این تنش‌ها پا به عرصه حیات گذاشته‌اند. این مطلب بر غالبیت فلسفه لیبرال بر اندیشه سیاسی مدرن نیز اشاره دارد، زیرا انتقاد از ایده‌های بنیادی سنت لیبرال و نحوه چینش آنها در کنار هم، تداوم‌بخش فلسفه سیاسی مدرن بوده است.

در این چارچوب، «جکی اسموند» می‌گوید: «دموکراسی‌های لیبرال، تعهدی به حقوق مدنی از قبیل آزادی بیان برای تضمین مشارکت سیاسی دارند. آزادی، برابری و آزادی فردی، ویژگی‌های بنیادی دموکراسی شناخته شده‌اند و با اندیشه‌های لیبرال در زمینه محوریت قانون اساسی و حاکمیت قانون ترکیب شده‌اند. طبق این تعهد برای مشارکت سیاسی، وضعیتی که زمینه اعمال غیر قانونی و نامشروع را فراهم می‌سازد، ممکن است تنشی در نیاز دولت به حفظ نظم و حمایت این دولت از آزادی‌های مدنی ایجاد کند» (Esmonde, 2003: 326). بر همین اساس، فلسفه سیاسی مدرن با بسط نظریه قرارداد اجتماعی، در پی حل تقابل تاریخی فرد و دولت بوده است. بخش عمده‌ای از تلاش‌های فلسفه مدرن به حل تقابل و تنش‌های احتمالی میان این دو خلاصه می‌شود، تا جایی که بسیاری از صاحب‌نظران، فلسفه سیاسی مدرن را در همین چارچوب تفسیر می‌کنند (گری، ۱۳۷۹: ۱۸). در این راستا می‌توان به تلاش‌های کانت در فلسفه اخلاق اشاره کرد که با تفکیک حق و قانون و همین‌طور تمایز میان قانون اخلاقی و قانون عملی به همین مسئله می‌پردازد (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). هگل در فلسفه تاریخ خود به مسئله تاریخی تقابل فرد و دولت پرداخته و با پیش کشیدن عنصر واسطه‌ای به نام «جامعه مدنی» به حل این مسئله می‌پردازد (پلامناتز، ۱۳۶۷: ۱۵۶-۱۷۹). «جان استوارت میل» در رساله «درباره آزادی» نیز به همین ترتیب در چارچوب حل تقابل فرد و دولت به حفظ حقوق اقلیت تأکید می‌کند (گری، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

نتیجه کوشش‌های فلسفه سیاسی مدرن برای بر طرف ساختن تقابل فرد و دولت از طرفی اصالت حقوق فردی و از طرف دیگر، قائم بودن دولت به اراده عمومی است. اما تقابل فرد و دولت علی‌رغم چنین تلاش‌ها و دستاوردهایی، همچنان باقی مانده است. گذشته از تلاش‌های یادشده، به نظر می‌رسد سنت لیبرال در رابطه با اصول بنیادین خود، بحرانی لاینحل را نمایش می‌دهد. اصول بنیادین برابری، فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی در عین حال که مبانی فلسفه لیبرالیسم را شکل می‌دهند، محتوای کوشش‌های نظری بسیاری هستند که برای حل تناقض‌نمایی لیبرالیسم صورت گرفته‌اند. در حالی که تقابل فرد و دولت علی‌رغم تثبیت حقوق فردی و پویایی نظام‌های نمایندگی باقی مانده است و ناهماهنگی اصول بنیادین لیبرالیسم به وضوح قابل مشاهده

است، این تقابل و این ناهماهنگی در شرایط جدید در مباحث جامعه‌گرایان به شکلی نوین تئوریزه می‌شود. متأخرترین انتقادات درباره ناهماهنگی اصول بنیادین لیبرالیسم در چارچوب سنت جامعه‌گرایی مطرح شده است.

تا همین سال‌های اخیر، تلاش جامعه‌گرایان بیشتر بر نقد لیبرالیسم متمرکز بوده است تا بنای یک نظریه جامعه‌گرایانه از سیاست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۴۹). در تأیید این ویژگی، «مک اینتایر» نیز باور دارد که عنوان جامعه‌گرا به بسیاری از دیدگاه‌های کاملاً متفاوت اطلاق می‌شود (همان: ۵۰). با وجود این، همان‌طور که از واژه جامعه‌گرایی برمی‌آید، ارزش جامعه در مقابل فرد است که کانون نظریه جامعه‌گرایانه را تشکیل می‌دهد. شاید بتوان گفت جامعه‌گرایی، نیرومندترین نقد تجددگرایی را به طور کلی و لیبرالیسم را به طور خاص ارائه کرده است. مک اینتایر در همین رابطه می‌نویسد: جامعه‌گرایی به صورتی که در حال حاضر در فلسفه معاصر استفاده می‌شود، برای نامیدن نظریاتی به کار می‌رود که معمولاً از نقد لیبرالیسم به عنوان یک آموزه سیاسی با پیامدهای اقتصادی فراتر رفته، به نقد عمیق‌تر بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی آن و گاه به اصل ماهیت خود تجدد می‌پردازد (همان: ۵۱).

انتقادات جامعه‌گرایی معطوف به اصول بنیادین لیبرالیسم بوده است. جامعه‌گرایی بر آن است که مفهوم لیبرالی «خود»، که ذاتاً فردگرایانه است، خودآگاهی واقعی ما را از این مفهوم در بر نمی‌گیرد. زیرا ما معمولاً با توجه به پیوندها و روابط اجتماعی‌مان درباره «خود» می‌اندیشیم. مبحث دیگری که جامعه‌گرایان مطرح می‌کنند، به مفهوم لیبرالی ذره‌ای اجتماع مربوط می‌شود. لیبرالیسم به میزان کافی به تأثیرات منبعث از گرایش‌های هسته‌ای اجتماعات لیبرالی توجه نمی‌کند. همان‌گونه که «بل» می‌نویسد، در اجتماعات مدرن نوعی نگرانی نسبت به فردگرایی بی‌عاطفه‌ای که تعهدات اجتماعی را نادیده می‌گیرد وجود دارد (همان: ۵۲). مبحث سوم، جهان‌شمول‌گرایی لیبرالی را زیر سؤال می‌برد. بحث بر سر این است که لیبرالیسم، آموزه سیاسی مناسبی برای همه جامعه‌ها و فرهنگ‌ها نیست و نمی‌تواند باشد.

عصاره اختلافات لیبرالیسم و جامعه‌گرایی در این تعبیر خلاصه می‌شود که لیبرال‌ها معتقد به رهیافتی استعلایی درباره خرد و عدالت انسانی هستند، در حالی که

جامعه‌گرایان معتقد به رهیافتی تاریخی و هرمنوتیکی دربارهٔ ارزش‌ها و خرد انسان هستند (Megann, 2004: 5). این اختلاف و عدم توافق در مبانی و اصول فکری بیانگر اختلاف و عدم توافق در مباحث مربوط به دولت و سیاست است.

تقابل اصول اساسی لیبرالیسم منجر به پیدایش بحران در نظریه‌پردازی دولت و حکومت شده است. بر اساس فهمی که لیبرالیسم از خود دارد، اشخاص به عنوان افرادی خردورز نگریسته می‌شوند که بدون توجه به پیوندهای جامعه‌ای که در آن عضویت دارند، به انتخاب راه زندگی خود می‌پردازند. در این دیدگاه، چالش اساسی زمانی بروز می‌کند که میان این فرد با چنین ویژگی‌هایی و دولت، اختلافاتی بروز کند. تقدم افراد بر هر صورتی از حیات جمعی در لیبرالیسم در کنار تمرکز و تأکید بر جهان‌شمول‌گرایی در آن، موجب بروز تناقضاتی می‌شود که بخش عمده‌ای از تلاش‌های جامعه‌گرایی در راستای صورت‌بندی این تناقضات بوده است. جامعه‌گرایی بر آن است که لیبرالیسم در عین پافشاری بر کرامت برابر همه شهروندان، در شناسایی هویت منحصر به فرد افراد کوتاهی می‌کند. این وضعیت، زمانی که لیبرالیسم بر اصل ضرورت بی‌تفاوتی برای سیاست‌گذاری دولت پافشاری می‌کند، بیشتر از هر زمانی قابل مشاهده است.

بی‌طرفی لیبرال که ریشه در اصول بنیادین آن دارد، خود در تباین با برخی از همان اصول قرار می‌گیرد و بر این اساس لیبرالیسم را دچار بحرانی هستی‌شناختی می‌کند و تناقضاتی را پیش روی آن قرار می‌دهد. بسیاری از متفکرین سنت جامعه‌گرا بر آن بوده‌اند تا این بحران را برطرف سازند، به طوری که متفکر جامعه‌گرایی چون «چارلز تیلور» با تأکید بر «سیاست تفاوت» در پی حل این بحران بوده است. بر این اساس مسئله اصلی لیبرالیسم با توجه به مباحث جامعه‌گرایی به جدیدترین شکل خود صورت‌بندی می‌شود. این مسئله یا بحران، در تقابل و مواجههٔ دو اصل «جهان‌شمول‌گرایی» و «سیاست تفاوت» متجلی می‌شود. سیاست متجدد از طرفی با اصل جهان‌شمول‌گرایی و از طرف دیگر با اصل سیاست تفاوت روبه‌روست (Taylor, 1994: 62-68). بنابراین یکی از متأخرترین مسائل پیش روی فلسفهٔ سیاسی متجدد، بحران ناشی از تقابل جهان‌شمول‌گرایی و سیاست تفاوت بوده است که حضور همزمان این دو اصل و پذیرش توأمان آنها در عرصه عمل و نظر، مشکلاتی را برای سیاست متجدد فراهم ساخته است.

بخش عمده‌ای از تلاش‌های فلسفه سیاسی مدرن در دوران ما آگاهانه یا ناآگاهانه در پی رفع بحرانی بوده است که متأخرترین نوع بیان و انعکاس آن در تقابل لیبرالیسم و جامعه‌گرایی منعکس شده است. بنابراین اهمیت روزافزون مفهوم نافرمانی مدنی در فلسفه سیاسی مدرن می‌تواند در همین چارچوب فهمیده شود. هر چند نمی‌توان حضور پررنگ مفهوم نافرمانی مدنی در فلسفه سیاسی غرب را کاملاً موکول به این بحران کرد، بی‌ارتباط با این مقوله نیز نبوده و بخش عمده‌ای از اهمیت خود را از این وضعیت به دست می‌آورد.

جایگاه نافرمانی مدنی در نظام لیبرالی

اهمیت ویژه مفهوم «نافرمانی مدنی» که کاربرد آن در اوایل سده بیستم افزایش یافت، در چارچوب مطالعات سیاسی شناخته شده است. البته بسیاری از صاحب‌نظران طرح این مفهوم را به اواخر نیمه اول سده نوزده و به «دیوید هنری ثرو»^۱، نویسنده و شهروند آمریکایی نسبت می‌دهند. ثرو، نافرمانی مدنی را به عنوان تاکتیکی برای مقابله با قوانین و رفتارهای ناعادلانه دولت مدنی مطرح کرد. بر اساس چنین دیدگاهی، نافرمانی مدنی - به عنوان یک استراتژی برای مقابله با قدرت سیاسی - سابقه تاریخی طولانی‌ای دارد (جهانبگلو، ۱۳۷۸: ۱۳). برخی حتی سابقه این مفهوم را به سرپیچی پرومتئوس از فرمان زئوس بازمی‌گردانند^(۱).

نافرمانی مدنی در عرصه سیاست و کنش سیاسی به وفور مطرح شده و در تاریخ صدساله اخیر تحت همین عنوان شاهد مبارزات و برخوردهای سیاسی متعددی بوده‌ایم. مبارزات گاندی برای استقلال هند، تلاش‌های مارتین لوتر کینگ در آمریکا، و نلسون ماندلا در آفریقای جنوبی برای رفع تبعیض نژادی، حرکت‌هایی که پس از جنگ ویتنام در آمریکا رخ داد و بسیاری از مبارزات در اروپا همچون مبارزه مخالفان استفاده از انرژی هسته‌ای در آلمان، همگی با همین عنوان (نافرمانی مدنی) صورت‌بندی شده‌اند.

البته از هنگام طرح مفهوم نافرمانی مدنی توسط ثرو، فضای جدیدی برای کاربرد این مفهوم به وجود آمد که دیگر محدود به یک استراتژی برای مقابله با قدرت سیاسی

1. David Henry thoreau

نبوده است. به عبارتی طرح این مفهوم در جامعه‌ای همچون جامعه ایالات متحده، تبعات تازه‌ای به همراه داشت؛ زیرا نظام سیاسی در این کشور به عنوان یک نظام دموکراتیک و حامی حقوق مطلق فردی با حاکمیت روایت لیبرالیستی، به لحاظ نظری برای تحولات سیاسی خارج از چارچوب قانون، کمترین فرصت و فضای انتقادی را برمی‌تابید. نظام سیاسی ایالات متحده مبتنی بر آموزه لیبرال-دموکراسی به زعم خود حقوق فردی را نمایندگی می‌کرد و بر آن بود که قوانین مدون در این نظام برخاسته از اراده فرد است. در چنین فضایی صحبت از نافرمانی مدنی و سرپیچی از قوانین، نامأنوس و غیرمعمول جلوه می‌کرد.

ثرو در مقاله یادشده با یادآوری داستان بازداشت خود توسط دولت به جهت خودداری از پرداخت مالیات و ذکر مصادیق متعددی از قوانین و عملکردهای ناعادلانه حاکمیت، مشروعیت نظام سیاسی را که با توجه به آموزه لیبرال-دموکراسی بدیهی به نظر می‌رسید، از جهاتی زیر سؤال برد (ثرو، ۱۳۷۸: ۱۹). طرح مسائلی چون درگیری آمریکا در جنگ با مکزیک و هزینه مالیات در امور نظامی که برخلاف عدالت، اخلاق و خواسته شهروندان بود، غیر مستقیم همان طرح عدم بداهت در مشروعیت نظام نمایندگی بود.

نظام نمایندگی که داعیه فردگرایی و حفظ حقوق فردی را داشت، اکنون در قالب قوانین مدون خود در مقابل حقوق فردی و عدالت قرار می‌گرفت. بر این اساس می‌توان گفت مفهوم نافرمانی مدنی در جامعه‌ای مطرح شده بود که نظام سیاسی آن در ابعاد نظری و عملی، مشروعیت بالایی داشت. همین مشروعیت است که باعث می‌شود نتوان از شیوه‌های کلاسیکِ مقابله با قدرت سیاسی همچون خشونت^۱، تحصن^۲، تظاهرات^۳ و تحریم^۴ در آن سخن گفت (بووای و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۶۸-۱۷۲). شیوه‌هایی چون انقلاب، اعتراضات خشونت‌آمیز و... در چنین نظامی نه تنها به توفیق دست نمی‌یابد، بلکه برای مخالفین نیز مقرون به صرفه نیست. در چنین شرایطی بود که طرح مفهوم نافرمانی مدنی به یک‌باره اهمیت خاصی یافت. بنابراین استراتژی نافرمانی مدنی از طرفی در

1. Violence
2. Sit-In
3. Demonstration
4. Boycott

۹۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
مرحله‌ای پس از شیوه‌هایی چون اعتراضات مسالمت‌آمیز در چارچوب قانون، نفوذ و چانه‌زنی که راه به جایی نبرده‌اند و از طرف دیگر در شرایطی که برخی از شیوه‌های مطالبه تغییر همچون انقلاب امکان کسب توفیق را ندارند، مطرح می‌شود (Hobin, 2003: 2).

با توجه به مطالب بالا می‌توان اظهار داشت که در مجموع، اهمیت نافرمانی مدنی با زیر سؤال بردن تلقی مشروعیت بدیهی نظام نمایندگی و طرح گونه‌ای تاکتیک سیاسی که مناسبت بسیاری با نظام نمایندگی دارد، احراز می‌گردد.

نافرمانی مدنی در اندیشه سیاسی مدرن (لیبرال)

نافرمانی مدنی به عنوان یک مفهوم از زمان طرح آن تاکنون از وجه فلسفی چشمگیری برخوردار شده و در آموزه‌های فلسفی لیبرالیستی و دموکراتیک در قالب یک مفهوم فلسفی با جدیت بررسی شده است. علت این رویداد خود مسئله‌ای است که پاسخ به آن به شفاف‌تر شدن ابعادی از فلسفه سیاسی و دغدغه‌های اساسی آن منجر می‌شود. اندیشمندان برجسته‌ای چون هانا آرنست، جان رالز، رونالد دورکین و یورگن هابرماس و بسیاری دیگر به ارائه نظراتی درباره نافرمانی مدنی پرداخته‌اند و بسیاری در صدد توجیه این مفهوم و لحاظ آن به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی نظام‌های لیبرال - دموکراسی بوده‌اند. بررسی رویکرد این صاحب‌نظران نسبت به نافرمانی مدنی خود بیانگر کیفیت و چگونگی اهمیت روزافزون نافرمانی مدنی در فلسفه سیاسی مدرن خواهد بود. هر یک از این دیدگاه‌ها، بحران نظریه لیبرالیستی را به نحوی از انحاء انعکاس می‌دهد. اما پیچ‌وخم این تلاش‌های فکری با صورت‌بندی سنت جامعه‌گرایی از بحران‌ها و تنش‌های لیبرالیسم بهتر فهمیده شود. بر این اساس یادآوری دستمایه‌های نظریه جامعه‌گرا در مطالعه آثار فلسفی مربوط به نافرمانی مدنی، نگاهی منسجم‌تر از این تلاش‌ها را در اختیار می‌گذارد. بازتاب بحران ذاتی لیبرالیسم، با مطالعه آثار سه تن از برجسته‌ترین فلاسفه سیاسی غرب درباره نافرمانی مدنی به وضوح قابل مشاهده است.

تلاش‌های آرنست برای تثبیت یک برداشت سیاسی و نه اخلاقی و وجدانی از نافرمانی مدنی بوده است. این امر، بخش عمده‌ای از اهمیت دیدگاه او را رقم می‌زند. وی تأکید

دارد که نافرمانی مدنی از دل مسئولیت اخلاقی شهروندان در قبال قانون، در جامعه‌ای مبتنی بر رضایت برمی‌آید (Queroz, 2006: 16). بر اساس چنین تعریفی، آنان که در نافرمانی مدنی شرکت می‌جویند، ساختار کلی و مشروعیت نظام حقوقی و قضایی را قبول دارند. اما چنان‌که گفته شد، کنش نافرمانی مدنی نزد آرنت در چشم‌اندازی سیاسی و نه اخلاقی - قضایی فهمیده می‌شود. با توجه به تعریف و نگاه آرنت به امر سیاسی که آن را وابسته به کنش و بیان می‌داند، نافرمانی مدنی محدود به حرکتی که تنها برای قانون و با توجه به قانون اساسی جهت‌گیری شده باشد نیست، بلکه با هدفی سیاسی شکل یافته که عبارت است از تأمین و حفظ فضایی برای آزادی شهروندان (همان: ۲). بنابراین آرنت، عمل سیاسی را نه وابسته به خشونت، بلکه وابسته به «بیان» تحلیل می‌کند و اتفاقی نیست که آرنت انقلاب را از نافرمانی مدنی متمایز می‌کند. با توجه به این نکته، آرنت نافرمانی مدنی را مرحله‌ای اساسی در پیشرفت نظریه سیاسی تلقی می‌کند.

بر اساس طرح مفهوم نافرمانی از سوی آرنت و نقد وی از لیبرالیسم به عنوان آموزه‌ای که از فقدان مسئولیت مدنی رنج می‌برد، می‌توان اظهار داشت در این نگاه فلسفی، مسئله اصلی همچنان حول اصول بنیادین لیبرالیسم می‌گردد؛ زیرا علی‌رغم تأکید لیبرالیسم بر آزادی و برابری و پذیرش همزمان این دو اصل، همچنان نمی‌توان طرحی شفاف و روشن برای بسیاری از سؤالاتی که در عرصه عمل مطرح می‌شود در دست داشت. به تعبیری تأکید آرنت بر نافرمانی مدنی، ریشه در اختلاف او با لیبرالیسم دارد. از طرفی جان رالز، نافرمانی مدنی را شاخص نوعی اعتراض وفادارانه به قانون می‌داند. از نگاه رالز، نافرمانی مدنی عملی سیاسی، عمومی، غیر خشونت‌آمیز و وجدانی و مخالف با قانون است که به قصد ایجاد تغییراتی در قانون یا حکومت انجام می‌شود (Simmons, 2010: 2). رالز می‌گوید: نافرمانی مدنی، درکی از عدالت را در جامعه به نمایش می‌گذارد. به این معنا که مفهوم یادشده، استینافی است به حس عدالت اکثریت. بر این اساس نافرمانی مدنی از نظر رالز تنها در یک جامعه نزدیک به عدالت - جامعه بسامان رالز - ممکن است (همان: ۳).

توجه به این نکته ضروری است که جامعه خوش ساخت رالز، نماینده لیبرالیسم بی طرفانه‌ای است که جامعه‌گرایی چون تیلور، نقدهایی به آن وارد ساخته‌اند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۲۰). اساسی‌ترین نقد وارد بر «آموزه لیبرالیستی بی‌طرفی»، توجه نکردن به تفاوت‌هاست. رالز دقیقاً از همین منظر و به جهت جلوگیری از مورد ظلم واقع شدن شهروندان از ناحیه قوانین دولتی است که نافرمانی مدنی را توجیه می‌کند. «هابرماس» یکی دیگر از متفکرینی است که به مفهوم نافرمانی مدنی پرداخته است. وی نافرمانی مدنی را «نگهبان مشروعیت دموکراسی»^۱ در جوامع دموکراتیک می‌داند (smith, 2007: 4). به تعبیر «اسمیت»، هابرماس نافرمانی مدنی را در راستای عدم کفایت فرایندهای دموکراسی مشورتی توجیه می‌کند، اما نتوانسته است گزارش کامل و واضحی از این عدم کفایت ارائه دهد (همان: ۱). با وجود این می‌توان گفت محور اصلی مباحث هابرماس درباره این مفهوم چیست. او اظهار می‌دارد که نافرمانی مدنی وقتی قابل توجیه است که قوانین و سیاست‌های خاصی از اصول هنجاری تجاوز کرده باشند، در حالی که این اصول، استانداردهای مشروعیت سیستم قانونی کل را فراهم می‌سازند (همان: ۲). اما این اصول از نظر هابرماس چه هستند؟ برای پاسخ به این سؤال باید اظهار داشت که دیدگاه هابرماس از نافرمانی مدنی با مفهوم مشورتی مرتبط با دموکراسی شکل یافته است. از نظر هابرماس، سیستم دموکراتیک مشورتی حکومت، مبنای حقوق فردی و عمومی را شکل می‌دهد و این حقوق خود مبتنی بر دو نوع خودمختاری هستند که عبارتند از «خودمختاری عمومی» و «خودمختاری خصوصی». خودمختاری عمومی، حق شهروندان برای مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری است و خودمختاری خصوصی، حق شهروندان برای تعقیب منافعشان بدون دخالت و آزادانه است. از نظر هابرماس این منظومه می‌تواند توسط قدرت اجتماعی تهدید شود. در واقع قدرت اجتماعی، تهدیدی علیه توسعه آزادی ارتباطی است. بر همین اساس او خواهان جدایی جامعه و دولت می‌شود (همان: ۴).

این نکته بیانگر آن است که هابرماس همچنان جامعه و دولت را در تقابل با هم می‌بیند و لذا تجاوز از اصول هنجاری و استانداردهای مشروعیت‌بخش سیستم کل را

1. Guardian of legitimacy

محتمل می‌بیند و بر همین اساس نافرمانی مدنی را در قالب بحث‌هایی از دموکراسی مشورتی توجیه می‌کند. همچنان که پیداست، چنین تلاش‌هایی در چارچوب بحران‌ها و تنش‌های آموزه لیبرالیسم صورت می‌گیرد.

مباحث بالا بیانگر «بلوغ فلسفی»^۱ نافرمانی مدنی است. با توجه به استحاله نافرمانی مدنی از اصطلاحی که دالانگر تاکتیک و برنامه‌ای برای مبارزات سیاسی بود، به مفهومی که جایگاهی فلسفی یافته است، مطالعه ابعاد فلسفی این مفهوم^۲ ضرورت می‌یابد. در این چارچوب، آموزه لیبرالیسم به مثابه نظریه غالب در سنت اندیشه سیاسی مدرن برای حل بحران‌های ذاتی خود که ناشی از عدم هماهنگی اصول بنیادین آن است، به طرح نافرمانی مدنی پرداخته است. چنین اقبالی به مفهوم نافرمانی مدنی به امکانات نظری و عملی‌ای مربوط می‌شود که این مفهوم با ویژگی‌های بنیادین خود (عدم خشونت، مسئولیت‌پذیری و محدودیت) فراهم می‌سازد.

به عبارتی اندیشه نافرمانی مدنی با ویژگی‌هایی چون عدم خشونت، مسئولیت‌پذیری و محدودیت دربردارنده ظرفیتی است که نظریه سیاسی لیبرالیسم تلاش می‌کند با تمسک بدان به بحران‌های نظری خود خاتمه دهد. بنابراین اندیشه سیاسی غرب برای برون‌رفت از بحران موجود در سنت لیبرالی و ارائه راه‌کاری برای ایجاد هماهنگی در مبانی این آموزه سیاسی، نافرمانی مدنی را پیشنهاد کرده است و همچنان در باب آن تأمل می‌کند.

کارویژه و ماهیت نافرمانی مدنی در اندیشه سیاسی مدرن (لیبرال)

«رونالد دورکین» میان سه گونه نافرمانی مدنی تمایز قائل می‌شود. نخست نافرمانی مبتنی بر وجدان اخلاقی، دوم نافرمانی ناشی از احساس بی‌عدالتی و سرانجام نافرمانی به نام مصالح همگانی که به نظر می‌آید اکثریت آن را نادیده گرفته‌اند (گای، ۱۳۸۸: ۲۷۹). این تقسیم‌بندی برای دستیابی به نظریه‌ای مناسب درباره نافرمانی مدنی مطرح شده است. برای تحقق این هدف، عمده مطالعات مربوط به نافرمانی مدنی به موضوع توجیه این مفهوم در حوزه سیاست و مبارزات سیاسی سوق داده شده است. به عبارتی دیگر، اغلب

1. Philosophic Maturity
2. Philosophic aspects of civil disobedience

۹۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

پژوهش‌هایی که درباره نافرمانی مدنی صورت گرفته، تلاش عمده خود را مصروف استدلال جهت توجیه این مفهوم و در نهایت مشروعیت‌بخشی بدان کرده‌اند.

«هانا آرنت» در همین چارچوب و برای توجیه این مقوله به ارائه ویژگی‌هایی می‌پردازد که فقدان آنها موجب می‌شود عمل نافرمانی، مشروعیت نداشته باشد. وی در این باره، مشروعیت نافرمانی مدنی را به سیاسی بودن و نه اخلاقی و وجدانی بودنش موقوف می‌سازد. به این معنا که از نظر او، نافرمانی مدنی نمی‌تواند وجه اخلاقی و وجدانی داشته باشد، بلکه می‌بایست محتوایی سیاسی داشته باشد (Arendt, 2003: 147-159).

آرنت از جمله صاحب‌نظرانی است که همزمان با طرح و بررسی نافرمانی مدنی، به سیاست و ماهیت آن به لحاظ فلسفی نیز می‌پردازد. از این منظر، او نافرمانی مدنی را در چارچوب نظریه خود از سیاست محک می‌زند. با چنین شیوه‌ای است که او «ثرو» را یک رادیکالیست ذهنی و به طور خطرناکی، غیر سیاسی می‌داند (Arendt, 1972: 62).

تحلیل آرنت از جوامع لیبرال - دموکراتیک معاصر این است که این جوامع به خاطر عدم مسئولیت‌پذیری شهروندان، به تباهی اخلاقی نازی شباهت دارند. این دیدگاه، در چارچوب نگاه به انسان قابل فهم است. آرنت وجود انسان را دارای سه بُعد «کار»، «عمل» و «رحمت» می‌داند که وجه عمل، بُعد انسانی وجود انسان است و به رابطه انسان با انسان مربوط می‌شود. بخش عمده‌ای از این بعد را سیاست در برمی‌گیرد و اساساً همین بعد از وجود انسان است که او را موجودی سیاسی می‌سازد (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۴).

دل‌نگرانی آرنت در تأکید بر حوزه سیاست و لحاظ معیارهایی که عمل نافرمانی را همچنان در چارچوب عمل متعلق به حوزه سیاست نگاه دارد، دیدگاه او را تبدیل به دیدگاهی درخور ملاحظه کرده است. بر این اساس، با اتخاذ مفهومی آرنتی از نافرمانی مدنی که اصل اساسی آن، سیاسی بودن نافرمانی و نه اخلاقی - قضایی بودن آن است، ورود مفهوم نافرمانی مدنی به سپهر اندیشه سیاسی مدرن و سنت لیبرالی بیشتر قابل فهم خواهد بود. این نکته، استعداد این مفهوم را در حل بحران آموزه لیبرالیسم یادآور می‌شود. هر چند بخش عمده‌ای از اهمیت دیدگاه آرنت درباره نافرمانی مدنی به این نکته بازمی‌گردد که اندیشه وی مبدأ نگرشی مطلقاً سیاسی نسبت به این مفهوم و آغاز حرکتی برای تبدیل آن به مفهومی فلسفی بوده است، تفکرات آرنت برای پاسخ به

تنش‌ها و بحران‌های موجود در آموزه لیبرالیسم نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. موضوعی که پیش از این به آن پرداخته شد.

اکنون امکان این استدلال فراهم شده است که هر چند در تأملات پراهمیت آرنت، نافرمانی مدنی به حوزه سیاست محدود می‌گردد و در حوزه اخلاقی - قضایی تأیید نمی‌شود، این به معنای آن نیست که کاربری سیاسی آن از پشتوانه و محتوایی فلسفی و نظری برخوردار است و این محتوا امکانی فراهم می‌کند تا بتوان بر مسئله همیشگی لیبرالیسم یعنی تقابل فرد/قانون یا فرد/دولت و دوگانه‌هایی از این دست چیره شد. از یک منظر، اندیشمندان سیاسی مدرن همچون رالز، هابرماس، آرنت و... که نگاهی به نافرمانی مدنی داشته‌اند، استدلالی منطقی - فلسفی در راستای برون‌رفت از بحرانی که در رساله کریتون با تقابل فرد و قانون شکل می‌گیرد، ارائه نمی‌کنند. نافرمانی مدنی انتخابی است هم‌سطح انتخاب سقراط و اعتبار فلسفی و نظری آن، بیش از اعتبار انتخاب سقراط نیست. از این منظر، نافرمانی مدنی نمی‌تواند راه‌حل فلسفی این تقابل دیرینه باشد. بحث از محدوده کاربری این انتخاب یعنی حوزه سیاست و عدم تسری آن به حوزه اخلاقی - قضایی، بنیادی نظری و فلسفی دارد و چنان‌که گفته شد، آرنت با این تمایز هوشمندانه، بحث را به بنیادی نظری و فلسفی مجهز ساخته است. اما این تنها استدلالی است در راستای محدوده کاربری نافرمانی مدنی و نه استدلالی در راستای ماهیت و نفس کاربری آن در لحظه تقابل فرد و قانون. بنابراین نافرمانی مدنی در تحلیل نهایی در همان حوزه سیاست - همچنان که پیشتر تأکید شد - انتخابی بیش نیست در کنار انتخاب‌های دیگر.

نتیجه‌گیری

صورت‌بندی بحران‌ها و تنش‌های لیبرالیسم، زمینه ورود مفاهیم متعددی به اندیشه سیاسی مدرن را فراهم ساخته است. نافرمانی مدنی از جمله مفاهیمی بوده که مبدأ پیدایش آن مباحث فلسفی نیست. اما از طرفی با شفاف‌تر شدن ویژگی‌های آن و نیز استعدادهای مکتومش و از طرف دیگر پردازش مدرن‌تری از بحران‌های لیبرالیسم، زمینه‌های ورود این مفهوم به فلسفه سیاسی متجدد و آموزه‌های لیبرالیستی فراهم شده

۹۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
است. امروزه نافرمانی مدنی به عنوان راه‌حلی برای برطرف ساختن یا حداقل کم‌رنگ‌تر کردن بحران‌های ذاتی سنت لیبرال، اهمیت بسزایی یافته است. بر اساس چنین واقعیتی می‌توان اظهار داشت که کاوش در ماهیت نافرمانی مدنی و ظرفیت‌های آن و مهم‌تر از همه جایگاهش در فلسفه سیاسی مدرن و نسبت آن با سایر آموزه‌های سیاسی دوره مدرن (از هر نوع) ضرورتی انکارناپذیر خواهد بود.

نافرمانی مدنی علاوه بر اینکه به عنوان روشی غیر خشونت‌آمیز برای اعلام اعتراض و درخواست تحول، موقعیت خاصی در سیاست دوره مدرن و دوران پس از انقلاب دارد، به عنوان چراغ راهنمایی برای ارزیابی آموزه‌های سیاسی مدرن نیز محسوب می‌شود. در مطالعه آموزه‌های سیاسی مدرن از نظر نوع نگاه آنها به اعتراضات و مطالبات سیاسی شهروندان و نحوه مواجهه با این اعتراضات و مطالبات، پرداختن به ترکیب اصول پایه‌ای در هر یک از این آموزه‌ها و نسبت نافرمانی مدنی با ترکیب یادشده، اهمیت بالایی دارد. نافرمانی مدنی همچنان که در آموزه لیبرالیسم نقشی سازنده و مؤثر ایفا می‌کند، شاید بتواند محکی برای سایر آموزه‌های سیاسی نیز به حساب آید. در هر صورت نافرمانی مدنی علاوه بر اینکه بیانگر بحران‌ها و تنش‌های ذاتی لیبرالیسم است، از طرف دیگر به ابزاری سازنده و مؤثر برای رفع این بحران‌ها و تنش‌ها در سطح عمل و نظر نیز تبدیل شده است.

پی‌نوشت

۱. اشاره به افسانه‌ای یونانی که پرومتهوس از فرمان زئوس سرپیچی کرد و آتش را به انسان رساند.

منابع

- آرنت، هانا (۲۰۰۳) مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری، ترجمه لادن برومند، بنیاد برومند، www.iranright.org/fa/
- (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- بوای، نورمن و دیگران (۱۳۷۹) نافرمانی مدنی: تأملی در رابطه قانون و نظم، ترجمه تبسم آتشین جان، فصلنامه مطالعات راهبردی، زمستان، شماره ۱۰.
- پلامناتز، جان (۱۳۶۷) شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، تهران، نی.
- ثرو، دیوید هنری (۱۳۷۸) نافرمانی مدنی: دفاعیه حقوق فردی در برابر اقتدار حکومتی، ترجمه غلامعلی کشانی، برگرفته از: www.adamekhoshoonat.com
- جهاننگلو، رامین (۱۳۷۸) اندیشه عدم خشونت، ترجمه محمدرضا پارسایار، تهران، نی.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقعه.
- گای، ماری (۱۳۸۸) شهروند در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزانه روز.
- گری، جان (۱۳۸۱) لیبرالیسم، محمد ساوجی، تهران، مرکز چاپ و وزارت امور خارجه.
- (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی استوارت میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی کانت، تهران، نگاه معاصر.

- Arendt, Hannah (1972) 'Civil Disobedience' From Crises of the Republic. New York: Harcourt
- (2003) "Collective Responsibility" in Responsibility and Judgment, New York: Schocken Books
- Danielson, Jean (1980) Review of Carole Pateman 'the Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory', the Journal of Politics, doi: 10.2307/2130763. Published online: 18 December 2009Pu
- Esmonde, Jackie (2003) Ball, Global Justice and the Limits Dissent, New York University.
- Franco, Jean (2009) The Crisis In Liberalism and The Case For Subalternity, Columbia University.
- Hubin, Donald C (2003) Civil Disobedience, the Ohio State University Press
- Megan, Michael (2004) Liberalism, Communitarianism and Neutrality, A Hegelian Critique Of Contemporary Political Philosophy, Dublin University.
- O'Neill, Daniel I, Mary Lyndon Shanley, and Iris Marion Young (2008) Edited, Illusion of Consent, Engaging with Carole Pateman, the Pennsylvania State University Press.
- Pateman, Carole (1979) the Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory. By (New York: John Wiley & Sons.
- (1988) the Sexual Contract, Stanford University Press.
- Queroz, Regin (2006) Civil Disobedience, Individualism Consciouness and Political, Lisbon, Cadernos de Filosofia.

- Simmons, A. John (2010) *Disobedience and Its Objects*, Boston University.
- Smith, William (2007) *Civil Disobedience and Social Power: Reflection On Habermas*, University Of Dundee, Scotland.
- Taylor, Charles (1994) *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press.
- Tella, Maria Jose Falcony (2004) *Civil Disobedience*, Published By Brill Academic Publisher.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

رنج کنش‌ساز و ریشه‌های انقلابی آن در اندیشه سیاسی مارکس

زهرا خشک‌جان*

محمدرضا تاجیک**

چکیده

این مقاله به دنبال بررسی دیدگاه کارل مارکس، به عنوان جامعه‌شناس و فیلسوف سیاسی در ارتباط با برساخت عینی شرایط وقوع انقلاب با توجه به مفهوم کلیدی رنج انسانی است. مارکس در بررسی شرایط و زمینه‌های وقوع انقلاب، بر مفهوم رنج (که آن را در قالب الیناسیون و شرایط عینی و ذهنی منتهی به وقوع آن تعریف می‌کند) تمرکز کرده و از وجه پارادوکسیکال رنج سخن می‌گوید که مبتنی بر توأمانی وجوه مثبت و منفی رنج اجتماعی پرولتاریا است. از دید او، پیش‌شرط تحقق پراکسیس و کنش انقلابی، وابسته به وجود عینی و ذهنی رنجی اجتماعی است که با تحقق آگاهی (عینی و ذهنی) پرولتاریا نسبت به آن و خروج از وضعیت الیناسیون، می‌تواند او را از ابژه منفعل به سوژه فعال امر اجتماعی در جهت برساخت کنش انقلابی تبدیل کند. در این راستا او به عنوان فیلسوف سیاسی و جامعه‌شناس از نقش دین (که به زعم او برساخت عامدانه طبقه سرمایه‌دار برای آگاهی‌بخشی کاذب و خنثی کردن اثر رنج اجتماعی موجود است) غافل نیست و آن را به مثابه مانعی در جهت به اوج رسیدن رنج اجتماعی پرولتاریا و تبدیل آن به محرکه عینی لازم برای انقلاب نکوهش می‌کند. بنابراین مارکس با اذعان به وجه ایجابی رنج (علی‌رغم تعیینات سلبی اجتماعی آن)، آن را در فرایند برساخت کنش سیاسی پرولتاریا (انقلاب) به مثابه یک نیروی حیاتی، پیش‌برنده و حتی ضروری در پروسه دیالکتیک تحول اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: پارادوکس رنج، الیناسیون، پرولتاریا، انقلاب و دیالکتیک تغییر.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان z.khoshkjan@hotmail.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی drmohammadrezatajiki@yahoo.com

مقدمه

رنج همواره از بزرگ‌ترین معماهای موجودیت و حیات بشری بوده است که عمدتاً با وجهی تخریبی و آسیب‌رسان مورد شناسایی قرار گرفته و عمدتاً به معنای فقدان، محرومیت، درد، احساس ذهنی ناخوشایند و در کل به عنوان امری آسیب‌رسان و نامطلوب در زندگی بشر قلمداد می‌شود. از این‌رو بشر همواره در پی فرار، التیام و یا حذف آن از زندگی فردی و اجتماعی خود بوده است. اما در مطالعات جامعه‌شناختی سیاسی، می‌توان آن روی سکه رنج را نیز مشاهده کرد؛ زیرا بنا به اذعان بسیاری از اندیشمندان، رنج، در عین مخرب و نامطلوب بودن برای بشر، دارای وجه ایجادکننده است که می‌تواند به نحو مؤثری کنش‌ساز باشد. چنان‌که بنا به تعبیر بوکر^۱، «رنج، تجربهٔ مخرب و دردناکی است که به مثابهٔ مهم‌ترین مبنا و عاملی که می‌توان حقایق اساسی ماهیت و حیات انسانی را از ورای آن نظاره کرد، همواره مورد توجه بشر بوده است. پدیده‌ای که به صورت بنیادین در نقطهٔ مقابل موجودیت و حیات انسانی به نظر می‌رسد، اما در عین حال بخش مهمی از حقیقت ذاتی حیات بشری را نیز در برمی‌گیرد و حتی در بسیاری موارد شکل و شمایل قدسی به خود می‌گیرد» (Bowker, 1970: 3).

«لین وینکلسون^۲ حتی پا را فراتر نهاده و بر این اعتقاد است که: «رنج دارای قدرتی است که می‌تواند شائبه‌های اخلاقی را شکل داده و رفتار اجتماعی را جهت‌دهی کند» (Wilkinson, 2005: 12) و یا «لوئیس لاول^۳ که می‌گوید:

«رنج، عمیق‌ترین وضعیتی است که می‌تواند فرد را به خودش بازگرداند و می‌تواند یکی از سخت‌ترین و شدیدترین وجوه برانگیزانندهٔ آگاهی درونی فرد و یا حتی جماعت باشد. در واقع این تقلا کردن درونی است که طی آن، فرد به روشن‌ترین وجه به آگاهی از خودش (و آگاهی درونی) دست می‌یابد، چنان‌که می‌توان گفت رنج، اساس آگاهی فرد از خودش و جهان پیرامون را پایه‌ریزی می‌کند... زیرا یکی از اصلی‌ترین مختصات رنج این است که فرد را نسبت به تمام محدودیت‌هایش آگاه می‌کند» (Merton,)

1. Bowker
2. Lain Winkilson
3. Louis Lavelle

در اینجاست که با یک پارادوکس جدی در ارتباط با رنج، به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که بشر همواره با آن روبه‌رو بوده است، مواجه می‌شویم. از آن‌رو که این مفهوم، هر چند به عنوان یکی از مخرب‌ترین جنبه‌های زندگی مادی و معنوی بشر و با کارکردی سلبی (به لحاظ روانی، اقتصادی، فیزیکی و...) در نظر گرفته می‌شود، می‌تواند به عنوان عاملی ایجابی که قادر است تحولات مثبت و سازنده‌ای در جوه خرد و کلان زندگی بشر ایجاد کند، در نظر گرفته شود. توجه به این پارادوکس در اندیشه جامعه‌شناس و فیلسوف بزرگ سیاسی، کارل مارکس، پروبلماتیک اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. اینکه اساساً آیا مارکس قائل به مفهومی با عنوان رنج اجتماعی هست؟ چه تعریفی از آن ارائه می‌دهد؟ چگونه رنج در فضای جامعه سرمایه‌داری شکل می‌گیرد؟ آیا این مفهوم قادر به برساخت کنش در حوزه کلان سیاسی و اجتماعی هست؟ چگونه؟

قبل از پرداختن به پاسخ این سؤال‌ها، ضروری است به کاوشی کلی در مفهوم رنج بپردازیم و سپس به بررسی دیدگاه مارکس در ارتباط با رنج اجتماعی و نحوه ارتباط آن با کنش سیاسی.

پیشینه و اهمیت پژوهش

رنج، به عنوان مشکله‌ای که بشر از ابتدا و همواره با آن مواجه بوده است، مسئله‌ای که نه می‌توان آن را برای همیشه از زندگی بشر حذف نمود و نه راه‌کار نهایی برای مواجهه با آن ارائه کرد.

واقعیتی که به نحو انکارناپذیری بر بسیاری از ابعاد وجودی انسان تأثیرات عمیق می‌گذارد و بنا به تعبیر «آرتور فرانک»^۱:

«رنج دربرگیرنده تجربه‌ی این واقعیت است که خودت را با تمام علائق و

خواسته‌هایت در یک نقطه بیننی و واقعیت جاری و موجود زندگی را

درست در نقطه‌ی مقابل و مخالف؛ به علاوه اینکه هیچ راه‌کاری برای برقراری

1. Arthur Frank

ارتباط بین این دو وضعیت هم نداشته باشی. وضعیتی است که نمی‌توان به راحتی آن را شرح داده و بیان کرد. از این‌رو همواره در تاریکی است. رنج در برگیرنده فقدان، نبودن و غیبت آنچه برای ما مطلوب و خواستنی است می‌باشد، ضمن اینکه در برگیرنده ترس از تداوم این فقدان و کمبود نیز هست. اما نقطه کانونی رنج، وجود این احساس است که یک چیزهایی به نحو ترمیم‌ناپذیری درباره زندگی ما اشتباه و نادرست است. اما آنچه درباره رنج واضح است این است که در مقابل یک تعریف صریح و واضح، مقاومت می‌کند، زیرا عمدتاً در برگیرنده واقعی است که وجود ندارد (و می‌بایست می‌بود) و اینکه همه آنهایی که رنج می‌کشند، رنج را به عنوان یک واقعیت شناخته و پذیرفته‌اند، اما نمی‌توانند (با ارائه تعریف صریحی از آن) آن را با دیگران به اشتراک بگذارند» (Frank, 2001: 355).

اما این بعد مهم و اغماض‌ناپذیر حیات بشری، صرفاً دارای ابعاد و اثرات فردی نیست، بلکه در حوزه کنش و عملکرد سیاسی و اجتماعی نیز موجب تأثیرات عمیق و انکارناپذیری است. یکی از ابعاد مهم نظری اندیشمندان مطرح در حوزه فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی، پرداختن به مفهوم رنج و واکاوی کنش‌های کلان سیاسی و اجتماعی با در نظر گرفتن این مفهوم مهم به عنوان متغیر وابسته است. هر چند توجه به این بعد دیدگاه‌های این نظریه‌پردازان از این جنبه تا حد زیادی در علوم سیاسی و اجتماعی ایران، مغفول مانده است.

از جمله اندیشمندانی که در نظریات خود به بررسی نقش سیاسی و اجتماعی این مفهوم مهم پرداخته‌اند، ماکس وبر، کارل مارکس، دورکیم، هانا آرنست، لین ویلکنسون، بوکر و دیگران هستند.

وبر، با طرح جایگاه رنج در حوزه جامعه‌شناسی دین، قائل به وجود نقش اجتماعی برای آن است و آن را به مثابه یک عامل پویا و بادوام در تعریف اجتماعی واقعیت فرهنگی قلمداد می‌کند و علاوه بر این، آن را به مثابه عامل مهم و تأثیرگذاری می‌داند که به نحوی تعیین‌کننده راه‌ها و مسیرهایی است که مردم از طریق آنها با محیط تعامل می‌کنند، محیطی که ناچار از زندگی در آن (Weber, 1963: 87) هستند. توجه به رنج به

قدری برای وبر اهمیت دارد که ویژگی و شکل خاص جوامع مختلف را بر اساس درک مذهبی و تلقی دینی آنها از رنج در نظر می‌گیرد و این درک دینی را با عنوان «عدالت خداوندی» (تئودیسه) مفهوم‌بندی می‌کند (Weber, 1962: 112).

امیل دورکیم نیز به تأثیر رنج انسانی بر جامعه و فرهنگ پرداخته است. او رنج انسانی را به مثابه یک پاسخ ذهنی به تحولات و انتقالات در تجربه همبستگی اجتماعی می‌داند (Ramp, 1998: 143). در واقع بر گستره‌ای تمرکز می‌کند که در آن، رنج انسانی به مثابه پاسخی ذهنی به تحولات موجود در همبستگی اجتماعی در جامعه ساخته می‌شود (Durkheim, 1915: 23).

از دید او، رنج انسانی فشاری است که بر سیستم عصبی از جانب شرایط و محیط اجتماعی وارد می‌شود. شرایطی که در آن، افراد خود را فاقد اهداف مناسب اخلاقی و همگنی اجتماعی تصور می‌کنند و به همین دلیل در تقسیم کار اجتماعی بر این اعتقاد است که نرخ رو به افزایش خودکشی، عمدتاً ناشی از شرایط مدرنیته (و احساس تنهایی درونی و فقدان معنا و هدف اخلاقی در افراد به دلیل فشارهای محیط اجتماعی) است. وضعیتی که دورکیم، آن را با عنوان آنومی توصیف می‌کند (Durkheim, 1964: 130). او معنای آنومی را نه فقط برای ارجاع دادن به فقدان سامان و هدف اخلاقی در زندگی اجتماعی درک کرده و به کار می‌گیرد، بلکه آن را به یک احساس درونی درد و رنج فردی نیز ارجاع می‌دهد. وضعیتی که در آن او از ایجاد اندوه جمعی و شادی ناسالم سخن می‌گوید که وضعیت سیستم ذهنی فرد را بدتر کرده و افراد را به این نقطه می‌رساند که خودشان، به زندگی‌شان پایان دهند (Durkheim, 1979: 21).

هانا آرننت نیز از جمله اندیشمندان سیاسی است که به بررسی مفهوم رنج و اثرات آن در حوزه کنش اجتماعی سیاسی پرداخته است. منظور آرننت از رنج اجتماعی سیاسی، تلاش برای «غیر انسانی کردن انسان‌ها و تبدیل آنها به زوائد اجتماعی در نظام‌های توتالیترا» است. از دید او نگرش به انسان‌ها به عنوان زوایدی غیر انسانی در جامعه، منبع اصلی بروز خشونت در یک سیستم توتالیترا است (Ardent, 1958: 45).

این وضعیت در بستر محیطی صورت می‌گیرد که افراد در آن با یکدیگر به کنش و واکنش می‌پردازند و نوع تعاملات درونی محیط و نیز نظام معنایی حاکم بر آن، باعث

۱۰۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

می‌شود آنها خودشان و یا دیگرانی را که به عنوان دیگری، توسط این نظام معنایی تعریف شده‌اند، به عنوان زوائد غیر ضروری محیط قلمداد کنند؛ مانند رویکرد نازی‌ها در ارتباط با یهودیان و یا هر رویکرد نژادپرستانه دیگری (Arden, 1969: 123).

اما کارل مارکس نیز به عنوان جامعه‌شناس و فیلسوف بزرگ سیاسی، دیدگاه و تعریف خاصی از مفهوم رنج ارائه داده است که بسیار قابل تأمل است. جذابیت اندیشه مارکس در خوانش ویژه او از شرایط، منتهی به وقوع یکی از بزرگ‌ترین تحولات سیاسی در قالب انقلاب است. او در نگرش خود بین مفهوم رنج - نه به عنوان مفهومی صرفاً انتزاعی - و نیز بروز کنش کلان سیاسی، ارتباط معنادار و قابل توجهی را برقرار می‌کند. دیدگاهی که لزوماً در برگزیده نگرش سلبی و انتزاعی درباره مفهوم رنج نیست، زیرا مارکس این مفهوم را در بستری اجتماعی و با اثراتی سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکرد مقاله (استراتژی پژوهشی مقاله)

در مقاله حاضر برای ارائه تبیین مناسب از موضوع مورد نظر تلاش شده است به هستی‌شناسی مورد نظر مارکس نزدیک شویم، تا توان ارائه تبیین کاراتری را داشته باشیم. از همین‌رو بر پایه هستی‌شناسی واقع‌گرایی عمیق^۱، واقعیت مورد مطالعه بررسی شده است. این نوع از هستی‌شناسی بر چند لایه بودن واقعیت اجتماعی تأکید دارد. می‌توان گفت هدف علم مبتنی بر این نوع هستی‌شناسی، بررسی رویدادها با ارجاع به مکانیسم‌ها و ساختارهای زیرین است. در مقاله حاضر نیز تلاش شده است با آگاهی بر این نوع نگاه به واقعیت این امر تحقق یابد. در واقع هستی‌شناسی واقع‌گرایی عمیق به دلیل تمرکز بر ساختارهای زیرین در تحلیل‌های انتقادی، اهمیت زیادی دارد. این هستی‌شناسی، تبیین‌ها را در ساختارها و مکانیسم‌های واقعی جست‌وجو می‌کند که مسئول ایجاد واقعیت‌اند. و از آنجایی که این ساختارها و مکانیسم‌ها معمولاً در معرض مشاهده مستقیم قرار نمی‌گیرند، ماهیت و کارکرد آنها باید تخیل و مدل‌سازی شود. از همین‌رو در مقاله حاضر با رویکردی پس‌کاوی^۲ تلاش داریم با ساخت مدل مفهومی فهم مکانیسم‌هایی که رنج را در نگاه مارکس به کنش سیاسی اجتماعی رهنمون می‌کند

1. Depth Realism
2. Retroductive

روشن سازیم. استراتژی پس‌کاوی، منطق تحقیق با رهیافت فلسفی واقع‌گرایی عمیق است. یا به طور خاص‌تر، واقع‌گرایی استعلایی باسکار و واقع‌گرایی سازه‌ای هاره. این نویسندگان به پوزیتویسم و عقل‌گرایی انتقادی حمله کردند و در عوض به ارائه هستی‌شناسی برتر و منطق تحقیق مستحکمی پرداختند.

کار پائسون^۱ و تیلی^۲، پیشرفت مهمی را در کاربرد استراتژی پژوهش پس‌کاوی در علوم انسانی به وجود آورده‌اند. آنها استدلال می‌کنند که با نشان دادن اثر متغیرهای مستقل بر متغیرهای وابسته یا مطالعه اثر متغیرهای واسطه، یا اثر متقابل زنجیره‌ای چنین متغیرهایی، تبیین به دست نمی‌آید؛ بلکه تبیین، به واسطه توالی‌های منظم اجتماعی، روابط، پیامدها و الگوهای اجتماعی با فهم مکانیسم‌هایی که در زمینه‌های اجتماعی عمل می‌کنند، به دست می‌آید.

پائسون و تیلی استدلال می‌کنند که همه قواعد اجتماعی در بستر دامنه وسیع‌تری از فرایندهای اجتماعی و لایه‌های متفاوتی از واقعیت اجتماعی قرار دارند. به عبارت دیگر، انتخاب‌های فردی توسط ویژگی‌های زمینه اجتماعی محاط بر فرد یا محدود یا مقدور می‌شوند. بدین ترتیب هم عاملیت و هم ساختار وارد تبیین می‌شوند. به همین دلیل، این دو در تبیینشان با الهام گرفتن از دوگانگی عاملیت^۳ و ساختار‌گیدنز، مبادرت به ادغام عناصری از واقع‌گرایی ساخت‌گرا و برساخت‌گرا کرده‌اند.

این پژوهش تلاش می‌کند تا زنجیره توالی‌های منظم اجتماعی از دید مارکس را که در بستر زندگی روزمره منجر به وقوع انقلاب (به عنوان یکی از کلان‌ترین سطوح تحول و کنش اجتماعی سیاسی) می‌شوند، بررسی کند؛ زنجیره‌ای که به صورت کاملاً زمینه‌مند در بستر تعاملات زندگی روزمره پرولتاریا منجر به شکل‌گیری کلان‌ترین سطح کنش سیاسی و اجتماعی (انقلاب) می‌شود.

مدل مفهومی

در مقاله حاضر تلاش داریم تا نحوه شکل‌گیری رنج اجتماعی را از منظر مارکس

1. Pawson
2. Tilley
3. Agency Duality

تشریح کنیم و بعد مکانیزم ساخت کنش اجتماعی - سیاسی برآمده از رنج اجتماعی را روش سازیم. برای تحقق این امر ابتدا با بهره گرفتن از دو مفهوم ارزش اضافی و الیناسیون برآنیم نحوه شکل گیری رنج اجتماعی را تشریح کنیم. ارزش اضافی در نظام سرمایه داری، این نظام را در تناقضی ذاتی گرفتار می کند. منظور از تناقض ذاتی، افزایش روزافزون فقر کارگر و نیز افزایش روزافزون ثروت سرمایه دار است. به نظر مارکس این تناقض منجر به شکل گیری بحرانی می شود که آن را «بحران در ترکیب عالی سرمایه» می گوید. در ادامه، کارگران از دو ناحیه تحت فشار الزامات ذاتی سرمایه داری قرار می گیرند؛ یک طولانی شدن مدت زمان کار همزمان با ثابت ماندن میزان مزد. دو) به وجود آمدن مازاد نیروی کارگر و فشار ناشی از بیکاری. هر دو عامل رنج کارگر را به دنبال خواهد داشت. از طرفی کارگر هر لحظه در ساخت نظام سرمایه داری دچار رنج ناشی از خود بیگانگی می شود. در ادامه ضرورت بقا و تداوم جامعه سرمایه داری استمرار رنج انسانی را مهیا می کند.

پاسخ مارکس به رنج، اقدام عملی (و ضرورتاً رادیکال) برای از بین بردن و تغییر شرایط است. بنابراین مدل مفهومی حاضر تلاش دارد نشان دهد نه تنها طبقه پرولتاریا یک طبقه در حال رنج کشیدن است، بلکه همین شرایط اقتصادی نامطلوب پرولتاریا است که به صورت مقاومت ناپذیری، این طبقه را به سمت آزادی و رهایی نهایی سوق می دهد. در واقع این پرولتاریاست که برای به دست آوردن رهایی و آزادی باید مبارزه کند و این فقط در صورتی امکان پذیر است که پرولتاریا، آماده رها کردن و از دست دادن منافع کوچک و جزئی باشد که در نظام سرمایه داری از آن برخوردار بود. به عبارتی، افرادی که در انقلاب مشارکت می کنند باید آماده رها کردن آنچه در جهان سرمایه داری داشتند، باشند. به عبارت دیگر همان طور که بوکر نقل می کند: «انقلاب نه فقط در برگیرنده تغییر خود است، بلکه در برگیرنده «خود قربانی کردن» و رنج نیز هست» (Bowker, 1970: 148).

در این بخش از مدل مفهومی با بهره گرفتن از مفاهیمی که به آن اشاره شد، برآنیم نشان دهیم چگونه رنج اجتماعی، موتور کنش سیاسی - اجتماعی را فراهم می آورد که در طول مقاله به طور مبسوط به آن اشاره خواهد شد. در واقع در این بخش از مقاله به

این امر خواهیم پرداخت که چگونه رنج، فلاکت و فقیر نگه داشته شدن پرولتاریا، عامل تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری و ایجاد آگاهی طبقاتی است. در ادامه مدل مفهومی در شش قسمت تشریح خواهد شد:

- شرح مسئله رنج از منظر مارکس و انگلس
- نحوه شکل‌گیری رنج اجتماعی از منظر مارکس
- الیناسیون عاملی برای شکل‌گیری رنج اجتماعی
- بقا و تداوم جامعه سرمایه‌داری؛ ریشه رنج انسانی
- تغییر شرایط (انقلاب) تنها راه‌هایی از رنج (مذهب، تسکین رنج نیست!)
- رنج تحمیلی، موتور کنش اجتماعی (رنج و نقش آن در ساخت کنش اجتماعی)

شرح مسئله رنج از نگاه مارکس

در کتاب سرمایه، مارکس تلاش می‌کند تا واقعیت‌های رنج انسانی را (که زاده شرایط توسعه غیر قابل کنترل صنعتی و سرمایه‌داری هستند) بیان کند. به عنوان مثال، او به شدت علیه استخدام زنان و کودکان (که او آن را اسارت و برده‌داری بالقوه می‌داند) اعتراض می‌کند. از دید او «در گذشته (شیوه تولید ماقبل سرمایه‌داری)، کارگر مرد فقط قدرت کار خویش را می‌فروخت و ظاهراً به صورت یک کارگزار آزاد عمل می‌کرد. اما اکنون او زن و فرزند خویش را نیز می‌فروشد. او تبدیل به یک برده‌فروش شده است. تقاضایی که برای کار بچه‌ها وجود دارد، درست شبیه تقاضایی است که برای بردگان سیاه‌پوست در ژورنال‌های مطرح آمریکایی چاپ می‌شوند» (Bowker, 1970: 138).

او برای ذکر مثال در این ارتباط می‌گوید: «روزی توجه من به مطلبی جلب شد که بازرس یک کارخانه انگلیسی به من نشان داد و آن اعلامیه یک کارخانه بود، دقیقاً با این عبارت‌ها: دوازده تا بیست کارگر جوان مورد نیاز است که سن آنها حدود سیزده سال باشد. حقوق هفته‌ای چهار شلینگ...»

تأکید بر سیزده ساله بودن (و البته اینکه نباید کمتر از آن باشد)، به این دلیل است که تجربه کارخانه‌داران و نوع بازدهی کارخانه و کارگران نشان داده است که کارگران

زیر سیزده سال ممکن است فقط شش ساعت (در روز) بتوانند کار کنند... و این نشانه واضحی از حرص و طمع سرمایه‌داری برای استثمار (کودکان) و نیز نیازهای خفت‌بار والدین کودکان است» (Bowker, 1970: 138). مارکس این شیوه تولید را کاملاً مبتنی بر برده‌داری (نوبین و در لفافه) توصیف می‌کند.

در مثال دیگری او از نحوه عملکرد تجارت توری در ناتینگهام سخن می‌گوید: «حجم زیادی از محرومیت و رنج در تعداد زیادی از افرادی که با تجارت توری در ارتباط هستند وجود دارد. افرادی که در امپراتوری بریتانیا و در جهان متمدن، گمنام و ناشناخته باقی مانده‌اند. بچه‌های نه تا یازده ساله‌ای که در ساعت دو، سه یا چهار صبح از رختخواب‌های چرک و کثیفشان به زور بیرون کشیده می‌شوند و مجبور می‌شوند برای یک غذای بخور و نمیر، تا ساعت یازده یا دوازده شب کار کنند. بدن آنها کاملاً تحلیل رفته، چهره‌هایشان تکیده شده و انسانیت آنها در حالتی از رخوت و مرگ فرو رفته است. شرایطی که حتی اندیشیدن به آنها نیز دهشتناک است. این بازار سیاه و معامله پایاپایی که آنها با جسم و روح انسان انجام می‌دهند، بسیار نفرت‌انگیز بوده و نوعی قربانی کردن آرام و تدریجی انسانیت است. و تمام این اتفاقات که رخ داده (و تلاش می‌شود از نظر پنهان نگه داشته شوند)، فقط به خاطر منافع سرمایه‌داری است» (Kleinmann, 1991: 139).

می‌توان گفت که مارکس در سرمایه (برای شرح مسئله رنج)، بیش از هر چیز، از گزارش‌ها، آمارها و وقایع، الهام گرفته و بهره برده است. در این ارتباط لین لنگستر^۱ می‌گوید: «ما واقعیت و ماهیت نیاز به کمونیسم را درک نخواهیم کرد، اگر درک نکنیم که محرکه‌های اخلاقی که منجر به ضرورت احساس نیاز به کمونیسم می‌شوند، برآمده از خشمی تلخ هستند که مارکس، زمان مشاهده و درک بی‌عدالتی ناشی از واقعیت‌ها و شاخص (های سرمایه‌داری و توسعه صنعتی) احساس می‌کرد» (همان).

باید گفت که مارکس در این احساس خشم دردناکی که در ارتباط با شرایط رنج انسانی در جامعه صنعتی قرن نوزدهم تجربه می‌کرد، تنها نبود. انگلس نیز با او در این خشم، همراه و مشترک بود. چنان‌که در سال ۱۸۴۵، او کار مفصل و طولانی با عنوان

1. Lane Lancaster

«شرایط طبقه کارگر در انگلستان» فراهم کرد که در برگیرنده شرح و توصیف معروف او از لندن است:

«شهری بزرگ مانند لندن، جایی است که انسان ممکن است ساعت‌ها در آن سرگردان باشد، بدون اینکه به پایان و نتیجه‌ای دست یابد؛ جایی که نمی‌توان کوچک‌ترین نشانه و علامتی یافت که بتوان گفت اینجا متعلق به یک کشور آزاد و با استطاعت است و این چیز غریبی است. صدها و هزاران نفر از طبقات و گروه‌های مختلف، در ازدحام لندن به جلو هل داده می‌شوند. آیا انسان‌ها دارای قدرت و کیفیت (زندگی) یکسانی با امکاناتی یکسان برای شاد بودن هستند؟ آیا آنها می‌توانند شادی را از یک طریق مشابه به هم و با ابزار و امکاناتی مشابه به دست آورند؟ (واقعیت این است که) آنها هیچ‌چیز مشترکی ندارند. هیچ‌چیزی برای انجام دادن با یکدیگر ندارند و تنها چیزی که در آن اشتراک دارند این توافق ضمنی و خاموش است که هر کدام از آنها، بخشی از سنگفرش (و جاده رو به پیشرفت سرمایه‌داری) هستند. هرچه این انسان‌ها بیشتر در این زمان و فضای محدود درهم تنیده (و چپانده) می‌شوند، بیشتر از یکدیگر فاصله گرفته و لاقیدی‌های حیوان‌صفتانه پیدا می‌کنند (و فرد حتی از خودش جدا و بیگانه می‌شود). این تجزیه انسان‌ها به یک ذره (جدا افتاده و تک) که بر اساس آن هر فرد یک جزء جداگانه و منفرد می‌شود و هدفی جداگانه دارد، دنیای اتم‌های جداگانه، در اینجا در لندن و در قلب سرمایه‌داری، تا بی‌نهایت خود در جریان است. واقعیت لندن، واقعیت بیرمگام، منچستر و... نیز در تمام شهرهای بزرگ (سرمایه‌داری که درگیر توسعه صنعتی هستند) هست. در هر جایی از این سیستم، لاقیدی‌های حیوان‌صفتانه، منیت و خودپرستی و خودمحوری شدید در یک طرف و رنج و بدبختی در طرف دیگر قرار دارد» (Kleinmann, 1991: 140).

نحوه شکل‌گیری رنج اجتماعی از منظر مارکس

رنج، مسئله‌ای است که مارکس به طور صریح و واضحی بر آن تمرکز نموده است. البته تمرکز او بر رنج، نه به مثابه یک مسئله تئوریکال، بلکه با تکیه بر واقعیت‌های ملموس و عینی جاری رنج که او مشاهده می‌کرد و واقعی می‌دانست، بوده است. در واقع بخش مهمی از بن‌مایه‌ها و مبانی فکری مارکس، بر مسئله رنج اجتماعی بنا شده و تکیه کرده است؛ زیرا او دیدگاه‌هایی بسیار رادیکال در ارتباط با لزوم تحقق کنش انقلابی دارد که ناشی از مشاهدات او از شرایط وحشتناک و اسفباری بود که طبقه کارگر تحت آن شرایط زندگی کرده و می‌مردند (Bowker, 1970: 137). او در این ارتباط می‌گوید:

«پرولتاریا، تنها در نتیجه توسعه صنعتی روزافزون در حال پیدایش

است. زیرا این طبقه، ساخته فقر برخاسته از قوانین طبیعی نیست، بلکه

نتیجه فقری است که مصنوعی ایجاد شده است. پرولتاریا آن توده انسانی

نیست که زیر فشار مکانیکی سنگین جامعه به وجود آمده باشد، بلکه توده

انسانی است که از تجزیه وحشیانه جامعه به‌ویژه از تجزیه طبقه متوسط آن

پدید می‌آید...» (Marx, 1959: 23).

به نظر مارکس، ریشه مازاد و انباشت سرمایه در نظام سرمایه‌داری در مقوله ارزش اضافی نهفته است. از نظر او، ارزش یک کالا ریشه در مدت زمان کاری دارد که یک کارگر انجام می‌دهد. اما مسئله در این است که مزدی که یک کارگر می‌گیرد، کمتر از ارزشی است که او تولید می‌کند و مازاد آن در قالب کار اضافی تبدیل به ارزش اضافی شده و به جیب سرمایه‌دار می‌رود. مزد کارگر به اندازه کار لازم است. منظور از کار لازم، آن بخش از کار روزانه است که برای تولید ارزش متبلور در مزد کارگر لازم است. به عبارت دیگر کار لازم، حداقل مزد ممکن برای بقای زندگی کارگر است. مزد کارگر متناسب با کار لازم است. به همین دلیل از نظر مارکس، مزد کارگر کمتر از تولید ارزش است.

مارکس این فرایند را در قالب فرمول ضریب استثمار یا بهره‌کشی توضیح می‌دهد. ضریب استثمار محصول، نسبت ارزش اضافی و سرمایه متغیر است. منظور از سرمایه متغیر، سرمایه‌ای است که در قالب مزد به کارگر داده می‌شود. در مقابل سرمایه ثابت مواد خام، ماشین یا لوازم اولیه تولید است. اما سرمایه‌دار برای بقای خود مجبور به اتخاذ

ترفندهای جدید است. سرمایه‌دار برای اینکه بتواند در برابر سایر رقبا دوام بیاورد، مجبور است به فکر افزایش سود باشد. این افزایش سود به دو صورت به دست می‌آید: افزایش مدت زمان کار و افزایش سود از طریق افزودن بر قدرت تولید (افزایش سرمایه ثابت). این مسئله باعث به وجود آمدن بحرانی جدی در نظام سرمایه‌داری خواهد شد. به نظر مارکس، تلاش سرمایه‌دار برای افزایش سود، او را در تناقضی ذاتی گرفتار خواهد کرد. این تناقض ذاتی عبارت است از افزایش روزافزون فقر کارگر (و همین‌طور تعداد کارگران) و نیز افزایش روزافزون ثروت سرمایه‌دار. به نظر مارکس این تناقض منجر به شکل‌گیری بحرانی می‌شود که مارکس به آن «بحران در ترکیب عالی سرمایه» می‌گوید. همان‌طور که دیده شد، مطابق با روایت مارکس، کارگران از دو ناحیه تحت فشار الزامات ذاتی سرمایه‌داری قرار می‌گیرند: ۱- طولانی شدن مدت زمان کار همزمان با ثابت ماندن میزان مزد. ۲- به وجود آمدن مازاد نیروی کارگر و فشار ناشی از بیکاری. هر دو عامل، رنج کارگر را به دنبال خواهد داشت.

مارکس با تمرکز بر بعد اقتصادی رنج که آن را در پرولتاریا متمرکز می‌بیند، بخشی از این رنج را چنین به تصویر می‌کشد: «نظام سرمایه‌داری، در واقع بخشی از یک ماشین است؛ ضمیمه‌ای به یک ماشین. سرمایه‌داری، شکل و محتوای واقعی پرولتاریا را با چرخاندن آن به سمت شکنجه و رنج، دچار تغییرات جدی و تحریف کرده و به تدریج او را از خود بیگانه می‌کند. شرایطی را که تحت آن کار می‌کند، تغییر شکل می‌دهد؛ وقت زندگی او را به وقت صرف کار، تبدیل می‌کند و او و خانواده‌اش را زیر چرخ‌های نیروی تخریبی مهیب سرمایه و پول، خرد می‌کند. در واقع نظام سرمایه‌داری دارای دو وجه است؛ در یک طرف آن، تجمع سرمایه و ثروت و در طرف دیگر، تجمع بدبختی، شکنجه کارگر، بردگی، نادیده گرفتن حقوق و شرایط او، حیوان‌صفت کردن او و تنزل جایگاه انسانی و اخلاقی او (به شرایط غیر انسانی کار) وجود دارد» (Marx, 1959: 50).

الیناسیون، عاملی برای شکل‌گیری رنج اجتماعی

از دید مارکس، مبارزه اجتناب‌ناپذیر طبقاتی، مستقیماً ناشی از شرایطی است که رنج را به توده عظیمی از جمعیت تحمیل کرده است. به عبارتی، محرک و علت اصلی

انگیزه برای مبارزه طبقاتی توسط پرولتاریا، رنج تحمیلی از جانب نظام و طبقه سرمایه‌دار است. این شرایط و محرک اصلی را می‌توان در یک مفهوم خلاصه کرد. مفهومی که در واقع متغیر کلیدی و کلیدواژه درک مارکسیسم از رنج است: الیناسیون^(۱)؛ که می‌توان به برخی از وجوه آن در متن مارکس و انگلس اشاره کرد: حرص و طمع سرمایه‌داری برای استثمار، قربانی کردن تدریجی و آرام انسانیت، جدایی و انفکاک کارگر از منافع شخصی خودش، تجزیه انسان‌ها تا حد یک مناد^۱ (ذره جدا افتاده از دیگران) و

مارکس در توصیف آنچه نظام کارخانه‌ای می‌خواند، معتقد است صرف‌نظر از نهایت متناقض نظام سرمایه‌داری، کارگر هر لحظه در ساخت نظام سرمایه‌داری دچار رنج ناشی از خودبیگانگی می‌شود. از همین‌رو مارکس با مطرح کردن اشکال چهارگانه بیگانگی، روایتی دقیق‌تر از رنج کارگر ارائه می‌دهد. به نظر مارکس، نظام کارخانه‌ای واجد چهار شکل بیگانگی است: بیگانگی از فضای کار، ابزار کار، همکاران و در نهایت خود. از همین‌رو مارکس معتقد است که زندگی کارگر آمیخته به اشکال مختلفی از رنج جسمی و روحی است.

البته مارکس در تحلیلی که از الیناسیون ارائه می‌دهد، آن را عامل اصلی تمام رنج انسانی قلمداد نمی‌کند. در ادامه زمانی که تلاش داریم از نگاه مارکس نشان دهیم تداوم و بقای سرمایه‌داری ریشه رنج انسانی را مهیا می‌کند، به آن اشاره خواهد شد.

بقا و تداوم جامعه سرمایه‌داری؛ ریشه رنج انسانی

همان‌طور که گفتیم، مارکس و انگلس واقعیت‌های روزمره و جاری در اروپای قرن نوزدهم را شاهد بودند. آنها شاهد این واقعیت بودند که رنج انسانی (بخش عمده‌ای از آن) ناشی از شرایطی است که مردم مجبور به پذیرش آنها برای زندگی شده‌اند. در پاسخ به چرایی وجود این شرایط، برخی ممکن است بگویند که این حرکت غیر قابل کنترل ناشی از توسعه و انقلاب صنعتی است (و به نوعی اجتناب‌ناپذیر است)، زیرا وقایع و حوادث واقعی همواره از ایده‌ها و ایده‌آل‌ها پیشی می‌گیرند. اما سؤال اینجاست (سؤالی

1. monad

که مارکس در تقابل با دیدگاه قبل مطرح می‌کند) که چه چیزی باعث می‌شود انقلاب صنعتی به این شیوه و شکل غیر قابل کنترل پیش برود، به طوری که حتی زمانی که سرعت پیشرفت آن آهسته‌تر می‌شود، باز هم زاغه‌نشین‌ها و محله‌های فقیرنشین در جای خود باقی بوده و حتی تعداد آنها رو به افزایش است؟

پاسخ مارکس و انگلس این است که «دلیل اصلی در (ضرورت) «تعقیب بی‌رحمانه و بدون ملاحظه منافع و سود» است. زیرا در جامعه سرمایه‌داری، همه‌چیز در خدمت بهبود و توسعه تجارت و تولید سود آفرین است. از دید آنها، ریشه اصلی رنج انسانی در شرایط ضروری و لازم برای بقا و تداوم جوامع سرمایه‌داری است. جوامعی که انگیزه و شرط مهم بقای آنها، رقابتی بودن است. این برای یک جامعه سرمایه‌داری بسیار مهم است که اعضای آن باید در رقابتی تنگاتنگ با یکدیگر باشند. در چنین جامعه‌ای، تمام شرایط برای ایناسیون مهیاست. افراد از یکدیگر (به صورت فردی) جدا و بیگانه می‌شوند، زیرا شرایط لازم برای یک زندگی به هم پیوسته و آزاد در این سیستم، موجود و امکان‌پذیر نیست. اگر سود، اصلی‌ترین شرط برای موفقیت است - یا حداقل برای بقا - بنابراین استثمار و رقابت بی‌رحمانه، هرگز محو نشده و از بین نمی‌رود» (Marx, 1959: 56).

مارکس گاهی از گناه اولیه سرمایه سخن می‌گوید، اما در واقع از دید او این گناه اولیه، حرص و طمع است. «هر چه کمتر بخوری، کمتر بنوشی، کمتر کتاب بخری، کمتر به تئاتر و سالن‌های رقص بروی، کمتر فکر کنی، عشق بورزی، آواز بخوانی، نقاشی کنی و... بیشتر ذخیره می‌کنی و گنج تو بزرگ‌تر می‌شود. گنجی که بیدها و حشرات و غبار آنها را نخواهد بلعید. اینکه آنچه اندوخته‌ای، سرمایه توست. هر چه کمتر خودت باشی و هر چه کمتر بر زندگی ات تمرکز کنی، بیگانگی تو از زندگی و خودت بیشتر می‌شود و هر چه بیشتر داشته باشی، اندوخته تو از بیگانگی و الینه شدنت بیشتر است. تمام رنج‌ها، ریشه در طمع دارد. یک کارگر ممکن است به حد کافی برای زندگی‌اش بخواهد (و به آن قناعت کند) و یا اینکه ممکن است فقط بخواهد زندگی کند تا آن مقدار کافی را داشته باشد» (همان: ۱۵۱).

از دید مارکس، تعقیب سود و منفعت و نیز رنج حرص و آز فعالیت بشری، جوامع سرمایه‌داری را احاطه کرده است. ضمن اینکه چنین به نظر می‌رسد که آزادی انسانی و

ظرفیت لذت بردن از زندگی، تابعی از پیروی از آن قدرت غیر انسانی است. انسان‌ها به وسیله این قدرت (حرص و طمع) کنترل می‌شوند، تا جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنند بسازند. با اعطای کنترل آزادی‌شان به آن (به عنوان یک انگیزه مهم برای پیشرفت)، آنها به این قدرت اجازه می‌دهند تا زندگی و انسانیت آنها را تحت بردگی و اسارت بگیرد. انسان‌ها نمی‌توانند «انرژی‌های آزاد و روحانی» را توسعه و گسترش دهند. در عوض، آنها بدن‌هایشان را آزار و ریاضت می‌دهند و روحشان را ویران می‌کنند تا به سود بیشتر برسند. از این طریق آنها خودشان و دیگران را لگدمال می‌کنند. در واقع رنج و شیطان، در بیگانگی و الیناسیون نهفته است.

البته مارکس در تحلیلی که از الیناسیون ارائه می‌دهد، آن قدر نامعقول نیست که آن را عامل اصلی تمام رنج انسانی قلمداد کند. زیرا بسیاری از رنج‌های انسانی ناشی از پتانسیل تصادفی بودن ارگانیسم انسانی است. مثلاً در یک مثال ساده، تمام انسان‌ها می‌میرند و این جزیی از رنج اجتناب‌ناپذیر طبیعی و ارگانیکی است. اما آنچه مارکس به دنبال آن است (فارغ از پتانسیل‌های طبیعی و اجتناب‌ناپذیر رنج)، اذعان به این اصل است که بیشترین رنج انسانی در واقعیت زندگی روزمره رخ می‌دهد. در این راستا، تأکید اصلی او بر شرایط ضروری برای بقای جوامع سرمایه‌داری است که وجود رقابت، نزاع و ستیزه‌ی رحمانه را (حتی به قیمت لگدکوب کردن دیگران) اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. او در ادامه تصریح می‌کند که هرچه کارگر سود و محصول بیشتری تولید می‌کند، فقیرتر می‌شود و هر چه کالای بیشتری تولید می‌کند، خود کارگر و نیز کار او به مرور تبدیل به کالایی قابل مبادله می‌شود. در واقع ارزش افزوده کالاهای و محصولات در نسبت برابری با کاهش ارزش انسانی قرار می‌گیرد و بنابراین کالایی‌شدن کار و کارگر و برابری عام او با محصولاتی که تولید می‌کند، رخ می‌دهد.

پوچی این وضعیت در این است که در جوامع صنعتی، کارگر هرگز نمی‌تواند صاحب محصول انرژی و کار خویش شود. محصول کار و انرژی او به افراد و طبقات دیگری تعلق دارد که از این وضعیت نابسامان او سود می‌برند. بنابراین کارگر از کار خویش نیز بیگانه می‌شود و در بسیاری موارد او نمی‌تواند به هیچ رضایتمندی از شرایط موجود خود دست یابد. او بخشی از فرایند و پروسه‌ای است که نه به او تعلق دارد و نه او هیچ کنترلی بر آن دارد (Bowker, 1970: 143).

تغییر شرایط (انقلاب)، تنها راه رهایی از رنج

پاسخ مارکس به رنج، اقدام عملی (و ضرورتاً رادیکال) برای از بین بردن و تغییر شرایط است. از همین رو در تقابل جدی با افرادی قرار می‌گیرد که نظریه‌های متافیزیکی و ماورایی برای ریشه و منبع رنج ارائه می‌کنند.

این یکی از اصلی‌ترین دلایلی است که مارکس به شدت از مذهب، خشمگین و روی‌گردان است. زیرا از دید او بدترین اقدام مذهب در مواجهه با رنج این است که نه تنها واقعیت رنج و شیطان را از طریق اعطای یک توضیح و توجیه ماورایی و متافیزیک برای آن، مخفی و پنهان می‌کند، بلکه هر واکنشی علیه آن را به دلیل طرح جزا و پاداش اخروی در جهان دیگر از بین می‌برد. در واقع مذهب، انگیزه اصلی برای ایجاد کنش اجتماعی مبتنی بر تغییر و بهبود شرایط فردی و اجتماعی موجود را به طور کامل از بین می‌برد. چنان‌که می‌گوید:

«همین که عبادت در پیشگاه خدا رد شود، شکل این جهانی گناه بی‌اعتبار می‌شود. انسان که در واقعیت خیالی ملکوت، ابرانسانی را می‌جست و تنها نقشی از خویشتن را در آن می‌یافت، دیگر حاضر نیست در جایی که واقعیت راستین خویش را می‌جوید و باید بجوید، تنها نمودی از خویش یعنی موجودی نائسان را بیابد. بنابراین مبارزه با مذهب، مبارزه غیر مستقیم با جهانی است که مذهب، رایحه معنوی آن است. رنج مذهبی، هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. مذهب، آه مخلوق ستم‌دیده، احساس جهانی بی‌احساس و جان اوضاعی بی‌جان است. مذهب، هاله مقدسی است دور جهانی پردرد و رنج. مذهب، افیون مردم است» (Marx, 1959: 67).

و در ادامه می‌گوید:

«الغای مذهب به عنوان سعادت خیالی مردم، طلب سعادت واقعی برای آنان است. طلب دست برداشتن از توهم درباره اوضاع موجود، همانا طلب دست برداشتن از اوضاعی است که بقای آن نیاز به توهم دارد. پس نقد (و رد) مذهب، نطفه نقد جهانی پردرد است که مذهب، هاله مقدس آن است.

نقد (و کنار گذاشتن) مذهب، توهم را از انسان می‌زداید تا شاید او چون انسانی توهم‌زدوده و با خردی بازیافته بیندیشد، عمل کند و واقعیت خویش را سامان دهد، تا شاید چون خورشید راستین، خود گرد خویش بگردد. مذهب صرفاً خورشید موهومی است که انسان تا زمانی که گرد خویش نمی‌گردد، گرد او می‌گردد» (Marx, 1959: 67).

رنج تحمیلی موتور کنش اجتماعی

(رنج و نقش آن در برساخت کنش اجتماعی)

لنین در تفسیری که بر متن انگلس (شرایط طبقه کارگر در انگلستان) نوشته است، می‌گوید: «انگلس، نخستین انسانی بود که نه تنها گفت که طبقه پرولتاریا، یک طبقه در حال رنج کشیدن است، بلکه به این واقعیت اشاره کرد که در اساس، همین شرایط اقتصادی نامطلوب پرولتاریاست که به صورت مقاومت‌ناپذیری، این طبقه را به سمت آزادی و رهایی نهایی سوق می‌دهد» (Wilkinson, 2005: 45).

مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴) نیز تلاش می‌کند تا رابطه میان رنج و کنش اجتماعی را روشن سازد. از این دیدگاه، رنج در اساس تشدیدکننده شرایط ایجاد الیناسیون و از خودبیگانگی و نیز مانع تحقق آگاهی طبقاتی می‌شود. به علاوه وجود رنج اجتماعی، مانند یک مهمیز برای ایجاد نزاع برای ضرورت کسب آزادی انسانی عمل می‌کند. از دید الستر، «این شرایط عینی الیناسیون نیست که تعیین‌کننده است، بلکه در اصل، تجربه ذهنی آن به مثابه یک رنج انسانی است که آن را تبدیل به نیروی محرکه‌ای برای تغییرات اجتماعی رادیکال می‌سازد. در واقع این فرایند دردناک و پرهزینه پرولتاریا برای انقلاب و تغییر اجتماعی است که زمانی بنیان آن نهاده می‌شود که شرایطی که در معرض تجربه قرار می‌گیرند، بسیار بد و سخت باشند [رنج، به نقطه اوج خود رسیده باشد]» (Elster, 1985: 59).

در پاسخ به این شرایط، مارکس به خوبی آگاه است که راه‌کارهای زیادی برای برطرف کردن و تسکین رنج بیان شده است، اما او بر این اعتقاد است که (بسیاری از) این اقدامات و اتخاذ این راه‌کارها کاملاً اشتباه و خلاف جریان است؛ زیرا این راه‌کارها هر

چند ممکن است به فرد یا گروه به صورت مقطعی آرامش و تسکین دهد، این مسئله از خاطر می‌رود که این آرامش موقت همچنان درون همان شرایط رنج‌آور رخ می‌دهد و شرایط موجد رنج، همچنان دست‌نخورده و بدون تغییر باقی مانده‌اند. در مقابل، او اذعان می‌کند که تنها راه کار رهایی از رنج موجود، تغییر شرایط است (در اقدامی ضرورتاً رادیکال)، تا علت اصلی موجد رنج از بین برود، نه اینکه به صورت موقت تسکین داده شود. از این رو پاسخ مارکس به رنج، اقدام عملی (و ضرورتاً رادیکال) برای از بین بردن و تغییر شرایط است. برای این منظور در تقابل جدی با افرادی قرار می‌گیرد که در ارتباط با رنج می‌اندیشند و نظریه‌های متافیزیکی و ماورایی برای ریشه و منبع رنج ارائه می‌کنند؛ زیرا او از اساس قائل به وجود ریشه‌های متافیزیکی برای رنج نیست، بلکه آن را پدیده‌ای واقعی، ملموس و برآمده از شرایط عینی (و در بستر اجتماعی موجود) می‌داند. از این رو برای از بین بردن آن نیز راه کارهای واقعی و عملی ارائه می‌دهد. حال آنکه از دید او، برای نظریه‌های متافیزیکی رنج نمی‌توان راه کاری برای نابودی ریشه رنج ارائه داد و اصل مشکل همچنان در جای خود باقی است (علاوه بر اینکه این دیدگاه‌ها نه تنها کمکی به رفع و حل معضل موجود نمی‌کند، بلکه به نوعی به ثبات آنها نیز یاری می‌رساند). بنابراین او به شدت و با جدیت در تقابل با کسانی قرار می‌گیرد که قائل به رهایی از رنج و دستیابی به تسکین و آرامش هستند. بیشتر از همه اینها، در تقابل با افرادی (طبقات و گروه‌هایی) قرار می‌گیرد که وضع موجود را (از طریق تسلی دادن به افرادی که رنج می‌برند، آنها را با وعده‌های نادرست مبنی بر اینکه نابرابری‌های این جهان در جهانی دیگر اصلاح شده و پاسخ داده خواهند شد)، تثبیت می‌کنند (همان: ۱۴۵).

چنان‌که اشاره کردیم، اصلی‌ترین رویکرد مارکس در قبال رنج، مواجهه با شرایط واقعی و عینی رنج (بدون بهره‌گیری از هر عاملی برای تسکین دادن آن) و نیز لزوم تغییر شرایطی است که باعث ایجاد آن شده‌اند. اما باید توجه داشت که مسئله تغییر، نیازمند یک حرکت فراگیر، انقلابی و رادیکال است که خود می‌تواند (به نحو اجتناب‌ناپذیری) در برگیرنده رنج باشد. شروع یک انقلاب، در برگیرنده و نیازمند قربانی کردن خود برای ایجاد تغییر در شرایطی است که باعث ایجاد یا رشد بی‌عدالتی یا ییناسیون شده‌اند و از بین بردن این شرایط بر دوش کسانی است که خود، متحمل رنج موجود هستند (که در معنای اجتماعی همان پرولتاریاست) و در واقع این پرولتاریاست

که برای به دست آوردن رهایی و آزادی باید مبارزه کند و این فقط در صورتی امکان پذیر است که پرولتاریا، آماده رها کردن و از دست دادن منافع کوچک و جزیی باشد که در نظام سرمایه داری از آن برخوردار بود. به عبارتی، افرادی که در انقلاب مشارکت می کنند باید آماده رها کردن آنچه در جهان سرمایه داری داشتند، باشند.

از این رو گام نخست انقلاب، قطعاً از تغییر خود (فرد و آگاهی های او) آغاز می شود و این نه به مثابه پیش مقدمه ای برای انقلاب، بلکه به عنوان فرایند واقعی و عملی از تحول و انقلاب است. همان طور که کارگر، منافع خرد خود و دارایی اختصاصی اش را رها می کند، هر قدر این منافع و دارایی کوچک و کم باشد، اما اختصاص دوباره تمام دارایی های خصوصی اجتناب ناپذیر است. به عبارتی، دارایی و منافع فرد به منافع و دارایی عام و کلی پیوند می خورد. وقتی این فرایند کامل شد، الیناسیون دیگر امکان پذیر نخواهد بود، زیرا شرایط ایجادکننده آن از بین رفته و تغییر می کند. این «دوباره اختصاص دادن» منافع و دارایی ها، تعریف کلی مارکس از انقلاب پرولتاریاست و همان چیزی است که آن را اقدام کمونیستی می خواند. «انقلاب نه فقط در برگیرنده تغییر خود است، بلکه در برگیرنده «خود قربانی کردن» و رنج نیز هست» (Bowker, 1970: 148).

در واقع انقلاب صرفاً و به سادگی با تغییر خود به دست نمی آید، بلکه علاوه بر آن مستلزم اقدام و مبارزه عملی است که پیامدی از «تغییر خود» است. چنان که می گوید:

«طبقه کارگر می باید چشمان خود را به شرایط بد و تحت استثمارشان باز کند و به آن چیزهایی که باعث [ایجاد] این شرایط [برای آنها] شده است و همچنین به این واقعیت که آنها قدرت تغییر این شرایط را دارند، آگاهی یابند، [که اگر به این آگاهی دست یابند] به سرعت برای رسیدن به این هدف حتی حاضرند زندگی خود را از دست بدهند؛ زیرا با دست یافتن به این آگاهی است که متوجه خواهند شد چیزی برای از دست دادن جز زنجیرهایشان ندارند» (Bowker, 1970: 148).

بنابراین رنج، پدیده ای ضروری و لازم تلقی می شود، تا شرایط لازم برای اینکه بسیاری از مردم به شادی و فردیت واقعی خود دست یابند، فراهم و محقق شود. این مسئله مهم را نیز نباید از خاطر برد که این مسئله، هدف مجاهدت و تلاش مارکس

است، یعنی آزادسازی کامل و آزادانه انرژی‌های انسانی در جامعه‌ای که آزادی را برای تعداد زیادی از مردم فقط به دلیل تصادف در تولدشان (و اینکه به طور ناخواسته متعلق به چه طبقه‌ای باشند) غیر محتمل و ممنوع نمی‌سازد. با این حال این هدفی نیست که یک‌شبه محقق شود، زیرا یک دوره موقتی و گذرای اجتناب‌ناپذیر از مبارزه و خود قربانی کردن قبل از انقلاب وجود دارد. اما در نهایت انقلاب محقق شده و کنترل مطلق دولت (سرمایه‌داری) از بین می‌رود.

این دکترین «افزایش بدبختی و رنج» متعلق به نخستین بخش‌های «سرمایه» است.

جان الستر^۱ در این ارتباط می‌گوید:

«مارکس همواره بر این اعتقاد بود که برای اینکه پرولتاریا برای نابودی و از میان برداشتن سرمایه‌داری تحریک شود، برای آنها بسیار لازم و ضروری است که نه تنها از شایستگی‌های نظام کمونیسم آگاه شوند، بلکه علاوه بر آن، باید زیر بار رنج و حرمان و بدبختی، رنج ببینند تا جایی که این شرایط به قدری دردناک شود که آنها چیزی برای از دست دادن نداشته باشند و همین، آنها را مثل زنجیر [علیه نظام سرمایه‌داری] به هم متصل و متحد می‌نماید. زیرا تمایل طبقه کارگر برای طغیان، به نسبت فشار و حجم بیچارگی، ظلم، بردگی و استثمار آنها رشد می‌کند. شرایطی که درون روابط تولید سرمایه‌داری تجربه می‌شود (Elster, 1985: 58).

بنابراین «رنج، فلاکت و فقیر نگه داشته شدن پرولتاریا، عامل تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری و ایجاد آگاهی طبقاتی به عنوان عامل ضروری برای تحول انقلابی به سمت کمونیسم است» (Elster, 1985: 58).

علاوه بر اینکه مارکس، امکان رسالت سنگین‌تری را برای پرولتاریا قائل است و رهایی کل جامعه را در آگاهی و رهایی پرولتاریا می‌داند:

«امکان واقعی رهایی [از رنج خفت‌بار و غیر انسانی شرایط موجود] در شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهای رادیکال است، طبقه‌ای در جامعه مدنی که جزئی از جامعه مدنی نیست. در شکل‌گیری گروهی اجتماعی که

1. John Elster

انحلال تمام گروه‌های اجتماعی است. در شکل‌گیری بخشی که به دلیل رنج‌های همگانی‌اش خصوصیتی جهان‌شمول دارد و حق خاصی را طلب نمی‌کند، زیرا نه بی‌عدالتی خاص که بی‌عدالتی عام در حق او روا می‌شود. این طبقه دیگر نه مقامی تاریخی که مقامی انسانی را طلب می‌کند. این طبقه، بخشی است که نمی‌تواند خود را برهاند مگر آنکه خود را از تمامی بخش‌های دیگر جامعه آزاد کند و به این ترتیب تمام بخش‌های دیگر را نیز آزاد کند. در یک کلام، این طبقه بیانگر گم‌گشتگی کامل انسان است و بنابراین تنها می‌تواند با بازیابی کامل انسان خود را بیابد. این مظهر زوال جامعه همچون طبقه‌ای خاص، همانا پرولتاریاست» (Marx, 1959: 89).

تحقق این هدف (رهایی) نیز خود مستلزم اقدام عملی و ضرورتاً رادیکال است. «[زیرا] سلاح نقد نمی‌تواند جای انتقاد با اسلحه را بگیرد. قدرت مادی را باید با نیروی مادی سرنگون کرد. اما نظریه [مارکسیسم] نیز همین که توده‌ها را فراگیرد، به نیروی مادی تبدیل می‌شود. نظریه، زمانی توده‌ها را فرا خواهد گرفت که به دل توده‌ها بنشیند و زمانی به دل توده‌ها خواهد نشست که رادیکال باشد. رادیکال بودن یعنی به ریشه قضا یا پی بردن و پرداختن. اما برای انسان، ریشه چیزی نیست جز خود انسان. گواه آشکار رادیکالیسم و در نتیجه نیروی عملی‌اش این است که از القای قطعی و ایجابی مذهب آغاز می‌کند. نقد مذهب با این آموزه پایان می‌گیرد که برای انسان، والاترین موجود، خود انسان است. یعنی با این حکم بی‌قید و شرط که تمام اوضاع و احوالی که در آن انسان خوار می‌شود، به بندگی کشیده می‌شود، مطرود و منفور می‌گردد، باید واژگون شود (همان).

نتیجه‌گیری

مارکس در رویکردی کاملاً زمینه‌مند و بر اساس داده‌های مبتنی بر زندگی روزمره پرولتاریا از توالی زنجیره‌ای از متغیرها سخن می‌گوید که پرولتاریای الینه‌شده را به سمت وسوی کلان‌ترین سطح کنش سیاسی و اجتماعی (خیزش انقلابی و انقلاب) سوق می‌دهد. او با محور قرار دادن مفهوم رنج و تشریح ابعاد مختلف آن، به نقش‌آفرینی این مفهوم مهم در زندگی اجتماعی و سیاسی پرولتاریا می‌پردازد. مفهومی که خاستگاه

اصلی و اولیه آن در زندگی روزمره و معمولی و حتی شخصی پرولتاریاست، اما تأثیرگذاری آن به صورت کلان اجتماعی انعکاس می‌یابد.

او رنج را به چندین صورت کاملاً مرتبط به هم مفهوم‌بندی می‌کند و در تمام این مفهوم‌بندی‌ها در تجربه رنج توسط پرولتاریا، قدرتی را مشاهده می‌کند که قادر است به مثابه موتور محرکه فردی و اجتماعی برای او عمل کند. البته به شرطی که با عنصر آگاهی به عنوان کاتالیزور تحرک اجتماعی که قادر است این رنج چندجانبه را به کنشی تأثیرگذار بدل کند، درآمیزد.

مارکس، تجربه رنج اجتماعی شده پرولتاریا و درآمیختگی آن با عنصر آگاهی را به مثابه قدرت شگفت‌انگیز رنج برای بهبود شرایط اجتماعی در نظر می‌گیرد. از این‌روست که در مقابل نقش‌آفرینی دین و یا هر عنصر ماورایی دیگر برای کاهش و تسکین موقتی این تجربه رنج، به شدت مقاومت می‌کند، زیرا تسکین موقت درد، مانع از به اوج رسیدن آن و نیز طلب مشتاقانه برون‌رفت اساسی از شرایط منتهی به آن می‌شود.

نکته جالب توجه در نگرش مارکس به مسئله رنج، تمایل و تلاش او برای مفهوم‌بندی دینامیزم بدن اجتماعی (پیکره اجتماعی و جمعی) و بدن فیزیکی (و فردی) به مثابه یک بدن واحد است. در واقع او هر دوی آنها را تحت یک مفهوم، پیکربندی می‌کند و زمانی که از رنج اجتماعی، تجربه رنج یا قدرت رنج سخن می‌گوید، آن را جدای از رنج فیزیکی ناشی از شرایط سخت (اخلاقی - حقوقی و فیزیک) کار پرولتاریا نمی‌داند و آنها را با عنوان مفهوم تجربه و قدرت رنج برای ایجاد تغییر اجتماعی مفهوم‌بندی می‌کند. بنابراین بدن، پیکره و رنج فردی و اجتماعی در نگرش مارکس در یک قالب واحد مفهوم‌بندی می‌شود، تا فرایند تحول و دینامیزم تغییر اجتماعی (با دخیل کردن تغییر و تحول در آگاهی) شرح داده شود.

او اذعان دارد که رنج، همیشه برای ما ضروری است تا در سودای جست‌وجوی حقیقت عینی شرایط انسانی‌مان درگیر شویم. به عبارتی از دید او، جز با وجود رنج، انسان - به صورت فردی یا اجتماعی - دغدغه تعقیب حقیقت عینی و اصیل زندگی‌اش را ندارد. رنج در اصل یک موتور محرکه قدرتمند برای شکل‌گیری تحولات عمیق فردی و اجتماعی است.

در گام نخست به این جنبه اساسی توجه می‌کند که قدرت (برتر) به عنوان ابزار استثمارگر در جامعه سرمایه‌دار اقدام می‌کند و اینکه تجمع بدبختی در یک نظام سرمایه‌داری در یک برابری ضروری و ذاتی با تجمع سرمایه قرار دارد. به عبارتی ذاتی پیشبرد شرایط منتهی به تجمع سرمایه، ضرورتاً و به نحو اجتناب‌ناپذیری موجب استثمار و تجمع رنج در طبقه پرولتاریا می‌شود. دیگر اینکه مارکس تصریح می‌کند که درون دیالکتیک تغییر اجتماعی، وجود چنین رنجی برای پیشرفت آینده (حرکت به سمت سوسیالیسم و کمونیسم) ضروری است. ضمن اینکه رنج باعث می‌شود مردم به صورت دسته‌جمعی و متحد، علیه شرایطی که رنج و بدبختی آنها را موجب شده است اقدام کنند و این امکان‌پذیر نیست جز با درآمیختگی با عنصر آگاهی در پرولتاریا. رنج و آگاهی از رنج، نقطه آغاز خیزش علیه نظامی است که کارویژه اصلی آن بازتولید مداوم شرایط منتهی به رنج و فقدان آگاهی است. تنها در این صورت است که پرولتاریا از وضعیت ابژگی صرف و منفعل خارج شده و به سوژه فعال اجتماعی سیاسی بدل می‌شود. در واقع از دید مارکس، تحقق پراکسیس و بساخت کنش انقلابی، جز از بستر اولیه تجربه رنج جمعی پرولتاریا امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت

۱. از خودبیگانگی^۱ یکی از اصطلاحات مورد توجه مارکس است که بر اساس آن به ارزیابی موقعیت انسان در جامعه می‌پردازد، که در نوشته‌های متأخرتر مارکس به عنوان مفهوم مرکزی، مورد توجه او بوده است. از دید مارکس، کار فرد (در زمینه حکومت، فرهنگ، ثروت) تبدیل به یک قدرت بیگانه از خودش می‌گردد که در مقابل او قرار می‌گیرد، به جای آنکه توسط خود او هدایت شود. بنابراین فرد در خودش و با خودش بیگانه می‌شود. در معنای کلی الیناسیون، بیگانه شدن تولیدکننده اصلی از خویش، محصول کار خود و فرایند تولید است. مثلاً در نظام سرمایه‌داری، کارگر از خود و توانمندی‌های انسانی خود، بیگانه و به یک زائده ماشین تبدیل می‌شود. محصول کار کارگر که جزیی از وجود اوست، از او گرفته می‌شود و او حقی در آن ندارد. ضمن اینکه با تقسیم‌کار بسیار زیاد در کارخانه، از فرایند پیچیده تولید هم بیگانه شده و نقش وی در امور مربوط به تولید، به حداقل می‌رسد.

1. alienation

منابع

- Ardent Hannah (1958) the human condition, the university of Chicago press, Chicago, USA.
- (1969) on violence: Harcourt Brace, New York.
- Bowker, J.W (1970) problems of suffering in religions of the world: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1915) the elementary forms of the religious life. London Allen & Unwin.
- (1964) the division of labour in society. New York. the free press.
- (1979) the suicide, study in sociology, the free press, New York
- Elster. J (1985) making sense of Marx: Cambridge university Press.
- Frank.A.W (2001) can we research suffering? Quantitive Health research: 11 (3).
- Kleinman, A (1991) suffering and it's professional transformation; Berkley, University of California Press.
- Marx. K (1959) private, property and communism: Moscow, progress publisher.
- Merrifield, A (1999) notes on suffering and freedom, a Marxian and Dostoevskian encounter: London: Routledge.
- Merton, R,K (1957) social theory and social structure: New York: the Free Press.
- Ramp, W. (1998) effervescence, differentiation and representation in elementary forms the religious life of Durkheim. London. Routledge.
- Weber, Max (1962) basic concepts in sociology: Kensington publishing Crop: New york.
- (1963) sociology of religion.Boston : Beacon press.
- Wilkinson, Lain (2005) suffering, a sociological introduction: Cambridge: Polity Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

از شکست بازار تا شکست دولت مناقشه بازارگرایان و دولت‌گرایان در دوران مدرن

حجت کاظمی*

چکیده

از چشم انداز منازعه‌ای که از حدود سه سده پیش دربارهٔ حدود مداخلهٔ دولتی و آزادی بازار در جریان بوده، دو رویکرد کلی قابل شناسایی است: بازارگرایان و دولت‌گرایان. این تمایز بر اساس وزنی است که هر رویکرد به یکی از این دو نهاد و قابلیت‌های آن برای تحقق کارایی بهینهٔ اقتصادی می‌دهند. منازعه بر سر این موضوع، بیش از هر چیز ماهیتی عمیقاً ایدئولوژیک داشته است و هر رویکرد کوشیده تا شواهد تاریخی را به نفع خود صورت‌بندی کند. ما در این مقاله ضمن طرح روند تاریخی منازعهٔ دو رویکرد و تنوعات درونی آنها، نشان خواهیم داد که در سایه دستاوردها و ناکامی‌های هر دو رویکرد از یکسو و طرح الگوهای نظری بدیل و شکل‌گیری تجربه‌های موفق توسعه‌ای خارج از تجربه‌های متعارف مورد استناد دو طرف منازعه از سوی دیگر، از دهه نود به این‌سو زمینه‌های طرح الگوی نوینی از حدود مداخله دولتی فراهم آمد. رویکرد نهادگرایی با تمرکز بر مقولهٔ «کیفیت» مداخله به جای «کمیت» مداخله دولتی در پی فراتر رفتن از منازعهٔ ایدئولوژیک یادشده و نظریه‌پردازی دربارهٔ نحوه و کیفیت تعامل مثبت دولت با نهادهای بازار است.

واژه‌های کلیدی: دولت، بازار، عملکرد اقتصادی، کمیت مداخله و کیفیت مداخله.

مقدمه

مسئله نقش و حدود مداخله دولت در حیطه اقتصادی و رابطه دولت و بازار، از اساسی‌ترین مناقشات در دوران مدرن بوده است (کروچ، ۱۳۸۸: ۵۴). از یک چشم‌انداز کلی، عنصر تعیین‌کننده نوع سیستم اقتصادی کشورها نیز برحسب نوع رابطه دولت و بازار و حدود مداخله دولت در عرصه اقتصادی تعیین می‌شود (هایامی، ۱۳۹۲: ۲۵۷). تقریباً همه رویکردهای مطرح در دوران مدرن، حدودی از مداخله دولت را می‌پذیرند؛ ولی مسئله حدود مداخله است که دامنه وسیعی از پاسخ‌ها را در پی داشته است.

سوال اصلی این است که چه میزان از مداخله و حضور دولت در عرصه اقتصادی می‌تواند باعث ارتقای کارایی و عملکرد اقتصادی شود؟ پاسخ‌های ارائه‌شده به این سؤال در یک طیف قابل دسته‌بندی هستند. یک سر این طیف، لیبرال‌های لیبرترین قرار دارند که مطلوبیت هر سطح از حضور و مداخله دولتی را نفی می‌کنند و سر دیگر آن رویکرد کمونیستی قرار دارد که حداکثر مداخله دولتی در قالب نفی بازار، ملی کردن تمامی اشکال مالکیت و شکل‌دادن به یک برنامه‌ریزی اقتصادی مرکزی را پیش‌شرط ضروری تأمین حداکثر کارایی اقتصادی می‌داند. در میانه این دو سر طیف نیز رویکردهای مختلفی قرار دارد که مشخصه هر یک از آنها باورمندی به اشکال متنوعی از حدود مداخله دولتی و خودسامانی بازار است.

این مقاله در وهله اول در پی پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان به یک دسته‌بندی منطقی از رویکردهای موجود درباره رابطه دولت - بازار و تطور منازعات جاری در این حوزه دست یافت؟ در مرحله بعدی مقاله می‌کوشد تا نشان دهد که بحث رابطه بهینه دولت - بازار تا دو دهه قبل، اسیر یک منازعه ایدئولوژیکی بوده است؛ حال آنکه افول ظرفیت ایدئولوژی‌های راست‌گرا و چپ‌گرا در دهه‌های اخیر، امکان برون‌رفت از این منازعه و طرح مسئله کیفیت مداخله به جای تمرکز صرف بر مسئله کمیت مداخله را فراهم آورده است.

روش تحقیق

جهت‌گیری حاکم بر مقاله حاضر، رویکرد توصیفی-تحلیلی است. روش گردآوری

داده‌های مورد نیاز نیز روش اسنادی بوده است. ضمن آنکه با توجه به تلاش برای درک چشم‌اندازهای متفاوت دربارهٔ رابطهٔ دولت - بازار، نوعی رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی نیز استفاده شده است.

بازارگرایی و دولت‌گرایی به عنوان مناقشه‌ای ایدئولوژیک

واقعیت این است که مناقشهٔ دربارهٔ نسبت مطلوب دولت - بازار در وهله نخست در زیرمجموعه مناقشاتی نظیر نسبت فرد و جمع، آزادی فردی و جمعی با اقتدار دولتی، آزادی و برابری و نظایر آن در فلسفهٔ سیاسی مدرن مطرح شد و در مرحلهٔ بعدی به یکی از مسائل محوری دانش اقتصاد بدل شد. این مسئله از آن جهت مهم است که فلسفهٔ سیاسی جدید مبنای شکل‌گیری مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌های سیاسی بوده است؛ ایدئولوژی‌هایی که خود به مبنایی برای ستیزه‌های اجتماعی و سیاسی دنیای جدید بدل شدند. از این‌روست که مباحثهٔ دربارهٔ نسبت و رابطهٔ مطلوب دولت - بازار همواره آغشته به مناقشات ایدئولوژیکی بوده است؛ مناقشاتی که تا مدت‌ها مانع از طرح این بحث از چشم‌انداز تاریخی شد. در ادامه تلاش می‌کنیم تا فراز و فرود این مناقشه را مطرح سازیم.

بازارگرایی اولیه: از نفی مداخلهٔ دولت تا باور به مداخلهٔ محدود

بازارگرایی به عنوان یک رویکرد فکری، اندیشه‌هایی را در برمی‌گیرد که به سازوکار بازار (عرضه و تقاضا) بدون مداخلهٔ اقتداری بیرونی به عنوان مطلوب‌ترین و کارآمدترین شکل نه تنها اقتصاد بلکه سازمان‌دهی کل جامعه باور دارند^(۱). بازارگرایی به عنوان شاخص‌ترین نمود رویکرد اقتصاد لیبرال کلاسیک و نئوکلاسیک و احیاگران نئولیبرال قرن بیستمی آن، بیش از هر چیز بر مبنای مفروضات اساسی‌ای که «آدام اسمیت» طرح کرده است، شکل گرفته و تا امروز ادامه یافته است. تحلیل اقتصاددانان کلاسیک (اسمیت، باتیست سه، مالتوس، ریکاردو و میل) و نئوکلاسیک (والراس، منگر، مارشال و...) بر مبنایی‌ای چون فردگرایی روش‌شناختی، تلقی انسان‌ها به عنوان کنشگرانی در جست‌وجوی بیشینه‌کردن سود فردی، اصل هماهنگی منافع و تلقی خیر عمومی به عنوان حاصل جمع خیرهای فردی، تلقی کنشگران اقتصادی به عنوان بازیگرانی با

اطلاعات کامل، تحلیل قیمت کالا به عنوان محصول فرایند عرضه و تقاضا در بازار، داوطلبانه بودن مبادله، بی‌توجهی به هزینه‌های مبادله و باور به وجود تعادل در بازار استوار است. مطابق با چنین مفروضاتی، ارتقای عملکرد اقتصادی و تحقق حداکثری سود فردی و جمعی منوط کاستن هرچه بیشتر موانع مبادله آزاد و داوطلبانه کالا و سرمایه است که طبعاً دولت و مداخله دولتی و محدودیت‌های سیاسی می‌تواند به عنوان مانع عمل کند.

در پس‌زمینه نگاه اقتصادی و مفروضات کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌ها، رویکردی به شدت منفی به محدودیت‌های بی‌پایان فئودالی بر انتقال کالا، سرمایه و نیروی کار^(۲)، محدودیت‌های مورد توصیه رویکرد مریکانتیلیستی و مهم‌تر از همه اشکال متنوع و مستبدانه‌ای از مداخله خودسرانه پادشاهان و دولت‌ها وجود داشت (اسمیت، ۱۳۵۷: ۲۲۹). در انگلستان به عنوان منشأ این رویکرد منفی کلاسیک‌ها، تجربه تلاش‌های جیمز دوم و چارلز دوم برای درهم شکستن پارلمان وجود داشت؛ تلاش‌هایی که با هدف حفظ توان و حقوق شاه برای مداخله خودسرانه شاه برای سلب مالکیت، تغییر مالیات‌ها و تعیین قواعد حقوقی ناظر بر فعالیت‌های تجاری انجام می‌شدند (عجم اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲: ۲۲۷-۲۶۳).

شکوفایی اقتصادی پس از انقلاب باشکوه که همپای از میان برداشته شدن مداخلات خودسرانه شاهی و امتیازات گروه‌های اشرافی صورت گرفته، فضیلت‌های آزادی، فعالیت آزادانه و رقابت‌گرایی نوآورانه را به عنوان ارزش‌های پایدار در بورژوازی نوظهور انگلستان بدل کرده بود؛ طبقه‌ای که آزادی، رقابت و نوآوری را بر مداخله خودسرانه دولتی (در شکل منفی) یا حمایت خیرخواهانه (در شکل مثبت) ترجیح می‌داد (Oser, 1970: 39-44). در نهایت در این تلقی مداخله دولتی، امری مذموم و برداشتن حداکثری موانع کنش خلاقانه اقتصادی و نوآورانه و ایجاد فضای رقابت حداکثری، امری مثبت تلقی می‌شد.

تمرکز اصلی رویکرد اسمیتی، تأکید بر اهمیت شکل‌دادن به سازوکار بازار آزاد به عنوان بهترین شیوه برای تحقق بالاترین کارایی اقتصادی داخلی بود. در عرصه داخلی، رفع محدودیت‌ها و آزادی افراد برای سرمایه‌گذاری، تولید و فروش کالاهایشان در نهایت تخصیص بهینه منابع را در پی خواهد داشت و موجب فراوانی و انباشت ثروت و توسعه

تکنولوژی و کسب و کار خواهد شد. ذیل بحثی که با عنوان «آموزه دست نامریی» شناخته می‌شود، بازار آزاد این امکان را فراهم می‌آورد که افراد در جریان جست‌وجوی نفع فردی خود، باعث بهترین شکل از تخصیص منابع، نوآوری، عرضه کالاها با کمترین قیمت و بالاترین کیفیت و نهایتاً رشد اقتصادی می‌شوند. در اقتصاد بین‌المللی نیز آزادی نقل و انتقال کالا و سرمایه در نهایت منجر به نوعی تقسیم کار بین‌المللی مبتنی بر مزیت‌های نسبی کشورها و مناطق، ارتباط آزاد بازارها و شکل‌گیری یک بازار بین‌المللی خواهد بود. این بازار آزاد بین‌المللی، زمینه‌های جدیدی برای خلق ثروت و خلاقیت و در نتیجه صلح ایجاد خواهد کرد^(۳). مطابق چنین تحلیلی، اسمیت اساساً به مداخله دولتی به عنوان مانعی در راه شکل‌گیری نظم طبیعی و متعادل می‌نگریست^(۴). او عنوان کرد که مداخله دولتی، خصلتی ناکارآمد سازنده دارد، چون این مداخله به واسطه نفوذ گروه‌های خاص می‌تواند خصلتی انحصاری پیدا کرده و به نفع گروهی خاص در بازار و علیه دیگران عمل کند. از آن گذشته او منتقد رویکردی بود که دولت و دولت‌مردان را واجد صلاحیتی بیش از دیگران برای شناخت و هدایت بازار می‌دانست. مطابق روحیه لیبرالی که نگاه بدبینانه‌ای به دولت به عنوان ناظری بی‌طرف دارد، اسمیت معتقد بود که دولت اساساً فاقد توانایی شناخت کامل بازار و هدایت خیرخواهانه آن است (ساندین و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۷-۴۸).

بخش دیگری از استدلال علیه مداخله دولتی، از غیر مولد بودن بخش خدمات دولتی برمی‌خاست؛ مداخله بیشتر به معنای گسترش بیشتر دولت و این نیز به معنای افزودن گروه‌های وسیعی به نیروهای غیر مولد جامعه بود. ضمن آنکه این باعث افزایش هزینه‌ها و تحمیل باری جدید بر اقتصاد بود. دولت اسراف‌کار خود از عوامل فقر ملت‌هاست (اسمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۹-۲۷۲ و ۲۷۹-۲۸۲). در جریان نفی مداخله دولتی، اسمیت علیه رویکرد حمایت‌گرایی نیز نقدی تند وارد می‌کرد. به باور وی، افراد و گروه‌هایی که از ضرورت حمایت دولت از صنایع داخلی سخن می‌گویند، تنها در جست‌وجوی تأمین نفع محدود خود به ضرر نفع کلی حاصل از آزادی اقتصادی هستند.

اقتصاد نئوکلاسیک به عنوان ادامه‌دهنده سنت اسمیت در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، هر چند به تحلیل کلاسیک‌ها از پدیده‌های اقتصادی ابعاد علمی‌تر و

روشمندتری داد و رویکرد خلاقانه‌تری درباره تئوری ارزش و قیمت ارائه می‌داد^(۵)، جهت‌گیری اساسی آن درباره نحوه عملکرد بازار و الگوی رابطه کارآمد دولت و بازار، چندان تفاوتی با رویکرد کلاسیک‌ها نداشت. فرض پایه‌ای نئوکلاسیک، وجود تعادل در بازار از طریق روند عرضه و تقاضاست. مطابق تحلیل اقتصاددانانی چون جونز، والراس، منگر و مارشال، عرضه و تقاضا در شرایط اطلاعات کامل بازیگران اقتصادی صورت می‌گیرد و متضمن تحقق تعادل و تخصیص بهینه منابع برای تولید کالا و بیشینه‌سازی رفاه اقتصادی است. طبق تحلیل مارشال، منحنی تقاضا برای یک کالا در بازار رقابتی، مطابق برنامه مطلوبیت نهایی برای مصرف‌کننده است؛ در حالی که منحنی عرضه، مطابق هزینه نهایی برای تولید است. بنابراین مطلوبیت و هزینه نهایی در تعادل عرضه و تقاضا که نتیجه آن بیشینه‌سازی مطلوبیت جامعه است، برابر می‌شوند. به تبع این اصل، هرچه رقابت محدودتر و انحصارها گسترده‌تر باشد، رفاه اقتصادی مصرف‌کننده کاهش خواهد یافت. نکته مهمی که تحلیل‌گران تاریخ اقتصادی به آن اشاره کرده‌اند آن است که نئوکلاسیک‌ها به واسطه رویکرد علمی و اثباتی خود چندان توجهی به موضوعات مطرح در اقتصاد کلان و اقتصاد سیاسی نداشتند و تمرکز آنها بیشتر بر تحلیل علمی رفتارهای اقتصادی افراد و بنگاه‌ها و سازوکارهای روانی شکل‌گیری ترجیحات بازیگران بود. چنین رویکردی به معنای توجه کمتر به نقش متغیرهای کلانی چون نقش دولت در اقتصاد و نوع مداخله دولتی داشت (نمازی و دادگر، ۱۳۹۰: ۶۷-۶۸).

فرض خوش‌بینانه تعادل در بازار و تحقق شرایط بهینه پاره‌تویی در شرایط مبادله آزاد طبعاً نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت که نقش دولت، محدود به حوزه‌هایی محدود و جزئی شود. در شرایطی که بازار متضمن تحقق شرایط بهینه است، حضور دولت اساساً ضرورتی نخواهد داشت.

بحث نئوکلاسیک‌ها درباره تخصیص بهینه منابع در شرایط بازار رقابتی، متضمن نقد رویکرد حمایت‌گرایی بود. حمایت‌گرایی به عنوان سنتی مرکانتیلیستی از منظری خیرخواهانه و با توجیه ضرورت حمایت از تولیدات داخلی در مقابل رقابت خارجی به توجیه مداخله دولتی می‌پرداخت. «فردریک باستیا»، اقتصاددان نئوکلاسیک فرانسوی به تأسی از اسمیت در مقاله‌ای با عنوان «درخواست شمع‌سازان نیکخواه به نمایندگان

در میهن دوست»، با تشریح منطق حامیان حمایت دولتی از بنگاه‌ها به نقد آن پرداخت. در این نامه فرضی، این صنف از نمایندگان مجلس فرانسه می‌خواهد با هدف حمایت از تولید داخلی و ایجاد بسترهای رونق اقتصادی در حوزه صنعت شمع‌سازی، قانونی علیه استفاده مردم از خورشید به عنوان منبع نور طبیعی وضع کند؛ زیرا خورشید به عنوان رقیب قدرتمند و منبعی بی‌پایان از نور، مانع از آن شده که صنف شمع‌سازان، فروش بیشتری از تولیدات خود داشته باشند (ر.ک: باستیا، قابل دسترس در: <http://bourgeois.ir>).

باستیا در این مقاله با نقد منطق حامیان رویکرد مداخله حمایت‌گرایانه دولتی که معتقد به وظیفه دولت برای حمایت از رقابت کالاهای باکیفیت و ارزان خارجی هستند، عنوان می‌کند که در پس هر توجیهی از مداخله حمایت‌گرایانه، همان منطق صنف شمع‌سازان نهفته است: گروهی که با استناد به منافع حاصل از افزایش مصرف کالاهای بی‌کیفیت و گران داخلی علیه منطق رقابت اقتصادی سخن می‌گویند و دولت را به اخلاص در فرایند رقابت آزادانه در بازار فرامی‌خواند.

نتیجه عملی چنین رویکردی به حمایت‌گرایی، دفاع همه‌جانبه کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌ها از تجارت آزاد در محیط بین‌المللی بود که لیبرال‌های فرانسوی و انگلیسی طرفدار تجارت آزاد از آن حمایت می‌کردند. کلاسیک‌ها، چارچوب نظری لازم برای مکتب منچستر یا مخالفان قانون غلات در مجلس بریتانیا به رهبری «ریچارد کوبدن» را فراهم کردند که طبق نظر آنها، قوانین حمایتی از تولیدکنندگان غله باید به نفع واردات غلات باکیفیت‌تر و ارزان‌تر از خارج تغییر کند (Bresiger, 1997: 45-79). چنان‌که «هامرلوند» در تحلیل خود از رویکردهای کوبدن عنوان می‌کند، جهت‌گیری اساسی وی درباره مداخله دولتی، باور به دولت حداقلی و کاستن از مداخله مخرب (ولو حمایتی) دولت بوده است (Hammarlund, 2005: 6, 54-58). در سوی دیگر «باستیا» و لیبرال‌های فرانسوی حتی رویکردی رادیکال‌تر در انتقاد به حمایت‌گرایان و سوسیالیست‌ها در پیش گرفتند؛ هر چند برخلاف همراهان انگلیسی خود از موفقیت‌های سیاسی کمتری برخوردار شدند. احیای اصلاح‌گرایانه اقتصاد کلاسیک توسط «آلفرد مارشال» از یکسو به معنای تکرار مبانی و مفروضات نظری رویکرد کلاسیک و از سوی دیگر، گسترده‌تر شدن رویکرد علمی و تحلیل ریاضی در اقتصاد بود.

۱۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
فرآورده نهایی این رویکرد حاوی تأکیدی مجدد به اهمیت و ارزش آزادی و رقابت اقتصادی در بازارها بود (نمازی و دادگر، ۱۳۹۰: ۶۷ و الوی، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۶۸).

هر چند تمام لیبرال‌ها از ایده دولت حداقل و محدود دفاع می‌کنند، واقعیت آن است که طبعاً میان اقتصاددانان لیبرال (اعم از کلاسیک و نئوکلاسیک) درباره سطح و نوع مداخله دولت، اختلاف نظرهایی وجود دارد (کلارک: ۱۳۸۹: ۱۸۸): در یکسو گروهی حضور دارند که به سطوح قابل ملاحظه‌ای از مداخله دولت در بازار، سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها، تأمین بستر قانونی و حقوقی فعالیت‌های اقتصادی، تنظیم فعالیت‌های بانکی معتقدند و در انتهای این طیف نیز نوعی رویکرد شدیداً بازارگرا وجود دارد که از لیبرتاریانیسم و دولت بسیار حداقلی حمایت می‌کند. این گروه معتقدند که درباره آن دسته از کالاهای عمومی (مانند دفاع یا آموزش و...) که ادعا می‌شود بخش خصوصی توانایی تولید آن را ندارد، تجربه نشان می‌دهد که اگر مسئولیت تأمین آنها به بازار داده شود، امکان تولید این کالاها با قیمت پایین‌تر و کیفیت بهتر فراهم خواهد شد. در این طیف‌بندی، رویکرد اسمیت ضمن دفاع از آزادی حداکثری اقتصادی به عنوان ضامن کارایی وارد کردن در حوزه‌هایی است که تبعات منفی و کنترل‌ناپذیر فرایندهای بازاری است و یا آنکه بازار از تأمین آنها ناتوان است. اسمیت، کتاب خود را با تحلیل روند روزافزون تقسیم کار اقتصادی آغاز کرده بود؛ این روند علی‌رغم آثار مثبت فراوان در بردارنده نتایجی چون فلاکت گروه‌های فاقد مهارت در اثر روند روزافزون تقسیم کار بود^(۶). تأمین امنیت و دفاع ملی، نظام حقوقی و حفظ حقوق مالکیت با هدف تسهیل فعالیت‌های تجاری، بسترسازی برای هماهنگی منافع فردی، ایجاد زیرساخت‌ها به‌ویژه در حوزه آموزش، ایجاد زیرساخت‌ها، بسط و ترویج دین، ضرب سکه، خدمات کنسولی، نظارت بر اجاره‌ها و حتی اعمال برخی محدودیت‌ها بر نرخ بهره، اعمال برخی از تعرفه‌های محدود از جمله حوزه‌هایی بود که اسمیت به ضرورت مداخله دولتی در آنها اشاره می‌کرد (ساندلین و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۸-۵۳). از این‌رو اسمیت در مقایسه با بسیاری از لیبرال‌های بعدی، رویکردی به شدت متعادل درباره مداخله دولتی داشت.

کلاسیک‌های دیگر حتی دامنه مداخله دولت را گسترده‌تر می‌کردند. «جان استوارت میل»، از مداخله دولت برای کنترل قیمت کالاهایی چون آب و نان دفاع می‌کرد. در حالی

که «مالتوس» و «ریکاردو»، مخالف کمک دولتی به فقرا بودند (چون باعث رشد جمعیت می‌شد)، همه کلاسیک‌ها از ضرورت سرمایه‌گذاری دولت در بخش آموزش حمایت می‌کردند. هر چند کلاسیک‌ها از گرایش‌های بازار به خروج از تعادل آگاهی داشتند، معتقد بودند که بازار گرایش به تعادل دارد و بعد از مدتی کوتاه به حالت عادی باز خواهد گشت. در میان نئوکلاسیک‌ها نیز بر بستر نوعی رویکرد منفی به مداخله دولتی، تنوعی از نظرات دربارهٔ حدود مداخله دولتی وجود داشت. آلفرد مارشال به تأسی از جان استوارت میل، از نوعی اقتصاد بازار آزاد تعدیل‌شده حمایت می‌کرد که دولت در سطوحی محدود با هدف حفظ نظم و بهبود وضعیت اجتماعی در اقتصاد مداخله می‌کند.

شکست بازار و مداخلهٔ دولت به عنوان راه‌حل: سه واکنش دولت‌گرایانه

از زمان آدام اسمیت، همپای طرح رویکردهای بازارگرا، گروهی از اقتصاددانان با نقد مبانی فلسفی و اقتصادی رویکرد بازارگرا و تمرکز بر ناکامی‌ها و آثار نامطلوب آن، بر ضرورت مداخلهٔ دولت در حوزهٔ اقتصاد تأکید کرده‌اند. رویکردهای دولت‌گرا هر چند در توجه بر نقد و نفی ادعاهای بازارگرایان دربارهٔ مطلوبیت‌های نظام بازار با یکدیگر مشترکند، با نگاهی مختصر نیز می‌توان دریافت که دولت‌گرایی نیز در متن خود دارای تنوعی است که برحسب باور هر گروهی به حدود مداخلهٔ دولتی قابل شناسایی است. در منتهی‌الیه رویکرد دولت‌گرا، جهت‌گیری‌های مارکسیستی و لنینیستی قرار دارد که بر مبنای نفی مالکیت خصوصی، به مداخلهٔ حداکثری دولت تأکید می‌کنند و در سوی دیگر رویکردهای کینزی وجود دارد که با تمرکز بر مقولهٔ «شکست بازار»، دولت و مداخله آن را به عنوان راهی به سوی گذار از این شکست‌ها و تحقق بالاترین کارایی حاصل از یک نظام ترکیبی پیشنهاد می‌کنند. هر چند اندیشهٔ دولت‌گرایی در قرن نوزدهم شایع بود، در این میان بی‌اعتباری نسبی لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم، خود زمینه‌ای برای طرح الگوهای سیاسی بدیل و سیطرهٔ آن برای فضای فکری و سیاسی شد^(۷). واکنش به این بی‌اعتباری در قالب سه رویکرد سوسیالیستی - کمونیستی، فاشیستی و کینزی بروز و ظهور یافت.

اولین منتقدان اقتصاد کلاسیک و رویکرد بازارگرا، نظریه پردازان مکتب تاریخی آلمان بودند که با خوانشی تاریخی از روند توسعه انگلستان معتقد بودند که برخلاف توصیه‌های مکتب کلاسیک، توسعه در کشورهای که در فرایند نوسازی و توسعه صنعتی دیر وارد شدند، باید لزوماً با بسترسازی و حمایت یک دولت توسعه‌گرا صورت گیرد. مکتب تاریخی، دو نسل را در برمی‌گیرد. نسل قدیم - که در رأس آن «آدام مولر» و «فردریک لیست» قرار داشتند - منتقدان رادیکال اقتصاد کلاسیک آدام اسمیت و حامیان انگلیسی و فرانسوی آن بودند. نسل دوم - که در رأس آن «ویلهم روشه»، «گوستاو فون اشمولر» و نهایتاً تاریخی‌گرایان جدید یعنی «جوزف شومپیتر» و «ماکس وبر» قرار داشتند - در مقابل نئوکلاسیک‌های انگلیسی و فرانسوی چون منگر و والراس و مارشال صف‌آرایی کردند. روح کلی حاکم بر مکتب، نوعی جهت‌گیری رمانتیک، استقرایی، تاریخ‌گرایانه و البته اخلاقی بود که مبانی رویکرد قیاسی، غیر تاریخی، فردگرا، سودمندگرا و مادی‌گرایانه مکتب کلاسیک و نئوکلاسیک انگلیسی را نقد می‌کرد و کارایی مورد ادعای بازار در تحقق بالاترین کارایی اقتصادی و بهزیستی اجتماعی را رد می‌کرد. تاریخ‌گرایان بر نقش مثبت و فعال دولت در حمایت، هدایت و نظارت بازار تأکید می‌کردند و معتقد بودند که دولت وظیفه دارد تا برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی مؤثری را برای تحقق توسعه اقتصادی و عدالت اجتماعی به اجرا بگذارد (Shionoya, 2005: 2-10).

(^۸) (Shionoya, 2001).

در میان این نظریه‌پردازان، تعدادی در عرصه جهت دادن به سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی در آلمان، آمریکا و ژاپن، نقش‌های مهمی ایفا کردند. بالاترین مقام در این میان بی‌تردید به «فردریک لیست» اختصاص دارد؛ اقتصاددان روزنامه‌نگاری که تحلیل‌های اقتصادی او به صورتی اساسی معطوف به اقناع سیاستمداران آلمانی و آمریکایی در نیمه اول قرن نوزدهم برای کنار گذاشتن توصیه‌های برآمده از مکتب کلاسیک و اتخاذ سیاست اقتصادی‌ای که متضمن فعالیت دولت در راستای ایجاد امنیت و رفع موانع داخلی تولید و تجارت، ایجاد زیرساخت‌ها و گسترش آموزش، ایجاد تعرفه‌های حمایتی از صنایع نوپای داخلی در مقابل رقابت کالای باکیفیت‌تر انگلیسی و حمایت از کارگران و اقشار ضعیف بود (ر.ک: لیست، ۱۳۷۲، ۱۳۸۷، ۱۳۸۰). جهت‌گیری

فردریک لیست تأکید بر اهمیت و محوریت شکل دادن به یک «توسعه دولت محور» برای کشورهای دچار تأخیر در روند توسعه بود که در رأس آن دولتی توسعه‌گرا قرار دارد. به این جهت است که گفته شده که او الهام‌بخش سیاستمداران مهمی چون جکسون و مدیسن در آمریکا (لیست، ۱۳۷۲: ۳۳-۳۴)، بیسمارک در آلمان، سیاستمداران ژاپنی در عصر میجی (Yanagisaw, 2001: 174) و نهایتاً سیاستمداران تزاری در مهر و موم‌های قبل از انقلاب (مک دانیل، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۶) بوده است. نسل بعدی مکتب تاریخی در تقابل با رویکرد کلاسیک و نئوکلاسیک و رویکرد مارکسیستی، بر ضرورت اتخاذ حمایت اجتماعی برای بهبود شرایط کاری و زندگی اقشار کارگری و آسیب‌پذیر، نقش مهمی داشتند که البته مورد توجه دولت آلمان قیصری نیز قرار گرفت و فضای خوبی برای فعالیت‌های پارلمانی حزب سوسیال‌دموکرات فراهم آمد.

مکتب تاریخی آلمان در وجهی از خود، معتقد به رویکردی ملی‌گرایانه بود که ناشی از تعلق خاطر رمانتیک بنیادگذاران آن به مقوله فرهنگ و عناصر هویتی بومی به عنوان زیربنایی برای ساخت یک اقتصاد ملی داشت. در عین حال این رویکرد از مداخله یک دولت قدرتمند برای هدایت اقتصاد ملی و حمایت از نیروهای آسیب‌پذیر حمایت می‌کرد؛ دولت قدرتمندی که اغلب در پس‌زمینه خود، تعلق خاطری روشن به چهره‌های کاریزماتیک چون بیسمارک داشت^(۹). همین زمینه‌ها باعث شد تا مکتب تاریخی همان‌طور که جهت‌دهنده به رویکرد اقتصادی دولت آلمان در مقطع پس از استقلال بود، الهام‌بخش رویکرد اقتصادی دولت‌های فاشیستی به عنوان نوعی واکنش راست‌گرایانه قرن بیستمی به بحران سرمایه‌داری لیبرال نیز شد^(۱۰). جهت‌گیری نظریه فاشیستی به حدود مداخله دولتی از یکسو بر بستر انتقادی رادیکال از عقل‌گرایی مدرنیستی، فردگرایی لیبرال و اندیشه بازار آزاد (Sternhell, 2010: 217, 332, 421) و از سوی دیگر تحت تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی درباره لزوم مداخله دولت نیرومند برای سامان‌دهی به بازار داخلی و هدایت آن در راستای روح ملی و نیز حمایت از طبقات فرودست بود. کارل اشمیت و دیگر نظریه‌پردازان فاشیست، انتقادی تند از بدبینی لیبرالی به دولت به عنوان شری ضروری می‌کردند و معتقد بودند که سیاست تنها آنجایی حضور خواهد داشت که دولت به عنوان نماینده اراده جمعی، وظیفه مداخله در

۱۳۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

همه حوزه‌ها را با هدف جهت دادن آنها در راستایی خاص برعهده بگیرد. در عرصه سیاست عملی نیز توتالیترانیسم دولت‌های فاشیستی متضمن مداخله حداکثری دولت در تمام عرصه‌های اجتماعی از جمله اقتصاد بود.

«ساخت»، معمار اقتصادی آلمان هیتلری، مداخله دولتی برای پایین نگاه داشتن نرخ تورم، تثبیت اقتصادی، رونق دادن رشد و تحقق اشتغال کامل را در دستور کار دولت قرار داد. مالیات‌ها با هدف رونق تولید کاهش یافت و از سوی دیگر، اتحادیه‌های کارگیری منحل شد و کارگران و کارفرمایان در یک اتحادیه مشترک گرد هم آمدند تا آموزه وحدت طبقاتی تحقق یابد. برنامه‌های چهارساله دولت نازی با هدف سامان‌دهی اقتصاد حول محور تحقق خودکفایی و بسترسازی برای رشد قدرت نظامی طراحی شد. دولت، هزینه‌های خود را با هدف افزایش رونق داخلی افزایش داد، سرمایه‌گذاری عظیمی در زیرساخت‌ها صورت گرفت و واردات با هدف حمایت از تولید داخلی کنترل شد و تجارت و قیمت‌ها در بازار تحت هدایت و حمایت دولت قرار گرفت. حتی کشاورزی نیز از طریق ایده‌های شبیه بحث اشتراکی کردن، تحت نظارت قرار گرفت. تحلیلگران بعدی، رویکرد اقتصادی فاشیستی را علاوه بر تأثیرپذیری از رویکرد مکتب تاریخی، تحت تأثیر اقتصاد برنامه‌ریزی مرکزی شوروی و نیز رویکردهای اقتصادی کینزی به عنوان دو واکنش دیگر به بحران سرمایه‌داری لیبرال دانستند^(۱۱). به هر صورت آنچه در آن مقطع و بعدها به عنوان احیای اقتصادی آلمان نامیده شد، نتیجه رویکرد به شدت مداخله‌گرایانه بود که با توجه به درگیر شدن نازی‌ها در یک جنگ مرگ‌بار چندان نمی‌توان درباره پایداری آن در درازمدت قضاوت کرد^(۱۲).

گروه دوم منتقدان بازارگرایی، سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌هایی بودند که با نقد مبانی فلسفی و اقتصادی رویکرد لیبرال و نتایج عملی این سرمایه‌داری بازار در قالب استثمار پرولتاریا و از خودبیگانگی آنها و امپریالیسم، معتقد بودند که بازار در تخصیص بهینه کالاها و تأمین بهترین نتایج ممکن دچار شکست شده است و سرمایه‌داری در متن خود مستعد پروردن تضادهایی است که نه تنها کارایی آنها را در درازمدت ناممکن می‌کند، بلکه بذر نابودی خود را به دست خود فراهم می‌کند (وود، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۴۹، بوراوی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۹ و مندل، ۱۳۵۹: ۱۳۷-۱۹۶).

الگوی مورد نظر این گروه درباره رابطه دولت و بازار، مبتنی بر از میان برداشتن مالکیت خصوصی، ملی کردن اموال و شکل دادن به یک برنامه ریزی مرکزی بسیار قدرتمند برای تحول در کشاورزی، توسعه صنعتی و رشد تولید بود. در دوره‌هایی که لنین و تروتسکی و نهایتاً استالین و بعدها اقتصاددانان حامی شوروی آن را «اقتصاد در دوران گذار» می‌نامیدند، دولت موقتاً با محدود کردن تقاضای عمومی، استخراج و انباشت سرمایه، سرمایه‌گذاری در صنایع سنگین و زیرساخت‌ها، یک «وظیفه پرورشی» در قبال اقتصاد برعهده می‌گیرد و به جای منافع بنگاه‌ها، منافع کلی جامعه را مدنظر قرار می‌دهد. در این دوره، طبقات زمین‌دار و صاحبان سرمایه نابود می‌شوند و اقتصاد حول سازمان‌های تولید اشتراکی سازمان‌دهی می‌شود (کلارک: ۱۳۸۹: ۱۹۸-۱۹۹). چنان‌که مندل می‌گوید: «تمام برتری اقتصاد با نقشه بر اقتصاد سرمایه‌داری از این واقعیت ناشی می‌شود که با نقشه به جای مفهوم حداکثر باروری یکایک بنگاه‌ها، مفهوم حداکثر تأثیرگذاری سرمایه‌گذاری برای جامعه را می‌نشانند، با اینکه در مورد دوم، رشدی سریع‌تر امکان‌پذیر است»^(۱۳). نیازی به گفتن نیست که چنین رویکردی، خط‌مشی اساسی اقتصادی در بخش بزرگی از دنیا را در قرن بیستم در اختیار داشت. آنچه در دوره‌های بعدی به عنوان «راه رشد غیر سرمایه‌داری» مطرح شد و از سوی شوروی و دیگر چپ‌گرایان جهان‌سومی آن ترویج می‌شد، چیزی جز تأکید بر ضرورت پیوند گسستن از اقتصاد سرمایه‌داری جهانی و سازمان‌دهی وسیع اقتصاد ملی توسط دولت برای دگرگونی و رشد سریع نبود.

بحران اقتصادی دهه سی دنیای غرب از یکسو و به دور ماندن اتحاد شوروی از بحران، باعث شکل‌گیری مباحثی درباره الگوی مداخله دولتی شد که امروز با عنوان «نظریه شکست بازار» مطرح می‌شود. رویکردهای شکست بازار برخلاف رویکردهای یادشده که در پی انکار مبانی و نتایج رویکرد لیبرال بازرگرا بود، اساساً از متن تأمل در متن اقتصاد سرمایه‌داری و کاستی‌های آن برآمد و راهبردهایی برای عبور از چالش‌هایی چون بحران ۱۹۲۸ ارائه داد؛ چارچوبی از سیاست‌ها که بعدها به عنوان «اقتصاد رفاه» شناخته شد. «این دسته از نوشته‌ها بیش از هر چیز به شکست سازوکار بازار در به توازن

رساندن هزینه‌ها و منافع جمعی و فردی و به اصلاحات ممکن برای این شکست‌ها با توسل به مداخله دولت می‌پردازند» (چانگ، ۱۳۹۲: ۲۹-۳۰).

آغاز این جریان با بحث‌های مکتب استکهلم نیمه اول دهه سی و مهم‌تر از آن کتاب «جان مینارد کینز» با عنوان «نظریه عمومی اشتغال، بهره و پول» بود. رویکرد کینزی از یکسو تحت تأثیر بحران‌های سیاسی یعنی پیدایش نظام کمونیستی و فاشیستی و از سوی دیگر، مشکلات حاکم بر نظام‌های سرمایه‌داری بود. آنچه به عنوان «انقلاب کینزی» نام‌بردار شده است، در وهله نخست در سطح روش‌شناسی اقتصاد و نقد و نفی مبانی اقتصاد کلاسیک صورت گرفت و به تحلیلی متفاوت از عملکرد بازار و چگونگی غلبه بر مسائل آن انجامید. او از یکسو رویکرد قیاسی کلاسیک‌ها را نقد کرد و رویکردی تجربه‌گرا را در تحلیل اقتصادی برگزید و از سوی دیگر منتقد اندیشه فردگرایانه، تصور انسان به عنوان کنش‌گری عقلانی و باور به هماهنگی نفع فردی و جمعی مورد ادعای کلاسیک‌ها بود. او همچنین فرض وجود اطلاعات کامل کنشگران اقتصادی را که نتیجه آن، هماهنگی فعالیت‌های کنشگران در بازار بود، رد می‌کرد. او معتقد بود که رفتار کنشگران اقتصادی واقعی در بازار در وضعیتی سرشار از جهل و ناآگاهی صورت می‌گیرد. از این‌رو فرض هماهنگی میان کنشگران فرضی غیر عقلایی است. در نهایت اینکه او بیش از هر چیزی منتقد دیدگاه نئوکلاسیکی درباره وجود خودتنظیمی و وضعیت تعادل در بازار بود و برخلاف آن، بر وضعیت بی‌ثباتی موجود در بازار، شکست بازار در تخصیص بهینه منابع و ناتوانی آن در تولید کالاهای عمومی تأکید می‌کرد (کینز، ۱۳۴۹: ۲۲-۴۳). هر چند برخلاف مارکس، معتقد نبود که بازار به واسطه تناقضات خود به سوی فروپاشی می‌رود. او نقص‌ها و بحران‌هایی قابل حل را در سرمایه‌داری بازار می‌دید و خود را در مقام اصلاح‌گر سرمایه‌داری تعریف می‌کرد (کاپوراسو و پی لوبین، ۱۳۸۷: ۱۵۵-۱۵۸).

کینز، مشکلات را به صورت کلی شامل دو مورد می‌دید: بیکاری عوامل تولید و توزیع نابرابر ثروت و درآمد. او با تأکید بر این نکته که سطوح تولید و اشتغال با «اصل تقاضای مؤثر» تعیین می‌شود، نه چنان‌که «نظریه کلاسیک بیکاری» می‌گویند توسط عرضه، زمینه را برای این ایده مطرح می‌کرد که نیروهای بازاری ممکن است به کاهش تقاضای مؤثر منجر شوند و از این‌رو مداخله دولتی برای حفظ تقاضای مؤثر از طریق

حفظ سطح دستمزدهای کارگران (به عنوان بخشی از تقاضای مؤثر) و افزایش هزینه‌های عمومی ضرورت دارد. در عین حال معضل کاهش تقاضای مؤثر تابعی از این گرایش روان‌شناختی انسانی است که میل به پس‌انداز از میل به سرمایه‌گذاری و مصرف قوی‌تر است. او می‌گوید هر چند مرکانتیلیست‌ها به این چالش آگاهی داشتند، کلاسیک‌ها به آن کاملاً بی‌توجه بودند؛ بی‌توجهی‌ای که در نهایت باعث می‌شد نقشی برای دولت در حوزه حفظ تقاضای مؤثر از طریق کاهش نرخ بهره، تشویق مصرف، ترویج سرمایه‌گذاری مولد قائل نباشند (کینز، ۱۳۴۹: ۳۶-۵۴، غنی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۶-۸۸).

وی معتقد بود برخلاف تصور کلاسیک‌ها، نرخ بهره نشان‌دهنده سطح تعادل مطلوب میان عرضه و تقاضای سرمایه یعنی پس‌انداز و سرمایه‌گذاری نیست، بلکه متغیر مستقلی است که اگر به حال خود رها شود، بالاتر می‌رود؛ فرایندی که در صورت وقوع باعث افزایش میل به پس‌انداز، کاهش میل به مصرف و افت تمایل به سرمایه‌گذاری خواهد شد. از این‌رو واقعیات تجربی حکم می‌کند که دولت‌ها با قانون‌گذاری و عرف و حتی با تنبیهات اخلاقی آن را معتدل سازند. در عین حال دولت با حذف کمیابی سرمایه، مانع از سودجویی سرمایه‌داران غیر فعال و تشویق سرمایه‌گذاری مولد به عنوان پایه اشتغال کامل خواهد شد. در کنار موضوع نرخ بهره و سرمایه‌گذاری، جهت‌گیری دیگر کینز درباره نرخ دستمزدها و اهمیت دخالت در این حوزه بود. او برخلاف کلاسیک‌ها که بیکاری را محصول وجود دستمزدهای انعطاف‌ناپذیر می‌دانستند، عنوان می‌کرد که انعطاف‌پذیر کردن دستمزدها در نهایت نه تنها مشکل بیکاری را حل نخواهد کرد، بلکه به واسطه کاهش تقاضای کل باعث افزایش رکود و بیکاری خواهد شد. بنابراین دولت باید با اتخاذ سیاست توزیعی و حفظ سطح دستمزدها مانع از کاهش مصرف در زمان رکود شود. ضمن آنکه در چنین دوره‌هایی، افزایش هزینه‌های عمومی دولت برای افزایش تقاضای کل ضروری است. رویکرد کینزی به نقش دولت در رفع نارسایی‌های بازار از یکسو منتهی به تأکید بر نقش یک بانک مرکزی قدرتمند برای اتخاذ سیاست‌های مالی مؤثر و از سوی دیگر نیازمند یک دسته از نهادهای اجتماعی برای نظارت بر عملکرد بازارها و اعمال سیاست‌های توزیعی و حمایتی وسیع بود (کینز، ۱۳۴۹: ۴۳۶-۴۴۳).

او با تأکید بر شکست نظریه کلاسیک در حل معضلات سرمایه‌داری نیمه اول قرن بیستم درباره رابطه دولت و بازار عنوان کرد: «نتیجه پر کردن شکاف نظریه کلاسیک این نیست که نظام منچستر را کنار بگذاریم؛ بلکه در نشان دادن ماهیت محیطی است که عمل آزاد نیروهای اقتصادی مستلزم آن است. اگر قرار است امکانات کامل تولید از قوه به فعل درآید، کنترل‌های مرکزی ضروری برای تأمین اشتغال کامل، البته متضمن گسترش وسیع وظایف سنتی حکومت است. علاوه بر آن نظریه کلاسیک جدید خود نظر دقت را به سوی شرایط گوناگونی جلب کرده که ممکن است عمل آزاد نیروهای اقتصادی نیازمند به مهار یا راهنمایی شود، اما باز هم میدان وسیعی برای اعمال ابتکار و مسئولیت خصوصی باقی خواهد ماند. در این میدان مزایای سنتی مکتب فردگرا باز هم اعتبار دارد... اصالت فرد اگر بتواند از نقایص و غلط‌کاری‌های خود پاک و مبری شود، بهترین حافظ آزادی‌های شخصی است... این نظام بهترین محافظ تنوع زندگی است که دقیقاً از این میدان گسترده انتخاب شخصی سر برمی‌زند و فقدان آن بزرگ‌ترین زیان‌های دولت متجانس و یکه‌تاز است... بنابراین در حالی که بسط و افزایش وظایف حکومت که وظیفه سازش دادن میل به مصرف و انگیزه سرمایه‌گذاری با یکدیگر متضمن آن است، در نظر یک نویسنده سیاسی قرن نوزدهم یا یک متخصص امور مالی آمریکایی معاصر، دست‌اندازی و تجاوز هولناک به اصالت فرد است. ما برعکس، از آن هم به منزله تنها وسیله عملی اجتناب از تخریب کامل شکل‌های اقتصاد موجود و هم به مثابه شرط اعمال موفقیت‌آمیز ابتکار فردی دفاع می‌کنیم... به نظر می‌رسد نظام‌های امروزی دولت استبدادی، مسئله بیکاری را به زیان و به قیمت کارایی و آزادی حل می‌کند. یقین است که دنیا بیکاری را [که]... به عقیده ما به طرزی اجتناب‌ناپذیر همراه با رژیم اصالت فرد سرمایه‌داری کنونی است، بیش از این تحمل نمی‌کند. اما ممکن است با تحلیل درست مسئله امکان‌پذیر باشد که بیماری را ضمن حفظ کارایی و آزادی درمان کرد» (همان: ۴۴۳-۴۴۵) (۱۴).

آشکار است که کینز در میانه تأکید بازارگرایان بر کارایی سرمایه‌داری بازار آزاد و دولت‌گرایان مارکسیست و فاشیست‌هایی ایستاده که بر ماهیت بحرانی و ناکارایی بازار آزاد تأکید می‌کردند.

کینز و پیروان بعدی او بحث خود درباره لزوم مداخله دولتی را بر اساس انگشت نهادن به چند مشکل اساسی موجود دیگر در مکانیسم بازار بسط می‌دادند. چالش تولید و عرضه کالاهای عمومی، چالش بازارهای غیر رقابتی، چالش پیامدهای منفی فعالیت‌های سودجویانه افراد و بنگاه‌ها بر سایرین، از جمله معضلاتی بودند که در مکانیزم بازارگرا، راهی برای حل آنها ارائه نشده بود^(۱۵). نقطه کلیدی بحث این گروه بر اساس تمایزی میان کالاهای خصوصی و عمومی مطرح می‌شود. در حالی که کالاهای خصوصی به واسطه اینکه مصرف‌کننده در ازای مصرف آنها هزینه پرداخت خواهد کرد، تولیدکنندگان بسیاری دارد، مشخصه کالاهای عمومی (مانند امنیت، زیرساخت‌های مختلف و...) آن است که افراد برای مصرف آنها هزینه‌ای پرداخت نخواهند کرد. در چنین وضعیتی، طبیعی است که کنشگران بازاری، تمایلی به عرضه چنین کالایی نداشته باشند. در اینجا عقلانیت فردی، به ناعقلانیت جمعی بدل خواهد شد که اثر نهایی آن، کمبود کالایی است که همه به آن احتیاج دارند. بر این اساس مکانیسم بازار، توانایی تولید و عرضه کالاهای عمومی را ندارد. از اینجاست که ضرورت دارد دولت از طریق مالیات‌گیری، اقدام به تولید و عرضه کالاهای عمومی کند.

علاوه بر این بحث، گرایش افراد و بنگاه‌ها به حداکثرسازی سود خود امکان دارد که به رفتارهای فرصت‌طلبانه‌ای منجر شود که محصول آنها، شکل‌گیری بازارهای غیر رقابتی از طریق شکل‌گیری انحصارهایی است که باعث کنترل میزان عرضه و تأمین سود عرضه‌کنندگان به ضرر تقاضاکنندگان است؛ ضمن آنکه این مسئله، خود زیان کل جامعه را در پی دارد. در اینجا مداخله دولتی به عنوان عاملی بیرونی برای شکستن انحصار، تضمین تولید بهینه (حتی از طریق مالکیت دولتی) ضرورت دارد. علاوه بر این طبیعی است که جست‌وجوی نفع فردی از سوی افراد و بنگاه‌ها، نتایج و تبعات منفی در پی دارد که بر سر افراد و گروه‌های اجتماعی دیگر سرریز می‌شود و نیازمند کنترل و حتی جبران هستند. تحقق چنین کنترل و جبرانی از طریق مکانیسم‌های بازاری تنها به صورت محدود ممکن است. کینز که خود از منظری اخلاقی به نقد روحیه سوداگری موجود در سرمایه‌داری و نظام بازاری می‌پرداخت، دولت را موظف می‌دانست که از طریق مکانیسم‌های اقتصادی و اصلاحات اجتماعی، این روحیه سوداگرانه را تضعیف کند. علاوه بر این در اینجا مداخله دولتی برای کنترل و جبران فعالیت‌های با آثار منفی

بیرونی و تشویق فعالیت‌های با آثار بیرونی مثبت (مانند سلامت، آموزش، تولید علم و...)، ضرورتی حتمی خواهد بود (چانگ، ۱۳۹۲: ۳۰-۳۶). چنان‌که روشن است رویکردهای شکست بازار با تمرکز بر ناکامی‌های بازار، از نوعی نقش اخلاقی دولت سخن می‌گوید که مداخله دولتی را نه از منظر سلبی، بلکه با اهدافی ایجابی و حفاظت از منافع اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهد؛ مداخله با هدف تحقق وضعیت بهینه در حوزه‌های مختلف مؤثر بر رفاه و کیفیت زندگی صورت می‌گیرد.

کینزیانیسم اغلب به عنوان نوعی ازدواج پراگماتیک میان لیبرالیسم اقتصادی و سوسیال‌دموکراسی (که هراس از تجربه فاشیسم اروپایی و کمونیسم شوروی برانگیزاننده آن بود) شناخته شده است. این رویکرد منجر به شکل‌گیری تجربه‌ای شد که با عنوان دولت‌های رفاهی شناخته شده است. دولت‌های رفاهی حاصل روندی از تکامل دولت سرمایه‌داری است که پس از بحران اقتصادی بزرگ دهه سی، به عنوان نشانه‌های ناکارآمدی نظام بازار آزاد پدیدار شد و پس از جنگ جهانی دوم به الگوی عام اکثریت کشورهای غربی بدل شد. دوره سیطره دولت‌های رفاهی همزمان با دهه‌های پنجاه، شصت و نیمه اول دهه هفتاد است که از آن با عنوان «عصر طلایی سرمایه‌داری» یاد شده است. مهر و موم‌هایی که کشورهای غربی با رونق گسترده اقتصادی، رفاه بی‌سابقه، رشد سطح زندگی و مصرف، بهبود شاخص‌های سلامت و تحصیلات، کاهش نرخ بیکاری و تحقق کارایی اقتصادی روبه‌رو شدند. چنین تجربه‌ای باعث شد تا افزایش قدرت دولتی و مداخله آن امری بدیهی باشد و چنان‌که هابسبام می‌گوید، کسی دیگر به سخنان بازارگرایان و طرفداران بازار آزاد توجهی نکند (هابسبام، ۱۳۸۰: ۳۳۵-۳۳۸ و ۳۵۱-۳۵۲)^(۱۶).

اما ستاره اقبال کینزیانیسم در دهه هفتاد و هشتاد رو به افول نهاد و در عرصه نظری، گروهی از اقتصاددانان حمله‌ای را علیه رویکردهای دولت‌گرایانه به راه انداختند که به عنوان یک «ضد انقلاب» محافظه‌کارانه و در عین حال نئولیبرالی علیه مداخله دولتی تلقی می‌شود. نظریه‌پردازان مکتب اتریشی و متحد نزدیک آن مکتب پولی و نهایتاً نظریه انتخاب عمومی یا مکتب اقتصاد سیاسی شیکاگو، عاملان این انقلاب علیه مداخله دولتی بودند.

مداخله دولت به عنوان راهی به سوی بردگی: مکتب اتریشی

در موقعیتی که در دهه هفتاد میلادی، برنامه‌ریزی دولت‌محور در اقتصادهای شورایی در حال به گل نشستن بود (ر.ک: وسلنسکی، ۱۳۶۴)، دولت‌های رفاهی در جبهه غرب نیز پس از دو دهه عملکرد موفقیت‌آمیز، ابتدا با افزایش نرخ تورم و پس از مدتی با رکود تورمی روبه‌رو شدند. در حالی که کینز انتظار داشت تا مداخله دولتی از طریق تزریق پول و هدف پایین نگاه‌داشتن نرخ بهره، موجب تثبیت رشد اقتصادی، رونق تولید و اشتغال کامل شود، از ابتدای دهه هفتاد سیاست‌های انبساطی اشتغال‌آفرین، نتایج خود را در قالب تورم نشان داد. این تورم که مدتی بعد به یک تورم همراه با رکود بدل شد، برخلاف تصویری بود که کینزین‌ها از رابطه معکوس میان تورم و رکود (منحنی فیلیپس) داشتند. این بحران رکود تورمی باعث توجهی دوباره به گروهی از نظریه‌پردازان شد که با ابتنا به رویکرد اقتصاد کلاسیک به نقد مداخله دولتی، پیامدهای مخرب آن و نهایتاً دلایل ناکامی آنها پرداخته بودند. در رأس این نظریه‌پردازان، «میلتون فریدمن» و «فدریش فون هایک» قرار داشتند. تفسیر پرنفوذ هایک از ریشه‌های فلسفی و پیامدهای سیاسی و اجتماعی برنامه‌ریزی متمرکز و دولت‌گرایی و نیز تفسیر مؤثر میلتون فریدمن از روندهای منتهی به رکود تورمی دهه هفتاد موجب اقبال وسیعی به این گروه شد. گروهی که هر چند خاستگاه‌های کاملاً یکسانی نداشتند، در ضرورت احیای رویکرد نئوکلاسیکی اقتصاد با یکدیگر وحدت داشتند.

فریدمن معتقد بود که مداخله بانک‌های مرکزی در بازار از طریق تزریق پول و پایین نگاه‌داشتن نرخ بهره که مطابق تحلیل کینزین‌ها قرار است به دولت در مدیریت تقاضا، تثبیت رشد و افزایش اشتغال کمک کند، بر نوعی توهم است که از طریق تزریق پول تنها بحران و رکود را به بهای افزایش تورم به تعویق می‌اندازد، تورمی که در درازمدت به ابر تورم بدل می‌شود و علیه خود سیاست تثبیت رشد عمل می‌کند. فریدمن و هایک از این بحران به عنوان زمینه‌ای برای نقد ناکارآمدی مداخله دولتی استفاده کردند. پیش از این دو و در نیمه دهه سی میلادی و اوج بحران سرمایه‌داری لیبرال، «لودویگ فون میزس»، اقتصاددانان پیشرو مکتب اتریشی در اثر پیش‌گویانه خود، «سوسیالیسم» (۱۹۲۲) بحثی را درباره ریشه‌های امکان‌ناپذیری کارآمدی اقتصاد سوسیالیستی و نیز آثار مخرب

برنامه‌ریزی دولتی مطرح کرده بود. او معتقد بود که سوسیالیسم با برهم زدن مبادله آزاد و عرضه و تقاضا به عنوان مبنای محاسبه و تعیین قیمت، اساساً فعالیت اقتصادی را بی‌معنا می‌کند و کل اقتصاد را در فضای تاریکی قرار می‌دهد که در آن محاسبه به عنوان مبنای فعالیت اقتصادی ممکن نیست (Von Mises, 1981: 103-105). سیاست مداخله نیز در سطحی پایین‌تر، عقلانیت اقتصادی موجود در فعالیت بازارهای آزاد را مختل و کارایی بازار را مخدوش می‌کند.

تحت تأثیر میزس، فون‌هایک به عنوان فیلسوفی لیبرال، بر مبنای یک نظریه شناخت خاص و تمرکز بر محدودیت‌های شدید شناخت بشری، معتقد بود که برنامه‌ریزی مرکزی دولت‌گرایانه بر نوعی عدم امکان استوار شده است. هایک معتقد بود که در پس‌زمینه نظریه‌های دولت‌گرایانه (اعم از کمونیستی یا رفاهی)، باور به توانایی انسان‌ها به شناخت گسترده و نامحدود محیط اجتماعی و اقتصادی و رفتار انسانی وجود دارد که آنها را به این سو سوق داده که باور داشته باشند به اتکای چنین شناختی می‌توانند دست به برنامه‌ریزی و مهندسی جامعه در راستای غایات خاصی بزنند. در مقابل، هایک تحت تأثیر نوعی شکاکیت معرفت‌شناختی، بر محدودیت‌های ذهن بشر برای کسب شناخت عینی، خطاناپذیر و قطعی تأکید می‌کند و معتقد است که محدودیت‌های ذهنی بشر مانع از آن است که او از جهالت‌های بسیار رهایی یابد. او در عین حال تحت تأثیر «مایکل پولانی» تأکید می‌کند که بخش مهمی از شناخت‌های انسانی، مقولاتی عملی (مهارت) و غیر قابل صورت‌بندی معرفتی روشن هستند. هایک از این محدودیت‌های معرفت بشری به عنوان پایه‌ای برای نقد باوری استفاده می‌کند که معتقد است انسان‌ها قادرند به شناختی جامع و قابل اتکا از جامعه به مثابه یک کل دست یابند. باوری که در پس‌زمینه برداشت‌های دولت‌گرایان و باورمندان به مهندسی اجتماعی قرار دارد. هایک عنوان می‌کند که بلندپروازی شناخت‌شناسانه دکارتی و نیز رویکردهای ایده‌آلیستی درباره شناخت، عده‌ای را به این باور رسانده که آنها قادرند شناختی عینی و جامع از جامعه و قواعد حاکم بر آن به دست آورند و به اتکای این شناخت طبعاً به خود حق داده‌اند که برنامه‌ای برای تحول این جامعه و سوق دادن آن به سوی غایات خاصی را طراحی کنند؛ در حالی که نظم انسانی همگی نظم‌هایی

خودانگیخته، تدریجی و فاقد طراحی پیشینی بوده‌اند. این نظم‌ها محصول تعاملات اتفاقی و تکاملی است که به صورتی خودانگیخته در کنار هم قرار گرفته‌اند. از نظر هایک، بررسی سامان بازار به عنوان نظامی خودانگیخته نمونه‌ای است که نشان می‌دهد چگونه این نظم در فرایندی تدریجی و در تعامل اتفاقی و تدریجی کنشگران اجتماعی ساخته و تکامل یافته است.

نظمی که به نظر هایک، نظریه پردازان اقتصاد کلاسیک و به ویژه اسمیت، تفسیری درست و مطابق با قابلیت‌های محدود ذهن بشری از چگونگی تکوین و تکامل آن ارائه داده است. آنها اصولی کلی مطابق با واقعیت‌های تاریخی تکوین نظم‌های انسانی ارائه دادند که بر اصل اساسی فعالیت‌های آزادانه و بدون محدودیت انسان‌ها استوار بود. اندیشه نظم خودانگیخته به این معنا، تفسیری رادیکال‌تر از اندیشه دست‌نمایی است که بر اصالت رفتار آزاد و بدون محدودیت انسانی تأکید می‌کند. توهم شناخت کامل، منجر به توهم توانایی انسانی برای طراحی جامعه‌ای بی‌نقص از طریق مداخله دولتی و بدتر از آن، برنامه‌ریزی دولتی شده است. او عنوان می‌کند که نظم بازار محصول بی‌نهایت کنش بازیگرانی است که در کنش روزمره خود بر اساس مجموعه‌ای غیرقابل بیان از شناخت‌های عملی رفتار می‌کنند؛ حال آنکه دولت‌گرایان تصور می‌کنند که قادرند به عنوان مرجعی بیرونی همه این شناخت‌ها را در قالبی منسجم گرد آورند و به مداخله پردازند^(۱۷).

نتیجه چنین توهمات آرمان‌شهری چیزی جز این نیست که در بهترین حالت در فرایندهای خودانگیخته انسانی مداخله‌هایی مخرب و ناکارآمد سازنده و در بدترین حالت شکل دادن به زمینه‌های «بردگی» افراد در چارچوب‌های بوروکراتیک مداخله‌گرایانه صورت گیرد. او فاشیسم، کمونیسم، سوسیالیسم و اقتصاد کینزی را به فراخور دچار چنین توهمی می‌داند، توهمی که به مداخله و تخریب پایه‌های آزادی‌های بشری و از میان برداشتن نیروهای خلاق جامعه منجر می‌شود و آن را دچار رکود، انحطاط و ناکارآمدی و سیاست‌های استبدادی غرق می‌کند. او تجربه شوروی و نیز حکومت حزب کارگری را در چنین مسیری و نتیجه آنها را در قالب «راه بردگی» تحلیل می‌کرد (ر.ک: فون هایک، ۱۳۹۰).

ملیتون فریدمن نیز در مسیری مشابه و به تأسی از کتاب «راه بردگی» به نقد سیاست‌های رفاهی و مداخله‌جویانه در ایالات متحده می‌پرداخت. فریدمن بر اساس خوانشی از تاریخ تکامل قدرت‌های بزرگ آنگلو ساکسون یعنی آمریکا و انگلستان از «عصر طلایی» سخن می‌گوید که در آن، اصل آزادی اقتصادی به عنوان پایه‌ای برای پویایی و تحرک خلاقانه این جوامع پدید آمد و پایه‌ای برای آزادی سیاسی آنها نیز شد که در ارزش‌های جمهوری آمریکا تجلی یافته است. وجه مهم این ارزش‌ها، دولت محدود و حداقلی بود. به نظر او در سایه این ارزش‌ها بود که آمریکا توانست در همه جنبه‌ها به قدرتی بی‌بدیل بدل شود. حال آنکه بحران اقتصادی دهه سی و متعاقب آن رویکرد کینزی، زمینه‌ای را برای پشت کردن به ریشه‌های شکوفایی سیاسی و اقتصادی آمریکا و در پیش گرفتن رویکرد مداخله‌گرایانه و دولت بزرگ فراهم کرد که طی نیم قرن، نفوذ و سیطره دولت را در حوزه زندگی کشور به نام «سازمان‌دهی» گسترش دهد. او تلاش می‌کند نوعی «دست نامریی» را در عملکرد دولت نشان دهد که بر عکس دست نامریی آدام اسمیت باعث شده تا دولت در هر حوزه‌ای اعم از امنیت، برابری، آموزش و پرورش، حمایت از مصرف‌کننده، جلوگیری از تورم و رشد اشتغال وارد شده، نه تنها دستاوردی کسب نکرده، بلکه نتیجه ناکارآمدی، تخریب کارایی، کاهش روند رشد، افول نیروهای خلاقه و نهایتاً بهره‌برداری کارگزاران دولتی از منابع عمومی به نفع «طبقه جدید» کارگزاران دولتی بوده است.

او در توصیفی از دلایل شکست دولت، مثال جالبی مطرح می‌کند. او می‌گوید درباره نحوه صرف کردن پول، چهار حالت کلی ممکن است: در وضعیت الف، شما پول خودتان را برای رفع نیازهای خودتان صرف می‌کنید. در این حالت شما به احتمال زیاد سعی خواهید کرد تا رویکرد صرفه‌جویانه و اقتصادی پیشه کنید و با کمترین هزینه، بالاترین نتیجه را به دست آورید. در حالت ب، شما پول خودتان را برای رفع نیاز دیگری مانند خرید هدیه صرف می‌کنید. در این حالت نیز رفتار شما اقتصادی و مبتنی بر صرفه‌جویی خواهد بود. در حالت ج، شما قرار است پول دیگری (مثلاً مانند یک سازمان) را برای رفع نیاز خودتان (صرف نهار) صرف کنید. در این حالت طبعاً شما انگیزه پایینی برای رفتار صرفه‌جویانه و انگیزه بالایی برای کسب کالایی باکیفیت‌تر خواهید داشت. در حالت

چهارم، شما قرار است پول دیگری (مانند یک سازمان) را برای رفع نیازهای دیگری (کارمندان) صرف کنید. در این حالت شما نه انگیزه‌ای برای صرفه‌جویی و نه انگیزه‌ای برای کسب کالایی باکیفیت خواهید داشت.

به نظر فریدمن، الگوی رفتاری دولت‌های رفاه دقیقاً با حالت‌های سوم و چهارم منطبق است. آنها پول مالیات‌دهندگان را برای نیازهای خود یا گروهی از مردم صرف می‌کنند. نتیجه این وضعیت، هزینه‌های زیاد، کارایی اندک و نتایج ضعیف و حتی فاجعه‌بار خواهد بود (فریدمن و فریدمن، ۱۳۷۸: ۱۵۶-۱۶۱). او در کتاب خود به تبعات دولت‌گرایی مانند فساد دولتی، تقویت گروه‌های بوروکرات قدرتمند و غیر پاسخگو، تلاش این گروه‌ها برای انحراف تصمیمات به سوی منافع فردی و گروهی، لابی‌گری و تلاش گروه‌های مختلف برای بهره‌برداری از رانت دولتی، سلب آزادی و کرامت از افراد جامعه می‌پردازد. راه‌حل این گروه مشخص است، بازگشت به رویه‌های قبل از ۱۹۳۰، کاهش حداکثری مداخله دولتی و محوریت دادن به رویه‌ای بازاری در تخصیص منابع^(۱۸). در تفسیرهای این گروه کوشش شده تا آموزه دست‌نماری آدام اسمیت به عنوان کارآمدترین الگوی تحقق کارایی اقتصادی و نیز حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی مانند فقر، بی‌عدالتی و معضلات اجتماعی مطرح شود (ر.ک: White, 2010).

غلبه این رویکرد در اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد در آمریکا و بریتانیا، پیامدهای دامنه‌داری در سطح دو نهاد بزرگ اقتصاد جهانی یعنی بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در پی داشت. آنچه امروزه به عنوان «اجماع واشنگتنی» نامیده می‌شود، محصول نقد دولت‌گرایی موجود در رویکردهای دولت رفاه و نیز الگوی مداخله برنامه‌ریزی مرکزی اتحاد شوروی بود که در دهه هفتاد و هشتاد به راه افتاد و به یک دستور کار روشن و دامنه‌دار برای اصلاح بخش دولتی با هدف آزادسازی و خصوصی‌سازی منجر شد که به عنوان نسخه به کشورهای مختلف ارائه می‌شد. در این میان بی‌اعتباری و شکست‌های شدید الگوی توسعه مورد توصیه اتحاد شوروی در کشورهای متعدد آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین (برژینسکی، ۱۳۶۹: ۲۷۸-۲۹۵)، زمینه را برای گرایش به سوی پذیرش راهبرد توصیه بازارگرایی جدید فراهم کرد. کنترل کسری بودجه، هدفمندکردن یارانه‌ها، اصلاح نظام مالیاتی، آزادسازی نرخ بهره، نرخ ارز رقابتی،

۱۵۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
آزادسازی تجاری، آزادسازی سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی، خصوصی‌سازی، مقررات‌زدایی
و احترام به حقوق مالکیت را به عنوان اصول ده‌گانه اجماع واشنگتنی نامیده‌اند.

نظریه انتخاب عمومی و مسئله شکست حکومت

در حالی که سنت نئولیبرالی پرورده میزس، هایک و فریدمن در قالبی جدلی به نقد رویکردهای مداخله‌گرایانه می‌پرداخت، از دهه شصت سنت مطالعاتی جدیدی در ایالات متحده تکوین یافت که به مطالعه روشمند و علمی ناکارآمدی مداخله دولتی در دموکراسی غربی می‌پرداخت. در حالی که مخالفین و منتقدین بازار، بن‌مایه بحث خود را بر مقوله «شکست بازار» استوار کرده بودند، این سنت به واسطه تمرکز بر ناکامی الگوی مداخله بر مقوله «شکست حکومت» متمرکز بود. «رونالد کوز»، اقتصاددان آمریکایی، نخستین فردی بود که از این واژه استفاده کرد. وی معتقد بود که تمرکز بیش از حد بر مقوله شکست بازار مانع از آن شده تا بر مقوله شکست حکومت و توانایی واقعی برنامه‌ریزی مرکزی توجه علمی صورت گیرد (Coase, 1964: 195). از این زاویه بود که افرادی چون آنتونی داونز، جیمز بوکانان و گوردون تالوگ، بنیادگذاران نظریه انتخاب عمومی، تمرکز خود را بر تحلیل عینی و آماری شکست‌های دولت قرار دادند. به گفته جیمز بوکانان در مقابل رویکردهای چپ‌گرایانه و سوسیالیستی که نظریه شکست بازار را پدید آوردند، انتخاب عمومی بر اساس مفروضات خود و نگاهی عمیقاً واقع‌گرایانه به دولت «به مجموعه‌ای از تئوری‌های ناظر بر شکست دولت تبدیل شد که در مقابل و خنثی‌کننده تئوری‌های شکست بازار بود» (بوکانان، ۱۳۸۹: ۳۲).

نقطه آغاز تحلیل انتخاب عمومی، تسری مفروضه پایه‌ای نظریه اقتصادی یعنی انسان نفع‌طلب، بیشینه‌خواه و عقلانی به حوزه تحلیل سیاست و دولت است (Tullock, 2002: 3-6). بر این اساس اگر می‌پذیریم که نفع‌طلبی کنشگران بازاری به شکست‌های بازار منجر می‌شود، هیچ دلیلی وجود ندارد که افراد حاضر در دستگاه دولتی و بوروکراسی را انسان‌هایی نفع‌طلب و در پی حداکثر کردن منافع خود به حساب نیاوریم؛ چون اگر بازار نهادی تکوین‌یافته از کنش‌های نفع‌طلبانه افراد است، دولت نیز ساختاری برآمده از افرادی با انگیزه‌های انسانی است (جنسن و مک‌لینگ، بی‌تا: ۵۶-۵۹). بر اساس این فرض،

نظریه‌پردازانی چون اولسون، بوکانان، تولوک، مولر و تالر از یکسو در پی نشان دادن میزان کارآمدی عملکرد نهادهای دولتی و از سوی دیگر به دنبال نشان دادن و آثار زیان‌بار ناشی از مداخله و تصمیم‌گیری‌های دولتی برای تأمین کالاهای عمومی و نهایتاً آثار سوء سودجویی بوروکرات‌ها و مخاطبان آنها در محیط بیرونی هستند.

کارایی پایین بسیاری از رفتارهای مداخله‌ای^(۱۹)، ضایع کردن منافع افراد جامعه به نام منافع گروهی، شکل‌گیری خطر سوءاستفاده از قدرت اعطاشده به سیاستمداران برای تصمیم‌گیری‌های عمومی، فقدان انگیزه کافی در سیاستمداران برای کاهش هزینه‌های اجرایی، انگیزه بالای بوروکرات‌ها برای هماهنگ‌شدن با گروه‌های لابی‌گری، تخصیص غیر بهینه منابع و فرصت بر اساس مکانیسم‌های مبادله آرا و بده‌بستان در میان نمایندگان، تقویت گرایش‌های محافظه‌کارانه در بوروکراسی، تمایل پایدار بوروکرات‌ها به بزرگ‌کردن ساختار تحت کنترل خود و تعریف حوزه‌های جدید مداخله، تمایل آنها به کسب سهم بیشتر از بودجه با هدف ارتقای توان مانور خود، استفاده از قدرت، نفوذ و بودجه بوروکراسی برای منافع فردی و سیاسی، لابی‌گری و شکل‌گیری معضل گروگان‌شدن نهادها در دستان گروه‌های قدرتمند ذی‌نفوذ، شکل‌گیری انگیزه‌ها و فرایندهای پیچیده در شهروندان، گروه‌ها و بنگاه‌ها برای رانت‌جویی از دولت و بوروکراسی تخصیص‌دهنده منابع، شکل‌گیری گروهی از بوروکرات‌های «مغرور» که به واسطه اطلاعات و مهارت‌های کاری به راحتی قادرند تا سیاستمداران و نظارت‌کنندگان را به حاشیه برانند، افت کیفیت خدمات بوروکراسی به دلیل فقدان انگیزه‌های لازم برای ارتقای کارایی و مواردی از این دست، از جمله مصادیقی است که تحلیلگران انتخاب عمومی به عنوان ابعاد شکست دولت و بوروکراسی به آنها اشاره می‌کنند^(۲۰).

در مقام یک جمع‌بندی تحلیلگران انتخاب عقلانی، منتقدان جدی راهبرد مداخله دولتی هستند و در مقابل در ارزیابی مباحث شکست بازار معتقدند که نباید در این شکست‌ها اغراق صورت گیرد؛ زیرا با گذشت زمان و تقویت نهادهای بازاری و پیشرفت‌های فناوری، بسیاری از مصادیق شکست بازار موضوعیت چندانی ندارند. بسیاری، انتخاب عمومی را واکنشی به ادعاهای کینزی درباره کارایی مداخله دانسته‌اند. بنابراین نظریه انتخاب عمومی به ما درباره کم‌اهمیت جلوه‌دادن راه‌حل‌های بازار و بزرگ

جلوه‌دادن راه‌حل‌های دولت پایه هشدار می‌دهد. این نظریه با برجسته‌سازی شکست‌های دولت، راهبردهایی برای نظارت بر دیوان‌سالاری و کوچک‌کردن دولت ارائه می‌دهند؛ واگذاری ارائه خدمات عمومی به دولت‌های محلی، زمینه‌سازی برای ارائه یک خدمت از سوی چند اداره، فراهم کردن اطلاعات و ارتقای شفافیت با هدف از میان بردن معضل عدم تقارن اطلاعات میان دیوان‌سالاران با مردم و سیاستمداران، تقویت نظارت‌های مبتنی بر هزینه - فایده خدمات بوروکراسی، خصوصی‌سازی خدمات دولتی در دو شکل خصوصی‌سازی کامل و انحلال بخش مربوطه دولتی یا پیمان‌سپاری و خرید خدمت از جمله این راه‌کارهاست. در نهایت نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی معتقدند که در مواردی که شکست بازار برای تولید کالایی محرز است، گریزی از مداخله دولتی نخواهد بود.

نظریه‌پردازان انتخاب عمومی معتقدند که نگاه واقع‌بینانه به نهادهای دولت و مداخلات آن، مانع از این تصور خوش‌بینانه می‌شود که دولت، درمان‌کننده همه دردها و دارای توانایی برای حل همه معضلات اجتماعی است. از نظر انتخاب عمومی، آن کودکی بود که برهنه‌بودن پادشاه را اعلام کرد و به صورتی علمی، ناکارایی مداخله دولتی را آشکار ساخت (بوکانان، ۱۳۸۹: ۳۳ و ۳۷-۳۹). آنها معتقدند که دولت‌گرایان و مخالفان نظام بازار آزاد از یکسو در ناتوان جلوه‌دادن بازار در حل این مشکلات اغراق می‌کنند و از سوی دیگر در توانمند نشان‌دادن نظام دولتی زیاده‌روی می‌کنند. آنها معتقدند ضمن آنکه گذر زمان، ناکارایی مداخله دولتی به عنوان راه‌حلی برای موضوع کالاهای عمومی را نشان داده است، بخش زیادی از مشکلات مربوط به ارائه کالاهای عمومی از سوی بازار و فعالان خصوصی (به واسطه فقدان سازوکار محروم‌سازی و در نتیجه کاهش انگیزه سرمایه‌گذاری خصوصی برای فعالیت در این حوزه‌ها) در گذر زمان رفع شده است. بسیاری از سرمایه‌گذاران توانسته‌اند تا در حوزه زیرساختی و فناوری و خدماتی نیازمند سرمایه‌گذاری وسیع، سرمایه‌گذاری کنند، بر مشکل محروم‌سازی غلبه کنند و از این سرمایه‌گذاری سود کسب کنند. بنابراین استدلال نظریه‌پردازان انتخاب عمومی در پاسخ به این سؤال که بهترین شیوه برآوردن تقاضاهای مربوط به کالاهای عمومی چیست، با رد الگوی مداخله دولتی، بازار آزاد و تأمین بخش عمده این کالاها در جریان رقابت و فرایند عرضه و تقاضا را بهترین شیوه تحقق کالاهایی چون بهداشت، رفاه، آموزش و...

می‌دانند. از این منظر، این گروه به نوعی در پی احیای بحث اسمیتی «دست پنهان» در قالبی اصلاح‌شده‌تر هستند (ر.ک: Le Grand, 2007).

انتخاب عمومی در تحلیل نهایی، رویکردی نزدیک به لیبرالیسم کلاسیک و خوانش قرن بیستمی آن در قالب نظریه‌پردازان مکتب اتریشی اتخاذ می‌کند. جیمز بوکانان در کتاب «حدود آزادی: حد فاصل آنارشی و لویاتان»، ضمن بازگشتی به سنت کلاسیک قرن هیجدهمی لیبرال، از ضرورت احیا و پاسداری از الگویی از سازمان‌دهی جامعه مبتنی بر تعاملات داوطلبانه میان افراد آزاد سخن می‌گوید که منجر به شکل‌گیری نظامی می‌شود که نیازمند کمترین میزان مداخله از سوی دولت است و بالاترین کارایی در تولید کالاها و خدمات را در دسترس قرار می‌دهد (ر.ک: Buchanan, 2000). او در مقاله‌ای دیگر، دوران غلبه تفکر کینزی و دولت‌گرا را «دورانی تاریک» می‌خواند که موجب کنش‌های «مهمل» شد؛ ولی در نهایت به همت «لیبرال‌های راستینی» چون هایک و خودش، بی‌اعتباری آن آشکار شده است. او در این مقاله از ضرورت نوعی شور لیبرالی به آفریدن جامعه آزاد سخن می‌گوید که موجب تحرک وسیع اقتصادی و اجتماعی در غرب شد؛ ولی پس از نیمه دوم قرن نوزدهم به حالتی انفعالی کشیده شد و میدان را به ایده‌های شورانگیز توده‌ای به‌ویژه سوسیالیسم باخت؛ باختی که منجر به شکل‌گیری ضرورت حضور «دولت دایه مهربان» گردید (ر.ک: Buchanan, 2000b)^(۳۱).

نهادگرایان و کیفیت حکمرانی: فراسوی دوگانه بازارگرایی و دولت‌گرایی

چنان‌که گفته شد، مجادله بازارگرایان و دولت‌گرایان بیش از هر چیزی منازعه‌ای ایدئولوژیک بوده است. همان‌گونه که گروهی از اقتصاددانان از چرخه‌های ادواری رکود رونق در اقتصاد سرمایه‌داری سخن می‌گویند، روند اقبال به یکی از دو جریان نیز در تاریخ مدرن، روندی ادواری داشته است. همان‌طور که بازارگرایی کلاسیک و نئوکلاسیک در پاسخ به خودسری دولت‌های سنتی و محدودیت‌های بی‌پایان عصر مقابل مدرن اوج گرفت، دولت‌گرایی نیز در متن بحران نیمه اول قرن بیستم و ناتوانی بازارها برای پاسخ به این بحران، رونق یافت. بحران اقتصادهای سوسیالیستی و به دنبال آن، بحران دولت‌های رفاهی در دهه هفتاد نیز باعث بی‌اعتباری رویکرد دولت‌گرا و اقبال

۱۵۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
به بازارگرایی بود که با تمرکز بر مفهوم شکست دولت و برنامه‌ریزی، خوانشی قرن
بیستمی از لیبرالیسم کلاسیک و ایده دولت حداقل ارائه می‌کردند.

در این روند، داوری درباره پیروزی یا عدم پیروزی یک جریان، آسان نیست. هر چند
شکست‌های فاحش رویکردهای دولت‌گرای کمونیستی و نیز الگوی نظامی‌گرایانه
دولت‌های فاشیستی، اعتبار چشمگیری را به الگوی لیبرالی دولت حداقل پدید آورد،
واقعیت آن است که در مواجهه میان الگوهای معقولانه‌تر دولت‌گرایی مانند کینزیانیسم
و بازارگرایی افراطی در بسیاری از مواقع قضاوت‌ها به نفع مداخله دولتی است^(۲۲). ضمن
آنکه باید توجه کرد که همان‌طور که فردریک لیست و بعدها کارل پولانی نشان دادند،
در دوران اوج لیبرالیسم کلاسیک نیز مداخله دولت‌های سرمایه‌داری، نقش مهمی در
سرآوردن سرمایه‌داری بازار داشت، نکته‌ای که در تأکید ایدئولوژیک بازارگرایان بر
عصر آرمانی نظم خودسامان بازار در قرن هجدهم و نوزدهم مغفول مانده است^(۲۳).

دولت‌گرایی کینزی نیز نقش مهمی در برون‌رفت سرمایه‌داری از بحران و شکل‌گیری
دورانی از رونق و شکوفایی در دنیای سرمایه‌داری داشت. مهم‌تر از همه آنکه در همان
دورانی که الگوی برنامه‌ریزی دولتی در بلوک شرق و متحدان جهان سومی آن زمین‌گیر
می‌شدند، در گوشه دیگری از جهان و در آسیای شرقی، الگویی پویا و بسیار موفق از
توسعه دولت‌محور شکل گرفت که به عنوان سریع‌ترین تجربه تاریخی توسعه شناخته
می‌شود (ر.ک: Kohli, 2004). این موفقیت در حالی در دهه هشتاد و نود به اوج رسید که
سیاست‌های نئولیبرالی متبلور در توصیه‌های بانک جهانی که بعدها «اجماع واشنگتنی»
نامیده شد، به شکست‌های فاحشی در بسیاری از کشورهای اروپای شرقی و آمریکای
لاتین دچار شد؛ شکست‌هایی که باعث شد تا در اواسط دهه نود، بانک جهانی به تجدید
نظر در توصیه‌های نئولیبرالی خود درباره تأکید یک‌سویه و ایدئولوژیک خود بر ضرورت
آزادسازی حداکثری و کاهش مداخله دولتی به عنوان راه‌حل توسعه بپردازد (ر.ک: بانک
جهانی، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹). علاوه بر این در نمونه‌هایی چون تجربه موفق آزادسازی اقتصادی
در شیلی پینوشه که در پس‌زمینه آن، نئولیبرال‌های ثابت قدمی چون میلتون فریدمن و
مکتب شیکاگو قرار داشتند، رویکرد معطوف به آزادسازی توسط یک دولت اقتدارگرای

نظامی به انجام رسید که اساساً در رویکردهای نظری نئولیبرالی قابل فهم نبود (ر.ک: Valdes, 1995).

همه این تحولات وقتی با واقعه مهم فروپاشی بلوک شرق همراه شد، نتایجی مهم برای موضوع مورد بحث در پی داشت. پایان جنگ سرد اغلب به عنوان پایانی بر منازعات ایدئوژیکیتی شدید لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها (در اشکال متنوع آن) تحلیل شده است. افول این منازعه از دهه شصت میلادی و فرایند گرایش احزاب سیاسی اروپایی به مرکزیت قطب‌بندی‌های سیاسی آغاز شد (Kirchheimer, 1966) و با فروپاشی اتحاد شوروی به اوج رسید. هر چند فروکش کردن این منازعه برخلاف تصور اولیه فوکویاما به معنای «پایان تاریخ» نبوده است، در بحث درباره رابطه دولت - بازار، این مزیت را داشته است که امکان‌های جدیدی برای فراتر رفتن از دوگانه مرسوم و خوانش تاریخ واقعی الگوهای رابطه دولت و بازار و درک واقع‌بینانه محدودیت‌ها و قابلیت‌های دو نهاد دولت و بازار فراهم آورده است. این خوانش واقعی اغلب ذیل الگوهای نظری نئونهادگرایانه تحقق یافته است که به جای تأکید ایدئولوژیک بر صرف «کمیت» مداخله دولتی، بر «کیفیت» مداخله تمرکز می‌کنند. تأکید بر کیفیت مداخله به جای کمیت از این‌هاور مرکزی نهادگرایانه برمی‌خیزد که کنش‌های انسانی (از جمله کنش‌های اقتصادی در بازار) عمیقاً تحت تأثیر متغیرهای نهادی است که به مثابه «قواعد بازی»، روند و نتایج بازی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مطابق چنین تحلیلی آنچه بیش از کمیت مداخله بر کارایی و عملکرد اقتصادی بازارها و کنشگران اقتصادی تأثیر می‌گذارد، ماهیت نهادها و کیفیت مداخله است که می‌تواند از خصلتی ثبات‌آفرین، سازنده و تسهیل‌گر برخوردار باشد یا آنکه مخرب، تقویت‌کننده بی‌ثباتی و ایجادکننده موانعی جدید در راه خلاقیت و نوآوری باشد (گروینوگن و دیگران، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۰).

مطابق چنین تحلیلی، مسیر توسعه کشورها نه از مسیر افزایش (برنامه‌ریزی) یا کاهش (تعدیل ساختاری) مداخله دولت، بلکه از مسیر تحول نهادی با هدف دگرگونی «محیط نهادی» و جایگزین ساختن نهادهای مانع فعالیت مولد اقتصادی به شکل دادن به نهادهای فراگیرتر و تسهیل‌کننده فعالیت خلاقانه و مولد نیروهای تولیدی است. بدون وجود ساختار نهادی مناسب به عنوان بستر فعالیت اقتصادی، خصوصی‌سازی و کاهش

مداخله دولتی می‌تواند منجر به تجربه خصوصی‌سازی در روسیه بعد از شوروی و پیدایش یک سرمایه‌داری رفاقتی و مافیایی منجر شود (هاف و استیگلیتز، ۱۳۸۴: ۲۵۲-۲۶۰) و یا آنکه به مانند تجربه آزادسازی در آمریکای لاتین، فلاکت و نابودی میلیون‌ها شهروند در ضعیف‌ترین لایه‌های اجتماعی را در پی داشته باشد (ر.ک: کلاین، ۱۳۹۰). در این کشورها، کاهش مداخله دولتی نه به معنای بهبود فضای کسب‌وکار، بلکه به معنای تخریب بیشتر محیط برای فعالیت، افول اعتماد، افزایش ریسک فعالیت و به زبان نهادگرایان، «افزایش هزینه‌های مبادله» بوده است. از سوی دیگر بدون مداخله نهادهای دارای خصلت‌های غیر فراگیر، معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد که در روند زمانی حول این نهادها و مداخله‌های آنها، رانت‌ها و امتیازاتی شکل گیرد که نفع گروهی محدود از نیروهای اجتماعی و اقتصادی را به ضرر گروه وسیع‌تری از بازیگران تأمین می‌کند^(۳۴).

با چنین استدلالی، نظریه‌پردازانی چون عجم اوغلو که رویکردی مثبت به بازار و توانایی‌های آن برای خلق ثروت و کارایی دارند، از یکسو از ضرورت وجود یک «دولت قوی» سخن می‌گویند و از سوی دیگر معتقدند که بدون رفع موانع فعالیت آزادانه و خلاق نیروهای اقتصادی و شکل‌دادن به «نهادهای فراگیر»، امکان توسعه اقتصادی فراهم نخواهد شد. بنابراین او بیش از آنکه به یکی از دو سوی قطب دولت‌گرایی و بازارگرایی نظر داشته باشد، از ضرورت وجود نهادهایی سخن می‌گوید که از یکسو برای ایفای نقش‌هایی چون ایجاد ثبات و امنیت، تأمین حقوق مالکیت و رفع موانع فعالیت اقتصادی به اندازه کافی قدرتمند باشند و از سوی دیگر همین نهادها باید خصلت «فراگیر» داشته باشند، به این معنا که به جای تأمین منافع گروه محدودی از بازیگران اقتصادی و اجتماعی، بستر فعالیت خلاقانه را برای همه طیف‌های اجتماعی بدون تبعیض و محدودیت ایجاد کنند (عجم اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲: ۱۱۹۹-۱۲۲۶؛ Acemoglu, 2005).

ماهیت محیط نهادی و کیفیت این نهادها از این نظر اهمیت دارد که به قول «داگلاس نورث»، نهادها «ساختار انگیزشی» جامعه را شکل می‌دهند (North, 1994: 356). یک محیط نهادی نامناسب (که طبعاً دولت و نهادهای آن مهم‌ترین عنصر شکل‌دهنده آن هستند) می‌تواند ساختار انگیزشی جامعه را در مسیری غیر مولد و ضد توسعه‌ای حرکت دهد یا آنکه برعکس آن را در مسیر عملکرد اقتصادی مثبتی قرار دهد. از

این‌روست که در نزد اقتصاددانان نهادگرا با دوگانه‌هایی چون «نهادهای فراگیر/ نهادهای غیر فراگیر» (ر.ک: عجم اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲)، «نظم دسترسی باز/ نظم دسترسی محدود» (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۳، ۱۳۸۵)، «دولت توسعه‌گرا/ دولت چپاول‌گر» (ر.ک: ایوانز، ۱۳۸۲) بسیار روبه‌رو می‌شویم که هدف آنها ارائه شاخص‌هایی برای ارزیابی کیفیت نهادهای مسلط بر یک کشور است، تا ارزیابی کمیت حضور و مداخله آنها، به واسطه تمرکز بر کیفیت مداخله است که ما در میان نهادگرایان شاهد رویکردهای متنوعی هستیم که هر یک حدودی از مداخله دولتی را مورد تأکید قرار می‌دهند. متفکرانی چون هاجون چانگ، مداخله وسیع‌تری را در مقایسه با چهره‌هایی چون الینور استروم، داگلاس نورث و دارون عجم اوغلو پیشنهاد می‌دهند.

نتیجه‌گیری

در اوج جنگ سرد و درگیری‌های ایدئولوژیک چپ و راست، «آیزایا برلین» کوشید تا در مقاله «دو مفهوم آزادی» (۱۹۵۸) و ذیل توضیح دو برداشت از مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی و اقتصادی مدرن، تمایزی برای ارزیابی اندیشه‌های سیاسی ایجاد کند. به نظر او، باورمندان به «آزادی منفی» رویکردی اساساً منفی و سلبی به اقتدار بیرونی دارند و اصل را بر آزادی و خودمختاری انسانی و توانایی آنها برای سامان دادن به دنیای خود قرار داده‌اند؛ حال آنکه باورمندان به تعریف مثبت از آزادی، اقتدار بیرونی را امری ضروری و دارای نقش مثبت در شکل دادن به صورت‌بندی بهتری از نظم اجتماعی و اقتصادی می‌دانند. بازارگرایی، ترجمان اقتصادی رویکردی منفی به آزادی است و دولت‌گرایی، ترجمانی از رویکرد مثبت به آزادی (هر چند تعدیل‌شده و متفاوت با برداشت کمونیستی و فاشیستی). برلین اندیشمندی بود که در متن منازعه‌ای ایدئولوژیک دست به این تمایز می‌زد و با رویکردی اساساً منفی به اقتدار به این نکته توجه نداشت که بازار آزاد مورد حمایت او در عمیق‌ترین لایه‌های خود، متکی به یک صورت‌بندی بسیار قدرتمند از اقتدار سیاسی است که از فرط نهادینه بودن، وجود آن گاه برای اندیشمند لیبرال احساس نمی‌شود؛ حال آنکه «هابز» به عنوان یکی از بنیادگذاران اندیشه لیبرالی بر اهمیت این اقتدار نهادینه‌شده در شکل دادن به حیات

۱۵۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

اقتصادی و فرهنگی و سیاسی جدید تأکید کرده بود و «مایکل مان» در اثر درخشان خود کارکرد آن «قدرت زیرساختی» را در زایش سرمایه‌داری مدرن و اساساً دنیای مدرن شناسایی کرد.

در سوی دیگر ماجرا اما دولت‌گرایان که به اتکای برداشتی رمانتیک از عملکرد بازار و پیامدهای منفی آن، به انگاره‌ای به همان اندازه رمانتیک از دولت به عنوان نیرویی بی‌طرف و خوش‌ذات، دارای توانایی فکری و اجرایی بی‌نهایت برای حل شکست‌های بازار روی آوردند. حال آنکه دو سده تجربه بازارگرایی و دولت‌گرایی، شکست‌ها و موفقیت‌هایی را در کارنامه هر دو ثبت کرده است. درس حاصل از مرور این تجربیات این است که آنچه بیش از نفس حدود مداخله دولت و آزادی بازار در عملکرد اقتصادی مؤثر است، کیفیت و نوع مداخله دولت است. کیفیت مداخله دولتی در بازار، خود به مقوله عام‌تری درباره کیفیت حکمرانی دولتی اشاره دارد که دامنه وسیعی از بحث‌ها را در دانش سیاسی و اقتصادی معاصر شکل داده است. رویکرد نهادگرایانه به بحث مداخله دولت و نهادهای آن می‌تواند چارچوبی راهگشا برای برون‌رفت از دوگانه مهم مورد بحث فراهم آورد.

باید گفت مسئله دولت - بازار همچنان بحثی زنده و جاری در دنیای امروز است. پرداختن به این موضوع قدیمی و در عین حال نو از آن جهت در دستور کار این مقاله قرار گرفت که در ایران نیز موضوع هم‌اکنون در قلب مناقشات سیاسی و اقتصادی روز حضور دارد. در حالی که کشورهای پیشرو در اقتصاد جهانی، الگوی خاص اقتصادی خود را برحسب ترکیب خاصی از رابطه این دو نهاد شکل داده‌اند، رابطه دولت و بازار در اقتصاد ایران هیچ‌گاه ماهیت روشنی نداشته است. این ترکیب اغلب ماهیتی التقاطی و محصول انباشت تدریجی نهادها و برنامه‌های کلان اجرا شده در مقاطع تاریخی مختلف بوده است. برای مهر و موم‌ها و یا به عبارتی مشخص‌تر از زمان شکل‌گیری دولت مدرن در ایران و تأسیس نهادهای اقتصاد جدید در ایران تا مقطع پایان جنگ تحمیلی، نگاه مسلط نزد نخبگان و عموم مردم، تلقی دولت به عنوان حلال تمام مشکلات و بدبینی نهادینه به بازار و نهادهای بازاری بوده است. ناشی از چنین مسئله‌ای، تکوین نهادهای اقتصادی در مقطع شکل دولت مدرن در ایران، در هر مرحله تحت تأثیر یکی از الگوهای

دولت‌گرا بوده است. در عصر رضاشاهی، نخبگان ایرانی عمیقاً تحت تأثیر دولت‌گرایی مسلط در آلمان نازی و ایتالیای فاشیست، نهادهای اقتصادی را شکل دادند. در دهه‌های بعدی این دولت‌گرایی از یکسو تحت تأثیر هژمونی الگوی برنامه‌ریزی مرکزی شوروی و نمونه‌های جهان سومی آن و از سوی دیگر رویکرد دولت رفاهی رایج در اروپا قرار گرفت. روندی که پس از انقلاب اسلامی نه تنها دچار دگرگونی خاصی نشد، بلکه اشکال نوینی از مداخله دولتی و مخالفت با نهادهای بازاری، تحت تأثیر روحیه برابری‌خواهانه انقلاب و نیز تفکرات اقتصاددانان چپ‌گرا و نیز اقتصاددانان علاقه‌مند به مکتب تاریخی آلمان به ترکیب قبلی افزوده شد. در چنین شرایطی در اقتصاد ایران، مجموعه نهادهایی تحت تأثیر برنامه‌ریزی مرکزی متأثر از شوروی، برنامه‌ریزی دولت‌های رفاه اروپایی و نیز الگوی حمایت‌گرایانه نئومرکانتلیست‌ها شکل گرفته است که نتیجه همه آنها، افزایش دائمی تسلط دولت بر اقتصاد و بازار بوده است. از دهه هفتاد شمسی به این سو نیز به این ترکیب اشکال مختلفی از خصوصی‌سازی با هدف تقویت بخش بازار در اقتصاد ملی صورت گرفته است که در ترکیب با ویژگی‌های اساسی اقتصاد سیاسی ایران، ترکیبی بسیار پیچیده را ایجاد کرده است. در حالی که با تلطیف مناقشه ایدئولوژیک جهانی پیرامون مسئله کمیت مداخله دولتی؛ زمینه برای توجه جدی‌تر به مقوله کیفیت مداخله گشوده شده است، بحث در ایران همچنان مناقشه‌ای ایدئولوژیک پیرامون کمیت مداخله است. در چنین شرایطی طبعاً سخن گفتن از کیفیت مداخله به جای کمیت مداخله از دشواری‌های بسیاری رنج می‌برد. به نظر می‌رسد بحثی جدی درباره الگوی مطلوب رابطه دولت - بازار با توجه به شرایط و معضلات خاص ایران و تجربیات طی شده، اهمیت بسیاری دارد.

مسئله یادشده از منظر هویت رشته علوم سیاسی نیز اهمیت فراوانی دارد. «آدریان لفت ویج» در مقاله‌ای عنوان می‌کند که علوم سیاسی تاکنون مشارکتی جدی در مباحث توسعه نداشته است و اگر قرار است چنین مشارکتی صورت گیرد، باید برحسب مشارکت در مباحث مربوط به مداخله دولتی در روند توسعه باشد. در این بین نئونهادگرایی با محوریت دادن به نقش نهادها و مهم‌تر از همه «کیفیت حکمرانی» به عنوان متغیر کلیدی در موفقیت و عدم موفقیت کشورها در فرایند توسعه این قابلیت را

فراهم آورده است تا علوم سیاسی نه نقشی منفعل، بلکه نقشی فعال در مطالعات توسعه بازی کند. بحث درباره کیفیت رابطه دولت - بازار و عام‌تر از آن، مقوله کیفیت حکمرانی می‌تواند نقطه ثقل مهمی را در مطالعات توسعه از چشم‌انداز سیاسی ایجاد کند که تاکنون در ایران چندان توجهی به آن نشده است.

پی‌نوشت

۱. چنین تعریفی مبتنی بر شرحی است که لیندبلوم از نظام بازار ارائه می‌دهد: «نظام بازار عبارت است از نظامی برای هماهنگ‌سازی فعالیت‌های انسان در گستره جامعه که نه بر مبنای فرمان مرکزی، بلکه با اتکا بر تعاملات دوطرفه در زمینه تعاملات کار می‌کند» (لیندبلوم، ۱۳۸۸: ۱۰). این استدلال را میزس نیز در آثار خود تکرار کرده که بازار آزاد تنها شکل ممکن سازمان‌دهی مطلوب اقتصادی و اجتماعی است (Von Mises, 2002: 85-90). بنابراین تعریف بازارگرایی^۱ مورد نظر ما با بحث بازارگرایی^۲ به عنوان یک استراتژی بنگاهی و چگونگی ارتقای رقابت‌پذیری آنها متفاوت است، هرچند بیگانه از آن نیست.
۲. درباره این محدودیت‌ها ر.ک: بلوخ، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۱۳-۴۷۲ و ج ۲: ۲۶۲-۲۶۶. برای نقد آدام اسمیت از این ساختار، ر.ک: اسمیت، ۱۳۵۷: ۳۴۰-۳۴۶، برای رانت‌جویی گروه‌های قدرتمند و در عین حال غیر مولد از دولت ر.ک: اندرسون، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰.
۳. بازارگرایان، پیوندهای اقتصادی برآمده از بازارهای آزاد و مبادله کالا و سرمایه را بستر مهمی برای گذار از وضعیت جنگ و تحقق صلح می‌دانند (Doyle, 1986: 1151-1169).
۴. آیزایا برلین در مقاله معروف «مفاهیم دوگانه آزادی»، برداشت اسمیت از آزادی را همسو با فیلسوفان کلاسیکی لیبرال، مصداق روشن برداشت خود از «آزادی منفی» نامید. آزادی منفی در تعریف برلین، آزادی از مداخله بیرونی برای محدودسازی رفتار آزادانه فرد است (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۴۹).
۵. برای بحث درباره تئوری ارزش به عنوان تمایز اصلی کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌ها ر.ک: org.econlib.www.
۶. در لیبرالیسم کلاسیک که اسمیت وامدار آن بود، اساساً شکل دادن به دولت به عنوان

1. Marketism
2. Market orientation

- امری اضطراری و برای پوشش نقص‌های حاصل از تعاملات آزاد انسانی، گذار از پیش‌بینی‌ناپذیری و تأمین حقوق مالکیت مطرح می‌شود (لاک، ۱۳۸۷: ۱۷۵-۱۷۷).
۷. درباره این بی‌اعتباری و ابعاد آن ر.ک: هابسبام، ۱۳۸۰: فصل ۴ و نیز کاسیرر، ۱۳۶۲.
۸. برای بحث مهم و اثرگذار روش‌شناسانه اشمولر به عنوان نماینده رویکرد تاریخ‌گرایانه با منگر به عنوان نماینده مکتب نئوکلاسیک که اهمیتی بسیار در مباحث روش‌شناسی علوم اجتماعی دارد، ر.ک: Shionoya, 2001: 13-27.
۹. این رویکرد توجه به یک شخصیت قدرتمند در رأس دولت ملی حتی در نزد نظریه‌پردازان لیبرال مکتب تاریخی مانند ماکس وبر نیز حضور داشت. او در مقطع بحران جمهوری وایمار از ضرورت حضور یک چهره قدرتمند و کاریزماتیک در رأس دولت آلمانی دفاع می‌کرد (ر.ک: بیتهم، ۱۳۹۲).
۱۰. نظریه‌پردازی چون بارینگتون مور، وقتی از «الگوی توسعه از بالا» به عنوان الگوی توسعه آلمانی سخن می‌گویند، الگوی توسعه دولت پایه را مدنظر دارند که بیسمارک آن را بنیاد نهاد و دولت نازی آن را ادامه داد (ر.ک: مور، ۱۳۶۸).
۱۱. درباره تحلیل ساخته‌شدن نظریه اقتصادی نازیسم از ترکیب مکتب تاریخی، رویکرد سوسیالیستی و مکتب کینزی ر.ک: Barkai. 1990.
۱۲. درباره تجربه احیای اقتصادی آلمان نازی ر.ک: Overy, 1996.
۱۳. مندل، ۱۳۵۲: ۷۰۴. بسیاری از نظریه‌های اقتصادی مارکسیستی وقتی با چالش‌های برنامه‌ریزی دولتی مواجه می‌شدند، عنوان می‌کردند که لازم است تا حدی سازوکارهای بازاری در متن اقتصاد دولتی به رسمیت شناخته شود. طبیعی است که عملکرد چنین بازاری به شدت باید محدود باشد (ر.ک: همان: ۷۰۵).
۱۴. در واقع لیبرالیسم کینزی، لیبرالیسمی تعدیل شده و معطوف به مفهوم عدالت است. بعدها جان رالز به آگاهی از فقدان نظریه عدالت در لیبرالیسم کوشید تا ذیل نظریه «عدالت به مثابه انصاف» خود مفهومی لیبرالیستی از عدالت اجتماعی ارائه دهد که بر کینزین‌های بعدی و سیاست دولت‌های رفاهی دهه نود در انگلستان و آمریکا تأثیر زیادی گذاشت.
۱۵. کارل پولانی در کتاب مهم خود «دگرگونی بزرگ از فرایندهای شکل‌دهنده به سرمایه‌داری بازار آزاد و نتایج زیان‌بار آن»، تفسیری قدرتمند ارائه کرد که بسیار مورد استفاده نظریه‌های دولت‌گرا قرار گرفته است (ر.ک: پولانی، ۱۳۹۲).

۱۶. این وضعیت به موقعیتی رسید که سیاستمدار محافظه‌کاری مانند اورل هریمن در سال ۱۹۴۶ گفت که «مردم این کشور از واژه‌هایی چون برنامه‌ریزی و اهمه‌ای ندارند... مردم این کشور پذیرفته‌اند که دولت باید مانند همه افراد برنامه‌ریزی کند». اوج این اظهارنظرها آنجایی بود که نیکسون، رئیس‌جمهور آمریکا در سال ۱۹۶۹ عنوان کرد که «ما اکنون همه کینزین هستیم».

۱۷. برای بحث‌های هایک درباره شناخت و نظم خودانگیخته ر.ک: گری، ۱۳۸۹، فصل ۲۰۱ و نیز بری، ۱۳۸۷.

۱۸. بحث دولت حداقل مورد نظر فریدمن و هایک، حامیان نیرومند و پرشور دیگری نیز داشت. رابرت نوزیک در واکنش به کتاب *جان رالز*، دفاعی لیبرال از بازار ارائه می‌داد که نقش دولت در آن حداقل و تنها «نگهبان شب» بودن است. موری راتبارد نیز در آثار جدلی و رادیکال خود حتی از این حد هم فراتر رفت و ضرورت دولت در حوزه‌هایی چون امنیت و دفاع را نیز رد کرد (ر.ک: راتبارد، ۱۳۹۳).

۱۹. بسیاری از مطالعات تجربی و در عین حال هیجان‌انگیز انتخاب عمومی، معطوف به بررسی تجربه‌ها و سیاست‌های مداخله‌ای نهادهای مختلف با هدف نشان دادن میزان کارایی آنها در حصول اهداف ترسیم‌شده برای آنهاست. آنها نشان داده‌اند که بسیاری از مداخلات از منظر هزینه - فایده قابل دفاع نیستند و به اهداف مورد نظر نرسیده‌اند.

۲۰. بخش عمده این پیامدهای مداخله در مقاله مهم *رونالد وینتروب* به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان انتخاب عمومی مورد تحلیل قرار گرفته است (ر.ک: وینتروب، بی تا) و نیز کتاب *کلاسیک ویلیام نیسکانن* در تحلیل بوروکراسی از منظر انتخاب عمومی که بحث‌های وینتروب هم متکی به آن است: (ر.ک: Niskanen, ۲۰۰۷).

۲۱. بوکانان در همین مقاله، *رونالد ریگان* را رئیس‌جمهوری می‌داند که پس از مدت‌ها چنین افق لیبرالی را احیا کرد. نظریه‌پردازان انتخاب عمومی دیگری چون *نیسکانن* نیز به جرگه برنامه‌تعدیل و کوچک‌سازی دولت ریگان پیوستند و از دستور کاری لیبرتارین دفاع می‌کردند. مدافعان امروزی انتخاب عمومی مانند *برایان کاپلان* به عنوان ادامه‌دهندگان سنت انتخاب عمومی نیز رویکرد مشخصاً لیبرتارین و آنارکوکاپیتالیستی اتخاذ کرده، بر موضوع ناکارایی مداخله دولتی و مطالعه شکست دموکراسی‌ها تمرکز می‌کنند (ر.ک: Caplan: available in: www.econlib.org).

۲۲. پس از دو دهه غلبه تفکر نئولیبرال و ناکامی‌های آن، از دهه نود موج جدیدی از تفکر

نئوکینزی شکل گرفت که به صورتی اصلاح‌شده تفسیری از بحران اقتصادی غرب برحسب ایده شکست بازار و وجود رقابت ناکامل ارائه می‌کرد و از ضرورت حفظ ثبات اقتصادی و هدایت بازار از طریق سیاست پولی و مالی دفاع می‌کند. تجربه خروج ایالات متحده از بحران اقتصادی از طریق سیاست بانک‌های مرکزی آمریکا به عنوان شاهی از کارایی سیاست نئوکینزی تلقی می‌شود. (برای معرفی رویکرد نئوکینزی ر.ک: Gordon, 1990: 1115-1171).

۲۳. هاجون چانگ، اقتصاددان نهادگرای کره‌ای در اثر خود تلاش کرده تا بر بستر مباحث فردریک لیست نشان دهد که برخلاف ادعاهای نئولیبرالی، دامنه و حدود مداخله واقعی دولت در روند توسعه اقتصادهای سرمایه‌داری در انگلستان، فرانسه و آمریکای قرن ۱۸ و ۱۹ گسترده بوده است (Chang, 2007: 58-66).

۲۴. فروپاشی رشد اقتصادی اتحاد شوروی و رکود اقتصاد این دولت از دهه هفتاد عمدتاً محصول شکل‌گیری نهادهایی تلقی می‌شود که در گروگان مجموعه‌ای از نیروهای فرادست قرار گرفته بودند (ر.ک: اولسون، ۱۳۸۵).

منابع

- اسمیت، آدام (۱۳۵۷) ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیمزاده، تهران، پیام.
- الوی، جیمز (۱۳۸۴) «تاریخچه‌ای از علم اقتصاد در جایگاه علمی اخلاقی»، ترجمه علی نعمتی، مجله اقتصاد اسلامی، شماره ۱۹.
- اندرسون، پری (۱۳۹۰) تبارهای دولت استبدادی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، ثالث.
- اولسون، منکور (۱۳۸۵) قدرت و رونق: فزون رشدی کمونیستی و استبداد سرمایه‌داری، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، مؤسسه عالی مدیریت و برنامه‌ریزی.
- ایوانز، پیتر (۱۳۸۲) توسعه یا چپاول: نقش دولت در توسعه نهادی، ترجمه عباس زندباف و عباس مخبر، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- باستیا، فردریک «درخواست شمع سازان نیکخواه به نمایندگان میهن دوست»، قابل دسترس در: <http://bourgeois.ir/>
- بانک جهانی (۱۳۷۸) نقش دولت در جهان در حال تحول، ترجمه حمیدرضا برادران شرکا و دیگران، تهران، مؤسسه پژوهش‌های بازرگانی.
- (۱۳۷۹) معجزه آسیای جنوب شرقی، ترجمه محمدی تقی بانکی، تهران، سروش.
- برژینسکی، زبگنیو (۱۳۶۹) شکست بزرگ: پیدایش و زوال کمونیسم در قرن بیستم، ترجمه سیروس سعیدی، تهران، اطلاعات.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸) چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- بری، نورمن (۱۳۸۷) نظریه نظم خودانگیخته، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- بلوخ، مارک (۱۳۶۳) جامعه فئودالی، ترجمه بهزاد باشی، ۲ جلد، تهران، آگاه.
- بوراوای، مایکل (۱۳۹۳) مارکسیسم جامعه‌شناسانه: همگرایی آنتونیو گرامشی و کارل پولانی، ترجمه محمد مالجو، تهران، نی.
- بوکانان، جیمز (۱۳۸۹) انتخاب عمومی: خاستگاه‌ها و توسعه برنامه تحقیقاتی، در: تحلیل اقتصادی سیاست (درآمدی بر انتخاب عمومی)، مترجم و ویراستار: علی سرزعی، تهران، آثار اندیشه.
- بیتهام، دیوید (۱۳۹۲) ماکس وبر و نظریه سیاست مدرن، ترجمه هادی نوری، تهران، ققنوس.
- پولانی، کارل (۱۳۹۲) دگرگونی بزرگ، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه.
- جنسن، مایکل و ویلیام اچ مک‌لینگ (بی‌تا) طبیعت انسان، در: مباحث در باب نظریه انتخاب عمومی، ترجمه یوسف جمسی و دیگران، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس.
- چانگ، هاجون (۱۳۹۲) اقتصاد سیاسی سیاست صنعتی، ترجمه اصلان قودجانی، مشهد، اتاق بازرگانی مشهد.
- راتبارد، مورای (۱۳۹۳) قدرت و بازار: دولت و اقتصاد، ترجمه متین پدرام و وحیده رحمانی، تهران، دنیای اقتصاد.

ساندین، بو، هانس میکائیل تراوتوین و ریچارد وندارک (۱۳۹۳) تاریخ مختصر اندیشه‌های اقتصادی، ترجمه حمیدرضا ارباب، تهران، نی.

عجم اوغلو، دارون و جیمز رابینسون (۱۳۹۲) چرا کشورها شکست می‌خورند؟ سرچشمه‌های قدرت، فقر و غنای کشورها، ترجمه پویا جیل عاملی و محمدرضا فرهادی‌پور، تهران، دنیای اقتصاد. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۰) «اقتصاد و دولت در اندیشه کینز»، فصلنامه فرهنگ اندیشه، شماره ۲، سال اول، تابستان.

فریدمن، میلتن و رز فریدمن (۱۳۷۸) آزادی انتخاب، ترجمه حسن حکیم‌زاده جهرمی، تهران، فرزانه روز.

فون هایک، فریدریش (۱۳۹۰) راه بردگی، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش، تهران، نگاه معاصر. کاپوراسو، جیمزای و دیوید پی لوین (۱۳۸۷) نظریه‌های اقتصاد سیاسی، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران، ثالث.

کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی. کروچ، کالین (۱۳۸۸) دولت و بازار، در: کیت نش و آلن اسکات، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، ج ۲، ترجمه محمد خضری و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کلارک، باری (۱۳۸۹) اقتصاد سیاسی تطبیقی، ترجمه عباس حاتمی‌زاده، تهران، کویر. کلاین، نائومی (۱۳۹۰) دکترین شوک: ظهور سرمایه‌داری فاجعه، ترجمه مهرداد شهابی و میر محمود نبوی، تهران، آمه.

کینز، جان مینارد (۱۳۴۹) نظریه عمومی بهره، پول و اشتغال، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، مؤسسه تحقیقات اقتصادی.

گروینوگن، جان و دیگران (۱۳۹۱) مقدمه‌ای بر اقتصاد نهادگرا، ترجمه اصلان قودجانی، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس.

گری، جان (۱۳۸۹) فلسفه سیاسی فون هایک، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران، طرح نو. لاک، جان (۱۳۸۷) رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی. لیست، فردریک (۱۳۷۲) نظام ملی اقتصاد سیاسی، ترجمه ناصر معتمدی، چاپ دوم، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی.

----- (۱۳۸۷) اقتصاد ملی و اقتصاد جهانی: تجانس‌ها و تعارض‌ها، ترجمه ناصر معتمدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

----- (۱۳۸۰) خطوط کلی نظام آمریکایی اقتصاد سیاسی: راز پیشرفت آمریکا: دوازده نامه فردریک لیست به جی اینگرسول، ترجمه ناصر معتمدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

لیندبلوم، چارلز (۱۳۸۸) نظام بازار، ترجمه محمد مالجو، تهران، نی. مک دانیل، تیم (۱۳۸۹) خودکامگی، نوسازی و انقلاب در روسیه و ایران، ترجمه پرویز دلیرپور،

تهران، سیزان.

مندل، ارنست (۱۳۵۹) اقتصاد، ترجمه هوشنگ وزیری، تهران، خوارزمی.

مور، بارینگتون (۱۳۶۸) ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز دانشگاهی.

نمازی، حسین و یدالله دادگر (۱۳۹۰) اقتصاد متعارف، اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق‌مدار، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

نورث، داگلاس و دیگران (۱۳۸۵) «چارچوبی برای تحلیل تاریخ مکتوب بشری»، ترجمه جعفر خیرخواهان، مجله اقتصاد سیاسی تحول همه‌جانبه، سال اول، شماره سوم، زمستان.

----- (۱۳۹۳) «انواع دسترسی محدود در جهان در حال توسعه: رهیافت‌های جدید

برای توسعه»، مرکز پژوهش‌های مجلس، شهریور.

وسلنسکی، میخائیل (۱۳۶۴) نومانکلاتورا، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، امیرکبیر.

وود، آلن (۱۳۸۷) کارل مارکس، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.

وینتروب، رونالد (بی‌تا) نظریه نوین بوروکراتیک، در: مباحث در باب نظریه انتخاب عمومی، ترجمه یوسف جمسی و دیگران، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس.

هابسیام، اریک (۱۳۸۰) عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگاه.

هاف، کارلا و جوزف استیگلیتز (۱۳۸۴) موانع برقراری حاکمیت قانون در کشورهای اتحاد شوروی سابق، در: چند مقاله در زمینه موانع نهادی توسعه، مترجم و ویراستار: زهرا کریمی، چاپ دوم، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

هایامی، یوجیرو (۱۳۹۲) اقتصاد توسعه: از فقر تا ثروت ملل، ترجمه غلامرضا آزاد ارملی، چاپ پنجم، تهران، نی.

Acemoglu, Daron (2005) "Politics and Economics in Weak and Strong States", Journal of Monetary Economics, 52, 2005.

Barkai, Avraham (1990) Nazi Economics: Ideology, Theory and Policy, Yale University Press.

Bresiger, Gregory (1997) "Laissez Faire and Little Englanderism: The Rise, Fall, Rise, and Fall of the Manchester School, " Journal of Libertarian Studies, 13#1.

Buchanan, James M (2000) The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan, Liberty Fund.

----- (2000 b) "Saving the Soul of Classical Liberalism", Wall Street Journal, January 1.

Caplan, Bryan, Crazy Equilibria: From Democracy to Anarcho-Capitalism, http://econlog.econlib.org/archives/2013/04/crazy_equilibri.html

- Chang, Ha-Joon (2007) *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*, London, Anthem Press.
- Coase, Ronald (1964) "The Regulated Industries: Discussion", *American Economic Review*, 54 (2).
- Doyle, Michael (1986) "Liberalism and World Politics", *The American Political Science Review* 80 (4) (Dec).
- Gordon, Robert J (1990) "What Is New-Keynesian Economics?", *Journal of Economic Literature*, Vol, 28, No, 3 (Sep).
- Hammarlund, Per A (2005) *Liberal Internationalism and the Decline of the State: The Thought of Richard Cobden, David Mitrany, and Kenichi Ohmae* (Palgrave MacMillan History of International Thought) Palgrave Macmillan.
- Kirchheimer, Otto (1966) "The Transformation of the Western European Party System," in: *Political Parties and Political Development*, edited by J, LaPalombara and M, Weiner, Princeton: Princeton University Press.
- Kohli, Atul (2004) *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*, Cambridge University Press.
- Le Grand, Julian (2007) *The Other Invisible Hand: Delivering Public Services through Choice and Competition*, Princeton University Press.
- Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge University Press.
- Niskanen, Willam A (2007) *Bureaucracy and Representative Government*, Aldine Transaction.
- North, Douglass, C (1994) *Economic Performance through Time*, *The American Economic Review*, vol 84, No3.
- Oser, Jacob (1970) *The evolution of economic thought*, Harcourt, Brace&world Publisher.
- Overy, R, J (1996) *The Nazi Economic Recovery 1932-1938*, Cambridge University Press; 2 edition.
- Shionoya, Yuichi (2005) *The Soul of the German Historical School: Methodological Essays on Schmoller, Weber, and Schumpeter*, Boston, Springer.
- (ed) (2001) *The German Historical School: The historical and ethical approach to economics*, London, Routledge.
- Sternhell, Zeev (2010) *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven, Yale University Press.
- Tullock, Gordon (2002) "The Theory of public choice", in: Gordon Tullock, Arthur Seldon, and Gordon L, Brady (eds) *Government Failure: A Primer in Public Choice*, Cato Institute.
- Valdes, Juan Gabriel (1995) *Pinochet's Economists: The Chicago School of Economics in Chile*, Cambridge University Press,
- Von Mises, Ludwig (2002) *Liberalism in the classical tradition*, Cobden press,
- (1981) *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, trans, J, Kahane, Foreword by F, A, Hayek, Indianapolis: Liberty Fund, 1981.
- Weintraub, Roy, *Neoclassical Economics*, in: <http://www.econlib.org/>
- White, Mark D (ed) (2010) *Accepting the Invisible Hand: Market-Based*

۱۶۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

Approaches to Social-Economic Problems, Palgrave Macmillan.

Yanagisaw, Osamu (2001) "The impact of German economic thought on Japanese economists before World War II", in: Yuichi Shionoya (ed) The German Historical School: The historical and ethical approach to economics, London, Routledge.