

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشکده علوم انسانی

فصلنامه سیاست

سال اول، شماره دوم، بهار 1393

صاحب امتیاز:

انجمن علمی علوم سیاسی تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر:

سعید ملک تبار فیروزجایی

حروفچینی انگلیسی: مهدی فیاض

صفحه آرایی: معصومه یوسف زاده - عبدالله کلورازان

اعضای شورای علمی:

سعید ملک تبار فیروزجایی - مهدی فیاض - امیر عباس تیموری - احمد فرادی

رایانامه: politics.association.tmu@gmail.com

saeedmalektabar@yahoo.com

قیمت: 5000 تومان

شمارگان: 100 جلد

فهرست مندرجات

1..... فلسفه سیاسی تأمل در امور غایی است نه صورتبندی غایی.....

گفتگو با دکتر حاتم قادری

11..... فلسفه سیاسی و مولفه های اعتدال گرایی ..

دکتر محمدتقی قزلسفلی

35..... حیوان سیاسی یا سیاسی متأله.....

دکتر مجتبی زارعی

43..... نسبت نفس، عدالت و پولیس (سیاست) از نظر ارسطو.....

دکتر معزالدین باباخانی تیموری

70..... محاکمه سقراط: بررسی اخلاقیات در روند بررسی فرایند جنایت.....

عبدالقیوم ترابی

107..... بررسی روش شناسی تبیینی - تفسیری کارل اتو آپل

دکتر معزالدین باباخانی تیموری

141..... اسلام و الگوی جاودانه از نظم سیاسی: یک پرسش و چهار الگو.....

مهدی فیاض

153..... گذری بر شهر و انسان.....

کیوان خسروی

سخن سردبیر

اکنون که توفیق انتشار شماره دوم فصلنامه سیاست (تربیت انتشار مجله از دوماهنامه به فصلنامه تغییر یافت) را یافته ایم، خدای بزرگ را شاکریم. در این شماره نیز تلاش گردید تا در جهت تخصصی تر شدن مجله گام برداشته شود که به همین منظور پژوهشی در باب فلسفه سیاسی در دستور کار قرار گرفت. ضمن تقدیر از همه عزیزانی که یاور ما بوده اند لازم است از مساعدت همیشگی آقای دکتر شهروز شریعتی، مدیر محترم دفتر سیاستگذاری دانشگاه تربیت مدرس تقدیر بعمل آید. امید است که با توجه بیشتر استادان، پژوهشگران و دانشجویان محترم، فصلنامه سیاست جهت پیشبرد اهداف خود موفق گردد.

سردبیر

سعید ملک تبار فیروزجایی

فلسفه سیاسی تأمل در امور غایی است نه صورتبندی غایی

گفتگو با دکتر حاتم قادری

* جهت تشریح چیستی و بررسی مباحث پیرامون مفهوم فلسفه سیاسی، گفتگویی با دکتر حاتم قادری عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، توسط سعید ملک تبار انجام و ویرایش شده که به شرح ذیل تقدیم علاقمندان می گردد.

* ضمن تشکر از اینکه وقت خود را در اختیار فصلنامه قرار دادید، در صورتی که مایل باشید بحث را از چپستی فلسفه سیاسی شروع کنیم.

دکتر قادری: حقیقت این است که یک چپستی واحدی که در نزد همه اهل فلسفه معنا داشته باشد وجود ندارد. یعنی اگر کلاسیک بیندیشید یک جور فلسفه سیاسی دارید و در پرتو مدرن نیز جور دیگر. اما من از زاویه خودم می گویم که فلسفه سیاسی دنبال امور غایی است البته اگر امور غایی وجود داشته باشد. حال به چه معنا می گویم، به این معنا که اگر بخواهیم دنبال یک صورت بندی مطلق، جاودانه و تغییر ناپذیر بگردیم اصلاً صحبت سر این است که آیا چنین چیزی شدنی است؟ به تعبیری این اندیشه پارمندیس وار است که دنبال مطلق ها، غایت ها و ثابت ها بخواهیم بگردیم. من اینجا یک تفکیک برقرار می کنم. به این شکل که ما یک بار به دنبال صورتبندی های غایی هستیم و یک بار هم به امور غایی می اندیشیم. به عقیده من فلسفه سیاسی در بهترین حالت که دچار آرمانگرایی هم نشود این است که به امور غایی می اندیشد. منظورم از این امور، غایی ترین چیزهایی است که می تواند ذهن انسان را به خودش درگیر سازد نه اینکه لزوماً بخواهد صورتبندی های غایی را مورد داوری قرار دهد و خود را موظف به تحقق صورتبندی های غاییانه بداند. پس من یک تفکیک قائل شدم: بین امور غایی، یعنی عمیق ترین دل بستگی هایی که به سامان سیاسی اجتماعی ما بر می گردد با ارائه یک صورتبندی غایی.

* پس مسأله فلسفه سیاسی نیز پرداختن به غایی ترین اموری خواهد بود که به سامان سیاسی اجتماعی ما بر می گردد.

دکتر قادری: بله. من اینگونه فکر می کنم.

* در این صورت فلسفه سیاسی به مطلق انگاری ختم نخواهد شد.

دکتر قادری: به مطلق انگاری ختم نمی شود و نمی تواند هم ختم شود. مطلق انگاری پروژه شکست خورده ای است که در تاریخ فلسفه می بینیم. اگر از مباحث سقراط و افلاطون شروع کنیم تا به امروز می بینیم که هر کس که خواسته این مطلق ها را به صورتبندی ها بدهد با نوعی شکست مواجه شده است. ما بیشتر تأمل داریم راجع به این غایات. فرض کنید خیر، سعادت، عدالت، شأن انسانی و چیستی انسان. که تأمل کردن در باب این امور با ارائه صورتبندی نهایی یا رسیدن به پاسخ نهایی در مورد این ها فرق می کند. من بین این دو یک مرز قائل هستم، به عقیده خودم یک مرز لطیف و ظریف.

* اندیشیدن در امور غایبی پسینی است یا ابتکاری؟

دکتر قادری: نه پسینی است نه ابتکاری، بلکه برخاسته از زیست انسانی است.

* سوالم را بهتر طرح می کنم به این صورت که فیلسوف سیاسی فراتر از زمانه خود به امور غایبی می اندیشد یا متأثر و در چارچوب آن؟

دکتر قادری: اینکه متأثر از زمانه خود است حرفی است، ولی اینکه در چارچوب زمانه خود بیندیشد یعنی همه اندیشه اش را محدود به زمانه اش کنیم، این یک فلسفه ای است. امروزه بحث فلسفه های درگیرانه را مطرح می کنند یعنی فلسفه با امور جاری و بیرونی درگیر است اما اینطور نیست که چون با امور بیرونی درگیر است پس افقش هم به امور بیرونی ختم می شود. به عنوان مثال وقتی راجع به عدالت می اندیشید با امور بیرونی و بی عدالتی موجود در جامعه خود سروکار دارید ولی این بدان معنا نیست که مفهوم عدالت محدود به جامعه شما می شود. شما در مورد عدالت می اندیشید ولی با عینیت و مصداق های عینی پیش روی خود. شما یک بار به عدالت به شکل کاملاً انتزاعی می اندیشید که از نظر من نشدنی است و در فلسفه های درگیرانه هم فرض بر این است که

شما به اصل عدالت به عنوان یک امر غایی می اندیشید که این خودش فلسفه سیاسی را طلب می کند. تحقق یا عدم تحقق عدالت در جامعه شما، عینیت بیرونی شماست.

* تفاوت حرف شما با اسپریگنز در چیست؟

دکتر قادری: اسپریگنز چیز دیگری می گوید. او راجع به بحران ها و مسأله ها می گوید و صورتبندی هایی که ما به مسأله می دهیم. یعنی در اساس، حرفش شامل نکته دوم حرف من است. اگر بخواهیم اسپریگنزی نگاه کنیم معنایش این است که ما به بحران ها می خواهیم جواب های فلسفی دهیم و جواب فلسفی هم معنایش این است که یک صورتبندی غایی ارائه می دهیم گویی این پایان مسأله است. در حالی که من از زاویه خودم می گویم. فلسفه سیاسی تأمل در این امور می کند. یعنی زیست انسانی ما می گوید: عدالت، اخلاق، سعادت، به یک معنا فرض کنید شأن انسانی. این ها امور غایی ماست. ما با این ها زندگی می کنیم، خرسند می شویم. تأمل در این امور تا جایی که به نظام سیاسی اجتماعی ما بر می گردد کار فلسفه سیاسی است بدون اینکه خود را متعهد به ارائه یک صورتبندی غایی بداند. یعنی کاری که برای مثال در جمهور افلاطون یا در قرون بعدی در آرمان شهر، یوتوپای توماس مور شاهد آن هستیم.

* آیا فهم فلسفه سیاسی ملزوماتی دارد که بدون آن این فهم امکان پذیر نباشد؟

دکتر قادری: باید یک مقدار کلاسیک بیندیشیم. فلسفه سیاسی جزئی از یک مجموعه بزرگتر است. شما راجع به چیستی انسان، کیان انسان و بودن انسان در هستی و... می اندیشید که خواه ناخواه یک انسان شناسی دارید، و همچنین هستی شناسی. فلسفه سیاسی هم در تناظر با آن ها حرف می زند. بدون توجه به کیستی انسان که قرار است محمل فلسفه سیاسی شما باشد اندیشیدن در باب فلسفه سیاسی ممکن نیست.

* تأمل در امور غایی به معنی پذیرش مفروضات از پیش موجود است یا اینکه فیلسوف سیاسی در مورد تعابیری که نمی پذیرد تأمل می کند؟

دکتر قادری: فرض بر این است. ممکن است فیلسوف ناخودآگاه چیزهایی را پذیرفته باشد. یعنی او هم درگیر داده های پیشینی باشد و حتی به ذهنش بیاید که این ها را محک بزند. وقتی افلاطون و ارسطو را در نظر بگیرید می بینید که چون جامعه آن ها پولیس مند است، تفکر اولیه آن ها نیز این است که سامان سیاسی مناسب سامان سیاسی پولیس مند است. این نکته را که خود پولیس هم می تواند یک صورت از صور زیستی ما باشد مورد تردید قرار نمی دهند. یعنی آن ها خود پولیس را مورد تأمل قرار نمی دهند البته به جهت تکوینش این کار را انجام می دهند اما نه به جهت اینکه این پولیس غایت مورد نظر ما هست یا خیر، و اینکه صورتبندی دیگری از اجتماعات بشر ممکن است وجود داشته باشد. فرض کلی بر این است که فلسفه سیاسی راجع به همه اموری که کلی است می اندیشد مگر اینکه آن غایت از چشم افتاده باشد یا داده هایی داشته باشد که هنوز فکر نکند که این داده ها هم می تواند مورد پرسش قرار گیرد. مثل همین پولیس.

* پس فیلسوف سیاسی به یک معنا شکاک هم هست؟

دکتر قادری: فیلسوف سیاسی به این معنا می تواند باشد. یک معنا این است که شما شک در معرفت دارید، یعنی اصلاً شک دارید که آیا معرفتی می تواند شکل گیرد یا خیر. به یک معنای دیگر شما در داده هایی که به شما می دهند شک دارید و آن ها دوباره مورد سنجش قرار می دهید. فیلسوف سیاسی یکی از کارهایش سنجش دوباره داده هاست.

* و باید مخالف وضع موجود هم باشد؟

دکتر قادری: لزوماً نه. ولی چون او به غایات می اندیشد و هیچ شرایط عینی نمی تواند آن غایات را در حداکثر خود متبلور کند خواه ناخواه او یک رگه هایی از مخالفت هم به

همراه دارد. یک رگه. ممکن است این رگه تقویت و تبدیل به یک اندیشه انتقادی رادیکال شود یا اینکه در حد همان رگه بماند.

* نسبت فلسفه سیاسی با مفاهیم ذیل چیست؟

* علم سیاست

دکتر قادری: از نظر من علم سیاست محدود تر از فلسفه سیاسی و توأم با روش های علمی است. فلسفه به مراتب گسترده تر و غایی تر است در حالی که علم سیاست هم افقش در دسترس تر و هم روش های مورد کاربرد آن محدود تر است. به تعبیری اگر فلسفه سیاسی به غایات می اندیشد علم سیاست به برخی از صورتبندی هایی که به امور غایی خود می دهیم می اندیشد. به نظرم می آید که علم سیاست چند مرحله دورتر از فلسفه سیاسی قرار می گیرد.

* نظریه سیاسی

دکتر قادری: به عقیده من نظریه سیاسی بین فلسفه سیاسی و علم سیاست می تواند باشد. یعنی محدود تر از فلسفه سیاسی و فراتر از علم سیاست است.

* آیا اندیشه سیاسی محصول فلسفه سیاسی است؟

دکتر قادری: ممکن است اندیشه سیاسی را در زیر مجموعه فلسفه سیاسی قرار دهید و هم ممکن است این کار را انجام ندهید. ممکن است شما اندیشمند سیاسی باشید بدون اینکه فیلسوف سیاسی بوده باشید و همینطور ممکن است فیلسوف سیاسی باشید و اندیشمند سیاسی به معنای درگیرانه نباشید، یعنی اندیشه سیاسی ای که با یک جامعه و وضعیت متعین درگیر باشد نداشته باشید. ولی برخی از فیلسوفان سیاسی با اهمیت، هم فلسفه سیاسی به معنای غایی اندیشی دارند و هم به امور سیاسی اندیشه می کنند. بر

فرض افلاطون که هردو کار را انجام می دهد. هم از پولیس متأثر است پس اندیشه ورز است و راجع به امور جاری خود حرف می زند و هم راجع به غایاتی مثل خیر، عدالت و فضیلت صحبت می کند. ولی لزوما هر فیلسوفی اندیشه ورز نیست و متقابلا هر اندیشه ورزی لازم نیست ارتقاء فلسفی پیدا کند.

* کلام سیاسی

دکتر قادری: کلام سیاسی خود را متعهد به دین می کند. فرض بر این است که یک سری حقایقی که کلیاتش در جای دیگر بر او آگاه شد، راجع آن ها به شیوه خردورزانه بیندیشد.

* به فیلسوفان اسلامی می توان نسبت متکلم سیاسی هم داد؟

دکتر قادری: بستگی دارد چگونه نگاه کنید. یک بار به خود وحی در قالب فلسفی می اندیشید و یک بار هم به داده های وحی. اگر وحی یا دین را در پرتو فلسفه بینید فلسفی می اندیشید، اما اگر وحی را بپذیرید و با پذیرش گزاره های اصلی متعلق به وحی، داده های وحیانی را مفروض بگیرید نه پیش فرض (به این معنی که درست باشد) و راجع به چیستی آن ها، نحوه استدلال، مواجهه و ارتباط آن ها با بقیه عناصر بحث کنید وارد حوزه کلام سیاسی می شوید که این حتی با الهیات سیاسی هم متفاوت است.

* چطور؟

دکتر قادری: یعنی از این جهت که یک بار شما وحی را پذیرفتید، در چارچوب یک دین می اندیشید. اما در صورتی دیگر شما خارج از چارچوب یک دین می اندیشید که وارد حوزه الهیات سیاسی می شوید. به همان معنایی که قبلا در کلاس شما اشاره کردم. مثلا در چارچوب گزاره های اسلامی به شما می گویند که تعیناتی وجود دارد. گزاره های متعینی وجود دارد. شما تا زمانی که در چارچوب این تعینات می اندیشید کلام دارید. اما

ممکن است شما اینطور بیندیشید که چرا خدا برای ما اندیشه سیاسی از پیش تعیین شده ای را طرح کرده و شما این را نمی پذیرید که به یک معنا الهیات دارید، الهیات سیاسی هم دارید. الهیات سیاسی پیشادینی است ولی کلام سیاسی پسادینی است. اینها تعبیر من است. کاری به دیگران ندارم.

* با چه ملاک هایی می توان فلسفه سیاسی را دوره بندی کرد؟

دکتر قادری: بستگی دارد به تاریخ فلسفه چگونه نگاه کنید. الان شکل متعارف این است که وقتی به غرب نگاه می شود یک وضعیت پیشاسقراطی داریم که فلسفه سیاسی دارد اما رگه هایش اندک است، یک دوره حکمای ثلاثه داریم یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو، و بعد هم یک دوران پسارسطویی مطرح می شود. به این خاطر می گویم پسارسطویی که شما دیگر پولیس ندارید. با امپراطوری ها سروکار دارید، یعنی اصلا سامان سیاسی متحول شده و خواه ناخواه آن بخش فلسفه سیاسی که به تعیینات بیرونی بر می گردد دستخوش تغییر می شود. به همین ترتیب تاریخ های دیگری که دارید تا مسیحیت و دوران رنسانس بخواد شکل بگیرد. در هر کدام فلسفه سیاسی به خاطر تعیینات و تطور بیرونی ممکن است دستخوش تغییر شود.

* پس دو ملاک وجود دارد؟

دکتر قادری: بله یک بار غایات است و باری دیگر تعیینات بیرونی.

* دوره بندی بر اساس نوع معرفت چگونه؟ فرض بفرمایید Episteme و Csience

دکتر قادری: شما می توانید این را بگویید. به این می گویند جامعه شناسی معرفت. یعنی خواه، ناخواه جامعه شناسی معرفت در فلسفیدن شما موثر است. پس بخشی از جامعه شناسی معرفت می تواند علم باشد. البته فقط بخشی. چرا که همه اش نمی تواند به علم بسنده کند. وقتی کتاب ایدئولوژی مانهایم را ببینید یکی از حرفهایش این است که همه

چیز لازم نیست خردورزانه باشد یعنی در جامعه شناسی معرفت ما یک سویه ها، سابقه های اجتماعی داریم که آن ها در شکل گیری معرفت ما موثر هستند. حال علم هم می تواند یکی از این سویه ها باشد.

* وضعیت فلسفه سیاسی در دروه Csience چگونه است؟ آیا شما مرگ فلسفه سیاسی را می پذیرید؟

دکتر قادری: خیر، من نمی پذیرم. ممکن است بگویم بازارش پررونق نیست که این متفاوت از مرگ و تمام شدن است. ما معمولا این مرگ و امثالهم را یک مقدار شتابزده بکار می بریم. ولی در عصر Csience یک رگه هایی دارید که فلسفه را معطوف به غایات می داند ولی حالا دیگر چشم انداز علم هم فراراه شماست. برخی هستند که فلسفه را محدود به داده های علمی و در حد درگیری های علمی در می آورند. بستگی دارد شما چگونه بیندیشید. شما فرض کنید قرون هفدهم (عصر خرد)، هجدهم (عصر روشنگری)،... تا قرن بیستم، شما هم فیلسوف غایت اندیش دارید و هم فیلسوفی که خود را محدود به داده های علمی می کند. آگوست کنت را یک جور دارید، شوپنهاور را یک جور، نیچه را یک جور و دورکهایم را جوری دیگر. البته دورکهایم فیلسوف سیاسی نیست اما اندیشمند سیاسی است.

* آینده فلسفه سیاسی چگونه خواهد بود؟

دکتر قادری: الان چند نکته مهم است. جهانی شدن می تواند یک سویه های غایت انگارانه ما را تقویت کند. چیزی که قبلا تحت عنوان انسان مجرد نگاه می کردیم. خود جهانی شدن یک غایت جدیدی را وارد می کند. ممکن است این غایت جهانی را بیشتر از تحت الشعاع مصرف، قدرت و... بخواهیم ببینیم ولی این خود می تواند یک امری باشد. اینکه انسان اخلاقی در غایت جهانی چگونه است این خود به فلسفه سیاسی بر می گردد. اینکه در یک وضعیت جهانی عدالت چگونه محقق می شود، هم تعین بیرونی پیش چشم

می گذارد و هم یک امر غایت انگارانه است. بدین معنا من فکر می کنم که الان شرایط برای فلسفه ورزیدن مناسب است به شرطی که انتظارات خیلی کلاسیکی از آن نداشته باشیم.

* پس آینده فلسفه سیاسی به نوعی تحت الشعاع پیامدهای جهانی شدن قرار می گیرد؟

دکتر قادری: جهانی شدن یکی از غایات ما و به تبع خود برخی از لحاظ ها را تقویت می کند. همانطور که گفتم فلسفه سیاسی به غایات می اندیشد. یک بار شما در پولیس هستید، یک بار در امپراطوری و باری دیگر در جهان. صورتبندی شما دارد تغییر می کند. خواه ناخواه غایات شما هم نسبت به این صورتبندی ها در حال تغییر است.

* با تشکر مجدد از فرصتی که در اختیار فصلنامه سیاست قرار دادید.

فلسفه سیاسی و مولفه های اعتدال گرایی

دکتر محمد تقی قزلسفلی

« عضو هیئت علمی علوم سیاسی دانشگاه مازندران »

* این مقاله به همراه مقالات و یادداشت های دیگر نویسنده در صفحه شخصی ایشان به آدرس <http://m-ghezelsofla.blogfa.com> با عنوان پلاک 91 نیز قابل دسترسی است.

«اندیشه‌ی حکومت باید اندیشه اعتدال باشد، خیر سیاسی همچون خیر معنوی، همیشه بین دو نهایت واقع شده است.» (مونتسکیو، روح القوانين)

طرح مسئله:

اگر نگاهی از سر کنجکاو‌ی و تامل بر عرصه‌ی گفتمان سیاسی بیفکنیم، متوجه می‌شویم، عموم سیاستمداران و حاکمان به مفاهیم و کلیدواژگان نظرگیری متوسل می‌شوند؛ آزادی، عدالت اجتماعی، واقع بینی، مشی اعتدال و کلماتی از همین قبیل. اما این مفاهیم چه معنایی دارد؟ چه ملاحظات معرفتی و هستی‌شناختی پشت این واژگان نهفته و مکتوم است؟ این وجه از فلسفی اندیشیدن در قلمرو سیاست عملی، که با امورات روزمره و مصلحت عامه در پیوند است، چه نسبتی با هنجارگرایی اندیشه سیاسی دارد؟

نیک می‌دانیم آثار بزرگ متفکران و فلاسفه سیاسی که محتوای متون نظریه سیاسی را تعیین بخشیده با کلیدواژگانی چون آزادی، عدالت، دموکراسی و مقولاتی از این نوع، آراسته شده است. این نکته روشنی است که در اقسام سه‌گانه‌ی پارادایم‌های معرفتی، یعنی کلاسیک (پیشامدرن)، مدرن و مدرنیته‌ی متاخر، دستگاه‌های نظری با روش خاص خود به ارائه توضیح و ضرورت آنها پرداخته‌اند. با تکیه بر مثل اعلا و ایده‌های ناب (مورد افلاتون)، با اتکاء بر مشاهده و استدلال (مورد ارسطو)، استدلال انتزاعی و منطقی (مورد هابز)، تکیه بر الاهیات مسیحی (مثل اگوستین)، یا تکیه بر عقل جمعی و قوای میانجی (مورد مونتسکیو) و سرانجام استناد به سنت‌ها و خود موقعیت‌مند (جماعت‌گرایان) از جمله مهم‌ترین روش‌های معرفتی در فلسفه سیاسی بوده‌اند.

تعجیبی ندارد که فلسفه سیاسی از گذشته تاکنون دو خصلت اساسی را در خود پرورانده است: اول اینکه فلسفه سیاسی قلمرو محاجه و مشاجره و اختلاف نظر

است، نه حوزه اجماع و توافق مطلق. (اندیشه 68). چنان که می بینیم « پاسخ هایی که به مسائل اساسی فلسفه سیاسی داده شده است، اغلب متفاوت و گاه متناقض بوده است. (بشیریه، 13) نکته دوم این است که ماهیت هنجاری و انتقادی فلسفه سیاسی سبب شده است که متفکران ناگزیر از طرح مکرر پرسش های بنیادین مهمی چون ماهیت طبع انسان، ماهیت حکومت، بهترین شکل حکومت تا غایاتی چون آزادی، اعتدال، برابری و باهماد باشند.

مفروضه اصلی نگارنده در نوشتار حاضر آن است که بخش مهمی از مولفه های فلسفه سیاسی (در پارادایم های سه گانه)، موید اعتدال گرایی و ضرورت عملی شدن آن بوده است. برای پاسخ به این مفروضه برانیم تا با دست گذاشتن بر عناصر و مولفه های اعتدال گرایی در فلسفه سیاسی، نمونه هایی از متفکران و جریان های اثرگذار اندیشه سیاسی را در این ارتباط مورد بررسی قراردهیم. طبق این ملاحظه می توان در پارادایم کلاسیک از ارسطو و مشی میانه رو و عقلانیت عملی در برابر رادیکالیسم افلاتون به عنوان متفکر اعتدال گرایی نام برد. در دوران مدرن هم از شارل مونتسیکو که اصول متکثر و مبتنی بر اصالت سنت ها را در برابر روسوی انقلابی و عقل تک ذهنی مطرح کرده به عنوان اندیشمند میانه رو نام برد. و مالا در چارچوب فلسفه سیاسی «مابعد روالزی» (رک؛ فزلسلی، 1391) نیز از جماعت گرایانی چون مک اینتایر، تیلور و والزر هم نام برد که مبانی نظری خود را در برابر افراطگرایی نئولیبرالیسم (بنیادگرایی بازار) و نسبی گرایی رادیکال اهالی پست مدرن ارائه کرده اند. نویسنده تلاش خواهد کرد به منظور اثبات وجه اعتدالی متفکران مطروحه با لحاظ داشتن مولفه های اعتدال گرایی به بررسی مبانی فکری ایشان بپردازد.

معرفت شناسی اعتدالی:

ناگفته پیداست که غایت فلسفه سیاسی حول این پرسش بنیادین است که حکومت فرضی در هر جامعه ای « چگونه باید عمل کند؟ کدام اصول اخلاقی باید بر شیوه ی رفتار آن با تابعین اش حکمفرما باشد؟ و اصولاً در آرمانی ترین معنا در پی ایجاد چه نوع نظم سیاسی باشد؟ » (سویفت، 22) بدیهی است از بررسی محتوای آثار متفکران سیاسی اینگونه برمی آید که نظام سیاسی میانه رو و مبتنی بر اصل عقلانیت بایستی به سمت قانون گرایی، افزایش و پاسداشت آزادی های اساسی و تضمین حقوق اقلیت های قومی و زبانی و مبنا قرار دادن خرد جمعی در گفتار سیاسی حرکت کند. مسئله اصلی از منظر رابطه معرفت شناسی و اعتدال گرایی این است که این مولفه های سیاسی و عملی باید محصول نهادینه شدن و توجه جدی به بایسته های معرفتی اعتدال گرایی باشد. بر اساس فرضیه مقاله وجه نخست و مهم اعتدال گرایی عقلانیت است.

1. عقلانیت و اعتدال گرایی:

یکی از دیرینه ترین و صریح ترین خواست های فلسفه سیاسی هنجاری، « عقلانی کردن سیاست بوده است. » (بشیریه، 42) این مهم از دیدگاه شناختی به آن معناست که التزام به عقلانیت زمینه ساز پرهیز از سقوط به نسبی گرایی و یا لغزش به دامن آنارشیسم و خشونت گرایی خواهد شد. در ایضاح منطق عقلانیت زوایای مختلفی قابل طرح و بررسی است. برخی عقلانیت را با « عدم ارتکاب تناقض در اندیشه مرتبط دانسته اند و از همین ابزار برای تعریف عقلانیت در حوزه عمل سیاسی سود جسته اند. برخی هم آن را فعالیتی هدفدار توصیف کرده اند. (پوپر، 12:1379) عقلانیت به نحو صوری¹ همانا سازگاری منطقی²

1. Formal

2. Logical consistency

است. در حوزه عقل برخلاف حوزه های مقابل آن ما برای اثبات آراء و عقاید خود از دلایل و شواهد و عموماً روش استقراء بهره می بریم. باروخ اسپینوزا³ در اشاره به این مهم می گوید: «عقل به حکم قدرت ذاتی خویش ابزارهای فکری می سازد. و به یاری آنها برای انجام کنش های فکری دیگر نیرو می گیرد. و از این کنش ها دوباره ابزارهای تازه یا نیروی پیش بردن پژوهش هایش را به دست می آورد تا به منزلگاه حکمت برسد.» (رندل و باکلا، 77)

از زمان ارسطو رسم شده است، عقل انسان را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کنند⁴. عقل نظری شمال آن دسته ادراکات است که انسان از پدیده های محیط کسب می کند؛ یعنی آنچه پیرامونمان هست و مشاهده شدنی است. پس تجربه می تواند منشاء و سرآغاز شناسایی و معرفت باشد. اما عقل عملی «درک چیزهایی است که باید باشد. مثلاً کانت فلسفه اش را بر اساس نقد عقل نظری و عملی بنا نهاده است. او در جستجوی آن بود که بفهمد از هر کدام از این دو ظرفیت ادراکی انسان چه کارهایی ساخته است؟» (کاظمی، 116) عقلانیت نیازمند اتخاذ شیوه های منظم و حساب شده، رعایت قواعد و شمار موازین معین و طی راه حل توأم با ترتیب است. و این به تعبیر کارل پوپر می تواند زمینه مقابله با دو خطر مهلک «مدهای روشنفکری» و «گرایش های افراطی به تخصص گرایی بی روح» باشد. (پوپر، 16) سرانجام این که در بحث از مسئله عقلانیت توجه به دو نکته ی معرفتی برای اینکه تحلیل فلسفی را در مسیری واقع بینانه و معطوف به هدف سوق دهد، ضروری است: نخست آنکه عقلانیت یک پدیدار انسانی و در جهت غایت مندی انسان و جامعه انسانی است. دو دیگر آنکه برای حفظ شان و شئون اعتدال، بهتر است از ارائه تعریفی جامع و مانع از

3.B. Spinoza

. عقلانیت هم چنین در تقسیم بندی دیگری به دو گونه حداقلی و حداکثری قسمت شده است. (رک؛ پوپر، 1379)

عقلانیت که همیشه لایتغیر و لایتخلف باشد بپرهیزیم. تجربه تاریخی و به همین ترتیب تامل در آرای متفکران روشن ضمیر هم چون ارسطو، مونتسکیو، لاک تا وبر و مک اینتایر نشان می دهد که عقلانی شدن دولت و سیاست به مفهوم تک ذهنی و بر اساس الگوی فرد معقول که دارای وحدت شخصیت است، ممکن نیست و در صورت امکان هم سرانجام خوشی نخواهد داشت. از دیگر سو عقلانیت از بیرون یعنی تحمیل الگوی بسته که در جمع اندیشیده نشده باشد، سیاست و دولت را تک ذهنی و غیر عقلانی خواهد ساخت. این نگرانی نخستین بار مورد توجه ارسطو قرار گرفت که در بحث از لوازم عقل بر عقلانی شدن اهداف و خواست های فردی و نیز عقلانیت دولت توجه جدی نشان داده است. این مهم در ادامه مورد توجه قرار می گیرد.

1.1. ارسطو و عقلانیت:

در پاراگراف پایانی کتاب اخلاق نیکوماخوسی ارسطو آمده است: « نخست باید سخنان پژوهندگان پیشین را درباره جزییات این مسائل بشنویم و سپس با مطالعه مجموعه نظام های سیاسی که گردآورده ایم روشن سازیم که کدام عوامل دولت ها را از انحطاط و زوال حفظ می کند یا سبب انحطاط و نابودی آنها می شود...» (کلوُسکو، 215) کرارا گفته شده و خواننده ایم که ارسطو در قیاس با افلاتون که بر عقل مثالی و کلی تاکید می کند بر توجه دقیق بر واقعیات محیط و عقلانیت عملی علاقه جدی نشان داده است. ارسطو با اشاره به واقعیت جامعه سیاسی و ضرورت عقلانی ایجاد زندگی بسامان و نیک، رویکرد استقرایی و اصلاحی را از طریق گردآوری شواهد متعدد و استناد به تاریخ و تجربه تحکیم کرده است.

عقلانیت در اندیشه این فیلسوف فرزانه همانا انگیزه ای است برای گردآوری و فهرست کردن همه مدارک و معلومات موجود درباره زندگی سیاسی زمان خود. به نظر تحلیل گران و مفسرین ارسطو این امر از دانش عینی و استقراء گرای او از زیست شناسی ریشه می گرفت. (عنایت، 84) برای همین مشاهده می کنیم که در کتاب سیاست خود وسواس داشته تا هیچ مطلبی را بی ذکر منبع و مدرک معتبر نگوید و ننویسد. و در شناخت و گردآوری کارها از شیوه ی مشاهده و گردآوری دلیل پیروی کند. پیشنهاد ارسطو در عقلانیت مقوله « حد و وسط » است. او با مثالی این نکته را روشن ساخته است: « فضیلت، شجاعت در میان دو رذیلت است؛ فقدان شجاعت و بزدلی است و افراط در آن تهور است. فضیلت شوخ طبعی در میان دو رذیلت بی ظرفیتی و لودگی قرار دارد؛ حجب و حیاء در حد و وسط کمرویی و دریدگی جای گرفته است. » (وابرتون، 36)

ارسطو در اشاره به نقش انسان مجدداً به معیار عقلانیت باز می گردد. چه اینکه او در توضیح واژه یونانی « ارگون » آن را فعالیت عقلانی تعریف کرده و اساسی ترین رکن زندگی در مقام انسانی را همین خصلت می داند. انسان ها باید تلاش کنند در فعالیت عقلانی (یا ارگون) از یکدیگر سبقت بگیرند. نتیجه ای که ارسطو از این بحث درازدامن می گیرد توجه دادن ما به این نکته مهم است که بهزیستن برای آدمی که حیوانی اجتماعی است، همانا زندگی قرین عقلانیت و فضیلت های ناشی از خردورزی و دوراندیشی است. آنتونی کنی در کتاب « ایمان چیست؟ » به پیروی از ارسطو، عقلانیت را میان دو حد افراط و تفریط قرار داده می نویسد: « برای انسانها مهم است که میزان صحیح در اعتقاد ورزیدن و خردورزی را رعایت کنند. چرا که انسان ممکن است با عقلانیت بیش از حد و یا کم از مسیر حکمت و هدف گمراه شود. » (حسینی داورانی، منابع اینترنتی

2.1. ارسطو و باور به کثرت:

نیک می دانیم کثرت گرایی یا تعددباوری وجهی معرفت شناختی برای به رسمیت شناختن اصل کثرت در برابر وحدت و کل گرایی است. (دانشنامه رشد منابع اینترنتی) چنان که مک للان تصریح داشته است « کثرت گرایی در مقابل یگانه انگاری قرار می گیرد، امری که ریشه در تمایز پارمنیدسی (اصالت ثبات و کل) در مقابل نظریه های امثال امپدوکلس و دموکیتوس دارد. (مک للان،) همواره وجهی اعتدالی از کثرت در مقابل دو سویه ی افراط و تفریطی که بدان اشاره شد مد نظر ارسطو بوده است. در کثرت گرایی مقولاتی چون تنوع و تفاوت نقش اساسی داشته است. به نظر نگارنده در فلسفه سیاسی ارسطو دو فرق برجسته با حکمت افلاتونی مشاهده می شود که بحث ما در باب تعدد باوری مرتبط است. اول اینکه کل گرایی افلاتونی را که در نظریه مثلی افلاتون وجود دارد و به تایید جبری نوعی نظام بی تغییر و مطلق منجر می شود رد می کند. دومین نکته که باز هم دال بر کثرت باوری ارسطوست این اصل است که او آن اصل کلی و معروف اندیشه را که می گوید «فلاسفه باید بر دنیا حکمت کنند رد می کند.» (فاستر، جلد یک، 294)

یک مبنای معرفتی کثرت گرایانه در نظریه ارسطو توجهی است که او بر عنصر حرکت و شدن در هستی دارد. به زعم او هستی فی الواقع نوعی صیوروت و تحول است. به این ترتیب دنیای تک علتی و بی حرکت افلاتونی، که با نظریه مثل از حرکت می افتد در فکرت تعدد باور ارسطویی جان تازه می گیرد. به همین دلیل ارسطو مکرر به محسوس و تنوع مقام و اعتبار می دهد و جهان واقع را در این موقعیت هستی شناختی به بررسی می گذارد.

3.1. ارسطو و سنت محوری:

سنت که جایگاه ویژه ای در میان رسوم و عرف و سبک و سیاق قومی دارد که خود سنگ بنای فرهنگ گسترده بشری هستند، عموماً به «رسومی اطلاق می شود که ریشه های ژرفی در گذشته و هاله ای از تقدس و احترام با خود دارند.» (آتویت و باتامور، 563:1391) مراد ما در اینجا از سنت و احترام به میراث کهن، نه وجه ایدئولوژیکی است نه بیان گونه ای ارتجاع گرایی یا حمایت از تلقی راست سیاسی که هیچ گونه اصلاحی را نمی پذیرد، بلکه سنت « عبارتست از روش، طریقه و طبیعت» (عمید، جلد دوم، برگه 1362) این روش و طریقه بر خصلتی از گذار آرام و تحول عقلانی اشاره دارد، پس اشتباه است که سنت ها را ذاتاً ایستا و همیشه متمایل به رکود و جمود تصور کنیم.

سنت محوری بنا دارد در همسویی با طبیعت آدمی و محیط پیرامون موضعی معقولانه به عقل و میزان توانایی آن بر کسب معرفت تاکید کند. به این اعتبار سنت در برابر مدرنیته و پساتجدد، «حد و وسط» است. چراکه تجددگرایی موضع پذیرش مطلق و مبتنی بر خودبسندگی بودن عقل را معیار می گیرد. حرمتی که سنت گرایی برای اصل خویشاوندی، دین، طبقه اجتماعی قائل است به هیچ وجه با ترجیح فعلی بخشی از تفکر مدرن و پسامدرن مثل فردگرایی افراطی، بازار آزاد، آزادی طلبی و مالکیت و سودجویی به هر نحو، همخوانی ندارد. سنت محوری در معنای معاصر آن وقتی اهمیت پیدا میکند که کسانی در برابر افراط مدرنیته به دفاع نظری و گفتمانی از سنت ها بر می خیزند. براین اساس لحاظ کردن سنت به مثابه منبع الهام و حس حقیقت جویی و زیبایی و تنوع و توشیح آن را محترم و محفوظ نگه می دارد.

بدیهی است این تلقی از سنت سعی بر احتراز از کلی‌گرایی و افتادن در دام معیارهای ایدئولوژیک است. (فرهادپور، بادهای غربی) در عین حال سنت را به یک هویت مسلکی و سیاسی صرف نیز تسلیم نمی‌کند. طبق آنچه پیش از این در باب ارسطو خاطر نشان شد این متفکر ارزنده عموماً در آثار خود هر آنچه را که به پیشینه و سنت‌ها اطلاق می‌شد را ارج گذاشته به قول حمید عنایت، بسیاری از رسم‌ها و سازمان‌ها و نهادها را تنها براین اساس که خصلت کهن دارد، پسندیده و تغییر آن را نادرست می‌داند. او تغییر سریع و ناشیانه قوانین به بهانه مقتضیات جدید را زیان‌بار دانسته برآن است اگر دریابیم که سودی که از تغییر به دست می‌آید اندک است و خو دادن مردم به نقض سبکسرانه از قوانین زیان‌های گران دارد پی می‌بریم که ناچار باید عیب‌ها و خطاهای کار قانون‌گذاران و دولت را نادیده انگاریم. چون مردمان از دگرگون کردن قوانین خود آن مایه سود نمی‌برند که از خو گرفتن به نافرمانی، زیان! نمونه‌ای که در بیان ضرورت تغییر کامل از فنون ذکر می‌کنند مایه گمراهی است. تغییر قوانین موجود از روی سهل‌انگاری و مقرر کردن قوانین تازه، از نیروی قانون و جامعه می‌کاهد. حاصل توجه به عقلانیت و پیروی از جز‌گرایی و تدبیر تا احترام به سنت‌ها در دستگاه معرفت‌شناسی ارسطو ستایش اصل اعتدال است.

2. مونتسکیو و عقلانیت:

همانطوری که جورج کلوکو به درستی نوشته است، شارل مونتسکیو متفکر شهیر فرانسوی هم چون رواقیون، معتقد به عقلانیت بنیادین جهان است که عقل بر آن حکم می‌راند، و بنابر این مراتب مختلف هستی‌قوانینی دارند و رفتار و عمل هرکدام مطابق روابطی قابل کشف است. او در اشاره به اهمیت نگاه عقلانی و دوراندیشی حاصل از آن نشان می‌دهد که فی‌المثل حکومت در هر جامعه‌ای قابل بیان و فهم نیست مگر به صورت جنبه‌ای از زندگی که بستگی

تنگاتنگی با دیگر جوانب دارد. به همین دلیل مونتسکیو با لحاظ مشی ارسطویی در باب عقلانیت می نویسد که «جامعه بسیار پیچیده تر از آن است که معمولاً در ذهن فردی خطور می کند.» (پلامناتز، 536)

عقلانیت در روش شناسی او در توجهی نشان داده می شود که او به محیط طبیعی و به طور کلی ذهن داشت. به زعم او قوانین را باید به جنبه های طبیعی کشور ربط داد؛ به آب و هوا که آیا یخبندان است، یا گرم و خشک یا معتدل؛ به صفات اقلیم، جای آن و حدود آن؛ به نحوه زندگی مردم، که آیا کشاورزند یا شکارچی یا دامدار؛ ذقوانین را باید به میزانی از آزادی هم که قوانین فراهم می آورند، به دین ساکنان کشور؛ به تمایلات آنان، به ثروت آنان، به شمار آنان، به تجارتشان، به آداب و رسوم و اخلاقیات آنان و سلوک و آداب و نزاکت آنان ربط داد؛ و سرانجام قوانین باید به همدیگر، به منشاء آنها، به مقاصد قانونگذار، و به نظم و ترتیب اموری که بر آنها استوار شده اند ربط داد. قوانین را باید از همه ی این زوایا و مناظر مورد بررسی خردمندان قرار داد. (کلوسکو، 404) هم از این روست که هم چون ارسطو، کشف کرد که از جنبه معیارهای عینی و عقلانی قوانین کلا خوب یا بد نمی توانند باشند؛ قانونی که در فلان کشور خوب است می تواند در کشوری دیگر، با تغییر شرایط، چه بسا زیانبار باشد.

مونتسکیو که در سده ی هجدهم و عصر روشنگری و دوران عقل گرایی رادیکال می زیست، با این همه چنان که آیزایا برلین در تفسیر آرای او نشان داده است، همیشه سعی داشت از چنین عقل گرایی کلی فاصله بگیرد. به نظر او عقل و استدلال امکانی است برای شناخت اندیشه ها و آداب و رسوم و نهادهای آدمیان. عقل امکانی است برای رهایی از تعصبات و پیش داوری ها! مونتسکیو در روح القوانين می نویسد: «اگر می توانستم کاری کنم که آدمیان از پیشداوری ها و تعصبات خود آزاد شوند خود را یکی از سعادت مند ترین موجودات فانی این

جهان می دانستم. پیشداوری به نظر من آن نیست که موجب بی خبری ما از وجود برخی چیزها میشود، پیشداوری به معنای درست آن عبارتست از بی خبری از وجود نوعی خودمان.» (برلین، 14)

در ایضاح معرفتی مونتسکیو سرشتی تجربه باور داشت و در معیارهای اعتدال گرایی خود سعی میکرد مسائل و پدیده ها را به گونه ای روشن توضیح دهد. بر همین اساس بود که در تمام عمر پژوهشی خود با کنجکاوی و موشکافی سیری ناپذیری به مشاهده و تامل مشغول بود. آثار او طرح گونه ای تاریخی و یداشت هایش که طیف وسیعی از موضوعات را در بر می گرفت همگی جاندار، پرتفصیل و نافذند. در چارچوب عقل گرای اعتدالی خود سعی می کرد به شکل بی طرفانه در پی صحت فرضیه های علمی باشد. یکی از این مبانی معرفتی او همانا تایید وجود تفاوت در میان انسانها و جوامع است. چراکه فقط این تفاوت ها می توانند اشکال مختلف تحول جامعه های گوناگون، تفاوت نهادها، شیوه ای نگرش خصلت های مادی، اخلاقی و ذهنی چنین جوامعی را توضیح دهد. به این ترتیب او شبیه متفکران میانه رو و فرهنگ گرایی چون ادموند برک و یوهان هردر بود. این وجه از تکیه بر استدلال عقلانی می توانست اندیشه او را خصلتی پلورال (متکثر) ببخشد.

2.2. مونتسکیو و تعدد فرهنگ ها:

براساس آنچه در بخش پیشین و در ذیل اهمیت رویکرد خردگرایی گفتیم طبیعی است که نویسنده ی کتاب «روح القوانین» بیش از هر چیزی متفکری است که با وسواسی به نام اصل واحد بیگانه است. او نمی کوشید که پدیده ها را بر حسب مقوله های اخلاقی یا متافیزیکی تنظیم یا تشریح کند. او نه یگانه

انگار⁵ بلکه یک کثرت گرا⁶ به شمار می رود. به قول برلین، او از معدود متفکران سده هجدهم بود که به یکی از جنبه های اساسی تاریخ معنوی بشر پی برد و آن این است که افراد بشر هدف های گوناگونی با شکل هایی متنوع و غالباً ناسازگار با یکدیگر را دنبال می کنند. این ناسازگاری ضرورتاً موجب برخورد تمدنها با یکدیگر گشته و تفاوت هایی میان آرمان های جوامع در دوره های گوناگون، یا میان جوامع مختلف هم دوره به وجود می آورد. (برلین، 69) نویسنده کتاب «نامه های ایرانی» با اعتقاد به تعدد فرهنگی بر آن بود هرگاه جامعه ای حق آزادی انتخاب میان آرمان های متفاوت را برای اعضای خود به رسمیت نشناسد، محکوم به تباهی و نابودی است. در عین حال با مشی اعتدال گرا تصریح داشت که این آزادی محدود است تا اختلاف نظرها به جنگ اشکار میان اعضا تبدیل نشود.

با چشمداشت ایجابی به اصالت فرهنگی و تنوع انسانی، او بر آن است که افراد و دولت ها هنگامی که برخلاف اصول ساختار درون خود رفتار کنند راه تباهی را در پیش خواهند گرفت. چرا که هر دولت و هر گروه انسانی راه مشخص، مخصوص و یگانه رشد خود را دارد که در وهله نخست به وسیله عوامل مادی تعیین می شود، و این کار دولتمردان است که پس از بررسی این ساختار متکثر دریابند چه قواعد ویژه ای ضامن حفظ و تقویت آن است. مونتسکیو در اندیشه های خود حامی برتری تحول آرام و ارگانیک و مبتنی بر تدبیر ب اصلاحات شتابزده، مخالف کاربرد روش های یکسان برای همه کس و همه جا بود. او خواستار تحول تدریجی جامعه، ستایشگر اعتدال، صلح و دوستی میان ملت ها، پیشرفت اجتماعی و اقتصادی به شرط احترام به سنت های ملی و جمعی بود.

1.monist

2.pluralist

او ضمن آن که حامی عدالت و آزادی اجتماعات بود و در عین حال از افراط کاری و تعصب در هر شکل و حالتی بیزار بود. به همین منظور از تنوع و تعادل قوا در جامعه حمایت می کرد. و این به دست نمی آید مگر آنکه نهادها با پشتیبانی تمدنی و میراث حاصل آمده از سنت های گذشته همراه شود.

2.2. مونتسکیو و اهمیت سنت ها و نهادها:

نقل شده است که هرگاه از مونتسکیو اسم و رسم او را جویا می شدند، اصرار داشت این عبارت را به کار ببرد: «شارل لویی دوسکوندا بارون دو لابردو اد دو مونتسکیو» این برخورد و رویکرد به تبار و سنتی خانوادگی حکایت از دغدغه و توجهی دارد که او هنگام ضرورت و نیاز به تدوین قوانین اساسی کشورها مد نظر داشت. او با اشاره به نمونه ی انگلستان که موید تاثیر مثبت سنت ها و نهادهای ماندگار قدیمی بود برآنبود تا همچون ادموند برک ایده ی «حق آب و گل» را به مثابه تلاش برای برخورداری از حق ناشی از تجميع عقل سنتی مورد تاکید قرار دهد. ضرورت دارد به این نکته اشاره شود که در دوره مونتسکیو متفکران دیگری چون لویی دو بونال و ژوزف دو مایستر نیز خود را سنت گرا می نامیدند، اما رویکرد نویسنده روح القوانين به جایگاه سنت نه شدیداً محافظه کارانه و ارتجاعی بلکه بر اساس نیاز جامعه برای ثبات در عین ترقی و پیشرفت بود. به نظر می رسد ادموند برک نیز در همین راستا وقتی از «تعصب آمیخته به عقل» (اوتویت و باتامور، 1391:564) استفاده می کرد دیدگاهی روشنگرانه داشت و در چارچوب همین سنت ها بود که در عین مخالفت با انقلاب فرانسه از استقلال آمریکائیان دفاع می کرد. چیزی که برک و دیگر سنت گرایان اوائل سده ی نوزده به آن می تاختند انقلاب فرانسه و مبانی تند آن یعنی عقل گرایی افراطی، آزادی و برابری بود که در هیات قوانینی هم به تصویب رسید که در

ذیل آن همه ی نهادهای گذشته مورد حمله قرار گرفت: یعنی موقعیت سلطنت در حکومت های اروپایی، اشرافیت کهن، کلیسا و صنوف و طبقات دیگر.

در این شرایط هم دیدگاه ایجابی مونتسکیو مبنی بر حفظ مبانی کهن و سنتی زندگی مورد توجه قرار می گیرد. او با تاکید بر مقوله روحیه عمومی⁷، بر آن بود این مهم از عناصر مختلفی شکل می گیرد که جدای از قوانین و شرایط کنونی، متأثر از آب و هوا، سنن دینی، و اجداد و آداب و رسوم گذشته است. « این عوامل، با هم روحیه عمومی را می سازند، که نیروی حیاتی است که همه ی قوانین موثر باید با آن تطابق داشته باشند. به دلایل مختلف، چه آگاهانه و چه ناخودآگاه، قانونگذاری جوامع مختلف را همین عوامل شکل داده اند.» (کلوسکو، 405)

وی به درستی اعتقاد داشت جامعه ای که ما امروزه در آن زندگی می کنیم هم چون نوک کوه یخی است که تنها بخش کوچکی از آن در سطح قابل رویت است در حالی که شوئر و حیات از گذشته می گیرد. او این تعریف ادموند برک را می پذیرفت که « جامعه عبارتست از همه آنها که زیسته و رفته اند، آنها که زنده اند و نیز آنان که هنوز به دنیا نیامده اند. پس به منظور نشان دادن اهمیت سنت ها و رسوم که ضمن ایجاد تعدلی میان نیروها بر امنیت جامعه نیز تاثیر می گذاشت به نمونه ی ظهور و سقوط امپراتوری روم اشاره میکرد. تمدنی که طبق توصیه های امثال سیسرون و لوکرتیوس، اقتدار خود را از تجمیع سنن و اعتقاداتی می گرفت و بر تعادل چند سده ای خود می افزود. روم به تعبیر جالب مونتسکیو وقتی رو به هزیمت گذاشت که در لشکر کشی اصل اب و هوا را زیر پا نهاد. به نظر او « روم سفینه ای بود که در میان توفان، دو لنگرگاه نگاهش داشته بود؛ دین و دیگری آداب و رسوم.» (پلامناتز، جلد یک، 561)

در نتیجه گیری های سیاسی برای مباحث تاریخی طولی که مونتسکیو تشریح کرده به این مهم اشاره می کند که اگر تصمیمات حاکمان و جوامع سیاسی با قوانین و سرشت اجتماعی حاکم بر تحول جامعه تعادل نداشته باشد، کارایی نخواهند داشت. این نظر بخشی از دعوی بزرگ مونتسکیو بر ضد بوالهوسی، خودکامگی و یا اقلیت های خودکامه است. چه بسا ترس از این خطرها باعث شد که او طرفدار جامعه ای مبتنی بر شئون و سلسله مراتب باشد، تفکیک قوا را توصیه کند، به هر شکلی از تعصب بدبین باشد، از قدرت های میانجی یا بینابینی چون اشراف و روحانیون و نجبای شهری و همه مشاغل موروثی به عنوان عامل استقرار و حائل میان مردم و قدرت مرکزی حمایت کند. «چنین حکومتی محدود، متعادل، قانونی و بالطبع میانه رو خواهد بود.» (برونفسکی، 37) مونتسکیو آنگاه که به بررسی انواع حکومت ها هم می پردازد اصل اعتدال را از نظر دور نداشته و آن را شاخصه ی حکومت جمهوری معرفی می کند که در میانه ی نظام پادشاهی و خودکامگی قرار می گیرد.

3. جماعت گرایان و اعتدال گرایی:

منظومه ی فکری جماعت گرایان از متفکرانی چون السدیر مک اینتایر، چارلز تیلور، مایکل سندل و والزر شکل گرفته است. متفکرانی که عموماً در جارجوب فلسفه ی سیاسی «پسا روالزی»⁸ قرار می گیرند. وجه مشترک دستگاه معرفتی آنها در تاکید بر اهمیت نقش جامعه و سنت ها، عنایت به مشارکت عمومی در انجام امور و همکاری میان بخش های دولتی و بخش خصوصی، توجه به آموزه های اخلاقی و ایجاد توازن میان حق و مسئولیت است. (Taylor, 1985 and Walzer, 1983) این پارادیم معرفتی بنابه دو ملاحظه در ذیل اندیشه های سیاسی اعتدال گرا و در این مقال در ادامه تفکر ارسطو و مونتسکیو قرار می

گیرند. این متفکران از سوی در مقابل جهانشمول گرایی لیبرالی و انسان شناسی ذره ای⁹، از « خود جامعه ای»¹⁰ و تنوع فرهنگی و سنت ها و عدالت دفاع می کنند. در عین حال از رویکرد شدیداً نسبی گرای متفکران پست مدرن احتراز می کنند. اندیشه های اعتدال گرای آنها در موقعیتی مورد توجه بیشتری واقع شد که فلسفه سیاسی محاذی کاری در سنت لیبرالی از دهه 1980 انجیل نوین رقابت و بازار آزاد و نفی جامعه و دولت را گشود. از منظر معرفت شناختی فلسفه این گروه به دو دلیل مشی اعتدالی دارد:

1.3. خود موقعیت مند:

به نظر جماعت گرایان تفکر نو لیبرالی متکی بر اندیشه ای است (وارث لاک و تئوری پردازان حقوق طبیعی) که به موجب آن انسان، چیزی جز موند یا اتم (ذرات) نیست. یعنی به طور خلاصه انسانها افرادی هستند در پی صیانت نفس، شدیداً غیر اجتماعی و به همین دلیل خودخواه. راه حل برای جلوگیری از وضعیت هابزی « جنگ همه علیه همه» یک قرارداد اجتماعی است که تکالیفی ضبط شده بر آداب لاجرم را در وضع مدنی ابلاغ می کند. از جمله این که هدف اساسی چنین حکومت مندی¹¹ به تعبیر میشل فوکو، عملکرد زیستی و سیستمی اوست. این در حالی است که از نگاه اجتماع گرایان انسان یک فرد یا یک موجود انتزاعی نیست او « از بدو تولد به جماعت های گوناگون تعلق دارد.» (دلاکامپانی، 196) به این اعتبار انسان موقعیت مند و وابسته به تعلقات خانوادگی، زبانی، فرهنگی و به طور کلی سنت ها است.

9. atomistic anthropology

10. communitive self

11. governmentality

برای مثال السدیر مک اینتایر در کتاب «مرحله بعد از تقوی» با اشاره به ضرورت بازگشت به مبانی فلسفه اخلاق ارسطو توجه ما را به این نکته جلب می کند که غربی ها در وضعیت کنونی به شدت به فرد پرستی سقوط کرده اند. بنابه همین شرایط است که حس ارزش های اخلاقی و هرگونه تصویری از فضیلت و تقوی را از دست داده اند. بنابر این برای باز یافتن معنای کلی خیر و نیکی باید که دیگر بار به سنت اخلاق یونانی و ارسطویی بازگشت. همراه او دیگر متفکر مهم جماعت گرایی یعنی چارلز تیلور، فیلسوف کانادایی نیز ضمن ابراز نگرانی در باب انحطاط ارزش های اخلاقی به دلیل گسترش سودجویانه و ذره ای بر انسان موقعیت مند تاکید کرده می نویسد: «آدمیزاد خارج از حوزه مشخص اشتراک زبان و فرهنگ و نظامات ارزشی اساسا قادر نیست به خیر و سعادت واصل شود. (دلا کامپانی، 198)

به اعتقاد افرادی چون تیلور و ساندل، آدمیان را نمی توان بر حسب اصطلاحات علمی و عقل ابزاری یا بپایه معرفت شناسی ناتورالیستی و صرف تجربی درک کرد. چرا که کیستی و چیستی آدمی وامدار دل بستگی ها و پیشینه های هویتی و شرایط پیرامونی است. پس درک ما از هویت چیزی نیست که ما خودمان آن را به تمامی ساخته باشیم بلکه هویت اساسا بعدی اجتماعی دارد. به عبارت دیگر هویت ما محصول تعامل کلامی و بین الاذهانی¹² با سایر هم نوعان مان است. (کارتر و استوکس، 262)

2.3. کثرت باوری اعتدالی:

متفکرانی چون مایکل والزر برآنند از آنجایی که خیرها و چیزهای مطلوب نتیجه تعامل پیچیده ای میان نیروها و خواست های مختلف اجتماعی اند، برخلاف

تصور افلاتون که به شدت تاریخ اندیشه های سیاسی را وامدار معرفت شناسی کل گرای خود ساخته است، به لحاظ منطقی تنها یک نظام صحیح عدالت وجود ندارد، بلکه بر عکس «اصول عدالت به لحاظ شکلی متکثرند.» (استوکس، 234) طبق اصل «سیاست تفاوت»¹³ ضروری است از بروز و بالندگی فرهنگ های مختلف در سطح جامعه حمایت شود و در عین حال احترامی در شان آنها قائل شد. به همین ملاحظه با پذیرش تنوع زبانی و قومی خصلت گفت و گویی جامعه نه تنها اجتناب ناپذیر بلکه منتج به آثار خوبی است. به قول چارلز تیلور، «ما انسان ها از طریق دستیابی به زبانی غنی و متکثر برای نظراتمان است که به عوامل انسانی کاملی تبدیل می شویم و قادر به فهم خود و در نتیجه به تعریف هویت خود می شویم.» (بهشتی، 105)

با استناد به خصلت فرهنگی هویت و وجود اختلافات معرفتی و زیستی است که جماعت گرایان مدلی از اجتماع سیاسی را مد نظر می گیرند که نسبت به اختلاف نظرهای شهروان، تساهل ضروری را می پذیرد و برآن است تا در پی تحمیل یک مکتب فراگیر به صورت جهانشمولی لیبرالی نباشد. از دیگر سو، دنیای ما نه جهانی با اجتماعی واحد بل جهانی است که در آن اجتماعات، نهادها و سنت های گوناگون وجود دارند. تفاوت فرهنگی¹⁴ مستلزم رویکرد منطقی عقلانی با جامعه ی کلان امروزی و در عین حال وقوف بر خطرات گسست فرهنگی سیاسی از یکدیگر است. امری که در وضعیت کنونی چون خطری مهلک هستی و تمدن را در معرض خطر قرار داده است. کثرت باوری حامی یک جامعه ی بزرگ بشری است که با حضور بالنده ی فرهنگ ها و زایش گفت و گو میان ایشان به هستی خود ادامه می دهد.

13. political deference

14. cultural difference

در تایید مواضع جماعت گرایان است که مواضع جنبش های اجتماعی و منتقدین مابعد استعمار می تواند نسبت به ایستارها و مواضع استعماری و سرکوبگر اعتراض کند. فی الواقع از این منظر مسئله سیاست شناسایی، پیامد منطقی اعتدال گرایی و احترام به کرامت برابر¹⁵ است. این امر حاکی از این واقعیت است که جهانشمولی لیبرالی و دیدگاه های ناشی از عقل تک ذهنی، نمی تواند به مسئله ی شناسایی و تنوع فرهنگی بی اعتنا باشد. تجربه نیمه دوم قرن بیستم حاکی است جهانشمول گرایی انتزاعی و یک کاسه کردن تنوع فرهنگی به پشتوانه پوزیتیویسم اخلاقی آن، عواقب وخیمی بر روابط کشورها و زیست جهان آنها وارد آورده است. به این دلیل جماعت گرایان از دیالوگ انتقادی میان جمیع سنت های فرهنگی برای دستیابی به مجموعه اصول سامان بخش حداقلی حمایت می کنند.

نتیجه گیری:

توماس اسپرینگز می گوید: «اندیشه های سیاسی به مروراید می مانند. منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی آیند. برای این به وجود آمده اند که به برخی مشکلات واقعی و مبرم بپردازند.» (اسپرینگز، 42) به نظر می رسد بروز و ظهور اندیشه های اعتدالی در دل فلسفه سیاسی نیز بازتابی از شرایط عصر و پاسخی به بحران های پیش آمده باشد. طبق مفروضه ی این نوشتار شکل گیری نظریه میانه روی ارسطویی در عین حال که واکنشی بود بر بحران ناشی از زوال دولت شهرهای یونانی هم چنین مواجهه ی درستی در برابر مواضع رادیکال افلاتون به شمار میرفت. ارسطو در نقد کل گرایی افلاتون و جامعه ی راکد او که همواره بی تغییر و مطلق می ماند، با اشاره به تنوع رژیم های سیاسی

15. equal dignity

و خصلت منطقی زیست آدمی که حالت تعدل آن را بهترین می دانست، از جامعه پولیتی حمایت کرد.

عامل محرک مونتسکیو در پیشنهادی خود مبنی بر نظام جمهوری که آن را حد اعتدال موناشرشی و خودکامگی می دانست، بروز افراط گرایی در ساختار نظام سیاسی و ترس از بین رفتن سنت ها و نهادها و شئون کهن فرانسه بود. تاکید او بر روح قوانین همواره یادآور اهمیت عقلانیت، سنت ها و آداب و رسوم و حتی تنوع آب و هوایی بود که سبب تفاوت حکومت ها و ملت ها می شد.

به همین نهج استقبال از آرای جماعت گرایان در عرصه نظریه پردازی دو سه دهه ی اخیر، واکنشی بوده است برای پرهیز از بروز افراط گرایی ناشی از ایدئولوژی های چون فاشیسم، استالینیسم و نقد تنگ نظری ناشی از شرایط جنگ سرد که انسان ها و جوامع در میانه ی انتخاب ناگزیر از دو راهی کاذب کاپیتالیسم بازار و کمونیسم مخالف بازار بودند. تعجبی ندارد که در مبانی معرفتی این دسته از متفکران شاهد تاکید و توجه به تفاوت باوری، میانه روی در اصول اقتصادی، مشارکت همه ی گروهها و اغیار هستیم.

همین معیار را اگر برای شرایط کنونی ایران هم اگر لحاظ کنیم به نظر می رسد تفوق گفتمان اعتدال گرایی در واکنش به سرخوردگی جنبش اصلاح طلبی که در برخی جهات متهم به تندروی بود و به شکل جدی مواجهه با آثار مهلک رادیکال ترین مولفه های اصول گرایی که چه در داخل و چه در سطح نظام بین المللی پیامدهای جبران ناپذیری بجا گذاشته است. جهانی شدن ها دنیای ما را به صورتی از شبکه های ارتباطی متراکم اقتصادی و فرهنگی مبدل کرده است که ورود هر بازیگر در آن مستلزم اتخاذ مواضع عقلانی و تدبیرگرایی برای برگزشتن از فرماسیون های تنگ نظرانه ی قومی مذهبی متصلب و همسویی در

یک رابطه ی بینا متنی و بینا گفتمانی با دنیای خارج است. عقلانیت و اعتدال به ما یادآوری میکند که در یک دنیای جهانی شده با خطرات فراوانی که مرز و جامعه و انسان نمیشناسد، یک جامعه علیرغم فربه بودگی فرهنگی و اقتصادی به تنهایی ناتوان از برخورد با وضعیت پیش آمده و احتمالی است.

آلکسی دو توکویل متفکر شهیر فرانسوی سده ای پیش گفته بود، « هر اندازه شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ای به سمت اعتدال سوق پیدا کند، این امیدواری وجود دارد که رفتارها و عمل هم در سطح خرد و کلان نرمش و انعطاف معقولانه ای پیدا کند.» با مغتنم شمردن فرصت پیش آمده ناشی از مشی تدبیر و عقلانیت و درس گرفتن از بی تدبیری ها و هیجان کاذب در عرصه ی تصمیم گیری باید به این مهم توجه داد که موفقیت گفتمان اعتدال گرایی در کشور ما مشروط به حمایت و همسویی با وجهی اخلاق مشترک است که مختصات گوناگونی دارد و ما نیازمند اهتمام برای عملی کردن این مواردیم:

1. اقتصادی که وسایل مادی و خدمات عمومی لازم برای شان م مقام انسان فراهم کند.
2. احساس مسئولیت برای ایجاد رفاه و شادکامی همه، به ویژه نسل های آینده که طبق موازین معرفتی این نوشتار بخشی از جامعه محسوب می شوند.
3. نوعی احترام به گوناگونی؛ یعنی نهادینه کردن این اعتقاد به اینکه دیگران حق دارند از گونه ی متفاوتی از زیست و تفکر برخوردار باشند.
4. فرایندی از حکمروایی که جامع و به صورتی جدی و نه نمایشی مشارکتی باشد.
5. پایبندی به عدم خشونت و پرهیز از رواج آن و اعتقاد به این که اختلافات را می توان با تدبیر و آرامش حل کرد.

منابع:

1. ارسطو، (1371) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
2. بشیریه، حسین (1383) عقل در سیاست، تهران: موسسه نگاه معاصر.
3. برلین، آیزایا () مونتسکیو، ترجمه بزرگ نادزاد، تهران: مروارید.
4. برونفسکی، ج و مازلیش، ب (1371) سنت روشنفکری غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگه.
5. بهشتی، علیرضا (1380) بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران: بقعه.
6. پلامناتز، جان (1387) انسان و جامعه، (جلد اول) ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: روزنه.
7. پوپر، کارل (1385) اسطوره چارچوب، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
8. حسینی داورانی، در باب اعتدال در منابع اینترنتی به آدرس:
9. در باب اعتدال در منابع اینترنتی به آدرس:
www.zakhmeenzeva.blogfa.com
10. سویفت، آدام (1385) فلسفه سیاسی، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.
11. دلا کامپانی، کریستیان (1382) فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادزاد، تهران: هرمس
12. رندل، هرمن و باکлер، باستوس (1363) درآمدی بر فلسفه، ترجمه جلا الدین علم، تهران: سروش.
13. عنایت، حمید (1384) بنیاد فلسفه سیاسی غرب، تهران: زمستان.
14. عمید، (1362) فرهنگ فارسی عمید،....
15. فرهادپور، مراد (1382) بادهای غربی، تهران: هرمس.

16. قزلسغلی، محمدتقی (1378) اندیشه 68، تهران: فرهنگ و اندیشه.
17. قزلسغلی، محمدتقی (1391) فلسفه فلسفه سیاسی، تهران: نشر رشد آموزش.
18. کاظمی، علی اصغر (1374) روش و بینش در سیاست، تهران: انتشارات زمستان.
19. کلوسکو، جرج (1389) تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
20. کلوسکو، جرج (1391) تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
21. کارتر و استوکس (1386) دموکراسی و منتقدان آن، ترجمه حمیدرضا رحملنی زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
22. وابتون، نایجل (1386) آثار کلاسیک فلسفه، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
23. ملکیان، مصطفی، "سه قسم عقلانیت"، در منابع اینترنتی به آدرس:
www.mehrname.ir/article/639/
24. مک لنان، گرگور (1381) پلورالیسم، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
24. Charles, Taylor (1985) *Philosophy Papers*, Vol 3, Cambridge University Press.
25. Walzer, Michael, (1983) *Sphere of Justice, A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Black Well.

حیوانِ سیاسی یا سیاسی متأله

دکتر مجتبی زارعی

«عضو هیئت علمی علوم سیاسی تربیت مدرس»

مقدمه

آیا انسان صرفاً از آن روی که مدنی بالطبع است نیازمند سیاست و حکومت بوده و لاجرم حیوانی است سیاسی، یا انسان از این جهت که مستعد استکمال و تعالی فطری برای نیل به سعادت و فضیلت مطلقه که همانا خدایی شدن است به سیاست و قانون نیاز دارد؟ این پرسش‌ها حاوی شناسایی دو نوع انسان می باشد؛ انسانی که حیوانی سیاسی است و صرفاً به همین دلیل در سنت ارسطویی ناگزیر به زندگی در شهر است و انسانی که سیاسی متأله می باشد او سیاسی است برای اینکه در چشم انداز حکمت متعالیه از آغاز و غایتی الهی برخوردار است، انسان نخست انسانی است ارسطویی و آن دیگری انسانی منبعث از حکمتی متعالی می باشد.

طرح سوال و فرضیه

بر اساس حکمت و نظم حاکم بر هستی، هر «معلولی» نمی‌تواند از هر «علتی» صادر شود؛ چه اینکه بر اساس «قاعده‌ی سنخیت»، ملازمه‌ی حکم منطقی «المعلول یجب ان یكون مسانخا لعله» ابتنا یافته بر برهان عقلی است؛ کما

اینکه «قاعده‌ی الواحد» نیز دلالت بر آن دارد که از علت واحد، جز معلول واحد صادر نمی‌شود. از سویی دیگر، «دار وجود» و خیر و سعادت، برخوردار از نسبت تساوق و «مساوقه» هستند و رابطه‌ای این‌همانی بین این دو وجود دارد. با این مفروض، تلقی ملازمه ذاتی انسان و سکولاریسم نیز گزاره‌ای ایدئولوژیک و مربوط به متن مدرن و موقعیت تاریخمند انسان مدرن است گو اینکه بر مبنای اصل "تشکیک وجود" ما بین انسان و خداوند، تبیینی طولی حاکم است.

گزاره‌های بالا واجد این تفسیر است که صرفاً ولایت مطلقه‌ی الهی «مُعطی» دیگر ولایت‌ها، سلطنت‌ها و جمهوری‌هاست، زیرا با توجه به «اصل عدم ولایت» در اندیشه‌ی سیاسی اسلام و فقه سیاسی - اجتهادی، هیچ کسی نمی‌تواند بر دیگری ولایت داشته باشد، مگر اینکه حکمت و عدالت بر حجیت او در اصدار حکم و ولایت بر شهروند و جمهوری دلالت نماید. در غیر این صورت، دستورالعمل‌های حکومت‌ها در نقطه‌ی عزیمت خود، یعنی مبنای حقانیت، خدشه‌پذیر خواهد بود.

اکنون پرسش اصلی این است که آیا اساساً سلطنت‌ها و جمهوری‌ها در ساحت هستی می‌توانند بدون ربط و تلازم فلسفی و منطقی با خیر و سعادت ذاتی، که از مؤلفه‌های ولایت مطلقه‌ی الهی و از خاصیت‌های فطرت کمال‌جوی انسان است، صورتی محسوس، عینی و اجتماعی یابند؟ به دیگر پرسش، آیا انواع و اقسام سلطنت‌ها و جمهوری‌ها، که اصالتاً حیثیت استقلالی در برابر علت حقیقی خود یا همان سلطنت مطلقه‌ی الهی ندارند و خود معلول دریافت‌ها و قرائت‌های شدید و ضعیف نحله‌ها، مکاتب، مفسرین و نظریه‌پردازان هستند، واجد اصالت و جامعیت خواهند بود؟

طرح بحث

کلیات تحریرشده مؤید آن است که باید از بین ساحات خلیفه‌الهی انسان، ضرورت عقلی ولایت مطلقه‌ی الهی و هندسه‌ی گوناگون قدرت و سیاست به مدلی اندیشید که علاوه بر قدرت تبیین عرضی پدیده‌ها، مبین و مفسر "رابطه‌ی طولی" انسان و "اصل وجود" باشد. در این صورت، آیا نظریه‌ی قرارداد اجتماعی در وضع طبیعی توماس هابز واجد چنین شأن و استعداد و امکانی است؟ آیا تکمله‌ی جان لاک بر کاستی تاریخی و منطقی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و متعاقب آن، انشای حق اکثریت مندرج در نظریه‌ی ژان ژاک روسو و اساساً لیبرال‌دموکراسی کنونی، قدرت تبیینی ساحات گوناگون انسان و هستی و همچنین هندسه‌ی کارآمد و جامع را حکومت و سیاست دارند؟

بی‌توجهی به هر یک از وجوه انسان اجتماعی و سیاسی و متأله سیاسی و عدم اشراف به مهندسی جامع او به وضع نادرست سیاست و قدرت در عصر کنونی منتهی خواهد شد. با نگاهی به وضع کنونی عالم و ناکارآمدی ایدئولوژی‌هایی چون ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرالیسم درمی‌یابیم که این ایدئولوژی‌ها بی‌شک ره‌آموز تعالی نبوده‌اند. اومانیسیم، راسیونالیسم، سکولاریسم و الحاد از جمله تبیین‌هایی بوده و هستند که به رغم معلول بودن و استلزام به فقر ذاتی، تلاش کرده‌اند تا سر حد علت حقیقی، نقش «معطی» و «مفوض» را ایفا کنند و به ارائه‌ی الگوی کامل زیست سیاسی اجتماعی مبادرت نمایند؛ در حالی که معلول از حیث ضرورت عقلی نمی‌تواند از علت خویش کامل‌تر باشد.

حکمت متعالیه، که تلاش دارد هندسه‌ی حکمت نظری و عملی خویش را در ربط نسبت طولی بین انسان و خدا تصویر کند، بر آن است که قدرت و سیاست متعالی و رابطه‌ی متعالیه بین جمهور و جمهوری‌ها، صرفاً با تکیه بر حرکت در

سنت الهی، تکوین و تدوین می‌یابد؛ گو اینکه در این سنت، در تعریف حکمت گفته‌اند که «حکمت، تشبّه به باری تعالی و بهترین علم به معلومات و استوارترین در مصنوعات و معرفت به جهان و هستی در چشم‌انداز توحید و اصل وجود است.» فاعل شناسا در این سنت، با تکیه بر ضرورت‌های عقلی، ضمن اینکه حیثیت استقلالی و خودبنیاد (سوبژکتیو) ندارد، بر آن است تا با ربط خویش به علت مبقیه‌ی خود، به شناخت کاملی از امکان‌ها و استعدادها رهنمون شود، تا برنامه‌ریزی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او فاقد جامعیت و در نتیجه، واجد تزلزل و فروپاشی نگردد.

نگاهی به نامه‌ی تاریخی حضرت امام خمینی (ره) به میخائیل گورباچف، صدر هیئت رئیسه‌ی اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی سابق، در موضوع معرفت‌شناسی و منابع شناخت و چرایی ظهور و سقوط حکومت‌ها، مؤید چنین وضعی است. بر مبنای نظریه‌ی امام خمینی (ره) در این نامه‌ی تاریخی، تلاش‌های پُرثمر غرب تمدنی به معنی اعم (شرق و غرب)، از حیث شناخت عالم و اداره‌ی انسان و جامعه و نوع حکومت‌ها، به دلیل فقر هستی‌شناسانه، ناکافی و ناکارآمد اعلام شد. به نظر می‌رسد کوشش‌های عقل‌گرایانی چون دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس نگاه تجربه‌گرایان کنجکاوی چون جان لاک، کندیاک، بارکلی و هیوم و همچنین تکمله‌ی رسو و نقد عقل محض کانت و تقلیل چاره‌جویی‌های اساسی تا سر حد احساس الزام اخلاقی انسان، در ترازوی نقد امام خمینی (ره) قرار گرفته است؛ زیرا در قول ایشان به گورباچف، «معیار شناخت در جهان‌بینی الهی اعم از حس و عقل می‌باشد و چیزی که معقول باشد، {هم} داخل در قلمرو علم می‌باشد، گرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است... {پس} باید به حقیقت روی آورد. {امام خمینی ره به گورباچف می‌گوید}: مشکل اصلی کشور شما مسئله‌ی مالکیت و اقتصاد و

آزادی نیست. مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست؛ همان مشکلی که غرب را هم به ابتذال و بن‌بست کشیده و یا خواهد کشید. مشکل اصلی شما مبارزه‌ی طولانی و بیهوده با خدا و مبدأ اصلی و آفرینش است.»

باید اذعان کرد سوسیالیسم، اندکی و به میزانی قابل توجه کاپیتالیسم در تحلیل عرضی پدیده‌ها، ایفای نقش کرده‌اند؛ اما ناتوانی آن‌ها در کشف حقیقت مورد نظر و کاربست آن در حوزه‌ی عمل، انسان را به غایت جنگ‌زده، پُرتشویش و پُراضطراب نموده است؛ به گونه‌ای که این ایدئولوژی‌های مدرن نه تنها به بهزیستی بشر رهنمون نشدند، بلکه به کشتار ده‌ها میلیون هم‌نوع مبادرت کردند؛ به نحوی که دامنه‌ی آن به طرق مختلف هنوز ادامه دارد. چه، وضع قدرت و سیاست به نحوی است که شاید بتوان گفت بشر نه تنها در مقام و وضع حیوان سیاسی ارسطو ثبات و دوام پیدا نکرد و نه تنها دال مرکزی خود یعنی مدنیّت، بسط و تعمیق نیافت بلکه تا مرتبه‌ی سیاست حیوانی نقل مکان نمود یعنی به سیاسی حیوان افول نمود. گویا انسان معاصر، به موازات دوری از حقیقت و لوگوس (حقیقت‌جویی ولو ناهم‌تراز با حقیقت هستی، اما در قالب هستی‌شناسی متافیزیکی، کل‌گرا و کیهان‌مدار - کاسموسانتریک - در عقل یونانی جریان داشته است، اما غرب جدید، صورت بسط‌یافته‌ی عقل مدرن خودبنیاد و ابتدئایافته بر اومانیزم با رویکردی غیراشراقی است)، در اداره‌ی خویش و تدوین و تشکیل حکومت‌ها به انحراف و انحطاط کشیده شده است.

انقلاب اسلامی، که ره‌آموز جمهوری اسلامی گردید به واقع بسط عقل اشراقی است که صورتی از آن در جدال بین عقل کلی (intellectus) و عقل جزئی (ratio) جریان داشته است. بنا به قول استاد اعوانی، «عقلی که در فلسفه‌ی جدید غرب، بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد عقل جزئی است و راسیونالیسم غربی چیزی بیش از اصالت عقل جزئی نیست؛ عقلی که حتی اصالت و حجیت

خود را انکار می‌کند و خود به نقادی قوای خود می‌پردازد که بارزترین آن در کانت مشاهده می‌شود.»

لیبرال‌دموکراسی‌یی که اکنون بر عالم استیلا دارد محصول چنین نظامی از «عقل» و «علم» در دالّ مرکزی انسان سیاسی است. انقلاب اسلامی البته منکر پیشرفت‌های مادی در سکولاریته‌ی عقل و علم (ساینس) نیست، اما بر آن است که هستی و انسان، تلازم ذاتی با سکولاریسم ندارند، بلکه بالعکس با ساحت تالّه نسبتی ذاتی دارند. لذا انسان و جامعه و حکومتی که بدون توجه به حقیقتِ عالم، در عینیت اجتماعی و سیاسی صورت‌بندی می‌شوند، حداکثر به انسان محصور در عقل عملی کانت (در صورت تحقق) رهنمون خواهند شد؛ در صورتی که بنا به قول استاد کریم مجتهدی، «انسان سنت کانتی، اصلاً به سوی سیر و سلوک رهنمون نمی‌شود، اما انسان سنت صدرایی (همان انسان حکمت متعالیه که تبیین آن در تفسیر طولی بین انسان و خدا متحقق می‌شود) ره‌آموز مراتب سیر و سلوک و استکمال است.»

انقلاب اسلامی، که سنخی دیگر از مدرنیته و جامع‌تر از تبیین‌های مدرنیستی را درباره‌ی انسان و جامعه و نوع حکومت عرضه کرده است، در حوزه‌ی علم، سیاست و تفکر، واجد امکان‌ها و استعدادهای شگرفی است که البته باید از مراتب دانش‌ها و معارف معقول به مدارج محسوس و نهادهای اجتماعی تنازل کند و به دلیل نیاز بشریت و اقتضائات عصر ما، هم‌زمان در دو حوزه‌ی تولید دانش‌نظریه و تدوین الگوی زیست اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... وارد عمل شود.

نتیجه

نتیجه ی اول اینکه انقلاب اسلامی متضمن استعدادها و امکان‌های نظری و عملی برای اداره‌ی انسان است، از آن روی که انسان انقلاب اسلامی نه صرفاً انسانی سازنده (انسان ابتدایی) و یا انسانی فکور (معادل حیوان ناطق ارسطو) و همچنین انسان سیاسی و یا انسان اقتصادی (انسان مدرن)، که انسانی در تراز فطرت (حیّ متأله یا انسان مورد نظر حکمت متعالیه و مورد تبیین فلاسفه‌ی نوصدرایی) است؛ انسانی که برخوردار از ابعاد مادی و معنوی بوده و در جست‌وجوی حیات طیبه‌ی این‌جهانی است؛ چه اینکه بنا به قول یکی از زبندگان مشرب نوصدرایی؛ علامه جواد آملی، «حکمت متعالیه، سیاست متعالیه دارد، چون انسان متعالی می‌پروراند و اگر از حکیم متعالی سؤال کنید که الانسان ماهو، او پاسخ نمی‌دهد که الانسان حیوان ناطق، بلکه می‌گوید حیّ متأله». از این منظر شاید با توجه به تجربه‌ها و آموزه‌های پر هزینه و دهشتناک بشری بتوان گفت بشر به عهد جدیدی مابعد انسان سیاسی نیاز دارد که لاجرم باید صورت استکمالی انسان سیاسی ارسطویی و یا حیوان ناطق سیاسی را در خود پرورش دهد اما او دیگر فقط حیوانی سیاسی نیست بلکه سیاسی یی متأله خواهد بود.

دوم اینکه انقلاب اسلامی در حوزه‌ی علم، ضمن پذیرش شأن کارسازی و ابزارگونی آن، اما با تربیت، پرورش و تذکر در ساحت دانش‌نظریه و تدوین الگو، پیوندی وثیق دارد و سکولاریته‌ی علم را برنمی‌تابد. سوم اینکه نه از رهگذر ادعان برخی متأخرین فلسفه‌ی علم یا نظریه‌پردازان پست‌مدرنیسم (که خود صورت بسط‌یافته‌ی مدرنیسم هستند)، بلکه انقلاب اسلامی عقلانیت فنی و تکنولوژیکی کنونی را وافی مقصود نمی‌شناسد، لذا عقل قدسی را بر فراز عقلانیت فنی می‌نشانند، اما این عقل، عقلی نیست که تاجر یابد، بلکه از حیث

جوهری مکرر در حال تجدد و استکمال است و این حرکت در جوهر، خود فصل ممیز انقلاب اسلامی با تفکر متحجرانه از یک سو و عقل احتجاب‌یافته‌ی مدرن از دیگر سو است. گو اینکه بنا به قول حکیم متألّه صدرای شیرازی (ره)، «حرکت در نزد ما امری عقلی است و عبارت از مفهوم تجدد و انقضاست و آنچه که بدان تجدد می‌یابد، آن چیز دیگر و مقوله‌ای است که این گونه تجدد می‌یابد و چون اعراض تابع جواهرند، لذا تغییر و دگرگونی آن‌ها با ثابت بودن جواهر غیرجایز است. پس لازم است که در وجود، جوهری باشد که دارای ذات متجدد باشد.» مهم در اینجا عبور از راسیونالیته و حصول به اتحاد عقل عملی و جزئی با ولایت و حقیقت عالم است. چهارم اینکه انقلاب اسلامی در حوزه‌ی سیاست و قدرت، با توجه به ربط انسان و هستی با خداوند قادر متعال، به حکومت و سیاستی استخلافی می‌اندیشد، شهروند، نظام شهروندی، جمهور و جمهوری را مقابل خداوند نمی‌نشانند، در عرض او هم قرار نمی‌دهد، بلکه ضمن زنده دانستن عالم و جریان‌یافتگی ولایت و اذعان به فقر ذاتی انسان و جهان، لاجرم مؤسس سیاستی متعالیه می‌شود که به جای تکیه‌ی صرف بر تحلیل عرضی انسان، جامعه و حکومت، به ربط طولی آن‌ها با مبدأ عالم نیز می‌پردازد. وانگهی بر اساس تبیین حکمت و سیاست متعالیه، دوآلیسم‌های تصنعی بین دین و دنیا و دیگر ثنویت‌ها، قابل پذیرش نیست؛ چه اینکه بنا به قول فقیه حکیم، امام خمینی (ره)، «مادام که دنیا باقی است، ولایت هم باقی است.» از این رو، ربط بین فطرت، حنیفیت و ولایت و صورت اجتماعی آن، یعنی معنویت، عدالت و آزادی در انقلاب اسلامی، ربطی تکوینی، ضروری و واقعی است.

نسبت نفس، عدالت و پولیس (سیاست) از نظر ارسطو

دکتر معزالدین باباخانی تیموری

«دکترای علوم سیاسی تربیت مدرس (گرایش اندیشه سیاسی)»

چکیده:

این مقاله در پی آن است که نسبت بین نفس، عدالت و سیاست را از نظر ارسطو مشخص نماید. مفهوم نسبت در ارسطو مفهومی منطقی است، و طرح مساله نسبت در ارسطو نشان از آن دارد که هر چیز را در ارسطو نمی توان به یکدیگر نسبت داد، بلکه تنها چیزهایی دارای نسبت هستند که از یک نوع باشند و سپس دارای مشابهت هایی با یکدیگر باشند، یا دارای تقدم و تاخر هستند که منظور از این مفهوم، زمانی مطرح است، که دو چیز مورد بررسی قرار گیرد، برای مثال پدر نسبت به فرزند دارای تقدم زمانی است، کلی نسبت به جزئی دارای تقدم زمانی است، و از آنجاکه در فلسفه ارسطو کلی با اجزا خود دارای نسبت است، کلی نسبت به جزئی تقدم دارد، از این رو پولیس نسبت به شخص تقدم دارد و شخص با پولیس نسبت دارد، و برقراری این نسبت از طریق کسب فضائل که جمیع فضائل از نظر ارسطو "عدالت" است میسر می باشد. و از آنجا که نفس شخص می بایست ملکات مثبت را در خود ایجاد نماید، این ملکات مثبت در شخص در پولیس تحقق میابد. بنابراین نفس با پولیس و عدالت دارای نسبت تشابه است زیرا از نظر ارسطو عملکرد آنها همسو با طبیعت به معنای "هستی" است، و در هستی با یکدیگر نسبت دارند.

واژگان کلیدی: نسبت، نفس، عدالت، پولیس (سیاست)

مقدمه:

مفهوم "نسبت" جزء مفاهیم مهم و اساسی در تفکر است، زیرا فرآیند تفکر به گونه ایی است که همواره تفکر به چیزی صورت می گیرد و همچنین تفکر در خلاء شکل نمی گیرد، به نوعی به نظر می رسد که کل تاریخ فکر بیان نوعی نسبت گذاری میان پدیده هاست، برای مثال در عصر اسطوره ها این نسبت گذاریها متکثر، غیر عقلانی، فرا شخصی بوده است. در عصر شکل گیری فلسفه این نسبت گذاریها با طبیعت و در طبیعت صورت گرفت، برای مثال از نظر طالس کل عالم با نست رطوبت و آب فهم می شود، در فلسفه سقراط نسبت گذاری وجهی انسانی یافت و وی به بیان نسبت میان "دانائی" و انسان پرداخت، از نظر سقراط به نظر می رسد که انسانهایی که به نسبت بین دانش و فهم خود پی برده اند، به نادانی خود آگاه می شوند، یکی از مسائل سقراط برقراری چنین نسبتی بود، افلاطون شاگرد سقراط این نسبت را فلسفی نمود، به این معنا که در همپرسه هفتم کتاب جمهور بیان نمود که نسبت بین دانائی و فهم در عالم "مثل" برقرار می شود، ارسطو شاگرد افلاطون مفهوم نسبت را از وضعیت "فلسفی" به وضعیت "منطقی" رساند، و به جای "کل گرایی" افلاطونی از "کلی گرایی" که بیان تفکر ارگانیک و منطقی است و به معنای تقدم کل بر جزء است استفاده نموده است، این مقاله به توضیح مفهوم نسبت و بررسی تعامل میان کلی و جزئی از طریق مفاهیمی نظیر "عدالت"، "پولیس" می پردازد.

پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: آیا می توان از طریق مفهومی که ارسطو در مورد نسبت بیان می کند به فهم رسید؟ فرضیه پژوهش عبارت است از: مفهوم نسبت در ارسطو منطقی است، و وی از طریق مفهوم فرونیسیس، اخلاق را به سیاست نسبت می دهد. به نظر می رسد مفهوم نسبت در ارسطو ذیل منطق استقرائی او قرار می گیرد، زیرا هنگامیکه ارسطو از این مفهوم سخن می گوید از جزئیات و از طریق مشاهده امور نظریات خود را بیان مینماید، که در شیوه مشاهده ارسطوئی شناخت واقعیت نقش اصلی و اساسی دارد، ارسطو شناخت واقعیت را منطبق بر شناخت فوسیسی (طبیعت) می داند، و فوسیسی از نظر وی عبارت است از تبدیل قوه به فعل، مانند شکفته شده غنچه و تبدیل آن به گیاه، به عبارت دیگر نوعی حرکت از جزء به کل است. از آنجاکه ارسطو در رساله اخلاق از فضائل سخن می گوید، و از نظر وی فضائل به اخلاقی و عقلانی تقسیم می شود، بحث "نسبت" در رساله اخلاق بسیار محوری است، زیرا یکی از مفاهیمی که وی آن را از مفاهیم اصلی اخلاقی می داند "حد وسط" است، بیان حد وسط از نظر ارسطو به نظر می رسد بیان مفهوم نسبت است، به نظر می رسد ارسطو نام نسبت حد وسط را "عدالت" نامیده است، و شرط رسیدن به این "حد وسط" را علاوه بر داشتن فضائل اخلاقی، وجود فضائل عقلانی یا داشتن "فرونیسیس" می داند، از نظر ارسطو فضیلتی که با لوگوس منطقی مرتبط است "فضیلت عقلانی" می نامد مانند تخته و فرونیسیس و فضیلتی که با لوگوس وجودی مرتبط است فضیلت غیر عقلانی است. ارسطو در توضیح مفهوم فرونیسیس در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخس بیان می کند که "فرونیسیس" استعداد یا ملکه است (هکسیسیس) مطابق با قاعده ای صحیح که به انسان توانایی آن را می بخشد که در قلمرو امور خیر به عمل پردازد (اخلاق نیکوماخس 8-6ب 1140)، فرونیسیس با "نفس" مرتبط است و عبارت است از ملکات مثبت نفس، به نظر می رسد مفهوم فرونیسیس با مفهوم نسبت نزدیکی دارد، زیرا اساس برقراری نسبت عقل

است که در اخلاق نسبت بین عقل نظری با ملکات مثبت شخص مطرح است، که ارسطو به چنین انسانی که دارای چنین ملکاتی است، انسان خوب می گوید و در نیکوماخس از طریق مفهوم نسبت وجه اخلاقی فرونسیس مطرح است، و در رساله اخلاق نیکوماخس جایگاه فرونسیس را در مغز می داند و در 23-24 ب1141 علاوه بر مشخص ساختن دو سطح معنایی فرونسیس و نسبت را در سیاست در دو سطح مطرح می کند، یک سطح که کلی تر است و سطح دیگر که خاص و جزئی است، از نظر ارسطو وظیفه سیاست و دولت تبدیل انسان خوب به شهروند خوب است که این بستر میبایست توسط قوانین خوب که توسط قانون گذاران وضع می شود به اجراء در آید، و قوانین از نظر ارسطو میبایست منطبق با زندگی و ضروریات شهروندان وضع شود، تا شهروندان بتوانند در اجتماع سیاسی به زندگی خوب و سعادت‌مندانه برسند.

دیوید راس که یکی از مفسران ارسطو است در خصوص نسبت بین "فرونسیس" و "سیاست" می گوید "حکمت عملی (فرونسیس) با علم سیاست هم گستره است، اما ماهیت آن یکی نیست، یعنی حکمت واحدی است که خیر فرد و خیر دولت (پولیس) را سبب می شود، اما وقتی حکمت را حکمت عملی (فرونسیس) می نامیم، یکی از آن دو جزء یعنی خیر فرد را در نظر می گیریم و هنگامی که آن را سیاست می نامیم، خیر دیگر یعنی پولیس را در نظر داریم، البته خیر پولیس بر خیر فرد مقدم است، زیرا همانطور که در مفهوم نسبت است، کل نسبت به جزء تقدم دارد. از یکی بودن خیر فرد و خیر پولیس این نتیجه حاصل می شود که اخلاق به حکمت نظری و اپیستمه ربطی ندارد بلکه به حکمت عملی یا فرونسیس ربط دارد (راس: 1377:320)

مفهوم نسبت در ارسطو

مفهوم نسبت در ارسطو به عنوان مفهومی منطقی است که در رساله "مقولات" ارسطو به این مفهوم پرداخته شده است. در این بخش ضمن بررسی خصوصیات "نسبت" و "انواع نسبت"، سپس به بررسی نسبت بین نفس؛ عدالت؛ و سیاست پرداخته می شود. ارسطو در رساله "مقولات" مفهوم "نسبت" را با واژه "پورستی" بیان نموده است؛ که با مفهوم "رابطه" متفاوت است.

ارسطو این مفهوم را با نسبت داشتن به چیزی به معنای وجود نوعی شباهت و قیاس بیان می نماید، و با مثالهایی از قبیل مالکیت، موقعیت، معنی، دانش؛ موقعیت در نظر می گیرد. "نسبت" در ارسطو همواره به مرجعی ارجاع داده می شود. "نسبت" در ارسطو جوهر نیست و جنبه دلخواهی و عرضی دارد به عنوان نمونه اگر "الف" با "ب" نسبت داشته باشد؛ به طور طبیعی با الف نسبت دارد. برای مثال هنگامیکه سقراط نسبت دارد با انسان؛ با عقل و جوهر نیز نسبت دارند. (استوارت گوتز و چارلز تالیا فرو: 23)، و نیز زمانی که نفس نسبت دارد با سعادت، سعادت نیز با نفس نسبت دارد؛ زیرا سعادت عبارت است از فعالیت نفس مطابق فضیلت. (پور حسینی: جلد اول: 21)؛ مفهوم نسبت را هم به معنای 1- نسبتمند یا "مضاف"؛ و هم به معنای 2- نسبت یا اضافات ارسطو به کار برده است؛ بر اساس تعریف ارسطو زمانی که صحبت از نسبت بین دو چیز می کنیم منظورمان اینموارد است: الف) مولد بودن چیزی دیگر و نسبت بین کل و جز؛ مانند نسبت بین پدر و پسر که پدر مولد پسر است (رابطه ایجادی). ب) خاستگاه یک چیز برای چیز دیگر؛ ج) شباهت بین دو چیز. حال شرح مختصر این سه عنوان: الف) نسبت مفهومی است که می تواند بیانگر یک رابطه "ایجاد" است. بین کل و جز است که جز از کل به وجود میاید و مولد است؛ مانند فرزند که از پدر به وجود می آید و پدر کل است و فرزند مولد جز است، بنابراین فرزند با پدر دارای نسبت ایجادی است.

ب) نسبت بیانگر رابطه بین مرجع و خاستگاه است؛ به این معنا که چیزی مقدم و اولی چیز دیگر باشد؛ مثل نسبت بین پولیس (شهر) با نفس که نسبتی مرجعی و خاستگاهی دارند؛ بدین معنا که به لحاظ زمانی "شخص تقدم دارد بر" پولیس" ولی به لحاظ منطقی؛ پولیس تقدم دارد بر شخص. اکریل این مفهوم از نسبت را در مورد رابطه بین کلی و جزئی در نظر می گیرد (اکریل: 1963:78).

ج) نسبت مفهومی است که بیانگر "شبهت" باشد، برای مثال نفس و عدالت و سیاست با یکدیگر نسبت دارند. زیرا همه آنها در جهت رسیدن به سعادت سوق می یابد؛ شبهت در غایت؛ یا میتوان نسبت نفس و پولیس را در نظر گرفت. زیرا نفس و پولیس کل هستند؛ بنابراین نفس و پولیس "نسبت شبهت" با یکدیگر دارند. از نظر اینجانب حرکت از قوه و فعل و رسیدن انفس به عدالت و سیاست که در اثر حرکت صورت می گیرد؛ در حرکت و فعالیت مشترک هستند. زیرا سعادت نیز از نظر ارسطو کفایت نفس است که در اثر حرکت و فعالیت حاصل میشود.

الف) -انواع نسبت در ارسطو:

در اینجا در حد امکان و ضرورت بحث به انواع نسبت از منظر ارسطو می پردازیم.

1- نسبت تضاد: هیچگاه به طور تصادفی مطرح نمی شود؛ نمی توان بین فضیلت و رزیت ارتباط برقرار نمود. و برخی چیزها با هم نسبتی ندارند و بر حسب تضاد نمیتوان بین آنها نسبت برقرار نمود. مانند واژه جهل که به دو معنا به کار می رود، یکی به معنای نبود فکر، و دیگری به معنای تفکر اشتباه؛ جهل نقطه مقابل دانش است و دانش و جهل هیچگونه نسبتی با یکدیگر ندارند و دانش و جهل با یکدیگر نسبت متضاد دارند؛ فضیلت و رزیت نیز با یکدیگر نسبت متضاد دارند. این نسبت را ارسطو در قطعه (6ب 15) رساله مقولات بیان می نماید. (اکریل: 1963:18)

2- نسبت تساوی: از دیگر انواع نسبت می توان از نسبت تساوی نام برد. برای مثال عدد شش بسیار نامساوی تر است نسبت به عدد بیست تا عدد نوزده نسبت

به عدد بیست و تنها عددی که مساوی بیست است خود عدد بیست است. این نسبت را ارسطو در قطعه 6ب19 رساله مقولات بیان مینماید. (اکریل: 1963:18).
 3- نسبت همبستگی: به این معنا است که؛ اگر "الف" با "ب" نسبت داشته باشد و "ب" با "الف" نسبت داشته باشد؛ در این صورت می توانیم بگوییم "الف" با "ب" همبسته است. و این نسبت وضعیتی دوطرفه دارد و در چنین وضعیتی الف و ب با یکدیگر همبسته هستند. از نظر ارسطو این نسبت حالت دو طرفه دارد؛ برای مثال، برده نامیده می شود برده ارباب و یا ارباب نامیده می شود ارباب برده، این نسبت را ارسطو در قطعه 6ب28 رساله مقولات بیان نموده است. (اکریل: 1963:19)

4) نسبت اضافه: از آنجا که نسبت عبارت است از نسبت داشتن با چیزی؛ بنابراین نسبت میتواند در این موارد بیان شود؛ حالت؛ وضعیت؛ برداشت؛ دانش، برای مثال دانش داشتن، دانش داشتن به چیزی است. موقعیت داشتن عبارت است از موقعیت داشتن به چیزی. ارسطو در بحث نسبت وجود نام و نامیدن را لازم و ضروری می داند؛ و بیان مینماید که داشتن نام خود باعث ایجاد مسئولیت می شود؛ در مورد مفاهیم و مصداقها (به نقل از اکریل).

ب) کاربری انواع نسبتها برای مثلث بحث

برای برقراری نسبتها بین اجزا سه گانه مورد نظر میتوان از مفهوم "مثلث" استفاده نمود. نفس، سیاست (پولیس)، عدالت، رئوس مثلث هستند و برای مشخص نمودن مفهوم این مثلث ضرورت دارد به دو مسئله پرداخته شود: 1- نوع نسبت بین اضلاع مثلث، 2- مفاهیم نسبت ساز. که در قسمت مقاله ابتدا به عنوان اول میپردازیم. برای مشخص شدن رابطه بین اضلاع مثلث، نسبت بین هر سه، سپس پولیس و نفس، پولیس و عدالت، و در آخر عدالت و نفس مورد بررسی قرار می گیرد.

الف- نسبت بین پولیس و نفس و عدالت: از نظر ارسطو بشر به طور طبیعی جز خانواده است و روستا به طور طبیعی از رشد خانواده و توسعه خانواده به وجود می آید، و پولیس (شهر- دولت) از رشد و تکامل روستا حاصل می شود و ارسطو این جمله معروف را بیان می نماید که "انسان حیوان سیاسی" است.

از نظر ارسطو بهترین و کاملترین اجتماع شهر است و از ویژگیهای شهر-دولت خود اتکائی آن است برای آنکه بتواند کامل شود و به غایت برسد. مضافاً در شهر طبقات وجود دارند، و از آنجا که طبیعت هر چیز نقطه کمال آن چیز است، بنابراین خود شهر و اجزا آن رو به سوی کمال دارند (ارنست بارکر: 10). از نظر ارسطو اگر انسان سعادت را در نظر نگیرد، انسانی وحشی است و چنین انسانی سوق میابد به سوی شهوت و شکم با رگی. از نظر ارسطو فضیلت عدالت در شهر محقق میشود و از طریق عدالت است که امور سیاسی سامان میابد (ارنست بارکر: 12). ارسطو در رساله سیاست بیان میکند که چه کسی شایسته حکومت است؟ و موضوعیت بحث عدالت که بحثی اخلاقی است در رساله سیاست مطرح میشود (به نقل از ارنست بارکر: 379). ارسطو در "عدالت" به بحث برابری میپردازد و منظور ارسطو از برابری، برابری مطلق نیست که همه انسانها با یکدیگر برابر باشند، بلکه ارسطو در عدالت توزیعی "برابری هندسی" را پی ریزی مینمایند، و در عدالت اصلاحی "برابری عددی" را. و برابری هندسی را مرتبط با "کیفیت" بیان مینماید و برابری عددی را مرتبط با "کمیت" (ارنست بارکر: 379)، و در رساله "سیاست" مطرح میکند که، نهاد سیاسی خوب، نهادی است که در آن کمیت و کیفیت در حال تعادل باشند در غیر اینصورت نه، برای مثال هنگامیکه تعداد فقرا بیشتر از سایر اعضای اجتماع میشود "حکومت دموکراسی" میشود، و از نظر ارسطو حکومت دموکراسی به دنبال برابری مطلق است (ارنست بارکر: 179)، هنگامیکه کیفیت ثروت و دارائی بالا میرود حکومت "الیگارش" میشود. ، بنابراین از نظر ارسطو عدالت در پولیس و در شکل گیری نوع نظام سیاسی نقش دارد. مثلاً در شکل گیری نظام سیاسی ایدئال از نظر

ارسطو عدالت توزیعی و کیفیت حکومت مهمتر است تا کمیت آن، و در شیوه حکومت پادشاهی کیفیت و عدالت توزیعی آن مهم است. و به همین دلیل است که ارسطو عدالت توزیعی را برابری برابرها و نابرابری نابرابرها میگوید، زیرا کیفیت مهم است و نه کمیت. و نظام پولیتی را که نظام واقعی است و شامل نظام دموکراسی و الیگارشی و اریستوکراسی و طبقه متوسط است را نظامی متعادل مینامد زیرا در این نظام هم کمیت و عدالت اصلاحی و هم کیفیت یعنی عدالت توزیعی مطرح است. بنابراین نسبت عدالت و پولیس "از یکطرف نسبت شباهت که قبلا گفته شد و در ارتباط با سعادت است" و "از طرف دیگر نسبت ارجاعی" است زیرا نظام سیاسی و حاکم سیاسی بدون عدالت نمیتواند نظام سیاسی خوبی را ایجاد نماید.

نسبت نفس با پولیس

ارسطو برای برقراری این نسبت بیان میکند که "بدن" تحت کنترل "نفس" است اگر نفس فرامین خوب بدهد بدن اعمال خوب انجام میدهد، و اگر نفس فرامین بد انجام دهد بدن اعمال بد انجام می‌دهد. مضافاً از نظر وی همه انسانها با یکدیگر متفاوت هستند زیرا همانطور که انسانها بدنهای متفاوت دارند، نفسهای متفاوت نیز دارند. و عامل تعیین کننده برای فرامین نفس، عقل است. اما نکته اینجاست که نفس یگانه نیست و مرکب از دو جزئی عقلانی و غیر عقلانی است که یکی بر دیگری سروری و امیری می‌کند. بر این اساس ارسطو در کتاب هفتم رساله سیاست بیان مینماید، دو قسمت متفاوت نفس را که یک قسمت بخش عقلانی نفس است که درونی و مربوط به طبیعت انسان است، و قسمت دیگر

مربوط به بخش غیر عقلانی است، و این بخش غیر عقلانی فرمانها را میپذیرد. فضیلت مرتبط است با بخش عقلانی و غیر عقلانی نفس، که بخش غیر عقلانی نفس خیرهای جزئی را در بر میگیرد مانند شجاعت، خویشتن داری. درحاکم سیاسی از نظر ارسطو میبایست در نسبت بین بخش عقلانی و بخش غیر عقلانی، بخش عقلانی ان از نسبت بالا تری برخوردار باشد و شخص فرمانبر نسبت غیر عقلانی نفس ان بیشتر است مثلا شجاع، و فرمانبر است. و در نهایت اولی باید به دومی فرمانروایی کند.

نسبت نفس با عدالت

ارسطو در مورد فضیلت، مانند افلاطون بر حسب غایات و مقاصد وظائف و نقشها را بیان مینماید، از اینروی از نظر ارسطو طبیعت دانه بلوط درخت بلوط شدن است، و غایت پزشکی سلامتی است. از نظر ارسطو نفس چیزی نیست الا جسم زنده ایی که دارای صورتی خاص و مبدء و تنظیم و ساماندهی است که از اینطریق قادر به انجام وظائفی خاص میشود (رابرت هولمز: ص 95). همچنین ارسطو "در رساله درباره نفس" بیان مینماید که نفس غایت موجود زنده است، به معنای آنکه، انتظاری که طبیعت از موجود زنده و وجود ان دارد، در کار کرد نفس برآورده میشود، مثلا چشم و بینائی، هدف از وجود چشم دیدن است، و هنگامیکه چشم این کار کرد را از خود نشان می دهد، به هدف و غایتش رسیده است (مهدی قوام صفری: 303).

به عبارت دیگر نفس یکسری وظائفی دارد که ناظر به برآوردن امیال و خواهشها و نیز رشد است و با انجام این وظائف صاحب فضیلت می شود-چه

فضائل عقلانی و چه غیر عقلانی البته، بر این فضائل غیر عقلانی نفس عقل نظارت دارد، از این روهدایت جز غیر عقلانی نفس کار عقل عملی است و هنگامیکه عقل عملی وظیفه نظارت را خوب انجام دهد، عقل فضیلت اخلاقی را اعتلا میبخشد. فضائل عقلانی تقدم دارد به فضائل اخلاقی، فضائل اخلاقی، کمالات جز غیر عقلانی نفس هستند، از نظر ارسطو فضائل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات و یا فضائل منش ادمی است و میبایست از راه عمل به دست آید.

مفاهیم نسبت ساز

برای برقراری این نسبت‌های مذکورسه مفهوم به کار میرود و عبارتند از: 1) فضیلت، 2) سعادت، 3) غایت

1) برقراری نسبت از طریق مفهوم فضیلت، این مفهوم در عرصه سیاست به معنای سروری و امیری است، و در یونانی فضیلت را (ارته ایی) میگویند و فعل ان (ارته این) است به معنای حکومت، و امور عمومی، و شکل مجهول ان عبارت است از (ارته استیا) به معنای "تصمیم" است که توسط شخص یا اشخاص گرفته میشود، و اسم ان عبارت است از (ارخون) به معنای حاکم، امر، فرمانده و امیر است. (ارنست بارکر: مقدمه 357)،

نفس غایت است و کمال اول است، سعادت نیز از نظر ارسطو فعالیت نفس بر وفق کاملترین فضیلت است، و از نظر ارسطو عدالت نیز کاملترین فضیلت است، و در رساله "سیاست" بیان مینماید که دولت یک اجتماع اخلاقی است، (ارنست

بارکر: ص 12)، و تنها در دولت‌شهر زندگی فضیلت‌مندانه مد نظر است، پس از طریق فضیلت میتوان بین نفس، عدالت، سیاست نسبت برقرار نمود، که نوع نسبت آن ها ارجاعی است، ارجاع نفس به، پولیس (شهر)، به این معنا که بدون نفس عادل، عدالت شکل نمی‌گیرد، ولی همچنین بدون پولیس عدالت شکل نمی‌گیرد و در ادامه بدون عدالت نفس به سعادت نمی‌رسد، برای مثال ارنست بارکر در مورد رساله سیاست ارسطو بیان میدارد که مفهوم سیاست مرتبط است با عدالت. بین فرد و (، ارنست بارکر: 307-310)،

2) از طریق رسیدن به سعادت. نفس، عدالت، و سیاست به طرف سعادت سوق می‌یابند. سعادت غایت است و ارسطو یاد آور میشود که انسان در هریک از اعمال خود هدفی را مد نظر دارد و این اهداف زنجیره بی پایان را تشکیل می‌دهد. از نظر ارسطو انسان کاری را انجام می‌دهد تا به چیزی دست یابد. اما این چیز برای آن به دست آمده تا به چیز دیگر دست یابد. و خیر غایی همان سعادت است. خیر مورد نظر ارسطو آن است که انسان خود را تا سر حد امکان به فعلیت رساند. ، از نظر ارسطو برترین خیر آن است که انسان عقل خود را به فعلیت کامل برساند

وقتی عقل انسان به فعلیت کامل رسید انسان سعادت‌مند میشود. ارسطو می‌گوید که نگرش عقلانی عبارت است از "حد وسط" و عدالت حد وسط است. ارسطومی گوید که فضیلت، عبارت است از یک ملکه یا عادت، که مشتمل بر هدف یا انتخابی آگاهانه و عبارت است از حد وسطی که به خود انسان بستگی دارد، و این حد وسط را عقل عملی یا فرونسیس مشخص میکند(، اس، ائی

فراست: 114). هدف و غایت شکلگیری دولت‌شهر رسیدن به سعادت است و این خیر مشترک از نظر ارسطو در دولت‌شهر محقق میشود. لازم به ذکر است که رسیدن به سعادت یکی از کارکردهای اصلی نهاد حکومت است و حکومت ایدئال از نظر ارسطو حکومتی است که بتواند فضیلت انسان خوب و شهروند خوب را بر هم منطبق کند، و این امر میسر نمی‌شود مگر اینکه اشخاص و یا شخص با نفس عادل عهده دار امر حکومت شود، و در اینصورت انسان خوب و شهروند خوب به سعادت میرسند. 271:338:346

3) از طریق مفهوم طبیعت: مفهوم "طبیعت" در آثار ارسطو در زمینه‌های متفاوت به پنج معنی آمده است: 1- طبیعت به طور کلی، مانند این جمله "طبیعت" بی هدف عمل نمیکند، 2- طبیعت به معنای منشا هر چیز، 3- طبیعت به معنی امر مرکب از ماده و صورت، 4- به معنای صورت، 5- طبیعت به معنی ماده ای که شی از آن ساخته میشود، یعنی آنچه ماده و زیر نهاد نخستین چیزهایی است که اصل حرکت و سکون را در خود دارند (مهدی قوام صفری، چاپ دوم: 269).

کلیه این 5 مفهوم از طبیعت در ارسطو با مفهوم جوهر نسبت دارد، در ارسطو جوهر از دو جز تشکیل میشود ماده و صورت، نفس صورت است و بدن ماده است، جوهر در ارسطو ازلی است و ارتباط با قانون و نظم موجود در طبیعت نیز دارد، و جوهر در ارسطو به معنای چیستی و آنچه در درون است نیز گفته میشود (شاتوات: 61)، خود نفس نیز شامل نفس کلی است و نفس جزئی، نفس کلی با قوانین کلی و نظم طبیعت مرتبط است که عدالت نیز با قوانین طبیعی مرتبط است. و هدف سیاست نیز سامان بخشیدن به این نظم است از

طریق عدالت جزئی و عمل مبتنی بر فرونسیس شهروندان و اطاعت از قوانین طبیعی است. و نفس جزئی با عدالت جزئی و سیاست ارتباط دارد و این نسبت از طریق اطاعت از قوانین بشری که در راستای قوانین طبیعی است میسر میشود (افلاطون و ارسطو ارنست بارکر: 321-322).

خوانشی مدرن از مفهوم نسبت ارسطویی

به نظر میرسد، مفاهیمی نظیر نفس، عدالت و نظام سیاسی در ارسطو مطابق بررسی آثار اومتحول شده‌اند در ادامه این تحولات مورد بررسی قرار می‌گیرد:

1. تحول مفهومی که در نفس صورت گرفته است. در اندیشه‌ی ارسطو سه نظریه در مورد نفس وجود دارد، این سه نظریه در مورد نفس عبارت‌اند از مفهوم نفس دوگانه‌گرا، مفهوم نفس ابزارگرا و مفهوم نفس مبتنی بر ماده و صورت.

1-1. مفهوم نفس دوگانه‌گرا: ارسطو در آثار اولیه‌ی خود، مانند افلاطون قائل به دوگانه‌گرایی میان نفس و بدن است. منظور از دوگانه‌گرایی نفس و بدن این است که بین نفس و بدن جدایی است. ارسطو در آثاری نظیر رساله‌ی ائودموس، رساله‌ی ترغیب به فلسفه، آثار منطقی و آثار طبیعی قائل به دوگانه‌گرایی نفس و بدن است.

2-2. مفهوم نفس ابزارگرا: به این معنا که نفس و بدن با یکدیگر رابطه دارند و بدن مانند ابزاری برای نفس است و نفس هر شخص مربوط به خود اوست، زیرا بدن آن شخص مربوط به خودش است و نفس بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند. این مفهوم را می‌توان در آثاری مانند تاریخ حیوانات، اعضای حیوانات، حرکت حیوانات، مابعدالطبیعه، اخلاق نیکوماخس و سیاست مشاهده کرد.

3-2. نظریه‌ی ماده و صورتی نفس: در این نظریه، نفس صورت و بدن ماده است. این مفهوم از نفس را می‌توان در رساله‌های درباره‌ی نفس، مابعدالطبیعه و تکون حیوانات یافت.

ملاحظه می‌شود که مفهوم نفس در ارسطو متحول شده است، همان‌طور که مفهوم نفس متحول شده، مفهوم فرونیسیس نیز دچار تحول شده است.

2. تحولی را که در مفهوم فرونیسیس به وجود آمده می‌توان در اندیشه‌ی ارسطو دریافت، زیرا این مفهوم در ارسطو وارد فلسفه‌ی عملی شد. این مفهوم در افلاطون جزو فلسفه‌ی نظری بود، اما با اندیشه‌ی ارسطو مفهوم فرونیسیس به معنای حجاب حاجز وارد اخلاق و سیاست شد. چنین مفهومی در ارسطو به این معناست که هر شخص فرونیسیس به خصوص دارد، بنابراین تکثر وجود دارد و این تکثرها در اجتماع برای رسیدن به هدف واحد، متحد می‌شوند. این مفهوم در رساله‌ی اخلاق نیکوماخس و رساله‌ی سیاست، در حکمت عملی مطرح است، بنابراین سیاست در ارسطو متحول می‌شود.

3. نظام سیاسی: با تحول در مفهوم فرونیسیس، مفهوم سیاست از «فیلسوف شاهی» که افلاطون مطرحش کرد و سیاست به‌مانند علمی ریاضی‌گونه تغییر کرد و سیاست به معنای سنجش‌گری و تصمیم‌گیری مطرح شد و به جای حکومت فیلسوف، مشورت با فیلسوف در نظام سیاسی مطرح شد. همچنین ملاک حکومت خوب و بد که در سیاست ملاک قانونی بود مطرح شد. در اثر دیگر ارسطو به نام «اصول حکومت آتن» این مفهوم نیز تغییر کرد، به طوری که قانون در اداره‌ی نظام سیاسی نقش برجسته‌تری یافت و عمده‌ی وظایف حکومت‌ها، مانند اجرای عدالت، اداره‌ی امور مالی، تنظیم بودجه، ممیزی و تعیین مالیات و فعالیت‌های مربوط به امور نظامی و پراگماتیسم استعلایی اپل را می‌توان در کلی‌گرایی ارسطو ملاحظه کرد، و این که کل از اجزایی ایجاد شده و با جزء نسبت دارد، اجتماع از اتحاد تکثر اشخاص متفاوت به وجود آمده، آن هم برای رسیدن به یک هدف مشترک که رسیدن به سعادت است.

با در نظر گرفتن روش اپل به عنوان تحقیق این پژوهش و از آن جا که در این روش مفاهیمی نظیر تبیین، پراگماتیسم استعلایی، هرمنوتیک و ارجاع جزء

مفاهیم اصلی‌اند، در این قسمت برای مشخص شدن این روش که در حین نگارش نیز همواره مورد نظر است، مفاهیمی نظیر نفس، عدالت و کلام سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

کاربرد روش آپل در مورد ارسطو و بررسی سطوح آن

1. سطح تبیین

در این سطح با مسائل پیشین سروکار داریم. از نظر اپل مسائل پیشینی شامل مسائلی هستند که قبل از تجربه حاصل می‌شوند. دو امر پیشینی از نظر اپل، که در کتاب به سوی دگرگونی فلسفی مطرح می‌شوند، عبارت‌اند از 1. به سوی زندگی، 2. به سوی آگاهی. اگر بخواهیم در این سطح مسئله‌ی نفس را در نظر بگیریم، خود نفس تجربی نیست و ماقبل تجربه است و نفس زندگی را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، نفس صورت است و جزء عالی نفس عقل یا logos است (این تبیین‌ها همه توضیح داده شده‌اند). با توجه به تبیین ارسطو در مسئله‌ی تبیین نفس، می‌بایست طبیعت را نیز در نظر گرفت، لذا ابتدا طبیعت شرح داده شده است و سپس نفس که جزو طبیعت است تبیین شده است و سپس بر طبق کدهای موجود در متن ارسطو، رابطه و نسبت نفس با اخلاق و سپس رابطه و نسبت اخلاق و سیاست و همچنین نفس و سیاست مشخص گشته است. در سطح تفسیر، که وظیفه‌ی پژوهشگر است، سیر تحول مفهوم را با استفاده از بیان هرمنوتیکی شرح می‌دهند. از جمله مواردی که در این قسمت لحاظ شده، بعد از اتمام توضیح در مورد نفس و بیان ویژگی‌های آن، خصوصیات مربوط به نفس و تحولاتی که نفس یافته است مورد بررسی قرار گرفته است. در مورد مفاهیم اخلاقی نظیر فرونسیس و در مورد نسبت بین فرونسیس و سیاست نیز چنین شده است. در سطح ارجاع، ارجاعات این مفاهیم مشخص شده است که این ارجاعات در خود مفاهیم صورت گرفته است و منظور از ارجاعات صورت‌گرفته تمایزاتی است که بین مفهوم و مصداق حاصل می‌شود و بعد از

بررسی این سیر. بنابراین در مورد «سعادت» بین مفهوم سعادت (تفسیر سعادت) و مصداق سعادت (تبیین سعادت) تمایز است، ولی این تمایز سبب نشده است که «سعادت» را دوگونه در نظر بگیریم، چون سعادت یکی است، اما با استفاده از این روش در قسمت ارجاع مشخص می‌شود که تمایزی بین مفهوم سعادت و مصداق سعادت است. برای مثال، مصادیق سعادت عبارت‌اند از این که هرکس در نظام فکری ارسطو با توجه به نفس‌های متفاوت به دنبال چیزی است. شخصی به دنبال آرامش است، شخصی به دنبال رفاه است و شخصی به دنبال دانش است. وجود خودآگاهی‌های متفاوت سبب می‌شود مصادیق برای این اشخاص متفاوت شود، اما مفهوم سعادت یکی است.

گرچه در این روش بین عقل و تجربه تمایز وجود دارد، اما این تمایز براساس نشانه‌شناسی پُر می‌شود. به عبارت دیگر، این شکاف عقل و تجربه از طریق کلیت‌سازی‌های ذهنی و ایجاد دنیا ذهنیت و ایجاد نوعی ابژکتیونی به معنای آن که «ذهن ما جهان واقع را می‌سازد و جهان واقع را ذهن ما می‌سازد» پُر می‌شود. به عبارت دیگر در این روش، تمایز کانتی میان عقل و تجربه و استقلال در حوزه‌های عقل و تجربه مطرح نیست، بلکه عقل و تجربه در یک سیستم واحد عملکرد خود را انجام می‌دهند.

نفس در ارسطو که شامل حس، تخیل و عقل است، قوای نفس به‌طور کاملاً مشخص و متمایز نیستند، بلکه هنگامی که شخص چیزی را ببیند، فقط رنگ را ببیند نیز و هنگامی که شخص آن چیز را می‌بیند آن چیز را در ضمن می‌فهمد. بنابراین در ارسطو با درهم تنیدگی ادراک مواجه هستیم و به‌نوعی در آپل نیز با درهم تنیدگی ادراک مواجه هستیم. از تبیین نفس به این می‌رسیم که نفس قوه است و در اخلاق فعلیت می‌یابد. در اخلاق بحث فضائل است و logos صحیح مطابق نوس تشکیل فرونسیس را می‌دهد. فرونسیس نیز در اثر تحولات خود که در طول تحقیق نشان داده شده است به سه وجه فرونسیس شخص، فرونسیس

اخلاقی و فرونسیس سیاسی ارجاع می‌یابد که علل صوری از علل چهارگانه‌ی ارسطویی سبب استعلاء و ارجای فرونسیس می‌شود. فرونسیس عامل اصلی پیونددهنده‌ی نفس، اخلاق و سیاست است؛ مواردی که ارجاعشان به‌سوی سعادت است.

در بحث نسبت ارسطو نیز مسئله‌ی ارجاع به‌خوبی قابل‌بررسی است، زیرا مفهوم نسبت در ارسطو به این معناست که اگر بخواهیم رابطه‌ی چیزها را با هم بررسی کنیم، اولاً هر چیز با هر چیز دیگری نمی‌تواند رابطه داشته باشد و دوم این که در رابطه‌ی بین چیزها ارجاع آن‌ها مهم است. برای مثال، اگر نسبت بین هویت و نظام سیاسی را در نظر بگیریم، ارجاع این دو مفهوم برای بررسی نسبت آن‌ها «سعادت» است. یثینی کانتی و استقلال حوزه‌های کانتی را به‌لحاظ مفهومی دچار تحول می‌یابد و قائل به یکپارچگی حوزه‌های درونی و بیرونی از طریق امر واسطه است. این امر واسطه‌ای از نظر وی زبان است.

ارسطو در بحث‌های خود که به مفهوم نسبت نیز مرتبط است، به امر واقع خارج از ذهن باور دارد، و نسبت از نظر وی مانند افلاطون که مبتنی بر جوهر است، مبتنی بر عرض است در ارسطو، از نظر اینجانب اهمیت بحث نسبت در ارسطو از سه وجه قابل تفسیر است، این سه وجه عبارتند از (1) وجه انتخابی نسبت، (2) وجه عقلانی مفهوم نسبت، (3) وجه معرفتی مفهوم نسبت.

(1) وجه انتخابی مفهوم نسبت: از آنجا که نسبت عرض است، بنابراین می‌تواند تغییر نماید، و به لحاظ مفهومی و مصداقی دچار تحول شود، تحول مفهومی نسبت بین دو چیز را می‌توان تحول در مفهوم عقلانیت و حرکت از ما بعد الطبیعه، که عبارت است از هستی و مشتمل بر ماده، صورت، غایت است، به هستی طبیعی، و سپس رسیدن به شهودیا نوس و سپس حرکت به سمت لوگوس و سپس حرکت به سمت عقل عملی یا فرونسیس که عبارت است از ملکات مثبتة نفس است، مصداق این تحول هنگامی است که هویت که از نظر ارسطو نفس نامیده

میشود، و نفس هر شخص میبایست به فعلیت برسد، فعلیت نفس در مصادیق آن یعنی اخلاق و سیاست رخ می دهد، زیرا ارسطو در مورد اخلاق، از سنتهای موجود و عرف و تجربه آغاز مینماید و هدف ارسطو از بحث اخلاق آن است که چطور انسان خوب می شود؟ و هدف ارسطو از بحث سیاست آن است که چطور انسان خوب و شهروند خوب با هم منطبق می شوند.

بنابراین نسبت در این وجه بیان و نشان دادن تحولات نفس از نظر مفهومی و مصداقی است، که با روش اپل نیز تطابق دارد، زیرا اپل در روش خود از امور ترانسدنتال موجود در زمان و مکان و به صورت پیشینی، استفاده مینماید، و وجه معرفتی از نظر اپل پیشینی است، و از نظر ارسطو نیز پیشینی است، به عبارت دیگر اپل در روش خود هم قصد ها را مشخص می کند و هم غایات و اهداف را، و تحول نفس و فعلیت آن در اخلاق و سپس در سیاست که با مفهوم نسبت پیوند دارد، هم مبتنی بر درون است و هم مبتنی بر بیرون که غایتها و اهداف هستند. و از آنجاکه بین غایات و بین اهداف در روش اپل اینهمانی وجود ندارد، و مشتمل بر تمایز و تقسیم است، لذا با روش اپل که مبتنی بر تمایزات است، سنخیت دارد؛ جان مک داول در مقاله ای به نام قواعد در اخلاق ائودومونیا به نسبت بین قصد معقول و عمل در ارسطو اذعان دارد (مک داول: 1980:360، 2) وجه عقلانی مفهوم نسبت: در این وجه از مفهوم نسبت، می توانیم اتحاد عاقل و معقول را در نظر بگیریم، و این نکته حائز اهمیت وجود دارد که در این اتحاد با در هم تنیدگی حس و عقل مواجه هستیم، زیرا نسبت در ارسطو نسبت بین دو چیز است، و نه نسبت بین حس و عقل، همانطور که کانت در صدد برقراری این نسبت است، در ارسطو نسبت بین هویت و عدالت، نسبتی مبتنی بر در هم تنیدگی حس، تخیل و عقل است، که در اخلاق و سیاست وجه عملی عقل در نظر گرفته می شود، که این وجه عملی عقل همان رسیدن نفس به ملکات مثبت و فرونسیس است، و در مابعدالطبیعه وجه نظری

عقل یعنی "نوس" مورد بررسی قرار می‌گیرد. (3) وجه معرفتی مفهوم نسبت: در این وجه توجه به این مفهوم حائز اهمیت است که در نسبت بین هویت و عدالت، معرفت امری عرضی است و چون عرض است پس تغییر می‌نماید، و همین تغییر نشان از تحول نفس و سپس تحول عدالت دارد، به همین جهت است که از نظر ارسطو عدالت توزیعی با تناسب هندسی نسبت دارد؛ و عدالت اصلاحی با تناسب حسابی، ارتباط ما بین نفس بیشتر با عدالت توزیعی برقرار می‌گردد تا عدالت اصلاحی، زیرا در عدالت توزیعی کیفیت مطرح است و از آنجا که کیفیت امری تفسیر بردار است، به همین دلیل به لحاظ معرفتی ارسطو قائل به "حد وسط" است. و این حد وسط با تحول در آگاهی که در نفس شخص رخ می‌دهد متحول می‌شود، ارسطو در کتاب 12 مابعد الطبیعه فصل هفتم در (1072 ب 20) تا (1072 ب-23) و همچنین در رساله ی درباره نفس کتاب سوم فصل دوم (76ب 425) بیان داشته است که "عقل خود را می‌اندیشد و خود را تعقل می‌کند، زیرا عقل با طبیعت متعلق، تعلق هم سنخ می‌شود؛ برای اینکه عقل، متعقل، تعقل می‌شود در تماس با آن برای این که عقل، متعلق، تعلق می‌شود، در تماس با متعلق خودش و به هنگام اندیشیدن به متعلق خود، بنابراین عقل و متعلق تعلق یک چیز است، زیرا آنچه قادر به دریافت متعلق، تعلق است این است که همان است که قادر به دریافت، متعلق، تعلق، یعنی جوهر، عقل است." ارسطو در 1334 ب 17-20 به تحصیلات و به فعلیت رسیدن ظرفیت نفس انسان به وسیله دانش اشاره می‌نماید. همچنین در رساله سیاست در 1334 ب 19-20 به ایجاد عادت یا ملکه خوب را بر مبنای تفکر و میل بیان مینماید در یونان کلاسیک دو عبارت مورد استفاده قرار می‌گیرد برای نسبت، که به معنای "ارتباط با چیزی" و "مرتبط بودن با چیزی" و یا ارجاع به چیزی است. (ادیب سلطانی: 27)؛ که عبارتست از "مولد بودن"؛ "خاستگاه بودن" "شبهت داشتن" (اکریل: 1963:98).

نتیجه گیری

در انتها میتوان نتیجه گرفت که در اندیشه ارسطو عناصر اخلاقی و در راس آنها عدالت و نفس عادل در سیاست و شکل گیری پولیس دارای نقش برجسته و مهمی هستند، به طوریکه بدون این مفاهیم اخلاقی و به عبارتی که عدالت و نفس عادل پولیس (شهر - دولت) و اداره کنندگان حکومت نمیتوانند نظام سیاسی مطلوبی را تشکیل دهند.

در بررسی مفهوم نسبت ذکر این نکات حائز اهمیت است:

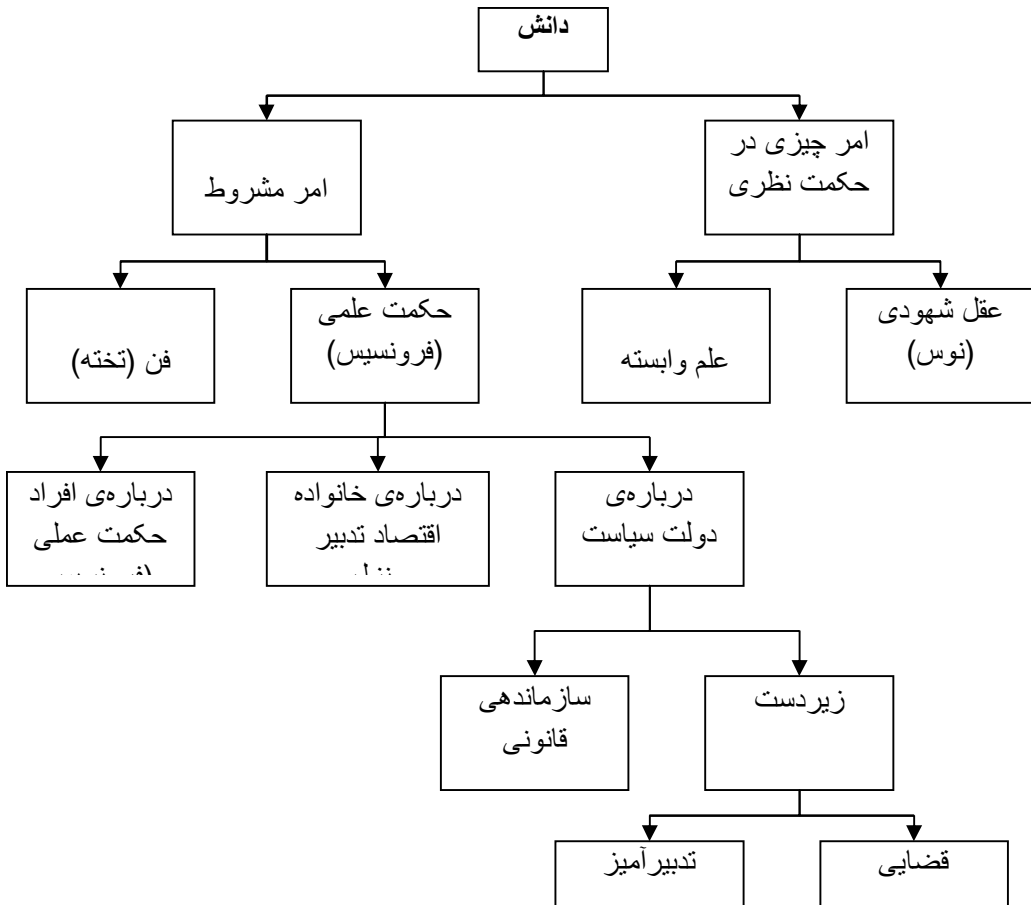
- 1) نسبت در ارسطو برخلاف افلاطون که جوهر است؛ عرض است
 - 2) مفهوم نسبت در ارسطو چند وجهی است، به این معنا که این مفهوم بیانگر معرفت؛ آگاهی، وضعیت؛ نفس در رابطه با خودش، و فعلیتهای نفس در اخلاق و سیاست میباشد
 - 3) از آنجاکه تفکر ارسطو؛ کاملاً عقلانی است؛ لذا این مفهومها لوگوس به معمای لوگوس هم معنی است؛ و سایر معانی لوگوس که ارسطو بیان مینماید، در نسبت قابل بررسی است؛ و تقسیم بندی نسبت، بیانگر حضور لوگوس در وضعیتهای متفاوت هستی است در حین فعالیتهای متفاوت شخص، که این تفسیر از مفهوم نسبت ارسطویی کاملاً تفسیر مدرنی است
 - 4) این مفهوم عرض است و برزای ارتباط بین دو جوهر به کار میرود، بنابراین اعراض نمیتوانند با یکدیگر نسبت داشته باشند، بنابراین مفهوم نسبت در ارسطو؛ کاملاً عقلانی و غیر تصادفی است.
 - 5) از آنجا که مفهوم نسبت با تجلیهای لوگوس مرتبت است؛ لذا نسبت بین دو چیز از نظر شکلی امکان دارد ثابت باشد؛ اما از نظر محتوای تحول میابد، زیرا تجربه آگاهی متحول میشود.
- در انتها می توان نتیجه گرفت که در اندیشه ی ارسطو عناصر اخلاقی و در رأس

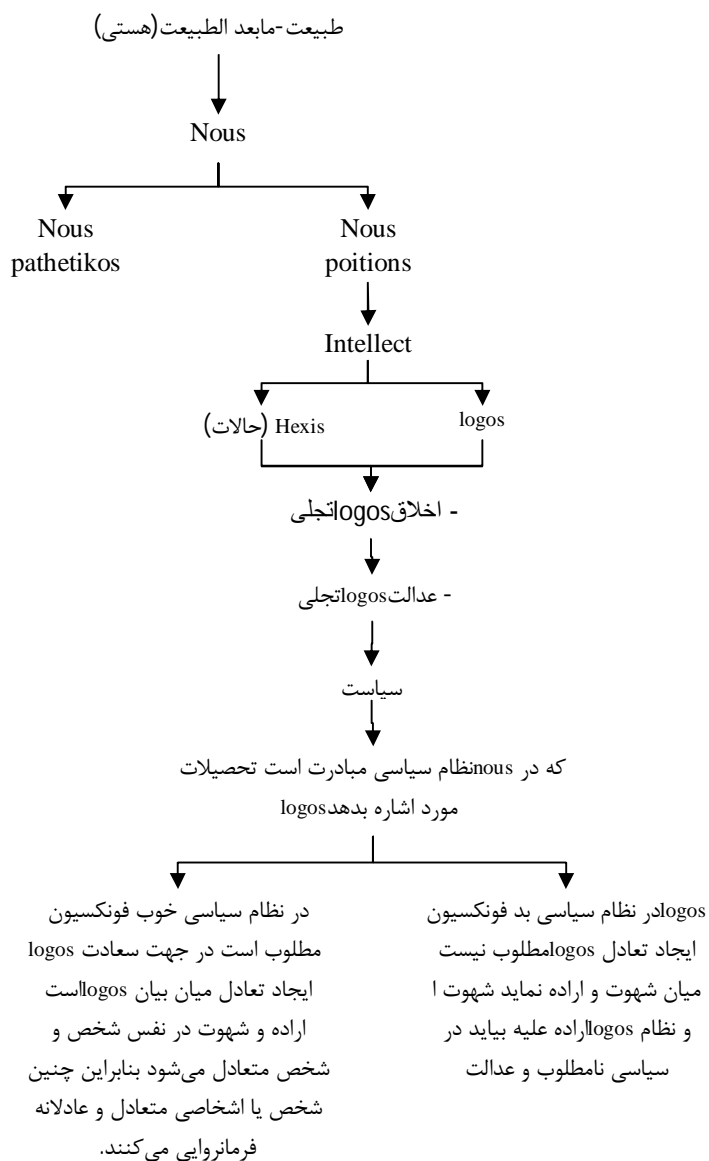
آن‌ها عدالت و نفس عادل، در سیاست و شکل‌گیری پولیس نقش برجسته و مهمی دارند، به طوری که بدون این مفاهیم اخلاقی و به عبارتی عدالت و نفس عادل پولیس (شهر - دولت) و اداره‌کنندگان حکومت نمی‌توانند نظام سیاسی مطلوبی تشکیل دهند.

در ارسطو، نوع نظام سیاسی مرتبط است با تعادل نفس، و این تعادل در نفس مبنای عدالت اجتماعی در اخلاق می‌شود. عامل اصلی‌ای که سبب می‌شود نفس در اجتماع عادل و صاحب فضیلت شود فرونسیس است. این مفهوم در ارسطو مفهومی بسیار مهم برای حضور نفس در حیطه‌ی اخلاق و حضور نفس در اجتماع است. به عبارت دیگر، در اندیشه‌ی ارسطو فرونسیس از حالت نظری به حالت عملی تبدیل می‌شود. به همین جهت، در اجتماع و در پولیس، بر اثر عملکرد فرونسیس اشخاص، آرای متفاوت به وجود می‌آید و وظیفه‌ی دولت آن است که بستر مناسب را برای جهت دادن این آرای متفاوت به زندگی سعادت‌مند سوق دهد.

لذا از نظر ارسطو، دولت علاوه بر وظیفه‌ی حکومت کردن، می‌بایست زندگی سعادت‌مندان را نیز برای شهروندان ایجاد کند. نوع زندگی سعادت‌مندان زندگی عقلانی است، یعنی زندگی مبتنی بر فرونسیس.

می‌توان بیان کرد که در اندیشه‌ی ارسطو نوعی حالت دوری بر مبنای علل چهارگانه‌ی وی وجود دارد، به این صورت که ابتدا نفس عقلانی می‌شود، نفس عقلانی شده عادل می‌شود، نفس عقلانی شده‌ی عادل شده وارد پولیس می‌شود و بر مبنای عقل نظری عمل می‌کند. نفس عقلانی شده‌ی عادل شده‌ی در پولیس قرار گرفته غایتی دارد که سعادت است. از نظر ارسطو، سعادت کلی شناخت عقلانی است. بنابراین تحقق فعلیت غایی نفس در نظام سیاسی تجلی می‌یابد. و بحث نسبت به نوعی بیان فعلیت یافتن تحقق نفس است در اخلاق (عدالت) و در سیاست.





فهرست منابع

- 1- ادیب سلطانی، میرشمس الدین، منطق ارسطو، تهران: نگاه، 1378
 - 2- ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: جلد دوم، طرح نو، چاپ دوم، 1385
 - 3- ارسطو، درباره ی نفس، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران، 1366
 - 4- ارسطو، سیاست، حمید عنایت، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371
 - 5- ارسطو، طبیعت، ترجمه: علی اکبر فروغی، تهران: دانشگاه ملی ایران، 1358
 - 6- ارسطو، مابعد الطبیعه، ترجمه: علی اکبر فروغی، تهران: طرح نو، 1378
 - 7- ارسطو، نظریه ی صورت در فلسفه ی ارسطو، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: حکمت، 1378
 - 8- پورحسینی، ابوالقاسم، اخلاق نیکوماخس، تهران: دانشگاه تهران، 1356
 - 9- گاتری، ویلیام کیت چمبرز، فیلسوفان یونان باستان از طالس تا ارسطو، ترجمه: حسن فتحی، تهران: علم، 1388
 - 10- گادامر، هانس گئورک، مثال خیر در فلسفه ی افلاطونی و ارسطو، ترجمه: حسن فتحی، تهران: حکمت، 1383
 - 11- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، جلد ۱، ۲، ۳، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1375
 - 12- همپتن، جین، فلسفه ی سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، 1380
- منابع لاتین:

1. Aristotelis, de anima, translated with David Ross, New York: Oxford University Press, 1956.

2. with , translated Aristotle, Aristotle's metaphysics glossary by Hippocrates G. and commentaries

- , 1979. : Peripatetic Press , Iowa Apostle, Grinnell
- Aristotle, aristotle's physics, book 1 and 2: translated .3
by W. Charlton, Oxford: Clarendon, 1970.
- Aristotle, aristotle's prior and posterior analytics, .4
New York: Garland, 1980.
- Aristotle, nichomachean ethics, translated with .5
David Ross, New York: Oxford University Press,
1998.
- Aristotle, nicomachean ethics, by j. a. k. thomson, .6
published: 1967
- Aristotle, politics, translated with Reeve Hackett, .7
Indianapolis: Hackett Pub, 1998.
- Aristotle, the politics, translated by William ellis, .8
New York: Buffalo press, 1986.
- Barker, Ernest, the political thought of plato and .9
aristotle, Dover publications, 1959.
- Nussbaum, Martha, craven, aristotle on emotions .10
and rational persuasion, Berkeley, university of
California press.
- Sorabji, Richard, body and soul in aristotle,in .11
aristotle's de anima in focus, routledge, 1993.
- Stewart, J. A, Notes on the Nicomachean Ethics Of .12
Aristotle, thoemmes press, 1999.
- Susan, sauve maye, ancient ethics, .13

acriticalintroduction, routledge, 2008.

منابع اینترنتی

- Stanford encyclopedia of philosophy, epistemology .14
- Stanford encyclopedia of philosophy, logic and .15
ontology
- Stanford encyclopedia of philosophy, political .16
obligation
- William e. o'brian jr, distributive justice and the .17
sovereignty principle, ojls. oxfordjournals. org
- www. iep. utm. edu/panpsych .18
- www. plato. stanford. edu/entries/aristotle-natphil .19
- http://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology .20
- http://www.dkrenton.co.uk/old/old3/html .21
- http://www.hawaii.edu/power kills/Tch.chap31.htm .22
- http://plato.stanford.edu/entres/epistemology .23
- http://plato.stanford.edu/entries/Descartes-ontological .24
- synthese 59(1984),D.Reidel publishing .25
company,karl-otto apel,"comments on Davidson"

محاكمه ی سقراط: بررسی اخلاقیات در روند بررسی فرایند جنایت

مترجم: عبدالقیوم ترابی

«دانشجوی دکترای علوم سیاسی تربیت مدرس (گرایش اندیشه سیاسی)»

* نوشتار حاضر ترجمه ایست از مقاله زیر:

Alen, R. E. (1975). The trial of socrates: a study in the morality of the criminal process. University of Toronto Press.

از یک پیرو فلسفه ی افلاطون خواسته شد که در یک سری از سمینارها در ارتباط با اصلاح قانون برگزار می گردید خصوصاً دادگاهها و محاکمات به عنوان یک فرد صاحب نظر و در عین حال با دیدگاهی تحمیلی شرکت نماید.

برای بحث در مورد ملزومات مورد نیاز برای اصلاح قوانین به صورت آگاهانه در درجه ی اول به دانش عمیق در مورد تفسیر قانون نیازمندیم و این کار معمولاً به عهده ی وکلا گذاشته می شود. در مرحله ی بعد داشتن یک عقیده دارای پایه و اساس محکم در مورد تأثیرات فعلی قوانین بر روی افرادی که هم اکنون آنرا هدایت می نمایند و نیز احتمال به وجود آمدن تغییرات متوالی و متعاقب آن به تأثیرات اقتصادی اجتماعی و آماری که مطمئناً در ارتباط با آن می باشد و نیز تجربه عملی جهت زنده نگه داشتن قوانین امری ضروری می باشد.

من از نظر آموزشی و نه از نظر تجربی دارای قدرت قانونی جهت اظهار نظر در هیچ یک از موارد فوق نمی باشم. هنوز هم این تفکر در مورد اصلاح قوانین وجود دارد که وضعیت موجود قوانین ممکن است بهتر شود. و این احتمال نیز وجود دارد که این شرایط بدتر گردد. ما به اندازه ی کافی در طول قرن بیستم به جلو پیش رفته ایم تا با کج خلقی در مورد افسانه ی همیشگی پیشرفت سؤال نماییم و اگر ما به چنین چیزی نیازی نداریم می توانیم به افسانه های باستانی موجود در ارتباط با چرخه ی پسرفت بپیوندیم. ما ممکن است در نهایت به این نتیجه برسیم که تغییر پیدا نمودن از نظر کلامی همیشه به مفهوم دگرگونی به سمت بهبود نمی باشد. مطمئناً با در نظر گرفتن فرایند بررسی اعمال جنایی نظرات بیشماری در ارتباط با تغییر قوانین به گوش می رسد، و این نظرات بسیار پافشارانه و شدید می باشد. جدای از سوء ظن موجود در ارتباط با اینکه آیا فرایند قانونی موجود به چه منظوری صورت می پذیرد (آیا این فرایند به منظور تنبیه و یا به صورت متمایز به منظور اصلاح بوده و یا اینکه با توجه به اهداف

قانونگذاری و یا به عنوان ابزار قانونی به کار گرفته شده و یا اینکه ماهیت ذاتی قوانین جنایی خود باعث به وجود آوردن محدودیتهایی در مورد اینکه چه رفتاری می بایست و نمی بایست در ارتباط با مجرمان صورت پذیرد ارائه می نماید.) با این حال انتقادهای قابل ملاحظه ای در مورد این فرایند وجود دارد.

اگر ما با دیدگاهی قانونگرا به مستندات و یا فرایند بررسی و یا حتی فرایند محاکمه با حضور هیئت منصفه که کاملاً سازمان یافته می باشد، نگاهی بیاندازیم در اصل موضوع هیچ تغییری حاصل نمی شود. فرایند محاکمه به خودی خود با عنوان یک فرایند بی حاصل و غیر مؤثر و به عنوان بازیچه ای محرمانه در دست وکلا که به تدریج با استفاده از مبارزات جهت بکارگیری در دادگاهها متمدن سازی گردیده است، و در آن بجای استفاده از سلاح از کلمات و مبارزات استفاده گردیده است.

مجموعه ی ارزشهای قانونی به صورت موجز و مختصر تحت عنوان سیستم قضایی به شدت مورد حملات قرار گرفته است. اغلب در محاکمه این جمله بیان می شود که جهت یافتن حقیقت می بایست جستجوی بیشتری صورت پذیرد، در حالی که این تنها یک بازی است. یک قاضی همیشه می بایست به دنبال اجرای عدالت باشد به جای اینکه به عنوان یک داور عمل نماید. حقیقت واضح تر از آنست که قابل انکار باشد، کارهایی که انسانها انجام می دهند همیشه با عیب و نقص همراه بوده است. اما می بایست این نکته ی ارزشمند را به یاد داشته باشیم که همیشه نیمی از کل حقیقت با یک دروغ بسیار بزرگ برابری نموده و اغلب قانون پیچیده می باشد زیرا با موضوعات بسیار پیچیده ای سر و کار داشته، و تلاش می نماید که با برقراری تعادل ایده ها و خواسته های متضاد و در تقابل با یکدیگر را با هم منطبق سازد. برای مثال اگر هدف اصلی محاکمه یافتن حقیقت باشد هدف دیگر آن حفاظت از آزادی فردی است. هر دو هدف به

صورت کاملاً منظمی در بطن کار نهفته می باشد. اما این مورد به سختی می تواند به پرسشهای مطرح شده در ارتباط با این مسأله پاسخ دهد. اجازه دهید این مورد را بیان نماییم که چه چیزی باعث می شود که در یک دادگاه قانونی یک اعتراف نامه بر اثر شکنجه حاصل گردد. این امری اتفاقی نیست که تاریخ حقوق اساسی در فصل 29 مربوط فرمان کیبر در مورد درخواست احقاق حق، در ماده قانونی مربوط حکم توقیف از طرف دادگاه با ذکر دلایل توقیف، و نیز لایحه ی مربوط به قوانین انگلیس، آمریکا و کانادا ذکر گردیده است. علاوه بر این میتوان تاریخ بسیار مفصلی را در مورد فرایند بررسی به اعمال جنایی نوشت. در طی یک فرایند جنایی است که نقش قانون و دولت به صورت محسوسی قابل لمس می باشد.

این احساس وجود قانون و دولت میتواند دارای فواید و خطراتی ناشی از وجود زندگی همراه با فرمانبرداری از قانون باشد. در این نقطه است که قصد و تعصب شدید به شدت از نقطه نظر عقلانی و محدودیت مورد آسیب قرار می گیرد. بسیاری از بی کیفیتی های آشکار فرایند دادرسی جنایی از محدودیتهای موجود جهت دسترسی به قانون نشأت می گیرد. در واقع این امری محتمل است که فرض نماییم که اینگونه محدودیتهای ابزارهایی هستند که با توجه به شرایط موجود در آینده و بر اثر شرایط استرس زای پیش بینی شده فراهم گردیده اند و باعث پیوستگی ایده هایی می شود که به ماهیت اصلی قانون اشاره دارند. یکسری موارد ایده آل در خلال یک روند بی طرفانه ذخیل می باشد؛ این موضوع به این قانون اشاره دارد که هیچ فرد آزادی نمی بایست بدون اخطار قبلی و بدون داشتن فرصت برای آگاهی در مورد محاکمه ی بی طرفانه متحمل مجازات گردد. یک ایده آل ذاتی دیگر که اغلب با عنوان رعایت قوانین شناخته می شود به این موضوع اشاره دارد که هیچ فرد آزادی نمی بایست با توجه به

سابقه قبلی خود و یا با توجه به خطاهای تعریف شده ی استاندارد متحمل مجازات شوند. این موضوع قابل بحث است که چنین موارد ایده آلی به ضرورت انجام پذیرفتن اقدامات مهم در زمینه ی قانون و نیز بوجود آوردن محدودیتهایی از نظر عملیاتی و نیز سازماندهی امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. با این حال در برخی از موارد محدودیتها همیشه ناکافی می باشند و این ناشی از این مورد است که در برخی از مواقع در تعاریف موجود در قانون این نوع محدودیتها می بایست با توجه به حقایق و با در نظر گرفتن رأی هیئت منصفه اعمال گردند. رعایت نمودن اصول قانونی و ایده های عدالت منصفانه به صورت مستقیم و نامحدود در ارتباط با یکدیگر می باشند. با این حال در مباحث متافیزیک ممکن است که تابع قانونی تعیین کننده تأثیر ماده قانونی باشد.

مشکل عمده اصول قانونی اینست که در اغلب موارد این قوانین عطف بماسبق می گردد. در حقیقت من پیشنهاد می دهم که این ابهام باعث تأثیر به مدارک موجود می شود. توجه به ارزش ابهام موجود ممکن است به شما این اجازه را بدهد که خود را برای دفاع و بازگرداندن رویه به سمت متقاعد سازی آماده سازی، و در عین حال اجازه نمی دهد که عمل دفاع کردن بر اساس مدارک موجود صورت پذیرد. در این صورت به خاطر عدم وجود شواهد و مدارک لازم هیچ گونه خطا و یا عمل اشتباهی به درستی مورد شناخت و بررسی قرار نمی گیرد. از دادگاه خواسته می شود که بر اساس ارزشهای نامشخص که ندرتاً با عنوان قضاوت بی طرفانه شناخته می شود رفتار نماید. بی طرف بودن را نمی توان با عدم تمایل برای صدور رأی به نفع یک طرف نشان داد. از طرف دیگر اصول قانونی اهمیت خود را بدون توجه به نحوه ی صدور رأی منصفانه از دست خواهد داد. به طور کلی در هر جایی که اصول قانونی به صورت درست حاکم نگردد روند دادرسی منصفانه از بین خواهد رفت، حتی اگر این مورد در موارد

سطحی مدنظر قرار گرفته شود. برای درک چنین موضوعی من یک محاکمه ی بسیار معروف باستانی را ارائه می دهم در سال 399 قبل از میلاد، در کشور یونان سقراط پسر سافرو نیکوس از اهالی آلپوسی در سن 70 سالگی به خاطر بی تقوایی به دادگاه کشیده شد. او متهم شناخته شد و به مرگ محکوم گردید. البته این یک پرونده کاملاً شناخته شده بود و برای سالها پس از آن موضوع مورد بحث حول محور هیئت منصفه بود. نویسنده رساله هفتم که ممکن است افلاطون بوده باشد این موضوع را 40 سال پس از روشن شدن حقیقت می نویسد، و توضیح می دهد که سقراط نیکوکارترین و بهترین فرد در زمان خود بوده است؛ و او را از بی تقوایی مبرا دانسته و وی را سزاوار بهترین ها می داند. اگرچه مشخص نیست که این سخنان، سخنان خود افلاطون است یا خیر، اما این موضوع کاملاً مشخص است که این نوشته ها به بیان افکار خود افلاطون و نیز سایر ساکنان یونان می پردازد. هنوز هم پس از مرگ سقراط او به عنوان یک فرد مجرم شناخته می شود کتاب های تاریخی به ما می گوید که در حقیقت سقراط بی گناه بوده است. در قوانین و مقررات شهر آتن او مجرم شناخته شده بود. مطمئناً سقراط گناهکار می بود اگر که هدف از انجام چنین کاری به عنوان جرم تلقی می شد. چنین دادرسی بی رویه ای در آن زمان و نیز در زمان حال قابل ملاحظه می باشد. و حداقل در ظاهر می بایست ضروریات دادرسی منصفانه در چنین مواردی فراهم گردد.

اطلاعات نشان می دهد که محاکمه ی منصفانه و عادلانه بر اساس قوانین آتن صورت پذیرفته است. اطلاعات به صورت رسمی توسط افراد دولتی و با به کارگیری ادعانامه ها صورت پذیرفته است. سوگند نامه ها توسط رایوجنز لائرتیوس با نظارت قانونی دانشمند و محقق در زمینه ی یونان جناب فاوورینوس از آرشیو اطلاعات مربوط به یونان بدست آمده است. این سوگند نامه

توسط ملتوس پسر پتیوس بر علیه سقراط پسر سافرونیکوس اهل آلپوسی ارائه گردیده است. سقراط به خاطر عدم تصدیق خدایان که توسط مردم شهر مورد قدردانی قرار می گرفتند و به خاطر معرفی خدایان جدید گناهکار شناخته شد. او همچنین به خاطر گمراه ساختن جوانان متهم گردید. مجازات در نظر گرفته برای وی مرگ بوده است. بنابراین 3 خطا و اشتباه برای او در نظر گرفته شد که یکی عدم پذیرش و شناخت خدایان پذیرفته شده توسط مردمان شهر و دومی معرفی خدایان جدید و آخر گمراه سازی جوانان می باشد. اطلاعات کافی نشان میدهد که سقراط این اجازه را یافته بود که برای دفاع از خود آماده گردد. روند قضایی مرسوم در آتن بدین گونه بوده است که به صورت اولیه در صورت وجود هرگونه بی پروایی و یا بی دینی در دادگاه عالی قضایی یک رئیس بلند مرتبه که دارای آگاهی و بینش کافی در مورد کج روی های دینی بوده است در مورد ارجاع چنین موردی به دادگاه تصمیم گیری می نموده است. و وظیفه ی وی همانند تصمیم گیری اولیه قضات در دادگاههای امروزی برای تأیید و تصدیق مدارک کافی جهت شروع دادرسی می بوده است. در فرایند دادرسی در آتن هر دو مورد یعنی حقایق و قانون برای تضمین برگزاری دادگاه مدنظر بوده اند. با توجه به رساله ی افلاطون ما می توانیم از این موضوع آگاه شویم که سقراط در بازجویی های اولیه این فرصت را داشته است که بر علیه اتهامات وارده به وی از خود دفاع نماید. رئیس دادگاه به منظور ارسال پرونده به دادگاه یک ارزیابی اولیه را در مورد اتهامات وارده به سقراط انجام داده و در صورت تأیید صحت آن تمایل به برانداختن آیین پرستش در آتن را داشته است. و اینکار را به خاطر در خطر دیدن سنتها و شهر انجام داده است. او هم چنین احتمالاً دریافته است که مدارک کافی برای تأیید صحت گفته ی آنها در دادگاه وجود دارد. این دادگاه یک دادگاه عمومی بوده است زیرا با حضور 500 عضو هیئت ژوری و تعداد زیادی از شنونده های بدخلق برگزار شده است. اعضای هیئت ژوری از

شهروندان انتخاب شده که هم به عنوان هیئت ژوری و هم به عنوان قاضی در یافتن حقیقت و اجرای قوانین به ایفای نقش می پرداخته اند. آنها ممکن است که در مورد موارد افزوده شده به مدارک و شواهد موجود تصمیم گیری نموده باشند. احتیاطات لازم برای حصول اطمینان از برگزاری منصفانه دادگاه حاصل می شده است. اعضای هیئت ژوری سوگند می خورده اند که با تمام وجود و به درستی درباره فرد متهم حکم نمایند. این افراد سریعاً پیش از شروع جلسه ی محاکمه برای پیشگیری از تهویه و تطمیع هیئت منصفه به دادگاهها فرستاده می شوند. تعداد بی شمار آنها بیانگر این حقیقت است که آنها یک دادگاه کاملاً مشهور و معروف داشته اند؛ و از نظر تقدم تاریخی در مورد بی طرف بودن کاملاً شناخته شده هستند.

پرونده ها ابتدا توسط سران دادگاه که خود جزء طبقه ی اشراف بودند یکبار مورد بررسی قرار می گرفت. سولن بزرگترین قانونگذار یونانی قرن ششم درخواست استیناف را در مورد تصمیم گیری سران دادگاهها را به دادگاه ارائه نمود. به خاطر انحرافات و کج روی های طبقه ی اشراف و با توجه به پیشرفت های بدست آمده در سازماندهی دموکراسی در آتن در قرن هفتم به همراه افزایش قدرت تجاری یهودیان دادگاه استیناف به دادگاههای چندگانه تبدیل گردید. تاریخ نشان می دهد که در مورد اخیر هیچ گونه توضیحی برای درک راحت تر مفهوم مورد نظر قابل ارائه نمی باشد زیرا هیچ گونه دادگاه استینافی در سال 399 پیش از میلاد برای تجدیدنظر خواهی در مورد پرونده های جنایی در دادگاه آتن پذیرفته نمی شده است. هنگامی که شما در حال محاکمه هستید در عین حال می توانید درخواست خود را مبنی بر تجدیدنظر خواهی پس از ارائه ی نظر اولیه ی دادگاه درخواست نمایید. خود محاکمه یک رسیدگی توافقی می باشد. اظهار نظرهای یونانی ها در این مورد بسیار جالب است متهم و یا فرد

مورد تعقیب و هم چنین شاکی و یا فرد تعقیب کننده که به صورت نزدیکی مشابه با دادستان و وکیل مدافع ما می باشند و دادگاه خود به عنان محلی برای بحث و مشاجره در مورد قانون می باشد. سقراط به همراه شاکیانش هر دو از مدت زمان مساوی برای اظهار دفاعیات خود برخوردار بوده اند. و این مدت زمان با استفاده از ساعت آبی اندازه گیری می شده است. قوانین مربوط به مدارک و دلایل کمتر مورد تقویت قرار گرفته است. همانگونه که می توان از یک دادگاه که دارای 5 هزار قاضی است توقع داشت. اما با این حال این قوانین در آن زمان وجود داشته اند. شاکیان می توانسته اند به بازجویی پرداخته و شاهدان توسط دادستان و یا وکیل مدافع اخطار می شده اند. قانونگذاری با توجه به شرایط موجود می توانسته است صورت پذیرد. برای مثال جریمه مرگ می توانسته است برای افرادی که موردی درباره آنها در قانون ذکر نشده است به مورد اجرا گذاشته شود. ملزومات مرتبط با این وقایع کاملاً غیرقابل منطقی و بی قاعده بوده است. به عنوان مثال به نظر می رسد که در پرونده های کیفری که اساساً مدت زمان دفاع توسط ساعت آبی اندازه گیری می شده است شما می توانستید به هر اندازه که می خواهید و بدون محدودیت صحبت نمایید. اما می بایست در نظر می داشتید که تنها مدت زمان محدودی را برای صحبت کردن در اختیار دارید. هنوز هم برخی از انواع معین خبرها و شایعات به گوش می رسد. اما در صورت وقوع چنین موردی و در صورت شهادت دروغ و کذب فرد مستحق مجازات می باشد. هیچ گونه مسئولیتی برای اثبات ادعا و یا جهت پیگیری و یا هیچ گونه سازماندهی یکسانی در این مورد صورت پذیرفته است. محکومیت مجرم تنها با رأی اکثریت افراد و هم چنین برائت وی نیز به همین نحو به تصویب می رسیده است. در صورتی که دادستان نمی توانسته $\frac{1}{5}$ رأی اکثریت را به دست آورد، جریمه می شده است. و این می توانسته از تعقیب و پی گردی

بدخواهانه پیشگیری نماید. امروزه به نظر می‌رسد که طرفین یک جرم کیفری می‌بایست درخواست اقامه دعوی خود را توسط یک فرد و نه توسط وکیل مدافع به دادگاه ارائه نماید، بنابراین علم بیان تنها به یک مهارت تبدیل گشته است که هر یک از شهروندان می‌توانند به خودی خود آنرا بدست آورند. اما باید این موضوع را در نظر گرفت که افراد سخنور افرادی هستند که هم از نظر قانونی و هم از نظر شیوه سخنوری از مهارت کافی برخوردار بوده و شما می‌توانید آنها را جهت پرونده خود استخدام نموده تا آنها متن مربوط به سخنرانی شما را آماده نمایند. از نظر سنتی وکیل مدافع‌هایی در دوران سقراط وجود داشته‌اند که همیشه یکی از بهترین آنها مواردی را به سقراط گوشزد می‌نموده‌است. اما سقراط از پذیرفتن آنها امتناع می‌نمود. بنابراین سقراط از این موضوع آگاهی داشته‌است که پیش از شروع دادگاه سخنانش شنیده شود تا از بی‌طرف بودن وی اطمینان حاصل نمایند. بنابراین سقراط از این موضوع آگاهی کامل داشته و این فرصت را داشته‌است تا از خود دفاع نماید پیش از آنکه رأی منصفانه‌ای در مورد وی صادر گردد. از نقطه نظر توصیفی و از نظر نحوه‌ی عملکرد بر اساس قوانین موجود وی مجرم شناخته شده‌است. هنوز هم یک ویژگی خاص در مورد نحوه‌ی برگزاری جلسات دادگاهی در آتن قابل ملاحظه‌است و من سعی دارم این موضوع را مورد توجه قرار دهم. این مورد را می‌توان اینگونه بیان نمود که قوانین با توجه به شواهد موجود در دادگاه اقامه می‌شده‌است. این موضوع توسط ARW هریسون به عنوان دانشجوی متمایز که مشغول به مطالعه‌ی قانون آتن بوده نوشته شده‌است. ما ممکن است که این موضوع را موردی عجیب و غریب بپنداریم که قوانین و احکام می‌بایست بر اساس شواهد طبقه بندی شود. ما به شواهد و مدارک به صورت مستقیم برای دستیابی به حقایق استفاده می‌نماییم این در حالی است که قوانین و احکام چارچوبهای قانونی

خاصی را مدنظر قرار می دهند که بر اساس آن می بایست حقایق مورد بررسی و استنتاج قرار گیرند.

در دادگاههای آتن در قرن چهارم هیچگونه تمایز دقیقی میان تصمیمهای گرفته شده بر اساس قوانین و یا بر اساس حقایق وجود نداشته است. هر دوی آنها در نهایت در اختیار اعضای هیئت ژوری بوده و هیچ گونه تجربه ی قضاوتی در زمینه ی حقوقی برای فردی که مسئولیت این کار را بر عهده داشته در نظر گرفته نمی شده است. با کمک وکیل مدافعان که احتمالاً افراد با تجربه ای بوده اند قوانین مورد تفسیر قرار گرفته و باعث هدایت روند پرونده به سمتی می شده که تصمیم گیری ها با توجه به حقایق موجود انجام می پذیرفته است. بدیهی است که طرف دعوی وظیفه ی انجام اموری را پیش از آنکه هرگونه تصمیم گیری توسط هیئت ژوری و یا دادگاه در مورد پرونده وی گرفته شود، بر عهده داشته است. این در حالی است که شاکي و یا متشاکي به همراه قوانین موجود و نیز شواهد مربوط به پرونده می بایست به گونه ای آماده سازی می شده که هیئت ژوری به نفع وی رأی صادر نماید. بنتهاون سالها پیش از این دستور داد که رموز فنی قضاوت و همکاری می بایست به صورت محرمانه نگهداری شوند و هم چنین او اصرار داشت که قوانین می بایست به صورتی تدوین گردند که قابل درک باشند اما با همه ی این توصیه ها هنوز هم تمایزهایی میان قوانین اصلی و موارد و رموز محرمانه ی مورد نظر وجود دارد. قوانین بکار رفته در محاکم آتن در هنگام دادرسی به صورت قابل ملاحظه ای از ظرافت های تکنیکی برخوردار نبوده اما به صورت کاملاً برجسته ای قابل درک بوده و با قوه هوشیاری و ادراک انطباق داشته است. نتایج با استفاده از علم بیان و نیز پیگیری شواهد می تواند دریچه ای را به روی ابهامات بزرگ بگشاید. به تأثیر تمامی موارد فوق بر یافته های ناشی از مجازاتهای قانونی می توان توجه نمود. رأی هیئت منصفه می تواند

شامل حقایق متفاوتی باشد، آیا موارد ذکر شده همگی مطابق شواهد موجود بوده و یا برخلاف آنها می باشد؟ اما در اینجا منظور از حقیقت چیست؟ می توان در این مورد ارتکاب به جرم جونز و دستیارش را مدنظر قرار داد. بلک استون دزدی را به عنوان شکستن حریم خصوصی و وارد شدن به هر خانه ی مسکونی در هنگام شب به قصد ارتکاب جرم تعریف می نماید. او عناصر مرتبط با این جرم را نیز معین می نماید. نکاتی که به دقت در تعاریف وی ذکر گردیده اند توسط اصول موجود در قوانین کیفری نیز که می بایست به صورت مستقیم به کار گرفته شوند حمایت گردیده تا هرگونه موردی که در تعاریف وی موجود نبوده از طریق قوانین پوشش داده شوند. هنگامی که جونز با یک قضیه ی دزدی برخورد می نماید و مجرم را به دادگاه فرا خوانده می شود، معمولاً دادگاه رو به مجرم این سؤال تجربی را با توجه به مدارک موجود مطرح می نماید که آیا او این کار را انجام داده است؟ و هیئت منصفه چنین پاسخ می دهند که بله او این کار را انجام داده است. هنگامی که چنین سؤالی مطرح می شود ما با در نظر گرفتن پیش فرضهایی اعلام می نماییم که با اطمینان نسبی می دانیم که چه واقعه ای روی داده است. وظیفه ی هیئت منصفه نه تنها بیان حقایق و اظهارنظر درباره آنهاست، بلکه آنها می بایست به طبقه بندی قانونی حقایق دست بزنند. اگر ما جرم دزدی را به جونز نسبت دهیم، می بایست دریابیم که آیا او مرتکب چنین جرمی شده است؟ و آیا فعالیتهای انجام شده توسط وی بر اساس قوانین موجود در مورد دزدی از ممنوعیت برخوردار بوده اند. برای کشف چنین موضوعی تنها حضور نا به هنگام در شب به قصد دزدی میتواند یک مدرک کاملاً واضح و مرتبط با این موضوع باشد و دیگر هیچ نیازی به ارائه ی سایر شواهد نمی باشد. یک سیستم قضایی که تعاریف مشخصی را برای عناصر دخیل در جریان یک جرم را به صورت خاص معین نمی نمایند در حقیقت به این موضوع اشاره می نمایند که می بایست بر اساس موارد قبلی با جرمهای جدید رفتار

گردد؛ چنین کاری باعث می شود که عناصر جدیدی به موارد قبلی اضافه گردد. (بر روی کاغذ چنین کاری باعث به وجود آمدن یک سیستم از قبل فرموله شده همانند سیستم قضایی یونانی ها می شود.) در این صورت این عناصر هیچ گونه تصدیق و یا اعتراضی را به همراه نداشته و هم چنین هیچ گونه مسئولیتی را جهت متهم ساختن فرد فراهم نمی نماید. این گونه فعالیتها (عطف به ما سبق) برگرفته از فعالان در این حوزه نبوده و به خوبی جهت بکارگیری بیان نگردیده اند بلکه آنها برگرفته از نظراتی هستند که به صورت غیرکاربردی در زمینه حقوقی بیان شده و کاملاً آشفته بوده و در حوزه قضایی واقع نمی شوند. این باعث به وجود آمدن نوعی از سردرگمی و ابهام می شود. این موضوع نه تنها باعث به وجود آمدن یک رضایت نسبی در مورد کسانی می شود که نگاهی روشن و منطقی به آینده دارند، و خواستار قبول مسئولیت هستند، بلکه باعث بازداشتن افرادی می شود که بدون هیچ گونه پیش زمینه قبلی ممکن است عهده دار کاری شوند. این نوعی نابودی همه جانبه آزادی و اختیار عمل می باشد. با ارائه ی اصول پیشرفته در مورد پیروی از رویه قضایی اینگونه ابهامات می تواند شفاف سازی شود. اما اینکار می بایست به صورت بخش بخش و کم کم صورت پذیرد. پس از اینکه حقیقت به صورت کاملاً مشخصی به بیان خط مشی مربوط به یک جرم می پردازد می توان این انتظار را داشت که در پایان به یک تعریف درست و واضح از آن جرم دست پیدا نماییم. هیچ یک از انواع گناهان ذکر گردیده در قانون همانگونه که به گسترش قوانین برای دستیابی به دلایل منطقی کمک می نمایند نتوانسته اند به موفقیت کامل جهت تکنیک های قانونی دست یابند زیرا این مورد تنها توسط افرادی قابل استنباط است که قانون را هدایت می نمایند؛ اما قوانین یونانی به جز میزان متقاعد کنندگی آن بی پایان بوده است می توان اینگونه بیان نمود که عناصر دخیل در بی تقوایی و بی ایمانی به طور کلی همان مواردی هستند که اکثریت اعضای هیئت ژوری در آن

دوران به آنها اشاره نموده اند. هیچ گونه راه حلی برای این مشکل وجود ندارد حتی پس از اینکه حقیقت مشخص می شود دلایلی که ممکن است هیئت ژوری آنها را به عنوان قوانین عمومی؛ رفاه اجتماعی بپذیرد، می تواند به عنوان تبعیض اجتماعی شناخته شود. عناصر آشفته ممکن است حداقل امکان اثبات مواردی را بر اساس استانداردهای تجربی واقعی فراهم نماید. اما در غیر این صورت و در هنگامی که عناصر خود تعریف نگردیده اند، باعث به وجود آمدن ابهام شده و هیچ گونه استاندارد مشخصی برای بکارگیری آنها وجود نخواهد داشت. افراد آزماینده حقیقت پس از آن ممکن است به این فکر بیافتند که می بایست به چه نوع حقیقتهایی اهمیت داده و آنها را بیازمایند. این حقیقت را نیز می بایست در نظر گرفت که اعضای هیئت ژوری دارای یک حقیقت به هم پیوسته هستند که نیازمند گونه ای از اصلاح می باشند.

دادگاه به دنبال حقیقت است، اما چه نوع حقیقتی؟

هنگامی که تحقیقات صورت پذیرفته تنها به تعیین این مورد محدود نمی شود که آیا فعالیتهای صورت پذیرفته و شرایط موجود برای بکارگیری یک قانون مناسب هستند، بدیهی است که سؤالات بیشتری در مورد این موضوع مطرح می شود که آیا شخصیت فردی که با وی سر و کار داریم قابل اثبات می باشد و یا خیر؟ این پرسشی در مورد گناهکار بودن و یا بی گناهی است که مطرح می شود. و نه اینکه آیا وی کاری را انجام داده است و یا نه. و این گناهکار بودن و یا گناهکار نبودن وی بر اساس تفکرات فردی تعیین می شود. به صورت مختصر حقایق تابعی از قوانین و مقررات هستند که توسط آنها قوانین طبقه بندی گردیده و در صورت داشتن ابهاماتی و یا عدم وجود تعاریف مناسب کیفیت حقیقت موجود در صحبت میتواند تحت تأثیر قرار گیرد. از آنجاییکه شواهد تابعی از حقایق هستند، تباهی و انحطاط احتیاجات حقیقی میتواند به فساد و

انحطاط احتیاجات موجود در ارتباط با شواهد گردد. دادگاهها ممکن است هنوز دارای چنین شرایطی باشند اما بازده آنها در ارتباط با علم بیان و عقیده دینی استوار است. و بر همین اساس است که تعیین می شود که شما یک فرد مناسب و درستکار بوده و یا اینکه یک فرد بزهکار و یا مخالف هستید. و این موضوع بدون در نظر گرفتن استانداردهای حقیقی قابل اطمینان و تجربی می باشد. این توضیح کاملاً منطبق با موارد اقامه ی دعوی در دادگاههای یونان می باشد و یا ممکن است تصدیق کننده ی خطبه های ارسطو باشد. برآستی ما می بایست مستعد این شویم که قوانین مربوط به مدارک و شواهد را بر اساس سرفصلهای قانونی اجباری مورد بررسی قرار دهیم. در بازگشت به بحث خود که ادعا میکردیم تحت شرایط موجود و در صورت در نظر گرفتن انصاف و عدالت سقراط میتوانست بی گناه باشد. با این حال وی در دادگاه یونان مجرم شناخته شد. مجرمیت وی با استفاده از کدامیک از استانداردهای شناخته شده در مورد جرم و جنایت ارزیابی گردیده است؟ پاسخ من به این پرسش اینست که مجرم شناخته شدن وی با توجه به هیچ یک از استانداردهای موجود صورت نپذیرفته است بلکه تنها با بکارگیری استانداردهای رسمی وی مجرم شناخته شده است. سقراط مُرد ولی نه به خاطر عملی که انجام داده بود بلکه او به خاطر سقراط بودنش مرد. محاکمه وی تحت تأثیر محاکمات سیاسی بود. و در حقیقت این شدیدترین نوع کیفر خواستی بود که تا آن زمان در دادگاه بی طرفانه ی قانونی یونان مطرح گردیده بود. ساموئل الیوت موریسون یکی از تاریخ دانان آمریکایی زمانی اظهار داشت که یک سیستم قانونی می بایست در طولانی مدت توسط افراط و تفریط هایی که در آن صورت می پذیرد مورد قضاوت قرار گیرد. ما در این مورد با یک گونه از افراط مواجه هستیم. بی دینی بودن شک یک مسأله ی بسیار مهمی است. علامت مشخص اینست که این قضیه با استفاده از پیگیری های صورت گرفته در مورد نمودارهای موجود و یا کیفرخواستهای عمومی قابل

پیگیری بوده، زیرا از نظر تکنیکی هیچ قاتلی در این جرم دخالت نداشته و اینگونه جرمها تنها به صورت مستقیم بر رفاه اجتماعی و امنیت شهری تأثیرگذار هستند. همانطور که اتیفورو بیان می نماید، آن چیزی که در مخالفت با خدای پذیرفته شده مورد قبول واقع می گردد، همان بی دینی و یا بی مذهبی است. و این بی تقوایی می تواند به نابودی تمامی چیزها منجر شود. به منظور عدم مجازات نمودن بی دینان می بایست مجازاتهای خدایان را وعده داد. در سال 399 قبل از میلاد 5 سال پس از ویرانی خانمان برانداز در طول جنگ و پس از ظهور و سقوط حکومت ظلم و جور افراد ثروتمند و غنی، 30 حاکم ستمگر، مردمان یونان هنوز بر این باور بودند که دست خدایان بر سر آنها سایه افکنده است. هنوز هم بدلائیل منطقی بی خدایی و بی دینی جزء خطاهای کاملاً بارز شناخته می شود. دزدی از معابد، کفرگویی، تحریف، توهین به مقدسات، سرقت اشیای مقدس می توانسته بر دین و آداب عبادی تأثیرگذار باشد. به طور کلی داشتن عقاید نادرست و یا غیرمعمول باعث پیگرد قانونی نبوده است. در آن هیچ فردی به خاطر عقاید نادرست خود مورد تعقیب و پیگرد قرار نمی گرفته است. دین مردم یونان خود یک موضوع قابل اهمیت بوده است اما یک عقیده تعصب آمیز محسوب نمی شده بلکه تنها به عنوان یک اصول و تشریفات مذهبی مورد پذیرش بوده است. داشتن عقاید دینی درست و یا غلط از میزان جهت گیری کمی برخوردار بوده و در نتیجه می تواند باعث بوجود آوردن دینی شرک آمیز شود، که محتویات آنرا می توان به صورت گسترده در افسانه های هومر و هسیود مشاهده نمود. بی دینی به طور عادی به عنوان بخشی از کارهای معین و معلوم شناخته می شود. برای دستیابی به اسنادی در مورد بی دینی می توان به تحقیقات گسترده توسط فیلسوف بنام آناگزاگوراس توجه نمود. این موارد به مسائلی مربوط می شود که در طی 30 یا 40 سال اخیر رخ داده است. آناگزاگوراس مورد محاکمه قرار گرفته، مجازات گردیده و از آن تبعید گردیده

است به خاطر اینکه گفته بوده خورشید همان سنگ بوده است. و هم چنین ماه و زمین نیز به همین صورت سنگ بوده اند. او تلاش داشته است که نشان دهد آنها همان خدایانی نیستند که یونانی ها آنها را به صورت سنتی می پرستیدند. پریلکس در میان دوستان خود به خاطر مستندسازی وقایع دادگاههای زمان خود به عنوان قانونگذار شناخته می شده است. در هر قضیه ای سقراط مخالف مواردی است که آناگزاگوراس آموزش داده است. بنابراین نمی توان هیچ گونه شواهد و مدارکی را دال بر اینکه او مواردی را در ارتباط با دین آموزش داده باشد، یافت. اما شواهد و مدارک کافی در این مورد وجود دارد که او همیشه برای دستپاچه ساختن افراد متعصب در مورد خدانشناسی المپیایی مطرح نموده است. سقراط راه و روش عجیب و متمایز خود را برای سالیان دراز، بدون نشان دادن تمایلی به متهم ساختن ادامه داد. و این امکان پذیر نمی بود مگر اینکه او می توانست به صورت کاملاً واضح به توضیح در مورد خطاهای معیار بپردازد. اگر گفته های سقراط در دفاع از افلاطون را به صورت دقیق مورد بررسی قرار دهیم، می توانیم به این موضوع پی ببریم که این اظهارات کاملاً عجیب و غریب می باشند. از همه مهمتر اینست که او متهم بودن وی را انکار نمی نماید.

سقراط توسط ملتوس مورد استنطاق و بازجویی قرار می گیرد و به بی دینی متهم می شود. او هم چنین به تناقض و ناسازگاری متهم می گردد. ملتوس به اندازه کافی بی ملاحظه بوده است که اظهار نظر قطعی خود را در مورد اینکه سقراط به هیچ خدایی معتقد نیست بیان نماید. ملتوس بر این باور بود که سقراط کاملاً ملحد است. در حالی که به اقامه ی کیفرخواستی دست می زد که در آن اظهار می داشت که سقراط معتقد به خدایان جدید است. سقراط فقط نشان می داد که از آنجاییکه دیوها همان خدایان و یا فرزندان خدایان هستند شناخت آنها، همانا شناخت خدایان است. او پس از آن ملحد بودن وی را منتفی

دانست اما این موضوع را رد ننمود که به خدایانی که مردم آتن به آنها معتقد هستند، اعتقادی ندارد. تمام چیزی که ما در مورد وی می دانیم اینست که، او فردی خداپرست و بی ریا بوده است. اما پس از آن به همراه بسیاری از پیروانش به وجود برخی از افسانه ها شک نمود.

مجدداً او وجود و معرفی خدایان جدید را انکار نمود. او تنها اظهار نمود که با توجه به اتهام وارده بر روی تنها نوعی الهام به وی گردیده است که او را از اراده انجام مقصودش بازداشته و این به چیزی همانند خدا و یا خدایان اشاره دارد. بنابراین او ملحد بودن خود را انکار می نماید. اما این موضوع اصلی را که قاضی به خاطر آن سقراط را محکوم نموده و او را به محاکمه کشانده است، دور نمی نماید. این موضوع ربطی به ملحد بودن و یا دینی بودن سقراط ندارد بلکه مسئله ای در ارتباط با گمراه سازی جوانان است. هیپریوتس که جوانی معاصر با دوران افلاطون بوده و یک دهه پس از محاکمه چشم به جهان گشوده است به این موضوع اشاره می نماید که اجدادش سقراط را تنها به خاطر گفته هایش مجازات نمودند اما حقیقت به تنهایی پایدار نبوده و کاری از پیش نمی برد. 50 سال پس از دادگاه آستینس پیشنهاد می دهد که یونانی ها می بایست سقراط را به مرگ محکوم می نمودند زیرا او آموزگار کریتیاس یکی از 30 ستمگر معروف بوده است. این موضوع ممکن است در مورد چارمیدس نیز که یکی از اعضای گروه سقراط در طول حیاط وی بوده است نیز صدق نماید. در این حالت او نیز به عنوان فردی ملحد شناخته می شود. یکی دیگر از پیروان شناخته شده سقراط آلسی بیاریس است که به عنوان خائن نسبت به یونان در طی جنگ پیلوپانزیا شناخته شد. سفسطه گر دیگری موارد و تهمتهایی را که به سقراط وارد گردیده است را به صورت سلسله گفتارهای نوشته شده کمی بعد از سال 393 قبل از میلاد ارائه نموده است. او در این نوشته ها به محاکمه ی ایزوکریت معلم فن

بیان در بوسیریس به خاطر تفاسیر نادرست اشاره می نماید. ما هیچ گونه مدارکی که نشان دهنده ی سخنرانی های مالتوس که نشانه ی تهمت به سقراط بوده و یا سخنرانی های آنتیوس والی کون که در حمایت از سقراط پذیرفته است را در اختیار نداریم. نامهایی همانند کریتیاس، چارمیدس و آلس بیادیس ممکن است به صورت قابل توجهی در ارتباط با عف عمومی پس از برقراری دموکراسی و از میان رفتن 30 حاکم ستمگر مورد توجه قرار نگیرد. اگرچه از تبدیل شدن آن به موارد پیش پا افتاده ای در دادگاههای قضایی نمی توان جلوگیری کرد. اما قضیه گمراه سازی جوانان مالتوس و اطرافیان وی را بر این و داشت تا مثالهایی فراری را در این رابطه بیان نماید. اگرچه سقراط در ارتباط با موضوع مطرح شده در مورد 30 پادشاه ستمگر از خود بی باکی نشان داده اما به صورت کاملاً مشخص به آنها وابسته بوده و به عنوان یک خائن ؟ به انجمن شناخته می شود. تهمت گمراه سازی جوانان بسیار موضوع قابل توجهی است که سقراط آنرا هرگز به صورت مستقیم انکار ننموده است. او به بحث در این مورد پرداخته و در مقابل مالتوس می ایستد، و می گوید که او خواسته و یا ناخواسته ممکن است باعث گمراه سازی جوانان شده باشد. اما هیچ سوء نیتی در این مورد وجود نداشته است و این راهی برای انکار انحطاط جوانان نمی باشد. او تعداد قابل ملاحظه ای از شاهدان را برای شهادت به نفع خود احضار می نماید، و اظهار مینماید که او هرگز قصد آموزش نداشته و یا هیچ وقت هیچ پولی برای این کار دریافت ننموده است. اما او این موضوع را تصدیق می نماید که او راضی بوده است که هر کس گفته ها و شنیده های وی را شنیده و فرا بگیرد. او با تلاش خود برای انکار تهمت وارده به وی به توضیح در مورد مأموریت عجیب و غریب خود در یونان می پردازد. و اینکه مردان را برای پرهیزکاری و پاکدامن بودن تشویق نموده است. او معتقد است که اگر انجام چنین کارهایی باعث گمراه سازی جوانان می شود بنابراین گفته های و گفته

های نادرست و غلطی است. در سخنرانی ایراد گردیده توسط سقراط جهت دفاع از خودش او اتهامات وارده بر خودش را انکار نمی نماید و هیچ چیزی بیشتر از این قابل ملاحظه نیست. در انتخاب لغت و ساختار سخنرانی سقراط از الفاظ مبهم استفاده می نماید. بحث های او به صورت مشخص و با جهت گیری معین، نه به سوی مالتوس برای کیفرخواست رسمی بلکه به سوی هیئت قضایی می باشد که او را به عنوان مجرم شناخته اند. خصوصاً آریستوفونس در کتاب ابرها برای اولین بار در طول 20 سال اخیر به این موضوع می پردازد. سقراط پیشنهاد می نماید که تهمت بی دینی بر اثر اعتماد وی به حقیقت ناشی شده و او از وجود افکار غالب و سفسطه گرایانه در تعجب و شگفتی است. آریستوفونس او را به عنوان فردی معرفی می نماید که به پرسش در مورد مسائل مختلف درون بهشت و زیر زمین پرداخته و بحث را تا آنجا پیش می برد که سقراط میگوید مردمانی که این گزارش ها را اعلام نموده اند بزرگترین تهمت زندگان و شاکیان من هستند، زیرا شنوندگان آنها بر این باورند که افرادی که در مورد چنین مسائلی به طرح پرسش می پردازند هیچ گونه خدایی را قبول ندارند. (موضوعی که باعث داغ تر شدن بحث می شود مسأله ی پیروزی منطق غلط بر منطق درست در کتاب ابرها می باشد). به صورت مشخص آسیبهایی بر اثر مفاهیم سفسطه گرایانه و زیان آور مذهب شکاکيون پدید آمده است.

اما در این میان وضعیت سفسطه گرایان کاملاً نامشخص است زیرا سقراط به شناسایی آن ها پرداخته و این یک موضوع مهم برای دادخواهی می باشد. وجود ابهامات مشخص و معین نیازمند امتناع نمودن از هرگونه ابهامات دیگر (مشابه) می باشد. آیا او خودش این را انتخاب نموده که از یک سخنرانی معمولی در دفاعیه اش استفاده نماید. او هر کاری که می توانسته برای آرام ساختن هیئت ژوری انجام داده است. علاوه بر این او از سخنرانی به شیوه ای کاملاً استادانه،

پیش از آنکه شنوندگان حاضر در دادگاه با عبارات و اصطلاحات سیاسی و حقوقی آشنا گردند، اجتناب می نماید. شنوندگان وی به ندرت تلاش می نموده اند که فریب گفته های وی را بخورند. بنابراین، علی رغم انکارهای سقراط، تصاویر مربوط به وی به صورت تصویر به تصویر و نقطه به نقطه در کتاب ابرها به تصویر کشیده شده است و استفاده ی وی از موارد ابهام برانگیز که به عنوان سفسطه از آن یاد شده و نیز عمارت بالای وی برای استفاده از موارد تصدیق شده در این کتاب ثبت و ضبط شده اند. علی رغم درست بودن انکار وی، رفتار و نحوه ی ارائه ی آن نادرست بوده است.

در چنین شرایطی که می بایست همانند ماکیان اهلی، معمولی مزرعه شناخته شوید، سقراط همانند یک روباه ظاهر می شود.

همانگونه که ارسطو اظهار می نماید، یکی از قوانین دادگاه این است که به گونه ای رفتار نمایید که خود را محق نشان دهید و این کاریست که سقراط انجام نمی دهد. قانون دیگر این است که شنوندگان خود را از نظر فکری در موقعیت درست قرار دهید. هنگامی که مردم احساس دوستی و مهربانی داشته باشند، به گونه ای متفاوت از هنگامی برخورد می نمایند که عصبانی و نامهربان هستند. آن ها به طور کلی به صورت کاملاً متفاوت در موارد مشابه تفکر نموده و یا با شدت متفاوتی به آن می اندیشند. هنگامی که آن ها احساس نزدیکی با فردی داشته باشند که از بطن آن ها برخواسته است، آن در هنگام قضاوت در مورد وی خطای وی را کوچک می شمارند اما در هنگامی که با خشم به او می نگرند، دیدگاهی مخالف نسبت به وی اتخاذ می نمایند.

این توضیح روشنگرانه در مورد نحوه ی فعالیت یک دادگاه یونانی و احتمالاً هر هیئت ژوری از این دست می باشد. اما از آنجا که هیئت ژوری نیز خود در

جایگاه قضاوت واقع می شود، خود به این موضوع دلالت دارد که نقش آن ها بیشتر در ارتباط با تعقیب و پیگیری برخلاف شواهد است.

این کاملاً آشکار است که اگر بحث ترغیب در میان باشد بهتر است که از رنجاندن سایر افراد خصوصاً در هنگام ارائه یک درخواست در دادگاهی که متشکل از یک هیئت ژوری پانصد نفری است بپرهیزید زیرا آن ها هر دو مورد یعنی حقیقت و قانون را در نظر می گیرند پس بهتر است در هنگام ارائه پیشنهادی به گونه ای رفتار نمایید آن ها بیشتر بر اساس احساسات انسان دوستانه ی خود تصمیم گیری نماید و نه با به کارگیری هوش خود.

سقراط تلاش بسیار کمی را برای ایجاد حس دوستی و دلجویی در میان هیئت ژوری حاضر در دادگاه خود نمود. روشی که او برای دفاع از خود در دادگاه پیش گرفت به عنوان سمبل سخنرانی دفاعیه شناخته می شود او مجرم شناخته شد. ملتوس او را مستحق مرگ دانست. سقراط می بایست مجازات جایگزینی را درخواست می نمود و دادگاه با در نظر گرفتن هر دو مجازات بر اساس قانون می بایست یکی را برای وی برمی گزیدند. در این مورد و از تمامی جهات، سقراط پیشنهاد نمود که اگر مجازات وی بر اساس شایستگی مورد ارزیابی قرار گیرد، مجازات در نظر گرفته شده برای او می بایست به یک اصل عمومی و اساسی در رفتار میان مردمان محترم و پیروز المپیک تبدیل شود. چنین لحن ثابت و غیرملموسی در تمامی سخنرانی دفاعیه وی قابل مشاهده است. او از ارائه سخنرانی هوشمندانه پیش از اینکه شنوندگان وی از ابزارهای لازم برای انجام این کار برخوردار باشند، اجتناب نمود.

اما او همچنان سعی می نماید که از سخنان هوشمندانه استفاده نماید او از کلمات ابهام برانگیز استفاده می نماید تا از استفاده از سفسطه امتناع ورزد. او در

دادگاهی که به جهت ملحد بودن وی برگزار گردید، او با کمال ادب اظهار می نماید که عاملی که باعث حضور وی در اینجا شده است، تلاش وی جهت فرمانبرداری از خدا بوده است.

او به سیاستمداران، شاعران و هنرمندان برای تصدیق این مدعا حمله می نماید که تمامی آن ها پیش از به وجود آمدن هیئت ژوری پانصد نفرای بسیاری از موارد را انکار می کرده اند، این گروه از شنوندگان خسته اغلب متعلق به گروه های حاضر در کارهای سیاسی، هنرمندان و شاعران به عنوان منابع الهام و سازندگان دین بودند. سقراط در این دادگاه به موضوعی فراتر از اینکه قاضیان دادگاه وی تنها گروهی مردم کذات هستند اشاره می کند. او پا خود را بر عصب سیاسی فشار می دهد. او می گوید که هیئت ژوری دموکرات که زخم ها و خاطرات بدی ناشی از پیگیری حکومتی به یاد دارند و ترس واقعی برای پایداری دموکراسی بازسازی شده در جان آن ها وجود دارد و به همین خاطر است که رهبران آن ها گستاخانه و تندروانه ای از این موضوع چشم پوشی می نماید. او پارسایی و خداترسی بودن را که دولت بر آن تکیه می نماید را به چالش می کشند و این اصلی ترین دلیلی است که به او تهمت گمراه سازی جوانان زده می شود. بر اساس همین اصول بوده است که او پارسایی و خدا ترس بودن گروه کمی از دولتمردان را به چالش می کشاند. این موضوع نه تنها روشن می سازد که چرا سقراط مجرم شناخته شده و محکوم می گردد بلکه، توضیح می دهد که چرا وی در سال 399 قبل از میلاد به دادگاه کشانده می شود. کتاب ابرها منبع اصلی قضاوت بوده است البته این کتاب در سال 423 منتشر شده است.

آلیسیادیس یکی از اعضاء بوده است ولی این واقع قبل از جنگ سیسل در سال 415 بوده است. کریتیاس و چارمیدز نیز عضو بوده اند اما گروه سی نفره حکام در اوایل سال 403 نابود گردید. 4 سال از نظر سیاسی مدت زمان طولانی است

و مدت زمان بیشتری می بایست صرف مرور دادگاه ها و دفتر ثبت دعاوی حقوقی شود. اتهامات ممکن است در طول تاریخ فرو رفته باشند اما با وجود جرم های حاضر می توانند مجدداً آشکار شوند. ماهیت چنین قانون شکنی در کتاب موند افلاطون دیده می شود. در مکالمه ای که میان سقراط و آنیتوس که به زودی به عنوان شاهدی که علیه وی در دادگاه حاضر می گردد و احتمالاً نیروی پیشبرنده ی عیلتوس قابل ملاحظه است.

این موضوعی قابل اهمیت است که آنیتوس، یکی از رهبران دموکراسی بازیابی شده و یک سیاستمدار میانه رو است.

اما دشمنی وی با سفسطه گرایان ریشه ای دیرینه دارد و سقراط همیشه از این ناحیه او را مورد آزار و اذیت قرار می دهد. آنیتوس عقیده دارد که شهروندان آتنی به تحصیل تقوا و پرهیزکاری روی می آورند، (یک بخش سنتی از پارسایی دموکراتیک که به شدت توسط میلتیوس در آپولوژی به آن اشاره شده است) که به شدت مورد نقد و نکوهش بی رحمانه قرار می گیرد و به خاطر عدم توجه به مردم باعث ایجاد یک شکاف عمیق می شود زیرا انسان ها به عنوان افراد پرهیزکار و باتقوا نمی توانند به فرزندان خود آموزش دهند. پس آن ها چگونه می توانند به دیگران آموزش دهند؟

سقراط برای مثال ارزش و بهای دموکراسی دوران طلائی آش را یادآور می شود. تستوکل و پیروانش) و در این هنگام آنیتوس به شدت ناراحت شده و وی را به افترا زدن و بدرفتاری متهم می نماید. رفتار وی بسیار جالب است: آگاه باش که شناساندن یک مردم به جای یک شیطان در این شهر و سایر شهرها مطمئن کار آسانی است.

غلیان احساسا؟ آنیتوس در چنین شرایطی نشان می دهد که چگونه سقراط همانگونه که در آپولوژی بیان نموده است به سراغ سیاستمداران و سپس هنرمندان و شاعران رفته و آن ها را مورد سؤال قرار میدهد و باعث ناراحتی و نفرت آن ها می شود. ناراحتی آن ها در شکل نامتعارف خود ریشه در چیزی بیش از غرور جریحه دار شده ی آن ها دارد. محصول اصلی وفاداری نسبت سلطنت و اعتقاد نسبت به اینکه ارتباط میان مردم و سلطنت گسسته شده است برای مدت پنج سال در حال بازسازی بوده با این حال هنوز هم فاصله ی زیادی تا ترمیم نهایی دارد.

مجموعه ای از مردم آرام می توانند انتقادات های نهادهای خود را با تحمل و حتی با یک لبخند بپذیرند اما مردم بر اثر حوادث روی داده دچار شوک گردیده اند و مجدداً بازیابی شده اند، او همچنین در دفاعیه خود بر قدرتمندترین و وحشتناک ترین انگیزه های سیاسی اشاره می کند، ترس که واکنش ناشی از آن ترس است. او زنده از اینجا بیرون نخواهد رفت.

مجرم شناخته شدن سوی یک قضیه کاملاً منطقی است. بی خدایی، امنیت شهر را تهدید می نماید. سقراط امنیت شهر را تهدید می نماید، بنابراین سقراط ملحد است. احساس معروف، تهمت غیرواقعی و سایر عوامل موجود برای شدت یافتن اخلاق غیرمنطقی آنیتوس، هیچ یک را نمی توان با استفاده از موارد منطقی تعریف نمود.

سقراط توسط میانه روی توزیع شده ی خود پا در راه مرگ نهاد. در اینجا این سؤال مطرح می شود که چرا سقراط از خود به نحو شایسته تری دفاع نکرد؟ این سؤال جدیدی نیست. این اتفاق برای ژنوفون نیز رخ داده است.

جواب ارائه شده توسط افلاطون در آپولوژی در این مورد بسیار ساده است. اما در عین حال بسیار پیچیده است. هدف سقراط نه محکوم کردن و نه تبرئه شدن بود، که مورد دوم تنها کار افراد واسطه، پست و فرومایه است.

هنگامی که سقراط میگوید که نمی تواند صحبت کند این بدین مفهوم است که او نمی تواند آنگونه که در خورد او و موقعیت فعلی است سخنرانی نماید (آنگونه که انتظار می رود که فرد محکوم در دفاع از زندگی خود در دادگاه از خودش دفاع نماید). هدف اصلی او بیان حقیقت بر اساس عدالت بود، حال هر اتفاقی که می خواهد بیفتد، مهم نیست.

بنابراین، سقراط خردمندتر از سایر افراد است که می دانند او چیزی نمی داند، او نمی تواند بر اساس دانش و آگاهی خود از اتهام وارد بر وی بگریزد. جرم بی خدایی و بی تقوایی برای او نوشته شده است.

اما برای روشن شدن این موضوع که آیا رفتار وی در مقابل افراد پرسش گر بی تقوایی محسوب می شود، اول لازم است بدانیم که بی خدایی و بی تقوایی چیست؟ آیا بی تقوایی بدین مفهوم است که مردم را به تقوا و به سوی خدا ترغیب نماییم؟ این پرسش نمی تواند توسط شخصی پاسخ داده شود که خود نمی داند تقوا و خداپرستی چیست؟ هیچ کس نمی تواند سقراط را متمایل به قوانین و عناصری سازنده ی آن که خود در عناد با خداپرستی هستند نشان دهد. بر اساس قوانین مشخص می گردد که آن چیز که در آن روز اکثریت هیئت ژوری آن را بی تقوایی پنداشتند عین تقوا و خداپرستی بوده است.

این موضوع هم با اسناد و هم با گفته های موجود مطابقت دارد. یک فرد که نمی داند که چگونه عملی را که مرتکب شده است را انکار نماید (همان گمراه ساختن عمدی جوانان)، نمی تواند انکار نماید که آن را گمراه ساخته است،

بنابراین گناه بر آگاهی داشتن نسبت به مورد مخالف خود دلالت داشته و لذا، سقراط نمی دانسته است که خداپرستی به چه معناست. مجدداً، قانون به شکل گیری یک دفاعیه کمک نمی نماید: این کارهای وی را توجیح نمی کند، حتی به صورت عمومی، او جوانان را گمراه ساخته است.

یک مرد می تواند انکار نماید که او کسی را از طریق آموزش گمراه ساخته است اگر که او هرگز مطالبی را به دیگران نیاموخته است و تنها مورد پرسش قرار گرفته باشد.

علاوه بر این او نمی تواند با معرفی الهه های عجیب و غریب، بدون تصدیق خدایان پیشین انکار نماید که دست به گناه زده است، او نه تنها به خودی خود به انکار الهه ها پرداخته بلکه دست به انکار خداپرستی نیز زده است. آیا شخصی وجود دارد و یا نه که تصدیق نماید که خدایان شهر مورد تصدیق قرار دارند. در صورتی که ممکن است فردی شک نماید که آیا واقعیت را به آن ها گفته اند و این به سبب دشمنی و کینه ای است که از یک دیگر دارند، آیا این موضوع صحت دارد. آیا شخصی با بیان چنین شبهاتی باعث انحراف و گمراه نمودن جوانان می شود؟ آیا یک نفر این قدرت را دارد که معرفی الهه های عجیب جدیدی را با ارائه نشانه های سنتی که اعتقاد بر آن است که خدایان هستند را انکار نماید و یا خیر؟ آیا کسی می تواند با یادآوری و نشان دادن نشانه ها جوانان را گمراه سازد؟ برای انکار چنین اتهاماتی یک فرد ابتدا باید به آگاهی نسبت به این موضوع دست یابد که این نشانه ها به چه معنایی هستند؟ در این زمینه قانون مجدداً هیچگونه کمکی نمی نماید. قانون به مواردی اشاره نمی نماید که معرف فعالیت هایی جهت معرفی خدایان جدید می باشد و یا بر پرسش و قبول خدایان پذیرفته شده توسط مردمان آن شهر صحنه بگذارد.

ویژگی شخصیتی سقراط در آپولوژی، تنها بخشی از خصلت های وی در بخش دیگری از دیالوگ تحقیقاتی افلاطون می باشد. زیرا او از پذیرفتن مسائلی که به نظر بسیاری از افرادی که خود را دانا می پندارند آسان است، منع می نماید، او خود را گاهی فردی مرموز و غیرقابل اطمینان دانسته و گاهی فردی سنگ دل در چشم بینندگان جلوه می نماید.

اما جهل و شناخت وی امری واقعی و نه ساختگی است و این به صورت پرسش های جلوه گر می شود که شامل سفسطه و تکذیب نیز می شود.

سفسطه نمودن جهت از بین بردن خشم و غضب عمومی به دلیل عدم داشتن دانش کافی در زمینه ای شایستگی تصفیه و پالایش است.

بنابراین اگر تصفیه و تزکیه باعث آشفتگی و عصبانیت بسیاری از مردم می شود، خشم آن ها بر اثر ارائه دلایل غیرمنطقی و فریب و حيله به اوج خود می رسد.

سقراط هیچ علاقه ای نداشت که مردم از او متنفر شوند. خداپرست بودن وی باعث گردید که مردم از وی متنفر شوند و او حقیقت را با درد و رنج در آغوش کشید. اما او در عین حال از جایگاهی که خداوند متعال برای او به عنوان سرباز خود در نظر گرفته بود محافظت کرد. او به دادگاه آمد و مجبور شد که شکل پرسش و پاسخ سنتی خود را کنار گذاشته، به سخنرانی پرداخته و حقیقت را مدنظر قرار داده، تا آنجا که می توانسته بر بیان آن پرداخته و به اندازه ی خود به وظیفه اش در مورد یونان عمل نموده است.

او از ابهام استفاده نموده است زیرا ابهام و دو پهلو گویی نه به عنوان وسیله ای برای سفسطه بلکه به عنوان هنری برای تعقیب حقیقت مورد استفاده قرار گرفته است اما سخنرانی او همانند یک نمایش بود و نشانه ای از تکبر و خودبینی در آن یافت نمی شود بلکه تنها برای رضای خدا و به منظور انجام مأموریتش

صورت پذیرفته است. همچنین شجاعت و دلاوری نیز ضمیمه ی آن گشته است و این خود گواه بر این است که او آگاه بوده است که چه هنگام می بایست ترس را کنار گذاشت. او به مرگ محکوم شد، نه به خاطر اینکه از قانون تخطی نموده است بلکه به خاطر اینکه برخی از افراد را عصبانی کرده و آن ها را ترسانیده بود. من اخیراً به این مطلب اشاره نموده اند در مواردی که اصول قانونی به صورت قابل ملاحظه ای زیر پا گذاشته می شوند روند بررسی قضایی بیطرفانه از بین می رود. اگر برداشت افلاطون از سخنرانی سقراط صحیح باشد، نشان می دهد که سقراط اتهامات وارده به خودش را انکار نکرد. او انکار نکرد چون نمی توانست جدای بحث موجود در مورد ؟ و سؤالات فلسفی در مورد ماهیت خداپرستی و بی تقوایی یک سری مشکلات قانونی نیز وجود داشت. اتهامات ارائه شده از هیچگونه حقایق تجربی پیروی ننموده بنابراین نمی توان آن ها را قبول و یا رد نمود، آن ها نه اثبات شده و نه اثبات نشده اند. سقراط مجبور بود که از خود دفاع نماید، نه به خاطر اینکه او به وضوح از مقررات قانونی موجود تجاوز نموده بود، بلکه او به عنوان یک فرد می توانست مورد پذیرش و یا عدم پذیرش جامعه قرار گیرد. به همین علت است که سخنرانی وی مورد توجه قرار گرفته است، نه تنها به خاطر اتهامات رسمی که بر علیه وی مطرح گردیده است و او در ظاهر محکوم گردیده بلکه به خاطر پیش داوری هایی که از تهمت های وارده نشأت گرفته و به بیست سال گذشته مربوط بوده، دهان به دهان چرخیده و بر اساس شایعات جالب استوار بوده اند. او به صورت ابتدایی از خود دفاع نموده ولی این دفاع در مقابل کیفرخواست ارائه شده صورت پذیرفته بلکه در مقابل تهمت های وارده درباره ی این حقیقت که او تهدیدی برای برقراری نظم است انجام شده است. در عمل، این فرصتی برای شنیده شدن قبل از اتمام محاکمه است. ممکن است نظارات دیگری نیز در ارتباط با دادگاه محاکمه سقراط نیز توسط کارل اولین نیز در سایر متون مشاهده شود: فرشته یا شیطان، یک مرد در یک دادگاه

منصفانه به خاطر جرمش محاکمه می شود، او محاکمه می شود نه تنها به خاطر عدم رضایت اجتماعی عمومی بلکه به خاطر جرمی که مرتکب شده و تهمت هایی که به وی زده شده است. این علت اصلی برگزاری چنین دادگاهی است. قانون توسط مرد به اجرا گذاشته می شود. عابد مردی که کاملاً دانا و خردمند است اعتماد نداریم و اطمینان نداریم که او منصف باشد. علاوه بر این ما به مردی که دارای عقاید، علایق، مربوط به خود را در مورد خدایان را دارد اطمینان نداریم. وجود چنین مردی با چنین جاذبه ی اجتماعی در طول تاریخ بدین معناست که تمامی آن ها نگران تضعیف شدن قدرت خود هستند و به این موضوع فکر می نماید که ممکن است وی به عنوان تهدیدی برای ادامه ی قدرتش باشد. این کار بسیار راحتی است که یک سری مدارک بر علیه یک دشمن جمع آوری نماییم چه آن افراد بولشویک باشند چه دموکرات و چه وابستگان آن ها. وظیفه ی دادگاه این است که بررسی نماید آن مضمون مرتکب جرم مورد نظر شده است یا خیر؟

این مورد در مورد دادگاه محاکمه ی ساکو و انزیتی به مورد اجرا گذاشته شده است این ممکن است به ما گوشزد نماید که تلاش و جدال طولانی مدت نوع بشر برای محاکمه عادلانه بر اساس قانون به ثمر رسیده است، خشنودی ممکن است نه با بخشش بلکه با اجرای حکم مرگ امکان پذیر گردد. مبارزه برای عدالت یک آرزوی دست نیافتنی و یک پیروزی کوتاه نبوده بلکه به صورت یک جنگ ؟ می باشد.

اجازه دهید که به نتیجه گیری موارد ذکر شده بپردازیم. در یک سیستم قانونی که قوانین مربوط به جرائم کیفری در آن به صورت ناشیانه ای تعریف گردیده است، تصمیم گیری در مورد اینکه آن در مورد پرونده های مورد نظر کدام ماده قانونی ویژه کاربرد دارد نقض قوانین موجود، بی گناهی و مجرم بودن معانی ویژه

ی خود را از دست می دهند. الحاد یونان دارای جایگاه مخصوص به خود بود، اما ابهامات موجود پیرامون این قضیه به گونه ای بود که در مورد این پرونده تنها بر اساس موارد قانونی می توان گفت که جمع کثیری از اعضای هیئت ژوری با ملحد بودن وی موافق بوده اند. سیستم قضایی یونانی هیچ گونه سیستم بازبینی را برای تصدیق صحت تصمیم گیری انجام شده نداشته است، بنابراین روند دادرسی نمی توانسته بدون عیب و نقص بوده باشد. بنابراین در روند بررسی پرونده می بایست شخصی که ذینفع نمی باشد می بایست بر بررسی پرونده پرداخته و از این موضوع اطمینان حاصل نماید که آیا جرم وارده بر اساس قوانین جرم محسوب شده و چه مجازاتی برای آن در نظر گرفته شده است.

سقراط تحت یک سیستم قضایی خصمانه محکوم گردید. اما دیگر هیچ روند قضایی که احتمالاً به این نام خوانده شود وجود خارجی نداشته و تمامی قضاوت ها با توجه به مدارک و شواهد موجود اثبات قضیه صورت پذیرفته و احتمالاً فرد مجرم محکوم می شود. با این حال سیستم قضایی متخاصمانه در قانون مدنی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در این نوع از دادگاه افراد حاضر در دادگاه می توانند بر اساس اصول و قواعد قانونی به مشاجره و یا دعوا با یکدیگر پردازند.

این دادگاه شامل فعالیت قانونی شدید تحت اصول و قواعد قانونی بوده و وجود مقررات و عدالت و محاکمه بیرطفانه به عنوان موانعی برای محاکمه اختیاری ضروری هستند. همانطور که ارسطو سال ها قبل گفته است. منصوب که من فردی به عنوان قدرت قانونی همانند پذیرش خداوند با توجه به دلایل می باشد. اگر فردی را منصوب نماییم که حیوان صفت بوده و دارای خوی حیوانی باشد حتی بهترین افراد، می توان انتظار داشت که این افراد دچار انحطاط و گمراهی شوند. ممکن است که ما چنین نتیجه گیری کنیم که قانون منطبق بودن در نظر گرفتن اشتیاق است و به هر فردی ارجحیت دارد.

این قضیه تا آنجا ادامه می یابد که ارسطو از درک آن عاجز می شوند و دلایل ارائه شده توسط وی همان مطالبی هستند که کوک در مصاحبه ی تاریخی و به یاد ماندنی خود با خبر آی آن را منطق ساختگی و قضاوت قانونی نام نهاد. این نام نه از جهت جعلی بودن و یا قلبی بودن به آن نسبت داده می شود بلکه به جهت اینکه بر اساس قوانین هنری پایه گذاری شده است این قوانین به شواهد، حقایق و موارد قانونی و روند منصفانه قضاوت توجه دارند.

این همان چیزی است که به ایده ی باستانی دولت قانونی جامع عمل می پوشاند و نه انسان و یک آزادی همه جانبه را تحت لوای قانون برای همگان فراهم می کند.

این کاری آسان است که چیزی را که با آن آشنا هستیم تصدیق نماییم. همچنین این کاری آسان است که امتیازی را که بدست آورده ایم از دست بدهیم.

ارزش قانونمند بودن و منصفانه بودن روند قضایی و محاکمه و سایر محدودیت های سازمانی که به این ارزش ها ضمانت اجرایی می دهند از نظر من می بایست به صورت آشکار و پایداری شناخته شوند و این کار می بایست پیش از این صورت پذیرد که به فکر هرگونه اصلاح قوانین بیفتیم. ایده ها نقش سازنده ای را در طول تاریخ بر عهده داشته است. آن چیزی که مردم به آن فکر می کنند همان چیزی خواهد بود که مردم به آن عمل می کنند اگر باورهای آن ها به درستی شکل نگرفته باشد و یا باورهای آن ها دارای خدشه ای باشد، بهترین و جدیدترین تمایلات آن ها باعث به وجود آمدن نارضایتی ها خواهد شد. جناب قاضی برندیس در قضیه اوولمستر مشاهده نمود که تجربیات می بایست به ما بیاموزند که چگونه بیشترین میزان حفاظت از خود و متعاقب آن از آزادی

نماییم. هنگامی که منافع دولتی در میان است. انسان آزاد آفریده می شود و به صورت طبیعی از تجاوز نسبت به این آزادی از طریق قانون گذاران بد سیرت آگاهی می یابد.

بزرگترین عامل تهدید کننده ی آزادی در کمین نشستن برای تجاوز با استفاده از تعصب فردی است که کاملاً مشخص بوده ولی دارای مفهوم خاصی نمی باشد. در موردی مشابه پروفیسور لون فولر در مورد ضرورت اصلاح قوانین کیفری می نویسد: من در ارتباط با انگیزه ی جدید که نقش عمده ای را در کج فهمی در مورد مفهوم مسئولیت پذیری بازی می نماید صحبت می کنم. یک مثال کاملاً واضح در صورت استفاده از توانبخشی و نوسازی قوانین جنایی نهفته است. همانطور که فرانگیز آلی نشان داد، عدم کاربرد صحیح چنین ایده ای می تواند باعث ظالمانه تر گردیدن قوانین جنایی گردد. برای مثال هنگامی که هدف اصلی قوانین جنایی توانبخشی می باشد تمامی نگرانی ها در مورد نحوه ی اجرا بوده و به نظر می رسد که تعریف واقعی در مورد اینکه جرم ممکن است که چیزی باشد از بین برود. اگر بدترین رویداد ممکنه می تواند این باشد که به مجرم این اجازه داده شود تا از خود در مجمع عمومی دفاع نماید پس چرا همگی نگران یک محاکمه عادلانه هستیم.

هم برندیس و هم فوار خواهان دسترسی به نتایج خوب قانونی در سایه ی قانون هستند. در این صورت فوار پیشنهاد میدهد که در هر جا که مسئله ی اصلیبیطرفانه بودن روند دادرسی و بکارگیری اصول قانونی است می بایست نهادی برای مرور فعالیت قضایی وجود داشته باشد.

نتایج حاصله به اظهار نظر در مورد جنبه های الهی قضاوت می پردازند. این امر ممکن است که بگوییم که هم قوانین یونان و هم قوانین مدنی موجود در هر دو قانون هستند.

اما در این صورت آیا می توان گفت که اگر قانون مورد نظر همان چیزی است که پرفسور فوار به آن اشاره میکند و هدف آن رفتار نمودن با مردم با توجه به قوانین و مقررات است آیا این احتمال نیز وجود دارد که بگوییم که قوانین یونانی به دلیل عدم سازمان یافته بودن به میزان کافی و عدم وجود اصول قانونی برای عادلانه بودن محاکمه از مشروعیت کمی برخوردار بوده و در عمل اغلب با ضعف قانونی مواجه می باشند.

حتی عده ای هم وجود دارد که در اصطلاح ضعف قانونی مغایرت ها و تناقضاتی می یابند. من قانون را ارائه می دهم که تمامی جنبه های مشکلات روزمره را در برمی گیرد. قانون یک مورد معنوی نمی باشد. به درستی یکی از موارد نادرست در مورد قوانین یونانی وجود یکسری نقص ها و کمبود استانداردهای احساسی با در نظر گرفتن مسائل اخلاقی شناخته شده می باشد. اما این پرسش را می توان مطرح نمود که با توجه به نظر پرفسور فوار آیا هیچ گونه روحی در درون قانون وجود ندارد و آیا قانونمندی و بیطرفانه بودن قضاوت 2 عنصر ضروری برای آن نمی باشد.

بدون شک همانگونه که پرفسور هارت در این مورد بحث می نمایند، این عناصر متأسفانه با بی انصافی شدید مواجه گردیده اند.

حتی بردگانی نیز که بر اساس قوانین بردگی با آنها برخورد می شوند از حقوق حتمی قانون برخوردار می باشند. باید در نظر داشت که به صورت منطقی هرگاه این قوانین نادیده گرفته شوند، امکان عدم پذیرش آن نیز وجود داشته و قانونی

که مشوق این عدم پذیر است قدرتمند خواهد گردید. قانونی که از دست یابی به اهداف در نظر گرفته شده در بطن خود بازمانده است از بکار گرفته شدن به عنوان قانون نیز باقی می ماند.

نکات:

1) هامون، تاریخ یونان، صفحه 449، و با احتیاط بیشتر بوری - تاریخ یونان - ص 581

2) ترجمه ی سخنان دایوژنز لرتوس که در اینجا و جاهای دیگر توسط نویسندگان مختلف ترجمه شده است.

3) آپولوژی افلاطون

4) قوانین یونان، فرایند، 1971، در ص 134

5) علم بیان نوشته ی آی ایکس وی

6) جیمز مدیسون، در جورگه ی 10، طرفدار دولت فدرال

یک دیدگاه مختصر و روش تشخیصی درست از اشتباهات مرتکب شده را بیان می نماید.

یک دموکراسی واقعی همانگونه که مد نظر من است شامل جامعه ای متشکل از تعداد کمی از شهروندان می شود که خودشان دولت را تشکیل داده و آنرا اداره می نمایند. و هیچ گونه کج روی هایی را از طرف احزاب مختلف پذیرا نیستند. اشتیاق و علاقه در تمامی موارد می بایست توسط اکثریت مردم درک گردد. ارتباطات و هماهنگی ها همگی ناشی از خود دولت هستند. و هیچ چیزی وجود ندارد تا انگیزه ی لازم برای قربانی نمودن طرف ضعیف تر را ارزیابی نماید. و یا میزان نفرت فردی را اندازه گیری نماید. بنابراین در چنین دموکراسی مشاهده

نمودن آشفتگی و درگیری و وجود چنین مواردی به صورت عمومی و کوتاه مدت در زندگی افراد می تواند تا هنگام مرگ آنها ادامه داشته باشد.

می توان مشاهده نمود که مدیسون شاگرد حلقه به گوش نهادهای باستانی است. و این به نظر توصیف دقیقی از حکومت شکست خورده ی یونان می باشد. که در آن محاکمه ی سقراط با عنوان سمبل زنده قلمداد می شود.

(7) یوتیفرو

(8) به آپولوژی مراجعه کنید.

(9) فراگ - 55 (کنیو)

(10) تیما رکوس - 173

(11) تری تی در تابستان سال 404 پیش از میلاد پس از پایان یافتن جنگ پلوپونزیا به قدرت رسید. و تندرویان دموکرات همیشه این وضعیت را مورد نکوهش قرار میدادند. آنها در ابتدا از این موضوع استقبال نموده اما یک وضعیت دهشتناک را به وجود آوردند که سرانجام پس از گذشت 8 ماه منجر به سرنگونی پاشاده گردید. کریتیا و چارمیدز نه تنها از پیروان سقراط بودند بلکه از خویشاوندان افلاطون نیز بودند که قضاوت آنها ممکن است از این مورد استنتاج شده باشد. اپسیتل 225A-324 B - برای بحث و بررسی بیشتر به تاریخ نهادهای یونانی نوشته ی هیگنت به تاریخ 1967 فصل 11 و فهرست 13 و 14 مراجعه نمایید.

(12) اوسیریس - پاراس 6 و 5 (ونهوک)

(13) آپولوژی 34 A- 33D

(14) آپولوژی D- 32 C

(15) آپولوژی C و B-A ، یوتیفرو C 2 - 3 A

(16) آپولوژی C 18

- 17) علم بیان جلد دوم 1377 BCFF (ترجمه ی آکسفورد)
- 18) بخش 31 E- 32 A آپولوژی را در جاییکه او به این موضوع اشاره می نماید که این کاری غیرممکن است که یک مرد نجیب نقش فعالی را در سیاست دموکراسی حاکم بر یونان بازی نموده و زنده باقی می ماند را مشاهده نمایید. او برای گروه بزرگی از نجات دهندگان صحبت می نماید.
- 19) اگر چه یک شخص ممکن است از شهرت و خوش نامی برخوردار باشد، ارسطو در قانون اساسی آتن در مورد نهادی به عنوان هیئت ژوری اشاره می نماید که می تواند منجر به بدتر شدن کیفیت زندگی مردم گردد. و این فرد ممکن است که در خدمت هیئت ژوری بوده و مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این رشوه خواری پس از آن بوجود آمد که فردی بنام آنیتوس برای اولین بار آنرا پس از فرمان او در پیلوس به مردم معرفی نمود. او پس از آن توسط افراد مشخصی به دلیل گم نمودن پیلوس تحت تعقیب قرار گرفت اما به خاطر رشوه دادن به هیئت ژوری از دست قانون فرار نمود. در سایه این مورد و سایر موارد موجود جای هیچ تعجیبی نیست که افلاطون به طور مکرر شاکیان سقراط را به عنوان افرادی رذل و فرومایه معرفی می نماید.
- 20) مونعر 91 B-D
- 21) مونعر 94 E
- 22) آپولوژی 39 B- 38 D
- 23) قوانین جنایی و اجرای آنها، این کتاب اولین بار توسط مایکل و ویشلر در سال 1904 به چاپ رسیده است.
- 24) جلد سوم سیاست ها، 1287 A، 2832 (ترجمه ولدون)

بررسی روش شناسی تبیینی - تفسیری کارل اتو آپل

معزالدین باباخانی تیموری

«دکتری علوم سیاسی تربیت مدرس (گرایش اندیشه سیاسی)»

چکیده:

شیوه آپل نوعی روش شناسی است زیرا بیانگر نوعی منطق است و تنها روش به معنای نوعی شیوه نگارش نیست، وی متفکری آلمانی است در دوره معاصر در آثار خود از روش‌شناسی ترکیبی که تحت تاثیر متفکران پیش از وی قرار داشتند استفاده نموده است، مانند ویتگنشتاین، هایدگر، وبر، هوسرل و... نکته مهم در بررسی آپل آن است که وی تبیین به معنای شناخت وضع موجود و تفسیر به معنای فهم وضع موجود از طریق گذشته و بررسی شرایط امکانی و در نظر گرفتن امکانهای مختلف برای آینده را از هم جدا نمی‌داند، به عبارت دیگر آپل در روش شناسی خود به نقد "حال" بر اساس گذشته و در نظر گرفتن شرایط امکانی آینده می‌پردازد، وی تجلی این وضعیت را در مورد حالات و موجودیت شناسنده یا پژوهشگر میدانند، که از طریق کاربرد زبان شرایط حال را که بین گذشته و آینده قرار دارد و از یکدیگر تاثیر می‌گیرد بیان می‌کند، به عبارت دیگر در سطح تحلیل فردی درون را به بیرون از طریق فهم تجربه هرمنوتیکی و قصد عقلانی که در کاربرد زبان و شکل‌گیری بینا ذهنیت حاصل می‌شود در نظر می‌گیرد، و از وضع موجود که مشتمل بر گذشته و حال است به وضع مطلوب که بیانگر شرایط امکانی در آینده است می‌رسد بنابراین استعلائی و فرارونده است، یکی از کاربردهای اصلی روش آپل در آینده پژوهی است. لازم به ذکر است که آپل روش شناسی خود را در مقابل شناخت پوزیتیویستی که تعمیم گرا گراست و فقط به بیرون و تجربه مشاهده‌ای و نه تجربه‌ای که در طول زمان حاصل می‌شود و هرمنوتیکی است قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: آپل، تجربه، فهم، روش شناسی، تجربه هرمنوتیکی، پوزیتیویسم، آینده پژوهی

مقدمه

از آنجائیکه در بعضی از مباحث مربوط به روش تحقیق به نظر می‌رسد تفکیکی مکانیکی میان روشهای کمی که بیشتر به تبیین وضع موجود می‌پردازند و روشهای کیفی که بیشتر وجه تجویزی دارد صورت می‌گیرد، این مقاله در پی آن است که تفکیک مکانیکی بین تبیین و تفسیر نمیتوان انجام داد، بلکه نسبت میان تبیین و تفسیر، نسبتی ارگانیک و به عبارت دیگر جزئی به کلی است. این نسبت به خوبی در روش آپل دیده میشود، نکته حائز اهمیت آن است که کاربرد این روش در اندیشه سیاسی است، که نوعی فرآیند را از وضع موجود به وضع مطلوب طراحی مینماید، در این روش شناخت وضع موجود از طریق سطح تبیینی صورت می‌گیرد، و پی ریزی وضع مطلوب از طریق استنباط پژوهشگر صورت می‌گیرد. در این روش عامل موجودیت ذهن شناسنده بسیار مهم است، شناخت و فهم از طریق ذهن پژوهشگر و موجودیت او با در نظر گرفتن شرائط و تحول مفاهیم صورت می‌گیرد. در این روش "هرمنوتیک" نقش مهمی دارد، و هرمنوتیک در این روش به نظر می‌رسد که مولف محور باشد، لذا این روش در چارچوب هرمنوتیک مطرح مدرن قابل طرح است، برخلاف هرمنوتیک پست مدرن که متن محور است. از آنجائیکه فهم بر مبنای هرمنوتیک صورت می‌گیرد، و در این مورد تجربه بسیار مهم است، لذا مفهوم تجربه در این روش عبارت است از تجربه ایی که در زمان و مطابق شرائط متحول می‌شود، همین رویکرد به تجربه سبب می‌شود که مفهوم تجربه به معنای پوزیتیویستی آن خارج گردد زیرا تجربه در پوزیتیویسم به معنای "مشاهده" است. و تجربه هرمنوتیکی مطابق با شرائط شکل گیرد.

الزامات طرح روش شناسی آپل:

در عصر حاضر، دنیای اندیشه بسیار پیچیده‌تر از گذشته شده است، لذا برای فهم

اندیشه‌ی سیاسی می‌بایست از روش‌هایی استفاده کرد که بتوانند به‌نوعی به این پیچیدگی‌ها پاسخ دهند. لذا روش‌های تبیینی، تحلیلی یا تفسیری صرف جوابگو نیستند، زیرا هرکدام از این روش‌ها وجهی از اندیشه و واقعیت را بررسی می‌کنند و مورد خوانش قرار می‌دهند. زمانی در قرن بیستم، پوزیتویسم منطقی در صدد بود فهمی علمی از پدیده‌های فلسفی و طبیعی را ملاک عمل خود قرار دهد و بعد از مدتی، با مشکلاتی مواجه شد و روش‌های تفسیری به‌عنوان مکمل و چشم‌انداز تازه‌ای مطرح شدند. یکی از مشکلات پوزیتویسم رویکرد آن به تجربه مشاهده پذیر و اثبات پذیر بود، که حاصل آن تعمیم‌گرائی و عام‌سازی پدیده‌ها بدون در نظر گرفتن شرایطی که پدیده در آن شکل گرفته می‌باشد بوده است لذا در روش پوزیتویستی که جزء روش کمی است به دنبال علت یابی از پدیده‌ها هستیم، که بیشتر بیرونی و عام در نظر گرفته می‌شود و به درون و شرایط خاص توجهی نم‌یشود، اما در روشی مانند روش آپل به دنبال شرایط امکانی شکل‌گیری پدیده هستیم و نه علت‌های پیشینی که ضرورتاً بین پدیده‌ها مطرح است و بیرونی است که قابل تبیین است پرداخته می‌شود، همچنین به دنبال دلائل شکل‌گیری هستیم که وجوه پسینی تجربه زیسته شده که مبتنی بر فهم هرمنوتیکی است به کار می‌رود. به عبارت دیگر به شرایط درونی و خاص موضوع مورد مطالعه توجه می‌شود.

پرسش‌آغازین این مقاله عبارت است از اینکه: با توجه به روشی که دکارت مطرح نمود و در این روش قائل به جدائی سوژه (فاعل شناسا) (درون) از اَبژه (موضوع شناسا) (بیرون) شد و سپس کانت با مطرح نمودن سوژه خودبنیاد فردی قائل به جدائی نومن (باطن) از فنومن (ظاهر) گردید، به عبارت دیگر قائل به جدائی نظر از عمل شد، آیا در روش‌های مدرن روشی هست که قائل به در هم تنیدگی نظر (بیرون) و عمل (درون) باشد، با حفظ سوژه خود بنیاد فردی؟

و فرضیه این پژوهش عبارت است از اینکه: روش آپل، روشی است که جزء روشهای مدرن است و در عین مدرن بودن قائل به در هم تنیدگی نظر و عمل از طریق ذهن شناسنده (Description) است، و این درهم تنیدگی حاصل دیالکتیک ذهن شناسنده (Purposive rational) و استنباط (practical inference) وی از موضوع مورد مطالعه است که از طریق زبان صورت می گیرد. به عبارت دیگر روش آپل روشی است که ذهن شناسنده از طریق فهم تاریخی خود پی به موضوع می برد، و فاصله بین گذشته و آینده را از طریق استنباط عملی شناسنده از طریق زبان بیان می کند.

متغیر مستقل: روش آپل، متغیر وابسته: ذهن و موجودیت شناسنده (Description)، دیالکتیک ذهن شناسنده (Purposive rational)، ساستنباط پژوهشگر (practical inference).

مفهوم هرمنوتیک:

. برای روشن شدن بحث ابتداء به توضیح مفاهیم "روش" و "تفسیر" و "هرمنوتیک" می پردازیم. و سپس به توضیح مولفه های اصلی روش آپل پرداخته می شود.

متد یا روش کلمه ای است که از یونانی وارد زبان لاتین شده و از ترکیب لفظ «متا» به معنای «در امتداد» و «هدوس» به معنای «راه» به دست آمده است. روش به معنای «در امتداد راه صحیح» است (ریخته گران: 260).

واژه ی تفسیر از نظر معنایی مربوط به دوره ی یونان است. ارسطو در رساله ی «پری هرمنیاس» تفسیر را ناظر به «هرمنوئین» به معنای گفتن و اظهار کردن بیان نموده است. ارسطو هرمینا (تفسیر) را عمل ذهنی می داند که به ساخته شدن عباراتی که احتمال صدق و کذب دارند توجه نشان می دهد. در نظر ارسطو، تفسیر فعل ابتدایی عقل است.

ارسطو تفسیر را در مورد گزاره‌های شرطی و قراردادی مطرح نمی‌کند، بلکه منظور او از تفسیر مربوط به گزاره‌های قطعی است که بیان می‌شود. ارسطو از این گزاره‌ها به نام گزاره‌های «اپوفانیسی» نام می‌برد و آن‌ها را «قضیه» می‌نامد که از فعل «اپوفانیسی» به معنای «آشکار می‌نمایم»، «مکشوف می‌دارم» و «بیان می‌کنم» مشتق شده است. ارسطو در رساله‌ی پری هرمنیاس بیان می‌دارد که فقط قضایای «قطعی» اپوفانیسی هستند و فقط این گونه قضایا تفسیربردار هستند (ریخته‌گران: 33). بنابراین لفظ «هرمنوتیک» که در اصل یونانی است از فعل «هرمنوتین» به معنی «تفسیر کردن» و اسم «هرمنیا» به معنای «تفسیر» اخذ شده است (مولر: 159: 160). در اندیشه‌ی یونان، هرمنوتیک با «هرمس» مرتبط است. هرمس پیام‌خدایان را برای آدمیان ترجمه می‌کرد. شأن پیام‌آوری هرمس در زبان ظهور می‌کرد و زبان واسطه‌ی این ظهور است. در دانش‌نامه‌ی آکسفورد کلاسیک آمده است که برخی معتقدند ریشه‌ی نام هرمس لفظ یونانی «هرما» است به معنای قطعه سنگی که به عنوان نشانه، محدوده و مرز به کار می‌رود (آکسفورد: 273). افلاطون ریشه‌ی نام هرمس را از واژه‌ی هرما ندانسته است، بلکه از واژه‌ی «ایرمس» می‌داند به معنای کسی که تخیل خود را به زبان می‌آورد و این نام از دو جزء سخن گفتن (ایرین) و تخیل (مساتو) شکل گرفته و به تدریج به هرمس تبدیل شده و واژه تحول درونی یافته است (افلاطون: 766).

ک. م. نیوتن در کتاب تفسیر و متن سه وجه برای هرمنوتیک بیان کرده است: 1. اظهار کردن و بیان کردن، 2. توضیح دادن، 3. ترجمه کردن (نیوتن: 40).

ریچارد پالمر در کتاب علم هرمنوتیک شش معنا در مورد هرمنوتیک به دست داده است:

1. نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس (جنبه‌ی تفسیری)، 2. روش‌شناسی عام لغوی (جنبه‌ی لغوی)، 3. علم هرگونه فهم زبانی (جنبه‌ی عملی)، 4. مبنای روش‌شناختی علوم انسانی

(جنبه‌ی مربوط به علوم انسانی)، 5. پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی (جنبه‌ی وجودی)، 6. نظام‌های تأویل (جنبه‌ی فرهنگی) (پالمر: 19: 21).

بنابراین عمل «تفسیر» با «هرمنوتیک» مرتبط است. عمل تفسیر عملی است ذهنی که برای فهمیدن انجام می‌شود و هرمنوتیک یا تفسیر پروسه‌ی فهم است. از آن‌جا که هرمنوتیک به‌صورت پروسه است، اندیشمندان از اصطلاح «دور هرمنوتیکی» استفاده کرده‌اند. قصد این پژوهش مشخص نمودن بحث هرمنوتیک نیست، بلکه برای مشخص شدن روش این پژوهش که «تفسیری» است، چنین بحثی مطرح شد. همچنین از آن‌جا که ملاک روش این «رساله» روش اپل است، قبل از ورود به بحث اپل تقسیم‌بندی‌ای از هرمنوتیک معاصر را بررسی می‌کنیم. همچنین از آن‌جا که در پروسه‌ی فهم، مهم رابطه‌ی بین «تبيين» و «تفسیر» است، ملاک این تقسیم‌بندی بر اساس تبیین و تفسیر قرار گرفته است.

آقای معینی علمداری در کتاب «روش‌شناسی نظریه‌ی جدید در سیاست» بیان می‌دارد که هرمنوتیک معاصر یک رویکرد در حال گسترش است و گرایش‌های فکری روش‌شناختی متعددی در درونش وجود دارد. به‌طور کلی، این گرایش‌ها را می‌توان به سه گروه اصلی تقسیم کرد که عبارت‌اند از: 1. جریان نخست که بین تبیین و تفسیر تمایز کامل قائل می‌شود، مانند رویکرد تایلور، هایدگر و گادامر، 2. جریان دوم که به لزوم سازش بین فهم، تبیین و تاریخ باور دارد و این سازش می‌تواند به دو صورت انجام پذیرد. 1-2. در شکل نخست، فهم و تبیین و تاریخ یک کلیت واحد و یکپارچه می‌سازند و مباحث تبیین، برای شناخت روان آدمی اهمیت دارد و مکمل فهم است. شلایر ماخر، ديلتای، بتی و ریکور جزو این گروه هستند. 2-2. در این جریان به ارتباط تجربه‌ی استعلایی بین فهم و تبیین قائل است و بین فهم (تفسیر) و تبیین ارتباط دیالکتیکی برقرار می‌کند، مانند

کارل اتو اپل و هابرماس. لازم به ذکر است که منظور از استعلاء در این روش، رسیدن به اتحاد میان تفسیر و تبیین است، نه وحدت، زیرا در وحدت اجزا مانند هم هستند، اما در اتحاد اجزای گوناگون با یکدیگر، در عین تمایز، متحد می‌شوند. در این روش نیز تبیین با تفسیر متحد می‌شود (به این بحث پرداخته خواهد شد) 3. جریان سوم که امکان فهم را انکار می‌کند و در عین حال به امکان صدق امور تجربی نیز باور ندارد و در مقابل از کثرت تفسیرها سخن می‌گوید و نگرشی ضد مبناگرا دارد. اشخاصی نظیر واتیمو، دریدا، کاپوتو و استانلی فیش در این گروه قرار دارند (معینی علمداری: 164). با توجه به توضیحات فوق و مشخص شدن جایگاه بحث اپل در بحث هرمنوتیک که اساس روش این رساله است، به توضیح این روش می‌پردازم.

توضیح مفاهیم روش کارل اتو اپل

همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، روش اپل جزو روش‌های تفسیری است. نکته‌ی مهم در این روش، ارتباط بین تفسیر و تبیین است. مبنای این روش کسب شناخت و آگاهی از پدیده‌ی موردبررسی است. در این روش، ملاک ذهن پژوهشگر است و فهم امور و پدیده‌ها بر مبنای ذهن پژوهشگر انجام می‌گیرد، نه بر مبنای اتفاقات درون متنی که پدیده در آن است. در این روش، ملاک بافتار و فهم پژوهشگر از متن یا پدیده است. اپل در کتاب خود به نام «تفسیر و فهم علوم اجتماعی» این روش را مواجهه‌ای با پوزیتویسم منطقی قرن بیستم می‌داند که درصدد فهم عام و تک‌علتی از پدیده‌ها بود. اپل بر اثر مناقشه‌اش با پوزیتویسم منطقی، روش خود را به‌وجود آورد، زیرا پوزیتویست‌ها (نظیر اگوست کنت، همپل و نیگل) به‌دنبال روش‌شناسی واحد بودند و می‌خواستند روش علوم طبیعی را برای علوم اجتماعی به‌کار ببرند. پوزیتویست‌ها تبیین را واحد در نظر می‌گرفتند و از نظر استیل و فرم زندگی، قائل به یک فرم و روش زندگی بودند. در مقابل

این دیدگاهها، آپل و هابرماس قرار داشتند که قائل بودند که قانون عام پوزیتویستی نمی‌تواند معیار شناخت قرار گیرد و در روش شناخت می‌بایست باورها، انگیزه‌های درونی، سنت‌ها و سایر عوامل را در نظر گرفت، لذا قائل به روش «تفسیری» بودند. لازم به ذکر است که برای اولین بار دیلتای که متفکری کانتی بود، بیان نمود که روش شناسی علوم انسانی با روش شناسی علوم تجربی فرق دارد، در علوم تجربی ملاک "مشاهده" است و در علوم انسانی ملاک "فهم" است.

هابرماس در کتاب «معرفت و علائق انسانی» معرفت آدمی را به سه قسم تقسیم می‌نماید و مانند پوزیتویسم منطقی قائل به یک فرم زندگی و روش و تبیین عام نیست، بلکه قائل به سه شیوه‌ی تبیین است که از تجربه‌ی روزمره حاصل شده است. این سه مورد عبارت‌اند از: 1. تبیین تجربی که مطالعه‌ی طبیعت و کشف قوانین آن است. نمونه‌ی این دسته علوم فیزیکی است. 2. تبیین هرمنوتیکی که در این علوم معرفت زبانی است. نمونه‌ی این دسته از علوم فقه‌الغه است. 3. علوم انتقادی که سائق رسیدن به آن‌ها معرفت آزادی‌بخش است. این معرفت به‌واسطه‌ی انتقاد از قدرت و ایدئولوژی حاصل می‌شود و علمی مانند سیاست و اقتصاد در این دسته هستند (ریخته‌گران: 418). انتقاد اصلی هابرماس بر پوزیتویسم سلطه عقلانیت ابزاری بر شناخت است، وی وجود این نوع از عقلانیت را رهائی بخش نمی‌داند و بجای آن از "عقلانیت ارتباطی" نام می‌برد، که در اثر گفتگو حاصل می‌شود، هابرماس نیز مانند آپل قائل به در هم تنیدگی سوژه و ابژه است.

آپل نیز مانند هابرماس تبیین خود را با توصیف تجربیات روزمره آغاز می‌کند و از این توصیف‌ها، بنا به کاربردشان در زندگی روزمره، تفاسیر متفاوتی به دست می‌دهد. از آن جا که تبیین‌ها و تفسیرها می‌بایست با عمل ذهنی پژوهشگر برای ایجاد شناخت به اتحاد برسند، از نظر آپل این اتحاد در تبیین و تفسیر از طریق "پراگماتیسم استعلایی" صورت

می‌گیرد که انعکاس آن در کاربرد زبان تجلی می‌یابد و پس از حاصل شدن این اتحاد از طریق فهم هرمنوتیکی و زبانی، استنباط عملی پژوهشگر از پدیده به وجود می‌آید.

. توضیح این روش بر مبنای آثار آپل به نام‌های «فهم و تبیین، چشم‌انداز عملگرایانه‌ی فراتجربی»، Understanding And Explanation A Transcendental و «به سوی دگرگونی فلسفی و مقالات دیگر» انجام شده است.

کارل اتو اپل در بیان روش خود یکسری مفاهیم را در نظر می‌گیرد از قبیل: Explanation (تبیین)، Interpretation (تفسیر)، Experience (تجربه)، Practical Inference (استنباط عملی)، Purposive Rationality (قصد معقول)، Description (توصیف) و Rationality (معقولیت).

آپل از بحث‌های تبیین و تفسیر صرف فراتر می‌رود و پارادایم سومی را مطرح می‌کند که تبیین و تفسیر را به هم و با هم به صورت تعاملی در نظر می‌گیرد آپل تحت تأثیر هایدگر، هگل و نئوویتگنشتاینی‌ها قرار دارد و از معنا، هستی‌شناسی سخن می‌گوید، بحث زیست‌جهان وی مبتنی بر عقل عملی و توصیف‌های شخصی پژوهشگر از زندگی روزمره است. برای آپل بسیار مهم است که فرد، به عنوان کارگزار، بتواند کنش معقولی انجام دهد که منجر به عمل شود، به این معنا که نزد آپل در پیش‌زمینه‌ی عقل عملی، عقل نظری مطرح است. می‌توان بیان نمود که هدف آپل از بیان این مسئله (قصد وی برای ایجاد ارتباط بین تبیین و تفسیر) رسیدن به یک وضعیت بهنجار ارتباطی است که برای توضیح این امر از هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی هایدگر و بازی‌های زبانی ویتگنشتاین استفاده می‌کند. آپل همچنین از بحث‌های هگل و روایت‌گرایی فیلسوفان آنگلوساکسونی بهره می‌گیرد. به نظر می‌رسد که آپل از هایدگر بیشتر به کتاب "هستی و زمان" او متأثر است زیرا هنگامی که از موجودیت یک پدیده سخن می‌گوید به معنای آشکارگی پدیده است، این مفهوم را هایدگر در مورد logos به کار می‌برد، هایدگر logos را به چیزی

مانند "عقل" یا "دلیل" تعریف نمی کند بلکه logos در واقع عمل سخن گفتن است که هم عقل و هم دلیل را ممکن می سازد، در ادبیات آپل این وضعیت پراگماتیسم استعلائی است، لوگوس در هایدگر نقش apophantic به معنای نشان دهنده دارد یعنی به پدیدارها اشاره می کند. (ریچارد اپالمر: 1382: 141) و ذکر این نکته حائز اهمیت است که برای هایدگر معنا یعنی موجود، به نظر می رسد شناسنده ایی که آپل از آن نام میبرد، موجود (گزیستانس) است که بروزات وجود را در زبان و از طریق کاربرد زبان به کار می برد، زیرا هایدگر در هستی و زمان بیان می کند در مورد پدیده های مورد نظر ما واژگان طبیعی در اختیار نداریم، و میبایست از واژگان نیت مند استفاده نماییم (هیوبرت درایفوس: 1383: 333). و به نظر می رسد آپل در مفهوم "پراگماتیسم استعلائی" توجه به اثر متاخر ویتگنشتاین به نام پژوهشهای فلسفی می نماید و نه به اثر دوره اول ویتگنشتاین به نام تراکتاتوس، ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی به دنبال مفهوم تاره از زبان است، از نظر وی نه یک زبان یگانه، بلکه زبانهای فراوان و بی شمار وجود دارد و زبان در کاربردش (پراگما) مطرح است و زبان یک افزار است. مفاهیم آن نیز افزارهایند. از نظر ویتگنشتاین میبایست به دنبال "معنا" نبود، بلکه به دنبال توضیح معنا بود، به نظر میرسد وجه توضیح معنا به صورت استعلائی عمل میکند (ام. بوخنسکی: 1387: 369) زیرا برون می آید از سوژه و تبدیل به سوژه بینا ذهنی می شود. همچنین ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی می گوید چگونه رفتار انسانی را می توان توصیف کرد؟ و این توصیف را از راه نمایش کنش های انسان های گوناگون که در کنار هم زندگی می کنند، بنابراین به نظر می رسد ویتگنشتاین در "توصیف" مانند هایدگر از نوعی نسبت دانائی که در زندگی به کار می رود سخن می گوید (هیوبرت درایفوس: 1387: 333). به نظر می رسد منظور آپل از توصیف نزدیکهای زیادی با ویتگنشتاین متاخر دارد.

بررسی رابطه‌ی تبیین و تفسیر در آپل

تفاوت تبیین از نظر آپل با تبیین هگلی در آن است که مبنای تبیین از نظر آپل، تجربه‌ی

زندگی روزمره و از نظر هگل عقل است به نظر می‌آید که آپل در تبیین پدیده مانند هوسرل به دنبال تعلیق حکم و آگاهی ناب است که در تجربه زیسته شخص تجلی می‌یابد و جنبه کاملاً شهودی دارد و به صورت یک کل مطرح است و برای فهم بهتر باید مفاهیم پیشینی در پرانتز گذاشته شود تا فهم جدید حاصل شود و این فهم همان تجربه زیست شده تاریخی است که تبیین از نظر آپل را شکل می‌دهد. تبیین‌ها از طریق توصیف‌های تجربی شکل می‌گیرند، بنابراین تبیین در آپل کل است که از پرانتزها و تعلیق حکم‌ها تشکیل شده است و در پروسه‌ی فهم، این تبیین‌های شهودی مطابق ذهن شناسنده تفسیر می‌شوند و از طریق زبان نشان داده می‌شود، از طریق تبیین‌های متفاوت، تفاسیر متفاوت شکل می‌گیرد، فرایند شناخت در اثر فهم هرمنوتیکی که مبتنی بر تجربه آگاهی است حاصل می‌شود که از طریق کاربرد زبان (پراگماتیسم استعلایی) نشان داده می‌شود. ایل عامل برقراری ارتباط میان تبیین و تفسیر را «پراگماتیسم - استعلایی» (transdental-pragmatism) یا کاربرد زبان می‌نامد که مبتنی بر فهم شهودی است که جنبه عقلانی دارد. از نظر وی، وجه بارز رسیدن به این اتحاد «کنش معطوف به عقل» است که خود تفسیر استعلایی است، زیرا منظور از عقل، عقل عملی است که از سوژه فردی بیرون می‌آید و بینا ذهنی می‌شود. بعد از به وجود آمدن تفسیر استعلایی، که پروسه‌ای ذهنی و تفسیری است، شخص پژوهشگر استنباط خود را از آن پدیده مطرح می‌کند که این پروسه به صورت «دور هرمنوتیکی» صورت می‌گیرد و عقلانیت در آن دخالت دارد، به نظر می‌رسد منظور آپل از دور هرمنوتیکی نوعی حرکت از شهود به تجربه زمانی که از طریق زبان شناسنده به کار گرفته می‌شود و سپس دوباره به شهود می‌رسد از زبان شلایر ماکر در دور هرمنوتیکی اول میبایست کل را درک نماییم تا بتوانیم اجزاء را بفهمیم شلایر ماکر فهم را تا اندازه‌ای امری مقایسه‌ایی

و تا اندازه ایی امری شهودی و حدسی ملاحظه می کند و از نظر شلایرماخر عمل کردن دور هرمنوتیکی متضمن مسلم گرفتن شهود است (ریچارد ا. پالم: 98:1382) دور هرمنوتیکی از نظر شلایرماخر فقط در سطح زبانی عمل نمی کند بلکه در سطح مطلبی که دارد از آن بحث می شود نیز عمل می کند و بنابراین هم گوینده و هم شنونده باید در زبان و موضوع گفتارشان مشترک باشند، به نظر می رسد رویکرد آپل به دور هرمنوتیکی به شلایرماخر نزدیک است. در پراگماتیسم استعلائی وجه زبانی و ارجاع زبانی مسئله مهم است زیرا از طریق کاربرد زبان است که فهم حاصل می شود و از نظر آپل این فرایند به معنای "کنش" یا "عمل" است.

به عبارت دیگر، اتحاد میان تبیین تجربی و تفسیر در این روش، نوعی مواجهه‌ی عملی با پدیده‌ها به دست می دهد تا هنگامی که پژوهشگر با پدیده‌ای مواجه می شود و آن را می بیند، کمی تأمل کند و بر اثر این تأمل، تفسیری به دست دهد و این تفسیر را مطابق با آن چه دیده است، توصیف کند. به این ترتیب، به وجه اتحاد میان دیده و تفسیر ذهنی می رسد که نوعی فاصله گذاری با پدیده‌ی توصیف شده‌ی اولیه است. به عبارت دیگر، پژوهشگر هنگامی که پدیده را می بیند، واقعیت 1 در ذهن آن نقش می بندد. هنگامی که تفسیر ارائه می دهد و آن چه را دیده، بیان می کند، یعنی تبیین و تفسیر با هم متحد شده اند، فهم حاصل شده و استنباط عملی را بیان می کند. به نظر میرسد استنباط عملی آپل نوعی «نقد» است و فرایند هرمنوتیکی از نظر وی "عمل نقادانه" است، زیرا ذهن با فاصله گذاری از توصیف و ارائه‌ی تفاسیر گوناگون، مبنایی برای نقد حاصل می کند، زیرا لفظ نقد از ریشه‌ای یونانی به معنای «جدا کردن» و «فرق نهادن» و هم خانواده با لفظی لاتینی است. از آن جا که جدا کردن و فرق نهادن، همواره طبق معیار و میزانی صورت می گیرد، ریشه‌ی لفظ به معنای میزان و معیار نیز هست (ریخته گران: 227). بنابراین فهم

در این دور صورت می‌گیرد و مبنای نقد است، و به نظر میرسد که نقد مبتنی بر محدودیت فهم نیز است و به نوعی نقد، عبارت است از نقد نظریه ایی که بدون در نظر گرفتن شرائط تنها یک نظریه شکل می‌گیرد، زیرا ذهن مرتباً در حال ایجاد عمل تقسیم است. این دور در روش اپل دور روشی صرف نیست، بلکه مبنای شناخت و فهم در روش اپل است، به همین دلیل فهم در اپل از طریق تجربه زیست شده تجلی یافته در زبان صورت می‌گیرد و با محدودیت مواجه است، به نظر میرسد در پروسه فهم از نظر اپل از آنجا که سوژه نقش دارد بنابراین فهم استعلائی است و با قصدیت همراه است و از آنجا که فهم در عمل و تحت شرائط امکانی است که با دیگران و در رابطه شکل می‌گیرد پس محدود در زبان است.

پراگماتیسم در مفهوم مهم است. اپل پراگماتیسم را معطوف به عمل ذهن پژوهشگر برای شناخت می‌داند، بنابراین پراگماتیسم با کنش نسبت دارد. منظور اپل از پراگماتیسم توجه وی به زبان و در نظر گرفتن بینا ذهنیت است که نوعی فراروی از سولیپسیسم است. از این رو در روش اپل در نظر گرفتن پراگماتیسم استعلائی سبب می‌شود که وی به تحولات تجربه آگاهی بپردازد و نه تحولات آگاهی محض؛ واز آنجا که بررسی این تجربه آگاهی از طریق خود پژوهشگر و فهم وی از متن حاصل می‌شود، لذا این ارتباط از طریق یک فرایند "هرمنوتیکی" صورت می‌گیرد و حالت تاملی بین خود پژوهشگر و فهم وی از متن حاصل می‌شود و به همین دلیل وجه "استعلائی" دارد.

اپل سه مدل هنجاری برای کنش در کتاب فهم، تبیین چشم انداز عملگر یا نه فراتجربی مطرح می‌نماید را عبارت می‌داند از:

1. ارزیابی تجربی و مفهومی کنش مبتنی بر عقلانیت هدفمند را دربر می‌گیرد و این سطوح مبتنی بر حالت بیرونی و تجربی است. که به نظر می‌رسد منظور از بیرونی بودن

حالت همان وضعیتی است که هایدگر از *Logos* می‌گوید که میبایست نشان داده شود و در عالم قرار گیرد و نوعی رازگشای جهان و هستن در جهان است. (استیفن میولهاال: 1383:380)

2. حالت و وضعیت فرارونده و استعلایی که جنبه‌ی توصیفی و تفسیری از درک ارزش‌گذارانه دارد (در واقع بیانگر شیوه‌ی شناخت از نظر آپل است).

3. اعتبار بخشیدن به ارزش‌های عملی از جانب عمل‌گرایی و در نظر گرفتن نیازهای انسان (ترنس‌دنتال - پراگماتیک) که دو سطح فهم و تبیین را به هم می‌رساند و معانی سطوح یک و سطوح دو را در نظر می‌گیرد.

از نظر آپل، برای درک کنش می‌بایست معانی شکل‌گرفته را توضیح دهیم و این‌که کنش ارتباط ما بین بیرون و درونی را نمایش می‌دهد.

در عقلانیت هدفمند پیش‌فرض‌های تبیینی مبتنی بر قیاس منطقی دخیل است. همچنین در بررسی عقلانیت قصد مند (Purposive Rational) بررسی اهداف معقول ارتباط درونی و ارتباط بیرونی که مبتنی بر توصیف بیرونی است، دخیل است و کل این پروسه بیانگر کنش و استعلاست عقلانیت هدفمند فهم کل و شهودی را به دست می‌دهد که در مفهوم دور هرمنوتیکی نیز مسستر است که هایدگر نیز فهم موجود را پیشینی و کل در نظر می‌گیرد.

به‌طور مشخص، مفهوم استعلا در کتاب به‌سوی دگرگونی فلسفی آپل عبارت است از:

1. مفهوم ضروریات علی و پیش‌فرض‌های مبتنی بر کنش تجربی. این استدلال به ما اجازه می‌دهد که به‌لحاظ هستی‌شناسانه، عمل‌گرایی مبتنی بر آگاهی و نقش نشانه‌ها را به عنوان امری واسطه‌ای را در نظر بگیریم، و در این مورد، بازی‌های زبانی بسیار مهم‌اند که می‌توانند با عینیت و تبیین رویدادها و فهم آن‌ها از کنش مطابقت کنند.

2. مفهوم دانش و سوژه‌ی بین‌الذهانی که با کنش عقلانیت هدفمند ارتباط دارد، در سطح فردی است و این استدلال را دربر می‌گیرد که فهم هرمنوتیکی می‌تواند به تبیین رویدادهای عینی و طبیعی کمک کند. در این حیطه، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین دخیل است. منتهی تفاوتی را با بازی‌های زبانی ویتگنشتاین دارد آن است که در بازی‌های زبانی همه چیز هم عرض است و مسئله‌ی ارجاع واقعیت مطرح نیست، اما در اپل مسئله‌ی ارجاع زبانی بسیار اهمیت دارد.

3. مفهوم و معنای کنش که مبتنی است بر حالات انعکاسی و کارگزاری فردی. که مبتنی بر هرمنوتیک قصدمحور است که اپل در نظر می‌گیرد.

در وجه «استعلایی» که پروسه‌ی زبانی و استدلالی است¹⁶، هیچ‌گونه هژمونی و کلیتی غیرمنعطفی در روش اپل نمی‌تواند شکل بگیرد و همین دلیل، مرتباً در تبیین معانی شکسته می‌شود، زیرا ترانسدانتالیته در نظر گرفتن شرایط و فرا رفتن از شرایط است (Pragmatic). با توجه به استدلالات زبانی و ارجاعات گوناگون در این پروسه.

وی متفکری است که در روش خود قصد دارد بین تبیین منطقی و تفسیر ارتباط برقرار نماید. عامل اصلی برقرارکننده‌ی ارتباط از نظر اپل زبان است. وی در روش خود از اصطلاحی به نام «پراگماتیسم استعلایی» استفاده می‌کند.

اپل در روش خود ابتدا از توصیف‌های بیرونی شروع می‌کند. این تبیین‌ها که شخص از زندگی روزمره دارد، جنبه‌ی توصیفی دارند و این تبیین‌ها با عمل تفسیر، که هرمنوتیکی است، تفسیر می‌شوند و از این تفاسیر مفاهیم جدیدی حاصل می‌شود که استنباط عملی پژوهشگر را دربر می‌گیرد. کل این فرایند تحت‌تأثیر عامل «عقلانیت» صورت می‌گیرد و

¹⁶ Critical thinking and the question of critiques some lesson from deconstruction, studies in philosophy and education.

چون در آن عقل دخالت دارد، در استنباط عملی تبیین‌های پسینی تبدیل به فهم پیشینی می‌شوند. همچنین فرایند فهم از طریق این تقسیم‌ها صورت می‌گیرد و این تقسیم‌پذیری در تمام فرایند تبیین و تفسیر ادامه می‌یابد. به عبارت دیگر، شناخت و فهم از همین تقسیمات و خرد شدن‌ها و اتحاد که وجه استعلایی کنش ذهن است حاصل می‌شود. استعلا مفهومی مربوط به اندیشه‌ی کانت و نوعی شیوه‌ی شناخت است و به معنای وحدت تجربه و عقل است. این مفهوم در اپل، به معنای اتحاد تجربه‌ها و تفسیرهاست و مفهوم «عام و کلی» است که از اجزایی تشکیل شده است. در روش اپل، توجه به این نکته ضروری است که با تبیین اولیه، که توصیفی و مبتنی بر تجربه‌ی زندگی روزمره است، فهم آغاز می‌شود و به واقعیتی می‌رسیم که تفسیر می‌شود و به زبان می‌آید از طریق وجود نمادها توسط، واقعیت شامل دو وجه 1. هستی‌شناسانه به معنای آن که زبان خانه‌ی وجود است و ما انسان‌ها در زبان سخن می‌گوییم و زبان صرفاً ابزاری برای بیان نیست و کل وجود ما را دربر می‌گیرد. در این جا وجه اپوفانیسی اظهاری و وجودی زبان (لوگوس) ملاک است که کل وجود را دربر می‌گیرد، و همچنین 2. با وجه معرفت‌شناسانه‌ی زبان به معنای آگاهی‌بخشی توسط زبان و بیان واقعیت‌های تفسیرشده‌ی زبانی مواجه هستیم که از طریق تفسیر زبانی به واقعیت جدیدی می‌رسیم که نامش را می‌گذاریم واقعیت 2 که تفسیری است و شکل تحول‌یافته‌ی واقعیت تبیینی یا واقعیت 1 است. این پروسه در یک دور هرمنوتیک انجام می‌شود و همان‌طور که اپل در اثر خود به نام «هرمنوتیک و دیالکتیک» بیان می‌کند، هرمنوتیک از نظر وی تاریخمندی تفسیر را تصدیق می‌کند و مفهومی از واقعیت را دربر می‌گیرد که توسط پژوهشگر در زمان خاصی صورت گرفته است. اپل در فرایند تفسیر واقعیت، این تفسیر را بر مبنای «عقل» انجام می‌دهد (اپل: 245). هنگامی که از واقعیت 1 (واقعیت توصیفی مبتنی بر تجارب زندگی

روزمره) به واقعیت 2 (واقعیت تفسیری عقلانی) رسیدیم، نوعی تحول و غایت‌گرایی در روش اپل بارز است. از واقعیت 2 شخص پژوهشگر به کمک استنباط عملی خود تبیین و تفسیر جدید عقلانی به دست می‌دهد و این پروسه در یک چرخه انجام می‌شود. استنباط عملی از نظر اپل یک غایت است برای تبیین پدیده‌ها و مبتنی است بر قیاس عملی و فهم هرمنوتیکی. در استنباط عملی، قصدیت معقول و عقلانی نیز دخیل است و در استنباط عملی، سویه‌های تفسیری و منطقی کنش در نظر گرفته می‌شود (اپل: 148).

اپل در کتاب «تفسیر و فهم» سه نوع مفهوم برای «پراگماتیسم استعلایی» را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

1. پراگماتیسم استعلایی دربرگیرنده‌ی مفهوم تجربی است که انسان‌ها به واسطه‌ی آن عمل می‌کنند. این مفهوم از آن‌جا که زبانی است، وجه نشانه‌شناسانه و وجودی دارد. این مفهوم بیانگر رابطه‌ی دوطرفه میان مفسر و واقعیت نیز است، بنابراین انعکاسی است. پراگماتیسم استعلایی از نظر اپل انعکاسی از آگاهی و دانش و همچنین انعکاسی از عمل است (اپل: 195 و Peter jacco sas: 141)

2. مفهوم دیگر پراگماتیسم استعلایی مبتنی بر قصد معقول و تنظیمات عقلانی است. از طریق مفهوم قصدانیت معقول، سوژه‌های فهم و بینالذهانیت شکل می‌گیرد و نسبتی بین عمل انسان و تفسیر مبتنی بر عمل بر مبنای عقلانیت عملی حاصل می‌شود.

3. مفهوم پراگماتیسم استعلایی به معنای ارتباط بین سوژه و قانون طبیعی است که مبتنی بر ارتباط دیالکتیکی میان سوژه و ابژه صورت می‌گیرد و در این فرایند دیالکتیک، پروسه‌ی فهم بر مبنای نشانه‌ها و توسط زبان صورت می‌گیرد (اپل: 242: 241).

سویه‌های تفسیری اپل مبتنی بر وجه هرمنوتیکی است که دارای وجه وبری نیز هست و مانند وبر روش او معطوف به فرد است. همچنین این سویه‌ها بر زمینه‌ی کانتی نیز استوار

است و به دلیل وجود ریشه‌ی کانتی در روش اپل، وی به عقل عملی نیز بسیار اهمیت می‌دهد و مانند کانت، برای تجربه هم اهمیت قائل است، اما وجه عقلانی اپل بارزتر است. اپل در روش خود به وحدت شناختی استعلایی باور دارد. اپل به معانی اجتماعی نیز بسیار اهمیت می‌دهد و از نظر او، معانی اجتماعی از طریق فرایند هرمنوتیکی درونی و فهم‌پذیر می‌شوند و از طریق وجه استعلایی نمود خارجی می‌یابند و این ارتباط بین بیرون و درون از طریق فهم معنای اجتماعی که وجه تبیینی است و تفسیر هرمنوتیکی معناست که وجه تفسیری است صورت می‌گیرد. و عامل میانجی بین تفسیر و تبیین نشانه‌هاست که از طریق زبان فهم و بیان می‌شود و سبب بین‌الادهانیت می‌شود. اپل قصد و نیت کارگزاران، تجربه‌ی آن‌ها و حیث‌التفاوتی و معقولیت را در نظر می‌گیرد و دیالکتیکی را از طریق فهم معانی اجتماعی بین تبیین و تفسیر برقرار می‌کند. وی تبیین و تفسیر را در دو ساحت قرار نمی‌دهد و از نظر او، تبیین و تفسیر در دو ساحت جدا از یکدیگر قرار ندارند. تبیین و تفسیر و استنباط عملی حوزه‌های متفاوتی نیستند که هیچ یک از این حوزه‌ها بر دیگری برتری ندارد و هرکدام از آن‌ها بر دیگری تأثیرگذار است و شناخت از طریق اتحاد این سه حوزه‌ی متفاوت تشکیل می‌شود و اتحاد این سه حوزه از طریق زبان پژوهشگر اظهار می‌شود. اپل اصطلاح ترانسدنتال - پراگماتیسم (پراگماتیسم استعلایی) را به کار می‌برد. منظور وی فهم بر طبق عقل عملی و تجربه‌ی زیست است که وجه پراگماتیسمی است و با معانی اجتماعی و زبان و معرفت و شناخت سروکار دارد و شیوه و فرایند کل فهم است که روش ترانسدنتال را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، ترانسدنتال به معنای شیوه‌ی فهم است و شیوه‌ی فهمی که اپل بیان می‌کند، پراگماتیستی است که منطبق بر اتحاد تبیین و تفسیر است و وجه زبانی دارد.

از نظر اپل، استنباط عملی مبتنی بر تجربه‌ی زیست پژوهشگر و تفسیر هر فرد از معنای

اجتماعی نیست. مبنای استنباط یا استنتاج عملی در اپل، نوعی ارجاع‌دهی عقلانی است که بر مبنای قصدیت عقلانی صورت می‌گیرد (اپل: 116).

اپل در اثر خود به نام «تفسیر و فهم اجتماعی» توضیح می‌دهد که مبنای شناخت تاریخی است و نظر هگل را در مورد شیوه‌ی شناخت تاریخی باور دارد (اپل: 219). بنابراین از نظر اپل شناخت تاریخی و حالت درون ماندگار (ایمننت، منظور در خود پدیده‌ها و به‌طور مستقل است) دارد و چون شیوه‌ی شناخت از نظر وی تاریخی است، می‌بایست درون و بیرون با یکدیگر به هماهنگی برسند (اپل: 9). شناخت در هر شرایطی مختص به آن شرایط است و هنگامی که شرایط تغییر کند، نوع شناخت نیز تغییر می‌کند، زیرا تجربیات زندگی روزمره در هر شرایطی متفاوت می‌شود.

اپل در اثر خود به نام تفسیر و فهم اجتماعی از دو نوع بازی زبانی که ویتگنشتاین شرح‌شان داده نام می‌برد: 1. زبانی که در مورد طبیعت مشاهده‌پذیر بحث می‌کند و در مورد علل و تنظیمات قانونی سخن می‌گوید؛ این نوع بازی زبانی از نظر ویتگنشتاین بسیار منطقی است. 2. بازی زبانی که با عمل انسان و معنا مرتبط است؛ دلیل، اهداف (اپل: 38). اپل تحت‌تأثیر ویتگنشتاین مرحله‌ی دوم قائل به کاربرد زبان زندگی روزمره در فهم است. اپل درصدد است که عمل را تفسیر کند و برای تفسیر عمل علاوه بر تبیین آن که به دلایل شکل‌گیری عمل نیز می‌پردازد و تبیین از نظر اپل نوعی تفسیر است که مبتنی بر توصیف و تجربه است، تز مکملی که اپل ارائه می‌دهد عبارت است از این که دو نوع دانش معتبر در علوم اجتماعی مطرح است: 1. دانشی که به‌وسیله‌ی آن رویدادها به‌کمک فهم علی توضیح داده می‌شوند (دانشی طبیعی). 2. دانشی که به‌وسیله‌ی شکل‌گیری معنای اجتماعی از طریق انگیزه‌های درونی، هنجارهای فرهنگی و نوعی شیوه‌ی شناخت مبتنی بر نیازهای عقلانی انسان (دانش تفسیری) (اپل: 17).

به عبارت دیگر، تز مکمل اپل نوعی عقلانی‌سازی است که در زمان مشخص و از طریق آگاهی انجام می‌شود و تمامی عناصری که اپل در روش خود مطرح می‌کند، مانند قصدیت عقلانی (استنباط عملی) و پراگماتیسم استعلایی، در جهت عقلانی‌سازی توأم با در نظر گرفتن شرایط زمانی و تاریخی است و ارتباط بین اجزای ذکر شده دیالکتیکی است و اتحاد این دو نوع دانش با یکدیگر است و ارتباط این دو شیوه‌ی دانستن عقلانی و دیالکتیکی است. بنابراین چون دیالکتیکی است، حالت رفت و برگشتی، دوطرفه و وجه زبانی دارد. در روش اپل، تجربه مقدم بر عقل است و شمای این روش را مطابق با کتاب تفسیر و نقد اجتماعی می‌توان به این صورت بیان کرد:

1. ابتدا پدیده‌ها توصیف می‌شوند.
2. بعد از توصیف پدیده‌ها، عمل تبیین تجربی صورت می‌گیرد و از آن‌جا که تجربیات متفاوت‌اند، تبیین‌ها نیز متفاوت‌اند.
3. این تفاسیر با کنش عقلانی ذهنی به اتحاد می‌رسند. به عبارت دیگر، استعلا می‌یابند. لازم به ذکر است که این کنش‌ها به دست شخص پژوهشگر استعلا می‌یابند.
4. از طریق دیالکتیک میان مشاهده‌ی بیرونی و تفسیر درونی، استنباط و ارجاعات پژوهشگر نسبت به فهم شکل می‌گیرد که نقش قصدیت معقول در این روند بسیار مهم است.
5. در استنباط عملی، به وجهی می‌توان بیان داشت که این استنباط عملی خود بیانگر کنش است؛ که این کنش از طریق معنای اجتماعی است و این معانی از طریق یک توجیه هرمنوتیکال تجربی فهم می‌شود و استنباط عملی و عقلانیت هدفمند مبتنی بر عقل عملی مهم است. همچنین بررسی ارتباط درونی بین اهداف معقول و توصیف بیانی از نظر اپل خود کنش است. عقلانیت هدفمند و تبیین توصیفی بیانگر سیر هرمنوتیکی

است. عقلانیت هدفمند مبتنی بر فهم واسطه‌ای است که بر مبنای تبیین شبه‌علی از رویدادهاست و رفتار عقلانیت هدفمند فهم واسطه‌ای است که لازم و ضروری است و درک توصیفی از داده‌ها نیست. و در سویه‌ی دیگر هرمنوتیک است و مبتنی بر تمایز دوگانه‌ی سوژه - ایزه است. در واقع عقلانیت هدفمند کوششی است برای فهم و ارجاع عینی و نشان دادن معقولیت در قضاوت‌های پیش‌داورانه.

ذکر این نکته را لازم می‌دانم که «فهم» و «تفسیر» با هم متفاوت هستند. فهم در ساختن معنا نقش دارد و تفسیر در توضیح معنا. منظور از ساختن، توانمندی، محدود کردن، تقسیم نمودن، انتخاب کردن و وساطت کردن است. معنا توسط مفسر فهم انجام می‌شود که در روش اپل پژوهشگر است، بنابراین استنباط عملی اپل نوعی فهم است که مبتنی بر تبیینی است که در ساختن معنا نقش دارد و سپس این معنا می‌بایست توضیح داده شود. نکته‌ی دیگر این‌که استنباط عملی در اپل، که توسط پژوهشگر انجام می‌شود، نوعی دلالت نقادانه نیز به حساب می‌آید که در آن از طریق زبان تبیین و تفسیر به هم مرتبط گشته‌اند.

روش اپل که مبتنی بر «پراگماتیسم استعلایی» است، هرمنوتیک استعلایی از پیش‌شرط‌های علوم تجربی و طبیعی است و هرمنوتیک استعلایی و پراگماتیک استعلایی از شرایط مادی زبان است و مبتنی است بر رویدادهای طبیعی و تبیین‌های علی است. از نظر اپل، ما افق‌های لازم را در بازی‌های زبانی که مبتنی بر قصد معقول است کشف می‌کنیم. به اعتقاد وی، بازی زبانی پیش‌فرضی است برای اعمال کنش ارتباطی که مرتبط با زبان و نشانه‌هاست و پراگماتیسم استعلایی مبتنی است بر سوژه‌های بیناذهنی (اپل: 143:144).

از نظر اپل، پراگماتیسم استعلایی انعکاسی از «آگاهی» شخص نسبت به خودش و گروهی

است که در آن قرار دارد و همین آگاهی مبنای عمل شخص است. استنباط عملی از نظر اپل یک غایت است برای تبیین پدیده‌ها و بر قیاس عملی قرار دارد و استنباط عملی بر مبنای قصد معقول از کنش صورت می‌گیرد (اپل: 148). استنباط عملی رسیدن از واقعیت سطح یک به واقعیت تفسیری سطح دو و دوباره رسیدن به تبیین واقعیت جدید است که توسط پژوهشگر انجام می‌شود. در استنباط عملی، نوعی نقد درونی از طریق ارائه‌ی تبیین‌های جدید و ارائه‌ی توضیح و تفاسیر جدید بر مبنای دلالت‌های تبیینی صورت می‌گیرد.

اپل در فصل سوم کتاب *understanding and Explantio* ترانسدنتال پراگماتیسم (*Atranscedental pragmatic perspective*) را دارای سه سیر تحولی می‌داند. در واقع اپل از میان سیر تحولی ترانسدنتال پراگماتیک درصدد توضیح این مسئله است که در هر دوره‌ی تاریخی واقعیت چگونه شناخته و بیان‌پذیر می‌شده است. در دوره‌ی واقعیت به معنای امر تجربی بوده است، در دوره‌ی دیگر واقعیت به معنای تصمیم‌گیری‌های عقلانی شخص تحت تأثیر تجربیاتش بوده است و در دوره‌ی دیگر واقعیت از طریق نشانه‌های خارج از ذهن در شخص پدید می‌آید که این نشانه‌ها همان نمادهای اجتماعی بوده‌اند که فهم شخص از واقعیت را دربر می‌گرفت. اپل بیش‌تر قائل به دوره‌ی سوم تحول ترانسدنتال پراگماتیسم است، زیرا عقل و تجربه به صورت درهم تنیده مطرح هستند (اپل: 234: 236). ذهن تأثیرگذار است، آگاهی شخصی است و فاهمه‌ی انسان توسط نمادهای خارج از ذهن ساخته می‌شود و این نمادهای خارج از ذهن بر فاهمه‌ی شخص تأثیر می‌گذارند که از پیرس بسیار تأثیر گرفته است.¹⁷ از وجه دیگر، بیان

¹⁷ A pierces pragmatic metaphysics: the foundation for pluralism, p 98.

B Charles pierces pragmatic pluralism, meaning as habit, sandrab rosenthal, p 34, 59.

این سیر به این دلیل بسیار مهم است که توجه به این سیر می‌تواند شکاف‌های دوره‌ی مدرن در مورد مسئله‌ی علت را آشکار کند، زیرا در مورد مسئله‌ی علیت از دوره‌ی مدرن به‌خصوص از زمان هابز تغییراتی در مفهوم علل چهارگانه‌ی ارسطویی به وجود آمده است. Menno Hulswit در مقاله‌ای با عنوان «تاریخچه‌ای کوتاه بر مفهوم علیت» به این سیر پرداخته است. از نظر وی، از قرن 17 میلادی به بعد، مسئله‌ی علیت بیش‌تر با ارجاع به مسئله‌ی حرکت موردبررسی قرار می‌گرفت. از نظر دکارت، دو مفهوم متفاوت از علت فاعلی را مطرح نمود، یکی علت جزئی و دیگری علت عمومی. از نظر دکارت، علت عمومی مرتبط با خداست و علت جزئی سبب حرکت اجزا می‌شود. از نظر او، علت فاعلی مرتبط است با قانون حرکت که مشخص می‌شود با علت خاص.

توماس هابز، در مورد بحث علت، علت صوری و علت غائی را حذف کرد و بیان داشت که علیت فقط منحصر است به حرکت. از نظر وی، علیت برگرفته از مجموعه‌ی تصادفات است و علیت مرتبط است با حرکت. در واقع از نظر هابز علت مادی سبب حرکت می‌شود و علت فاعلی سبب تأثیر و تأثرات. همچنین مسئله‌ی ضرورت مرتبط است با علت فاعلی و علت مادی. از نظر اسپینوزا علت امری منطقی است. وی تمایز قائل می‌شود بین «علت آزاد» و «علت لازم». از نظر وی، علت آزاد عملی است که از روی ضرورت و بر حسب ضرورت و مطابق طبیعت در نظر گرفته می‌شود و همچنین از نظر وی «خدا» علت آزاد است. علیت لازم در ارتباط بین علت و معلول است و در پدیده‌ها رخ می‌دهد و ضرورت حاصل علت و معلول است. لایبنیتس نیز قائل به علت غائی نیست و ضرورت را حاصل از علت و معلول‌ها می‌داند. از نظر وی، جوهرهای منفردی به نام «موند» وجود دارند که این جوهرها حالت خودانگیخته دارند و به‌صورت درونی و خودجوش هستند و حالت کاملاً

Immanent دارند (به‌نقل از Menno Hulswit)

نیوتن نیز علت را ناشی از حرکت می‌داند. وی فقط حرکت قسری ارسطویی را قبول دارد. ارسطو قائل به سه حرکت بوده است، حرکت طبیعی وضعی، قسری، از تفاوت علیت ارسطویی و علیت نیوتنی آن است که از نظر ارسطو قسر به اتمام می‌رسد، اما در فیزیک نیوتن قسر به اتمام نمی‌رسد. از نظر نیوتن زمانی که نیروی قسر در منظومه‌ی شمسی تمام شود، آن هنگام است که خورشید دیگر ندرخشد. مطابق اصل اول نیوتن اگر برآیند نیروها صفر باشد، آن شیء اگر ساکن باشد، ساکن می‌ماند و اگر به حرکت درآید، همیشه حرکت دارد؛ اما از نظر ارسطو حرکت قسری تمام می‌شود، اگر سنگ را در آب رها کنیم به طبیعت خود باز می‌گردد و در زیر آب قرار می‌گیرد، چون سنگین‌تر از آب است و هوا در قسمت بالای آب است چون سبک‌تر است.

این موارد را قبول ندارد (به نقل از مهدی قوام صفری) و هیوم تجربه‌گرا، اصل علیت را به این‌سان مورد پرسش قرار می‌دهد که «چرا ما همیشه دنبال علت هستیم و چرا همیشه بعد از یک علت، معلولی را انتظار می‌کشیم». روش هیوم مشاهده و تجربه است. این استنتاج و استقرا از نظر هیوم ما انسان‌ها اغلب بین دو پدیده یک رابطه‌ی علت و معلولی متصور هستیم و برای پیوستگی ثابت بین پدیده‌ها را رد می‌کنند و این پیوستگی را مسئله‌ی ذهن می‌داند که در حافظه‌ی انسان امور به این‌سان توالی‌مند شده‌اند، و انتظار داریم رویدادها وقتی در آینده اتفاق بیفتد، به شکل سابق رخ دهد.¹⁸

از نظر هیوم، ما به این وضعیت «علت» کرده‌ایم و علیت و این‌که نتیجه‌ی علیتی را خواستاریم به این عادت باز می‌گردد. از نظر مردم، آینده باید شبیه گذشته باشد و هیوم بیان می‌کند که ما در دنیایی مغشوش و مبهم به سر می‌بریم؛ جایی که آینده ربطی به

¹⁸ The relation of greek philosophy to modern thought, downloade from mind oxford journals. Org at ministry of science.

گذشته ندارد. پس همه چیز در حال تغییر مداوم است و به همین دلیل وجود اصل استقرا ضرورتی ندارد. از نظر هیوم نمی توان هیچ چیز را علت چیز دیگر دانست. از نظر هیوم مفهوم علیت قابل ارجاع به هیچ انطباع حسی نیست و بنابراین ساخته ی ذهن است و چون هیچ مابه ازای حسی ندارد و براساس اصالت حس بی اعتبار است و بیرون نما نخواهد بود، بنابراین مفهوم ضرورت علی حاصل تکرار یک حادثه و تداعی معانی است و حاکی از ضرورت علی خارجی نیست. انسان فقط توالی را می یابد و نه علیت را (hosc.blogfacom). کانت از وجود، بما هو وجود زمان مند است از این رو فقط از علت تغییرات در جواهر مادی بحث می کند. کانت براساس تغییر اعراض و تعیینات جوهر و توالی زمان مند علیت را چنین تعریف می کند: «علیت آن است که وجود اعراض و تعیینات یک جوهر از نظر زمانی مسبوق به حالتی در زمان سابق باشد که یک شرط در آن زمان سابق وجود آن ها در زمان دیگر طبق یک قاعده موجب شود» (کانت: 176). در فلسفه ی کانت علیت، جوهر، امکان و... به عنوان مفاهیم عقلی مطرح نیستند، بلکه باید آن ها را به عنوان مفاهیم فاهمه در نظر گرفت. تفاوت فاهمه با عقل در این است که فاهمه مقولات را فقط در قلمرو پدیدارها در نظر می گیرد و فاهمه قوه ی حکم در قضایای ترکیبی پیشینی است، اما قوه ی حکم در قضایای تحلیلی پیشین در قلمرو «عقل محض» است. از نظر کانت، مهم ترین عامل معرفت و شناخت «ترکیب» است. ترکیب محصول قوه ی خیال است و کارکرد فاهمه این است که این ترکیب را در قالب مفاهیم پیشین می ریزد و از این طریق ما می توانیم به علم واقعی دست یابیم و زمانی که ما ایده ها را در کلی ترین وجود خود ترکیب می کنیم، به مفاهیم محض فاهمه نیاز داریم (کانت: 78).

از نظر هگل، اصل علیت (نظام علت و معلول) نمی تواند تفسیر درستی از جهان هستی ارائه کند. به اعتقاد وی، براساس این اصل نمی توانیم به آخرین حلقه ی علت ها در توضیح

جهان دسترسی پیدا کنیم و در صورت دستیابی به علت نهایی نیز باز هم سؤال از خود علت نهایی وجود دارد. هگل معتقد است که فلسفه‌هایی که بر اساس اصل علت بنا شده‌اند فلسفه نیستند، زیرا تأکید بر اصل علت کاری است که علم انجام می‌دهد، درحالی که فلسفه باید جهان را تفسیر کند. از نظر هگل، برای تفسیر و توضیح جهان باید به دلیل و نتیجه روی آورد، نه اصل علت و معلول. در حقیقت «از طریق دلیل و استدلال است که نتیجه حاصل می‌شود (www.fa/wikipedia.org).

هگل در خصوص کائنات می‌گوید که اگر کائنات علتی دارد، آن علت یا خود معلول علت پیشین است و یا نیست. یا زنجیره‌ی علت‌ها تا بی‌نهایت واپس می‌رود و یا در جایی می‌توان علت‌العلل یا علت نخستینی را یافت که معلول هیچ علت پیشینی نباشد. اگر این زنجیره پایان‌ناپذیر باشد، یافتن توضیح غایی و نهایی ناممکن است و اگر علت نخستین در کار است، این علت نخستین خود امری توضیح‌ناپذیر است. از نظر هگل، توضیح کائنات به یاری چیزی که خود رازی غایی است، بی‌گمان هیچ مشکلی را حل نخواهد کرد (استس: 68).

از نظر هگل، باید دلیل آورد و نه علت و تفاوت «علت» و «دلیل» در آن است که علت چیزی منفرد است، یعنی وجود مستقل از «معلول» دارد، برخلاف «دلیل» که چیزی مستقل از مدلول (مفهوم) نیست. مثلاً مساوی بودن زاویه‌ی «الف» با زاویه‌ی «ب» و مساوی بودن زاویه‌ی «ب» با زاویه‌ی «ج» دلیل مساوی بودن زاویه‌ی «الف» با زاویه‌ی «ج» است. ولی این دلیل‌ها در خارج، وجودی مستقل و جدا از مدلول (مفهوم) خود ندارند، آن‌چنان که علت‌ها وجودهایی مستقل از معلولات خود هستند (www.tahoorkotob.com).

مطرح نمودن بحث علت به این دلیل است که در روش اپل که روشی ترکیبی است هم

با علیت مواجه هستیم در تبیین و هم با دلیل مواجه هستیم در تفسیر، منتهی بیان رابطه‌ی ضروری علت و معلول در چارچوب تفسیر و دلیل صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، در این روش تأثیرات علت و معلول مورد توجه است و علت و معلول، مانند روش‌های تبیینی صرف، اموری جدا و مستقل در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه در ترانسونتا - پراگماتیسم اپل مهم تأثیراتی است که شخص از پدیده‌هایی که تبیین می‌کند و پی به علیت آن‌ها می‌برد و بعد برای این شخص تأثیر علت در معلول در زبان و در تفسیر و استنباط خود شخص خود را نشان می‌دهد.

برای مثال، هنگامی که می‌خواهیم از چنین روشی در مورد نسبت بین هویت و عدالت و نظام سیاسی را در ارسطو و والزر مورد بررسی قرار دهیم.

مهم یکی شناخت خود هویت، عدالت و نظام سیاسی از نظر ارسطو و والزر است و دیگری شناخت ماهیت و عملکرد آن‌ها از نظر شخصی که روی چنین عنوانی مشغول پژوهش است و بعد استنباط پژوهشگر پس از مشخص شدن این‌که از منظر ارسطو و والزر هویت چیست و عدالت چیست و نظام سیاسی چیست. بعد استنباط و تفسیر خود پژوهشگر و یا استنباط‌های دیگر در مورد این‌که نحوه‌ی تأثیر هویت و عدالت و نظام سیاسی این هر سه؟ یا نحوه‌ی تأثیر هویت بر عدالت، و یا نحوه‌ی تأثیر هویت بر نظام سیاسی و یا نحوه‌ی تأثیر عدالت بر نظام سیاسی مطابق این روش به خوبی قابل بیان است، زیرا در این روش با سیستم ارجاع روبه‌رو هستیم و ارجاعات این روش مانند روش‌های تحلیلی صرف که تبیین بر تبیین‌های مربوط به تناظر یک به یک هستند نیست، بلکه ارجاعات در جهت تناظر یک به یک نیست و در جهت تفسیر و انسجام است. بنابراین ارجاع مسئله‌ی هویت در مورد تأثیرگذاری می‌تواند با عدالت سنجیده شود و یا با نظام سیاسی سنجیده شود، به این معنا که چگونه هویت بر شکل‌گیری نظام سیاسی تأثیر می‌گذارد، و یا این‌که خود

هویت چگونه متحول می‌شود و انسجام خود هویت در اثر تحول به چه صورت باقی می‌ماند. از این رو، روش اپل برای بررسی مسائل پیچیده‌ی اجتماعی و سیاسی بسیار کارآمد است و راهی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد که با استفاده از تحلیل، هرمنوتیک و زبان می‌توان تفاسیر - تحلیلی از واقعیت‌های تجربه‌شده ارائه داد و علاوه بر تفاسیر تحلیلی از واقعیت‌های تجربه‌شده، می‌تواند به دلیل وجه غایت‌گرایانه‌ی این روش به تجویز و هنجارسازی بهتر چگونگی این تأثیر و تأثرات، به این معنا که چگونه هویت می‌تواند سبب شکل‌گیری نظام سیاسی بهتر شود، در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، در این روش می‌توان وجوه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی پدیده‌ها را به‌طور درهم تنیده تحلیل و تفسیر نمود.

این روش می‌تواند پاسخگوی پرسش فلسفی مهمی در عملیاتی نمودن تحقیق در مورد پدیده‌ها باشد. این پرسش مهم آن است که چگونه کثرت‌ها در گرو وحدت فهمیده می‌شوند، ترانسدنتال - پراگماتیسم اپل می‌تواند راه‌گشای نوعی پاسخ «عملیاتی» به این پرسش فلسفی مهم باشد.

اپل در مقاله‌ای که یکی از شارحین وی به نام *poloteo haldeli* نگاشته است در مورد کتاب به‌سوی دگرگونی فلسفی روش خود را مطابق پروژه‌ی متافیزیکی و بر مبنای تئوری‌های علم بیان می‌کند و این روش ترکیبی به پژوهشگر اجازه می‌دهد که عمل نقد را انجام دهد. از نظر اپل، شناخت عقلانی صرف، مانند دکارت و کانت، امکان‌پذیر نیست و تنها شناخت مبتنی بر آگاهی شخص نیست. اپل به‌جای این‌گونه شناخت، شناختی را مطرح می‌کند که آگاهی در جهان حاصل می‌شود؛ تقریباً آن چیزی که هایدگر به‌دنبالش بوده است.

اپل درصدد است شکاف میان عقل و تجربه را به‌گونه‌ای توضیح دهد، بنابراین از مفهوم

بینادهنیت و هرمنوتیک استفاده می‌کند. وی در کتاب به‌سوی دگرگونی فلسفی بیان می‌کند که «آگاهی خالص از چیزها به‌سوی آن چیزی است و آگاهی به چیز از طریق معنای آن چیز حاصل می‌شود و معنای آن چیز، موقعیت‌ها و معناهای ارجاعی به گذشته نیز نقش دارد. وجه بیان و زبان واقعیت نیز مهم است» (اپل: 4). از نظر اپل، در بررسی دانش یافتن نسبت به پدیده دو امر پیشینی دخیل است که این دو امر پیشینی عبارت‌اند از: 1. امر پیشین مربوط به زندگی، 2. امر پیشین مربوط به آگاهی. از نظر اپل، دانش از طریق این دو امر پیشین فهم می‌شود (اپل: 49).

اپل فعالیت مربوط به تحول دانش را از آگاهی به‌سوی ارتباط بیان می‌کند. اپل یک وجه دگرگونی فلسفی را از دگرگونی نشانه‌شناسی می‌داند. از نظر اپل، نشانه‌ها و مصداق‌ها از طریق سیستم معنایی فهم می‌شوند و همین نشانه‌ها و مصداق‌ها به‌عنوان میانجی مابین مفهوم و تجربه قرار می‌گیرند. به‌عبارت‌دیگر، از نظر اپل عمل هرمنوتیکی متناسب است با تحول رویدادها در جریان زندگی. اپل در این اثر، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین را بی‌اعتبار قلمداد می‌کند و این بازی‌های زبانی را غیرمتافیزیکی می‌داند، اما وی مبنای روش خود را متافیزیک و استعلاء و تحول قرار می‌دهد (Palo Tfobaldui: 145).

اپل با در نظر گرفتن وجه نشانه‌شناسی معنا، در واقع وجه هرمنوتیکی را میان مفهوم و مصداق در نظر می‌گیرد تا هرمنوتیک وی سویه‌ای کاملاً شخصی به خود بگیرد (Palo Tfobaldui: 149). اپل مشکل اصلی بازی‌های ویتگنشتاینی را مسئله‌ی ارجاع بیان می‌کند. از نظر اپل، نمی‌توان به ثنویت و دوتالیسم کامل و استقلال حوزه‌های ایدئالیسم و رئالیسم قائل شد، بلکه نظام ارجاعی از نظر اپل نظام زبانی است و همین نظام ارجاعی سبب یکپارچگی و انسجام مفهوم‌ها و مصداق‌ها می‌شود (Palo Tfobaldui: 149).

آپل در اثر دیگر خود به نام *Significatolinguistico Intenzionalita* که در سال 1986 انتشار یافته است، اشاراتی به کنش‌های زبانی آستین می‌نماید و بیان می‌کند که در رویکرد آستین نیز مسئله‌ی ارجاع در نظر گرفته نمی‌شود. همچنین استقلال کامل تجربه و عقل محال است و نظام بازنمایی که از واقعیت حاصل می‌شود و در آن زبان نقش مؤثری را بر عهده دارد و نقش زبان در ارجاع به موقعیتی‌های عملی است و فقط نقش زبان مربوط به عالم تجربه نیست و همچنین فقط عقلی نیز نیست، بلکه ارجاعات زبانی حاصل مجموعه‌ی عقل و تجربه است و حاصل مجموعه‌ی درهم‌تنیده‌ی تبیین‌ها و تفسیرهاست (Palo Tfbaldui: 151).

جمع بندی و نتیجه گیری

روشی که آپل برای فهم به کار می‌گیرد، روشی التقاطی و ترکیبی است، از اینرو روشی پیچیده است، از این روش می‌توان برای فهم عمیق و چند وجهی پدیده‌ها استفاده نمود، زیرا این قابلیت را دارد که لایه‌های فهم را که عبارت است از فهم شهودی، فهم کاربردی، فهم تاریخی، فهم تجمعی که آپل از آن به عنوان استنباط عملی نام می‌برد از یکدیگر تفکیک نمود، همین لایه‌لایه دیدن فهم سبب می‌شود که واقعیت از وجوه مختلف دیده شود، و بسیاری از ساده‌سازیهایی که در روش کمی و پوزیتیویستی است اجتناب شود و یک پدیده با پیچیدگی‌های آن در نظر گرفته شود، از مزایای دیگر این روش آن است که نظر و عمل از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند بلکه ناظر پدیده خود در حالت عمل‌کنندگی قرار دارد، از طریق کاربرد زبان و فهم کلی از پدیده، مزیت دیگر روش آپل بینافکری بودن آن است، در بسیاری از مواقع در دنیای اندیشه گفته می‌شود که اندیشه‌ها مستقل از یکدیگر هستند اما آپل در روش شناسی خود نشان داد که اندیشه‌ها از هم

مستقل نیستند، بلکه از یکدیگر تاثیر می گیرند و بر یکدیگر تاثیر می گذارند همچنین شرایط زمانی و مکانی و تاریخ در شکلگیری بسترهای اندیشه دخالت دارد و اندیشه در خلاء شکل نمی گیرد. این روش قابلیت فهم زبان به مانند یک سبک فکری (education) را دارد، و مسائل زبانی را به سطح استفاده ابزاری از زبان تقلیل نمی دهد. این روش پلی است میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره ای. مهمترین نتایج این روش شناسی عبارت است از:

1- هستی شناسی و معرفت شناسی از هم جدا نیستند، در این روش معرفت شناسی ذیل هستی شناسی قرار می گیرد.

2- واقعیت تنها آنچیزی که مشاهده می شود نیست بلکه در شکل گیری واقعیت ذهن شناسنده و موجودیت شناسنده نیز دخالت دارد، و واقعیت حاصل فهم درونی شناسنده با واقعیت موجود است که در بیرون قرار دارد.

3- واقعیت توسط زبان بیان می شود، و از آنجا که در زبان از نظر آپل فهم تجربی دخالت دارد، لذا واقعیت در حال تحول است؛ بنابراین از واقعیتها سخن می گوئید که "استعلائی" است، به جای "واقعیت" ثابت و تحول نیافته و غیر استعلائی.

4- زبان از طریق کاربرد کلمات و جمله ها واسطه ای است میان بیرون و درون

5- از طریق شهود که کل است فهم حاصل می شود که کاملاً درونی است (واقعیت 1)، این فهم به زبان می آید و بیرونی و بینا ذهنی می شود (واقعیت 2) از طریق بیناذهنی شدن فهم جدیدی حاصل می شود که با فهم درونی قبلی متفاوت است، حاصل فهم قبلی که حاصل از واقعیت 1 است و فهم بیناذهنی که حاصل (واقعیت 2) و کاربرد زبان است، استنباط عملی پژوهشگر از موضوع مورد مطالعه است که منجر به شکل گیری (واقعیت 3) می شود، و این مساله به صورت یک دور تکرار می شود و امور به اینصورت

فهمیده می شوند.

6- انتقاد اصلی آپل به پوزیتویستها و تجربه گرایان منطقی آن است که تنها از یک واقعیت سخن می گویند و به تحول واقعیت در شرائط باور ندارند و همین مساله باعث یکسویه نگری آنها می شود.

7- آپل نسبی گرا نیست زیرا برای فهم مبناء قائل است، که عبارت است از عقلانیت، یعنی مبنای فهم عقل عملی است که پژوهشگر قصد فهماندن مطلب را مینماید و سپس به تجربه هرمنوتیکی تبدیل و با استفاده از کلمات بیان می شود، که کل این پروسه در یک "دور فهم" اتفاق می افتد. و همین مساله باعث می شود که وی در چارچوب مدرن بیندیشد و نه پسامدرن.

8- فهم از نظر آپل "دوری" و غیر مسطح، اما در نزد پوزیتویستها خطی، مسطح و غیر دوری است

9- شیوه استدلال آپل نوعی روش شناسی است به این دلایل:

9-1) به رابطه بین عین و ذهن توجه دارد؛ 9-2) بیانگر این مساله است که بین نظریه و روش چه نسبت و رابطه ایی است، 9-3) به دنبال تبیین و تفسیر است؛ 9-4) به نسبت بین امور انضمامی و انتزاعی توجه دارد؛

فهرست منابع و ماخذ

منابع فارسی:

1- ا.م. بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران، علمی فرهنگی،

چاپ چهارم 1387

2- ا.پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چاپ

دوم 1382

3- در ایفوس، هیوبرت، گزینه جستارها هرمنوتیک مدرن، ترجمه: بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران، مرکز، چاپ چهارم 1383

4- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: صراط، 1381

5- مارش، دیوید؛ استوکر، جری، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه: امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، 1378

6- معینی علمداری، جهانگیر، روش شناسی نظریه های جدید در سیاست، تهران: دانشگاه تهران، 1385

7- میولهاال، استیفن، گزینه جستارهای هرمنوتیک مدرن، مقاله: فهم، تاویل، زبان، ترجمه: بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران، مرکز، چاپ چهارم: 1383

منابع لاتین:

کتاب ها

1-Apel, Karl-Otto, Essays Selections, New Jersey: Humanities Press, 1996

2-Apel, Karl-Otto, From a Transcendental-Semiotic point of view, Manchester: Manchester University Press, 1998.

3-Apel, Karl-Otto, The Response Of Discourse Ethics to the Moral Challenge Of the Human Situation As Such As And Especially Today, leuven: peters, Hadleigh: brad, 2001

4-Apel, Karl-Otto, Towards a Transformation of Philosophy, Translated By Glyn Adey And David Frisby, London, Boston : Routledge and Kegan Paul, 1980

5-Apel, Karl-Otto, Understanding And Explanation, Cambridge
, 1984

مقالات لاتین

- 1-karl-Otto Apel, How To Ground A Universalistic Ethics Of Co-Responsibility And Activities? *Philosophica*, 52, 1993
- 2-Peter Jacco Sas ,A Defense Of Naturalistic Epistemology, *Journal Of General Philosophy Of Science* 30:[?], 1999
- 3-Paolo Teobaldeli, The Semiotic Turn In Karl-Otto Apel's Philosophy, *Applied Semiotics/Semiotique Appliquee* (1998), [?]

منابع اینترنتی

- 1-<http://Philpapers.Org/rec/GAL> TPO-13 Place Of Phronesis In Postmodern Hermeneutics, Shaun Gallagher, Canisuis College

اسلام و الگوی جاودانه از نظم سیاسی: یک پرسش و چهار الگو

مهدی فیاض

«دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی تربیت مدرس»

"خداوند مقام پیامبر خویش را متعالی گرداند و به وی فضائل، خلق نیکو و امتیازات خاص عطا نمود. وی (خداوند) چنان شورانگیز مقام عالی وی را ستوده که زبان و قلم از توصیف آن عاجز اند. خداوند در کتابش آشکارا و به تصریح شأن والای وی را توصیف کرده و بواسطه ویژگیهای برجسته شخصیتی و کردار نیکویش او را ستایش کرده است. او (خداوند) از بندگان میخواهد وی (پیامبر) را الگوی خویش قرار داده و فروتنانه از وی پیروی کنند."

محمد ابن سعد، طبقات الکبری به نقل از:

Annmarie Schimmel, And Muhammad is his messenger,
Chapel Hill: University Of North Carolina Press, 1985, p

میان دین اسلام بعنوان منظومه ای که هدف آن هدایت انسان بسوی رستگاری ابدی است، و سیاست بعنوان عرصه تدبیر و تمشیت حیات عمومی آدمیان که هدف آن بهینه زیستن در این دنیاست، چه نسبتی می توان برقرار کرد؟ آیا اسلام الگوی یگانه و جاودانه ای از نظم سیاسی برای پیروان خود - در هر عصری و هر دیاری - تدارک دیده است؟ آیا انتظار عرضه چنین الگویی از دین اسلام، منطبق با ظرفیت آن به مثابه منظومه ای دینی است؟

همانطور که از بند نقل شده از کتاب ابن سعد میتوان دریافت، ارائه الگویی از نسبت میان اسلام و سیاست مستلزم فهم روشمند از آیات قرآن و نقش پیامبر خدا در دریافت و ارائه آنها طی بیست و سه سال رسالت خویش است. بر مبنای روایتی نقل شده که از عایشه خواسته شد شخصیت شوهر خویش را توصیف کند و وی به اختصار پاسخ داد که شخصیت وی همان قرآن است. بهمین جهت برای پاسخ گفتن به پرسشهایی که پیشتر مطرح شد علاوه بر آیات قرآن توجه به سیره پیامبر و تاریخ صدر اسلام مسئله ای ضروری است. بنابراین نوشتار حاضر با تحلیل برخی از آثاری که هر یک روشی از فهم قرآن و زیست پیامبر اسلام و به تبع آن نسبت این روش فهم با سیاست را عرضه کرده اند، قائل به وجود دو الگو از نسبت میان اسلام و سیاست است که هر کدام از این دو، الگوهای خردتر در دل خود دارد.

1. الگوی همخوانی (انطباق) اسلام و سیاست

در الگوی همخوانی اسلام و سیاست دو الگوی خرد را میتوان شناسایی کرد:

الف) الگوی تلازم اسلام و سیاست (همزمانی):

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ
خَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا (سوره نساء آیه شصت و پنجم)

بر اساس این الگو هیچ کدام از دو مقوله اسلام و سیاست نسبت به دیگری جنبه پیشینی ندارد. بدین معنا که دین پدیده ای برتر و یا فروتر از سیاست نیست بلکه دین به معنای واقعی برنامه ای است که امور این دنیای مردم را به اندازه امور اخروی شان ساماندهی میکند. بنابراین پیامبر بعنوان دعوت کننده به یکتاپرستی و آورنده دین راستین این هدف متعالی را تحقق میبخشد. (کرون: 1389، ص 47) کرون همچنین استدلال میکند که از منظر تحلیل تاریخی، جایگاه سیاسی پیامبر با محیط اجتماعی ظهور او و وضعیت بی دولتی جامعه عرب اولیه ارتباط دارد. به تعبیر کرون نباید رئیس قبیله را پادشاهی کوچک پنداشت از آنجا که به شیوه پادشاهان با افراد قبیله اش برخورد نمیکرد و به اندازه آنان بر افراد حاکمیت نداشت. میتوان گفت پیامبر قبیله ای نو پدید آورد اما رهبری بود با توانایی ها، نیروها و اختیاراتی که یک رئیس قبیله از آنها بهره ای نداشت. (کرون: 1389، ص 48-49) بنابراین اسلام تحت تأثیر محیط خاصی که در آن ظهور کرد از آغاز در قالب نظام سیاسی تجسم پیدا کرد. واژه امت نیز همزمان و عملاً هم به معنای افراد پیرو یک دین است و هم به معنی دولت. (کرون: 1389، ص 50) از طرفی هم قرآن بعنوان کلام خدا از معبر تجربه وحی پیامبر و از زبان او به مردم بیان شد. اگرچه میتوان صراحتاً گفت که در قرآن به نقش قانونگذارانه پیامبر اشاره ای نشده اما لزوم تبعیت از خدا و پیامبرش بصورت ملازم یکدیگر (با توجه به آیات قرآن)، پیامبر را بعنوان قانونگذار و صاحب اقتدار سیاسی تثبیت نمود: وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (17:48) بهمین دلیل آیاتی نظیر آیه فوق و آیه ای که در ابتدای بخش ذکر شد نشان میدهند که پیامبر از دید پیروان خود مرجعی بی چون و چرا برای حل منازعات آنها بود و اطاعت از وی که معیار و محک ایمان است، بصورت طبیعی رخ میدهد. (Lowry in Jonathan E. Brockopp: 2010, p 83-84)

بنابراین خداوند بعنوان حاکم جهان بوسیله پیامبر با مردم ارتباط پیدا میکند و نقش اصلی پیامبر اینست که بازگو کننده سخن و اراده خداوند باشد. برای مسلمانان نخستین حکومت بخش جدایی ناپذیر توحید و یکتاپرستی است و پیامبر نمونه برتر بنیانگذار دولت است. (کرون: 1389، ص 50)

ب) الگوی ضرورت سیاست اسلامی

أَمَّنْ يَمْشِي مُكْتَبًا عَلٰى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

سوره ملک، آیه بیست و چهارم

"بشر در جهان بینی و خداشناسی خود، تا بر اساس استواری پا نهد و تا از میان این سرگردانی گم‌ساز، به یقین دست نیابد، ممکن نیست در هیچ یک از امور خودشناسی، جهان شناسی و شناخت هدف خلقت و روش زندگانی، روابط انسان و جهان و ارتباط فرد و جامعه، به پایگاه امنی برسد."

به نقل از: سید قطب، ویژگیهای ایدئولوژی اسلامی

برخلاف الگوی خرد نخست، الگوی پیش رو فهمی مؤمنانه از نسبت میان دین و سیاست ارائه میدهد. این الگو بر اساس دو اصل ضروری وجود نظم و قانون - که ضرورتی عقلی است - و اصل کامل ترین بودن دین اسلام - که ضرورتی ایمانی است - به این نتیجه میرسد که ضرورتاً اسلام میبایست ارائه گر طرحی جاودانه از نظام سیاسی باشد. بر اساس این الگو انسان موجودی است که دارای دو ساحت است: ساحت طبیعی و ساحت الهی (فطری). اگر بر اساس طبیعتش رها شود از آنجا که نیازهای فراوان دارد و خود به تنهایی قادر به تأمین آنها نیست، از هر چیز و هر کسی بهره می جوید و آن را به خدمت خود در می آورد. بدیهی است که اگر جامعه ای متشکل از چنین انسانهایی دارای نظم و قانون نباشد،

فساد و هرج و مرج آن را نابود خواهد ساخت. (جوادی آملی: 1379، ص 50-51) نظم بدون قانون تحقق نمی یابد و قانون صحیح قانونی است که هر دو ساحت انسان (طبیعی و الهی) را در نظر گیرد. قانونگذار فقط آن کس میتواند باشد که انسان و جهان را آفریده و رابطه متقابل این دو را تنظیم کرده است و او جز خدا نیست پس انسان در تشریح و قانونگذاری باید عبد خداوند باشد. (جوادی آملی: 1379، ص 52-54) بنابراین عقل انسان چنین حکم میکند: خدایی که جهان و انسان را آفریده و رابطه این دو را تنظیم نموده و از مصلحت و سعادت مخلوقات خود آگاه است، انسان را هرگز رها نمیکند و برای او قانون سعادت بخش خود را می فرستد و همین برای اثبات نبوت کافی است. (جوادی آملی: 1379، ص 55)

همانطور که در بالا گفته شد، الگوی ضرورت همچون الگویی مؤمنانه از آنجا که بر انتظاری حداکثری از دین مبتنی است، ابتدائاً استدلال خود را به ادله عقلی (فرامتنی) متکی نموده و سپس بر مبنای اثبات ضرورت سیاست اسلامی، ما به ازای آن را در متن (قرآن) و کردار پیامبر جست و جو میکند. ارائه دهندگان این الگو در پاسخ به این پرسش که چرا سیاست اسلامی بصورت تدوین شده وجود ندارد چنین میگویند که طبق استدلالهای عقلی این مسئله، امری بایسته است و اگر تاکنون تدوین و عرضه نشده، دلیل بر عدم امکان آن نیست. (حقیقت: 1387، ص 240-241) مسئله انتصاب جانشین از سوی پیامبر اسلام نیز در راستای همین استدلال قابل فهم است بدین معنا که ضرورت حکمت الهی چنین نصی را ضرورت میبخشد و بر استدلالهای متنی (قرآنی) آنها پیرامون مسئله جانشینی جنبه پیشینی دارد. بنابراین برخلاف الگوی پیشین که بر نوعی تلازم و همزمانی دین و سیاست دلالت میکرد، این الگو از آنجا که سیاست را

ضروری اجتماع بشری میداند آنرا بر منظمه دین بار میکند و نسبت به آن جنبه پسینی دارد.

2. الگوی ناهمخوانی (عدم انطباق) اسلام و سیاست

در الگوی ناهمخوانی اسلام و سیاست نیز همچون مورد پیشین دو الگوی خرد مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

ج) الگوی سیاست اقتضای زمانی

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَّ لَا يَزَالُوا مُخْتَلِفِينَ

هود، آیه صد و نوزدهم

"هیچ چیز مسلمانان را از آن باز نمیدارد که آیین کشورداری و نظام حکومت خویش را بر بنیاد تازه ترین نتایج خرد آدمی و استوارترین اصولی که به حکم تجارب ملتها بهترین اصول قدرت شناخته شده است، برپا کند."

به نقل از: علی عبدالرازق، اسلام و مبانی قدرت

علی عبدالرازق در کتاب خود، اسلام و مبانی قدرت، با استناد به سیره پیامبر و آیات قرآن استدلال میکند که پیامبری، در روابط بسیار خاصی که بین پیامبر و مؤمنان شکل میدهد، میتواند قدرتی از سنخ دنیوی (سیاسی) در برداشته باشد، و زمینه نوعی اقتدار را فراهم کند که قدرت مستبدان حاکم را به یاد آورد، هرچند نمیتواند شبیه آن شود. اقتداری با این ماهیت (پس از مرگ پیامبر) نمیتواند بازتولید شود و به هیچ شکل نمیتواند استمرار یابد. بنابراین خلافت (بعنوان نظام جانشینان و مسئله جانشینی پس از پیامبر) هیچ مبنای واقعی در قرآن و سنت پیامبر ندارد و از آنجا که نهادی دنیوی و مبتنی بر زور و سرکوب

است، تنها به وجود تاریخی اش ارجاع میشود. (عبدالرازق: 1380، ص 32-33) وی سپس اشاره میکند که در تاریخ صدر اسلام نمونه های زیادی را میبینیم که قضاوت پیامبر را در حالتی که به او رجوع کرده اند، نشان میدهند. با اینحال اگر ما در استنباط از این نمونه ها به دنبال برداشتی کلی از عدالت باشیم با مشکلات جدی مواجه میشویم بنحوی که نه به ما امکان میدهد نظر روشنی درباره این قضاوت به دست آوریم و نه سازماندهی آنها - اگر سازماندهی وجود داشته باشد- دریابیم. همچنین جز فرستادن قضات به شهرها بصورت محدود، دیگر کارکردهای مقوم یک دولت که در ساده ترین و ابتدایی ترین حکومتها یافت میشود در زمان حکومت نبوی وجود نداشته است. (عبدالرازق: 1380، ص 114-118) پیامبری در ذات خود، برای پیامبر نوعی از اقتدار و اعمال قدرت بر مردمش را ایجاد میکند، اما با اقتدار و قدرتی که رؤسای دنیوی بر اتباع خویش دارند، شباهت ندارد. (عبدالرازق: 1380، ص 138) اقتداری که پیامبر بر مردمش اعمال میکند، معنوی و منشأ آن ایمان دل است. تواضع در برابر این اقتدار کاملاً صادقانه است و موجب تواضع جسم میشود. اقتدار حاکم مادی است؛ این اقتدار بی آنکه با دلها رابطه ای برقرار کند، به تواضع جسم منجر میشود. اقتدار نخست معطوف به هدایت و راهنمایی مردمان بسوی خداست. اقتدار دوم مربوط به تدبیر کارهای حیاتی امت و آبادانی زمین است. آن در خدمت دین است، و این در خدمت دنیا. آن در خدمت خداست، و این در خدمت مردم. آن اقتدار، دینی است و این اقتدار سیاسی. این دو چقدر از هم دورند! بین سیاست و دین چقدر فاصله است! (عبدالرازق: 1380، ص 142-143) سیاست دارای هدفی دنیوی است که خداوند آن را به عقل ما سپرده است، مردم را آزاد گذاشته که آن را بنا بر بینشها، شناختها، مصالح، خواستها و امیالشان تدبیر کنند. (عبدالرازق: 1380، ص 153)

طرح عبدالرازق این ضرورت را مطرح میکند که یکسان سازی ای که میان اجتماع دینی و اجتماع دنیوی صورت میگیرد، بررسی مجدد شود. هر دو حوزه ممکن است بنا بر مقتضیات زمان پیامبر (و با توجه به شکل ویژه اقتدار پیامبر) بر هم منطبق شوند و مشخصه های مشترک را نمودار سازند تا آنجا که (همچون زمان پیامبر) آمیخته شوند، اما ماهیت، نقشها و کارکردشان عمیقاً متفاوت باقی می ماند. (فیلالی انصاری: 1380، ص 38)

د) الگوی جدال دین و نظم سیاسی مستقر

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أُولَٰئِكَ كَانُوا لَنَا آيَاتًا ۗ وَلَا يَهْتَدُونَ

مائده، آیه صد و چهارم

همانطور که آیه فوق به خوبی نشان میدهد، دعوت پیامبر پیش از آنکه محرز شود که دارای طرح سیاسی مشخصی است، ناظر بر انتقادی جدی بر ساختار قدرت مستقر در جامعه عرب اولیه است. دشمنان دعوت پیامبر (بزرگان قریش) از همان آغاز آن را دعوتی یافتند که هدف از آن، واژگون ساختن و نابود کردن وجود اقتصادی و قدرت سیاسی آنان بود. (جابری: 1384، ص 91) دعوت پیامبر با توجه به آیات قرآن بعنوان اولین و آخرین منبع عقیده اسلامی دارای یک پروژه روشن سیاسی نبود بلکه هدف اول و آخر آن نشر دین و یکتاپرستی بود. حمله به بتها و دعوت به پرستش خدایی یگانه، به معنای دعوت برای نابودی آن چیزی بود که قبایل عربی را برای حج به مکه می کشاند و نیز نابودی تجارتی که از آن ناشی میشد و به عبارتی دیگر نابودی منبع سیاسی و اقتصادی قریش. از سوی دیگر، امکان نداشت که دعوت پیامبر در برابر سیاست ورزی قریش بر ضد خویش، دعوتی منفی و منفعلانه بماند. بنابراین دعوت پیامبر، امری دینی

است دارای جنبه سیاسی بواسطه مقاومت قریش در برابر آن. (جابری: 1384، ص 91) ابن اسحاق میگوید: " وقتی که رسول خدا با قوم خویش علناً از اسلام سخن گفت و آنگونه که امر شده بود دین را بر آنها عرضه کرد، قومش از او دور نگشتند و به او پاسخ نگفتند تا اینکه خدایان آنها را ذکر کرد و به عیب جویی آنان پرداخت، آنگاه از وی اندوهناک شدند و بر مخالفت و دشمنی با وی اجماع کردند."

نظیر آنچه که در آیه آمده است، رویه آباء (پدران) در جای جای قرآن (سوره های مکی) مورد نکوهش قرار گرفته و رابطه آنها با فرزندانشان به نقد کشیده شده است. بدینصورت که گمراهی آنان برای فرزندانشان به ارث گذاشته شده است و بنابراین فرزندان میبایست از میراث اجدادی خود بگسلند. (جابری: 1384، ص 107) دلالت سیاسی این مسئله آن است که دعوت پیامبر متوجه این فرزندان بود که عموماً از جوانان بودند و نظم قبیله ای و ساختار قدرت مسلط بدین ترتیب با چالش جدی مواجه میشد.

جمع بندی

الگوی نخست (الف) بعنوان نوعی تبیین تاریخی، انطباق اسلام و سیاست را ناشی از موقعیت خاص پیامبر میدانست که این موقعیت خاص بطور همزمان شأن پیامبری و زعامت را در پیامبر مجتمع میکرد. اما این الگو از توضیح این مطلب ناتوان است که چگونه مسئله رهبری جامعه مسلمانان پس از مرگ پیامبر در قالب خلافت استمرار یافت در حالیکه بر مبنای تلقی مسلمانان اولیه زعامت و رجوع اختلافات به پیامبر برخاسته از جایگاه و موقعیت خاص او بود و بنابراین پس از مرگ وی مسئله جانشینی در قالب خلافت یا امامت چندان معنی دار بنظر نمی آید.

الگوی دوم (ب) سیاسی بودن دین را به مثابه ضرورتی عنوان کرد که اسلام به مثابه کاملترین دین میبایست آنرا در نظر گرفته باشد. اما بجای آن که استدلال طرفداران این الگو بر قرآن و سیره پیامبر متکی باشد بر ادله کلامی استوار است و در واقع بازتابی از دغدغه های مؤمنانه و مبتنی بر انتظاری حداکثری از یک منظومه دینی است.

الگوی سوم (ج) با برقراری تمایزی جوهری میان دین و سیاست بیان داشت اقتدار پیامبر بر مؤمنان جوهری با اقتدار سیاسی متفاوت بود و مسلمانان به مثابه مؤمنان به جایگاه پیامبر، اقتدار وی را با دل و جان پذیرا بودند و به کلی اثری از عنصر قهر و غلبه در اقتدار پیامبر اسلام بر مؤمنان دیده نمیشود. از طرفی آنچه که از آن با عنوان دولت در زمان پیامبر یاد میشود نمیتواند به مثابه طرحی از یک نظم سیاسی قلمداد شود از آنجا که چنین نظامی فاقد اولیه ترین عناصر یک نظم سیاسی بود. با این وجود، این الگو، نظری کاهش گرایانه به سیاست داشته و نسبت به دلالت‌های سیاسی دعوت پیامبر که در جامعه آن روز اعراب منشأ آثار بیشماری شد، غفلت می ورزد.

الگوی چهارم (د) ضمن ترسیم ساختار قدرت مسلط در جامعه عرب اولیه، نشان میدهد که دعوت پیامبر چگونه این ساختار را به چالش کشید و هسته مؤمنان اولیه را در مقابل کنش دشمنان وادار به کنش متقابل کرد و این کنش لزوماً سیاسی بود از آن جهت که در برابر ساختار قدرت ایستاده بود و آنرا به مبارزه می طلبید. اما این کنش، امری ضروری و برخاسته از جوهره این عقیده جدید (اسلام) نبود، بلکه شرایط و اقتضائات خاص کنشگری آن را به نوعی الزامی میکرد و نشانی از یک طرح سیاسی مشخص و مدون نداشت.

از این رو به نحوی الگوی چهارم (د) در مقابل الگوی نخست قرار میگیرد که جایگاه سیاسی پیامبر را با وضعیت بی دولتی جامعه عرب اولیه مرتبط میدانست. از طرف دیگر در تقابل با الگوی دوم که استدلال میکرد پیام دعوت پیامبر میبایست بر مبنای ضرورتی عقلی، سیاسی باشد بیان داشت که در قرآن بعنوان منبع اصلی مسلمانان چیزی دالّ بر چنین ضرورتی ذکر نشده و جنبه سیاسی دعوت پیامبر برخاسته از نقد آن بر مناسبات قدرت و عارض شده بر آن است و با سرشت آن آمیختگی ندارد. از طرفی نیز با الگوی سوم از این جهت ناسازگار است که بر عارضی بودن همنشینی سیاست و دعوت پیامبر صحنه میگذارد و برخلاف دیدگاه مذکور تلاش خود را بر تبیین تنافی سرشت دین و سیاست مصروف نمیدارد.

فهرست منابع

منابع فارسی

جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، قم: 1379، مرکز نشر اسراء

حقیقت، سید صادق، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: 1387، سمت

سید قطب، ویژگیهای ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سید محمد خامنه ای، مؤسسه انتشارات بعثت

عابد الجابری، محمد، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: 1384، گام نو

عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران: 1380، قصیده
سرا

فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: 1382، سمت

_____، _____، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: 1378، نی

فیلالی انصاری، عبدو، اسلام و لائیسیت، ترجمه امیر رضایی، تهران: 1380،
قصیده سرا

کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران:
1389، سخن

منابع انگلیسی

Brockopp, Jonathan E., Cambridge Companion to
Muhammad, New York: Cambridge University Press,
2010.

گذری بر شهر و انسان

کیوان خسروی

« دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران »

آنچه می خوانید خلاصه ای است از کتاب شهر و انسان ، نوشته ی لئو اشتراوس می باشد. لئو اشتراوس از جمله افرادی است که سعی داشته تا جایی که ممکن است از نزدیک آثار فیلسوفان بزرگ را مورد بررسی قرار دهد و به ژرفای بحث آنها پی برد. کتاب شهر و انسان به دلایلی خاص که بعداً می آید تفسیری است دقیق و نکته سنج از سه اثر مهم کلاسیک یعنی سیاست ارسطو ، جمهور افلاطون و تاریخ جنگهای پلوپونزی اثر توسیدید.

در ابتدا برای ورود به بحث اصلی اشتراوس ، از مقدمه شروع می کنیم: «آنچه مجبورمان می کند با اشتیاق و اراده ی بی حد و حصرِ آموختن به اندیشه ی سیاسی کلاسیک دورانِ کهن رجوع کنیم، از خودگذشتگی و رنج دوستیِ عتیقه شناسانه یا از خود گذشتگی و رمانتیسمِ مست کننده نیست. ما به واسطه ی بحران عصر خود، بحران غرب ، به این بازگشت مجبور شده ایم.»

آنچه در اینجا آورده شد جملات ابتدایی اشتراوس در مقدمه بود که گویی علت تمامی تلاش خود اشتراوس در فهم فلسفه ی کلاسیک را به خوبی نشان می

دهد. از نظر او فلسفه ی سیاست مدرن بر روی فلسفه ی سیاست کلاسیک بنیان نهاده شده و البته ان را تغییر داده است. این تغییر بدون در نظر گرفتن فلسفه ی سیاست کلاسیک ناممکن است.

فلسفه ی سیاست مدرن طبیعت را آنگونه که علم طبیعی مدرن درک می کند، می فهمد. تاریخ را هم همینطور. اما بعد می فهمد که پیش فرض های این دو با هم متفاوتند. «آنچه نابودی فلسفه ی سیاست مدرن را موجب شده است، فلسفه ی سیاست کلاسیک را کاملاً به خاک سپرده است.» نتیجه ای که اشتراوس از این بحث می گیرد این است ما دو راه بیشتر نداریم، یا باید فلسفه ی سیاست را رها کنیم و یا به نوع کلاسیک آن باز گردیم. البته بازگشتی که غیر ممکن به نظر می رسد.

بزرگترین مشکل فلسفه ی سیاست مدرن این است که به ایدئولوژی تبدیل شده است. «آنچه در ابتدا یک فلسفه ی سیاسی بود تبدیل به ایدئولوژی شده است. این هسته ی بحرانِ معاصرِ غرب را تشکیل می دهد.» از طرف دیگر موجودیت غرب از طرف شرق به خطر افتاده است. غرب در مورد هدف خویش دچار تردید شده است: هدفی جهان شمول. اگر جامعه سالم بود، مشکلی وجود نداشت، اما زمانی که به هدف جهان شمول بیش از حد فکر کرد، برایش تبدیل به یک عادت شد و البته ترک عادت موجب مرض است. در دوران مدرن فلسفه باید در خدمت بهبود وضع بشر می بود، باید قدرت بشر را افزایش می داد. باید به رفاه هر چه بیشتر می رسید. باید کره ی زمین امن می شد. باید همه دمکراتیک می شدند. جوامع مرفه و دمکراتیک چه کاری با یک دیگر دارند جز صلح؟ اما تجربه ی کمونیسم چیز دیگری را نشان داد. «صلح رفتار افراد متحد با افراد بی طرف است، صلح به خودی خود وجود ندارد.»

تجربه ی کمونیسیم نشان داد که جهان همان خواهد ماند که بود و البته اینکه وفور هم نمی تواند عمیق ترین شرارت ها را درمان کند. افول فلسفه ی سیاسی، از نظر اشتراوس، بیش از همه خود را در جایگزینی فلسفه ی سیاست با تاریخ فلسفه ی سیاسی هم در حوزه ی پژوهش و هم آموزش نشان می دهد. این جایگزینی به معنای «جایگزین کردن آموزه ای است که مدعی حقیقت است با گزارشی از یک سری خطاهای کم و بیش زیرکانه».

اما آنچه از مقدمه ی اشتراوس بر کتاب شهر و انسان فهمیده می شود این است که نباید کاملاً نا امید بود. «با متزلزل شدن تمامی سنت ها، درک راستین و لازم فلسفه های سیاسی ممکن شده است». «لازم است که فلسفه های سیاسی را آن گونه که بنیان گذاران شان آنها را می فهمیده اند مطالعه کنیم». علوم اجتماعی امروز به نداشتن قضاوت ارزشی معترف است. در صورتی علوم اجتماعی به این قول خود می تواند جامه ی عمل بپوشاند که به فهم اصیل فلسفه ی کلاسیک بپردازد. برای چنین کاری لازم است تا پرسش خویش را فراموش کنیم و به طرح پرسش نویسنده بپردازیم. از نظر اشتراوس متن خود مسئله ایست مشکل دار (problematic). پر است از تضاد، تناقض و راهنمایی هایی برای خوانش درست. یعنی فهم اثر حتی بهتر از خود نویسنده. برای این کار علوم اجتماعی باید در ادعای خود شک کند. «آیا تفکیک میان واقعیت ها و ارزش ها همانقدر لازم و آشکار است که امروز به نظر می رسد. آیا این فلسفه ی سیاسی کلاسیک نیست که بر خلاف علوم اجتماعی امروزمین باید حقیقتاً علم امور سیاسی محسوب شود». این شک بنیادین به این علت است که از نظر اشتراوس تفکیک میان ارزش ها و واقعیت ها با فهم امور، که به زندگی مرتبط است، بیگانه می باشد. علوم اجتماعی باید به عقل سلیم (common sense) در امور سیاسی دست پیدا کند، یعنی سیاست را آنگونه بفهمد که شهروندان می فهمند. یک فهم

منسجم و جامع از عقل سلیم را می توان در سیاست ارسطو دید. کتاب شهر و انسان به این شکل به نظر می رسد که در پی توضیح فهم درست از سیاست یعنی فهم درست از عقل سلیم است. از همین روست که سیاست ارسطو علی رغم متاخر بودن نسبت به جمهور افلاطون، در کتاب شهر و انسان به مسئله ی اول تبدیل شده است.

قبل از ورود به بحث بهتر است به سوالی که با خواندن مقدمه ی اشتراوس به ذهن می آید پاسخ دهیم. هر چند به احتمال زیاد پاسخی در خور نخواهد بود. در مقدمه گاه نویسنده درجه ی عدم امکان بازگشت فلسفه ی کلاسیک را به حدی بالا می برد که تو گویی به واقع چاره ای نیست جز فراموشی آن. از طرف دیگر متن سعی دارد به ما (مای غربی) نشان دهد که نیازمند بازگشت به فلسفه ی کلاسیک هستیم. این تضاد چه معنی ای می تواند داشته باشد. شاید بتوان گفت که اشتراوس در حال تقلید و بازتاب دادن سردر گمی غرب در این حوزه است.

این مقدمه باب مناسبی بود برای ورود به گلشن سیاست ارسطو. در ابتدای این فصل نگارنده به شکلی خاص نشان می دهد که آنچه ارسطو در سیاست می آورد ادامه راهی است که غریبه ی آتنی، شخصیت اول کتاب نوامیس، پیموده بود. غریبه ی آتنی کار خود را با نقد پیشینیان می آغازد. پیشینیانی که از نظر گاهشان تمامی چیزها از یک چیز اولیه که البته فقط یک چیز نیست بلکه علت وجود یا عدم وجود یک چیز و برخلاف امور انسانی، طبیعی هستند، به وجود می آیند. آنچه طبیعی است با آنچه از نوموس بر می خیزد یکی نیستند. نوموس تنها به واسطه ی این بوجود می آید که انسان ها به آن باور دارند و یا ادعان می کنند که وجود دارند. پایه ی آن توافق است. از نظر آنها نه نوموس (عرف) بلکه طبیعت است که باید جدی گرفته شود. متعاقباً علم سیاست که به امور انسانی می پردازد جدی نیست. اما غریبه ی آتنی معتقد است

چیزهایی به صورت طبیعی عادلانه اند. برخلاف پیشینیان که می پنداشتند ربط دادن یک چیز به عرف مساوی نسبت دادن آن با تصادف است، غریبه‌ی آتنی عرف را که نشأت گرفته از اعمال انسانی است، به اندازه‌ی امور طبیعی ضروری می داند. تفکیک بین عرف و طبیعت از نظر او موقتی یا سطحی است. تفکیک مهم تر بین جسم است و روح، باید بین این دو تفکیک قائل شد.

جایگاه امور عادلانه به جایگاه نفس وابسته است و عدالت خیر مشترک تمام و کمال (per excellence) است. اگر اموری باشند که بنا به طبیعت عادلانه اند، باید اموری هم باشند که بنا به طبیعتشان مشترک هستند. اینجاست که مفهوم روح ظهور می کند. زیرا که جسم امری است خصوصی. ارسطو این راه را تا انتها ادامه می دهد: هم زیستی سیاسی طبیعی است زیرا که مشخصه‌ی انسان نطق یا عقل است و به همین علت مستعد کاملترین و نزدیک ترین نوع یگانگی ممکن با هم‌نوعان خود است: یگانگی در اندیشه‌ی محض.

سوفیست‌ها علم سیاست را با رتوریک یکی می دانستند و یا این را تابع آن. اگر تنها چیزی که بنا بر طبیعت خوب است خیر شخصی انسان باشد، انسان دانا خود را وقف شهر نمی کند. مهمترین ابزار او برای این کار رتوریک و بخصوص رتوریک حقوقی است. یعنی قدرت تیرانی که نیازمند درک عمیق از امور سیاسی است (ماکیاولی). البته سوفیت با مورد آخر موافق نیست. او سیاست را جدی نمی گیرد بلکه رتوریک را جدی می گیرد. ارسطو در کتاب سیاست ابتدا به آراء هیپوداموس ملطی می پردازد که گویی واضع علم سیاست است. انتقاد ارسطو به هیپوداموس ملطی این بود که سوال خود را در مورد اینکه اساسا «چه چیز سیاسی است؟» یا «پلیس چیست؟» شروع نکرد. کل دارای بخش‌هایی نا همگون است اما فهمیدن آن به معنای فهم چیستی هر کدام از این بخش‌ها، این

طبقات وجود، و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر است. چرخش به سمت پرسش از چیستی یعنی رفتن به سمت سلامت فکر یا «شعور عادی».

«اموری که به خودی خود اولی هستند به صورتی ضروری در گمان وجود دارند». مهمترین گمان قانون است. قانون شهر، انسان باید خود را وقف شهر کند. باید پرهیزگار باشد. یعنی به امور شهر بپردازد و نه به امور الهی که اجازه ی تحقیق در آنها به ما داده نشده است. سقراط به همین علت پرهیزگار ترین مرد است. احکام شهر ها با هم متفاوتند. پس لازم است تا از گمان فراتر رویم. لازم است به بام دانش رسیم. آنچه برای ما اولی است فلسفه ی سیاسی است نه مابعد الطبیعه. البته دانش نسبت به کل وجود ندارد و نمی توان کاملاً از گمان فراتر رفت اما این مسئله ما را از پرسش نسبت به کل باز نمی دارد. (بر خلاف فلسفه ی مدرن که پرسش از کل را رها می کند)

طبیعت امور سیاسی از نظر ارسطو با عقل و با هر شکلی از ترغیب برای هدایت عوام نا کارآمد است و باید به قوانین دارای ضمانت اجرا برسیم. این به خوبی چگونگی حرکت ارسطو از اخلاق به سیاست را نشان می دهد. هنر ها زیر فرمان قانون هستند. بالاترین شکل خرد عملی قانون گذاری است که به خیر مشترک می رسد. از همین نظر خرد عملی حتی از هنر هنرها یعنی هنر کسب پول که ریشه ی هر هنری است، بالاتر است. هنر نمی تواند به من بگوید کدام خیر جزئی ناشی از یک هنر را باید در یک موقعیتی خاص بر سایر خیر ها ترجیح داد. خرد عملی از «فضیلت اخلاقی جدایی ناپذیر است. وقتی به هم بیامیزند بهترین نوع زندگی را رقم می زنند. بهترین نوع زندگی، زندگی معطوف به تفکر است که با عمل سیاسی متفاوت است. خرد نظری بالاتر از خرد عملی است اما خرد عملی در حوزه ی امور انسانی والاترین چیز ها است. پس خرد عملی خود

بسیاست. مستقل از خرد نظری بدین جهت است که ارسطو واضح علم سیاست است.

علم سیاست ارسطو خطاب به انسان هایی است که درست آموزش دیده اند. در واقع ارسطو در سطح نوموسی نانوخته که توسط انسان های دارای آموزش درست شناخته می شوند باقی می ماند. او به همین سطح راضی است. چرایی آن برای او مهم نیست. از منظر یک فیلسوف اگر ببینیم فیلسوف دو هدف دارد: یکی خرد نظری که غایت عالی است و دیگری خرد عملی است که به معنای امن کردن این جایی و اکنونی فیلسوف است برای فلسفیدن و زندگی اجتماعی. زندگی سیاسی زندگی در غار است که از روشنایی خورشید به وسیله ی یک دیوار جدا شده است. سقراط از آن جایی واضح علم سیاست نیست که تمام زندگی خود را وقف صعود بی پایان به سوی ایده ی خیر و سوق دادن دیگران به سمت این صعود بی پایان به سوی ایده ی خیر کرد و فراغت فعالیت سیاسی نداشت.

گفتم علم سیاست ارسطو خطاب به جنتمن هاست. (کسانی که درست آموزش دیده اند). از این منظر می توان به دمکراسی مورد نظر سقراط نگاهی انداخت. تنها شرط برای رسیدن به مقامات حکومتی آزادمردی بود. انتخاب هم مبتنی بر قرعه کشی و نه رای دادن بود. زیرا که رای دادن به معنای در نظر گرفتن خصوصیات دیگر نیز می شد. این دمکراسی بسیار «روادار» است. نتیجه ی این نوع حکومت نه حکومت همه بلکه حکومت بخشی از مردم یعنی حکومت اکثریت است. یعنی فقرا. فقرا چه کسانی هستند؟ کسانی که فراغت لازم را ندارند. پس آموزشی هم ندیده اند. اگر قرار است شهر دمکراتیک باشد بهتر است بدون عوام باشد، تنها شامل جنتمن ها.

مسئله ی دیگر در کتاب سیاست ارسطو بحث از پولیتیا یا رژیم سیاسی است. یعنی بحث از صورت. آنچه اهمیت دارد وابستگی شهروند به رژیم یا نظم سیاسی است. پرسش اول این است که شهروند چیست؟ این سوال هسته ی مسئله ی سیاسی تمام عیار است. شهروند خوب، بر خلاف انسان خوب وابسته به رژیم است. یک کمونیست خوب چیزی جز یک شهروند بد در یک دموکراسی لیبرال نیست. با تغییر رژیم از نظر ارسطو شهر به شهری دیگر تبدیل می شود. دو دسته با این نظر مخالفند: یکی وطن پرستان و دیگری طرفداران یک رژیم خاص. اولی معتقد است که انسان خوب کسی است که به شهر خود تحت هر رژیمی خدمت کند و دومی معتقد است که رژیم پس از تغییر شهر را دیگرگون می کند. دیدگاه ارسطو چون دیدگاهی مبتنی بر فضیلت است نمی تواند با هیچ کدام موافق باشد. شهر کاملاً تغییر نمی کند. مثلاً تعهدات یک شهر تغییر نمی کند. اما باید به این مسئله توجه کرد که تعهدات یک مسئله ی حقوقی است و نه سیاسی.

پس باید در نگاه به سیاست شهر (و رژیم سیاسی آن) و انسان را که موضوع اصلی فلسفه ی سیاسیست توأمان دید. «ندیدن شهر از منظر رژیم های متفاوت به معنای این خواهد بود که شهر را آن گونه که یک مرد سیاسی آن را می بیند، آن گونه که مردی پایبند به نوعی خاص از سیستم اخلاقی آن را می بیند، نخواهیم دید. تکرر سیستم های اخلاقی عمومی منحصر به فرد و یا تکرر رژیم ها، لزوماً به مطرح شدن مسئله ی بهترین رژیم منتهی می شود، زیرا هر نوع رژیمی مدعی است که بهترین است. پس سوال اصلی سیاست ارسطو مسئله ی بهترین رژیم است.» بحث از بهترین رژیم بر بنیاد این اصل قرار می گیرد که غایت فرد و شهر یکی است: خوشبختی. اما بالاترین غایت انسان اندیشیدن است که شهر البته چنین نتواند بود. انسان واجد والاترین فضیلت (افلاطون و ارسطو) در

عمل زندگی می کرده اند، در حالی که بهترین رژیم به ضرورت تنها در سخن زندگی می کند. «انسان تنها به واسطه ی دنبال کردن خوشبختی واقعی، از شهر فراتر می رود و نه با دنبال کردن خوشبختی به هر معنا که باشد. (تفاوت بنیادین با لیبرالیسم).

حال از اینجا وارد جمهور افلاطون می شویم. اولین بحث در مورد جمهور افلاطون این است که چرا او از سخن گویان مختلف استفاده می کند؟ و یا اینکه سخنگوی او کیست؟ برای اینکه احمق نشان ندهیم مجبوریم اعتراف کنیم سقراط سخنگوی اوست. اما سقراط نادان ناست. نادان نمایی نوعی عدم صداقت است که به دو گونه ارائه می شود: 1) ابراز اندیشه هایی در مورد یک موضوع خردمندانه به جای اندیشه های خود، 2) خودداری از ابراز هر گونه عقیده در مورد موضوعات خردمندانه به بهانه ی اینکه دانشی نداریم.

اگر بخواهیم معنای دیالوگ را بفهمیم اگر به صورت بپردازیم یعنی به چگونگی ارائه ی مطلب، متوجه می شویم که متن جمهور مانند آن چیزی است که سقراط افلاطون در فایدروس توضیح می دهد. متن خوب متن نادان ناست. متنی که بداند با چه کسی سخن می گوید و با چه کسی نه. باید هر چه بیشتر به ضرورت «واژه - نمادی» پی برد. یعنی به این مسئله که هر قسمت از سخن نوشته شده باید با توجه به کل نوشته ضروری باشد. نوشته ی خوب مانند حیوان سالمی است که می تواند کارکرد خود را بدرستی انجام دهد.

باید ادعای هر دانشی را کنار بگذاریم. هر دیالوگ افلاطونی را یک علامت سوال بدانیم. باید به این مسئله توجه کنیم که با سی و پنج دیالوگ یعنی سی و پنج علامت سوال مواجه هستیم. اینکه تنها عنوان هفت دیالوگ به موضوع دیالوگ مورد بحث اشاره می کنند: جمهوری، نوامیس، سوفست، مردسیاسی، هیپارکوس،

مینوس و آپولوژی سقراط. و اینکه آپولوژی تنها گفتگوی سقراط با شهر است. اینکه غیر از آن هیچ گفت وگویی با دموس وجود ندارد. یا اینکه دیالوگ های افلاطونی به دو نوع اجرایی و روایی تقسیم می شوند. اولی دیالوگی مستقیم است و دومی گفت وگویی میان چند شخصیت است که توسط یک شخصیت گفته می شود. اینکه به طور مثال سقراط وقتی گفتگو با تئائیتوس را برای اقلیدس مگاری می گوید، اقلیدس به علت حافظه ی بد خود میانه ی سخنان را (او گفت، من گفتم) حذف می کند. همان جا سقراط توضیح می دهد که در چنین حالتی (انتقال از اجرایی به روایی) نویسنده خود را پنهان می کند. نه نام خود را بلکه فکر خود را. این مسئله ما را به چیز دیگری راهنمایی می کند و آن فهم سخن بر مبنای اعمال است. آنچه در آثار افلاطون شانس به نظر می رسد، به هیچ وجه شانسی نیست. مثلاً وقتی می بینیم در صحنه ای منحصر به فرد به مسائل جهان شمول پرداخته می شود.

«دیالوگ افلاطونی مبتنی بر یک کذب بنیادین است، کذبی زیبا یا زیباکننده، یعنی بر انکار شانس استوار است.» هیچ چیز در دیالوگ افلاطونی شانسی نیست. این مسئله با مقایسه ی جمهور افلاطون و اتوپای مور بهتر مشخص می شود. مور بحث از کامن ولت خود را به بعد از صرف شام موکول می کند اما در جمهور نه تنها شامی خورده نمی شود بلکه حتی تا صبح بیدار می ماند. بحث مور بیشتر تراژدی است. اما بحث افلاطون کمدی است. زیرا سقراط هیچ روایتی از گریستن باقی نگذاشته است.

اثر افلاطون دارای دیالوگ های متعدد است، زیرا او سعی دارد تکرار، تنوع و عدم تجانس وجود را تقلید کند. کل دارای بخش های متعدد است. هر دیالوگ باید با یک بخش سر و کار داشته باشد. حقیقت را در مورد آن بگوید. که البته کل حقیقت نیست. «می توانیم بگوییم که هر دیالوگ بخشی از آنچه را که برای

موضوع دیالوگ اهمیت کلیدی دارد نادیده می گیرد. اگر این طور باشد موضوع دیالوگ، آن گونه که در دیالوگ مطرح شده، به معنای درست کلمه نا ممکن است. اگر به امر نا ممکن به گونه ای بپردازیم که گویی ممکن است کاری بسیار مضحک انجام داده ایم. «به همین علت اثر افلاطون کمیک است.

همه ی مطالبی که تا اینجا آورده شد، تاجایی که ممکن بود، تنها با اشاره و تلمیح سعی داشت آبی باشد که به لانه ی مورچگان ریخته می شود. متن کلاسیک ساده نیست. نباید آن را ساده خواند. ما عادت داریم ساده ترین مسائل را تکرار کنیم. توضیح سخن اشترواس به گواه همه از جمله آلن بلوم سخت است زیرا که توضیح معماست. زیرا که خود معماست. در واقع معمایی است در توضیح معما به طور مثال اگر جمهور افلاطون را دوباره بخوانیم (البته اگر یک بار قبلاً خوانده باشیم) می بینیم که مطلع این دیالوگ روایی یک فرود است. فرود به پیرائوس پایگاه قدرت دریایی و تجاری آتن یعنی پناهگاه دموکراسی. در ادامه سقراط توسط دوستان دستگیر می شود. پولمارخوس او را مجبور به ماندن می کند و می گوید که چون تعدادمان بیشتر است پس باید بمانی. در ادامه البته گلاوکن سعی می کند سقراط را ترغیب به ماندن کند. گویی اجبار و ترغیب ترکیب شده اند با عدالت را نشان دهند. آنها برای ماندن سقراط سپس رای می گیرند. صندوق های رای جای گلوله را می گیرند. البته باید متوجه بود که صندوق های رای تنها تا زمانی کارایی دارند که گلوله را به یاد داشته باشیم. همچون شاهی که شمشیر دموکلس را همواره باید به یاد آورد. مخاطبان سقراط عمیقاً در فکر زوال و بازسازی سلامت سیاسی هستند. همان طور که قبلاً گفته شد در جمهور قرار بر آن بود شامی خورده شود و سپس به ضیافتی روانه شوند اما نه این شد و نه آن. عمل جمهوری، به معنای خویشتن داری، خودداری در مقابل لذت است. به خصوص لذت بدن. پس اگر واقعاً به زوال و بازسازی می اندیشیم چاره ای جز

خویشتن داری نداریم. حال افلاطون صحنه را می آراید. همه چیز تا اینجا گویی شانس‌ی بوده که البته نبوده. آرایش صحنه هم چنین است.

مخاطبان افلاطون خاصند. اما کامل نیستند. آنها نیازمند آموزشند. بحث از اینجا در باب عدالت خواهد بود. من با فرض اینکه تعریف شخصیت‌های مختلف جمهور را در باب عدالت می دانید از تکرار آن خودداری می کنم. اگر خوب به این سخنان توجه شود می بینیم که ابطال هر کدام از سخنان افراد حاضر (کفالوس، پولمارخوس، تراسیماخوس) برهان آنچه سقراط می خواهد بگوید را در خود داراست. مثلاً زمانی که به کفالوس و پسرش پلمارخوس می گوید که اگر معنای عدالت باز پس دادن بدهی (آنچه برای شخص خوب است) باشد، ممکن است خواهان از میان رفتن مالکیت خصوصی و برقراری کمونیسیم شویم و از آنجایی که میان مالکیت خصوصی و خانواده رابطه ای وجود دارد پس ممکن است خواهان اشتراک در زن و فرزند نیز باشیم. سخن کفالوس کاملاً ابطال نمی شود. در رد سخن پولمارخوس نیز چنین می شود. عدالت به معنای پولمارخوسی منتهی به این می شود که فرد خود باید تشخیص دهد چه چیز خوب است و سپس آن را به دوستان بدهد و از دشمنان دریغ ورزد. اول این دشواری رخ می دهد که چگونه می توان دوستان و دشمنان را از یکدیگر تشخیص داد. این گمان پولمارخوس همان گمان شهر است. دوستان افراد درون شهرند. پس خود را باید وقف شهر کنند. وقف کامل خود به خیر مشترک، چیزی نیست جز کمونیسیم مطلق. و اما تراسیماخوس (خود شهر) خشن‌ترین فرد وارد صحنه می شود. عدالت نفع اقویاست. او خواهان مجازات سقراط است. او از نادان‌نمایی سقراط خبر دارد. دقیقاً زمانی که پلمارخوس از سقراط و کلیتوفون از تراسیماخوس دفاع می کنند (رتوریک حقوقی) بحث کاملاً وارد یک دعوای حقوقی می شود.

روندی که سقراط برای پاسخ دادن به تراسیماخوس در پیش می‌گیرد روندی است که پیشنهاد می‌دهد، گلاوکن می‌پذیرد و به تراسیماخوس تحمیل می‌شود. همه چیز ناقص پیش می‌رود. سقراط به این امر معترف است. وقتی از این سه فرد گذشت، به گلاوکن و آدیمانتوس می‌رسد. کسانی که گویی مشخصات مورد نظر ارسطو در اخلاق را دارا هستند، این دو با هم متفاوتند. اولی شکوه عدالت را در پر زحمت بودن آن و دومی در آسان بودن آن می‌داند. اولی به شجاعت و دومی به خویشتن‌داری می‌اندیشد. کار سقراط (و البته کار توسیدید) دوختن این دو وصله‌ی به نظر نا جور به هم است.

کار با نشان دادن تطابق فرد و شهر شروع می‌شود. این یک فرض است، که البته نهایی نیست. مشکل این است که آیا اختصاص دادن آنچه برای هر کس خیر است به او، باتامین خیر مشترک یکسان یا حتی قابل جمع است؟ اگر شهر و فرد یکی باشند پس شهر باید موجودی طبیعی باشد. اما احتمالاً چنین نیست. رابطه‌ی خاص و نزدیکی بین عدالت و شهر وجود دارد و اگر چه ایده‌ی عدالت وجود دارد، احتمالاً ایده‌ی شهر وجود ندارد. امور جزئی متعلق به حوزه‌ی شدن هستند و نه حوزه‌ی وجود پس مرتبط با ایده‌ها هستند و نه خود ایده‌ها. شهر طبیعی به وجود نمی‌آید. بلکه در تطابق با طبیعت است. منشا شهر نیازهای انسان است. «سقراط با یکی گرفتن مسئله‌ی عدالت و مسئله‌ی شهر، و مرتبط کردن شهر با نیازهای انسان نشان می‌دهد که ستایش عدالت بدون توجه به کار کرد و نتیجه‌ی آن ناممکن است.»

هر شهری که به ترتیب توضیح داده می‌شود منطبق با یک شخص است. شهر سالم (شهری که هر کس خود را وقف کار مخصوص خود می‌کند) با درخواست آدیمانتوس تطابق دارد. اما گلاوکن که نمی‌تواند بین میل خود به شام و میل به فضیلت تفکیک قائل شود شهر سالم را شهر خوکیها (که البته بر عکس شهری

بدون خوک است) می نامد و از سادگی بیش از حد آن شهر گله می کند. به این صورت است که شهر سالم زوال می یابد و می شود شهر مبتنی بر تجمل، نارضایتی و تضاد با لا می گیرد. شهر در خطر است. گلاوکن نیازمند آموزش است. شهر مورد نظر او نیز نیازمند آموزش است. حداقل برای حکمرانان. مثلاً او باید بفهمد که بین حرفه ی رزمندگان و تجمل تفاوت وجود دارد. «روحیه انضباط و خدمت مخلصانه جایگزین روحیه ی تجمل و منفعت می شود. از این نظر آموزش گلاوکن بخشی از آموزش خویشتن داری است که کل گفت و گوی روایت شده در جمهوری آن را انجام می دهد.»

به عنوان نتیجه گیری از بحث اشتراوس در مورد افلاطون باید گفت که آنچه در جمهور اتفاق می افتد یعنی بناکردن یک شهر جدید، حاصل یک مذاکره است. شهر توسط سقراط، آدیمانتوس، گلاوکن، کفالوس، پلمارخوس، تراسیماخوس، کلیتوفن و ... ساخته می شود. شهر شهر آنهاست. و از طرف دیگر:

«... تطابق نفس و شهر که در جمهوری ارائه شده است به وضوح سوال بر انگیز و حتی غیر قابل قبول است. جمهوری نمی تواند طبیعت نفس را آشکار کند زیرا بدن و اروس را نادیده می گیرد. با نادیده گرفتن بدن و اروس، جمهوری در واقع نفس را نادیده می گیرد. جمهوری طبیعت را نادیده می گیرد. این نادیده گرفتن در صورتی که قرار باشد عدالت به عنوان وقف کامل خود به خیر مشترک یک شهر برای خود آن مطلوب و قابل ستایش باشد، لازم است. و این که چرا این ستایش لازم است نیازی به ارائه ی دلیل ندارد. اگر علاقه مند به این هستیم که در یابیم عدالت دقیقاً چیست، باید مسیر طولانی تر دیگری را نسبت به آن چه در جمهوری دنبال شده است برای مطالعه ی نفس دنبال کنیم. این بدان معنا نیست که آنچه در جمهوری در مورد عدالت می آموزیم درست نیست یا اینکه کل موقتی است. کتاب اول مطمئناً به ما نمی آموزد که عدالت چیست اما با این

حال به واسطه ی این که نشان می دهد رام کردن تراسیماخوس توسط سقراط عملی عادلانه بوده است، به ما اجازه می دهد عدالت را درک کنیم. آموزه ی جمهوری در باب عدالت می تواند درست هر چند ناکامل باشد، زیرا طبیعت عدالت به صورت تعیین کننده ای وابسته به طبیعت شهر است - زیرا حتی امر فرا سیاسی را نمی توان بدون فهمیدن شهر درک کرد - و شهر کاملاً قابل فهم است زیرا محدوده های آن را در مورد کل پاسخ داده باشیم. کافی است برای این منظور تنها پرسش در مورد کل را مطرح کرده باشیم. بنابراین جمهوری نه بهترین رژیم بلکه طبیعت امور سیاسی - یعنی طبیعت شهر را آشکار می کند. سقراط در جمهوری مشخص می کند که شهر باید دارای چه مشخصاتی باشد تا بتواند به والاترین نیازهای انسان پاسخ دهد. او نشان می دهد که شهری که در تطابق با این نیازها ساخته شده باشد ممکن نیست، و از این طریق محدودیت های ذاتی شهر، طبیعت شهر را نشان می دهد. «

در ادامه کمی هم در مورد فصل آخر یعنی فصل مربوط به تاریخ جنگهای پلوپونزی اثر توسیدید می پردازم. این فصل نیز پر است از نکته هایی ریز که به واقع توضیح آن را برای من سخت می کند.

تاریخ جنگهای پلوپونزی تاریخ رویارویی اسپارت و متحدانش با آتن و متحدانش است. تاریخ جنگ شهر خویشان دار (اسپارت) و شهر شجاع (آتن). آنچه متن اثر توسیدید را متناقض نشان می دهد دفاع از هر دو شهر است. چیزی که خواننده را تا حدی گیج می کند. سوالی که پیش می آید این است که چرا توسیدید در ابتدا با ارتباط برقرار کردن بین عدالت، خویشان داری و پرهیزگاری، قضاوتی مثبت از توسیدید را در طی چند خطابه ارائه می کند. پس از آن نوبت به دفاع از شجاعت، جسارت و پیشرفت و هنرها می رسد. یعنی دفاع از آتن. عموماً خطابه های که برای دفاع از آتن آورده می شوند توسط پریکلس ارائه

می‌گردد. این خطابه‌ها به علت هنری که پریکلس دارد بسیار پر هیجانند. «اینکه همه جذب سخنان پرشور می‌شوند، تقصیر توسیدید نیست» این تناقض در واقع به این صورت رفع می‌شود که بدانیم توسیدید شهر را از منظر شهروندان و حکمرانانش می‌دید. پس هر خطابه بخشی - بخشی از یک نوع خاص - از سخنان توسیدید است. اینجاست که باید نسبت به خواندن یک متن، به ویژه کلاسیک، هوشیار بود. خواندنی از نوع خواندن رمان و داستان و ... نه تنها کفایت نمی‌کند بلکه به علت عدم پرهیزگاری و عدم رهایی از آنچه ما را به شدت شورانگیز یا غم‌انگیز می‌کند، متن بد فهمیده می‌شود. این که ما در خواندن آزاده نیستیم، مقصر نویسنده نیست. اگر پوپر می‌گوید که نویسنده باید مسولیت آنچه می‌نویسد را بپذیرد، عکس این قضیه هم باید صادق باشد. خواننده نیز باید بداند که متن به خصوص کلاسیک هر خوانشی را بر نمی‌تابد.

اینکه سخنان گویندگان توسیدید، سخن توسیدید هست یا نه به طور مثال باید در نظر خواننده‌ی متن باشد. اشتراوس معتقد است: «کلمات سخنانی‌ها مطمئناً اثر خود توسیدید است».

سخنران واقعی مطمئناً سخنان خود را با کلماتی که در ابتدا توسیدید آورده شروع نکرده‌اند. مثلاً، در یک مورد بسیار جالب، اولین خطابه‌ای که در اثر توسیدید آمده با «عادلانۀ (حق)» شروع می‌شود و دومین خطابه با کلمه‌ی «ضروری (اجباری)». آنچه جالب است این است که ادامه‌ی این خطابه‌ها هیچ ربطی به آن کلمه ندارد. در واقع بحث از رابطه‌ی میان حق و ضرورت و تضاد بین عدالت و اجبار - که موضوع هیچ کدام از خطابه‌ها نیست - اندیشه‌ی خود توسیدید است. «این دو کلمه آغازین (دیکه و آنانکه) نشان دهنده‌ی نگرشی هستند که توسیدید از منظر آن به جنگ‌های پلوپونزی نگاه می‌کند»

خواندن کتاب شهر و انسان به خوبی چگونگی خواندن متن (متن کلاسیک) توسط اشتراوس را نشان می دهد. نوشته ی اشتراوس خشک است و بی روح است. ساده نیست و خواننده ی بی علاقه به بحث اشتراوس را سریعا از خود دور می سازد. پس خواندن این کتاب به کسانی که در پی ساده ترین مسائل هستند توصیه نمی شود.