

# بررسی تاریخی جدال فضیلت و آزادی در اندیشه سیاسی غرب



مهدی برانعلی‌پور

دانشجوی دکتری علوم سیاسی

## چکیده

یکی از جدال‌های اساسی در حوزه اندیشه سیاسی غرب که به جرأت می‌توان گفت همزمان با آغاز تفکر سیاسی بشر نمایان شده و تاکنون نیز ادامه دارد، جدال تاریخی بین فضیلت و آزادی است. این پژوهش بر آن است تا ویژگی‌های اصلی هریک از دو دسته نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار و آزادی‌محور را در تاریخ اندیشه سیاسی غرب (از پیش سقراطیان تا قراردادگرایان) ردیابی و برجسته نماید. در این باره، می‌توان ویژگی‌های اصلی نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار را براساس غایت‌گرایی، اخلاق‌گرایی و ساختار اجتماعی و سیاسی عمودی (سلسله مراتبی) ترسیم کرد؛ در حالی که نظریه‌های سیاسی آزادی‌محور به انسان‌گرایی، حقوق‌گرایی و ساختار اجتماعی و سیاسی افقی تأکید دارد.

تاریخ اندیشه سیاسی پر از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون و ضد و نقیض است. در عین حال، تنها برخی از آنها به شکل یک جدال تاریخی جلوه‌گر شده‌اند. این امر، در وهله نخست از آن نشأت می‌گیرد که همه نظریات سیاسی، افزون بر تبیین واقعیت، نماینده حقیقتی عملی نیز به شمار می‌روند. لذا آن دسته از نظریات که آشکارا یا به طور ضمنی، رهنمودهایی عملی ارائه می‌کنند، از موقعیتی برتر برخوردار می‌گردند. اما مهم‌تر از آن، این است که از میان انبوه نظریات، تنها برخی از آنها مبنا و پایه بقیه نظریات قرار گرفته و بالمآل شامل چندین تقابل فکری دیگر می‌شود.

یکی از جدال‌های معروف در تاریخ اندیشه سیاسی که ویژگی‌های مذکور را به طور کامل دارا می‌باشد، جدال فضیلت و آزادی است. در این پژوهش بدانیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که آیا بین نگرش‌های سیاسی - دینی کنونی ایران در مورد حوزه عمومی و جدال تاریخی فضیلت و آزادی می‌توان ارتباطی یافت یا خیر. برای این اساس در این جا به عنوان دومین مبنای نظری پژوهش جاری به این جدال می‌پردازیم. شاید به جرأت بتوان گفت که این جدال، هم زمان با آغاز تفکر سیاسی بشر نمایان شده و تاکنون نیز ادامه یافته است، لذا لازم است ابعاد و زوایای آن کاملاً روشن گردد. تحقق این امر در گرو آن است که این دو نگرش در سیری تاریخی مورد بحث و گفتگو قرار گیرد، از این‌رو، اهمیت پژوهش کنونی در آن است که تبیین و تشریح ویژگی‌ها و شاخص‌های نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار و نظریه‌های سیاسی آزادی‌محور که در دو سر این جدال شکل گرفته‌اند، به ما کمک خواهد کرد تا این ویژگی‌ها و شاخص‌ها را در نگرش‌های سیاسی دینی کنونی ایران ردیابی کنیم و بدین ترتیب، مشخص نماییم که هر یک از نگرش‌ها نسبت به این جدال در چه جایگاه و موقعیتی قرار گرفته است و چرا؟

در این جا ذکر سه نکته ضروری به نظر می‌رسد: نخست آن‌که اختصاص این بحث به تاریخ اندیشه غرب، بدین منظور است که نشان داده شود این جدال همراه با تاریخ تفکر بشر پدید آمده و استمرار یافته است، لذا بحثی جدید و تازه به‌شمار نمی‌رود. افزون بر آن، اگر ما بحث را در تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان دنبال می‌نمودیم، به روشنی نمی‌توانستیم شاخص‌های نظریه‌های سیاسی آزادی‌محور را تبیین کنیم؛ چرا که تقریباً تمامی این اندیشه‌ها صرفاً در قالب نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار قابل طرح‌اند، هرچند در این سنت فکری نیز تا حدود کمی، امکان دست‌یابی به رگه‌های نظریه‌های سیاسی آزادی‌محور وجود

داشت. به هر حال، هدف این بحث صرفاً تعیین شاخص‌های این دو دسته از نظریات است؛ لذا در بیان تاریخ اندیشه غرب هیچ خصوصیت دیگری نهفته نیست. اما در عین حال نمی‌توان از این نکته اغماض کرد که این دو دسته از نظریات به دو سنت فلسفی نسبتاً متمایز تعلق دارند. به بیان روشن‌تر - چنانکه گفتیم - این جدال ریشه در تاریخ اندیشه سیاسی دارد و ما می‌توانیم متفکرانی را بیابیم که به یکی از دو سوی جدال تعلق خاطر دارند. اما از سوی دیگر، عمده نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار به فلسفه سیاسی قدیم و نظریه‌های سیاسی آزادی محور به فلسفه سیاسی جدید مربوط می‌شوند. از این رو، پیگیری این جدال در تاریخ اندیشه غرب به ما یاری خواهد رساند تا این تمایز را نیز به خوبی درک کنیم.

دوم آنکه ما در این جا تنها درصدد تجرید و انتزاع هر یک از نظریات هستیم. بنابراین نباید انتظار داشت که همه نظریات به‌طور کامل در یکی از این دو قالب قرار گیرند.

و سوم آن‌که سیر تحول نظریات صرفاً تا آن جا دنبال می‌شود که ویژگی‌های زیر کاملاً تبیین شوند. بنابراین، ادامه سیر نظریات تا عصر حاضر ما را از هدف این نوشتار دور خواهد کرد.

## ۱. ویژگی‌های اصلی نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار

### الف) غایت‌گرایی<sup>۱</sup>

آیا جهان بر حقیقتی استوار است؟ این پرسش همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته و او را وادار به پاسخگویی و موضعگیری نموده است. با مراجعه به تاریخ اندیشه سیاسی مشاهده می‌کنیم که برخی بکلی وجود حقیقت را منکر شده‌اند و برخی دیگر با اعلام این‌که نمی‌توان به‌طور قطعی بدان دست یافت، خود را از دغدغه حقیقت‌جویی راحت کرده‌اند. در مقابل این دو گروه، عده‌ای نیز مدعی امکان دستیابی به حقیقت شده‌اند، لکن دسته‌ای از آنان بر حقایق مذهبی پای فشرده‌اند و دسته‌ای دیگر بر حقایق فلسفی.

۱. **حقایق مذهبی:** این حقایق به‌طور همزمان هم حقایق مبتنی بر ادیان الهی و هم حقایق مبتنی بر مذاهب اسطوره‌ای را در بر می‌گیرد. البته این سخن به معنای انکار وجود تفاوت میان این دو دسته از حقایق نیست،<sup>(۱)</sup> بلکه صرفاً بیانگر آن است که این دو دسته از حقایق - حداقل در بحث کنونی - دارای برخی مشابهت‌های صوری و محتوایی هستند.

به‌طور کلی این‌گونه حقایق، اتحاد با قوای فوق طبیعت و یگانگی با خدایان را نوید می‌دهد. در این صورت، حقیقت مطلق جایگاهی فراتر از طبیعت و عقل می‌یابد.<sup>(۲)</sup> در این نگرش، طبیعت دارای اسرار و

رموزی است که انسان‌ها با برخورداری از جوهر روحانی و تلبس به صفات ربانی از آنها آگاه می‌شوند. طبیعت هرگز از روح حاکم بر آن جدا نشده و تجلیات رحمت خدایان هرگز جهان را به حال خود رها نخواهند کرد. بدین ترتیب، برخی افراد از قدرت «مانا» برخوردار می‌گردند. این نیروی فوق طبیعی قادر است تا در نیروی جسمانی تجلی کند و قدرت و کمالاتی را برای انسان به ارمغان آورد.<sup>(۳)</sup>

دستیابی به این حقایق نیز صرفاً از طریق بینش شهودی، الهام و یا وحی امکان‌پذیر است؛ چراکه خمیرمایه واقعی آن‌را احساس، ایمان و اعتقاد تشکیل می‌دهد. بنابراین، کلیه اشیا و موجوداتی که در این طبیعت زندگی می‌کنند، در تار و پود شبکه‌ای از قداست‌ها به هم تنیده شده‌اند؛ هم‌چنان که کل دانش و معرفت مذهبی امر مقدس تلقی می‌شود. در نتیجه، این نگرش دارای درون مایه‌های قوی عرفانی می‌باشد. در این سنت که بر مجموعه‌ای از حقایق اسرارآمیز متکی است و علم و دانش نیز همواره تابع مذهب دانسته می‌شود، هیچ ناشناخته‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا پرسش‌ها قبلاً پاسخ داده شده‌اند.<sup>(۴)</sup> انسان صرفاً صاحب و مالک جهان شناخته می‌شود و نه مرجع در شناخت. لذا هدف وی تنها کسب حقیقت و رستگاری است. بنابراین در این جا غایت‌گرایی در قالب ایمان به غیب، آخرت‌گرایی و انسان محوری<sup>۱</sup> نمایان می‌شود.

**۲. حقایق فلسفی:** در سده هشتم پیش از میلاد، اندیشمندان یونانی با مشاهده دگرگونی و سیورورت در کائنات و عالم هستی به این پرسش برانگیخته شدند که درباره این تغییرات چگونه سخن بگویند و سبب این امور را چطور بیان کنند. همان‌گونه که گفته شد، در دین اسطوره‌ای بر اراده متلون و بلهوسانه برخی موجودات شبیه به انسان و نامقید به قوانین عام طبیعت تأکید می‌شد؛ در حالی که اندیشمندان یونانی با نگاهی فلسفی به این تغییرات به مسأله هستی منتقل شدند. پرسش جدیدی که فراروی آنها قرار گرفت این بود که هستی چیست و جهان از چه خمیره‌ای ساخته شده است و نقشه‌آرستین یا شالوده‌آن چیست؟ تلاش آنها برای پاسخگویی به این پرسش موجب شد تا در سده پنجم پیش از میلاد در پاسخ به پرسش بالا، در آتن دو جریان عمومی کاملاً مشخص شکل گیرد: یکی جریان ایده‌آلیستی و دیگری جریان ماتریالیستی. هر دو جریان در پی آن بودند که در مقابل حقایق مذهبی، حقیقت دیگری بگذارند؛ یعنی گذار از دین به فلسفه.<sup>(۵)</sup> در این جا صرفاً به تشریح جریان نخست اکتفا می‌کنیم و بحث درباره جریان دوم را به بعد موکول می‌سازیم.

1. Anthrocenterism

در جریان ایده‌آلیستی، پارمنیدس<sup>۱</sup> (۵۱۴ پیش از میلاد) با نفی اندیشه تغییر و حرکت و تأکید بر اندیشه ثبات و سکون، معتقد بود که تغییرات و حرکات، توهمات حسی و دریافت‌های حسی ما هستند. این تغییرات جزئی، در بستر یک ثبات و سکون و تداوم اساسی اتفاق می‌افتد. او با تفکیک حقیقت هستی از ظاهر هستی، معتقد بود که حقیقت هستی در ورای چیزهایی است که به ادراک حسی ما در می‌آید. برخلاف ظاهر هستی که در آن، اشیا متکثر و متغیرند، حقیقت هستی یگانه و ثابت است و تنها با چشم عقل دیده می‌شود: (۶)

موجودات همه یکی هستند؛ حرکت و تغییر و تکامل حقیقت ندارد و از توهماتِ حواسِ سطحی، متناقض و خطاکار ما هستند. بدین‌سان، در زیر این ظواهر، وحدتی ثابت، متجانس، تقسیم‌ناپذیر، باقی و بی‌حرکت وجود دارد که هستی واحد، حقیقت یگانه و خدای یکتاست. (۷)

سقراط در ادامه جریان ایده‌آلیستی می‌خواهد با کشف فضایل مثالی، مبنا و بنیان جدیدی برای معرفت، حقیقت و یقین ارائه کند. هدف وی تأسیس یقینیاتی است که خارج از عرصه مذهب قرار دارند. او در تلاش بود تا اخلاق را براساس قواعد عقل توجیه و تفسیر نماید؛ از این رو می‌گفت: «بزرگ‌ترین موهبت برای آدمی آن است که هر روز درباره قابلیت‌های انسانی [یا به تعبیری، فضیلت] بگوید و بشنود». (۸) سقراط مردم را از هر سنخ به ستوه در می‌آورد تا آنان را مجبور کند درباره اصول و مبادی اعمال خود تفکر نمایند. او می‌خواست تا در فضیلت هرچیز تحقیق کند و به گفته ارسطو «طبیعی بود که سقراط در پی یافتن ماهیت باشد»، لذا «او نخستین کسی بود که مسأله تعریف کلی را به میان آورد». (۹)

افلاطون نیز در واکنش به آشوب اخلاقیِ زمانه‌اش، می‌خواهد یقین و قطعیتی فارغ از دین بنیان‌گذارد. او معتقد بود که تغییر و دگرگونی نشانه تباهی و بیماری است، لذا فقط چیزهایی که از کمال بی‌بهره باشند دگرگونی می‌پذیرند. بر این اساس، او در نظریه مُثُل، حقایق اصلی و در نتیجه، ثبات مطلق را در عالم ماورا می‌دید؛ یعنی «عالمی ... که نظامی ابدی در آن حکمفرماست و دگرگونی را در آن راه نیست». (۱۰) او در مقابل «عالم هستی راستین» از «عالم کون و فساد» نام می‌برد؛ یعنی عالمی که در آن تنها سایه‌های آن حقایق مشهود است. (۱۱)

ارسطو هم با تفکیک قوه و فعل - و یا هیولا و صورت - ایده افلاطونی را وارد جهان سایه‌ها کرده و معتقد است که امور ثابت در همین جهان محسوس نیز وجود دارد؛ زیرا در همه هستی‌ها خاصیت بالقوه‌ای



مطابق اشعار هومر،<sup>۱</sup> در سدهٔ دهم پیش از میلاد، دین اسطوره‌ای همه رویدادهای طبیعی و انسانی را معلول ارادهٔ خدایانی می‌دانست که از روی هوس بر جهانی بی‌نظم، بی‌قاعده و غیرقابل پیش‌بینی فرمان می‌راندند.<sup>(۱۴)</sup> در این عصر، خدایان موجودیت خود را مدیون گرایش‌های اخلاقی نبودند. هومر و هزیود<sup>۲</sup> کلیهٔ افعالی را که مثل دزدی و زنا و تقلب، اسباب شرم میان مردم می‌شد، به خدایان نسبت می‌دادند. همین عدم کمال خدایان شخصی یونانیان، سبب شد تا فاصلهٔ موجود بین طبیعت انسانی و طبیعت یزدانی از میان بدود و کوچک‌ترین مرز مشخصی بین این دو عالم وجود نداشته باشد.<sup>(۱۵)</sup>

اما در عین حال، خود همین اسطوره‌های هومری یونان، موجب نوعی فرهنگ سیاسی بود که خمیرمایه‌های سنت فضیلت را در برداشت. مطابق این فرهنگ سیاسی، فرض عمومی بر آن بود که نجابت یا فضیلت از خدایان به اشراف منتقل شده و با خون اشراف عجین است. بدین ترتیب، ارزش‌های جامعه در شیوه زندگی اشرافیتی مجسم می‌شد که دارای نیاکان خدایی بودند. این ارزش‌ها برای تمام افراد لازم‌الاجرا بود و نوعی تعهد اخلاقی تحمیل می‌نمود.<sup>(۱۶)</sup> در مراحل بدوی تمدن، کلمهٔ تابو کلیهٔ حوزه‌های دینی و اخلاقی را دربرمی‌گرفت. تابو اصل ماتقدم اندیشهٔ اخلاقی و دینی بود.<sup>(۱۷)</sup> بر این اساس، گرچه خدایان هومری نمودار آرمان‌های اخلاقی نبودند، ولی از طریق بیان آرمان‌ها و شیوه‌های خاص زندگی، تأثیر عملی زیادی داشتند و گرایش‌ها و استعدادهای معنوی ویژه‌ای را نشان می‌دادند.

به هر روی - چه اینکه که در دین اسطوره‌ای آرمان‌های اخلاقی را بپذیریم و چه آنها را کاملاً رد کنیم - ادیان بزرگ مبتنی بر توحید با جلوهٔ کاملاً متفاوتی که از خداوند نشان می‌دهند، همگی حاصل نیروهای اخلاقی هستند و در یک نقطه متمرکز می‌شوند، و آن مسأله خیر و شر است.<sup>(۱۸)</sup> از همان ابتدا دین مکلف به انجام دادن نقش نظری و عملی بوده است. از یک سو متضمن تصویری از عالم و نگرشی از انسان و پاسخگوی مسأله منشأ عالم و مبدأ جامعه بشری بوده و از سوی دیگر، مشخص‌کنندهٔ وظایف عملی انسان بوده است. و در مجموع، مذهب بنا را بر این گذاشت که تا حدی موجودیت قوای فوق انسانی را بپذیرد و به سبب تحول شناخت، انسان راغب شد نسبت به وابستگی کامل خود به آفریدگار جهان اعتراف کند و رویهٔ مغرورانهٔ سابق را به کرنش بنده‌وار در قبال نیروهای غیبی تبدیل کند.<sup>(۱۹)</sup>

قبلاً گفتیم که سقراط در مقابل سوفسطاییان که اساس ماورای طبیعی اخلاقیات را سست و متزلزل

۱. Homer یا همروس: بزرگ‌ترین شاعر حماسی غرب و سرایندهٔ دو رزمنامهٔ جاودان ایلید و اودیسه.

۲. Hesiod یا هسیوروس (حدود قرن هشتم پیش از میلاد): شاعر یونانی، سرایندهٔ منظومهٔ Theogonia که در آن، آفرینش جهان و زایش و نژاد خدایان توصیف شده است.

ساخته بودند، می‌کوشید تا مبانی طبیعی علم اخلاق را کشف کند. او راه‌حل مشکلات اجتماعی را وضع قوانین اخلاقی مؤثر و غیر مذهبی از طریق اصول عقلانی طرز رفتار می‌دانست:

عدالت و هر فضیلت دیگر، دانایی است... پس نه آن که نیکی و زیبایی را می‌شناسد چیزی را به عدالت و فضیلت برتری می‌نهد و نه کسی که این دو را نمی‌شناسد، کاری موافق عدالت و فضیلت می‌تواند کرد، و اگر هم بخواهد بکند توفیق نمی‌یابد. به همین جهت است که مردم دانا همواره کار نیکو و زیبا می‌کنند، در حالی که از نادانان جز زشتی و بدی سر نمی‌زند؛ زیرا عملی عادلانه و هر کار نیکو و زیبا زاده فضیلت است. پس معلوم می‌شود که عدالت و فضیلت جز دانایی نیست. (۲۰)

بدین ترتیب، به عقیده وی کار خطا با عقل سازگار نیست و هیچ‌کس به کاری که بدانند خطا است اقدام نمی‌کند. در مقابل، عالی‌ترین خیر سعادت است که از طریق دانش درک می‌شود. لذا او «می‌کوشید تا کنه و حقیقت اموری را که نفس آدمی در نتیجه دانستن آنها قرین فضیلت و کمال می‌گردد و به وسیله ندانستن آنها، بنده هوا و هوس می‌شود، دریابد.» (۲۱)

افلاطون نیز شناخت مثال‌ها، بویژه شناخت مثال خیر را راهنمای زندگی عقلانی می‌داند. بدین ترتیب، او بارد زندگی اسطوره‌ای، به دنبال آن دسته از ارزش‌های اخلاقی بود که در زندگی عقلانی ریشه می‌دواند. او می‌گوید: «این‌که افراد جامعه‌ای دارای فضیلت و در عین حال نیکبخت باشند، هم ممکن است و هم ضروری. قانونگذار موظف است رسیدن به آن دو را هدف خود سازد.» (۲۲) لذا براساس قانون صحیح، تمام جامعه از سعادت بهره‌مند می‌گردد. اما به عقیده وی مقصود از قانون صحیح آن نیست که طبقه‌ای خاص نیکبخت شود، بلکه این است که تمام جامعه از سعادت بهره‌مند گردد.

از این‌رو چنین قانونی می‌کوشد همه افراد جامعه را، گاه از راه آموزش و گاه با زور و اجبار، با هم یگانه سازد تا همه طبقات در حد توانایی خود در کار تکمیل جامعه شرکت جویند. بنابراین، منظور قانون از به بار آوردن مردانی که روحشان به روح چنان جامعه‌ای شبیه باشد این نیست که بگذارد هر یک از آنان به هر روشی که میل داشت زندگی کند، بلکه این است که از آنان برای پدید آوردن یگانگی در جامعه سود جوید. (۲۳)

بنابراین، کسانی که «علت سعادت واقعی جامعه را بهتر از دیگران می‌شناسند» (۲۴) وظیفه دارند که:



همواره بهوش باشند تا کوچک‌ترین فساد در جامعه راه نیابد. خصوصاً باید از رخنه هر دگرگونی و نوآوری در امور تربیتی جلوگیری کنند و آنرا پیوسته ثابت و به یک حال نگاه دارند.

...آشفته‌گی و بی‌قانونی، در موسیقی آسان رخنه می‌کند بی‌آن‌که کسی با خبر شود ... سپس پنهان و بی‌صدا در اخلاق و رسوم و آداب رخنه می‌یابد. پس از آن تندتر و آشکارتر پیش می‌رود و در روابط افراد نمایان می‌گردد و تمام جامعه را مسموم می‌سازد. از آن پس، با کمال گستاخی به قوانین و حتی به قانون اساسی روی می‌آورد و زندگی فردی و اجتماعی را بکلی تباه می‌کند. (۲۵)

در ادامه، ارسطو خیر و سعادت را برای آدمی در «فعالیت نفس در انطباق با فضیلت» (۲۶) دانسته، می‌گوید: «فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید ... در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است ... قانونگذاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را با فضیلت می‌سازند.» (۲۷) از سوی دیگر او می‌گوید: «غایت دانش سیاست، حاوی غایات همه دانش‌های دیگر است و این غایت، خیر آدمیان است.» (۲۸) در نتیجه، پرورش فضایل اخلاقی به عهده دولت گذاشته شده (۲۹) و اخلاق، جزئی از سیاست دانسته می‌شود.

هدف جامعه سیاسی نه تنها زیستن، بلکه بهزیستن است، ورنه بندگان و حتی جانوران نیز می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه سیاسی برپاکنند. ولی حال جهان بدان گونه که هست، چنین نیست؛ زیرا بندگان و جانوران از سعادت یا آزادی بی‌بهره‌اند. به همین سان، هدف جامعه سیاسی اتحاد نظامی برای دفاع در برابر خطر و یا سوداگری و بازرگانی نیست. (۳۰)

در کل، ارسطو سعادت را در گرو کسب فضایل اخلاقی و غایت جامعه سیاسی را نیز سعادت می‌داند: فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر به شمار آید که شاد باشد و درست زیست کند ولی نمی‌توان درست زیست، مگر آن‌که کارهای نیک انجام داد. و فرد یا کشور هیچ‌کدام نمی‌توانند کار نیک انجام دهند، مگر آن‌که از فضیلت و خرد بهره‌مند باشند. (۳۱)

## ج) ساختار اجتماعی و سیاسی عمودی (یا سلسله مراتبی)

در این قسمت، به دنبال تبیین این موضوع هستیم که پذیرش ساختار اجتماعی و سیاسی عمودی در نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار، ادامه منطقی غایت‌گرایی و اخلاق‌گرایی موجود در این نظریات است. پیشتر گفتیم که در اسطوره‌های هومری ارزش‌های جامعه در شیوه زندگی اشرافی نمودار می‌شد. در این دیدگاه، فضیلت موجود در نیاکان خدایی، تنها از راه میراث به اشراف منتقل می‌شد. در تفکر مذهبی نیز فضیلت به عده خاصی تعلق داشت؛ برای مثال در تفکر آباء کلیسا نظیر آگوستین، فضیلت صفت قدیسانی دانسته می‌شد که مشمول رحمت خداوندی قرار گرفته بودند و مردم را به عضویت در شهر خدا فرا می‌خواندند. آکوئیناس نیز با تمایز قائل شدن میان فضیلت انسان طبیعی و فضیلت انسان مؤمن، فضیلت اول را در حیطه نظم مدنی و فضیلت دوم را در قلمرو کلیسا می‌دانست. این برعهده کلیسا بود که هدف خود را به جای به کمال رساندن گذرا و دنیوی انسان طبیعی، رستگاری انسان قرار دهد. بدین سان، فرض بر آن بود که فضیلت معلول زندگی سیاسی نیست و اصولاً به ایجاد فضیلت سیاسی هم نمی‌توان امید داشت. (۳۲)

۹۷

در  
رابطه  
بین  
فضیلت  
و...

از سوی دیگر، در دیدگاه فلسفی نیز بر دو امر تأکید می‌شد: اول این‌که واقعیت، غایت‌گرایانه است، و دوم این‌که ارزش‌های مطلق اخلاقی به یاری دلیل و عقل قابل شناخت می‌باشند. این دو امر، نتایج سیاسی مهمی به همراه داشت. در اینجا، - هم‌چون گذشته - سخن خود را با سقراط آغاز می‌کنیم. پیشتر گفتیم که سقراط به دنبال کشف اصول عقلانی طرز رفتار بوده و فضیلت را مساوی دانایی می‌داند. بر این اساس، او میان اخلاقی و سیاست پیوند برقرار می‌کند؛ زیرا زمانی‌که انسان‌ها در فضیلت با یکدیگر مساوی نباشند، طبیعی است که او با دموکراسی و انتخاب مقامات از راه رأی‌گیری مخالفت می‌ورزد و معتقد می‌گردد که حکومت باید در اختیار اشراف با فضیلت باشد. (۳۳)

افلاطون نیز سیاست را دارای غایت اخلاقی دانسته و معتقد است که بدون فضیلت، علم سیاست راستین وجود نخواهد داشت. او ضمن بیان چهار فضیلت دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدل، معتقد است که دانایی به فرمانروایان، شجاعت، به یاوران و خویشتن‌داری، به توده مردم تعلق دارد. اما عدل بدان معنا است که هر یک از سه گروه مزبور فقط کاری را انجام دهد که «برحسب استعداد طبیعی» برای آن ساخته شده است. اقدامی برخلاف آن، «نه تنها بزرگ‌ترین مایه تباهی جامعه است، بلکه باید جنایتی بزرگ شمرده شود.» (۳۴) این امر از آن رو است که در جامعه باید «جزء عالی بر جزء پست حکمروا باشد.» از سویی «هوس و شهوت و لذت و درد را در توده مردم بخصوص در زنان و کودکان و بردگان، به انواع

گوناگون می‌توان یافت» و از سوی دیگر، «افراد ساده و معتدل که از خرد و بصیرت و اصول درست پیروی می‌کنند، گروهی کوچک‌اند که از طبیعتی نیکو و تربیتی شایسته برخوردارند.» (۳۵) در همین باره، او به گلاوکن می‌گوید:

می‌دانی چرا پول در آوردن از راه پیشروی و مزدوری دون شأن آزاد مردان است؟ کسی که به این‌گونه کارها می‌پردازد، شریف‌ترین جزء روحش چنان ناتوان است که نمی‌تواند به جانورانی که در درونش نهفته‌اند، تسلط یابد، بلکه مقهور و مغلوب آنها است و چاره ندارد جز این‌که به دلخواه آنها رفتار کند ... برای این‌که این‌گونه کسان نیز مانند آزاد مردان تابع خرد شوند، راهی نیست جز این‌که آنان را مجبور کنیم زیر دست مردان خردمند قرار گیرند و از آنان فرمانبرداری کنند. ولی مراد ما این نیست که پیروی از دیگران، ... به زیان زیردستان تمام شود بلکه اصلی که ما را وادار می‌کند چنین تصمیمی بگیریم، این است که معتقدیم سعادت هر انسانی در این است که تحت حکومت دانش و معرفت که عطیه‌ای است یزدانی، قرار گیرد. اگر چنین روشی در درون خود او باشد، چه بهتر، در غیر این صورت، باید چنین روحی از بیرون بر او گماشت تا همه آدمیان تابع اصلی الهی باشند و تا آنجا که میسر است، همانند دوست یکدیگر شوند. (۳۶)

او پیوند میان فضیلت و سیاست راستین را با بیان دوگونه برابری آشکارتر می‌سازد: یکی برابری اندازه، وزن و تعداد است که هر دولتی می‌تواند در هنگام قرعه زدن رعایت نماید. و دیگری، برابری راستین است. «این برابری اقتضا می‌کند به آنان که بزرگ‌ترند سهمی بزرگ‌تر داده شود و به آنان که کوچک‌ترند، سهمی کوچک‌تر.» ملاک تعیین رتبه افراد نیز «مزایای معنوی»، «تربیت و فضیلت» است. و اصولاً «هنر سیاست به معنای راستین» رعایت عدالت به معنای مزبور است. اما برای جلوگیری از دشمنی و نزاع در میان افراد لازم است هر از چند گاهی برابری به مفهوم نخست را نیز به کار برد. او می‌گوید: «چاره‌ای جز این نیست که بگذارند آن برابری که به وسیله قرعه تأمین می‌شود، حکمفرمایی کند تا آتش ناخشنودی توده مردم زبانه نکشد. ولی هنگام قرعه زدن باید از خدا و بخت یاری بخواهند تا قرعه چنان بیفتد که عدالت اقتضا می‌کند.» (۳۷)

مهم‌ترین نتیجه فلسفه سیاسی افلاطون، حکومت فیلسوفان است، یعنی کسانی که مُثُل را شناخته و بر حقایق ثابت هستی آگاه باشند. به عقیده او:

اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند، به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند ... بدبختی جامعه‌ها و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید. (۳۸)

نکته مهم دیگر در اندیشه سیاسی افلاطون، تقدم فیلسوف بر قانون است. او می‌گوید:

فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند، دارای شناسایی راستین باشند نه شناسایی خیالی. و هیچ فرق نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانون، و حکومتشان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد یا برخلاف میل مردم ... بهتر آن است که قدرت در دست قانون نباشد بلکه به دست فرمانروایی باشد که از روی دانش حکومت می‌کند.... (۳۹)

و در جای دیگر می‌گوید:

مرد دانا، که مرد سیاسی راستین است، در کارها به دانش و هنر خود اتکا دارد نه به قوانین نوشته، و اگر در موردی نظری اتخاذ کند که به عقیده‌اش بهتر از قانونی باشد که خود نوشته و به دست مردم داده است همان‌نظر را ملاک عمل خویش قرار می‌دهد. (۴۰)

در ادامه، ارسطو نیز همانند افلاطون بر نابرابری طبیعی افراد تأکید می‌ورزد و نابرابری را «برای مردم نابرابر، عین عدل» می‌داند. (۴۱) این امر از آن‌رو است که در هر کشوری «فضایل همه مردم، همانند نتواند بود». (۴۲) او می‌گوید:

همه آدمیزادگان با یکدیگر به همان اندازه فرق دارند که تن از روان یا آدمی از دد و چنین است حال همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند و از کار بدنی، سودی بهتر به مردمان نرسانند. این‌گونه کسان طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان در فرمان بردن است ... کاری که از بنده برآید با سودی که از دام برخیزد، چندان متفاوت نیست. (۴۳)

و در جای دیگر می‌گوید: «بندگی یک گروه و سروری گروه دیگر، سودمند و رواست و سزااست که اینان فرمانبرداری کنند و فرمانروایی آنان همان باشد که طبیعت بر ایشان مقرر کرده است؛ یعنی سروری بر

بندگان» (۴۴) این نابرابری اجتماعی به طور کامل در مناسبات سیاسی نیز نمود دارد. بدین سان، زمانی که تقدم افراد بر معیار فضیلت و استعدادهاى طبیعى باشد، پرواضح است که این گونه اشخاص «باید سهمشان در حکومت نیز بیشتر از افرادی باشد که در آزادی و تبار برابر ایشان و حتی برتر از ایشان، ولی در فضیلت اجتماعى فروتر از آنانند...» (۴۵)

به نظر ارسطو، هویت فرد، وابسته به جمع و دولت است. لذا فرد در خدمت دولت و در برابر آن متعهد است. او می گوید: «هر شهروند باید معتقد شود که هستی اش تنها از برای سود خود او نیست بلکه همه شهروندان به کشور تعلق دارند و هر یک جزئی از کشورند و نگهداری جزء، بالطبع، از نگهداری کل جدا نیست.» (۴۶) این نظریه که حاکی از مقدم دانستن مصلحت جمع بر مصلحت فرد است، امروزه تحت عنوان مکتب «جمع گرایی»<sup>۱</sup> مطرح می گردد.

## ۲. ویژگی های اصلی نظریه های سیاسی آزادی محور

### الف) انسان گرایی

سابقاً گفتیم که در نقطه مقابل جریان مذهبی، دو جریان ایده آلیستی و ماتریالیستی شکل گرفت. جریان نخست که در طرفداران حقایق فلسفی تبلور یافته بود و از طریق آنها به حیات خود ادامه می داد، مشروحاً توضیح داده شد. اکنون زمان آن است که خط سیر جریان دوم را در تاریخ اندیشه سیاسی تبیین کنیم. این جریان هرچند از روش قیاسی بهره می جست، اما طبیعت گرایی را وجهه همت خود ساخت. این اندیشمندان قاعده مندی جهان را در گرو نگرش ذره ای و مکانیکی به اشیا دانستند و به جای خدایان و بنیادهای متافیزیک معرفت، نیروهای طبیعت را در کار انتظام جهان دیدند. (۴۷) آنان با تحقیق در آن ماده اصلی که جهان از آن نشأت گرفته بود، عقیده داشتند که جهان، ثابت و متعادل است. در مخالفت با این تفکر، نخستین فیلسوفی که به اصل دگرگونی یا صیورورت در کائنات پی برد، هراکلیت<sup>۲</sup> بود. او می گفت: «همه چیز در سیلان<sup>۳</sup> است و هیچ چیز ساکن نیست»، لذا «در یک رودخانه دوبار نمی توان فرو رفت.» هرچند او با فیلسوفان طبیعت گرا که در صدد بودند تا ماده اصلی تشکیل دهنده جهان را شناسایی کنند، سر ستیز داشت، اما خود او نیز در درون این سنت جا می گیرد؛ زیرا او آن ماده اصلی را آتش می دانست. تفاوت



1. Collectivism

۲. یا هراکلیتوس Heraclitus

3. Flux

او با دیگران در این است که به عقیده وی، آتش نمود ناآرامی و دگرگونی است. بنابراین، اصل بنیادین در کائنات، دگرگونی یا صیوروت است. هراکلیت از این مفهوم در اثبات نسبت اخلاقی و تغییر دائمی سازمان اجتماعی و سیاسی جوامع بهره می‌جست. (۴۸) به هر روی، این نگرش که در مسأله حقیقت اشیا، همه اشیای محسوس را در سیلان و تغییر دائمی بدانیم، در نقطه مقابل این تفکر قرار دارد که اشیای محسوس طبایع ثابتی جدا از محسوسات دارند؛ (۴۹) امری که جوهره اصلی نگرش فضیلت‌مدار را تشکیل می‌داد. این دلیل، به علاوه لوازم انسان‌گرایانه نظریه هراکلیتوس ما را بر آن داشت تا آنرا در این جا طرح کنیم.

دموکریت<sup>۱</sup> (حدود ۴۶۰ تا ۳۷۰ پیش از میلاد) هم درباره بنیادهای معرفت می‌گوید: «ما واقعاً هیچ نمی‌دانیم، حقیقت در اعماق مدفون است ... هیچ چیز را به یقین نمی‌دانیم. آنچه دریافت می‌کنیم، تغییراتی است که در بدن ما بر اثر عواملی که از خارج با آن برخورد می‌کنند پدید می‌آید.» سبب همه احساس‌های ما اتم‌هایی هستند که از اشیای خارجی رها می‌شوند و بر اندام‌های حسی ما فرود می‌آیند. (۵۰) او معتقد بود که اتم‌های انسانی در تصادم با یکدیگر و ایجاد جرح و خراش در وضعیت طبیعی، در الگوهای نظم سیاسی حافظ امنیت متشکل می‌گردند. دموکریت حل عمل مشکلات اجماع و وفاق دموکراتیک را بر مبنای فرد آزاد و روشن‌گر می‌دانست. (۵۱)

پروتاگوراس هم می‌گفت حقایق، خیر و زیبایی همه از امور نسبی هستند. «مقیاس همه چیز انسان است و بر این مقیاس، هرچه هست، هست و هرچه نیست، نیست.» او همچنین می‌گوید: «درباره خدایان، هیچ نمی‌دانم که هستند یا نیستند یا از چه گونه‌اند. چیزهای بسیار ما را از این شناسایی باز می‌دارد: موضوع سخت بغرنج است، و عمر ناپایدار ما سخت کوتاه.» (۵۲) بدین ترتیب، به عقیده او، «هستی جهان چیزی است که به ادراک حسی در می‌آید. آنچه نمودار و پیداست همان حقیقت است. جز نمود و پیدایی، حقیقتی وجود ندارد. پس میان حقیقت هستی و ظاهر آن یا میان بود و نمود فرقی نیست.» (۵۳) او با تأکید بر انسان‌گرایی، اولاً انسان را معیار همه‌چیز دانست و ثانیاً نیکی، حقیقت، عدالت و زیبایی را تابع نیازها و منافع انسان قلمداد کرد. بدین سان، همه حقایق ثابت و اصول مقدس در هم می‌شکند. فردیت برای خود زبان و فلسفه‌ای می‌یابد و مبانی فوق طبیعی نظامات اجتماعی به خطر می‌افتند. (۵۴)

تاکنون روشن شد که لیبرالیسم اولیه بر دو پایه طبیعت‌گرایی و شک‌گرایی بنا نهاده شده بود. ویژگی دوم، بعدها به همراه نسبی‌گرایی به شکل کاملاً بارزی، در سوفیست‌ها نمود یافت. آنان به هرگونه کوششی برای حقیقت‌جویی حمله می‌کردند و اصولاً ملاک همه چیز را فرد و انسان می‌دانستند. آنان با شوق تمام

۱. Democritus دموکریتوس یا ذیمقراطیس.

چنین بیان می‌کردند که هرچه طبیعت اقتضا کند، فارغ از قیود عرف و قانون، خوب و پسندیده است. این امر پایه‌های اخلاق یونان را سست کرد و در حیات آن مردم، تجارب نو و حالات گوناگون پدید آورد. (۵۵)

بدین سان، آنها در پی هدف‌های عملی بودند و نه حقیقت. لذا ضمن تأکید بر جدل، آن را وسیله رسیدن به موفقیت می‌دانستند. در آتن سده پنجم پیش از میلاد، رهبری دموکراتیک به هوش و استعداد تسخیر دیگران با سخن بستگی داشت. لذا مردان ثروتمند و جوان، مشتاق آموزش‌های سوفیستی بودند. هدف آموزش سوفیست‌ها یاری رساندن به آنان در پیش افتادن از سایرین بود. (۵۶)

دنباله جریان سوفیستی را در دوره پس از مرگ اسکندر و تجزیه امپراتوری مقدونی می‌توان ردیابی کرد. در این دوره، نسبت به همه یافته‌های فلسفی و فکری پیشین با شک و تردید نگریده می‌شود. همزمان با انحلال شهر خداهای یونان در امپراتوری مقدونی، مکاتب کلبی، اپیکوری و رواقی رونق یافتند و پیشروان هر یک از آنها کوشیدند تا از سنگینی مشکلات روانی و معنوی یونانیان شکست خورده و نومید به نحوی بکاهند. پیدایش آنها، مظهر خستگی یونان از فکر، اندیشه، حقیقت‌یابی و مدینه فاضله‌جویی بود و نوعی فردگرایی انفعالی، انفعال سیاسی و دست کشیدن از کوشش برای تأسیس مدینه فاضله را تبلیغ می‌کردند. همگی این متفکران به جای مفاهیم محض انتزاعی فلسفه، بر دو اصل آرامش مطلق روان و بی‌دردی یا آسایشی که بر اثر پرهیز از اندیشیدن دست می‌دهد، تکیه می‌کردند و همگی شادی انسان را بیش از حقیقت عزیز می‌داشتند. از سوی دیگر، تعالیم همه آنان نمودار عصبانی برضد فلسفه‌های اشرافی افلاطون و ارسطو بود؛ زیرا با آسان گرفتن کارهای جهان، در حقیقت شیوه آنان را که درباره امری از روی جد و جزم سخن می‌گفتند، به مسخره می‌گرفتند. (۵۷) این نگرش در حیات اجتماعی و سیاسی دارای پیامدهای بسیار مهمی از جمله فردگرایی<sup>۱</sup> بوده است. مطابق این دیدگاه، فرد به خودی خود، هدف و غایت است و به‌رغم فشار جامعه برای همسان کردن انسان‌ها، باید مستقل و آزاد باشد. از مباحث قبلی روشن می‌شود که فردگرایی ریشه‌های عمیقی در تاریخ اندیشه سیاسی دارد، اما پیدایش آن به عنوان یک مکتب سیاسی مرسوم تلاش فکری فیلسوفان سیاسی دوران جدید و در رأس آنها ماکیاولی است.

ماکیاولی نظریه سیاسی خود را با ارائه تحلیلی روان‌شناختی از انسان آغاز می‌کند. او می‌گوید مردم به‌رغم تظاهر به اخلاقیات، عملاً به دنبال قدرت، شکوه و رفاه مادی هستند. (۵۸) او که جهان واقع را با زبان تجویز توصیف می‌کند، در این باره می‌گوید: «هرکه بخواهد در همه حال پرهیزکار باشد، در میان این همه ناپرهیزکاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت.» او آشکارا علت‌های الهی یا ماوراءالطبیعی را کنار

می‌نهد و به‌طور بنیادی، همه این سنت کلامی و فلسفی را رد می‌کند. به عقیده وی نظریات سنتی یا در پرتو کمالی خیالی فهم‌گردیده یا امور سیاسی را به غایتی طبیعی ارجاع می‌دهند؛ در حالی که باید افق دید خود را از آسمان‌ها به سوی زمین و نحوه زندگی مردم معطوف ساخت. بدین سان نمی‌توان کمال آدمی را هدفی الهی یا طبیعی دانست، بلکه آن صرفاً تصویری آرمانی است که انسان آزادانه برای خود برمی‌گزیند. (۵۹) او می‌گوید: «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد.» (۶۰) ما کماولوی پس از مخالفت با آرمان‌گرایی فلسفه سیاسی کلاسیک، رهیافتی واقع‌گرایانه به امور سیاسی ارائه می‌دهد. او ضمن تبیین جامعی که از سرشت آدمی و انکار تأثیر بخت در زندگی او (۶۱) به عمل می‌آورد، معتقد است که نه سرشت آدمی، و نه نیروهای مرموز نمی‌توانند او را به فضیلت هدایت کنند. لذا نمی‌توان خوبی جامعه، یعنی خیر عموم را در چارچوب فضیلت تعریف کرد، بلکه باید فضیلت را در چارچوب خیر عموم تعریف کرد. منظور او از خیر عموم، اهدافی است که عملاً توسط تمام جوامع دنبال می‌شود. این اهداف عبارتند از: آزادی از سلطه بیگانه، ثبات و حکومت قانون، کامیابی، شکوه و جلال و فرمانروایی. (۶۲)

در ادامه این سنت فکری، هابز خیر عمومی را در برگیرنده چیزهایی می‌داند که برای افراد یا دولت یا هر فرد، خوب یا مفید است؛ اما وی بر بُعد نسبی‌گرایانه آن تأکید می‌کند، لذا می‌گوید: «خیر نسبت به شخص، مکان و زمان، نسبی است. بدین ترتیب، آنچه اینک فردی را خشنود می‌سازد، فرد دیگری را بعداً ناخشنود خواهد ساخت، و همین وضع برای هر فرد دیگر حقیقت دارد؛ زیرا طبیعت حسن و قبح از طبیعت شرایط ناشی می‌شود.» (۶۳) بدین ترتیب، در نظر هابز، حقیقت نسبی تلقی شده و غایت‌گرایی مورد انکار قرار می‌گیرد.

### ب) حقوق‌گرایی (تأکید بر منشأ اجتماعی اخلاق فردی و جمعی)

در این قسمت نشان خواهیم داد که فردگرایی در بدو امر دارای خمیرمایه‌های شورش علیه اخلاقیات الهی و طبیعی و پس از آن، جایگزینی حقوق طبیعی به جای اخلاق‌گرایی پیشین بوده است. اما نخست، به ریشه‌های این بحث نزد مکاتب اپیکوری و رواقی اشاره می‌کنیم:

به عقیده اپیکوریان، کلیه افراد بشر ذاتاً خودخواه‌اند، لذا رفتار و اعمال خودسرانه آنها مزاحم خیر و مصلحت دیگران است. پس مردم ضمن تشکیل دولت با یکدیگر قرارداد ضمنی منعقد کرده‌اند که مزاحم یکدیگر نباشند و به یکدیگر آزار نرسانند. آنها همچنین خود را ملزم به رعایت حقوق دیگران دانسته‌اند؛



مشروط بر آن که دیگران نیز متقابلاً حقوق ایشان را محترم بشمارند. بدین طریق، دولت و قانون به صورت یک قرارداد به وجود آمده تا روابط و معاملات و زندگی مردم را با یکدیگر تسهیل کند. از دید آنان، حیات اجتماعی کلاً بر پایه منافع فردی گذاشته شده است، لذا اگر ما عضویت جامعه را پذیرفته ایم از این رو است که می‌پنداریم در عضویت جامعه بهتر می‌توان به لذت شخصی نایل شد و کشور را از خطر دشمن حفظ کرد. بنابراین اگر روزی فرارسد که کشور و دولت این دو منظور را تأمین نکنند، همان بهتر که وجود نداشته باشند. (۶۴) بعدها رواقیون براساس تفکر جهان وطنی خود، آیین قانون طبیعی و حقوق طبیعی را بنا نهادند. البته ناگفته نماند که یونانیان نیز با مفهوم قانون طبیعی آشنا بودند، ولی آنان با مفهوم حقوق طبیعی بیگانه بودند. به نظر آنها، شهروند خوب کسی می‌بود که به جامعه سیاسی خاص خود وفادار باشد و بدین ترتیب قانون درست و اخلاقی همان فرمان یا تصمیم دولت دانسته می‌شد. این نظریه، حقوق طبیعی افراد را به رسمیت نمی‌شناخت و بدان مجال ظهور نمی‌داد. در مقابل، ویژگی رواقیون در این است که نشان دادند قانون طبیعی بدون حقوق طبیعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. (۶۵)

این خط فکری، با تفسیر تازه‌ای که ما کیاولی از فضیلت ارائه می‌دهد، رونق بیشتری می‌گیرد. به نظر او فضیلت را نباید چیزی تلقی کرد که جامعه سیاسی برای آن وجود دارد، بلکه این جامعه سیاسی است که فضیلت برای آن وجود دارد. زندگی سیاسی واقعی تابع اخلاق نیست بلکه باید گفت اخلاق خارج از جامعه سیاسی ممکن نیست و جامعه سیاسی پیش فرض اخلاق است. لذا جامعه سیاسی با قرار گرفتن در محدوده اخلاق نمی‌تواند پایدار بماند. (۶۶) به عقیده او سیاستمدار باید بیشتر در پی وسایل عمل باشد تا نفس عمل. بدین ترتیب، کاردش سیاسی از بحث از غایات به بحث در وسایل منحرف می‌شود. او می‌گوید:

آزمون‌های دوران زندگانی ما را چنین آموخته است که شهروانی که کارهای گران از دستشان برآمده است، آنانی بوده‌اند که راست‌کرداری را به چیزی نشمرده‌اند و با نیرنگ، آدیان را به بازی گرفته‌اند و سرانجام بر آنانی که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند. (۶۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

... کردار خوب همان اندازه می‌تواند بیزاری‌انگیز باشد که کردار بد؛ و بنابراین چنان‌که پیش از این گفتیم، شهرداری که خواهان پایداری فرمانروایی خویش باشد، چه بسا ناگزیر از سیاهکاری است. زیرا هرگاه آن گروهی که پایداری فرمانروایی باز بسته به ایشان است تباهاکار باشند، خواه مردم باشند یا سپاهیان

یا والاتباران. شما نیز ناگزیرید که از خوی ایشان پیروی کنید و در برآوردن

خواسته‌های آنان بکوشید و آنگاه کردار نیک به زیان شما خواهد بود. (۶۸)

هابز ضمن پذیرش نقد ماکیاولی از فلسفه سیاسی کلاسیک، تأکید می‌کند که حقوق طبیعی از خواست و محرک اولیه‌ای که در اکثر مواقع تعیین کننده رفتار انسان‌ها است، استنتاج می‌شود؛ یعنی علاقه به حفظ خویش یا اگر به‌طور سلبی بیان شود، ترس از مرگ غیرطبیعی. او می‌گوید: «در وضع طبیعی، فرض بر این است که انسان‌ها از حق بهره‌وری از آزادی طبیعی به مثابه لوازم صیانت و حراست، برخوردار هستند. در وضع جنگی، هر فرد دشمن دیگری است.» (۶۹) در این وضعیت، «... نه مکاتبه، نه جامعه، و بدتر از همه، هراس دائم و خطر مرگ خشن و سخت [وجود خواهد داشت]؛ و زندگی انسان، تنها و منزوی، مسکنت بار، «منشانه و کوتاه خواهد بود.» (۷۰)

هابز پس از طرح مفهوم صیانت نفس، به بحث از حقوق طبیعی و قانون طبیعی می‌پردازد. او ضمن تعریف هر یک از دو مفهوم اخیر، میان آن دو تمایز قائل می‌شود. به نظر او حق طبیعی «اختیاری است که هر فرد دارد تا از قدرتش آن‌گونه که خود می‌خواهد برای حفظ طبیعت خود، یعنی زندگی خود، بهره‌جوید و در نتیجه، هرکاری را که فکر می‌کند مناسب‌ترین وسیله برای نیل به مقصود [یعنی صیانت نفس] است، بتواند انجام دهد» و اما قانون طبیعی، اصل یا قاعده‌ای عام است که «توسط خرد کشف می‌شود و به وسیله آن، انسان از انجام کاری که زندگی او را تباه ساخته و یا وسیله بقا را از او سلب می‌کند و همین‌طور از عدم انجام کاری که به نظر او به بهترین شکل بقای او را تأمین می‌کند، بازداشته می‌شود.» (۷۱) بدین ترتیب، روشن می‌شود که حق، آزادی بر انجام یا ترک کاری است، در حالی که قانون انسان را به عملی خاص مقید می‌سازد. انسان در وضع طبیعی از حقوق طبیعی برخوردار بود، اما پس از تشکیل جامعه، صرفاً به منظور حفاظت از خود، به قوانین طبیعی محدود کننده‌گردن می‌نهد. بدین لحاظ، این قوانین فاقد هرگونه خصوصیت اخلاقی هستند.

لاک هم در بحث از چگونگی تشکیل جامعه سیاسی می‌گوید:

... از آنجا که همه انسان‌ها به لحاظ طبیعت، آزاد، برابر و مستقل هستند، هیچ‌کس را نمی‌توان از حقوق طبیعی‌اش محروم نموده و بدون رضایت، تحت قدرت سیاسی فرد دیگری درآورد. تنها راه ... این است که او برای تشکیل یک جامعه با دیگر افراد توافق کند تا از این طریق، آسایش، سلامت و زندگی صلح‌آمیزی برای آنها فراهم گشته و با امنیت بیشتری از دارایی خود بهره‌مند شده و در برابر

کسانی که عضو آن جامعه نیستند، امنیت بیشتری داشته باشند ... به مجرد این که تعدادی از انسان‌ها با رضایت خود تشکیل جامعه یا حکومت دهند، آنها فوراً به هم ملحق شده و یک جامعه سیاسی پدید می‌آورند؛ جامعه‌ای که در آن، افراد حق تصمیم‌گیری و اداره عمومی را بر عهده دارند. (۷۲)

به نظر لاک، پس از تشکیل جامعه سیاسی، وظیفه حاکم مدنی صرفاً این است که «از مالکیت مشروع افراد نسبت به چیزهایی که متعلق به زندگی دنیوی [آنان] است، حراست نماید.» (۷۳) او حوزه اقتدار دولت را به «امور دنیوی» تحدید کرده، می‌گوید تحمیل صورت خاصی از عقاید و اعمال مذهبی، اختلال در عنصر خلوص و صمیمیت باورهای مذهبی است. «خداوند مراقبت از ارواح انسان‌ها را به حاکم مدنی واگذار نکرده است، برای این که به نظر نمی‌رسد خداوند هرگز چنین قدرتی را به کسی داده باشد تا بر دیگران تسلط یابد و آنان را مجبور به پذیرش دین او نماید.» (۷۴)

این دیدگاه، چه در مبنای تشکیل جامعه سیاسی و چه در اهداف و غایات آن، دقیقاً در نقطه مقابل تفکرات کلاسیک قرار می‌گیرد. پیشتر گفتیم که به نظر ارسطو، در جامعه سیاسی فقط از اشتراک مکان یا برای نگهداری مردمان از دست درازی دیگران یا داد و ستد و سوداگری پدید نمی‌آید... جامعه سیاسی ... هدفش بهزیستن و زندگی کامل و مستقل اعضایش است.» (۷۵)

با ظهور روسو، روند ضد غایت‌گرایی و تحول در مبانی حقوق اجتماعی ابعاد گسترده‌تری یافت. به نظر روسو، توجه عمده انسان در وضع طبیعی به صیانت نفس معطوف است، اما این هدف، کمترین آسیب را برای دیگران به همراه دارد. در این وضع، انسان دارای جنبه‌های عاطفی و همدلانه است و همچنین از آزادی بی‌حد و حصری برخوردار است. اما در عین حال، انسان در وضع طبیعی فاقد تمام دستاوردهای بشری، رابطه اخلاقی و تعهدات الزام‌آور است و بدین لحاظ، مادون انسان یا ماقبل آن تلقی می‌شود. (۷۶)

انسان طبیعی حیوانی است که از قابلیت کامل شدن و خاصیت سازگاری نامحدودی برخوردار می‌باشد. لذا انسانیت او تحت تأثیر روندی تاریخی شکل می‌گیرد؛ روندی که یگانه و منحصر به فرد بوده و دارای هیچ غایتی نیست. نهایت این روند یا نقطه اوج آن قابل پیش‌بینی نیست و تنها از طریق امکان تحقق کامل انسانیت یا عقلانیت آدمی به منصفه ظهور می‌رسد. (۷۷) در مقابل، در وضعیت مدنی، تمامی استعدادهای انسانی شکوفا می‌شود و انسان به جای آن که براساس غریزه عمل کند، از تفکر و اندیشه خود بهره می‌گیرد. (۷۸) به نظر او این وضع امتیاز دیگری نیز دارد «و آن آزادی اخلاقی است؛ بدین معنا که انسان را صاحب اختیار خود می‌کند، زیرا پیروی از هوی و هوس، خود نوعی بردگی است و اطاعت از قانونی که

انسانی برای خویشتن وضع کرده، آزادی محسوب می‌شود.»<sup>(۷۹)</sup> در این حال، «موضوعی که [تمام افراد ملت] درباره آن تصمیم می‌گیرند و اراده‌ای که تصمیم می‌گیرد»<sup>(۸۰)</sup> عمومی است. بدین سان، این اراده مبنای تشکیل جامعه و برقراری نظم سیاسی قرار می‌گیرد و جایگزین قانون طبیعی و قانون مافوق بشری می‌شود. بر این اساس، تحولی مهم در حوزه فلسفه اخلاق به وقوع می‌پیوندد. ما کیاولی با رد بنیادهای متافیزیک و غایت‌انگارانه اخلاقیات اجتماعی، عینیت آنها را به زیر سؤال برده، آنها را محصول اجتماع می‌داند. هابز نیز قانون طبیعی را تنها برحسب صیانت نفس می‌فهمد. در ادامه این تفکر فلسفی، لاک هم اساس طرح هابز را می‌پذیرد و تنها تغییری که در آن ایجاد می‌کند این است که به جای صیانت نفس، ثروت و مال‌اندوزی را مطرح می‌سازد و بحث اراده عمومی روسو نیز به گونه‌ای شکل‌گیری و پیدایش رویه‌ای جدید را نوید می‌دهد. مجموع این تحولات، جانشین شدن اخلاق و حقوق انسانی را به جای قوانین الهی و طبیعی و اخلاق ناشی از آن در پی داشت. بدین ترتیب، انسان جای خدا و طبیعت می‌نشیند.<sup>(۸۱)</sup>

در پایان این قسمت لازم است به نکته‌ای مهم درباره وجه تقابل میان اخلاق‌گرایی و حقوق‌گرایی اشاره کنیم: چنانکه مفصلاً توضیح دادیم در فلسفه سیاسی قدیم، غایبات الهی و طبیعی، مسیر زندگی انسان را ترسیم می‌کرد؛ لذا در این سنت، بحث از مفاهیم خیر، سعادت و کمال آدمی رونق زیادی داشت. در حالی که با آغاز دوران رنسانس، غایت‌گرایی اولیه به مبانی وظیفه‌شناختی<sup>۱</sup> اخلاقیات اجتماعی تغییر شکل داد و حقوق انسانی جای قوانین ثابت ولایت‌غیر الهی و طبیعی را گرفت. این تفکر با دست برداشتن از بنیان‌های اخلاقی حقوق، صرفاً می‌خواست به هدف عملی از آن حقوق که تنظیم روابط بین افراد با یکدیگر و با دولت بود، دست یابد. از این رو، در این جا ما با نوعی تقلیل‌گرایی در فلسفه اخلاق روبرو هستیم. بدین معنا که هرچند فلسفه اخلاق، موجد نوعی حقوق فردی و اجتماعی نیز هست، اما در دوران مدرن، بُعد کمال‌جویانه آن تماماً کنار گذاشته می‌شود. نتیجه مهم این بحث، در بحث از پایه‌ها و مبانی الزام سیاسی آشکار می‌شود. اصولاً حق صدور اوامر و فرمان‌ها و الزام دیگران به اطاعت از آنها و در مقابل، وظیفه یا تعهد به اطاعت از آنها از کجا ناشی می‌شود؟<sup>(۸۲)</sup> آیا صرفاً با استناد به دلایل قانونی می‌توان اقتدار دولت را به رسمیت شناخت؟ از منظر اخلاق‌گرایان، «این توتولوژی است که بگوییم ما (به‌طور قانونی) ملزم به اطاعت از قانون هستیم زیرا قانون فراهم‌آورنده الزام قانونی است.» از این منظر، گرچه می‌توان بر اقتدار قانونی خاص یا حاکم و مقامی خاص از درون نظام الزام قانونی دلایلی ارائه نمود، اما اصل وجود اقتدار دولت باید بر دلایلی بیرون از این نظام متکی باشد.<sup>(۸۳)</sup> در این صورت، بدون وجود دلایل اخلاقی، هیچ

۱۰۷

در  
رنگ  
چهار  
فضیلت و...

توجیهی برای به رسمیت شناختن اقتدار دولت وجود ندارد. بدین سان، الزام سیاسی، از الزام اخلاقی به تحقق توأم اهداف عدالت و خیر مشترک ناشی می‌شود. لذا دولت نیز ابزاری مهم برای نیل به آن اهداف است. (۸۴)

### ج) ساختار اجتماعی و سیاسی افقی

با توجه به مباحث قبلی روشن می‌گردد که همه مکاتب فلسفی انسان‌گرا ضمن نفی مناسبات سلسله مراتبی میان انسان‌ها، ساختار زندگی اجتماعی و سیاسی را براساس تساوی ذاتی آنها و با اصالت بخشیدن به خود انسان ترسیم می‌کردند. برای مثال مکتب کلبی رد هر آنچه نزد انسان خیرات و محاسن حیات نامیده می‌شد، الغای کلیه امتیازات اجتماعی، تساوی عموم مردم و حذف طبقات اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌داد. (۸۵) رواقیون نیز انسان‌ها را همسان و برابر یکدیگر می‌دانستند و بدین لحاظ، اعضای جامعه واحد جهانی قلمداد می‌کردند. آنها برخلاف افلاطون و ارسطو که خرد و دانش را به برگزیدگان و خواص منحصر می‌دانستند، معتقد بودند که همه انسان‌ها از خرد بهره‌مند هستند و به‌طور یکسان کمال پذیرند، لذا میان آنها هیچگونه امتیاز فطری نیست. (۸۶)



در دوران مدرن نیز لاک «همه افراد بشر را طبیعتاً برابر» و برخوردار از «حق مساوی» می‌داند. این بدان معنا است که آنها «بدون آن‌که از اراده یا دستور کسی تبعیت کنند، از آزادی طبیعی خود بهره‌مند می‌شوند.» (۸۷) او معتقد است که این آزادی «بر عقل او استوار است». بدین لحاظ، او به یاری عقل خود، «قانونی را که باید از آن تبعیت کند»، شناسایی می‌کند. (۸۸) و همین عقل است که به او می‌فهماند که «همه برابر و مستقل هستند.» (۸۹)

روسو هم این معنا را مورد تأکید قرار می‌دهد. او می‌گوید: «قرارداد اجتماعی بین مردم چنان مساواتی ایجاد می‌کند که آنها تعهدات مشابهی را به گردن گرفته و از حقوق یکسانی بهره‌مند می‌شوند.» (۹۰) بدین لحاظ،

دیگر نباید پرسید چه کسی وظیفه دارد قانون وضع کند زیرا قانون زاییده اراده عمومی می‌باشد، دیگر نباید پرسید چه کسی وظیفه دارد قانون وضع کند، زیرا قانون زاییده اراده عمومی می‌باشد. دیگر نباید سؤال کرد آیا حاکم مافوق قوانین است، زیرا او عضو دولت می‌باشد ... از اینجا معلوم می‌شود که چون در قانون عمومیت اراده و عمومیت موضوع هر دو جمع است، اگر شخصی از

طرف خود امری بدهد، قانون محسوب نمی‌شود. (۹۱)

به هر حال، به دنبال تحول در دو مفهوم علت غایی و اخلاق‌گرایی که بنیان‌های نظری سنت مذهب و فلسفی را تشکیل می‌دادند، تحول بعدی به عرصه فلسفه سیاسی اختصاص داشت. بر این اساس، ارتباط سیاست و اخلاق با قوانین الهی و طبیعی به کلی از هم گسسته شد و با انکار بنیادهای متافیزیک و طبیعی نظم اجتماعی، جامعه سیاسی و دولت صرفاً محصول حقوق طبیعی و قرارداد تلقی گردید. (۹۲)

چنانکه پیشتر گفتیم، این حقوق برای همه افراد یکسان دانسته می‌شود. لذا این نظریه با برخورداری از درون‌مایه‌های قوی فردگرایی دارای تبعات بسیار مهم سیاسی نیز هست. براساس آن، اولاً نیازها و حقوق فردی بر نیازها و حقوق جمعی تقدم پیدا می‌کند و ثانیاً تمامی قوانین و ترتیبات اجتماعی و سیاسی به پشتوانه حمایت افراد معنا می‌یابد. لذا بدون حضور و پشتیبانی افراد، حتی نهادی مانند دولت نیز نمی‌تواند نقشی در موجودیت قوانین داشته باشد و اساساً دخالت دولت در شئون مختلف زندگی، تحدید کننده آزادی انسان قلمداد می‌شود. بدین ترتیب، وجود و ادامه فعالیت این تشکیلات تا زمانی مشروع دانسته می‌شود که حقوق و آزادی‌های فردی را محترم شمارد و از آن حمایت کند. (۹۳)

در پایان به‌طور خلاصه به ویژگی‌های اصلی نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار و آزادی محور اشاره می‌کنم:

## الف) ویژگی‌های اصلی نظریه‌های سیاسی فضیلت‌مدار

۱. **غایت‌گرایی:** در این‌جا وجود و امکان دستیابی به برخی حقایق مورد تأکید است. این حقایق یا منشأ فوق طبیعی و آسمانی دارد یا منشأ طبیعی و زمینی. بدین ترتیب، پاره‌ای حقایق، فراتر از طبیعت و عقل است و صرفاً از طریق بینش شهودی، الهام و یا وحی قابل دست‌یابی هستند و بعضی دیگر، در این جهان وجود دارد و تنها از طریق عقل می‌توان بدان دست یافت. به هر روی، در هر دو نگرش بر وجود غایتی برای بشر تأکید می‌شود؛ غایتی که یا منشأ وحیانی و فوق طبیعی دارد یا منشأ عقلانی و زمینی. معیارهای کمال آدمی در این فرایند که از اراده وی مستقل است، تعیین می‌شود. زندگی خوب تنها براساس این غایات متصور است و تغییر این روند خروج از کمال و سعادت است که برای بشر وجود دارد.

۲. **اخلاق‌گرایی:** اثبات مجموعه‌ای از حقایق ثابت در جهان هستی و تبیین رابطه انسان با آنها خود به خود، صرفاً رفتار خاصی را که ناشی از الزامات حقیقت هستی و نفس عمل است، برای انسان تجویز می‌کند. بر این اساس، بر نوعی اخلاقیات فردی و جمعی تأکید فراوان می‌شود. این احکام ارزشی راهنمای

عملی قرار می‌گیرد و انسان را به سوی سعادت سوق می‌دهد.

**۳. ساختار اجتماعی و سیاسی عمودی (سلسله مراتبی):** این‌گونه ساختار ادامه منطقی غایت‌گرایی و اخلاق‌گرایی موجود در این نظریات است. زمانی‌که واقعیت، غایت‌گرایانه دانسته شود و ارزش‌های مطلق اخلاقی معیار عمل قرار گیرند، سرآمدان و آشنایان به غایات هستی و مسئولیت‌های اخلاقی، بهتر از دیگران مصالح واقعی افراد را تشخیص می‌دهند و تنها آنان باید رهبری جامعه را به عهده گیرند. بدین ترتیب، مصالح عمومی بر مصالح خصوصی مقدم است و اجرای برنامه‌های تربیتی نیز در دستور کار قرار می‌گیرد.

## ب) ویژگی‌های اصلی نظریه‌های سیاسی آزادی محور

**۱. انسان‌گرایی:** در این‌گرایش که نقطه آغاز آن شک‌گرایی، نسبی‌گرایی و طبیعت‌گرایی است، به هرگونه کوششی برای حقیقت‌یابی حمله شده و اصولاً دستیابی به آن غیر ممکن دانسته شده است. در این حال، فرد و انسان ملاک همه‌چیز قرار می‌گیرد و نیازها و منافع او که صرفاً توسط خودش تشخیص داده می‌شود، رسمیت دارد. در این‌جا هدف‌های عملی مورد تأکید است نه حقیقت؛ زیرا اگر انسان توسط خدا و فطرت به طرف فضیلت، کمال و غایت از پیش تعیین شده خود هدایت نمی‌شود، می‌تواند هر هدفی را که بخواهد برای خود مقرر دارد.

**۲. حقوق‌گرایی:** نگرش انسان‌گرایانه، در جهت سلبی اخلاقیات الهی و طبیعی را انکار می‌کند و در جهت ایجابی، حقوق طبیعی را جایگزین آن می‌سازد. بدین ترتیب، بنیان‌های متافیزیک و غایت‌گرایانه اخلاقیات اجتماعی کنار گذاشته می‌شود و اخلاق انسانی به جای قوانین الهی و طبیعی و اخلاق ناشی از آن مورد تأکید قرار می‌گیرد.

**۳. ساختار اجتماعی و سیاسی افقی:** به دنبال تحول در دو مفهوم علت غایی و اخلاق‌گرایی، در جریان تحول بعدی ارتباط سیاست با اخلاق و قوانین الهی و طبیعی کاملاً از هم می‌گسلد. بدین ترتیب، با افکار و بنیادهای متافیزیک و طبیعی نظم اجتماعی، جامعه سیاسی و دولت صرفاً محصول قرارداد و خواست مردم دانسته می‌شود. بدون پشتوانه و حمایت افراد حقیقی نهادی مثل دولت نمی‌تواند شکل گیرد و فعالیت آن به حقوق و آزادی‌های فردی محدود می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برخی معتقدند که از جهت نظری، دین الهی و مذهب اسطوره‌ای معنای واحدی ندارند و از مبدأ واحدی مشتق نمی‌شوند و از طرف دیگر، برخلاف مذهب اسطوره‌ای، دین الهی بیان سمبولیک عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی انسان‌هاست و تکوین آن به جهشی، غیر از غرایز (که سبب به وجود آمدن اساطیر شده) نیاز دارد. اما در عین حال از دید مردم شناختی، بین اندیشه دینی و فکر اسطوره‌ای تفاوت اساسی وجود ندارد و تفکیک آن دو از یکدیگر بسیار مشکل است؛ زیرا تعیین دقیق مصادیق خارجی هر یک به راحتی امکان‌پذیر نیست. از یک سو، دین در سراسر ادوار زندگی خود، با عناصر اساطیری پیوستگی داشته و از آن تأثیر پذیرفته و از دگر سو، حتی در ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین جوامع اساطیری نیز برخی مضامین عالی اخلاقی و آرمان‌های دینی را می‌توان یافت (ارنست کاسیرر، فلسفه و فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاد (تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰) ص ۱۲۵ - ۱۴۶).
۲. همان، ص ۱۰۴.
۳. همان، ص ۱۳۷.
۴. داریوش شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره آزادی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵) ص ۵۲ و همچنین ر.ک: همو، «دین و فلسفه و علم در شرق و غرب»، الفبا، ج ۱، شماره ششم، ۱۳۵۶، ص ۱۰۸.
۵. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه امیرحسین آریان‌پور (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵) ج ۲، ص ۳۸۹ - ۳۹۵.
۶. و. ت. ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت (تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷) ص ۳.
۷. ویل دورانت، همان، ص ۳۹۰.
۸. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۴) ج ۱، ص ۳۶.
۹. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸) فصل چهارم، ۱۰۷۸b، ص ۵۱۰.
۱۰. افلاطون، همان، ج ۲، جمهوری، بند ۵۰۰، ص ۱۱۱۰.
۱۱. همان، بند ۵۲۱، ص ۱۱۳۹.
۱۲. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت (چاپ سوم: تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸) کتاب نخست، بخش یک، بند ۸، ص ۵-۴.



۱۳. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳) ص ۱۴۳-۱۴۵.
۱۴. بلوم، همان، ج ۱، ص ۶۰.
۱۵. کاسیرر، همان، ص ۱۴۰.
۱۶. بلوم، همان، ص ۱۳.
۱۷. کاسیرر، همان، ص ۱۴۸.
۱۸. همان، ص ۱۴۰.
۱۹. همان، ص ۱۳۱-۱۳۴.
۲۰. کستوفون، خاطرات سقراطی، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳) کتاب سوم، فصل نهم، ص ۱۳۴.
۲۱. همان، کتاب اول، فصل دوم، ص ۶.
۲۲. افلاطون، همان، ج ۴، قوانین، کتاب پنجم، بند ۷۴۲ و ۷۴۳، ص ۲۱۷۹.
۲۳. همان، ج ۲، جمهوری، کتاب هفتم، بند ۵۲۰، ص ۱۱۳۶-۱۱۳۷.
۲۴. همان، ج ۴، قوانین، کتاب پنجم، بند ۷۴۲ و ۷۴۳، ص ۲۱۷۹.
۲۵. همان، ج ۲، جمهوری، کتاب چهارم، بند ۴۲۴، ص ۱۰۰۵.
۲۶. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۸) کتاب اول، ۶، بند ۱۰۹۸a، ص ۳۱.
۲۷. همان، کتاب دوم، ۱، بندهای ۱۱۰۳a و ۱۱۰۳b، ص ۵۳-۵۴.
۲۸. همان، کتاب اول، ۱، بند ۱۰۹۴b، ص ۱۴.
۲۹. همان، کتاب هشتم ۱: ۳، ص ۳۲۹.
۳۰. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۵: ۱۰، ص ۱۲۳. همچنین ر. ک: ۵: ۱۱ و ۱۳، ص ۱۲۴-۱۲۵.
۳۱. همان، کتاب هفتم، ۱: ۵، ص ۲۸۵.
۳۲. بلوم، همان، ص ۱۹ - ۲۰.
۳۳. ارسطو، سیاست، همان، کتاب چهارم، فصل ششم، ص ۲۰۷.
۳۴. افلاطون، همان، ج ۲، جمهوری، کتاب چهارم، بندهای ۴۲۷-۴۳۵، ص ۱۰۱۰-۱۰۲۰.
۳۵. همان، بند ۴۳۱، ص ۱۰۱۵.
۳۶. همان، کتاب نهم، بند ۵۹۰، ص ۱۲۴۶.
۳۷. همان، ج ۴، قوانین، کتاب ششم، بند ۷۵۷، ص ۲۱۹۴-۲۱۹۵.
۳۸. همان، ج ۲، جمهوری، کتاب پنجم، بند ۴۷۳، ص ۱۰۷۴. همچنین ر. ک: ص ۱۱۳۶-۱۱۳۹.
۳۹. همان، ج ۳، مرد سیاسی، بندهای ۲۹۳-۲۹۴، ص ۱۶۱۳-۱۶۱۴.
۴۰. همان، بند ۳۰۰، ص ۱۶۲۲.
۴۱. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۵: ۸، ص ۱۲۲.
۴۲. همان، کتاب سوم، ۲: ۳ و ۴، ص ۱۰۹.

۴۳. همان، کتاب نخست، ۲: ۱۳ و ۱۴، ص ۱۱-۱۲.

۴۴. همان، کتاب نخست، ۲: ۲۰، ص ۱۵.

۴۵. همان، کتاب سوم، ۵: ۱۴ و ۱۵، ص ۱۲۵.

۴۶. همان، کتاب هشتم، ۱: ۲، ص ۳۲۹.

۴۷. بلوم، همان، ص ۶۰.

۴۸. کارل پوپر، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴) ص ۳۴-۳۵.

۴۹. ارسطو، مابعد الطبیعه، ص ۵۱۰.

۵۰. ویل دورانت، همان، ص ۳۹۴.

۵۱. همان، ص ۴۰۱.

۵۲. همان، ص ۴۰۱.

۵۳. ستیس، همان، ص ۳.

۵۴. ویل دورانت، همان، ص ۴۰۱.

۵۵. همان، ص ۴۰۴.

۵۶. بلوم، همان، ص ۶۵-۶۶.

۵۷. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (تهران، نشر سپهر، ۱۳۶۴) ص ۱۰۷-۱۰۸.

۵۸. نیکولو ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری (تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۶) ص ۱۱۳.

۵۹. اشتراوس، همان، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۶۰. ماکیاولی، همان، ص ۷۸.

۶۱. همان، ص ۱۱۵.

۶۲. اشتراوس، همان، ص ۵۰-۵۱.

63. T. Hobbes, *On Man*, ed. B. Gert, man and citizen, Gloucester: Peter smith, 1978, p. 47.

۶۴. بهاء‌الدین یازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی (تهران، نشر گلشن، ۱۳۵۹) ج ۱، ص ۱۴۶.

۶۵. عنایت، همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۶۶. اشتراوس، همان، ص ۱۴۵.

۶۷. ماکیاولی، همان، ص ۸۵.

۶۸. همان، ص ۹۳-۹۴.

69. Hobbes, 1986, p. 32.

70. Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Macmillan, 1962), p. 100.

71. *Ibid.*, p. 103.

72. John Locke, *Treatise of Civil Government and A letter concerning Toleration* (New York:

Appleton – Century – Crofts, INC., 1937), ch. VIII, pa 95, p.63.

۷۳. جان لاک، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم (تهران، نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۵۶.

۷۴. همان، ص ۵۶.

۷۵. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۵: ۱۴، ص ۱۲۵.

76. Jean Jacpue Rousseau, *A Discourse on the origin of Inequality*, p. p. 180.

۷۷. اشتراوس، همان، ص ۶۳.

۷۸. روسو، همان، ص ۲۶۲-۲۶۳.

۷۹. همان، ص ۲۵.

۸۰. همان، ص ۴۵.

۸۱. اشتراوس، همان، ص ۱۴۸.

82. David Daiches Raphael, *Problems of Political philosophy*, (London: Macmillan Education Ltd, 1990), p. 175.

83. *Ibid.*, p. 179.

84. *Ibid.*, p. p. 180 , 204.

۸۵. بازارگاد، همان، ص ۱۷۶.

۸۶. شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد (تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۷) ص ۲۱۵.

87. John Locke, *Treatise of Civil Government and A letter concerning Toleration* (D. Appleton - century company, 1937), ch. 6, pa, 54, p. 35.

88. *Ibid.*, Chap. 6, para. 63, p. 40.

89. *Ibid.*, chap. 2, para. 6, p. 6.

۹۰. روسو، همان، ص ۳۸.

۹۱. همان، ص ۴۶.

۹۲. اشتراوس، همان، ص ۱۴۸.

۹۳. حسن علیزاده، فرهنگ خاص علوم سیاسی (تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۱) ص ۱۵۰.

