

ژولین فروند
عبدالوہاب احمدی

پیشرفت



سیاست چیست؟

ژولین فروند

سیاست چیست؟

ترجمہی

عبدالوہاب احمدی



This is a Persian translation of
Que'est ce que la politique?
by Julien Freund
Éditions du Seuil, 1965
Translated by A'bdolvāhab Ahmadi
Āgah Publishing House, Tehran, 2005
E.mail: agah@neda.net

فروند، ژولین ۱۹۲۱ - م.
سیاست چیست؟ / ژولین فروند؛ ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی. — [تهران]: آگه، ۱۳۸۴.
ISBN 964-329-119-7
عنوان اصلی:
واژه‌نامه.
کتابنامه: [۲۳۷]-۲۴۲.
۱. علوم سیاسی. الف. احمدی، عبدالوهاب، ۱۳۲۵ - ، مترجم. ب. عنوان.
۹ س ۴ ف / JA۶۷/ ۳۲۰
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران
۸۴-۳۳۵۶ م



ژولین فروند
سیاست چیست؟
ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی
طراح جلد: بیژن صیفوری
چاپ یکم ترجمه‌ی فارسی پاییز ۱۳۸۴، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(ویراستار: محمد نبوی، حروف‌نگاری: سمیه حسینی، صفحه‌آرایی: مینو حسینی، ناظر چاپ: علی حسینیخانی)
لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور
شمارگان: ۲,۲۰۰ نسخه
همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه
خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شماره ۱۴۶۸
تلفن: ۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

فهرست مطالب

۷	یادداشت مترجم
۱۵	دیباچه
۲۷	درباره‌ی عمل سیاسی
۲۷	۱. ستیزش هدف‌های غایی
۳۲	۲. افلاس فلسفه‌ی عمل
۳۷	۳. آیا سیاست فعالیتی «خودویژه» است؟
۴۱	۴. تصمیم
۴۵	۵. شجاعت
	بخش نخست: هدف ویژه‌ی امر سیاسی
۴۹	۱. سه غایت
۵۰	۲. خیرمشترک همچون هدف امر سیاسی
۵۳	۳. امنیت بیرونی
۶۲	۴. تفاهم درونی و رونق
۶۷	۵. امنیت و تفاهم دو وجه یک خیرند
۷۲	۶. امکان تحقق خیرمشترک برحسب شرایط تاریخی تفاوت می‌کند
۷۸	۷. آماج چیست؟
۸۰	۸. وسیله‌ها و روش
۸۷	۹. نتیجه‌ها

- ۹۶ ۱۰. گزینش
- ۱۰۲ ۱۱. شایستگی
- ۱۰۵ ۱۲. مسئولیت و مجرمیت
- ۱۱۱ ۱۳. مسئولیت سیاسی
- ۱۲۲ ۱۴. برتری هدف‌های غایی
- ۱۲۶ ۱۵. نقش سامان‌بخش هدف‌های غایی
- ۱۳۱ ۱۶. زرادخانه‌ی توجیه‌گری

بخش دوم: وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی

- ۱۳۷ ۱. دو وسیله
- ۱۳۹ ۲. زور خوارشمردنی نیست
- ۱۴۳ ۳. مفهوم زور
- ۱۵۳ ۴. بدون زور، سیاست نیز وجود ندارد
- ۱۵۸ ۵. اجبار
- ۱۶۶ ۶. زور و حق
- ۱۷۵ ۷. دو پهنه
- ۱۸۳ ۸. بارآوری نیرنگ
- ۱۸۸ ۹. کوششی برای تحلیل مفهوم نیرنگ
- ۱۹۵ ۱۰. نیرنگ در سیاست
- ۱۹۹ ۱۱. زور وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی است، نه نیرنگ
- ۲۰۹ ۱۲. تناسب نیروها و تمدن‌ها

نتیجه‌گیری

- ۲۱۳ ۱. تعریف سیاست
- ۲۱۳ ۲. نگاهی کوتاه به معنای امر سیاسی
- ۲۲۲ ۳. تاریخ و متافیزیک
- ۲۲۷ فهرست برخی اعلام
- ۲۳۳ واژه‌نامه
- ۲۳۷ پی‌نوشت

یادداشت مترجم

ژولین فروند، فیلسوف، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز فرانسوی، در سال ۱۹۲۱ در خاور فرانسه چشم به جهان گشود. پدرش کارمند اداره‌ی راه‌آهن و سوسیالیست مشرب بود و هزینه‌ی زندگی خانواده‌ی پرجمعیت خود را به‌سختی تأمین می‌کرد. علاقه‌ای که ژولین فروند از کودکی و آغاز نوجوانی به دانش آموختن و ادبیات نشان می‌داد پدر و مادرش را واداشت تا، به‌رغم دشواری‌های مالی و زیستن در شهرکی کارگری، امکان ادامه‌ی تحصیل فرزند را فراهم کنند. فروند هفده‌ساله بود که پدرش درگذشت و در نتیجه، ناچار شد در دبستانی به کار آموزگاری بپردازد. اما چندی بعد برای ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه استراسبورگ نام‌نویسی کرد.

در سال ۱۹۴۰، پس از شکست فرانسه از آلمان هیتلری و اشغال بخش شمالی کشور و برپایی دولت دست‌نشانده‌ی مارشال پتن در بخش غیراشغالی، دانشگاه استراسبورگ به شهر کلرمون-فران^۱ در مرکز فرانسه

انتقال یافت. چند ماه پس از آن، ژولین فروند که از سوی گشتاپو تهدید می شد به کلرمون-فران رفت و در این شهر، ضمن ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه، به «جنبش ملی مقاومت» پیوست. در سال ۱۹۴۲ دستگیر و به جرم عضویت در «گروه آزاد نبرد» محاکمه شد و سپس به زندان واردگاه کار فرستاده شد. در سال ۱۹۴۴ از زندان گریخت و به پارتیزان‌های کمونیست پیوست. پس از آزادی فرانسه در سال ۱۹۴۵، مسئول جنبش آزادی‌بخش استان موزل^۱ شد و به فعالیت سیاسی در سازمان «اتحاد دموکراتیک و سوسیالیستی مقاومت» پرداخت. در سال ۱۹۴۶، از این سازمان کناره گرفت و فعالیت سیاسی را برای همیشه کنار گذاشت و به محیط آموزشی بازگشت. از این پس، ژولین فروند به تدریس، پژوهش، و اندیشه‌ورزی در زمینه‌های سیاست و فلسفه و جامعه‌شناسی همت گماشت. در سال ۱۹۶۵، از تز دکترای خود به نام «گوهر و معنای امر سیاسی» دفاع کرد، و در همین سال به مقام استاد جامعه‌شناسی دانشگاه استراسبورگ برگزیده شد. ژولین فروند یکی از بنیادگذاران دانشکده‌ی علوم اجتماعی، انستیتوی جدل‌شناسی، و کانون جامعه‌شناسی منطقه‌ای استراسبورگ به شمار می آید. این اندیشمند کوشا، چه در طی چهل سال تدریس و چه پس از آن، هرگز از پژوهش و اندیشه‌ورزی بازنایستاد و نوشته‌هایی گران‌بها از خود به جای گذاشت. ژولین فروند در سال ۱۹۹۳ چشم از جهان فرو بست.

تجربه‌ی زندگی دشوار در دوره‌ی کودکی و نوجوانی، و هم‌چنین تجربه‌ی سال‌های پیکار سیاسی ژولین فروند در «جنبش ملی مقاومت»، بر شیوه‌ی نظریه‌پردازی و اندیشه‌ورزی‌اش اثری تعیین‌کننده گذاشت، و

در نتیجه، حتی در پردازش انتزاعی ترین نظریه‌ها همواره گوشه‌ی چشمی به واقعیت داشت. درباره‌ی اثری که محیط کارگری بر او نهاد می‌گوید: «بی‌گمان، دریافت من از محیط کارگری با دریافت همکاران روشن فکرم که این محیط را از نزدیک نمی‌شناختند یکسان نبود. من با زیستن در این محیط دریافتم که کارگران نیز انسان‌هایی هستند مانند دیگران و از سرشت دیگران. آنان نیز، در برخورد با رویدادهای شخصی و جمعی، یا مطابق منافع خود یا از روی شور و احساس - گاه با خویشتن‌داری و گاه با تندی - واکنش نشان می‌دهند. آن‌ها هم، مانند دیگران، هم از توانایی ابراز همبستگی و رفتارهای نیکو برخوردارند و هم می‌توانند دورویانه و بیدادگرانه رفتار کنند. همین تجربه‌ی ملموس مرا از ایدئولوژی پرولتاریایی دور کرد که به گونه‌ای انتزاعی وضع کارگر را می‌ستاید». هم‌چنین تجربه‌ی پیکار سیاسی‌اش که با رویدادهای خوشایند و ناخوشایند بسیاری همراه بود، و در آن از خودگذشتگی‌ها و قهرمانی‌ها، همبستگی و برخوردهای انسانی در کنار خودپرستی‌ها و رذالت‌ها، رقابت‌های گروهی، و رفتارهای غیرانسانی خود می‌نمود، او را از سیاست رماند و به اندیشیدن ژرف درباره‌ی سیاست راند. در این باره می‌گوید: «شالوده‌ی پژوهش فکری من همانا تجربه‌ی عملی‌ام بود با صحنه‌های غم‌انگیزش».

ژولین فروند از آغاز کار پژوهشی خود می‌خواست نظریه پرداز شود. او می‌نویسد: «از ۲۵ سالگی، یعنی هنگامی که سیاست را کنار گذاشتم، این بلندپروازی را داشتم که نظریه پرداز شوم». از دید او، فلسفه باید پیوسته نقش نظری‌اش را حفظ کند و به امور دیگر نپردازد؛ با اندکی توجه درمی‌یابیم که فیلسوفان بزرگ، از ارسطو و افلاطون گرفته تا دکارت و نیچه، همگی نظریه پرداز بودند. از این رو، خود او در سراسر زندگی‌اش به نظریه پردازی همت گماشت.

باری، ژرف‌اندیشی درباره‌ی سیاست و جست و جوی گوهر امر سیاسی او را به پردازش «نظریه‌ی گوهرها» رهنمون شد. بنا به تعریف او، گوهرها درواقع آن سمت‌گیری‌ها و فعالیت‌های حیاتی یا اصلی هستی آدمی را مشخص می‌کنند که بدون موجود انسانی دیگر نمی‌تواند موجود انسانی باشد؛ از این‌رو، گوهرها خصلتی هستی‌شناختی دارند. به این معنا، بُن‌مایه‌ی هر گوهری یکی از داده‌های بنیادی طبیعت آدمی است. از دید فروند، شش نوع فعالیت بنیادین بشری یافت می‌شود که عبارتند از: سیاست، اقتصاد، فلسفه، دین، اخلاق، هنر و یا زیبایی‌شناسی. او فعالیت‌هایی مانند حقوق و آموزش را دیالکتیک می‌نامد، نه گوهر؛ زیرا خصلت ویژه‌ی آن‌ها این است که بر دو یا چند گوهر - به معنای هستی‌شناختی آن - استوارند و نه بر یک داده‌ی بنیادی سرشت آدمی. مثلاً بن‌مایه‌ی حقوق، اخلاق و سیاست است. وی در روند پژوهش‌های خود دریافت که ساختمان هر گوهر - یا فعالیت بنیادین - از یک داده‌ی بنیادی، پیش‌فرض‌ها، و غایت تشکیل شده است. هر آینه، بر پایه‌ی تجربه، انسان در هر زمان به فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی، دینی، هنری تکنیکی یا آموزشی دست زده است؛ پس این فعالیت‌ها باید به گونه‌ای به تمایلات طبیعی‌اش پاسخ گویند.

بنابراین، داده‌ی بنیادی نخست باید در همه‌ی انسان‌ها مشترک باشد (خواه آدمیان بکوشند فعالیت مورد نظر را رشد و گسترش دهند و خواه در پی رزمیدن با آن یا حتی نفی آن برآیند؛ دوم، باید استعداد عام و دائمی طبیعت انسان باشد و موجودات انسانی نتوانند در روند رشد و گسترش تاریخی تمدن‌ها از آن بگذرند. برای نمونه، از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است و در اجتماع می‌زید، جامعه یا زندگی اجتماعی داده‌ی بنیادی سیاست به‌شمار می‌آید. به همین‌سان، می‌توان داده‌های بنیادی اقتصاد را نیاز، داده‌ی بنیادی علم را شناخت، و داده‌ی بنیادی دین را مسئله‌ی مرگ و... دانست.

ایده‌ی پیش‌فرض‌ها با توجه به این نکته پیش می‌آید که، گذشته از داده‌های بنیادی، شیوه‌ای که انسان‌ها با این داده‌ها رویارو می‌شوند و آن‌ها را تجربه می‌کنند نیز مطرح است. درواقع، پیش‌فرض شرط تعیین‌کننده، پایه‌ای، و فراگیرِ گوهر به‌شمار می‌رود. هر گوهری دارای پیش‌فرض‌های ویژه‌ای است که امکان می‌دهند تا از دیگر گوهرها متمایز شود. باید توجه داشت که هر گوهری از پیش‌فرض‌های ویژه‌ی خود پیروی می‌کند. پیش‌فرض‌ها مقوله‌های تحویل‌ناپذیری هستند که به شکل جفت‌های متعارض نمودار می‌شوند. می‌توان در سیاست از سه پیش‌فرض نام برد: فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، خصوصی و عمومی، دوست و دشمن. پیش‌فرض‌های دین را می‌توان مقدس و نامقدس، فراگذرندگی و درون‌ماندگی دانست.

سرانجام، مسئله‌ی غایت فعالیت‌های بنیادین بشری به میان می‌آید. روشن است که هر یک از این فعالیت‌ها غایتی دارد، مانند جست و جوی مطلق که غایت دین شمرده می‌شود. غایت امر سیاسی دارای سه پهنه‌ی متمایز است: نخست، پهنه‌ای اساساً غایت‌شناختی است که هدف امر سیاسی را معین می‌کند؛ دوم، پهنه‌ای که می‌توان تکنولوژیک خواند، و با دستیابی به آماجی معین و محدود مشخص می‌شود که باید پیوسته از سر گرفت؛ و سرانجام پهنه‌ی فرجام‌شناختی برتری هدف‌های غایی. از آن‌جا که اغلب داده‌های بنیادی و پیش‌فرض‌ها غایت را مشروط و محدود می‌کنند، غایت امر سیاسی ناگزیر هدفی مشخص و دست‌یافتنی در برابر خود می‌نهد که همانا حفاظت از اجتماع است، به یاری تفاهم درونی و امنیت بیرونی.

باید به این نکته توجه داشت که این نظریه با تأکید بر داده‌های بنیادی‌ای که به یکدیگر تحویل‌ناپذیرند، اعتبار نظریه‌ی تمایز پهنه‌ها و انواع را با پذیرش خودمختاری ویژه‌ی سیاست، هنر، دین، اقتصاد، و غیره، به آن باز می‌گرداند. گرچه فعالیت‌های بنیادین با یکدیگر ارتباط

دارند، اما فعالیت گوهری تحویل ناپذیر و پهنه‌ای متمایز دارد. دیالکتیک نیز عنصری از روش کار نویسنده است؛ اما دیالکتیک او هگلی نیست، به این معنا که ترم سوم، یعنی سنتز را (در فرمول تز و آنتی تز و سنتز) نمی‌پذیرد. او دیالکتیک را بیش‌تر به روش ارسطو، البته با شیوه‌ای وجودی‌تر، و در پیوند با واقعیت‌ها و داده‌های تاریخی به کار می‌بندد.

همان‌گونه که خواننده‌ی این کتاب در خواهد یافت، ژولین فروند مفهوم‌های خود را در تجربه‌های هزاران ساله‌ی بشری می‌جوید و نه در آسمان رؤیاپردازی‌های ایدئولوژیک. دریافت‌های پدیدارشناختی او از تاریخ و سیاست جایی برای واقعیت‌گریزی و خواب‌های خوش آرمان شهری نمی‌گذارد.

بایسته است به این نکته اشاره کنیم که ژولین فروند از منتقدان مدرنیته و فلسفه‌ی روشن‌اندیشی و به‌ویژه فلسفه‌ی کانت است. اما انتقادهای او به نفی مطلق خردباوری و مدرنیته نمی‌انجامد و از ارتجاع و گذشته‌گرایی سر در نمی‌آورد. او بی‌آن‌که دست‌آوردهای مدرنیته را نادیده انگارد، بیش‌تر با علم‌ستایی و ایدئولوژی پیشرفت سرستیز دارد، ایدئولوژی‌ای که خوشبختی بشریت را تنها در پیشرفت علم و تکنیک و رشد نیروهای تولیدی می‌بیند. از دید او، این ایدئولوژی چیزی جز «آخرت‌شناسی غیردینی» نیست.

ژولین فروند در اوج حاکمیت اندیشه‌ی مارکسیستی به انتقادهای بنیادی از مارکسیسم پرداخت و بر اقتصادزدگی و جنبه‌های فروگاهنده‌ی فلسفی و پنداربا فانه‌ی آن انگشت نهاد. امروز که نظام برآمده از مارکسیسم فرو ریخته است و ما شاهد پی‌آمدهای ناگوار آن هستیم، ارجمندی اندیشه‌ی انتقادی ژولین فروند بیش‌تر نمایان می‌شود.

ژولین فروند از ماکس وبر، جامعه‌شناس نامدار آلمانی، تأثیر به‌سزایی پذیرفت و در شناساندن او و اندیشمندان دیگری مانند کارل اشمیت،

زیمبل، و پاره‌تو به جامعه‌ی فرانسه نقش مهمی داشت.
 کتاب سیاست چیست؟ یکی از برجسته‌ترین پژوهش‌های چند دهه‌ی
 گذشته در زمینه‌ی سیاست است، در واقع چکیده‌ی نزدیک به بیست سال
 پژوهش و اندیشه‌ورزی نویسنده به‌شمار می‌آید. امید است انتشار این
 کتاب بتواند به اندیشه‌ورزی سیاسی، سیاست‌شناسی، و غنای فرهنگ
 سیاسی جامعه‌ی ما یاری رساند. ترجمه‌ای که در دست دارید از روی
 چاپ دوم کتاب انجام گرفته است و نویسنده در چاپ‌های بعدی تغییری
 در متن نداده است.

مترجم لازم می‌داند که از دوست دانشورش آقای علیرضا مناف‌زاده،
 که در توضیح پاره‌ای مطالب و پیرایش متن کمک‌های ارزنده‌ای کردند،
 سپاس‌گزاری کند.

دیباچه

در روزگار کنونی همه دست به دست هم داده‌اند تا سرشت واقعی امر سیاسی را بپوشانند. سنت افلاطونی، اعتبار علوم، ارجیایی نمایان روشن‌فکران، چیرگی بیش از پیش آشکار تکنوکرات‌ها، یا حتی باب شدن مدرسه‌ها یا انستیتوهای علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی، به باوراندن این دریافت انجامیده است که سرشت واقعی امر سیاسی از این پس به موضوع نظری شناخت تبدیل شده است و رشد و توسعه‌اش فقط به آینده‌ی تحلیل و پژوهش علمی بستگی دارد. بی‌گمان، هیچ‌کس منکر این نیست که ژرفایابی و پراکنش دانش، چه در زمینه‌ی علوم طبیعی و چه در زمینه‌ی علوم اقتصادی و اجتماعی، دگرگونی‌های چشم‌گیری در عالم سیاست ایجاد کرده است. البته نباید پنداشت که هدف اصلی این دگرگشت‌ها تباهی سیاست بود، بلکه سیاست نیز درواقع، مانند دین و هنر و اخلاق، دستخوش انقلاب فراگیری شد که جهان و چشم‌انداز متعارف انسان‌ها را از بنیاد دیگرگون کرد. از این‌رو، سیاست برای این‌که بتواند وظیفه‌ی خود را انجام دهد و تا

حد ممکن مأموریت ویژه‌اش را وفادارانه به پایان رساند، مجبور است به این دگرگشت‌ها توجه کند، بکوشد بر آن‌ها چیره شود، و آن‌ها را در خدمت خیر مشترک بنهد که همانا امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحدهای سیاسی گوناگون است. بنابراین، هدف سیاست نمی‌تواند شناخت باشد. در واقع سیاست آن‌چه همواره بوده است می‌ماند: یعنی عمل. و از این‌رو، آن را باید به همین عنوان فهمید.

می‌دانیم رابطه‌ی بنیادین هر عملی عبارت است از رابطه‌ی میان وسیله و هدف غایی. در سیاست به این رابطه می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون نگریست، که در نظر ما سه دیدگاه زیرین اساسی می‌نماید:

نخست، می‌توان این رابطه را از منظر مقوله‌های اخلاقی نیک و بد نگریست. چنین نگرشی به عنوان احترام‌انگیزترین و ارجمندترین نگرش‌ها شهرت یافته است، و همین به‌خوبی توضیح می‌دهد که چرا با وجود سست‌پایگی‌اش، و به‌رغم آشفتگی‌ها و ابهام‌های بسیاری که برمی‌انگیزد، رایج‌ترین نگرش‌هاست. آشکار است که موضوع در این جا نه می‌تواند رهانیدن سیاست از دآوری اخلاقی باشد و نه جدا ساختن این دو فعالیت از یکدیگر، بلکه تنها نشان دادن این است که سیاست و اخلاق همسان نیستند. باید به این نکته توجه داشت که اخلاق و سیاست به هیچ‌روی هدفی یکسان را دنبال نمی‌کنند، زیرا اخلاق به نیازی درونی پاسخ می‌گوید و به تطبیق کنش‌های فردی با هنجارها و اصول مبتنی بر تکلیف‌های معین مربوط می‌شود و از این‌رو، هر کس به‌طور کلی مسئولیت رفتار خود را به دوش می‌گیرد؛ اما سیاست، برعکس، به نیازهای زندگی اجتماعی پاسخ می‌گوید، و کسی که در این راه پای می‌نهد می‌خواهد در به دوش گرفتن بار مسائل مربوط به سرنوشت کلی اجتماع شرکت کند. ارسطو، در زمان خود، میان فضیلت اخلاقی انسان

نیک خصال که کمال یابندگی فردی، یعنی به کمال رساندن خویشتن را آماج خود قرار داده است، و فضیلت مدنی شهروند که به توانایی فرمان‌دهی و فرمان‌برداری و نیز به صلاح جامعه مربوط می‌شود، تمایز گذاشته بود. گرچه بهتر آن است که همیشه سیاست‌مدار انسانی نیک خصال باشد، از آن‌جا که همه‌ی شهروندان یک کشور انسان‌های نیک خصال و بافضیلت نیستند، سیاست‌مدار هم ممکن است نیک خصال نباشد. به دیگر سخن، سیاست مسئولیت جامعه را آن‌چنان که هست، مستقل از صفت‌های اخلاقی و تمایلات شخصی اعضای آن، به عهده دارد. بدین‌سان، «می‌توان شهروند خوبی بود اما از فضیلتی که ما را انسانی نیک خصال می‌گرداند برخوردار نبود» [۱].

این تمایزگذاری کلاسیک، به‌رغم ایدئولوژی‌هایی که نوید آینده‌ای نامعلوم را می‌دهند و در پی به بند کشیدن افراد برای ظهور معجزه‌آسای عدالت و برابری اجتماعی یا نظامی اخلاقی‌اند، هم‌چنان معتبر است. آری، همسان‌انگاری اخلاق با سیاست یکی از سرچشمه‌های استبداد دیکتاتوری است. از این گفته چنین نتیجه می‌شود که اخلاق، نه از نظر مفهومی و نه از نظر منطقی، ذاتی فعالیت سیاسی نیست، یعنی سیاسی عمل کردن همان اخلاقی عمل کردن نیست و بالعکس. در همین روند، به تمایز کلاسیک دیگری میان اخلاقیات و قانونیت برمی‌خوریم. قانون اخلاقی درون آیین است، یعنی در این مورد به الزامی گردن می‌نهم که به خود پذیرانده‌ایم؛ درحالی که قانون سیاسی برون آیین است، به این معنا که از قاعده‌ای تبعیت می‌کنیم که قوه‌ای قانون‌گذار - حکومت، پارلمان، یا شورای شهرداری - از بیرون به ما پذیرانده است. فشرده‌ی سخن این‌که اخلاق مسئله‌ای مربوط به انضباط است، و سیاست مسئله‌ای مربوط به اجبار.

چون سیاست و اخلاق به سبب هدف‌های متفاوت‌شان دو نوع فعالیت با طبیعت‌هایی متمایزند، روشن است که مورد وسیله‌های ویژه‌ی

هر یک نیز غیر این نمی‌تواند باشد. آری، اعتقاد ناب اخلاقی نمی‌تواند ضمانتی برای کارآیی سیاسی شمرده شود. این دریافت شالوده‌ی تقابلی است که ماکس وبر میان اخلاق از روی اعتقاد و اخلاق بر پایه‌ی مسئولیت می‌بیند. او به‌ویژه نشان می‌دهد که هرگاه چنین بیندارند که از نیکی فقط نیکی و از بدی فقط بدی برمی‌خیزد، آن‌وقت صداقت، بلندنظری، و نیکویی می‌توانند تحقق هدف‌های سیاسی را با خطر روبه‌رو سازند. افزون بر این، همه‌ی تجربه‌های بشری و سراسر تاریخ چنین پنداری را رد می‌کنند، زیرا در بسیاری از موارد چنین پیش می‌آید که آرمانی اخلاقی به نتایجی ناگوار و اسف‌انگیز راه می‌برد و برعکس، تصمیمی اخلاقاً سرزنش‌آمیز می‌تواند پی‌آمدهایی فرخنده یا نیکو به بار آورد. آن کس که در سیاست به رابطه‌ی وسیله و هدف غایی تنها از زاویه‌ی اخلاقی می‌نگرد خود را به بی‌عملی و در نتیجه، به ناتوانی محکوم می‌سازد، زیرا خود را در وضعیت اعتراض دایمی زندانی کرده است. بدین‌سان، تنها کاری که از دست او برمی‌آید این است که یا جهان را طرد و لعن کند یا آروز داشته باشد که جهان با شتاب در نیستی آخرالزمانی - که انقلابش می‌نامند - فروغلتد^۱.

دوم، می‌توان به رابطه‌ی میان وسیله و هدف غایی به شیوه‌ای عملی نگریست؛ خواه از زاویه‌ی «دستور کار»ها، رایزنی‌ها، روش‌ها، و فن‌هایی که نشان می‌دهند چگونه باید برای رسیدن به قدرت دست به کار شد، فرمان‌دهی اعمال کرد، دست به انقلاب زد، یا پس از به چنگ آوردن قدرت چگونه آن را نگاه داشت؛ و خواه از زاویه‌ای صرفاً مصلحت‌جویانه که بر بهره‌جویی از دست‌آوردهای علوم و پژوهش در مورد اقدامی معین

۱. برخی از خوانندگان کتاب من به نام گوهر/امر سیاسی بارها از من خواسته‌اند که، در پرتو این ملاحظات، به انتقادی فلسفی از آموزه یا نظریه‌ی سیاسی ژان پل سارتر بپردازم. چنین کاری در نظرم هم بیهوده و هم ناممکن می‌نماید، زیرا سارتر آموزه‌ای سیاسی ندارد و در برابر زنجیره‌ی رویدادهای سیاسی تنها واکنش‌های اخلاقی نشان می‌دهد.

مبتنی است؛ به این معنا که به سیاستمدار، پس از تعیین آماج خود، برای این که بداند مناسبترین وسیله‌ها برای تحقق آن کدامند به رایزنی با کارآزمودگان می‌پردازد. باری، روش اول ششم سیاسی نامتعارفی می‌طلبد و به‌ویژه سرشار از خطر است، زیرا در این زمینه انسان به مرز بدسگالی و ریشخند نزدیک می‌شود، به سبب آن که نوع کار نه بی‌مایگی را می‌پذیرد، نه ابتدال خودپسندانه، و نه تظاهر گزافه‌آمیز را با این همه، برخی شخصیت‌ها در این زمینه شهرت یافتند و آثاری از خود به جا گذاشتند که در ادبیات سیاسی از برجسته‌ترین آثار به‌شمار می‌آیند. و از جمله می‌توان از شهریار نوشته‌ی ماکیاولی، ملاحظاتی درباره‌ی کودتا نوشته‌ی گابریل نوده، چه باید کرد؟ نوشته‌ی لنین، دم تیغ نوشته‌ی شارل دوگل نام برد. خواندن این نوشته‌ها، و نیز تحلیل گنش دولت‌مدارانی مانند پریکلس، ریشلیو، کرامول، چرچیل، و دیگران، به فهم این نکته یاری می‌رساند که سیاست نه تنها پیشه، بلکه هنر است. بی‌گمان، می‌توان برای تأمین زندگی خود به سیاست پرداخت، همان‌گونه که برخی به شیرینی‌پزی، جاده‌سازی، و آشپزی می‌پردازند. هرچند خوار شمردن کسانی که پیشه‌ی خود را به نیکی انجام می‌دهند ناروا است، این نیز واقعیتی است که بی‌مایگی در سیاست - با توجه به هدف آن - از بی‌مایگی در هر پیشه‌ی دیگری زیان‌بارتر است.

منظور ما از هنر در این جا معنای متعارف این اصطلاح است که به‌درستی رابطه‌ی وسیله و هدف غایی را برجسته می‌کند، یعنی هنر عبارت است از سازمان‌دهی و کاربرد مناسب‌ترین راهکارها برای رسیدن به غایت مطلوب. هنر سیاست، در اساس، هنر تصمیم‌گیری است، یعنی باید از دل آگاهی نسبت به مناسب‌ترین اقدام و نیز از حس مسئولیت نسبت به آرمان مورد دفاع برخوردار بود. البته سخن به هیچ روی بر سر فرصت‌طلبی نیست؛ زیرا فرصت‌طلبی، در بُن خود، آشفته‌کاریِ بیهوده‌ای است که اغلب از بی‌اطمینانی به آرمانی که ادعای

خدمت به آن را دارند ناشی می‌شود. آری، هیچ چیز بیش از پُرمدعایی با هنر تصمیم‌گیری و مسئولیت مغایر نیست. همان‌گونه که ماکس وبر نشان می‌دهد، پُرمدعایی به سرمستی از امور هیجان‌انگیز و به جلب توجه تبدیل می‌شود، و دلیل آن را باید در نبود آن فاصله‌ی بایسته‌ای جست که به انسان اجازه می‌دهد تا با آرامش خاطر بی‌نظمی رویدادهایی را از سر بگذراند که باید بر آن‌ها چیره شود.

وجه دوم این ارزیابی عملی رابطه‌ی وسیله و هدف غایی از اهمیت کم‌تری برخوردار است، زیرا نه بر تصمیم، بلکه بر پیشنهاد مبتنی است؛ هرچند که در روزگار ما تکنوکراسی، که به بهانه‌ی میانجی بودن از پذیرش مسئولیت می‌گریزد، با گرایش به اعمال نفوذ مؤثر بر تصمیم‌های سیاسی مشخص می‌شود. باری، همان‌گونه که در گذشته گردِ شاه را «مشاوران خاصه» می‌گرفتند، سیاست‌مداران نیز با کارآزمودگان و کاردانان رایزنی می‌کند تا با در نظر گرفتن شرایط و وسیله‌های در دسترس، یا وسیله‌هایی که باید فراهم کرد و به کار بُرد، و نیز با توجه به نتیجه‌های پیش‌بینی شدنی و بُردِ عام اقدام موردنظر، بتواند در حد ممکن شالوده‌ای بخردانه برای طرح‌هایش بریزد. در سیاست هیچ اقدامی بی‌کم و کاست مطابق پیش‌بینی‌ها و محاسبه‌ها پیش نمی‌رود، زیرا، رابطه‌ی وسیله و هدف غایی هر چه باشد، پیوسته باید با جریان گردش امور، فوریت‌ها، موانع پیش‌بینی نشده، غافل‌گیری‌ها، و نتیجه‌های فرعی‌ای روبه‌رو شد که گاه می‌توانند در اعتبار کل کار شُبّه ایجاد کنند. گذشته از این، گاه باید به وسیله‌هایی دست یازید که گرچه در آغاز کار به دلیل رعایت برخی ارزش‌ها و ممنوعیت‌ها طرد شده بودند، برای به انجام رساندن اقدام موردنظر ناگزیر می‌نمایند. آری، عیب‌ها و ایرادهای یک عمل فقط در جریان خودِ عمل آشکار می‌شود. این وجه از رابطه‌ی وسیله با هدف غایی اساساً مهم و پیچیده است؛ چون در چارچوب آماج موردنظر، موضوع تعیین امکانات و عدم امکانات فنی و ارزش‌های والای مورد

بدگمانی یا مورد تهدید، و هم چنین تعیین پی‌آیندهای احتمالی عملیات در دست اجرا در میان است. در واقع، در سیاست گذشته از هدف مطلوب، هرگونه رابطه‌ی وسیله با هدف غایی نتیجه‌های ناخواسته‌ای به بار می‌آورد که باید مسئولیت آن‌ها را، حتی به بهای زیون‌شدگی، به دوش گرفت. بنابراین، مسئولیت حقیقی سیاسی اعتمادی است تضمین‌ناشده، خطری است بی‌ضمانت، و عزمی است بی‌یقین. به این سبب کارشناسان نیز اشتباه می‌کنند، و پیدا است که گرد آوردن دفتری از خطاهای ایشان سخت ملال‌انگیز می‌شود.

سرانجام، می‌توان به این رابطه از دیدگاه پدیدارشناسی نگریست. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که هر آینه سیاست نیز مانند علم، هنر، اقتصاد، دین، و اخلاق فعالیت خودمختار به شمار آید و نشود آن را به هیچ یک از این فعالیت‌ها فروکاست، هدف غایی ویژه و وسیله‌ی خاصش کدامند. پاسخ به این پرسش از این رو وظیفه‌ای دشوار می‌نماید که باید بتوان بر موانع بسیاری چیره شد، که همگی بر آن‌اند تا غایت امر سیاسی را به کژراهه کشانند. برای نمونه می‌توان از این‌ها نام برد: کمونیسم‌ها، سوسیالیسم‌ها، لیبرالیسم‌ها، استبدادها، پیشرفت‌باوری‌ها، فدرالیسم‌ها، پارلمانتاریسم‌ها، دموکراسی‌ها، اشراف‌سالاری‌ها، توانگرسالاری‌ها و دین‌سالاری‌ها، پادشاهی‌ها، آنارشی‌ها، اولیگارشی‌ها یا (متنفذسالاری‌ها)، عبارت‌پردازی‌ها، ایدئولوژی‌ها، دلیل‌آوری‌ها، دفاعیه‌ها، بدبینی‌ها، اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، سخن‌سرایی‌ها، تصدیق‌ها، تکذیب‌ها و نفی‌ها و انکارها. بدین‌سان، سیاست بر طبق هر یک از این نظریه‌ها، آموزه‌ها، رژیم‌ها، گفته‌ها و پادگویی‌ها، می‌تواند گوناگون‌ترین و متناقض‌ترین هدف‌های غایی را داشته باشد، مانند آزادی، برابری، عدالت، عدالت اجتماعی، برادری، پیکار طبقاتی (یا هدف نهایی‌اش)، سرفرازی یک ملت، پاکی یک نژاد، حکومت قانون، همبستگی، صلح، و غیره. برخی حزب‌ها حتی موفق می‌شوند خواسته‌هایی آشتی‌ناپذیر را در

برنامه‌ی آمیخته‌ای آشتی دهند که همه را راضی و هیچ‌کس را هم خشنود نمی‌کند. باری، از آن‌جا که هر نسلی تلاش خود را به گونه‌ای می‌آغازد که انگار پیش‌تر هیچ کاری انجام نگرفته است، سیاست به خریطه تبدیل می‌شود. در همین باره باید افزود که در سیاست هیچ خستی در مورد وسیله‌ها و ابزارهای مورد نیاز به خرج نمی‌دهند؛ برای نمونه می‌توان از نبرد، نیرنگ، زور، مذاکره، خشونت، هراس‌آفرینی، براندازی، جنگ، حق و حقوق، و غیره نام برد. آری، به همان اندازه که هدف‌های غایی ناهمگون‌اند، وسیله‌ها نیز گوناگون طراحی شده‌اند. عوام‌فریبی، درواقع معنای دیگری جز این ندارد که مطابق اوضاع و احوال بتوان الاهیات را به سود خود به کار گرفت یا آن را خوار شمرد؛ به اصول بنیادین متوسل شد یا آن‌ها را ریشخند کرد؛ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، و سلاح هسته‌ای را ستود یا محکوم‌شان کرد؛ در برابر مشروعیت به قانونیت دست یازید و برعکس؛ بردباری را ستود یا تعصب و خشک‌اندیشی را توصیه کرد؛ آزادی مطبوعات، اطلاعات، و عقیده و وجدان را طلبید یا مسخره‌شان کرد؛ هنر را به آسمان برد یا تحقیر کرد. می‌دانیم که برخی سیاست را هم‌چون ابزار آزادشدگی انسان تعریف می‌کنند، اما نباید فراموش کرد که علم، دین، هنر، و اقتصاد نیز چنین ادعایی دارند. در این صورت، دیگر نمی‌توان دانست که سیاست چیست: اخلاق است، علم است، هنر است، یا اقتصاد؟ بدین‌سان، سیاست همه‌چیز هست و هیچ‌چیز نیست.

هرچند سیاست به یک معنا می‌تواند به خدمت هر هدف غایی درآید و هر وسیله‌ای را به کار برد، مسئله همانا دانستن این مطلب است که آیا سیاست نیز مانند علم و هنر و دین، از هدف و وسیله‌های ویژه‌ی خود برخوردار است یا نه؟ موضوع صفحه‌های آینده‌ی این دفتر، تمایزگذاری روشن میان فرجام‌شناسی، تکنولوژی، غایت‌شناسی، و از رهگذر آن برون‌رفت از بن‌بست مسئله‌ی غایت سیاست است. برای

روشن شدن راهکاری که برگزیده‌ایم، دو مورد آزادی و صلح را نمونه می‌آوریم.

می‌دانیم تنها سیاست نیست که آهنگ مشارکت در شکوفایی آزادی در سراسر جهان را دارد (همین جا بگوییم که سیاست گاه حتی می‌تواند جهان را از آزادی نیز محروم کند). درواقع، علم و هنر و دین و اخلاق هم همین بلندپروازی آزادی‌بخش را دارند. از این‌رو، نمی‌توان گفت آزادی هدف غایی و ویژه‌ی این یا آن یک از این فعالیت‌هاست. آزادی هدف غایی یا فرجام‌شناختی همه‌ی فعالیت‌های بشری شمرده می‌شود. هر یک از این فعالیت‌ها به شیوه‌ی خود گرایش به ارتقا و گسترش آزادی دارند، بی‌آن‌که هیچ یک به تنهایی یا همگی با هم موفق به تحقق کامل و قطعی آن شوند. سیاست نیز به روش خود، در چارچوب هدف ویژه و وسیله‌ی ویژه‌اش، در این تلاش مشترک شرکت می‌جوید. هدف ویژه‌ی سیاست امنیت بیرونی و تفاهم درونی یک واحد سیاسی، و وسیله‌ی ویژه‌اش اجبار یا زور است. بنابراین، روشن است که آزادی سیاسی نمی‌تواند بر گُنشی بی‌بنیاد، یعنی بر استثنایی بر قاعده‌ی کلی یا بر تخطی از قانون استوار باشد، بلکه باید بر احترام و رعایت قاعده‌ها و قانون‌ها مبتنی شود؛ البته تا هنگامی چنین است که این قاعده‌ها و قانون‌ها غیر از سیاست به فعالیت‌های دیگر، مانند هنر، اخلاق یا علم، گزند نرساند یا تهدیدشان نکند. درواقع، معنای ژرف اجبار به عنوان وسیله‌ی سیاست عبارت است از ایجاد امکان برای هر فرد تا در چارچوب اجتماع خواسته‌های دل خود را پی گیرد، البته بی‌آن‌که زیانی جبران‌ناپذیر به دیگر اعضای جامعه رساند. به دیگر سخن، اقتدار سامان‌بخش شرط سیاسی آزادی افراد است. البته باید توجه داشت که این شرط در مورد فعالیت‌های دیگر فرق می‌کند.

پیدا است که چنین گفته‌ای به این معنا نیست که آزادی سیاسی می‌تواند حذف دشمنان را بطلبد. چنین برداشتی از این‌رو با گوهر

آزادی سیاسی ناسازگار است که درواقع آزادی سیاسی از قِبل دشمنی‌ها، رویارویی حزب‌ها و ایدئولوژی‌ها، از چندگانگی آشتی‌ناپذیر باورداشت‌ها و نظرها و ارزش‌ها و هدف‌های غایی، و هم‌چنین از گوناگونی رقابت‌مند راه‌حل‌های ممکن برای حل مسئله‌ی خیرمشترک می‌زید. چنین درکی از آزادی سیاسی ناگزیر مسئله‌ی صلح در سیاست را نیز پیش می‌آورد. درحقیقت، نفی دشمن به آشتی‌جویی راه می‌برد (که اکنون در برخی محافل مذهبی که به سیاست می‌پردازند پسند روز است). این جدل‌گریزی نه صلح، بلکه نوعی دغل‌بازی و دروغ‌پردازی است. نظریه‌ی آشتی‌جویی بر این باور استوار است که بردباری رابطه‌ای است میان ایده‌ها، درحالی که بردباری رابطه‌ای میان انسان و مسئله‌ای مربوط به رفتار آدمیان است. درواقع، هیچ ایده‌ای، حتی ایده‌ی لیبرالیسم، مطلقاً آزادی‌خواه نیست، زیرا هر ایده‌ای بنا بر سرشت خود چیزی را تأیید و چیز دیگری را نفی می‌کند. از این دیدگاه، آشتی‌جویی بیش از آن‌که ضعف بصیرت باشد، فقدان بصیرت است.

از آن‌جا که آدمیان با دشمنان خود می‌جنگند، پس باید با همین دشمنان صلح کنند؛ معنای این سخن این است که، از دید سیاسی، بدون دشمن صلح هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، صلح مقوله‌ای نیست که خودبه‌خود و مستقل از هر نیرویی، تنها به شکرانه‌ی حق و عدالت یا همبستگی، برقرار ماند، بلکه وابسته به اراده‌ای سیاسی است که در توافق‌نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها تبلور می‌یابد. از دید سیاسی، فکر صلحی بدون پیمان‌نامه‌ی صلح - یعنی بدون مقررات و بدون اعتماد - یاوه است. آن‌چه صلح و آرامش جان‌هایش می‌نامند تنها می‌تواند معنایی دینی داشته باشد. درواقع، از هنگامی که صلح - مانند جنگ - رابطه‌ی دولت‌ها را معین می‌کند، نخست موضوعی سیاسی شمرده می‌شود و از این‌رو، نمی‌توان آن را با خاموشی کامل هر نوع پیکار یا نبود تام هرگونه ستیزه و ستمندگی همسان انگاشت. آن‌چه صلح را مشخص می‌کند این

واقعیت است که صلح، برخلاف جنگ، در جست و جوی شکست دادن، خرد کردن یا فاتح شدن بر دشمن نیست، بلکه دشمن را به رسمیت می شناسد؛ یعنی او را بر پایه ی برابری و همان گونه که هست، با تفاوت ها و دگربودگی اش، می پذیرد. فشرده ی سخن، صلح سیاسی دشمن را به حساب می آورد، نه این که او را کنار بگذارد. بدین سان، هر اعلام یا پیشنهاد صلحی که حذف یا نفی دشمن را به هر شکلی در خود داشته باشد اعلام جنگی است پنهانی، یا جنگی با رخت مبدل. به این معنا، صلح، برخلاف آزادی، هدف غایی ای از مقوله ی فرجام شناسی نیست، بلکه آماج مشخص سیاست و هدفی دست یافتنی در محدوده ی امنیت هر دولت است، با تکیه بر وسیله های ویژه ی آن. باید این سخن را به این معنی فهمید که صلح یکی از وجه های هدف ویژه ی سیاست است و نمی تواند هدف غایی فعالیت های دیگری مانند دین، علم یا اخلاق شمرده شود. البته، با توجه به روابط متقابل فعالیت های گوناگون بشری، سیاست باید برای برقراری صلح پایدار، وجه های اقتصادی، دینی یا اخلاقی تفاهم دولت ها را نیز در نظر داشته باشد.

نیازی به توضیح مفصل برای فهم این نکته نیست که تحلیل پدیدارشناختی رابطه ی وسیله و هدف غایی در سیاست فرض را بر این می گذارد که فعالیت سیاسی به شرطی می تواند از هدف غایی و وسیله های ویژه ای برخوردار باشد که بپذیریم دیگر فعالیت های بشری مانند اخلاق، اقتصاد، علم، هنر یا دین نیز هر یک هدف و وسیله های ویژه ی خود را دارند؛ یعنی به رغم رابطه های متقابل یا دیالکتیکی شان، هر کدام مستقل و خودمختار است. آری، بن مایه ی تاریخ بشر را ستیزه ها و دوستی ها ساخته اند. در نتیجه، نمی توان سیاست را به اخلاق و اقتصاد یا علم فروکاست و برعکس؛ هم چنان که سیاست نیز از هیچ یک از این فعالیت ها نتیجه نمی شود و برعکس. سرانجام، نمی توان بدون لغزیدن در دام خودکامگی فلسفی، به یکی از این فعالیت ها هم چون زیربنایی

نگریست که دیگر فعالیت‌ها روبناهای آن به‌شمار آیند. مارکس، در کتاب ایدئولوژی آلمانی، برونو باوئر را به این سبب سرزنش می‌کند که گفته بود سیاست، هنر یا اقتصاد «در آخرین تحلیل» به دین فروکاسته می‌شوند. البته چنین استدلالی می‌تواند علیه دریافت خود مارکس نیز به کار رود، زیرا او هم دلیل‌های استوارتری برای اثبات این مدعا نمی‌آورد که مجموعه‌ی فعالیت‌های بشری «در آخرین تحلیل» به اقتصاد فروکاسته می‌شود.

درباره‌ی عمل سیاسی

۱. ستیزش هدف‌های غایی

در این جا می‌خواهیم هدف امر سیاسی را تعریف کنیم. از آن جا که هدف امر سیاسی ویژه‌ی گوهر امر سیاسی است، باید در مورد هر اجتماع و هر کشوری ثابت بماند، یعنی در زمان و مکان دگرگون‌ناپذیر باشد، و از وضعیت‌های گذرا و ایده‌های چیره بر هر دوره و هم‌چنین از آموزه‌ها و حزب‌ها (که همگی ادعای رهبری فعالیت سیاسی را دارند) مستقل باشد. رژیم لیبرالی باشد یا سوسیالیستی، دموکراتیک باشد یا جبارانه؛ دولت کوچک باشد یا بزرگ؛ سخن بر سر قبیله، دولت شهر، و دولت باشد یا امپراتوری. هدف امر سیاسی باید از نظر مفهومی دگرگون‌ناپذیر بماند، همان‌گونه که پیش‌فرض‌های مشروط‌کننده‌اش دگرگون‌ناپذیرند. اما تعیین روشن، دقیق و تک‌معنایی این هدف، و نیز تعیین وسیله‌های ویژه‌ی امر سیاسی، با سه دسته دشواری برخورد می‌کند.

نخستین دشواری ریشه در ناروشنی مفهوم کلی غایت دارد. ما خود بارها، در فرصت‌هایی، بر چندگانگی و ستیز هدف‌های غایی انگشت نهاده‌ایم. آیا جامعه‌ی سیاسی وظیفه‌ی برقراری و حفظ آزادی را به دوش دارد، یا این‌که وظیفه‌اش برقراری برابری یا فرمان‌روایی عدالت یا تأمین امنیت اعضایش است؟ آیا امکان دارد که همه‌ی این آرزوها را هم‌زمان برآورد؟ باری، چون که آزادی به هیچ روی با برابری یکسان نیست و هیچ یک نمی‌تواند جانشین دیگری شود یا دیگری را به خدمت گیرد، امکان کشاکش در آن‌ها نهفته است، و آن هنگام که یکی را بر دیگری برتر شمرند آشکارا رخ می‌نماید. آیا حقیقت ندارد که ساختمان جامعه‌ای مبتنی بر برابری - اگر نه ناگزیر - معمولاً با محدودیت آزادی فردی و آزادی‌های عمومی و حتی خوارشماری آزادی‌ها همراه است؟ آیا اصلاً جامعه‌ای مبتنی بر برابری تحقق‌پذیر و دست‌یافتنی است؟ به راستی چگونه می‌توان ضروریات عدالت را با ضروریات امنیت آشتی داد؟ نه تنها فوریت‌ها پیوسته به کشاکش‌ها دامن می‌زنند، بلکه فی‌نفسه، یعنی از نظر مفهومی، از آغاز با یکدیگر ناسازگارند. کوتاه سخن، حقیقت ندارد که آن‌چه درست است همیشه سودمند باشد، و آن‌چه سودمند است همواره با مقتضیات اخلاقی سازگار. البته از نظر ذهنی هیچ دشواری‌ای برای ترکیب همه‌ی هدف‌های غایی، آمیختگی مفهوم‌ها، و یکسان‌انگاری - مثلاً - درستی، نیکی، و زیبایی وجود ندارد؛ اما در پهنه‌ی عمل نمی‌توان کژروی‌ها، ضرورت‌ها، شورها، بلندپروازی‌های انسانی، ناشکیبایی‌ها، و دیوانگی‌ها را بدون تحمل زیان و خطر نادیده انگاشت. نگرشی والا و شکوه‌مند می‌تواند همه‌ی این پیش‌آمدها را «رویدادهای پیش‌بینی‌ناشده» بداند، اما تکرار آن‌ها و وزن کلی‌شان اغلب جلو تحقق پروژه‌های نظری را می‌گیرد یا آن را به تأخیر می‌اندازد؛ تازه این در صورتی است که در روند اقدام و عمل ماهیت معنای‌شان را تغییر ندهد. همان‌گونه که آلن می‌گوید، سیاست به هر شکلی «بازی

تردستی‌های سیاسی» است و، بنابراین، درافتادن با سیاست از راه پرداختن به سیاست مسخره است. هنگامی که نامزد به دست گرفتن قدرت خود را انسانی غیرسیاسی می‌نماید که تنها نگرانی‌اش خدمت به کشور و نجات آن است، نیرنگ به کار می‌برد. و اما چه باید گفت درباره‌ی کسانی که صادقانه باور دارند پس از رسیدن به قدرت به سیاست نمی‌پردازند و از زد و بندها، تحریک‌ها، بده و بستان‌ها، و دوگویی‌ها دوری می‌جویند؟ هم میل به قدرت و هم کاریست قدرت پرداختن به سیاست است، به معنای تحقیرآمیز و ستایش‌انگیز واژه، و هیچ سفسطه‌گری و چرب‌زبانی‌ای هرگز این وضعیت عینی را دگرگون نمی‌کند. آری، سیاستی مطلقاً پاک، مطلقاً درست، و مطلقاً وارسته، در کنار سیاستی که به گونه‌ای درمان‌ناپذیر فاسد، ناشرافت‌مندانه، و تأسف بار باشد، نه هرگز وجود داشته است و نه هرگز وجود خواهد داشت. تاریخ نمونه‌ای از فردی دولت‌مدار را نشان نمی‌دهد که در کار خود همواره از آنچه بازی سیاسی می‌نامند برکنار مانده باشد؛ البته فراموش نباید کرد که همواره کسانی یافت می‌شوند که از روی ناآگاهی می‌پندارند که می‌توانند از این بازی بگریزند. روشن است چنین سخنانی به این معنی نیست که هر سیاست‌مداری حتماً «سیاست‌باز» است، یا این‌که باید سیاست را به مانورهای پنهانی، شانتاژها، و خاصه خرجی‌ها فروکاست، اما هر سیاست‌مداری، در صورت لزوم، ناگزیر به این بازی تن می‌دهد و بی‌آن‌که ناگزیر در دام آن فرولغزد از آن سود می‌جوید. البته خطای بزرگی است که این مانورها و بده و بستان‌ها را به جای هدف سیاست بگیرند، و این موردی است که اغلب پیش می‌آید. به هر رو، امکان بسیاری وجود دارد که، به‌رغم همه‌ی افشاگری‌ها، این بدفهمی هم‌چنان بر جای ماند.

هرکس فکر کند که رسالتش وقف خویشتن برای آرمانی اجتماعی است راه دیگری جز سیاست‌مدار شدن ندارد، و این کار مستلزم برخی

بلندپروازی‌های سیاسی نیز هست. گفتنِ این‌که «من مرد میدان‌ام»، برای گشایش بی‌درنگِ درهای قدرت بسنده نیست. درواقع، هر مدعی قدرت ناگزیر با نامزدهای دیگر یا با حکومت موجود برخورد می‌کند و، از این‌رو، ناچار با رقیبان وارد نبرد می‌شود، هرچند آرمانی که هر یک از اینان خود را نماینده‌اش می‌خواند زیبا و دل‌انگیز باشد. باری، روشن است که این وضعیت مستلزم حضور هواداران و رزمندگان، فعالیت تبلیغاتی، مانورها، دودوزه‌بازی‌ها، و تحریک‌هاست. اما به‌راستی در این آشفته بازارِ خدمت‌ها، بلندنظری‌ها، بلندپروازی‌ها، هم‌چشمی‌ها، آرمان‌ها، و آموزه‌ها چگونه می‌توان هدف امر سیاسی را تمیز داد؟ آیا این هدف عبارت است از به پیروزی رساندن یک ایده یا یک فرد، یا نیرومند و خوشبخت ساختن یک اجتماع؟ آیا سخن بر سر دگرگشت جامعه است یا حکمرانی و اداره‌ی نیکوی کشور؟ برای نمونه باید پرسید: چریک‌های آنارشیست در جریان جنگ داخلی اسپانیا چه می‌خواستند هنگامی که، به نام اصول خود، از فرمان فرمان‌دهان رسمی ارتش جمهوری خواه سر می‌پیچیدند؟ آن‌ها به این بهانه از کندن سنگر تن می‌زدند که آن را نشانه‌ای از بُزدلی شرم‌آور می‌دانستند [۲]. آیا آن‌ها می‌خواستند جمهوری را نجات دهند یا تنها در اندیشه‌ی پیروز گرداندن اصول خود حتی به‌طور گذرا بودند؟ نمونه‌ی یک حزب حکومت‌طلب، مثلاً، حزب سوسیالیست را در نظر آوریم که هدفش نخست به دست آوردن قدرت، سپس برقراری سوسیالیسم، و سرانجام تضمین امنیت اجتماع است. گرچه همه‌ی این هدف‌ها، هدف‌های سیاسی به‌شمار می‌آیند، اما آیا هدف امر سیاسی را تشکیل می‌دهند؟ روشن است که غیر سوسیالیست‌ها نمی‌پذیرند که هدف امر سیاسی بتواند برقراری سوسیالیسم باشد و، برعکس، سوسیالیست‌ها نیز نمی‌پذیرند که هدف امر سیاسی بتواند به مدیریت ساده‌ی امور عمومی فروکاسته شود. و در این مورد آخر، آیا سامان‌دهی امور با هدف غایی در

هم آمیخته نمی‌شود؟ وانگهی، آیا می‌توان هدف را به مجموعه‌ی کارکردهای اجرایی، قانون‌گذاری، قضایی، اداری، اقتصادی، و غیره فروکاست؟

آموزه‌های سیاسی، ایدئولوژی‌ها، حزب‌ها، و اندیشه‌های چیره بر یک دوره‌ی خاص، هر یک به تعیین این یا آن یک از هدف‌های نام‌برده برای فعالیت سیاسی می‌پردازند، و تازه فهرست آن‌ها به آن‌چه ذکر شد هم محدود نمی‌شود. البته در سیاست خانواده‌های فکری وجود دارد، و اگر تنها به دوره‌ی معاصر بسنده کنیم که جدایی گروه‌های راست و چپ نمودار آن است، می‌توان گفت که راست به هدف سیاست از زوایه‌ی مدیریتی سالم و محتاطانه، دستگاه اداری کارآمد، و امنیت ملی می‌نگرد، درحالی که چپ، که به آرمان و پیشرفت‌گرایش دارد، بیش‌تر به دگرگون کردن جامعه می‌اندیشد، هرچند که چپ‌ها از کشاکش درباره‌ی الگویی که باید تحقق پذیرد دست برنمی‌دارند. البته باید در مجموع توجه داشت که چپ درباره‌ی سرشت آرمان خود، و نیز درباره‌ی عمل انقلابی، به همان اندازه تجزیه شده است که راست درباره‌ی اصلاحاتی که باید یا نباید انجام گیرد. باید زندانی زمان خود بود تا دریافت که رویارویی چپ و راست چیز ویژه‌ای در خود ندارد و، در بُن، جز ترجمان ایدئولوژیک آن‌چه گیوم آپولینر در زیبای موخرمایی رویارویی جاودانه می‌خواند نیست، یعنی کشاکش درازآهنگ سنت و نوگرایی. از این‌رو، می‌توان به‌درستی از خود پرسید که آیا هدف امر سیاسی واقعاً معنایی یکتا دارد - تازه اگر انواع هدف امر سیاسی وجود نداشته باشد! البته هر آینه چنین می‌بود، دیگر مسئله‌ی سخن گفتن از امر سیاسی نه هم‌چون یک گوهر، بلکه هم‌چون دیالکتیک ناب نیروها و قدرت‌هایی به میان می‌آمد که می‌توانند بر ایده‌های گوناگون استوار باشند یا نباشند.

از آن‌جا که سیاست ناهم‌خوان‌ترین وسیله‌ها مانند زور، نیرنگ،

خشونت، قانونیت، اقناع، و غیره را به کار می‌گیرد، آیا می‌توان از وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی به همان معنایی سخن گفت که مثلاً ریاضیات با روشی ویژه، یعنی با استدلال، و دین با آیین و مراسم خود مشخص می‌شوند؟ گذشته از این، حتی واژگان به کار رفته نیز مبهم و ناروشن‌اند: آیا میان مفهوم‌های هدف، هدف غایی، و آماج تفاوتی وجود دارد، اگر پاسخ مثبت است، کدام تفاوت؟ شاید نابه‌سامانی در اصطلاحات چیزی جز بازتاب آشفتگی ذهنی نباشد، اما برعکس، یقین موشکافانه‌ی معانی شاید بتواند سروسامانی به مدلول آن‌ها بخشد. ما در این نوشته روش دوم را به کار می‌بریم و می‌کوشیم تا بر زمینه‌ی آشفتگی غایت سیاسی اندکی روشنایی بیفکنیم.

۲. افلاس فلسفه‌ی عمل

سرچشمه‌ی دسته‌ی دوم دشواری‌ها ناروشنی خودِ عملِ مشخص است. در یک اقدام خاص معمولاً نگرانی از رسیدن به نتیجه‌ای فوری، هدفِ دورتر را پنهان می‌دارد، به گونه‌ای که آن‌چه فقط مرحله‌ای در فعالیت سیاسی عام به‌شمار می‌رود همه‌ی توجه‌ها و تلاش‌ها را به سوی خود جلب می‌کند و بر نگرش به هدف امر سیاسی پرده می‌افکند. باری، آدمیان اغلب رفتار خود را مطابق با اوضاع و احوال تنظیم می‌کنند، و در تب و تاب عمل، چندان به شکستن پایداری‌های آنی و نبرد در نقاط پراکنده مشغول می‌شوند که قصد و آهنگ آغازین را به فراموشی می‌سپارند. عمل سیاسی نیز مانند هر عمل دیگری معنای خاص وجودی دارد، یعنی برحسب برخورد با وضعیت‌های ملموس دگرگون‌شونده، گذرا و گذرنده، گاه از آن‌چه اساسی است غافل می‌ماند. کمیابند سیاست‌مدارانی که بتوانند بر جزئیات چیره شوند و نه تنها در ارتباط با رویدادهای آنی و موارد فوری، بلکه در ارتباط با آماج

واقعی خود، یارای نظم بخشیدن به موقعیت‌های تصادفی را داشته باشند. درواقع، دشواری اصلی عبارت است از آشتی نگاه گذرا - که بتواند بی‌درنگ از اوضاع و احوال بهره جوید - با فاصله‌ای که برای اشراف هر مجموعه‌ی موردنظر ضروری است. از این دیدگاه، گفتن این نکته نادرست نیست که آفریننده‌ی یک آموزه‌ی نوین همیشه شایسته‌ترین کس برای کاربست عمل آن شمرده نمی‌شود. بر همگان روشن است که آدمیان آن‌گونه که می‌اندیشند عمل نمی‌کنند، اما به گونه‌ای رفتار می‌کنند که انگار از این واقعیت آگاهی ندارند.

درواقع، عمل نه‌تنها از وضع روشنی برخوردار نیست، بلکه بخش چشم‌گیری از نابخردانگی را در بر دارد، همین امر تلاش برای توضیح آن را دشوار می‌سازد. بدین‌سان، درست مانند روباه داستان که سرانجام انگورهای دور از دسترسش را کال می‌دید، فیلسوف نیز به همین روش به توجیه‌گریز خود از تلاشی می‌پردازد که تحلیل عمل مستلزم آن است. در این شرایط شگفتی‌آور نیست که هرگونه اندیشه‌ورزی درباره‌ی این مفهوم، به‌طور معمول، به نوعی خرده‌اندیشی آسان‌گیر فروکاسته شود، هرچند که گاه به ملاحظات ژرف اما پراکنده آراسته باشد. البته در مواردی کمیاب، گاه برخی مردان اهل عمل مانند ناپلئون، لیوته، لنین یا دوگل (کتاب دم تیغ) اندیشه‌ورزی‌های خود را در این زمینه در دسترس ما نهاده‌اند، اما بدبختانه خوانندگان یا هواداران‌شان، از روی بی‌توجهی، از این اندیشه‌ورزی‌ها حکم‌های جزمی می‌سازند. اما هر اندازه این‌گونه رازگشایی‌ها، ملاحظات، و سندها جالب باشند، نمی‌توان آن‌ها را تحلیل منظم عمل به‌طور عام دانست. برای نمونه، روش لنینیستی، که با هوش‌مندی نیز به کار بسته شد، به سبب کارآیی، سختی، و جدیتش بسیار جذاب است، اما فقط نکته‌های انگشت‌شماری برای فلسفه‌ی عام

عمل به ارمغان آورده است، زیرا فی نفسه تأملی درباره‌ی گونه‌ای محدود از عمل، یعنی عمل انقلابی است، آن هم در چشم‌انداز مارکسیسم که محدودیت‌های خود را دارد. به هر رو، این نکته شایان تأکید است که فلسفه‌ی عمل به آن شکلی که فلسفه‌های شناخت وجود دارند یافت نمی‌شود. آری، معرفت‌شناسی، عمل‌شناسی را خفه کرده است، و جای شگفتی هم نیست، زیرا انسانِ اهلِ شناخت به‌طور طبیعی بیش‌تر به شناخت توجه نشان می‌دهد، درحالی که انسانِ اهلِ عمل بی‌آن‌که بکوشد چیزی درباره‌ی عمل بنگارد دست به عمل می‌زند. با این همه، برخی فیلسوفان، به‌ویژه دکارت و آلن، نکته‌ها و تذکرات - گرچه پراکنده - گوناگون و گران‌بها و هوش‌مندانه‌ای در دسترس ما نهاده‌اند. در مجموع به سبب نبود یک فلسفه‌ی عام عمل، نویسندگان اغلب درباره‌ی عمل اخلاقی مطلب نوشته‌اند تا عمل سیاسی. بسیاری از کارشناسان مسائل سیاسی پوچی و دورویی را به آن‌جا رسانده‌اند که بی‌پروایان انگشت‌شماری مانند ماکیاولی، از میخلس، پاره‌تو، و چند تن دیگر را به فرومایگی روشن‌فکری متهم می‌کنند، زیرا اینان به خود جرئت داده‌اند تا به تحلیلی مثبت از عمل سیاسی پردازند - گویی آدمیان از دانستن این‌که چگونه عمل می‌کنند می‌هراسند. بدین‌سان، می‌توان گفت نوعی پیش‌داوری واقعی علیه تحلیل پدیدارشناختی عمل به‌طور عام و عمل سیاسی به‌طور خاص وجود دارد. گویا فردی بی‌باک، برای پرهیز از سرزنشی که کم‌ویش مورد توافق همگان است، یا باید از پیش پناهگاهی بجوید یا پیش از رفتن به پیشواز خطر بررسی مسئله‌ای این‌چنین ظریف باید به جامعه‌ی پیروان معبدی، حزبی یا آموزه‌ای پسندِ روز درآید. آری، همیشه پیش‌داوری عقل‌ورزانه درباره‌ی «بایست - بود» و روش توجیه‌گرانه چندان نیرومند بوده است که همواره موفق شده است اندک تلاش‌های معطوف به پدیدارشناسی عمل را با دشواری روبه‌رو سازد، حتی به بهای جست و جوی عذر و توجیهی برای کسانی که نتوانسته‌اند به

طرح نظریه‌های «زیبا»ی خود جامه‌ی عمل پوشانند. روشن‌بینی سرشار از تناقضِ پرودون (آری، روشن‌بینی به سبب ابهام واقعیت ملموس همواره سرشار از تناقض است) نیز نتوانست از افتادن او در دام راه و روش معمول و همه‌پذیر و خلاصه کردن عقیده‌های جاری – هرچند به شیوه‌ای جذاب – جلوگیری کند. منظور این سخنانِ اوست: «بدانید که عمل همانا ایده است؛ معمولاً هنگامی آدمیان دست به عمل می‌زنند که در فضای فکری بذره‌ای جامعه‌ی آینده افشانده شده باشد» [۳]. بدین‌سان، رؤیا و افسانه و گاه خیال‌پردازی بر جای نظریه‌ی عمل می‌نشیند. آری، فیلسوف چندان اندیشناکِ دانستن این نیست که چگونه عمل، به‌طور مشخص، هدف‌های غایی و نویدها را متحقق می‌سازد؛ از این‌رو، خود را کنار می‌کشد و تنها به اعتراض یا جدل‌های لفظی دل‌خوش می‌کند. آری، ذهنی که در حد ذهن بماند کور است، و چشم نیز اندامی جدا از تن نیست.

همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم، عمل در گُنه‌گوهرِ امر سیاسی نهفته است. پیدا است که این‌جا امکان پرداختن به فلسفه‌ی عامِ عمل نیست و تنها باید به ترسیم خطوطِ مهم آن بسنده کرد. در نخستین وهله بهتر است که به تحلیل عمل، یعنی تشریح انگیزه‌ها، دلیل‌ها، و نیت‌ها، و هم‌چنین روابط بنیادین میان وسیله‌ها و هدف‌های غایی بپردازیم و سپس مسئله‌ی کارآیی و نتیجه‌های پیش‌بینی‌پذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر را بررسییم. سرانجام، پرسش مسئولیت را پیش‌نهیم که در این زمان تعهد صرف روشن‌فکرانه، از معنای واقعی تهی‌اش کرده است. در وهله‌ی دوم باید به تحلیلِ پوش عمل با توجه به ارتباط منطقی میان عناصر زیرین پرداخت: پیش‌بینی و پیش‌آمد، بی‌پروایی و احتیاط، خودانگیختگی و تجربه، ایمنی و خطر، گزینش و ضرورت، ارزیابی و شور، ممکن و مُجاز، ان‌تِزاعِ ناشی از گفتار، و نیز مفهوم‌ها و ایده‌ها و کاربست‌های مشخص. بدین‌سان، می‌توان دریافت که موفقیت‌های برق‌آسا و چشم‌گیر

اغلب به زیان کارآیی حقیقی به دست می‌آید، و «عمل فرصت‌هایی را آشکار می‌کند که بی‌عملی تا آن زمان پنهان می‌داشت» [۴]. افزون بر این، پیشرفتِ هر اقدامی رفته‌رفته امکان‌ها، دورنماها، و دست‌آمده‌هایی را پدیدار می‌سازد که پیش‌تر به آن نیندیشیده بودند. سرانجام، اجرای کار توانایی‌هایی را آشکار می‌سازد که وسیله‌های موجود در آغازِ راه را تقویت می‌کنند. هم‌چنین می‌توان به‌روشنی دریافت که هر کنشی واکنشی در پی دارد، و هر عملی پیوسته تضادهایی را برمی‌انگیزد که خود پس از آن‌ها مایه می‌گیرد. افزون بر این، می‌توان اهمیت تجربه را ارزیابی کرد و دریافت که ریشخندکنانِ تجربه درواقع کسانی هستند که از تجربه بی‌بهره - یا هنوز بی‌بهره - اند، زیرا برای درکِ ارزش تجربه باید نخست آن را به دست آورد، همان‌گونه که برای اندیشیدن درباره‌ی اشتباه باید نخست از اشتباه به در آمد. آری، در این صورت است که می‌توان فهمید شکست چیست و چه معنایی دارد. سرانجام، می‌توان هم وجود سرمستی از عمل را درک کرد و هم این واقعیت را که موفقیت اغلب به تمایل عمل برای عمل دامن می‌زند؛ یعنی انسان، پس از به انجام رساندن آن‌چه ضروری و سودمند است، به سوی آن‌چه زیان‌بار و خطرناک و بیهوده است کشش نشان می‌دهد. باری، در وهله‌ی آخر باید انواع گوناگون عمل، یعنی عمل اخلاقی، عمل اقتصادی، عمل سیاسی، و غیره، را تحلیل کرد.

یک بار دیگر بگوییم که فلسفه‌ی عمل موضوعی چندان گسترده است که پرورش و توضیح آن می‌تواند به افزودن کتابی دیگر بر کتابی که در دست داریم بینجامد. تازه باید توجه داشت که همه‌ی نکته‌هایی که در بالا آوردیم پراکنده و ناقص‌اند. درواقع، تحلیلِ جزء به جزء مسئله‌های دیگری را نیز پیش می‌آورد که از جمله می‌توان به مسئله‌ی خصلتِ وجودیِ هر کار، رویاروییِ اندیشه و عمل و، در نتیجه، رویاروییِ انسانِ اهلِ عمل و انسانِ اهلِ اندیشه و گستاخیِ آموزه‌پرداز اشاره کرد؛

همان کسی که می‌پندارد چون تماشاگر امور است همه‌چیز را به‌خوبی می‌داند، و البته این گفته‌ی سن‌ژوست را فراموش می‌کند که: «نیروی گردش امور گاه ما را به نتایجی می‌رساند که در آغاز به آن‌ها نیندیشیده بودیم». آری، هر کشاکشی به کشاکش‌های دیگری دامن می‌زند، به گونه‌ای که می‌توان از نفرتی که بر عمل سایه افکنده است سخن گفت. روشن است آنچه آدمیان در آغاز کاشته بودند در پایان می‌دروند، اما چنانچه در آغاز کار، از روی شتاب‌زدگی و زیاده‌خواهی یا غفلت، از داده‌های واقعی با روشن‌بینی آگاه نباشند، به‌طور معمول به نتیجه‌ای متضاد با نیت آغازین می‌رسند. ما در دفتری دیگر، در روند تحلیل پیش‌فرض‌ها، به بسیاری از این نکته‌ها و همچنین نکته‌هایی دیگر مانند سازش یا ضرورت پیش‌بینی بدترین حالت، که از عنصرهای تعیین‌کننده‌ی فعالیت سیاسی‌اند، پرداخته‌ایم و از این‌رو، بایسته نیست که به آن‌ها بازگردیم.

باید به این نکته توجه داشت که کمبود اندیشه‌ورزی درباره‌ی عمل به‌طور عام و عمل سیاسی به‌طور خاص، توجه سیاست‌شناس را از پرسش درباره‌ی هدف و وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی منحرف می‌کند. از این‌رو، ترجیح می‌دهد به مسائلی مانند بایست بود، برتری هدف‌های غایی، انتقاد گزنده، یا به داورهای، اندرزها، و توصیه‌ها پناه برد. جالب این است که او از روی حسن نیت می‌پندازد که به تحلیلی مثبت و سازنده نیز دست زده است. اما تحلیل مثبت و سازنده چنین می‌طلبد که در گرایش طبیعی مان که ما را به نگرش امور از زاویه‌ی آرزوهای مان می‌راند دگرگونی واقعی ایجاد کنیم.

۳. آیا سیاست فعالیت «خودویژه» است؟

سومین و آخرین دشواری چون مستقیماً به گوهر امر سیاسی ربط پیدا می‌کند، برخلاف دو دشواری پیشین، بیرون از مسئله جای ندارد و، از

این رو، این پرسش پیش می آید که: آیا گوهر امر سیاسی به فعالیت «خودویژه» امکان می دهد؟ روشن است که در صورتی که پاسخ منفی باشد، دگر نه می تواند سخن از هدف غایی در میان باشد، نه از وسیله و ویژه ی امر سیاسی، و نه به طور کلی تر از گوهر امر سیاسی. به ویژه در روزگار ما، که بر اثر نفوذ برخی جریان های سوسیالیستی، مارکسیسم، و آنارشیزم، این دریافت شکل گرفته است که سیاست تنها بازتاب و روبنای امر اقتصادی است، و انقلاب عافیت بخشی که در آینده در این زمینه روی می دهد به معنای نابودی و ناپدید شدن امر سیاسی است؛ زیرا در پی ناپدید شدن هرگونه پیکار در جامعه، امر سیاسی نیز موضوع و معنای خود را از دست می دهد. گاه همین برهان به شکلی دیگر - و با جنبه ی آموزه ای ضعیف تر - رخ می نماید؛ بدین سان که می گویند نمی توان فعالیت سیاسی را به شیوه ای انتزاعی و مستقل از اقتصادی که باید سامان داد، امور مالی ای که باید اداره کرد، عدالتی که باید برقرار ساخت، ارتشی که باید نگهداری کرد، و قراردادهایی که باید بست، فهمید. بنابراین، می توان گفت که تنها تصمیم گیری های مربوط به اقتصاد، امور مالی، ارتش، دادگستری، دیپلماسی، و غیره وجود دارند، نه تصمیم گیری های صرفاً سیاسی.

کوشش برای رد کردن نخستین دریافت از این رو اتلاف وقت است که چنین دریافتی یک باره تجربه و تاریخ را نادیده می گیرد، یعنی جایی که برهان آوری معنا و مفهومی دارد زمینه ی بحث را رها می کند تا به یاری پنداربافی به آینده ای نامعلوم پناه برد و به نام ساختمان یکسره ذهنی واقعیت ملموس را محکوم سازد. به راستی چگونه می توان به کسی پاسخ گفت که در برابر واقعیت موجود به ناموجود و تخیل چنگ می زند، و آنچه را انسان همواره تجربه کرده و زیسته است و می زند به نام به اصطلاح بشردوستی طرد می کند و تاریخ را به نام تاریخ باوری، علم را به نام علم ستایی، و اقتصاد را به نام اقتصادزدگی انکار می کند؟ درواقع، این

دریافت اعتقاد ساده‌ی هزاره‌باوران‌ها است که حتی بر فرضیه‌ای سنجش‌گرانه نیز استوار نیست. از این‌رو، چه سود که آن‌چه را همیشه بوده و هست در برابر تأکیدهای بی‌بنیادی نهاد که به آن‌چه - البته مطابق آموزه - باید در آینده بیاید مربوط می‌شود. به‌راستی، نشان دادن این واقعیت که دولت سوسیالیستی نیز به پلیس، قاضیان، ارتش، هیئت وزیران، و دستگاه دیوان‌سالار مجهز است (که هر یک از توان‌مندی‌ها و ناتوانی‌هایی همانند با نهادهای کشورهای دیگر برخوردارند) چه سودی دارد، هنگامی که بر پایه‌ی برداشتی ایمانی پاسخ می‌دهند که این ارتش دیگر نقش ارتش را بازی نمی‌کند (مگر در صورت ضرورتی گذرا) و سرنوشتش این است که به‌خودی‌خود از بین برود؛ و درباره‌ی پلیس و دیوان‌سالاری و غیره نیز مطالبی همانند می‌گویند. درباره‌ی عناصر مثبت این تز - مثلاً خصلت دیالکتیکی آن - باید گفت که این عناصر نیز در خدمت توجیه فلسفه‌ی یگانه‌انگار دیگری قرار دارند که در آخرین تحلیل همه‌چیز را به امر اقتصادی فرومی‌کاهد، همان‌گونه که تزه‌های دیگری می‌کوشند در آخرین تحلیل همه‌چیز را به امور دینی، اخلاق اجتماعی، روان‌شناسی، و غیره فروکاهند.

دومین دریافت، گرچه به ظاهر استوارتر می‌نماید، گرایش به انکار وجود پهنه‌ی مستقل سیاسی، یعنی پهنه‌ی خودمختاری امور دولتی دارد. در این مورد ما تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که به‌راستی چه می‌توان درباره‌ی آن فلسفه‌ی دینی اندیشید که خصلت «خودویژه‌ی» زندگی دینی را نادیده می‌انگارد تا از آن مجموعه‌ای از عبادات و آیین‌ها و مراسم بسازد و ایمان و تمایز میان امور مقدس و نامقدس و فکر خدا را به فراموشی سپارد؟ یا چه می‌توان درباره‌ی آن فلسفه‌ی اخلاقی اندیشید که اخلاق را به اصول‌شناسی صرف تکالیف نسبت به خویشان و دیگران، نسبت به اجتماع سیاسی و اقتصادی، و سرانجام نسبت به خانواده فرومی‌کاهد و مسئله‌های مربوط به وجدان، آزادی، مسئولیت، و تمایز

میان یکی نیکی و بدی را فراموش کند؟ باری، دریافت دوم درست به همین شکل به امر سیاسی می‌پردازد، و درواقع تفسیری است از بنیاد تجزیه‌گرا که یگانگی اقتدار جامعه‌ی سیاسی را در چندگانگی پراکنده و ناپیوسته‌ی تصمیم‌گیرها حل می‌کند. حتی بالاتر از آن، سرچشمه‌ی اقتدار (یگانگی سیاسی) را که تصمیم‌گیری‌ها از آن برمی‌آید نادیده می‌گیرد تا تنها امور گوناگون جامعه (مالی، ارتش، دیپلماسی، دادگستری، اقتصاد، و غیره) را که درواقع تصمیم‌گیری‌ها به آن‌ها مربوط می‌شود مورد توجه قرار دهد. آری، باید توجه داشت که حکومت نه فقط مجموعه‌ای از وزیران، بلکه واقعیتی در مقام نهاد است. به همین سان، دستگاه اداری مجموعه‌ای ساده از بخش‌های اجرایی و خدماتی نیست. آری، آنچه چنین تفسیری در نظر می‌آورد وزیران است و نه حکومت، تصمیم‌گیری‌هاست و نه قدرت، روند کار است و نه نهاد، کارکردهای سیاسی است و نه هدف امر سیاسی^۱. به دیگر سخن، نمی‌توان سیاست را از پیوستگی و تداوم اجتماع و از یگانگی تبلور یافته‌اش در دولتی حاکمیت‌مند، و هم‌چنین از وجود حکومت و از روابط دوست و دشمن یا امور خصوصی و عمومی جدا ساخت. در غیر این صورت، تصمیم‌های مربوط به دیپلماسی، ارتش، دادگستری یا اقتصاد نه معنایی خواهد داشت و نه منسجم و پاینده خواهد بود.

۱. کارل اشمیت در کتاب *درک سیاست*، به نام دریافت ناب تصمیم‌باور، گرایش به نادیده‌انگاری این نکته داشت که امر سیاسی می‌تواند از پهنه‌ای ویژه برخوردار باشد، به این سبب که از اساس باشدت رابطه‌ی دوست و دشمن در همایش‌های گوناگون دینی، اقتصادی، و غیره مشخص می‌شود (نک: Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*, P.38). اما سرانجام، وی به بازبینی دیدگاه خود رانده شد. اشمیت در پیش‌گفتار چاپ دوم کتاب سیاست یزدان‌شناسی، در نوامبر ۱۹۳۳، بر دو نوع اندیشه‌ی حقوقی-سیاسی (نوع دستوری و نوع تصمیم‌باور) نوع سومی را افزود که «نهادی»‌اش خواند و، بدین سان، نشان داد که واقعیتی وجود دارد که از اراده‌ی شخص دارنده‌ی قدرت و ناپیوستگی تصمیم‌ها فراتر می‌رود. این نوع تازه، در عالم غیرشخصی و فراشخصی یگانگی و تداوم اجتماع می‌گسترده.

۴. تصمیم

روشن است که مسئله‌ی تصمیم در کانون این بحث جای دارد. از دیدگاه روان‌شناختی و فلسفی، معمولاً مفهوم تصمیم را هم‌چون یکی از آنات اراده بررسی می‌کنند که سرانجام بر عدم قاطعیت نقطه‌ی پایان می‌نهد و بر اجرای فعل و زنجیره‌ی نتایجش مقدم است [۵]. از این نظر، تصمیم هم‌چون نمودی از توان‌مندی پدیدار می‌گردد، زیرا با گسست از دودلی‌های ناشی از دانستگی‌های گوناگون سرانجام به قدرت تبدیل می‌شود. تصمیم گرفتن اما نه تأیید حقیقت، بلکه نمایش اقتدار است؛ البته با توجه به این نکته که آن‌چه از نظر عقلانی حقیقی می‌نماید ناگزیر از نظر منطقی عملی یا سودمند نیست. آری، تصمیم با هرگونه اشتقاق بیگانه است [۶]، یعنی به ناگزیر از دستورها، قانون‌ها، برنامه‌ها، و حتی از تصمیم‌های پیشین مشتق نمی‌شود. از این رو، تصمیم کاملاً خودبنیاد است و نیرویش را از اراده‌ای می‌گیرد که درواقع به آن مایه می‌رساند. تصمیم را باید بر ساخته‌ای حی و حاضر دانست، زیرا نمی‌توان گزینش‌های کسانی را که در پی یکدیگر قدرت را به دست می‌گیرند پیش‌بینی کرد. بنابراین، هر تصمیمی مستقل است، و گاه حتی دلیل‌های مشروط‌کننده‌ی خود را نقض می‌کند. تصمیم هم‌چنین به معنای گسست با رایزنی است، زیرا در نبود تصمیم، رایزنی را پایانی نخواهد بود. البته هر چند این بی‌منطقی توضیح‌پذیر نیست، اما در نهایت قابل درک است. گرچه حتی خرده‌اندیشی آسان‌گیر نیز نمی‌تواند این بی‌منطقی را منطقی سازد. به هر رو، می‌توان گفت که تصمیم با توسل به گزینش، درواقع، امکان‌ها را محدود می‌کند. ناپلئون در این باره به دُکره چنین نوشت «شما برای پرداختن به عملیات بزرگ از روحیه‌ی طردکننده برخوردار نیستید، و این عیبی است که باید در رفعش بکوشید، زیرا هنر موفقیت‌های بزرگ و نبردهای عظیم در آن نهفته است» [۷]. بنابراین، روشن است که تصمیمی مطلقاً واقع‌بینانه نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد. درحقیقت، تصمیم باید به جا و کارآمد باشد.

هرچند همه‌ی این ملاحظات درباره‌ی تصمیم سیاسی نیز صدق می‌کند، عوامل دیگری نیز وارد بازی می‌شوند که تصمیم سیاسی را به سخن ویژه تبدیل می‌کنند. از آن‌جا که تصمیم سیاسی را معمولاً یک فرد می‌گیرد - یعنی آن‌کس که فرمان می‌دهد - این تصمیم می‌تواند جنبه‌ی خودسرانه هم داشته باشد. اما باید توجه داشت که تصمیم سیاسی نه فقط به تصمیم گیرنده، بلکه به دیگران نیز - به عنوان تشکیل‌دهندگان اجتماع سیاسی - مربوط می‌شود. آری، در این بحثی نیست که مسائل شخصی، مانند بلندپروازی و میل به افتخار، در تصمیم سیاسی دخیل‌اند، اما مسئله‌ی اساسی این است که تصمیم سیاسی نه تنها فرد تصمیم‌گیرنده، بلکه واحد سیاسی‌ای را که از پی‌آیندهای خوش و ناخوش این تصمیم بهره می‌برد یا زیان می‌بیند ملتزم می‌کند. برای نمونه، تصمیم‌های مربوط به سازمان‌دهی ارتش نه صرفاً نظامی، بلکه سیاسی است، یعنی با توجه به امنیت جامعه و خیر عامه گرفته می‌شود - البته این موضوع مانع نمی‌شود که چنین تصمیم‌هایی، در برخی موارد، نابه‌هنگام، ناشیانه یا مصیبت‌بار باشند. از دید سیاسی، با آن‌که ارتش هدفی ویژه دارد، اما غایتی در خود به‌شمار نمی‌آید، یعنی همواره در خدمت قدرت سیاسی است. برای نمونه، کشوری که تصمیم می‌گیرد ارتش خود را به نیروی هسته‌ای مجهز کند، این کار را به دلایل صرف نظامی انجام نمی‌دهد. در همین راستا، نمی‌توان گفت که تصمیم سیاسی مربوط به اقتصاد تنها وجهی از اقتصاد است، زیرا چنین تصمیمی به اجتماع نیز ربط دارد. برای نمونه، می‌توان چنین واقعیتی را در مورد «ملی کردن»ها یا «اجتماعی کردن»ها به خوبی دید. در بسیاری موارد، فرمان‌های مربوط به ملی کردن یک واحد صنعتی به ضرورت‌های اقتصادی پاسخ نمی‌گویند، و گاه حتی پی‌آمدش چیزی جز درهم‌ریختگی اقتصاد برای مدتی طولانی نیست. این کار در واقع دلایل سیاسی دارد، مثلاً قدرت‌مندان نوین از ایدئولوژی سیاسی خاصی پیروی می‌کنند و در ملی کردن این واحد خیری برای اجتماع می‌بینند. گاه حتی

پیش می‌آید که ملت‌هایی، به‌رغم همه‌ی داده‌ها و با وجود همه‌ی ناکامی‌ها و شکست‌های پیایی، باز هم اشتراکی بودن زمین‌ها را با زور، یعنی به‌طور ساختگی، حفظ می‌کنند، تنها برای این‌که به آموزه‌های سیاسی و برنامه‌ی اقتصادی این آموزه وفادار مانده باشند. بنابراین، ارجاع به اجتماع برای هر تصمیم سیاسی تعیین‌کننده است، زیرا چنین کاری به این معناست که زمینه‌ی خاصی برای امر سیاسی وجود دارد؛ همان زمینه‌ی خاصی که فعالیت سیاسی را به عنوان فعالیت «خودویژه» مشروط می‌کند.

هرچند، همان‌گونه که توسیدید می‌گوید، «هراسناک‌ترین چیزها تردید پیایی در تصمیم‌گیری است» [۸]، اما لزومی ندارد که به خرافات مربوط به تصمیم و تصمیم‌گیری دامن بزنیم. درست است که تصمیم اقدامی است فی‌نفسه که از زنجیره‌ی دلیل‌ها و استدلال‌ها می‌گسلد، اما نمی‌توان آن را از زمینه و موقعیت‌های احاطه‌کننده‌اش جدا ساخت. کمیابند حکومت‌های پارلمانی‌ای که با وجود مخالفت پارلمان و مردم کشور تصمیمی درباره‌ی اشتراکی کردن بگیرند. آری، تصمیمی نابه‌هنگام و غیرقابل اجرا در وضعیتی معین به همان اندازه احمقانه است که بی‌تصمیمی در هنگامی که شرایط گزینشی روشن می‌طلبد. حتی در سده‌ای موسوم به سده‌ی جنب و جوش، که همه‌چیز به‌تندی تحول می‌پذیرد، نیز نمی‌توان همه‌ی امور را اصلاح یا زیر و زیر کرد. انقلاب ستایی یا عشق دیوانه‌وار به برنامه و برنامه‌ریزی که می‌خواهد فقط و فقط بر پایه‌ی اصول به اصلاحات دست زند، و گاه تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌خواهد با تصمیم‌های بی‌دلیل ساختارهای رضایت‌بخش را دگرگون کند، جز وجه دیگری از کیش عمل برای عمل نیست. عمل ناب از این‌رو هیچ‌انگاری شمرده می‌شود که ارزش‌زدایی از ایده‌ها، بی‌اعتبارگردانی منافع و فایده‌مندی، و سرانجام خوارشماری انسان معنی می‌دهد. یعنی آن‌چه ماکس وبر «تحریک‌شدگی سترون» جماعت روشن‌فکران می‌نامد

که، زیر تأثیر تاریخ‌باوری و به اصطلاح پیشرفتِ کیفی بشر، بر این باورند که دیرتر از دیگران زاده شدن نشانی از برتری است. آری، اعتماد ورزیدن به انسان به این معناست که می‌توان شرایط زندگی را بهبود بخشید و سازگاری بهتری میان انسان‌ها و جامعه ایجاد کرد؛ چنین اعتمادی به معنای پذیرش این است که کسانی که پیش از ما زیسته‌اند حتماً ناشایسته، کوتاه‌بین، و بی‌مایه نبوده‌اند. احترام به اندیشه‌ها و نظرها هم چنین متضمن ارج‌گذاری به تجربه و سنت است. اگر بپذیریم که زندگی مطلقاً عقلانی به معنای پایان انسان به عنوان انسان است، آن‌گاه دشواری آشتی دادن اندیشه و عمل رخ می‌نماید؛ زیرا به پایه‌ی گفته‌ی مشهور گوته: «اندیشیدن آسان و عمل کردن دشوار است. عمل کردن مطابق اندیشه‌ی خود دشوارترین کاری است که در جهان یافت می‌شود».

هرچند درست است که برخی اوضاع و احوال بی‌تصمیمی به اندازه‌ی تصمیم نابه‌جا شوم است، تصمیم نیز به دریافت هوش‌مندانه، شم، و تعادل نیاز دارد. آری، اقدام درست و به جا از مفهوم برنمی‌آید، بلکه مسئله‌ای است مربوط به دل‌آگاهی. در هر حال، توانایی تصمیم‌گیری به دست گرفتن ابتکار عمل است. افزون بر این، در هر تصمیمی عنصر مبهوت‌کننده‌ای وجود دارد که دیگران را در تنگنا می‌گذارد. تصمیم‌لنین به انحلال مجلس مؤسسان، تاخت ناگهانی هیتلر به اتریش، و اقدام‌کنندی برای محاصره‌ی دریایی کوبا، امتیازهایی بود که پیش از آن‌که حریف وقت به خود آمدن داشته باشد در عمل به دست آمد. خصلت بازگشت‌ناپذیر تصمیم قطعی و عمل پی‌آیندش معمولاً حریف را نه تنها به سبب غافل‌گیر شدنش، بلکه از این‌رو در وضعیتی فرودست قرار می‌دهد که او را مجبور به پیکار یا دفاع از خود در میدانی برنگزیده و گاه پیش‌بینی نشده می‌کند. با این همه، باید توانایی رویارویی با نتیجه‌های اقدام خود را داشت، و آگاهی به این موضوع (که در بیشتر مواقع سودمند است) به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که سیاست باید گاه، در برخی شرایط، از

بی‌تصمیمی جلوگیری کند. باری، از آن‌جا که تصمیم به هر رو آماجی را نشانه می‌رود، به خودی خود ارزشی ندارد. افزون بر این، با توجه به این‌که باید از تصمیم بهره‌برداری کرد باید پشتکار و حوصله به خرج داد، زیرا هیچ مسئله‌ای نه هرگز به‌طور قطعی حل می‌شود و نه از پیچیدگی‌های پیش‌بینی نشده در امان می‌ماند و نه از واکنش‌ها. بلی، کمالِ مطلق پنداری بیش نیست. درواقع، ضرورت تصحیح پی‌درپی نتیجه‌های یک تصمیم، و به‌طور عام‌تر، تداوم خودِ عمل به این معناست که راه‌حلی بی‌عیب و نقص و کامل وجود ندارد. اُتویی و خیال‌اندیشی بر این باور استوار است که سرانجام روزی فرامی‌رسد که دیگر انسان، نه به شکل سیاسی و نه به شکل اقتصادی، نیازی به عمل پیدا نمی‌کند، و از آن‌جا که امور خودبه‌خود سر و سامان می‌یابد، از تصمیم و گزینش نیز معاف می‌شود. گرچه نکته‌هایی که در آخر آمد از آنِ فلسفه‌ی عامِ عمل است، اما می‌توان تصدیق کرد جایی که هدفی وجود نداشته باشد تصمیم هم وجود ندارد، و جایی که هدف ویژه‌ی امر سیاسی، و بنابراین، پهنه‌ی سیاسی خاص وجود نداشته باشد تصمیم سیاسی نیز معنای خود را از دست می‌دهد. در نتیجه، نمی‌توان فعالیت سیاسی را به وجهی ساده از فعالیت اقتصادی، دینی، فرهنگی، و غیره فروکاست، با توجه به این نکته که تصمیم‌های مربوط به فعالیت‌های دیگر نیز در چارچوب منافع اجتماع گرفته می‌شوند. تنها در صورتی که جامعه‌ای مطلقاً آرام و برابر، یعنی جامعه‌ی فراگیر نوع بشر بتواند به وجود آید، مفهوم ویژه‌ی امر سیاسی بی‌معنا می‌شود، زیرا در این حالت سیاست نیز معنایی نخواهد داشت.

۵. شجاعت

هنگامی می‌توان تصمیم را نشانه‌ای از شجاعت دانست که شکل قاطعیت در عزم را به خود گیرد. بنابراین خطاست که تصمیم را گزینش ساده‌ای میان نظرهای گوناگون یا راه‌حل‌های ممکن شمرد. درواقع،

تصمیم چیز دیگری جز یک ترجیح ساده به شمار می آید، زیرا مستلزم هدف‌گیری است؛ یعنی برای خود آماجی را با اتکا به اراده‌ی رسیدن به آن تعیین می‌کند. به دیگر سخن، تصمیم ناگزیر در روند عمل در توجهی پایدار تداوم می‌یابد. از این رو، تصمیم تنها اقدامی به معنای ابتکار به خرج دادن نیست، بلکه کوشش برای به انجام رساندن آن نیز هست. به این معنا، تصمیم همانا شجاعت است، به گونه‌ای که می‌توان شجاعت را نیروی مشخص‌کننده‌ی عمل دانست. گفتن این که شجاعت حد میانه‌ی دو قطب متقابل است (زبونی و ترس، بی‌باکی و جسارت) چیزی جز بدفهمی تحلیل ارسطو نیست، البته اگر تنها مفهوم حد میانه در نظر آید. ارسطو نه تنها شجاعت را به گونه‌ای تشریح می‌کند که پیوسته و به‌طور متناقض از ترس و جسارت مایه می‌گیرد، بلکه هم‌چنین نشان می‌دهد که خاصیت آن — به یاری اطمینانی که با خرد متعادل شده باشد — همانا فائق آمدن بر این تناقض است. بنابراین، بر پایه‌ی گفته‌های ارسطو می‌توان گفت که سخن بر سر عمل قاطعانه‌ای است که اساس اطمینان را پشتکار برای رسیدن به هدفی معین می‌داند [۹]. از این رو، حد میانه که همان شجاعت است به معنای تعادلی نیست که با نیروهای مخالف خنثی‌کننده‌ی یکدیگر تأمین شود، بلکه دو حد افراطی، یعنی ترس و بی‌باکی، و حتی ترجیح ساده را به یاری اراده‌ای سپری می‌سازد که بر تصمیمی قاطع متکی و به سوی عملی که باید انجام گیرد معطوف است. بدین سان، نه می‌توان اقدام ناشی از ضرورت و زیر فشار بیرونی را شجاعانه نامید و نه هیجان‌های تب‌آلود سرمستی را. آری، شجاعت، هم قاطعیت و آرزومندی را در خود دارد و هم همت و امیدواری را. درواقع، شجاعت به تصمیم‌پایداری می‌بخشد، و در عین حال از انرژی و پویایی برخوردار است که آن را از حد میانه — به معنای متعارف آن — متمایز می‌کند.

اگر شجاعت پیش از هر چیز نیروی عمل به‌شمار آید، جز در مقام

مقایسه نمی‌توان این مفهوم را برای نامیدن دلیری در اندیشه‌ورزی پیگیری هدف‌های بزرگ، ساخت و پرداخت آموزه‌های سیاسی یا حتی یک اتوپیا، و تحلیل پدیدارشناختی یک مفهوم به کار برد، حتی اگر تحلیل پدیدارشناختی به نتیجه‌های ظاهراً شگفت‌آور یا ناخوشایند بینجامد. روشن است که تعهد به یک آرمان دلیری نمی‌طلبد، مگر آن‌که برای هوادار این آرمان از نظر سیاسی خطرناک باشد و او نیز پی آمدهای نگرش خود را بپذیرد. از این‌رو، در رژیم مبتنی بر آزادی نیازی به شجاعت - به شکل به خطر انداختن خود - نیست، مگر هنگامی که خود آرمان آزادی به خطر افتد. باری، شجاعت سیاسی، مانند حس مسئولیت، با مسئله‌ی گزینه‌ی وسیله‌ها که اغلب طاقت‌فرسا است روبه‌رو می‌شود، البته هنگامی که این وسیله‌ها با باورهای ما همخوانی ندارند. افزون بر این، شجاعت سیاسی بر قاطعیت رأیی استوار است که به یاری آن با پی آمدهای پیش‌بینی شده یا پیش‌بینی نشده‌ی عمل خود روبه‌رو می‌شویم. کوتاه سخن، شجاعت عبارت از به دوش گرفتن سرنوشت به معنایی است که لوتر در مجلس [یا دیت] ورمس در برابر متهم‌کنندگان‌ش اعلام کرد: «تقدیر چنین خواست که من امروز در این جا ایستاده باشم. پروردگار مرا یاری کند. آمین». درواقع، نشان دادن رفتاری تزلزل‌ناپذیر برگ برنده‌ی فوق‌العاده‌ای برای تصمیم‌گیری است، زیرا در اردوی مخالف، بی‌تصمیمی و دودلی برمی‌انگیزد. هم‌چنین برای درک نیکوی شجاعت، تحلیل رفتار شخص شجاع بسنده نیست، بلکه باید اثرها و پی آمدهای این رفتار را هم در نظر گرفت، به این معنا که شجاعت، در اردوی رقیب، آشفتگی و گاه پریشانی و هراس می‌آفریند. بدین‌سان، بی‌اطمینانی و سرگردانی‌ای که شجاعت در دیگران ایجاد می‌کند در استواری خود آن نیز سهیم است. انسان شجاع با ایجاد ترس در دیگران بر ترس خود چیره می‌شود.

هدف ویژه‌ی امر سیاسی

۱. سه غایت

چنین می‌نماید که اگر در آغاز بتوان برخی از مسائل اصطلاح‌شناختی را، نه به دلیلی خاص، بلکه برای توجه به معنای متعارف واژه‌ها، حل کرد، امید چندانی نمی‌رود که بتوان مسئله‌ی پیچیده‌ی غایتِ امر سیاسی را اندکی روشن ساخت. از دید ما، باید سه اصطلاح زیرین را از یکدیگر متمایز کرد: نخست، هدف ویژه‌ی امر سیاسی، که به گوهر امر سیاسی و فعالیت یکه‌ی انسانی مربوط می‌شود؛ دوم، آماج‌های معین و اغلب ناپیوسته‌ی کنش‌های واقعی و زمانی-مکانی که با نزدیک شدن‌های پیاپی، در راستای دستیابی به این هدف ویژه حرکت می‌کنند؛ و سرانجام، هدف‌های غایی، که معمولاً فراسیاسی و از مقوله‌های اخلاقی (اتیک)، دینی، اقتصادی، و غیره‌اند و فعالیت سیاسی را به شیوه‌ای دیالکتیکی سمت و سو می‌دهند، یا چنین می‌نمایانند که ممکن است کمابیش از رهگذر فعالیت سیاسی فعلیت یابند. هدف ویژه‌ی امر سیاسی نسبت به سمت‌گیری اجتماع تعیین می‌شود، یعنی بر اراده‌ی واحدی سیاسی بر حفاظت از تمامیت و استقلالش در چارچوب تفاهم درونی و امنیت

بیرونی استوار است، و قدرت سیاسی برای دستیابی به چنین هدفی در زمینه‌های دیپلماتیک، مالی، اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی عمل می‌کند؛ یعنی در برابر خود آماج‌های مشخص و مادی‌ای می‌نهد که مجموعه‌شان، چه در هر لحظه و چه در درازمدت، پشتیبانی از هدف ویژه‌ی امر سیاسی را در نظر دارد که از اساس انتزاعی و صوری است. سرانجام، با توجه به میان‌کنش فعالیت‌های گوناگون بشری، سیاست هم‌چنین فضایی است (البته نه فقط تنها فضا) که انسان در آن می‌کوشد به هدف‌های غایی عام و نهایی بشر، مانند آزادی، عدالت، خوشبختی، و غیره، قوام بخشد.

از این‌رو، می‌توان در غایت امر سیاسی سه پهنه را تمیز داد:

۱. پهنه‌ای اساساً غایت‌شناختی که هدف ویژه‌ی امر سیاسی را معین می‌کند؛

۲. پهنه‌ای که می‌توان تکنولوژیک نامید، و با دستیابی به آماج‌های معین و محدود - که پیوسته باید از سر گرفت - مشخص می‌شود؛

۳. پهنه‌ی فرجام‌شناختی برتری هدف‌های غایی.

۲. خیرمشتک هم‌چون هدف امر سیاسی

ارسطو در آغاز کتاب اخلاق نیکوماخوس^۱ خاطرنشان می‌کند که همه‌ی هنرها، پژوهش‌ها، کردارهای آدمی، و فشرده‌سخن، همه‌ی فعالیت‌ها رو به سوی هدفی یا خیری دارند. پزشکی می‌خواهد تندرستی را به بیمار بازگرداند و همین هدف ویژه‌اش به‌شمار می‌آید؛ استراتژی در پی تأمین پیروزی اجتماع در صورت پیش‌آمدن جنگ است، و همین هدف ویژه‌اش شمرده می‌شود. افزون بر این، ارسطو خاطرنشان می‌کند که فعالیت‌های فرعی تابع فعالیت‌های اصلی‌اند. بدین‌سان، عمل نظامی یا

استراتژیک تابع فعالیت سیاسی است، یعنی - بر پایه‌ی اصطلاح‌شناسی که پیش‌تر تعریف شد - هدف استراتژی از دید سیاسی چیزی جز آماج (یا هدف نزدیک) نیست. از آن‌جا که انسان به‌طور کلی همیشه برای خیری یا نفعی عمل می‌کند، اکنون باید دید که خیر ویژه‌ی فعالیت سیاسی کدام است. آشکار است که این‌جا سخن نه بر سر خیر ویژه‌ی افراد عادی است، نه حتی بر سر مجموعه‌ی خیرهای ویژه‌ی افراد یا گروه‌بندی‌های فرعی - مانند خانواده یا هر گونه انجمن حرفه‌ای اقتصادی - و نه بر سر خیر دولت در مقام دولت، بلکه سخن بر سر خیر کل اجتماع است؛ اجتماعی که افراد به عنوان عضو در آن ادغام شده‌اند و درواقع همین اعضا هستند که نهادی به نام دولت را برای خود برپا می‌دارند. به دیگر سخن، موضوع عبارت از خیر دولت یا خیر کشور یا خیر هر فرد کشور نیست، بلکه همان‌گونه که هابز پیوسته تکرار می‌کند، خیر مشترک کشور و مردم است که با هم اجتماع سیاسی را می‌سازند. درواقع، انسان‌ها به این سبب به زیستن در اجتماع سیاسی ادامه می‌دهند که در این کار نفعی می‌بینند؛ به دیگر سخن، در این کار خیری می‌یابند که در نظرشان دلیل وجودی اجتماع و زندگی مشترک‌شان است. به احتمال بسیار اگر سرشت آدمی نفعی در زندگی مشترک نمی‌دید، هیچ واحد سیاسی نه می‌توانست پاینده بماند و نه دیری بپاید.

اکنون به حل دشواری‌ای بیرون از بحث پردازیم که از بی‌دقتی در نام‌گذاری هدف ویژه‌ی امر سیاسی برمی‌آید.

می‌دانیم که اصطلاح‌ها برحسب دوره‌ها و نیز بر طبق سمت‌گیری سیاسی فیلسوفان تفاوت می‌کنند. یزدان‌شناسان و برخی سیاست‌شناسان کاتولیک نیز، به پیروی از قدیس توماس آکویناس، مفهوم «خیر مشترک» را به کار برده‌اند [۱۰]. در قرون وسطا، منشور شهرها از «امور عمومی» سخن گفته‌اند. هابز اغلب مفهوم «رستگاری عامه» را به کار گرفته است، و نقشی که ایده‌ی «رستگاری مردم» در زمان انقلاب فرانسه بازی کرد بر همگان

آشکار است. افزون بر این، روسو از «منافع مشترک»، هگل از «خیر دولت»، و توکویل از «خیر کشور» سخن گفته‌اند [۱۱]، در روزگار ما، ژ. دابن^۱، پس از یک بحث درازآهنگ اصطلاح‌شناختی، سرانجام اصطلاح «خیر عمومی این جهانی» را برگزید، که چندان هم مناسب نمی‌نماید [۱۲]. برخی دیگر مفهوم‌های مصلحت عامه، عمومی یا اجتماعی، و هم‌چنین سودمندی عمومی، مشترک یا اجتماعی را به کار برده‌اند. درحقیقت، همه‌ی این نام‌گذاری‌ها یک چیز را منظور نظر دارند و تفاوت واقعاً بر سر جزئیات است. از این رو، به سبب نبود اصطلاحی کاملاً مناسب، ما اصطلاح «خیر مشترک» و «خیر عامه» را بدون تمایز به کار می‌بریم، زیرا هم به عام‌ترین شکل پذیرفته شده‌اند و هم از مرجعیت سنتی درازآهنگ برخوردارند؛ البته بدون پذیرش همه‌ی سایه‌روشن‌های کلامی که مثلاً اصطلاح «خیر مشترک» در سنت مدرسی دارد. درواقع، مهم این است که معنایی دقیق به این اصطلاح ببخشیم.

این رسم که معنای هدف ویژه‌ی امر سیاسی را با غایت‌های اخلاق اجتماعی، و به‌خصوص تعالی را با تعالی عدالت به هم آمیزند از مکتب سقراطی می‌آید (این برداشت ویژه بر اندیشه‌ی افلاطون و ارسطو چیرگی داشت، و قدیس توماس آکویناس نیز آن را پایه‌ی خیر مشترک نهاد). اما نظریه‌پردازان انگشت‌شماری، از جمله ماکیاولی و هابز، روش مثبت‌تری را به کار بستند که عبارت بود از تعیین هدف ویژه‌ی امر سیاسی به شیوه‌ای دقیقاً پدیدارشناختی و بدون وارد کردن عناصر فراسیاسی در آن. برای نمونه، هابز اغلب این جمله را تکرار می‌کرد که «رستگاری عامه از شاه هم برتر است»^۲، [۱۳] و منظورش این بود که هرچند فرمانروا پای‌بند هیچ قانونی نیست، نه می‌تواند و نه باید از الزامی فراتر از خود غفلت ورزد. از دید هابز، خیر مردمان عبارت است از پاسداری در برابر

دشمن بیرونی، صلح درونی، رشد و توسعه‌ی ثروت (با توجه به الزامات امنیت کشور)، و سرانجام بهره‌مندی از «آزادی پاک و ساده» [۱۴]. او هم‌چنین این هدف را در دو نکته خلاصه می‌کند: امنیت و رونق [۱۵]. در این کتاب ما نیز چنین راهی را در پیش می‌گیریم.

می‌دانیم که جامعه‌شناسی معاصر آمریکایی به مسائل گروه‌ها و جماعت‌ها از دو وجه «درون‌گروهی» و «برون‌گروهی» می‌نگرد. هرچند چنین تمایزی چندان تازگی ندارد، از این‌رو جالب است که به هر دو چهره‌ی سیاست - یعنی چهره‌ی درونی و چهره‌ی بیرونی آن - مربوط می‌شود. بنابراین، می‌گوییم هدف ویژه‌ی امر سیاسی یا خیرمشتک، از سویی، بر استحکام روابط بیرونی مبتنی است، یعنی آن‌چه به امنیت و حفاظت موردنظرِ هابز مربوط می‌شود، و از سوی دیگر، بر حفظ نظم و ایجاد شرایط زندگی عقلانی استوار است، یعنی آن‌چه به صلح درونی بر پایه‌ی رونق و بهروزیِ موردنظرِ هابز ربط دارد. با این همه، مسئله‌ی اساسی در روند تحلیل خیرمشتک همانا برجسته کردن پیوندها و ارتباط‌های آن با پیش‌فرض‌هایی است که در بالا بررسی شد، هم برای رعایت منطقِ درونیِ گوهرِ هدفِ ویژه‌ی امر سیاسی و هم برای جلوگیری از ورود عناصر بیگانه در روند توضیح این هدف. ما عناصری را بیگانه می‌نامیم که به غایت دیگری غیر از غایت امر سیاسی، یا غایت‌های دیگری که صرفاً ویژه‌ی امر سیاسی نیستند، پاسخ می‌گویند.

۳. امنیت بیرونی

در وهله‌ی اول، امنیت بیرونی را که نخستین وجه خیرمشتک است، پیش‌فرض دوست و دشمن مشروط می‌کند. به این معنا که وظیفه‌ی سیاست عبارت است از چیرگی یا پیروزی بر دشمنی‌ها و کینه‌ورزی‌های واقعی یا مجازی و نیز برقراری صلح، و در صورت لزوم، بیش‌ترین دوستی ممکن میان قوم‌ها و ملت‌ها. این نخستین وجه خیرمشتک را

می‌توان از وجهی مثبت و نیز از وجهی منفی در نظر گرفت. چون از زمانی که تاریخ وجود دارد وجه منفی همیشه تقدم داشته است، ما نخست آن را برمی‌رسیم. هنگامی که سیاست در ارتباط با حضور دشمن بیرونی مطرح شود، یکی از نقش‌های اساسی واحد سیاسی پاسداری از اجتماع در برابر تهدیدهای بیرونی دولت‌های دیگر است؛ دولت‌هایی که در پی سرکوب یا نابودی این اجتماع‌اند. در این صورت، مسئله‌ی واحد سیاسی دست زدن به اقدامی است تا به استقلالش احترام گذارند یا استقلال از دست رفته‌اش را باز یابد. این اقدام می‌تواند عمل نظامی یا گفت‌وگو یا هر دو با هم باشد. بر پایه‌ی اصل پیش‌بینی بدترین حالت، هر حکومتی وظیفه‌ی نگهداری و آماده‌سازی ارتش خود را به دوش دارد و باید آن را با کارآمدترین افزارهای ممکن مجهز کند تا بتواند دشمن را از تهاجم اجتماعی منصرف سازد، یا در صورت حمله به کشور بجنگد یا، در صورت اقتضا، به کارزاری پیش‌گیرانه دست زند^۱. هرچند مورد کارزار پیش‌گیرانه اعتراض‌های گوناگونی برمی‌انگیزد، آن را کلاً کنار نهادن بخردانه نیست، زیرا در برخی موارد می‌تواند راه‌حلی بخردانه باشد و، به

۱. راه‌حل کارزار پیش‌گیرانه ناگزیر آستن خطرهای بسیار است و می‌تواند به انواع خبط‌ها و خطاها بینجامد. از این‌رو، باید تابع شرایطی بسیار سخت‌گیرانه باشد و، در صورت لزوم، در درون نظام هماهنگ امنیت بین‌المللی انجام گیرد. زیرا چنان‌چه پی‌آمدهای مصیبت‌بارش (برای نمونه، آغاز جنگی عمومی) سود عملیات محدود را به هیچ فروکاهد، یا هر آینه نتیجه‌ی این کار ویرانی موقعیت بین‌المللی و قدرت جامعه‌ی مبتکر این کارزار باشد، دست زدن به چنین کاری دیوانگی محض خواهد بود. افزون بر این، خطر اساسی همانا پنهان کردن روحیه‌ی کشورگشایی و فتح زیرسیاستی پیش‌گیرانه است. از این‌رو، سخن بر سر روشی نیست که بتوان کاربستش را همه‌جا توصیه کرد، بلکه باید آن را تنها در شرایطی معین و استثنایی مدنظر قرار داد، آن هم بر پایه‌ی اصل پیش‌بینی بدترین حالت. مثلاً برای کشور کوچکی که زیر تهدید کشوری بزرگ قرار دارد، از خطرناک هم خطرناک‌تر است که به‌تنهایی به ماجراجویی اقدامی پیش‌گیرانه دست یازد. هم‌چنین باید در نظر داشت که اگر حریفان دارای سلاح هسته‌ای باشند، صورت مسئله به کلی عوض می‌شود. باری، نکته‌ای که می‌خواهیم در این جا برجسته کنیم این است که از دیدگاه صرف سیاسی، جنگ پیش‌گیرانه حتماً سزاوار صفاتی نیست که به نام اصول فراسیاسی بر آن بار می‌کنند.

هر رو، با منطق هدف امر سیاسی سازگاری دارد. باری، نباید فراموش کرد که این ایده‌ی کهن که جنگ کارکردی حفاظت‌کننده نیز دارد هنوز موضوع روز و معتبر است. آری، در اوضاع و احوال تاریخی معین، هیچ کشوری نمی‌تواند سیاستش را بر رد مطلق و نامشروط هرگونه اقدام جنگی بنیاد نهد، چه این اقدام جنگی بر پایه‌ی امکانات ویژه‌ی آن کشور انجام گیرد و چه در چارچوب اتحادی با دیگران. رد هرگونه اقدام جنگی نه تنها کشور را به سرعت با بی‌نظمی‌های درون‌مرزی روبه‌رو می‌کند، بلکه در مدتی کوتاه کشور به این یا آن شکل طعمه‌ی بیگانگان می‌شود. رمون آرون به درستی اشاره می‌کند که برخی کشورهای بی‌طرف، مانند سوئیس یا سوئد، «نسبت به جمعیت خود، جنگ‌افزارهای چشم‌گیری در اختیار دارند. سوئد در سازمان‌دهی دفاع غیرنظامی، آمادگی برای تخلیه‌ی شهرها، و ساختمان پناهگاه‌های زیرزمینی، از هر کشور دیگری حتی امریکا و شوروی پیشرفته‌تر است» [۱۶]. هم‌چنین طبیعی است که ملت‌ها - اگر توان اقتصادی و غیره‌شان اجازه دهد - بکوشند تا از توان‌مندترین نیروهای نظامی و حتی سلاح هسته‌ای برخوردار شوند^۱. به هر رو، احتمال بسیار دارد تا هنگامی که ترس از جنگ صلح را ضروری می‌گرداند این وضعیت به درازا کشد، یعنی تا زمانی که صلح بیان و نمود رابطه‌ای باشد مبتنی بر قدرت، یا «رابطه‌ی ظرفیت‌های عمل متقابل معنی دهد که هر واحد سیاسی طبعاً از آن برخوردار است» [۱۷].

تاکتیک دیگر تاکتیک دیپلماسی است که می‌تواند دفاعی یا تهاجمی باشد. این تاکتیک راه و روش یا قاعده‌ای است که می‌کوشد اختلاف‌ها را از راه مذاکره، و معمولاً بر پایه‌ی سازش، حل و فصل کند. از این رو،

۱. روشن است که بحث در این‌جا نه در پهنه‌ی بهترین استراتژی سیاسی موجود، بلکه فقط در پهنه‌ی منطق امر سیاسی و هدف آن مطرح شده، و به هدف امر سیاسی نیز از دیدگاه گوهرش نگریسته شده است.

۲. آشکار است که چنین دریافتی مستلزم درک این نکته است که بنا بر گوهر امر سیاسی، اصل صلح و اصل جنگ (اگر سرشت آن‌ها در نظر گرفته شود) با یکدیگر تفاوتی ندارند.

نمی‌توان هم‌زمان هم هوادار قاطع مذاکره بود و هم دشمن سرسخت راه‌حل‌های مبتنی بر سازش - البته بی‌درنگ بگوییم که این تناقض در زندگی سیاسی بسیار رخ می‌نماید. افزون بر این، باور به این‌که هر مذاکره‌ای از اساس سودمند، خردمندانه و پارسایانه است، و از چنین باوری ایده‌ای ناب به معنای دیپلماسی بی‌آلایش ساختن - یعنی دیپلماسی‌ای که تنها در پی قانع کردن بی‌آن‌که به هیچ‌یک از ابزارهای فشار مستقیم یا غیرمستقیم دست‌یازد - خطایی است سنگین با پی‌آمدهایی بسیار سنگین‌تر [۱۸]. درواقع، مذاکره به عنوان رویدادی سیاسی بر پایه‌ی تناسب نیروها انجام می‌گیرد و، هم‌زمان با توافق، به مسئله‌ی امنیت از موضع قدرت نیز توجه دارد. به هر رو، تا هنگامی که طرفین به مواد موافقت‌نامه احترام گذارند، مذاکره می‌تواند عامل صلح به‌شمار رود. اما روشن است که همین مذاکره می‌تواند به خدمت‌گرایشی برتری‌جویانه - که زیر‌گرایشی صلح‌طلبانه پنهان شده باشد - درآید، یا برای پیگیری طرح‌های سلطه‌جویانه یا تثبیت مقاصد تهاجمی به کار گرفته شود، و حتی گاه می‌تواند به فاجعه‌ای سیاسی بینجامد. همه‌ی بحث‌هایی که توافق‌های مونیخ (در سپتامبر ۱۹۳۸) برانگیخت (و هرگاه مسئله‌ی تفاهم نوینی در سطح بین‌المللی پیش می‌آید در ذهن‌ها بیدار می‌شود) به‌خوبی ابهام مذاکره را به نمایش می‌گذارد. البته باید توجه داشت که اغلب بیش از آن‌که به یاری این نمونه پرسش‌هایی درباره‌ی مفهوم مذاکره و معنای سیاسی‌اش پیش‌کشند، با مذاکره برخوردی از روی اصول می‌کنند. روشن است که مذاکره بر وزنه‌ی اقناع در برابر خشونت و گفتار در برابر جنگ‌افزار می‌افزاید، اما نباید فراموش کرد که این ظواهر به‌خودی‌خود از هیچ تضمینی برخوردار نیستند و تنها از رهگذر اراده‌ای سیاسی ارزش می‌یابند؛ اراده‌ی سیاسی که درواقع به هر حکومتی جان و توان می‌بخشد. اما با توجه به آن‌که نیرنگ یکی از بنیادهای دیپلماسی است، چگونه می‌توان دانست که حریف مواد موافقت‌نامه را در آینده

رعایت می‌کند؟ افزون بر این، با توجه به آن‌که طرفین نیروهای بالقوه را یکسان ارزیابی نمی‌کنند، و هم‌چنین با در نظر گرفتن این عامل که آیا صادقانه خواهان رسیدن به توافق هستند یا نه، میدان مانور کمابیش محدود می‌شود. با این همه، حتی اگر طرفین در چارچوبی بخردانه از خود صداقت هم نشان دهند، باز هر یک می‌کوشد در روند کار بیش‌ترین سود را ببرد. اما باید هوشیار بود که امتیازهای ظاهری ممکن است دیرتر پی‌آمدهایی زیانبار داشته باشند، یعنی اگر توافق - بر پایه‌ی احترام گذاشتن طرفین به مواد مورد توافق - تبدیل به توافقی دیرنده شود، چنین امتیازهایی نیز دست و پاگیر می‌شوند.

هرچند دیپلماسی را به‌درستی، جانشین جنگ دانسته‌اند، اما باید توجه داشت که خشونت برای این‌که نمایان نشود، اغلب پنهانی، و به شکل فشارها، تهدیدها، و ترس‌آفرینی آگاهانه حضور دارد. بدین‌سان برای این‌که مذاکره بتواند وسیله‌ی خردمندانه‌ی روابط واحدهای سیاسی شمرده شود، نباید از این نکته غافل شد که مذاکره، به‌طور کلی، اوضاع و احوال سیاسی را به‌گونه‌ای دگرگون می‌کند که در اغلب موارد کار به تعیین یک طرف شکست‌خورده و یک طرف پیروزمند می‌انجامد، گرچه در هنگام امضای موافقت‌نامه چنین تمایزی به‌روشنی مشخص نمی‌شود. با توجه به همه‌ی این دلایل، باید از این فکر که توانایی‌های دیپلماسی ارزشی مطلق دارند پرهیخت، و به‌ویژه از داوری دربارهِ دیپلماسی از دیدگاهی صرفاً اخلاقی خودداری کرد، دیدگاهی که از دیپلماسی الزام «اخلاقی» وجدان به اصطلاح جهانی می‌سازد. تو گوئی: جنگ ناگزیر جنایت است، و مذاکره به ضرورت اقدامی شجاعانه و خردمندانه. همان کسانی که امروز به وجدان جهانی متوسل می‌شوند، چنان‌چه فردا همین وجدان جهانی به دشمنان‌شان با نظر مساعد بنگرد (دشمنانی که اکنون از سرزنش‌های این وجدان خشمگین‌اند)، به احتمال بسیار آن را به‌سختی سرزنش می‌کنند. واقعیت این است که در شرایط کنونی، با توجه به

نیروهای نظامی، هسته‌ای، اقتصادی، و ایدئولوژیک موجود، چنین می‌نماید که مذاکره به سود کسانی است که آن را به رده‌ی اصلی جهانی و، به زبان دیگر، یگانه اصل سیاست بالا می‌برند. اما آن‌کس که مذاکره را چنان‌که واقعاً هست، اقدامی سیاسی می‌شمرد به‌خوبی می‌داند که در صورتِ دگرگونی اوضاع و احوال، برخی از هوادارانِ پرشورِ مذاکره با این خطر که قربانیِ زیاده‌روی خود شوند روبه‌رو می‌گردند، زیرا از حیل‌های زیرکانه و نیرنگ‌هایی که لازمه‌ی مذاکره است ناآگاه‌اند. به هر رو، مذاکره هرگز به‌خودی‌خود به معنای اشتیاق ناب برای دستیابی به صلح نیست، بلکه شیوه‌ای برای تضمین برتری یا پیروزی است. از این رو، دوستِ دشمن همیشه، از روی تاکتیک، مذاکره را سفارش می‌کند. بنابراین، هنگامی که ما به مذاکره ارزشی مثبت می‌بخشیم، از آن درکی به عنوان نسخه یا داروی هر دردی نداریم، بلکه آن را هم‌چون اقدامی عینی و مناسب در چشم‌انداز هدف و ویژه‌ی سیاست (یعنی حفاظت و امنیت) می‌فهمیم، البته، با توجه به تناسب نیروها و پیش‌بینی بدترین حالت. آری، در مواردی اقدام نظامی کارآمدترین وسیله‌ی نگاه‌داری یا تحکیم استقلال کشور است، درحالی که در موارد پرشمارترِ دیگری مذاکره چنین نقشی را دارد. نمونه‌ی استعمارزدایی (پس از جنگ جهانی دوم) تازه‌ترین تأیید بر این مدعاست. البته باید هر دو طرف واقعاً خواستار مذاکره و احترام به قرارداد باشند تا توافق تبدیل به عاملی برای تبلیغاتِ صرف نشود.

آخرین وسیله‌ی وجهِ منفیِ حفاظت و امنیت همانا اتحاد است که هم به اقدام نظامی و هم به مذاکره مربوط است. واحدهای سیاسی، برای جبران ناتوانی یا افزایش توان‌مندیِ خود، راهِ برقراری پیوند دوستی با دیگران را چه بر پایه‌ی کمک دوجانبه و چه بر پایه‌ی تضمین یک‌جانبه در پیش می‌گیرند. در این جا اشاره به این نکته بسنده است که هر اجتماعی، گذشته از قراردادهای نظامی، قراردادهای دیگری نیز با دیگران می‌بندد،

مثلاً قراردادهای تجاری. هدف این قراردادها - برای نمونه - می‌تواند تأمین امنیت افرادی که در خارج به سر می‌برند یا به خارج مسافرت می‌کنند و حفاظت از دارایی‌های مادی‌شان، چه به شکل فردی و چه به شکل جمعی باشد. درواقع، وجه دوگانه‌ی حقوق بین‌الملل، یعنی حقوق عمومی و حقوق خصوصی، از این جا می‌آید. افزون بر این، پیمان‌نامه‌های مربوط به داد و ستدهای بازرگانی یا فرهنگی، حراست از اقلیت‌ها، استرداد (بزه‌کاران)، یا مقررات ترابری یا بهداشت، نشانی از وجه مثبت امنیت به‌شمار می‌رود، زیرا جهانی را مفروض می‌دارند که تنها دشمنی و نگرانی دفاع از خود بر آن چیره نیست، بلکه در به روی همکاری واحدهای سیاسی و امکان ادغام برخی اجتماع‌ها در مجموعه‌های گسترده‌تر نیز گشوده است. بنابراین، خیرمشترک به خودبستگی مفرط فروکاسته نمی‌شود. آری، هیچ اجتماعی نمی‌تواند در انزوای مطلق و سخت‌ملی‌گرایی ناب بزی‌د، زیرا چنین انزوایی، در نهایت، نفی امر سیاسی معنی می‌دهد. آری، هرچند ممکن است تماس واحدهای سیاسی برحسب دوره‌ها و مطابق ایده‌های زمانه‌پسند استوار یا سست بنیاد باشد، هرگز به هیچ فروکاسته نمی‌شود. اجتماع بشری‌ای که واحدهای سیاسی‌اش از عناصر منزوی تشکیل یافته باشد و هیچ رابطه‌ای، حتی رابطه‌ای دشمنانه، میان آن‌ها وجود نداشته باشد نه تنها پندارگونه است، بلکه حتی نمی‌توان صلح‌جویانه‌اش خواند، زیرا صلح مقوله‌ای مبتنی بر رابطه است و نه کنار هم نشینی گرایش‌ها و خواست‌های به اصطلاح خنثی که یکدیگر را نادیده انگارند.

وجه مثبت امنیت (که آن را هم‌چون جست‌وجو و معنای صوری امیدهای بشریت تفسیر می‌کنیم و نه هم‌چون تحقق عملی و کارآیندشان) بر پایه‌ی مفهوم دوستی بخردانه و به شکل واحد سیاسی یگانه‌ی جهانی یا، دست‌کم، به شکل باهمستانی بین‌المللی، سازگار، همگن، و در آرام‌ترین شکل ممکن سمت و سو می‌گیرد. چنین می‌نماید که سخن از

آرزویی همواره آرمانی و پندارگونه در میان است، هرچند که در برخی فرصت‌ها و در برخی دوره‌ها چنین آرزویی در تلاش برای برپایی نهادهایی با هدف تأمین امنیت جمعی دولت‌ها فعلیت یافته است. بنیاد این امیدهای پیوسته بر باد رفته و همواره نوزا بر پدیده‌ی شناخته‌ی زیرین نهاده شده است: بزرگ‌ترین قدرت سیاسی، از جایی به بعد، به دشمن خود تبدیل می‌گردد. بسیار کم پیش می‌آید که تناسبی ناگزیر میان بزرگ‌ترین نیرو و بیش‌ترین امنیت پیدا شود، زیرا در مرحله‌ای خاص گسستی رخ می‌نماید که بر اثر آن افزایش قدرت ضعف و ناتوانی در پی می‌آورد. سبب چنین پدیده‌ای یا این است که دوستان و متفقان، از روی ترس یا از روی رشک، پیوند می‌گسلند و به اردوی دشمن می‌پیوندند، یا این‌که احساس برتری اغلب به دنبال سستی درونی، که خود از نبود رقابت آشکار ناشی می‌شود، برداشتی نادرست از امنیت برمی‌انگیزد، یا این‌که حساب‌گری‌های محتاطانه و دورنمای بدترین حالت به دوراندیشی کم‌دلانه تبدیل می‌گردد، یا سرانجام این‌که سرمستی ناشی از افتخار آماج‌های سیاسی را از دیده دور می‌کند. از سوی دیگر، هرچند که سازمان‌های بین‌المللی معمولاً پس از جنگی سخت و درازآهنگ و با نیروی انگیزشی دولت‌های پیروزمند زاده می‌شوند (البته با این امید اغلب ناکام مانده که به این وسیله موفق به تحکیم بیش‌تر برتری خود شوند)، اما ملت‌های کوچک در اغلب موارد اعتمادی کم و بیش غریزی به یک سیستم امنیت جمعی نشان می‌دهند و زمینه‌ساز چنین طرح‌هایی می‌شوند؛ سبب این است که این ملت‌ها چنین می‌اندیشند که با این طرح‌ها از امتیازهای قدرتی بزرگ - هرچند در ظاهر - برخوردار می‌گردند.

باری، بی آن‌که بخواهیم برای ارزیابی امور ممکن و امور محتمل از رهگذر مواجهه با تجربه و گوهر امر سیاسی وارد جزئیات شویم، می‌توان این گرایش‌ها را در سه موضوع اصلی طبقه‌بندی کرد: نخست، تهیه‌ی

حقوق بین‌الملل خردمندانه، همگن، الزام‌آور، و به‌ویژه مستقل از تناسب نیروها - که هر بار به شکلی رخ می‌نماید - یعنی حقوقی که بر هنجارهای ویژه‌ی خود استوار باشد و نه بر قراردادهای پیاپی‌ای که بر موفقیت‌های این یا آن ملت صحه می‌گذارد؛ حقوقی که به اعمال زور و موفقیت‌های دیپلماتیک دل‌خوش نکند؛ دوم، تأسیس سازمان‌های بین‌المللی بر پایه‌ی برابری کامل قدرت‌های کوچک و بزرگ و به رسمیت شناختن آن‌ها، بی‌توجه به شرایط و رویدادها، با احترام به هویت ویژه‌ی هر دولت؛ سوم، خلع سلاح همگانی و مهارشده.

پیدا است که این آرزوها با دشواری‌های گوناگون و گاه با عدم امکانات انسانی و سیاسی روبه‌رو می‌شود. به‌راستی چگونه می‌توان حقوق را الزام‌آور کرد؟ آیا می‌توان بدون گزند رساندن به آزادی‌اندیشه و مخالفت با تحول‌ناگزیر فکر و اندیشه، با ایدئولوژی نوینی که خواستار نظام بین‌المللی ناهمگن است رزمید؟ و هر آینه چنین نظامی خواست جانشین دولت‌های بزرگ و کوچک، ثروت‌مند و بی‌چیز شود، با چه وسیله‌ای باید قدرت‌ش را در هم کوفت؟ چگونه می‌توان جلو تبلیغات برای براندازی نظام بین‌المللی را گرفت؟ چگونه می‌توان کشوری برخوردار از نیروی هسته‌ای را به نابودی جنگ‌افزارهای هسته‌ای‌اش واداشت؟ آیا بدین‌گونه به یک صلح پلیسی نمی‌رسیم، و جامعه‌ی بشری پس از چندی در گونه‌ای محافظه‌کاری سترون‌ساز نمی‌لغزد؟ از آن‌جا که خلا نظامی نه بی‌خطر است و نه بی‌مخاطره، می‌توان پرسید که آیا با تحقق چنین طرح‌هایی سرانجام امنیت مطلق مورد آرزو برقرار می‌شود. بنابراین، احتمال دارد که این وجه مثبت حفاظت، که سخاوت‌مندترین و اطمینان‌بخش‌ترین شکل دوستی جمعی را دارد، بدون به‌شمار آوردن این نکته هرگز تحقق نپذیرد که مطالبات آرمانی اغلب برای پنهان کردن فقدان شرایط اساسی همزیستی ملت‌ها به‌کار گرفته می‌شوند. البته این گفته نه به این معناست که چنین گرایش‌هایی هیچ اثری بر مسئله‌ی امنیت ندارند، بلکه برعکس

می‌توان گفت که در زمینه‌های محدودی، در انسانی کردن برخی وجوه پیکار و جنگ، در برانگیختن همیاری بین‌المللی، در فشار آوردن برای حل و فصل برخی از اختلاف‌ها بر پایه‌ی داوری، در شتابانیدن تحولات مطلوب، و غیره سهم بوده‌اند و باز هم می‌توانند سهم باشند. با این همه، نظر به آن‌که سیاست ناگزیر جنبه‌ی جدلی دارد، وجه مثبت امنیت بیش‌تر در زمینه‌ی نظری دوستی صوری، مثبت است تا در پهنه‌ی عملی و راهبرد واقعی امور جهان.

۴. تفاهم درونی و رونق

اگر امنیت در اساس متوجه حفاظت از زندگی اجتماع است که گاه به بهای از خودگذشتگی برخی اعضایش به دست می‌آید، دومین وجه خیرمشتک، یعنی تفاهم درونی و رونق، زندگی در درون اجتماع را مدنظر می‌نهد و به شهروندان امکان می‌دهد تا چه از نظر مادی و چه از نظر معنوی دلیلی برای زیست خود در اجتماع بیابند. البته این دومین وجه را هم پیش‌فرض فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، که برقرارکننده‌ی نظم است، مشروط می‌کند و هم پیش‌فرض امر خصوص و امر عمومی، که نظم را نه تنها در راستای اقتدار، بلکه هم‌چنین در راستای بهره‌مندی از زندگی بهترین هماهنگی میان گروه‌های درونی، سازمان می‌دهد. برخی سیاست‌شناسان، بر پایه‌ی تفسیری بسیار شتاب‌زده از هابز، چنین ارزیابی می‌کنند که این دومین وجه نسبت به وجه نخستین ثانوی است. چنین تفسیری نه تنها در تناقض با فلسفه‌ی خردباور و فایده‌باور نگارنده‌ی کتاب *لویاتان*^۱ است، بلکه همان‌گونه که پیش‌تر اشاره رفت، هابز به روشنی امنیت همراه با رونق را هدف امر سیاسی می‌داند. همه‌ی فیلسوفانی که به امر سیاسی پرداخته‌اند کم و بیش چنین موضعی را پذیرفته‌اند که، از دید

۱. Leviathan؛ هابز در *لویاتان* (۱۶۵۱) فلسفه‌ی سیاسی خود را عرضه کرده است — م.

ما، به‌طور منطقی از تحلیل پیش‌فرض‌ها ناشی می‌شود. ارسطو اعلام می‌دارد که انسان‌ها نه تنها برای زیستن، بلکه برای خوب زیستن، به زندگی در جامعه ادامه می‌دهند [۱۹]؛ قدیس توماس آکویناس مأموریت دولت را همانا تأمین «زندگی نیکو» می‌داند [۲۰] و ژان ژاک روسو در پاسخ به این پرسش که «هدف غایی همایش سیاسی چیست؟» می‌گوید: «حفاظت، رونق، و رفاه اعضایش» [۲۱]. در میان نگارندگان کمیابی که استثنا به‌شمار می‌آیند باید به‌ویژه از ماکس وبر نام برد که می‌گوید: «آنچه ما باید به نسل‌های آینده واگذاریم همانا نبرد جاودانه برای حفظ و ساختمان خصلت ملی‌مان است، نه صلح و خوشبختی بشریت. ما حق نداریم خود را به دست این امید خوشبینانه رها کنیم که وظیفه‌ی ما در بیش‌ترین شکوفایی ممکن تمدن اقتصادی به پایان می‌رسد و، هم‌زمان، گزینش بر پایه‌ی رقابت آزاد و صلح‌آمیز خودبه‌خود به برآمد شکفته‌ترین نوع یاری خواهد رساند» [۲۲]. گذشته از وجه جدلی این متن، شگفت‌انگیزترین نکته این است که نگارنده به نبرد چونان غایتی فی‌نفسه می‌نگرد که با مفهوم بهزیستی در تناقض است؛ افزون بر این، او چنین ایده‌ای را در درس بررسی روابط سیاست و اقتصاد می‌پرورد؛ و بی‌گفت و گو، روشن است که بهزیستی یکی از وجوه اساسی اقتصاد به‌شمار می‌رود.

باری، با ارجاع به این متن می‌توان به‌درستی ایراد دیگری را پیش کشید: آیا رونق هدف ویژه‌ی امر اقتصادی نیست؟ در نتیجه، آیا با تبدیل آن به یکی از وجه‌های هدف امر سیاسی در دام آمیختگی مفاهیم نمی‌افتیم؟ به هیچ‌وجه چنین نیست. درواقع، ارسطو، هابز، و روسو نه بهزیستی فردی، بلکه رونق در اجتماع را در نظر داشتند. در همه‌ی دوره‌ها سازمان‌دهی امور کشور به هماهنگ‌ترین شیوه‌ی ممکن و بر پایه‌ی بهترین ایده‌ها وظیفه‌ی سیاست‌شمرده می‌شده است، تا امکان برآوردن نیکوی نیازهای افراد در پهنه‌ی اقتصادی فراهم شود. سولون و لیکورگ با توجه به تصمیمی سیاسی به تشریح ساختار اجتماعی آتن و

اسپارت پرداختند، همان‌گونه که در روزگار ما اقتدار سیاسی گاه دولت را به پیش گرفتن راه لیبرالیسم یا سوسیالیسم وامی‌دارد. بی‌گمان، این تصمیم‌ها برپیش‌فرض تمایز امر خصوصی و امر عمومی استواراند. بدون ورود به جزئیاتی که به فعالیت روزانه به معنایی مربوط می‌شوند که ما در صفحه‌های آینده، هنگام سخن گفتن از آماج‌ها، به آن‌ها می‌پردازیم، سیاست در بر دارنده‌ی تفکیک و هماهنگی وظیفه‌ها و نقش‌ها نیز هست (ارتش، پلیس، دادگستری، بهداشت، امور مالی، دانشگاه، و غیره، البته باید عملکرد مدیریت را که بر همان پیش‌فرض استوار است به آن‌ها افزود. هم‌چنین هنگامی که کشاکش گروه‌های داخلی کشور را با خطر بی‌نظمی روبه‌رو می‌سازد، یا هنگامی که منافع خصوصی منافع عمومی را تهدید می‌کنند، وظیفه‌ی سیاست همانا مداخله کردن است. از این‌رو، از دیدگاه سیاسی، رونق و رفاه پیش از هر چیز عبارت است از پیش‌بینی و دوراندیشی بخردانه و گاه برنامه‌ریزی و بازپخش درآمد و هم‌چنین، در برخی شرایط، آمادگی برای عمل؛ مثلاً هنگامی که اقتصاد داخلی تابع عرضه‌ی امکانات و شرایط بازار بین‌المللی باشد.

اگر از این زاویه به مسئله بنگریم، انکار نمی‌توان کرد که شرایط رونق و رفاه به گونه‌ای سازمان‌دهی اجتماعی بستگی پیدا می‌کند که درواقع امر سیاسی برگزیده است. بنابراین، می‌توان گفت که این شرایط با تعریف خیرمشترک پیوند دارد. باری، همه‌ی امکاناتی که ساختارهای نام‌برده فراهم می‌آورند تابع وجود نظم است که، همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، دیالکتیک فرمان‌دهی و فرمان‌برداری را تشکیل می‌دهد. می‌دانیم که نظم شرط نخستین یگانگی و ثبات اجتماع است، نه این‌که به خودی خود هدف فعالیتی مشخص باشد. اما از آن‌جا که اجتماع گرایش به شکل دادن «من» مشترک و داشتن نفعی مشترک - برپایه‌ی زبان، نژاد، سنت تاریخی، یا به سادگی اراده‌ی جمعی - دارد تا تبدیل به باهمستان (برای نمونه ملت) شود، پس نمی‌تواند کنار هم‌نشینی ساده‌ی کمی موجودات انسانی

باشد. از این رو است که اجتماع همواره می‌کوشد تا، افزون بر این، به ایجاد مجموعه‌ای یگانه بر پایه‌ی هدفی ویژه نیز پردازد. این جاست که وجه درونی دوستی سیاسی یا تفاهم پدیدار می‌شود.

بنابراین، اگر خیرمشتک از وجه درونی مورد ملاحظه قرار گیرد تفاهم نامیده می‌شود که، بر پایه‌ی گفته‌ی ارسطو، باهمستان زندگی و دوستی است [۲۳]. همو در کتاب اخلاق نیکوماخوس تأیید می‌کند که تفاهم با هم‌نظری یا اتفاق آرا که استدلال علمی پدید می‌آورد متفاوت است، زیرا در استدلال علمی دوستی وجود ندارد. باید توجه داشت که تفاهم، افزون بر اشتراک نظر نسبت به منافع مشترک اجتماع، همسانی احساسات را نیز مفروض می‌دارد. هم‌چنین تفاهم عبارت است از هم‌نوایی در پهنه‌ی عمل و نه هم‌نوایی در مقام نظر [۲۴]. این تحلیل فشرده اما روشن‌رأیانه‌ی ارسطو، در واقع، دو عنصر شاخص خیرمشتک درونی را برجسته می‌کند. در نخستین وهله، تفاهم مستلزم وجود منافی است که با آرزوهای بنیادین و روح اجتماع پیوند خورده باشد. از این رو، تفاهم دوستی صمیمانه نیست، بلکه بر هم‌نوایی روابط بیرونی میان فردی و هم‌چنین بر هم‌نوایی روابط میان‌گروهی همایش‌ها و گروه‌بندی‌هایی استوار است که هدف‌های خصوصی‌شان با خیرمشتک و یگانگی اجتماع هم‌گرای‌اند، یا دست‌کم، با این دو مخالفت نمی‌ورزند. گرچه سرشت این روابط اهمیت چندانی ندارد و ممکن است پایگانی یا برابر باشند. باید مجموعه‌ی شهروندان، با توافقی همه‌گیر، آن‌ها را روابطی شایسته‌ی خود بدانند. بدین سان، تفاهم بستگی به رژیم خاص ندارد و می‌تواند هم در رژیم جمهوری یا دموکراتیک و هم در رژیم پادشاهی یا اشراف‌سالاری وجود داشته باشد، یعنی برحسب این‌که مجموعه‌ی شهروندان کدام ساختار را بر دیگری ترجیح دهند. روشن است که اگر تفاهم در میان نباشد نفاق دایمی جامعه را پیوسته دچار آشفتگی می‌کند یگانگی‌اش را از هم می‌پاشد، خیرمشتک دست‌خوش کشاکش گروه‌های رقیب می‌شود، و

سرانجام بر اثر تهدید جنگ داخلی - که حتی زندگی اجتماع را به خطر می اندازد - نظم و ثبات از میان می رود. واقعیت این است کشورهایی که نمی توانند به تفاهم دست یابند، پیوسته تماشاخانه‌ی کودتاها، «انقلاب» ها، و شورش‌های نظامی اند و در آن جا انواع رژیم ها، حتی متضادترین شان، پیایی جانشین یکدیگر می شوند. البته منظور این نیست که تفاهم با اپوزیسیون قانونی ناسازگار است، بلکه نمی تواند در برابر رقابت حزب‌هایی که دریافت شان از معنای دولت و نظام قانونی از ریشه ناهمخوان است، پایداری کند. به دیگر سخن، تفاهم مستلزم چیرگی بر دشمنی درونی است.

در دومین وهله، چنانچه تفاهم به معنای دوستی باشد، باید بر شالوده‌ی برخی احساسات همسان نیز استوار شود که تبلور آن را می توان در مفهوم «میهن» دید. آری، هیچ اجتماعی نمی تواند متحد و پایدار ماند مگر آن که اعضایش ضرورت مشارکتی مهرآگین را در مجموعه‌ی اجتماعی که خود ساخته اند احساس کنند. کشوری بدون میراث مشترک (فرهنگی، قومی، زبانی، و غیره) تنها برساخته‌ای مصنوعی است که یارای پایداری در برابر آزمون‌های سیاسی را ندارد. می دانیم روزگاری مفهوم میهن را بیهوده به سخره می گرفتند و به شیوه‌ای آشفته و انتزاعی جامعه‌ی بشری را مرکب از افراد مجزایی می پنداشتند که تنها آرزوی شان آزادی شخصی خود بود. در حالی که «میهن» واقعیت اجتماعی ملموسی است که میان انسان‌ها همگنی و حس همکاری برمی انگیزد. میهن سرچشمه‌ی بنیادین پویایی جمعی و پایداری واحد سیاسی در زمان است. بدون میهن، نه توانمندی، نه بزرگی، و نه شکوه و افتخاری وجود دارد و نه همبستگی میان کسانی که در یک سرزمین می زیند. از این رو، نمی توان هم زبان با ولتر (مقاله «میهن» در دانشنامه‌ی فلسفی) گفت: «آرزوی بزرگی کشور خود را داشتن به معنای آرزوی بیچارگی همسایگان است». درواقع، اگر میهن دوستی را، همانند مهر خانوادگی، احساس بهنجار موجود انسانی

بدانیم، هر انسان خردمندی به آسانی می‌فهمد که بیگانه نیز می‌تواند از احساسی همسان برخوردار باشد. همان‌گونه که نمی‌توان از وجود جنایت‌های عشقی، بیهودگی عشق را نتیجه گرفت، نمی‌توان میهن‌دوستی را به بهانه‌ی برخی سوءاستفاده‌های میهن‌پرستی افراطی از آن خوار شمرد. فراتر از این، حتی می‌توان میهن‌دوستی را گونه‌ای فضیلت اخلاقی دانست. اوگوست کنت به‌درستی میهن را میانجی‌ای میان ابتدایی‌ترین شکل گردهمایی، یعنی خانواده، و جهان‌گسترانه‌ترین شکل اجتماع، یعنی جامعه‌ی بشری، می‌شمارد [۲۵]. دلیل توجیه‌کننده‌ی میهن همانا حفظ اصالت است که خود ذاتی امر سیاسی شمرده می‌شود. از زمانی که دیگر میهن واقعی زنده نباشد، جامعه نیز از هم می‌پاشد، اما نه چنان‌که برخی می‌پندازند به سود آزادی، و نه به‌زعم برخی دیگر به سود بشریت؛ اگر اعضای یک اجتماع سیاسی اجتماع‌شان را میهن خود ندانند، کسی هم به دفاع از آن بر نمی‌خیزد و، سرانجام، چنین اجتماعی به‌تندی در دام وابستگی به واحد سیاسی دیگری فرومی‌لغزد. جایی که میهنی وجود نداشته باشد، مزدوران یا بیگانگان تبدیل به اربابان می‌شوند. بی‌گمان، همه‌ی ما میهن خود را مدیون اتفاق تولدمان هستیم، اما سخن بر سر اتفاقی است که اتفاق‌های دیگری را برای ما به ارمغان می‌آورد.

۵. امنیت و تفاهم دو وجه یک خیرند

نخستین پرسش این‌گونه پیش می‌آید: آیا وجه درونی این خیر به وجه بیرونی آن اولویت دارد، یا، برعکس، وجه بیرونی بر وجه درونی؟ می‌دانیم که نظرها در این باره برحسب ایدئولوژی‌ها و دوره‌ها و نیز اوضاع و احوال فرق می‌کنند. در روزگار ما، به سبب چیرگی رویکردی ایدئالیستی و حتی آرمان‌شهری^۱ بر افکار عمومی، گرایش بیش‌تر به

۱. ا. ول (E. Well) در کتاب فلسفه‌ی سیاسی به‌درستی خاطرنشان می‌کند که «همه‌ی

سوی این است که تحقق خیر درونی را برتر شمارند. درواقع، سوسیالیسم — چه سوسیالیسم نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم موسوم به «سوسیالیسم آرمان‌شهری» و چه مارکسیسم (آن‌جا که به امکان آشتی قطعی انسان و جامعه و طبیعت باور دارد) — آموزه‌ای است که در اوضاع و احوال آن دوره رؤیای دولت کامل را دوباره پیش می‌آورد. سوسیالیسم به این سبب که به امر اجتماعی و به بهترین شکل سازمان‌دهی جامعه اولویت می‌بخشد، مسئله‌ی امنیت و حفاظت را از دیده دور می‌دارد. نگارندگان دیگر و به‌طور کلی همه‌ی کسانی که خود را به مکتب رئالیست منتسب می‌دانند، به‌ویژه ماکیاولی، اولویت را به سیاست خارجی، و بنابراین، به مسائل مربوط به امنیت و دفاع می‌دهند، زیرا آن را شرط نخستین صلح درونی و تفاهم می‌شمارند. شاید بتوان دقیق‌ترین بیان این دریافت را نزد لایبنیتس یافت که می‌گوید: «من دولت یا آن‌چه را اقوام لاتین «جمهوری» می‌نامند چنین تعریف می‌کنم: سخن بر سر جامعه‌ی بزرگی است که هدفش امنیت همگانی است. هرچند این آرزو که بتوان برای انسان‌ها چیزی بیش‌تر از امنیت فراهم آورد آرزویی به‌جاست — مثلاً خوشبختی، که باید هم به آن پرداخت — در هر حال، امنیت موضوعی اساسی است و بدون آن خیر [اجتماع] نیز ناپدید می‌شود». [۲۶]

روشن است که ما، هم برای آسان شدن توضیح مطلب و هم برای پیگیری سنتی که سیاست داخلی را از سیاست خارجی جدا می‌کند، این تمایز را قائل شده‌ایم، اما در واقعیت، سخن بر سر دو وجه یک چیز، یعنی خیر مشترک است. هدف اجتماع سیاسی نمی‌تواند به تجزیه‌ی یگانگی اجتماع راه برد، زیرا چنین اجتماعی می‌خواهد در گذر زمان همواره یگانه

→ الگوهای دولت کامل، و همه‌ی آرمان‌شهرها، انزوای دولت خود را از پیش‌انگاشته می‌دارند. چنین دولتی در جزیره‌ای دور از دسترس همسایگان قرار گرفته و بی‌چیزتر از آن است که رشک کسی را برانگیزد، و روابطش با دولت‌های دیگر را به حداقل کاهش می‌دهد. بدین‌سان، آرمان مسئله‌ی سیاست خارجی را، با پذیرش اولویت آن، از پیش حل شده می‌انگارد.

باشد. پیداست که اجتماع، برحسب اوضاع و احوال، گاه به این وجه اهمیت می‌دهد و گاه به آن. مثلاً در زمان جنگ یا بحران بین‌المللی به دفاع و الزامات امنیتی اولویت می‌بخشد؛ البته حتی در این‌گونه موارد نیز بدون صلح و تفاهم درونی، امنیت به شکل خطرناکی تهدید می‌شود. استالین در زمان جنگ، با هیتلر - درست مانند هر سرکرده‌ی جنگی دیگری - برای تقویت یگانگی و آرامش اذهان، تبلیغات ضددینی را کنار نهاد و به جای هدف‌های غایی و جانب‌دار کمونیسم، سنت‌های ملت روس را ستود. باری، خیرمشترک یگانه است، و این دو وجه، نه‌تنها مکمل یکدیگر بلکه جدایی‌ناپذیرند، و ترجیح دادنِ قطعی یکی بر دیگری خطر ناکامی و افسوس را در پی دارد. همه‌ی فعالیت‌ها و تصمیم‌های سیاسی هم بُرد درونی و هم بُرد بیرونی دارند، و تنها موقعیت‌های ویژه‌ی ناشی از ضرورتِ اوضاع و احوال و نیز در موارد اضطراری می‌توان چندگاهی به این یا آن دیگری تقدم بخشید. به تقریب ناممکن است که از ملتی به‌رغم خودش، یعنی هنگامی که اعضای آن آماده‌ی فدا کردن استقلال خود به امید به دست آوردن امتیازهای مادی هستند، دفاع کرد. به همین سان، حکومتی که تنها از راه فشار و هراس آفرینی خود را تحمیل کند، و شهروندان چنین حکومتی را ناتوان از اعتلای خیرمشترک بدانند، در وضعی نیست که بتواند در برابر تاخت و تازی بیرونی یا خیزشی درونی پایداری کند. آری، مسائل سیاسی از یکدیگر مستقل نیستند.

در پی این توضیحات، اکنون درک مفهوم موردنظر آسان‌تر است. هنگامی که از خیرمشترک یا خیر عامه سخن می‌گوییم، این نکته را نادیده نمی‌انگاریم که گروه‌بندی‌های دیگر - مانند خانواده، ارتش، دانشگاه، یا انجمن‌های نیکوکاری، ورزشی، و غیره - نیز هر یک خیرمشترک ویژه‌ی خود را در نظر دارند. با این همه، از آن‌جا که جامعه‌ی سیاسی را نمی‌توان با همایش‌های فرودست دیگر همانند انگاشت، وضع در مورد خیر ویژه‌ی آن نیز به همین‌گونه است؛ یعنی از دیدگاه سیاسی، خیر ویژه‌ی

جامعه‌ی سیاسی نمی‌تواند با خیرهای دیگر در یک سطح قرار گیرد و به عبارتی، از نظر پایگان بلندپایه‌تر از آن‌هاست و هم فراتر از آن‌ها می‌رود. کوتاه سخن، خیر مشترک نه مجموعه‌ی خیرهای ویژه و شخصی، بلکه خیر اجتماع به عنوان اجتماع است و، همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، به‌رغم خودمختاری‌اش، به مثابه‌ی امر عمومی، خیرهای ویژه - که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن‌اند - و هم‌چنین پهنه‌ی امور خصوصی را از رهگذر آیین‌ها و رسوم و قانون‌ها تنظیم می‌کند. بنابراین، خیر عمومی خیری محدود به حوزه‌ی رهبری نیست، بلکه خیر اجتماع است در تمامیت خود و، از این‌رو، پهنه‌ی خصوصی را نیز دربرمی‌گیرد و هیچ خیری را طرد نمی‌کند. چنین پدیده‌ای در روزگار ما، که بسیاری از انجمن‌های خصوصی می‌خواهند جایگاه‌شان به عنوان «خدمات عمومی» به رسمیت شناخته شود، انکارناپذیر است. تازه باید توجه داشت که گستردگی پهنه‌ی عمومی و افزایش روزافزون خدمات و فعالیت‌های دولت سبب آسیب‌پذیری خود دولت شده است. آری، دولت پیوسته بیش‌تر با منافع گوناگون مواجه می‌شود و خواسته‌های بی‌پایانی در برابر خود می‌بیند که نمی‌تواند همه را هم‌زمان برآورده سازد. درحقیقت، سخن بر سر شناسه‌ی ویژه‌ی دولت مدرن است که، همان‌گونه که گ. فررو^۱ و ب. دوزوونل^۲ بر آن انگشت نهاده‌اند و توضیح داده‌اند، درحالی که پیوسته قدرت‌مندتر می‌شود، اقتدار گذشته‌اش کاستی می‌گیرد. بی‌آن‌که بیش از این بر مسئله‌ی فزاینده‌ی قدرت درنگ کنیم، تنها این پرسش را پیش می‌نهیم: آیا چنین رشد و گسترشی نتیجه‌ی رؤیای نظامی پیوسته عقلانی‌تر به زیان زندگی منطقی، هم‌چون بنیاد خیر مشترک، نیست؟ وانگهی، این عقلانی شدن باید موضوع تحلیلی جامعه‌شناختی و فلسفی قرار گیرد تا تصدیق شود که رشد و گسترش آن در تمدن کنونی نیروهای

غیرعقلانی را آزاد و تقویت می‌کند. روشن است دیالکتیکی منطقی نباید برای درک این تحول دوجانبه با دشواری چندانی روبه‌رو شود، البته اگر بیش‌تر فلسفه‌های دیالکتیکی امور غیرعقلانی را از فعالیت نظری خود کنار نمی‌نهادند. انگار می‌توان با چنین غفلتی پیروزی قطعی عقل را شتاب بخشید.

با این همه، یگانگی خیرمشترک یک شکل و به مبنای هماهنگی کامل نیست، بلکه یگانگی‌ای است بر بنیاد هم‌پیوندی خیر عمومی مانند یگانگی سیاسی اجتماع از تنش‌ها، کشاکش بر سر منافع و ایده‌ها، و حتی تناقض‌ها بر کنار نیست. در واقعیت، خیر عمومی نه هرگز به‌طور قطعی به کمال مفهومی خود دست می‌یابد و نه می‌تواند دست یابد، زیرا در جریان بی‌پایان فعالیت سیاسی روزانه پیوسته دست‌خوش اعتراض‌ها، نزدیک شدن‌ها، و تصحیح‌هاست. به سخن درست، همیشه نوعی نشانه‌روی به سوی هدف یا نوعی هدف است، و در واقع معنای آن همانا وظیفه‌ی نامتعیین آماج‌های سیاسی از نوع اداری، نظامی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، و غیره است و نه آرمان. آری، تقریباً غیرممکن است که خیر عمومی را به شکل مادی اندازه‌گرفت و بهینه‌ی امنیت و رونق و رفاه را معین کرد. روشن است که این‌گونه مسائل بحث‌های بی‌پایانی را میان حزب‌های سیاسی و نیز میان کسانی که مسئولیت مستقیم خیر عمومی را به دوش دارند - مانند وزیران و نمایندگان - برمی‌انگیزد. چنین وضعیتی به احتمال بسیار همیشه چنین می‌ماند، و هیچ اجتماع سیاسی هرگز خیرمشترک را تمام و کمال متحقق نمی‌کند. منظور این نیست که اجتماع در بی‌جنبشی می‌فُسرَد و از زیست خود بازمی‌ایستد، بلکه آرزوها، نیازها، بلندپروازی‌ها، و شورهای انسانی پیوسته هر دست‌آمده‌ای را مورد تردید قرار می‌دهند و بی‌درنگ در پی سپری کردن آن برمی‌آیند.^۱

۱. رمون آرون می‌نویسد: «امروز در سایه‌ی فاجعه‌ی اتمی - درست مانند دیروز در

پیدا است که در این مورد نیز دیالکتیکی دوست و دشمن بنیادین است. اجتماع‌های بشری باید پیوسته بر علت ناسازگاری‌ها چیره شوند، جلو شکل‌گیری دشمن درونی را بگیرند و از اعضای خود در برابر دشمن بیرونی - چه حقیقی و چه مجازی - محافظت کنند، و در عین برقراری دوستی مدنی و تفاهم در درون واحد سیاسی، دوستی دولت‌ها را در بیرون، چه از رهگذر بازی اتحادها و چه از رهگذر کارکرد جامعه‌ی بین‌المللی صلح‌طلب، پی‌گیرند. غایت سیاسی به معنای بالندگی خیرمشترک، به شکلی انکارناپذیر، برتر شمردن دوستی را به معناهای گوناگونی که پیش‌تر تعریف کردیم ضروری می‌دارد. به دیگر سخن، هدف امر سیاسی همانا صلح درونی و بیرونی است؛ هرچند که چنین غایتی پیوسته با اعتراض‌ها، پیکارها، و حتی گاه با جنگ‌ها روبه‌رو می‌شود. اما باید همیشه و همه جا بر مانع دشمنی چیره شود. واقعیت این است که شیوه‌های گوناگونی از درک و تحقق مادی صلح و دوستی درونی (که گوناگونی رژیم‌ها و نظام‌های قانونی ناشی از آنهاست) و هم‌چنین از صلح بیرونی (اتحادها، نظام تعادل قدرت‌ها، برپایی سازمان‌های بین‌المللی) وجود دارد. از این‌رو، دوستی برحسب دوره‌ها و ایده‌های چیره بر هر دوره‌ای چهره‌ای متفاوت به خود می‌گیرد و باید با شکل‌های ویژه‌ی دشمنی (دشمنی ملت‌ها، نژادها، و طبقات) نیز رویارویی کند.

۶. امکان تحقق خیرمشترک برحسب شرایط تاریخی تفاوت می‌کند

راستی سنجهی بهزیستی و خوشبختی چیست؟ پاسخ به‌سادگی این است که سنجهی مطلق وجود ندارد. تعیین آن‌چه در سیاست حتی به‌طور نسبی خردمندانه باشد به همان اندازه دشوار می‌نماید که شناخت حد متوسط فضیلت که، به گفته‌ی ارسطو، تعیین و ارزیابی آن بر عهده‌ی

عقل سلیم است. برای نمونه، ما امروز به فلسفه‌ی اقتصاد فراوانی باور داریم، اما هیچ‌کس نمی‌تواند تضمین کند که از نظر امنیت و رفاه سیاسی چنین اقتصادی ذاتاً نیکوست. درواقع، هنوز در حدی نیستیم که بتوانیم نه همه‌ی امکانات و نه همه‌ی پی‌آیندهایش را ارزیابی کنیم، و تجربه‌ای که در دست داریم بیش از اندازه محدود است. تنها ارزیابی ما این است که اقتصاد فراوانی با شرایط کلی کنونی بهترین سازگاری را دارد، به معنایی که کورنو می‌گوید: «هنگامی که نظامی زمانش به سر آید، دلیل‌های نیکو و حتی سفسطه‌گری‌ها نمی‌توانند اعتبار از دست رفته‌اش را بازگردانند» [۲۸]. خواه ناخواه، همه‌ی پیش‌بینی‌ها و گمانه‌زنی‌ها به نوعی محدودند، به‌ویژه اگر ادعای سازگاری با خرد را نیز داشته باشند. پیش‌بینی‌های ما درباره‌ی سده‌های آینده - که در برخی محفل‌ها رواج دارد - ارزشی بیش از پیشگویی‌های ملاکی یا نوستراداموس ندارد. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، هیچ‌چیز بیش از این اندیشه قابل ایراد نیست که قدرتِ هر چه بیش‌تر ضمانتی برای امنیت بیش‌تر است. نخست به این سبب که قدرت هدفِ ویژه‌ی امر سیاسی نیست، بلکه فقط وسیله‌ی کارآمدتر دستیابی به آن شمرده می‌شود. اما باید توجه داشت که امکان دارد در این زمینه تناقضی میان قدرت و امنیت رخ نماید، و این چیزی است که نمونه‌های فراوانی از جمله تاریخ یونان در سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد، که با چیرگی پیایی این یا آن دولت‌شهر همراه بود، به‌خوبی نشان می‌دهد. هنوز چندی از رسیدن آتن به اوج قدرت نگذشته بود که جنگِ پلوپونز^۱ چیرگی‌اش را به سود اسپارت در هم کوفت. چهل سال پس از آن، تب^۲ و آتن که تا آن هنگام کمر به دشمنی یکدیگر بسته بودند راه آشتی پیش گرفتند و، بدین‌سان، تب، پس از پیروزی بر اسپارت در مانتی‌نیا^۳ تبدیل به قدرت چیره گردید. البته نه برای مدتی دراز، زیرا

بیست سال پس از آن، فیلیپ دوم به شکرانه‌ی پیروزی‌اش در خایرونیا^۱ برتری مقدونیه را تحکیم کرد. به‌راستی چیرگی اسپانیا بر اروپا، تسلط فرانسه، و برتری آلمان چه مدت به درازا کشید؟ وانگهی، امنیت کاملاً نسبی است و گاه بر نیروهای خود اجتماع متکی است و گاه بر ناتوانی هم‌وردان ممکن. بنابراین، باید از خود پرسید آن درجه از قدرت که نباید از آن فراتر رفت تا تعادل حفظ شود و صلحی پایدار برقرار ماند کدام است. اگر دشمن از گفت‌وگو و احترام به موافقت‌نامه‌ها سرباز زند، چگونه باید او را به چشم‌پوشی از طرح‌های دشمنانه و جنگجویانه‌اش واداشت؟ در دوره‌ی کنونی نیز شاهد طفره‌روی – به احتمال حساب شده‌ی – دو قدرت بزرگ، یعنی آمریکا و شوروی، بودیم که گفت‌وگوها را به درازا می‌کشاندند و پیوسته بحث‌های بنیادی را به تأخیر می‌انداختند تا فقط بر سر چند نکته‌ی بی‌اهمیت به توافق رسند. گرچه می‌توان گفت که رویکردشان از این‌رو احتیاط‌آمیز بود که می‌خواستند به توافقی استوار دست یابند، هم‌چنین می‌توان پرسید که آیا این دو کشور – مانند بسیاری دیگر پیش از آن‌ها – در پی وقت‌گذرانی نبودند تا پیش از درگیری، بهترین امتیازها را به چنگ آورند. باری، خردمندانه‌ترین راه‌حل، همراه با حفظ امید و خواستِ توافقی منطقی و نیز انجام تلاش‌های بایسته برای دستیابی به آن، عبارت است از پیش‌بینی بدترین حالت و اتخاذ تدبیرهای شایسته. در سیاست، آن‌کس که به امنیت و رونق مطلق باور دارد و دشمن را، چه از روی ناتوانی و چه از روی غفلت، نادیده می‌گیرد هیچ‌انگار است، و چون فریفته‌ی سراب غایت‌های فرجامین است، اجتماع سیاسی را به دامن هم‌وردانش می‌راند. ماکس وبر می‌گوید: «سیاست عبارت است از تلاشی سرسختانه و زورمندانه، درست مانند سُفتن تخته‌های سخت. چنین تلاشی هم شور و هم نگاهی تیزبین می‌طلبد. می‌توان به‌درستی

گفت، و تجربه‌ی تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند، که هر آینه همیشه و پیوسته به امور ناممکن نیندیشند، هرگز نمی‌توانند به امور ممکن دست یابند. اما کسی که یارای انجام چنین تلاشی را دارد باید سر کرده - نه تنها سر کرده، بلکه قهرمان به ساده‌ترین معنای واژه - شمرده شود. گذشته از این، حتی کسانی که نه سرکرده‌اند و نه قهرمان، برای چیرگی بر ناامیدی‌هایشان ناگزیرند خود را به نیروی روانی مجهز کنند. این‌گونه کسان باید از آغاز به این نیرو مجهز شوند، وگرنه حتی از عهده‌ی انجام دادن آن‌چه امروز امکان‌پذیر است بر نمی‌آیند. آن‌کس که یقین دارد از پای در نمی‌آید و نوع بشر چندان در نظرش نادان یا پست بنماید که آن را شایسته‌ی آن‌چه می‌خواهد عرضه کند نداند، و با این همه باز بتواند بگوید «همین است که هست»، آری، تنها چنین کسی «از استعداد» سیاست برخوردار است» [۲۹]. کوشش برای دستیابی به هدف امر سیاسی وظیفه‌ی هر لحظه است، به‌ویژه با توجه به این واقعیت که در روزگار ما شرایط عمومی کمابیش هر ده سال یک‌بار دگرگون می‌شود. تا دهه‌ی سی سده‌ی بیستم صلح و جنگ به رابطه‌ی فرانسه و آلمان وابسته بود؛ در پایان دهه‌ی چهل ایالات متحد آمریکا انحصار قدرت اتمی را داشت؛ در دهه‌ی پنجاه انگلستان رفته‌رفته موقعیت‌های خود در جهان را یکی پس از دیگری از دست داد و سروکله‌ی روسیه در همه‌ی قاره‌ها پیدا شد. آری، هیچ امنیتی نه آسیب‌ناپذیر است و نه به‌طور قطعی تحکیم‌یافته، و نه از اعتراض‌ها، رشک‌ها، نگرانی‌ها، و اراده‌های معطوف به قدرت اجتماع‌های دیگر در امان است. البته ملاحظه‌ی این دگردیسی‌های تاریخی به معنای بدینی نیست، زیرا بدینان حقیقی رؤیاپردازان و هزاره‌باورانی هستند که اعتمادی به اکنون ندارند و همواره راه حل مسائل را به زمانی دیرتر، یعنی هنگام پیروزی ایده‌هاشان، حواله می‌دهند. اکنون باید پرسید آیا چنین چیزی اصولاً ممکن است. آیا می‌توان از پیروزی مطلق یک ایده سخن گفت؟ باور به پیروزی مطلق یک

ایده هم به معنای بی‌اهمیت شمردن توانش‌های روح و اراده‌ی آدمی است و هم به معنای تباه ساختن آن‌ها به نام پیش‌افتادگی خیال‌اندیشانه. برای نمونه، فرض کنیم پیروزی مارکسیسم جهان‌گیر شود. اما چون این آموزه - مانند بسیاری آموزه‌های دیگر - صلح جهان‌گستر را در برنامه‌ی خود نگاشته است، آیا حتمی است که دشمنی برای همیشه از میان برخواهد خاست؟ تنش میان سیاست شوروی و چین در دهه‌ی شصت میلادی شکل تاریخی نوینی از دشمنی سیاسی را نمایان ساخت و مسئله‌ی قدرت‌مداری و نفوذ را مطرح و توازن نیروها را دگرگون کرد. هرچند هیچ آموزه‌ای امتیاز برقراری امنیت و رونق مطلق را ندارد، اما هر آموزه‌ای باید تمامی ایمان و تمامی روشن‌بینی در اقداماتش را در خدمت اجتماع و روابط با دیگران بگذارد.

برای از سرگیری تمایزی که پیش‌تر به کار برده‌ایم باید بگوییم که خیرمشتک، به عنوان هدف ویژه‌ی سیاست، از سنخ مفهوم است و نه از سنخ ایده. درواقع، مسائلی که از سنخ مفهوم یا تحلیل منطقی هستند به وسیله‌ی رشد و گسترش فعالیت‌های واقعی مانند علم، هنر، اخلاق اجتماعی یا سیاست مطرح می‌شوند. واقعیت این است که فعالیت سیاسی در خدمت هدفی معین، یعنی خیر اجتماع مشخص، قرار داد. این هدف همانا یک مفهوم است، یعنی تنها از نظر صوری و آن هم به‌طور کلی می‌تواند تعین پذیرد، زیرا اگرچه به شکل مادی در امنیت، تفاهم، و رونق نسبی تبلور می‌یابد، اما هرگز نمی‌توان به‌طور قطعی به آن دست یافت. همان‌گونه که علم هرگز پایان نمی‌پذیرد و پژوهشی است بی‌پایان، سیاست نیز همواره بهترین ضمانت‌ها را برای حفاظت و خوشبختی یک اجتماع معین می‌جوید. شرایط صوری خیرمشتک، یعنی آنچه برای همه‌ی اجتماع‌های سیاسی معتبر است، عبارت‌اند از امنیت و رونق. اما تحقق مشخص و مادی این هدف برحسب اوضاع و احوال تاریخی و شرایط مکانی و زمانی تفاوت می‌کند. سیاست، به‌طور دقیق، از رهگذر

«آماج‌های» مشخص است که کوشیده یا می‌کوشد برحسب هر دوره و در شکل‌های زیرین به این هدف دست یابد:

۱. از رهگذر ابزارهای اقتصادی معین. این ابزارها به ترتیب عبارت بودند از: اقتصاد خانگی، غارت، داد و ستد ساده (مرکاتیلیسم)، استعمار، و سرمایه‌داری. می‌توان به این‌ها ابزارهای سوسیالیسم یا هر فرمول دیگر اقتصادی-اجتماعی آینده را نیز افزود.

۲. از رهگذر طرح‌های سیاسی. این طرح‌ها در گذشته عبارت بودند از: کشورگشایی، ساختمان قلعه‌های اربابی همراه با نظام‌های تیول‌داری، سیاست مبتنی بر مرزهای طبیعی، نظام توازن قوا؛ و در روزگار ما عبارت‌اند از سیستم امنیت دسته جمعی چندجانبه زیر حراستی برتری جویانه یا زیر مسئولیت سازمانی بین‌المللی، مانند جامعه‌ی ملل یا سازمان ملل متحد.

کوتاه سخن، تحقق یافتن تجربی خیرمشترک همراه با رشد و گسترش تکنیک، ترابری، بهره‌برداری از ثروت‌های زمین و زیرزمین، هم‌چنین همراه با رشد و گسترش ارتش‌ها، افزارهای نظامی، و نیز ایده‌ها و ایدئولوژی‌ها تغییر می‌پذیرد. در نتیجه چند و چون خیرمشترک به عنوان مفهوم تعیین می‌شود و، از این‌رو، از سنخ ایده یا از سنخ حاکمیت هدف‌های غایی نیست، زیرا ایده به‌طور مستقیم بر هیچ برون‌ذات یا امر عینی که داده‌ی تجربه باشد منطبق نیست ایده از سنخ امور نامشروط و تعین‌ناپذیر و از سنخ امور ناب ذهنی است، و مفهوم کلی عقلانی ناب و برین به‌شمار می‌رود. ایده بیش‌تر به قلمرو نظریردازی تعلق دارد تا به پهنه‌ی کاربستی و اجرایی. البته، همان‌گونه که در آینده نشان خواهیم داد، این سخن به معنای باطل و بیهوده بودن ایده نیست. بدین‌سان، ایده، خلاف مفهوم، مایه‌ی تجربی ندارد و صورتِ ناب است.

بنابراین، ملاحظه‌ی خیرمشترک هم‌چون مفهوم کلی و صرفاً ذهنی که هر اجتماع بتواند به گونه‌ای دیگر آن را درک کند، از موضوع خارج است.

بی‌گمان، از دیدگاه تاریخی، شیوه‌ی تحقیق‌یابی خیرمشتک متغیر و برحسب دوره‌ها، تکنیک‌ها، و ایدئولوژی‌ها متفاوت است، اما چون که مفهوم آن می‌تواند به‌روشنی در شناسه‌های تجربی، یعنی امنیت و تفاهم، تعین یابد، واقعیتی عینی به‌شمار می‌آید، به این دلیل روشن که هیچ اجتماع سیاسی را نمی‌توان یافت که هدفش تأمین امنیت خود و یافتن بهترین شرایط برای رونق و رفاه نباشد. اکنون که توضیح خیرمشتک به پایان رسید، باید تفاوت هدف ویژه‌ی امر سیاسی را با آن‌چه «آماج‌های» مشخص نامیدیم روشن کرد، آماج‌هایی که می‌توان گفت زیر هدف امر سیاسی جای دارند و «هدف‌های غایی» بر فراز هر دو آن‌ها قرار گرفته‌اند.

۷. آماج چیست؟

«آماج» بُن‌مایه یا جوهر مادی آن عمل تجربی است که به‌طور مشخص در پی تحقق بخشیدن به هدف ویژه‌ی امر سیاسی باشد. از این رو، سخن هر بار بر سر عملی است محدود، ویژه، گذرا، و تجربی، مانند کاهش ارزش پول، توافق‌نامه‌ی اتحاد، افزایش دستمزدها، و غیره. مفهوم کلی آماج را باید به معنایی بسیار گسترده درک کرد که هم کارهای بسیار مهم، مانند جنگ یا انقلاب را در بر می‌گیرد، و هم انجام دادن امور روزانه و اقدام‌های نه‌چندان مهم، یعنی کار همیشگی دستگاه‌های اداری را. از آن‌جا که هرگز نمی‌توان به‌طور قطعی به هدف امر سیاسی رسید، آماج‌ها تاروپود فعالیت سیاسی روزانه را تشکیل می‌دهند. هر حکومتی پیوسته با دشواری‌های گوناگون روبه‌رو می‌شود، زیرا زندگی در اجتماع پی‌درپی مسائل تازه‌ای پیش می‌آورد. افزون بر این، بی‌وقفه کشاکش‌ها و ستیزهایی میان اعضا و گروه‌بندی‌های زیرین اجتماع رخ می‌نماید؛ برای نمونه می‌توان از درخواست‌های اجتماعی، تنگناهای اقتصادی و مادی، اعتراض‌ها و غیره نام برد. هم‌چنین موضوع حل مسائل ناشی از رشد و

توسعه‌ی کشور و نیز موضوع ابتکار به خرج دادن در بخش‌های صنعت، تجارت، کشاورزی، رفت و آمد، آمایش زمین، و غیره نیز مطرح می‌شود. افزون بر این، تصمیم‌هایی که کشورهای بیگانه در زمینه‌های دیپلماتیک (اتحادها، توافق‌ها)، اقتصادی (حمایت گمرکی، کاهش ارزش پول، قیمت‌شکنی) یا نظامی می‌گیرند نیز کنش‌پایی قدرت سیاسی را ضروری می‌سازد. ناگفته پیداست که نمی‌توان انتظار داشت که چون همه‌ی این اقدام‌ها، راهکارها، تصمیم‌ها، ابتکارها، و تدبیرهای حمایتی خیر مشترک را در نظر دارند، پس ناگزیر باید همیشه موفقیت‌آمیز یا همواره به‌جا و خوش‌آیند باشند. فعالیت سیاسی نیز مانند هر فعالیت دیگری آکنده از شکست‌ها و موفقیت‌های نارساست. گاه حتی پیش می‌آید که مسئولان سیاسی از به انجام رساندن آماج‌هایی که خیر مشترک ضروری می‌دارد روی برمی‌تابند تا آماج‌های دیگری را پی‌گیرند که به بلندپروازی و منافع شخصی‌شان پاسخ می‌گوید.

روشن است که ورود در جزئیات تحلیل همه‌ی آماج‌ها ممکن نیست، زیرا فعالیت سیاسی بی‌کران و چندچهره است و وارد شدن در جزئیات این خطر را در بر دارد که آدمی دچار وسواسی از نوع وسواس اندرزنامه‌نویسان شود. افزون بر این، نمی‌توان مجموعه‌ای این‌چنین پراکنده را نظام‌مند کرد، هرچند شاید امکان داشته باشد که همه‌ی این آماج‌ها را بر پایه‌ی صلاحیت وزارت‌خانه‌های گوناگونی که به هر یک از آن‌ها می‌پردازند (و شمارشان در هر کشور و با هر حکومت تازه‌ای نیز فرق می‌کند) طبقه‌بندی کرد. اما حتی چنین روشی نیز سرانجام برخی از آماج‌ها را کنار می‌گذارد که از آماج‌های طبقه‌بندی شده کم‌اهمیت‌تر نیستند. برای نمونه، فعالیت انقلابی را کجا می‌توان جای داد؟ البته فراموش نکنیم که، در سال ۱۸۴۸، ماراس به شورای وزیران حکومت فرانسه پیشنهاد ایجاد اداره‌ی پیشرفت را با مأموریت پرورش ایده‌های نوین داده بود! آری، هیچ نظریه‌ای از عهده‌ی تسلط بر همه‌ی وظیفه‌ها،

ضرورت‌ها، فوریت‌ها، اولویت‌ها، امور پراهمیت، ستیزه‌ها، زیر و زبر شدگی‌ها، و تأخیرها بر نمی‌آید. حتی با خرده‌اندیشی افراطی نیز نمی‌توان همه‌ی این گوناگونی‌ها را به هم آورد. از این‌رو، ما خود را به تأکید بر خطوط اصلی محدود می‌کنیم. باری، در پهنه‌ی آماج، چهار مسئله‌ی مهم هر فعالیت سیاسی مشخص (مانند هر عملی به‌طور عام) رخ می‌نماید که عبارت‌اند از: ۱. مسئله‌ی وسیله‌ها و روش؛ ۲. مسئله‌ی نتیجه‌ها؛ ۳. مسئله‌ی گزینش؛ و ۴. مسئله‌ی شایستگی و مسئولیت.

۸. وسیله‌ها و روش

هیچ هدفی با سادگی و به این دلیل که آرزومند دست یافتن به آن‌اند یا از پیش طرح‌ریزی شده است به خودی خود تحقق نمی‌یابد، بلکه تلاش و عمل می‌طلبد و، از این‌رو، مستلزم میانجی‌ها، یعنی وسیله‌هاست. درواقع، هدف امری است ممکن، درحالی که وسیله‌ها واقعی‌اند، چون تن و جان را هم‌زمان به کار می‌اندازند. روشن است که تنها با ابزارهایی که به‌طور مادی در دسترس‌اند می‌توان دست به عمل زد و نه با ابزارهای ممکن احتمالی. اراده تا هنگامی که به سطح وسیله‌ها فرود نیاید جز آرزو و ترجیح نیست و، از این‌رو، نه می‌تواند کنش و نه حتی تصمیم به معنای خاص واژه باشد. بنابراین، وسیله‌ها را منابع «مادی»‌ای تعریف می‌کنیم که امکان‌گذار از طرح به اجرا را فراهم می‌کنند.

از دید فلسفی، همین چند توضیح کوتاه خودبه‌خود دشواری‌های گوناگونی پیش می‌آورد. یادآوری کنیم که تاکنون اندیشه‌ورزی در این زمینه بیش‌تر به شرایط بیرونی یا «علت»‌های عمل، مانند شرایط اقلیمی، زمین، گنجایش اقتصادی، توجه داشته است تا به شرایط درونی، یعنی وسیله‌ها. چنان‌چه دیدگاه نخستین را برگزینیم، گریز از جبرباوری تقریباً ناممکن می‌شود، به‌ویژه با توجه به این‌که چنین دیدگاهی یکسان‌انگاری علت و معلول را اصل موضوعه می‌شمارد. برعکس، اگر توجه خود را به

سوی وسیله‌ها بگردانیم با مسئله‌ی غیریت روبه‌رو می‌شویم، و این پرسش پیش می‌آید: چگونه است که نمی‌توان هدفی را جز با شرکت دادن واقعیت‌هایی مغایر با این هدف به تحقق رساند؟ ما تنها به اشاره‌ای به این مسئله بسنده می‌کنیم، زیرا چنین مسئله‌ای ویژه‌ی فعالیت سیاسی نیست، بلکه در قلمرو فلسفه‌ی عام عمل می‌گنجد، به این معنا که غیریت نیز مسئله‌ی منفیت و آزادی را پیش می‌آورد. مسئله‌ی دیگر این است که وسیله فقط در پیوند با هدف معنی می‌دهد و به‌خودی‌خود ارزشی ندارد. آری، وسیله با وجود مادی بودنش تنها معنایی مشروط یا — به اصطلاح کانت — معنایی «فرضی» دارد: اگر می‌خواهی ثروتمند شوی، باید این یا آن وسیله را به کار بندی؛ اگر می‌خواهی در جنگ پیروز شوی، با توجه به توانمندی فرضی دشمن، باید فلان تعداد سرباز، هواپیما، تانک و غیره داشته باشی. می‌توان با آغاز از این مطلب به اندیشه‌ورزی درباره‌ی خصلت مشروط ماده و به بحث درباره‌ی تزه‌های ماتریالیسم پرداخت. باری، گذشته از همه‌ی این مسائل، ما باید در این جا وجه تکنولوژیکی مسئله‌ی وسیله‌ها را در چارچوب تحلیل «آماج» بررسییم.

هرچند وسیله تنها در پیوند با هدف معنی دارد، اما رابطه‌ی این دو اصطلاح یکسویه و ثابت نیست. درواقع، همیشه برای رسیدن به نتیجه چندین وسیله‌ی ممکن یافت می‌شود، و این نتیجه نیز برحسب این‌که از رهگذر این یا آن دسته از وسیله‌ها به دست آمده باشد، در زنجیره‌ی دست‌آوردها چهره‌ی دیگری به خود می‌گیرد. سمت‌گیری سیاست میان دو دشمن پیشین، بر طبق این‌که صلح میان آن‌ها از راه گفت و گو به دست آمده یا با تسلیم بی‌قید و شرط تحمیل شده باشد، تفاوت می‌کند. گزینش وسیله‌ها همواره بخش پیش‌بینی‌ناشده‌ای با خود دارد که اندیشه‌ی منطقی به‌ندرت می‌تواند از آن خرسند باشد. افزون بر این، هر آماجی نیز روش‌های ویژه‌ی خود را می‌طلبد. هنگامی که ملتی با خواست استقلال به شور و جنبش درآید، نادر است که بتوانند جز از راه کاربرد برخی

شکل‌های خشونت به هدف‌های غایی خود برسد. حزبی انقلابی ناگزیر شیوه‌هایی در پیش می‌گیرد که با شیوه‌های حزبی پارلمان‌تاریستی تفاوت دارد.^۱ افزون بر این، همیشه سخن بر سر عمل کردن با احتیاط و در چارچوب وسیله‌های موجود نیست، بلکه هم‌چنین عمل کردن در پیوند با آماج مورد نظر نیز مطرح است تا بُعد دیگری - یعنی جسارت - نیز بر وسیله‌های موجود افزوده شود.

باید توجه داشت که کمیت و کیفیت وسیله‌ها نه همه‌چیز را توضیح می‌دهد و نه به‌ویژه تضمینی برای موفقیت به‌شمار می‌آید. با امکانات همسان، در جایی که یکی شکست می‌خورد دیگری موفق می‌شود. چنین ملاحظه‌ای خصلت مشروط وسیله‌ها را مستدل‌تر می‌کند. آری، در پهنه‌ی عمل، وضعیت روحی، ارزش‌ها، و خصایل شخصی عمل‌کننده نیز دخیل‌اند. کنش عبارت است از کار بست هوش‌مندانه و روشن‌بینانه‌ی وسیله‌ها، نه نشو و نمایی ساده و مکانیکی بر پایه‌ی امکانات موجود؛ اگر چنین نبود کنش هیچ مسئله‌ای پیش نمی‌آورد، و برای رسیدن به آماجی معین تنها گزینش وسیله‌هایی بایسته بسنده بود، و در صورت نیاز، امکان سپردن اقدام‌ها به دست تکنسینی وجود داشت که درست آن‌ها را مانند چرخ‌دنده‌های ماشین به حرکت درآورد. بدین‌سان، امکانات هر چه باشد باید همواره عناصری مانند غافل‌گیری و بخش‌های پیش‌بینی‌ناپذیر مانور

۱. هرچند روزا لوکزامبورگ (Rosa Luxemburg) لنین و تروتسکی را به سبب زدودن هرگونه زندگی دموکراتیک در روسیه سرزنش می‌کرد، بر سر این‌که یک قانون حیاتی انقلاب وجود دارد با آن‌ها هم‌داستان بود: «یا باید با جهشی تندپوی و مصمم پیش رفت، با دستی آهنین همه‌ی موانع را از میان برداشت و هدف‌ها را دورتر و دورتر نهاد، یا به سبب نقطه‌ی حرکت ضعیف خود با سرعت به پس رانده و به دست ضدانقلاب خرد شد. آری در انقلاب، ایستادن، در جا زدن، و نخستین هدف به دست آمده را بسنده شمردن غیرممکن است» [۳۰]. خواست انقلاب یک چیز است و، پیش از عمل، انتظار به دست آوردن اکثریت پارلمانی را کشیدن چیز دیگر، درواقع، انقلاب می‌کنند تا اکثریت را به دست آورند. افزون بر این، با به کار گرفتن تاکتیکی غیرانقلابی به کنش انقلابی دست نمی‌یازند. آری، هر آماجی وسیله‌های در خور خود را می‌طلبد.

حریف را نیز به‌شمار آورد. آری، تا هنگام نرسیدن به آماج موردنظر، بی‌اطمینانی پیوسته بر جریان عمل سایه می‌افکند. کم پیش نمی‌آید کسی که از برتری خردکننده‌ای برخوردار است سرانجام در برابر کسی که می‌تواند ابزارها و امکانات خود را با تردستی، تیزهوشی، و پُردلی به‌کار ببرد از پای درآید. تاریخ نظامی از این نمونه‌ها سرشار است. هم‌چنین گاه پیش می‌آید که عمل‌کننده، در برابر پایداری‌ای طولانی و نامنتظر، آماج اصلی را از دیده فرونهد تا یکی از وسیله‌ها را به آماج تبدیل کند و به هیچ‌چیز جز چیرگی بر مانعی که همین وسیله اعلام کرده است نیندیشد. چنین است که در پهنه‌ی سیاست، برخی رهبران گاه به جایی می‌رسند که به سبب درگیر شدن در نبرد با اپوزیسیون یا با هم‌اوردان، کاربست برنامه‌ی خود را به فراموشی می‌سپارند.

گرچه کاربست وسیله‌ها به هوش‌مندی ربط دارد، اما مسئله‌ی روش نیز مطرح است. کاربست وسیله‌ها نه‌تنها عبارت است از سازمان‌دهی خردمندانه با طرح و برنامه، بلکه نوعی صرفه‌جویی است، به این معنی که بتوان با کم‌ترین وسیله بیش‌ترین چیز ممکن را به دست آورد. افزون بر این، در پهنه‌ی سیاست، کاربست وسیله‌ها به‌ویژه مبتنی است بر دستیابی به آماج‌ها بی‌آن‌که همه‌ی امکانات مادی و معنوی به‌طور کامل بسیج شوند. اگر تنها به نمونه‌ی آتن و اسپارت بسنده کنیم می‌بینیم که این دو به این سبب که همه‌ی اندوخته‌های‌شان را در راه تحمیل سروری خود به دیگر دولت‌شهرهای یونانی بر باد دادند، تسلط‌شان چندسالی بیش نپایید، و درواقع پیروزی‌شان نشانی از سقوط بود. روی هم رفته، روش هنر است و می‌توان آن را ظریف‌کاری در عمل دانست. با این همه، باید از لغزش در دام خرافه‌ی روش‌شناختی پرهیخت، زیرا کاربست قواعد نیز هوش‌مندی، نرمش، تجربه و شِم پیش‌افتادگی از رویدادها را می‌طلبد. روش نمی‌تواند به کسی یاری رساند که از اقتدار بایسته برخوردار نیست و از شور و شورانگی برای آرمانش جان و توان نیافته است یا روشن‌بینی

بایسته‌ای برای درک دگرگونی‌هایی را که عمل خود او یا هم‌اوردش در وضعیت کلی پدید می‌آورند ندارد. اغلب پیش می‌آید که نه تنها عمل‌کننده قربانی روش خود می‌شود، بلکه به سبب کورذهنی ناشی از کارآیی مکرر این روش به دام این خطر می‌افتد که، مانند جزم‌اندیشان قرون وسطا، خود روش را هدف غایی بینگارد. به دلیل یک‌بار موفقیت در شرایطی ویژه، تضمینی وجود ندارد که با به کارگیری همان شیوه‌ها بتوان در فرصت‌هایی دیگر از نو به موفقیت دست یافت. آری، عمل فرزندان عمل است و نه فرزندان روش. اگر دلیل شکست فرادستی و ضعف بیش از اندازه در آغاز کار نباشد - مثلاً ناتوانی در افزایش امکانات - باید توضیح آن را در بیش‌تر موارد در پیگیری روشی بیش از اندازه سخت و نرمش‌ناپذیر جست، یعنی در راهکار ناشیانه‌ای که از ایجاد وسیله‌های تازه و امکانات نوین در حین عمل درمانده است.

با توجه به این که وسیله‌ها نه به خودی خود معنی دارند و نه به سبب پیوستگی و تسلسل‌شان، بلکه تنها به دلیل هدفی که باید تحقق پذیرد معنی می‌یابند، روشن است که در پهنه‌ی سیاست، عملی که به دست‌کاری ساده‌ی وسیله‌ها فروکاسته شود جز نمایشی صرف نیست. اقداماتی که آماج‌شان در خدمت هدف ویژه‌ی امر سیاسی نباشد به تندی به رماتیسیم عمل برای عمل می‌گرایند؛ هرچند قهرمان در رماتیسیم سرمستی شخصی می‌یابد، اما کردارش معمولاً بی‌آینده است. نمادین‌ترین نمونه‌ی این‌گونه اقدام کشورگشایانه‌ی بی‌هدف همانا تاخت و تازهای تیمورلنگ^۱ است که امپراتوری عظیمش اندکی پس از مرگ او در هم فرو ریخت^۲. به هر رو، آنچه به حساب می‌آید موفقیت به

۱. ما نمونه‌ی اسکندر کبیر را از این رو نمی‌آوریم که او در جوانی، و پیش از آن‌که بتواند به کشورگشایی‌هایش بُعدی سیاسی دهد، درگذشت.

۲. در این جا نبوغ سیاسی تیمورلنگ مورد شک و تردید است و نه نبوغ نظامی‌اش. تاریخ کارزارهای او گرچه سرگیجه‌آور است، اما نمی‌توان در آن‌ها هیچ همگونی

معنای تحکیم هدف ویژه‌ی امر سیاسی است. اقدام‌هایی همانند اقدام‌های تیمورلنگ، -و حتی اقدام‌هایی در مقیاس کوچک‌تر- می‌توانند توهم موفقیت و شاید ستایش خواننده را برانگیزند، اما برای تحلیل گوهر امر سیاسی، اعمالی که در زنجیره‌ی صرف وسیله‌ها بمانند اهمیتی ندارند، مگر به شکل سلبی. برعکس، موفقیت واقعی سیاسی نسبت به هدف ویژه‌ی امر سیاسی سنجیده می‌شود، و یک واحد سیاسی برای

→ سیاسی یافت. رُنه گروسه (René Grousset) می‌نویسد: «عملیات کشورگشایانه‌ی تیمور لنگ از ولگا تا دمشق و از ازمیر تا گنگ و یولدوز، و نیز لشکرکشی‌های پیاپی‌اش به سرزمین‌های گوناگون، بی‌هیچ نظم و پیوستگی جغرافیایی انجام می‌گرفت. در پاسخ به تهاجم دشمنانش، از تاشکند به شیراز و از تبریز به خجند می‌تاخت؛ و فلان کارزار روسیه را میان دو کارزار در ایران، و فلان لشکرکشی به آسیای میانه را میان دو تاخت برق‌آسا در قفقاز انجام می‌داد» [۳۱]. پس از فتح یک سرزمین مجبور می‌شد بارها آن را از نو فتح کند. خوارزم را چندین بار در سال‌های ۱۳۷۱، ۱۳۷۳، ۱۳۷۵، ۱۳۷۹ میلادی فتح و از نو فتح کرد؛ تازه این لشکرکشی‌ها با لشکرکشی‌های دیگری در مناطق ایللی (Ili) و یولدوز قطع می‌شد. وی مجبور شد شش بار به این مناطق بازگردد بی‌آن‌که موفقیت سیاسی به دست آورد و پیروزی‌های نظامی‌اش تثبیت شوند. وی تنها به کشتار دشمنانش خشنود بود بی‌آن‌که بتواند چیزی را حل کند. در نتیجه، همه‌چیز را باید از نو می‌آغازید: دو لشکرکشی به ایران خاوری، سه لشکرکشی به ایران باختری، دو لشکرکشی به روسیه، و غیره. «باری، این لشکرکشی‌ها، به‌رغم آماده‌سازی دقیق استراتژیکی و اجرای بی‌عیب و نقص تاکتیکی‌شان، از دیدگاه صرف تاریخ سیاسی شکلی گسیخته داشتند که، گذشته از کشش شخصیت رمانتیکِ خودِ قهرمان، اگر به گاه‌شماری رویدادها توجه کنیم، احساسی از پراکنده‌کاری و حتی ناپیوستگی برمی‌انگیزند» [۳۲].

به هیچ‌روی نمی‌توان چنگیزخان را با تیمورلنگ سنجید. چنگیز توانست فتوحات خود را تحکیم سازد و صلح و آرامش درونی را حفظ کند، به شکست‌خورده‌گان اطمینان بخشد، و از تجربه‌ی سیاسی چین و دیگر کشورهای زیر فرمانش بهره‌گیرد. افزون بر این، شم سیاسی تیزی داشت که از جمله برخوردش با فرمان‌دهان نظامی خائن به کشور خود به‌خوبی آن را نشان می‌دهد. او کسانی را که پیش از نبرد از اردوگاه فرمان‌روایان خود گریخته بودند تا به اردوگاه مغولان بپیوندند می‌کشت. چنگیزخان بر این عقیده بود که نمی‌توان به کسی اعتماد ورزید که در هنگام سختی سرور خود را رها می‌کند، زیرا این خطر وجود دارد که به فرمان‌روای تازه‌ی خود نیز خیانت کند. برعکس، فرمان‌دهی ارتش‌هایش را به فرمان‌دهان دلاور دشمن شکست‌خورده وامی‌گذاشت، یعنی کسانی که تا پایان در کنار این دشمن رزمیده بودند» [۳۳].

تأمین مؤثر امنیت خود تقریباً هرگز به شیوه‌های کاربست وسیله‌ها با شرم نمی‌نگرد. موفقیت به شرطی به خودی خود نیک شمرده می‌شود که اجتماع در آن تضمینی دیرپا برای حفظ خود بیابد. اجتماع، به‌طور معمول، حتی گرایش دارد تا هرگونه شایستگی را به فرد موفق نسبت دهد و حتی همه‌ی زشتکاری‌های اخلاقی، تخطی از قانون، و کردارهای خودسرانه را بر او بیخشد و به‌جای انتقادهای اپوزیسیون را ناشی از رشک و بدخواهی بشمارد: آری، فقط موفقیت اهمیت دارد. برعکس، اجتماع از خوارشماری بی‌رحمانه‌ی شکست‌خوردگان کوتاهی نمی‌کند. گفته‌اند که «رستگاری ملی از قانون برتر است». هیچ اجتماعی نمی‌تواند این اندرز را نادیده انگارد و به سوی شکست نپوید. آری، مسئله برای اجتماع، از سویی، پیروزی بر دشمن است و نه پرسش‌های پروسواس درباره‌ی وسیله‌های به‌کار رفته و، از سوی دیگر، در بیش‌ترین رفاه زیستن است، البته بی‌آن‌که همیشه به بهای آن نظر افکند. بدین‌سان، از دید مقتضیات پاکیزگی اخلاقی، سیاست سخت و گاه بی‌رحم می‌نماید. از یاد نباید برد که افزون بر این، اجتماع به آسودگی وجدان نیز نیاز دارد. البته امکان دارد که این آسودگی وجدان از چشم دیگران - همسایگان و دشمنانش - خشم‌انگیز باشد، اما برای نکویش دیگران باید نخست خود از آسودگی وجدان برخوردار بود. از هنگامی که واحدی سیاسی دچار عقده‌ی گناه شد پویایی سیاسی‌اش از دست می‌رود، به خود شک می‌ورزد، و سرانجام یا خود را در آغوش کسی - حتی یک ماجراجو - می‌اندازد که بتواند نیاز به آسودگی وجدانش را بیدار کند، یا آماده‌ی لغزش به چاه وابستگی به بیگانه‌ای بی‌دغدغه‌ی خاطر می‌شود. از دید سیاسی، آگاهی جمعی به یک خطا به معنای شکست است، زیرا حس گناه‌کاری هم‌چون اعتراف به ضعف و ناتوانی می‌نماید.

برای هر واحد سیاسی، حراست و صلح درونی مسائلی حیاتی است و، از این‌رو، نمی‌تواند در این زمینه به نویدهای ساده و نیت‌های خوب

— حتی بهترین شان — دل خوش کند، و به همین سبب اغلب نسبت به قدرتی که نتواند به او اطمینان بخشد بی‌گذشت و بی‌ترحم است (حتی اگر کارهایش ستایش‌آمیز باشد)، و سرانجام تصمیمی نادرست را بر بی‌تصمیمی ترجیح می‌دهد. چنان‌چه آزادی‌خواه‌ترین رژیم‌ها نتواند به واحد سیاسی اطمینان بخشد، فراوان پیش می‌آید که همین واحد سیاسی نسبت به این رژیم بی‌انصافی روا دارد. از آن‌جا که واحد سیاسی دودلی‌ها، بی‌تصمیمی‌ها، رفتارهای تردید‌آمیز، و آزمایش‌ها و خطاها را بر نمی‌تابد، هر سیاست تجربی آشفته‌اش می‌گرداند. خود ایده‌ی سیاست تجربی که برخی نوشته‌های علوم سیاسی با گرایش جامعه‌شناختی و علم‌زدگی رواج داده‌اند بر یک سوء تفاهم استوار است: تجربه کردن در مقوله‌ی شناخت جای دارد نه در مقوله‌ی عمل. به‌ویژه باید توجه داشت که فعالیت سیاسی میدان آزمایش نیست. درواقع، نمی‌توان وسیله‌های بایسته برای اقدامی معین را به‌طور مصنوعی تغییر داد، آن‌گونه که شرایط یک تجربه را تغییر می‌دهند. افزون بر این، نمی‌توان عملی آغاز شده را به پس باز گرداند، زیرا در پهنه‌ی سیاست آغاز هر عملی بی‌درنگ جریانی بازگشت‌ناپذیر ایجاد می‌کند و نتیجه‌ها و واکنش‌های مشخص و نازدودنی به بار می‌آورد. چنین واقعیتی حتی در مورد اشتباه‌ها درست است که در صورت امکان باید در خود جریان عمل اصلاح شوند.

۹. نتیجه‌ها

در میان مسائل فلسفه‌ی عمل، مسئله‌ای که نتیجه‌ها مطرح می‌کنند بیش از همه مورد غفلت تحلیل‌ها قرار گرفته است و تنها ماکس وبر و ژان نابرت^۱ به‌طور مستقیم به این مسئله پرداخته‌اند و به آن ژرفا بخشیده‌اند [۳۴]. با این همه، از دید انسانی، سخن بر سر هیجان‌انگیزترین وجه عمل

(به ویژه در پهنه‌ی سیاست) است، حتی اگر تراژیک‌ترین وجه آن باشد. هرچند تلاشی که بر وسیله‌ها متمرکز می‌کنند اغلب باعث انگیزش و تقویت اراده‌ی آدمی می‌شود، اما اندیشه‌ورزی درباره‌ی نتیجه‌ها او را از محدودیت‌ها و حتی ناتوانی‌های نسبی و سرانجام طنز سرنوشت می‌آگاهانند. دست‌آورد عمل، در پایان کار، از این‌رو به‌ندرت با نیت‌های آغازین و طرح‌ها خوانایی دارد که وسیله‌های به‌کار رفته، و نیز نتیجه‌ی کار، پی‌آمدهای غیرمنتظر و شگفت‌آوری ایجاد می‌کنند. گاه این پی‌آمدها بُرد موفقیت را افزایش یا کاهش می‌دهند، گاه شکست را تشدید یا محدود می‌کنند، و گاه به سبب زیر و زبرشدگی اوضاع موقعیت تازه‌ای می‌آفرینند که در آن آماج‌موردنظر - حتی اگر به آن دست یابند - عظمت، اهمیت، سودمندی، و حتی دلیل خود را از دست می‌دهد. بدین‌سان، عمل می‌تواند آدمی را با چنان کثرتی از نتیجه‌ها روبه‌رو سازد که نیروی پنداشت و توانش پیش‌بینی او را از کار بیندازد، و گاه آن‌چنان برانگیزندگان و عاملان را به کژراهه بُرد که در دید ما افرادی ناشایسته برای کار خود و پس‌مانده از جریان امور مانند جادوگری ناشی بنمایند. اما اینان، نه از روی سوءنیت، بلکه از این‌رو نمی‌توانند بر اوضاع مسلط شوند که از نظر روحی و معنوی توانایی بایسته را برای رویارویی با «موقعیت تازه» ندارند.

گذشته از افراد بی‌احتیاط، معمولاً انسان پیش از آن‌که به عملی دست زند به ارزیابی نتیجه‌های ممکن عمل خود می‌پردازد، پیش‌بینی می‌کند، خطر‌ها را می‌سنجد، بخت‌های موفقیت را سبک و سنگین و دوراندیشی می‌کند، و اقدامش را بر پایه‌ی امیدها، ترس‌ها، و پی‌آمدهای ممکن و پیش‌بینی پذیر، چه خوشایند چه ناخوشایند، سمت و سو می‌دهد. افزون بر این، با توجه به اوضاع و احوال به وسیله‌ها نظم و ترتیب می‌بخشد و بر پایه‌ی این‌که انتظار موفقیت بی‌درنگ یا کوتاه‌مدت داشته باشد یا این‌که خواهان نتیجه‌ای دیرنده یا زودگذر باشد، این وسیله‌ها را به ترتیب، با

ترجیح برخی بر برخی دیگر، به کار می‌برد. سرانجام، برای حفظ امکان مانور خود، یا از حل آسان‌ترین مسائل می‌آغازد یا با یورش‌های یک‌باره به دشوارترین مسائل ناگهان دست به عمل می‌زند. همه‌ی این پدیده‌ها که بر پیش‌بینی استوارند به روشنی نشان می‌دهند که مسئله‌ی نتیجه‌ها در قلب عمل جای دارد. «ممکن و محتمل» مقوله‌هایی تعیین‌کننده در کاربرد وسیله‌های مادی موجود به شمار می‌آیند، همان‌گونه که دآوری درباره‌ی رویدادهای جاری از گمان‌ها، فرضیه‌ها، باورداشت‌ها، انتظارات، احتمال‌ها، پیشگیری‌ها، بیم‌ها، خطر‌ها، نویدها، چشم‌اندازها، و غیره تشکیل یافته است. وانگهی، واژگان رایج برای بیان همه‌ی سایه‌روشن‌های پیش‌بینی نتیجه‌ها بسیار پرمایه است، و همین خود اهمیت مسئله را نمایان می‌سازد. افزون بر این، تجربه‌ی گذشته توجه به پی‌آیندها و عوارض را دقیق‌تر می‌کند: این تجربه می‌تواند هم بر شناخت شخصی استوار باشد، که به هر یک از ما این را می‌آموزد که عدم پیش‌بینی نتیجه‌های ممکن و اشتباه درباره‌ی آن‌ها به چه بهایی تمام می‌شود، و هم بر تجربه‌ی عمومی تاریخ مبتنی باشد، که اهمیت برخی رویدادها را به ما یادآوری می‌کند که نتیجه‌های شان تأثیری تعیین‌کننده بر رشد و توسعه‌ی جامعه‌ی بشری یا اجتماعی ویژه داشت، درحالی که برخی نتیجه‌های دیگر که به نظر قطعی می‌نمود بُردی ناچیز داشت. ما هنوز از نتیجه‌های انقلاب شوروی و حتی انقلاب کبیر فرانسه و، بیش‌تر از آن، از نتیجه‌های ناشی از ساختمان واحدهای سیاسی به شکل دولت‌های ملی رها نشده‌ایم. درواقع، آنچه ذهن را می‌آشوبد نه تنها بعد مسائل، بلکه تفسیر آن‌هاست: به راستی پیوند واقعی میان رویداد (یا عمل) و پی‌آیندهایش چیست؟ به ویژه که این پی‌آیندها خود نیز الهام‌بخش رویدادها و عمل‌های دیگری می‌شوند. آیا سخن بر سر رابطه‌ی ساده‌ی علت و معلول است یا تحولی که باید آن را بدون کوشش برای برقراری رابطه‌های مستقیم میان پدیده‌های پی‌درپی فهمید؟ یا این‌که

موضوع نفوذ - ما این واژه را به سبب نبود واژه‌ای برازنده‌تر به کار می‌بریم - در میان است که تعیین چگونگی اثرگذاری‌اش دشوار می‌نماید؟ بدین سان، تفسیر مثبت از تاریخ و ارزش فلسفه‌ی تاریخ، و هم‌چنین بنیاد جامعه‌شناسی، قوم‌شناسی، و به‌طور کلی علوم انسانی، در وضعی تردیدآمیز قرار می‌گیرد.

ما در این جا به اشاره‌ای گذرا به این مسائل معرفت‌شناختی بسنده می‌کنیم بی‌آن‌که در پی یافتن راه‌حلی برای آن‌ها برآییم و، از این‌رو، به تحلیل عمل صرف باز می‌گردیم. باری، آدمیان هرگز آماجی را نه برای خود آن بلکه برای تأثیرهایی می‌خواهند که می‌تواند بر اقدام‌های دیگر یا بر طرح‌ها و پروژه‌ها بگذارد. بنابراین، آماجی بی‌ثبات یا بسته به روی خود وجود ندارد، بلکه هر آماجی همیشه در مجموعه‌ای کمابیش یک‌پارچه از آماج‌های دیگر و در زنجیره‌ی نتیجه‌ها جای گرفته است. هم‌چنین آماجی نهایی هم‌چون سرانجام یا پایان همه‌ی فعالیت‌های ممکن بشری یافت نمی‌شود. درباره‌ی آن‌چه به جهان بشری ما مربوط می‌شود، باید گفت که هرگز نه چیزی مطلقاً آغاز می‌شود و نه هرگز چیزی پایان می‌پذیرد. جامعه‌ی بشری نیز، مانند زندگی، از عملی به عملی دیگر، از امیدی به امیدی دیگر، از رویدادی به رویدادی دیگر، و از نتیجه‌ای به نتیجه‌ای دیگر می‌پوید. به‌ویژه در پهنه‌ی سیاست، آماج‌های مشخص (جنگ، صلح، اتحادها، اقدام‌های اجتماعی، اقتصادی، مالی) تنها به سبب پی‌آمدهای ممکن و قابل انتظارشان برای هدف صوری امر سیاسی معنایی دارند، هرچند این امکان نیز وجود دارد که به شکل زایده‌ای به خدمت بلندپروازی‌های شخصی و تقویت یک حزب سیاسی نیز درآیند، کسانی که با زحمت بسیار برای ساختمان اتحاد اروپا می‌کوشند آن را نه صرفاً برای خودش، بلکه برای نتیجه‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی، و فرهنگی‌ای می‌خواهند که خطوط برجسته‌اش را از پیش ترسیم کرده‌اند. وضع در مورد کسانی که برای برپایی سوسیالیسم،

کمونیسم یا هر وضع سیاسی و اجتماعی می‌رزمند نیز همین‌طور است. با این همه، همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، توالی نتیجه‌های واقعی معمولاً به منطق نظریه پاسخ نمی‌دهد، و کسی که آماج خود را خیر می‌شمارد چندی پس از دست یافتن به آن دچار سرخوردگی‌های پیاپی می‌شود، زیرا برخی نتیجه‌ها شری را که می‌پنداشت مهار کرده است از نو پدیدار می‌کنند.

نتیجه‌ها بر دو دسته‌اند: نتیجه‌های پیش‌بینی‌شدنی و نتیجه‌های پیش‌بینی‌نشده‌ی. در میان نخستین دسته برخی به‌طور قطعی پیش‌بینی شده‌اند، و درواقع علت عمل و دلیل تمایل به آماجی معین به‌شمار می‌آیند، و برخی دیگر از روی غفلت و شتاب‌زدگی یا از روی بی‌احتیاطی پیش‌بینی نشده‌اند، و هرگاه نمودار شوند، این خطر را دارند که درست مانند نتیجه‌های پیش‌بینی‌نشده‌ی ما را به کژراهه کشانند. پیش‌بینی موضوعی است که هم به محاسبه‌ی خردمندانه مربوط می‌شود و هم به دل‌آگاهی، که بر تجربه‌ی عام بشری استوار است. البته باید این نکته‌ها را نیز در نظر داشت: سرشت آماج موردنظر، داده‌های آغاز راه، وسیله‌های در دسترس، واکنش‌های احتمالی حریف، در صورت لزوم درجه‌بندی وسیله‌ها، در هم کوفتن پایداری‌ها، و هم‌چنین وضع روحی، هوش‌مندی، و سازمان‌دهی همکاران، و سرانجام وضعیت نوینی که دست‌آورد کار ایجاد می‌کند. خواننده توجه دارد که ما بخت و اقبال را که ارزیابی‌ناپذیر است در این جا به‌شمار نیاوردیم، هرچند که معمولاً عمل‌کنندگان، اگر موفق شوند، بخت و اقبال را به حساب پیش‌بینی‌های خود می‌گذارند، و هرگاه شکست خورند به تلخی از دست آن‌ها می‌نالند. معمولاً اگر چنین ارزیابی کنیم که نتیجه‌های نامطلوب بر پی‌آیندهای مطلوب می‌چربند، از اقدام خود چشم می‌پوشیم، البته جز در موارد ناامیدی مفرط که خود را به دست خطر یا قضا و قدر می‌سپاریم؛ مگر این‌که فراسوی نتیجه‌های فوری نامطلوب، راه نجاتی پیش‌بینی کنیم. روشن است که در این جا نیز اصل بنیادین پیش‌بینی بدترین حالت نقش دارد. درواقع، هیچ عملی یافت

نمی‌شود که نتیجه‌هایش به‌طور کامل دل‌خواه یا کاملاً ناگوار باشد. بنابراین، دلیل‌هایی که ما را به عمل می‌رانند هم‌چنین ما را وامی‌دارند تا ناخواسته‌ها را نیز به‌شمار آوریم. از این‌رو، آزادیِ مانور هرگز مطلق نیست، و باید ضرورت‌ها و پیش‌آمدهای ناگهانی نیک و بد را به‌شمار آورد و هم‌چنین باید بتوان از آن‌ها بهره‌جست.

گذشته از این، ما حتی بر منطق مفهوم‌ها نیز کاملاً مسلط نیستیم. برای نمونه، سرمایه‌داری لیبرالی، به سبب استثمار انسان، از نظر اخلاقی محکوم‌کردنی است، اما در کشورهایی که شالوده‌ی سیستم اقتصادی‌شان همین سرمایه‌داری لیبرالی است، معمولاً آزادی سیاسی چشم‌گیری برقرار است. برعکس، سوسیالیسم، که در نخستین نگاه هدف‌های غایی‌اش بسیار فریبا می‌نمایند، تا زمانی که به منطق مفهومش وفادار ماند گرایش به محدود کردن آزادی‌های عمومی دارد، زیرا به عنوان سیستمی اساساً ارشادی به‌طور ذاتی به سوی اداره‌ی امور از راه آیین‌گذاری‌ها، زور و فشار، و تدابیر تحمیل‌شده از بالا رانده می‌شود. به دیگر سخن، سوسیالیسم به سبب سرشتِ خود آموزه‌ای اقتدارمنش است. نابر می‌نویسد: «چنین است که ایده‌های سوسیالیستی یا آرمان جامعه‌ای اشتراکی می‌توانند در نهادهایی ادامه یابند که گرچه در آغاز کار پیروز به‌شمار می‌آیند، اما دیری نمی‌کشد که تبدیل به تجسم شکست می‌شوند، و آن هنگامی است که روشن می‌شود کاری جز پوشاندن و گاه فنا کردن احساس‌ها و گرایش‌هایی که رسالت ایده همانا گرواندن مردم به آن‌ها بود نمی‌کنند. شاید هیچ شکستی سخت‌تر از آن شکستی نباشد که همراه است با دورویی درخواست‌شده از وجدان‌های آدمیان، هنگامی که این وجدان‌ها حاضر نیستند از ایده‌هایی که سنگ‌شان را بر سینه می‌زنند دست بردارند یا به نهادهایی پشت کنند که قرار بود به آن ایده‌ها جامه‌ی عمل بپوشانند، درحالی که اکنون کاری نمی‌کنند جز این‌که از دگرگشت‌هایی که ضامن اثرگذاری و ارج و اعتبار آن ایده‌ها می‌توانستند

باشند تن زنند» [۳۵]. باری، هر سیستم اقتصادی، سیاسی یا دینی از منطقی درونی برخوردار است که باید آن را در ارزیابی نتیجه‌های پیش‌بینی‌شدنی به اندازه‌ی وسیله‌های به کار رفته یا توانایی‌های پایداری حریف به‌شمار آورد.

غفلت از تمایزگذاری میان امر ممکن و امر مجاز اشتباهی است سنگین. آری، نمی‌توان تمدن و اجتماعی را یافت که از ممنوعیت برکنار باشد. درواقع ممنوعیت‌ها، همراه با فرآورده‌های ویژه‌ی هر تمدن و اجتماعی، هربار به شکلی، یکی از شناسه‌های اصالت و ویژه‌بود آن‌ها را تشکیل می‌دهند. البته باید به یاد داشت که تفسیر این ممنوعیت‌ها، با توجه به شور و هیجان‌ها و ایدئولوژی‌ها، هرگز یکسان نیست. بدین‌سان، -افکار جهانی- ما این اصطلاح را بر اصطلاح دهان پرکن و پرطمطراق «وجدان بین‌المللی» ترجیح می‌دهیم -بر وحشی‌گری برخی اجتماع‌ها چشم می‌پوشد، اما کردارهای همانند در کشوری دیگر را با هیاهو افشا می‌کند. افکار جهانی از تناقض نمی‌هراسد و بر پایه‌ی دوستی‌های ناپایدار و دشمنی‌های گذرا، ستایش‌ها و سرزنش‌ها، بردباری‌ها و ممنوعیت‌ها را حتی به بهای نقض قول خود، و برحسب این‌که سخن‌گویانش نفعی فوری و اتفاقی در این یا آن عملیات بیابند، تقسیم می‌کند. از این‌رو، فشار افکار جهانی می‌تواند از دامنه‌ی امر ممکن بکاهد، موانع دست و پاگیر اضافی ایجاد کند، و به خدمت انواع مانورهای ناروشن درآید. کوتاه سخن، افکار جهانی در ناروشنی و ابهام، و بر طبق موقعیت‌های ویژه، می‌نکوهد و انکار و تأیید می‌کند. از این‌رو، بدون تبعیت از افکار جهانی باید آن را در پیش‌بینی‌ها، چه برای بهره‌برداری از آن و چه برای گمراه کردن، یا نواختنش، به‌شمار آورد.

نتیجه‌های پیش‌بینی‌نشده‌ی نه از نظر مادی، بلکه از نظر منطقی از همان سرشت‌اند: یعنی عنصر مطلقاً ناپایدار هر عملی را به این سبب تشکیل می‌دهند که از اتفاق برمی‌آیند؛ هرچند درست است که اتفاق در

برخی موارد، به یاری حساب احتمالات، از نظر آماری ارزیابی پذیر می‌نماید. با این همه، پیش‌بینی زمین‌لرزه یا بلیه‌ای طبیعی یا پیدایش یک بیماری همه‌گیر، به‌رغم تدابیر به‌هنگار بهداشتی، ناممکن است. نتیجه‌های پیش‌بینی نشدنی مانند پیش‌بینی شدنی‌ها ممکن است مطلوب یا نامطلوب باشند، اما مسئله‌ی اساسی این است که فرد عمل‌کننده بتواند چالاک‌تر از حریف با آن‌ها رویارویی و از آن‌ها بهره‌برداری کند. به هر رو، مداخله‌ی آن‌ها سبب حضور بی‌اطمینانی بر فراز هر اقدامی می‌شود، حتی اقداماتی که به بهترین شکل تدارک دیده شده‌اند. از این رو، تنها به شرط به دوش گرفتنِ مسئولیتِ نتیجه‌های پیش‌بینی نشدنی می‌توان بر آن‌ها چیره شد، زیرا این واقعیت به‌ندرت تکذیب شده است که اتفاق تنها به کسی که با نرمش بسیار در روش درست‌ترین پیش‌بینی‌ها را انجام داده باشد لبخند می‌زند. آری، در سرنوشتی که داریم ضعف‌های شخصیت نیز به نوعی نقش دارند.

بدین‌سان، سخن، نه تنها بر سر بهره‌برداری از وسیله‌ها، بلکه بر سر بهره‌جویی از نتیجه‌هاست. به هر رو، شم پیش‌بینی عامل تعیین‌کننده‌ی هر اقدام و نیز هر موفقیتی است، به شرطی که بتوان مسئولیت همه‌ی نتیجه‌ها، حتی نتیجه‌های ناخواسته، را به دوش گرفت. بی‌گمان، چنین رویکردی سبب عظمت سیاست‌مدار و دست‌آوردهایش می‌شود. از این رو، درست است که نه در برابر طنز نتیجه‌ها از پای درآمد و نه فریفته‌ی آن چیزی شد که ماکس وبر «قدرت‌های اهریمنی» امور غیرعقلانی می‌نامد، که درواقع به هر عملی جان و توان می‌بخشند. آری، حقیقت ندارد که همیشه نیکی از نیکی نتیجه می‌شود و چیزهای سودمند و نیکو اخلاقاً مقدس و زیبایند. چنان نیست که حقیقت همیشه یاری موافق و سرزنش‌ناپذیر باشد. حقیقت ندارد که نتیجه‌های صلح همگی صلح‌آمیزاند، و دست‌آوردهای رژیم مبتنی بر آزادی و برابری همگی جنبه‌ی سرپرستانه دارند، و نتیجه‌های جنگ همیشه زیان‌باراند و

سرانجام، حقیقت ندارد که تحقق آرمان‌های ما ناگزیر برای جامعه‌ی بشری نیکی و خیر به بار می‌آورد. برعکس، حقیقت این است که از نظر سیاسی معمولاً پیروزشدگان برحق‌اند و شکست‌خوردگان ناحق، و این‌که پیروز شده یا شکست خورده رژیم دموکراتیک، استبدادی، پادشاهی، سوسیالیستی یا کمونیستی را نمایندگی می‌کند اهمیت چندانی ندارد. البته روشن است که ما در این جا به زبان قدرت سخن می‌گوییم و نه به زبان ایده. درواقع ایده چیرگی‌ناپذیر است، زیرا هر آن‌چه باشد همیشه باز می‌گردد. پیروزی بر هیتلر به معنای شکست ایده‌ی دیکتاتوری نبود، و این‌گونه رژیم‌ها پیروان خود را در جهان می‌یابند. گذشته از سیاست استوار بر قدرت نگارندگان معاهده‌ی ورسای که زیر پوشش برابری طلبی دموکراتیک پنهان بود، این باور اینان که با استقرار دموکراسی در آلمان صلح به‌خودی‌خود و برای مدت زمانی طولانی تأمین می‌شود پنداری بیش نبود. آن‌ها به این نکته‌ی مهم توجه نداشتند که چون سخن از رژیمی دموکراتیک یا مردم‌سالار در میان است، پس برای پابرجایی و استواری دموکراسی باید مردم آن را با جان و دل بپذیرند. درحقیقت، حتی اگر روزی دموکراسی در همه‌ی کشورهای جهان برقرار شود، باز نه به این معناست که ایده‌ی دموکراسی در همه‌ی ذهن‌ها به نیکی جا افتاده است و نه به این معناست که ناگزیر به دوره‌ای صلح‌آمیز پای نهاده‌ایم، زیرا چنین رژیمی می‌تواند با همه‌ی شکل‌های قدرت لیبرالی، خودکامه، همه‌پرسانه، اشراف‌منشانه، و غیره — سازگار شود. افزون بر این، سیاست تا بی‌نهایت با نتیجه‌ها و نتیجه‌های درگیر است، چون که نه کنش پایان‌یافته‌ای وجود دارد و نه کنشی که به محض رسیدن به هدف پایان پذیرد. هر کنشی هم‌زمان هم واکنش به‌شمار می‌رود و هم میان‌کنش، آری، بی‌عملی، ضعف، و کناره‌جویی بیش‌تر از ترقی و موفقیت مبتنی بر دستاویزهای افراطی از نتیجه‌های ناگوار یا مصیبت‌بار در امان نیستند. وضع درباره‌ی بلندنظری، ترحم، و فضیلت‌های دیگر نیز چنین است.

این قانونِ جهانِ بشری است که هر اقدام تازه‌ای در زنجیره‌ای از نتیجه‌هایی جا می‌گیرد که از اقدام‌های قدیمی‌تر مشتق شده‌اند، و این اقدام تازه نیز به نوبه‌ی خود، و به یاری دست‌آورده‌هایش، زنجیره‌ی نوینی از نتیجه‌ها ایجاد می‌کند. درست به این سبب است که موفقیت‌های فوری می‌توانند در درازمدت، به دلیل پی‌آیندهایشان، به شکست بینجامند، و برعکس، شکست‌ها هم‌چون راه‌های نجات بنمایند. آری، معجزه‌ای جهان‌گستر وجود ندارد که به یمن طلسم و تعویذ نتیجه‌ها بتواند تاریخ گذشته را بیالاید و تاریخ آینده را تبرئه کند.

۱۰. گزینش

گزینه‌های مشخص و واقعی در پهنه‌ی آماج‌ها - یعنی در پهنه‌ی وسیله‌ها و نتیجه‌ها - و در پیوند با هدف ویژه‌ی امر سیاسی، مداخله می‌کنند. تنها در این پهنه است که رایزنی و تصمیم‌گیری واقعی انجام می‌گیرد و می‌توان از «سیاست یک حکومت» سخن گفت. هدف ویژه‌ی امر سیاسی، با توجه به پیش‌فرض‌ها، تغییرناپذیر می‌ماند و، از این‌رو نمی‌تواند موضوع گزینش باشد. آری، می‌توان میان آماج‌هایی که بیش‌ترین سازگاری را با امنیت و تفاهم دارند به گزینش دست زد، اما نه میان امنیت و بی‌امنیتی و تفاهم و عدم تفاهم. این واقعیت که گاه برخی گزینش‌ها به عدم تفاهم دامن می‌زنند به معنای جست و جوی عدم تفاهم برای عدم تفاهم نیست، حتی اگر عدم تفاهم گاهی سودمند شمرده شود. از این‌رو، شگفت‌انگیز است که بیش‌تر تحلیل‌های نظری مفهوم گزینش گزینه را برای خود گزینه، یعنی هم‌چون پایان رایزنی و آغاز پروژه در نظر می‌گیرند، درحالی که گزینه همواره در عمل و در زمینه‌ای معین انجام می‌گیرد: یعنی تصمیمی است مشخص و مستقیم در ارتباط با واقعیتی مادی، که همان واقعیت کاربست وسیله‌ها در پیوند با وضعیتی معین است، برای رسیدن به برخی نتیجه‌ها در راستای تحکیم هدف امر

سیاسی. از آن‌جا که هنگامی می‌توان واقعاً برگزید که چیزی برای برگزیدن یافت شود، پس باید امکان‌های متعددی وجود داشته باشد. در هر اجتماع سیاسی-تاریخی، هنگامی که هدف امر سیاسی جانشینی نداشته باشد ثابت و اساساً یگانه می‌ماند، و درواقع اوست که گزینش‌ها را هدایت می‌کند. بدین‌سان، خود هدف امر سیاسی نشانه‌گاهِ آماج‌ها و گزینه‌های پنهان است. درحقیقت، عمل هرگز نمی‌تواند متضمن گزینشی اولیه و یگانه باشد، زیرا تا هنگام رسیدن به آماج موردنظر پیوسته در تداوم بی‌کرانی از گزینه‌ها شکل می‌گیرد: آری، باید پیوسته برگزید، مثلاً هنگامی که تصمیم بر وارد کردن وسیله‌ای تازه یا کاربست دیگرگونه‌ی امکانات گرفته شود، زمانی که دشواری پیش‌بینی نشده‌ای سر برآورد که باید حتماً بر آن چیره شد، یا آن‌گاه که باید از نتیجه‌هایی پرهیخت که خطر نابودی بُرد دست‌آوردهای کنونی را با خود دارد. برگزیدن این نیست که به خود حق دهیم یا انگیزه‌ای پیدا کنیم یا گزینه‌ای را بر گزینه‌های دیگر ترجیح دهیم، بلکه به معنای آن است که اراده‌ی خود را بر موضوعی متمرکز کنیم، گرهی را بگشاییم یا بکوشیم مشکلی را حل کنیم. در یک کلام، برگزیدن به معنای عمل کردن است. گزینش را نمی‌توان ترجیحی خواند که در تصمیمی مشخص تداوم نیابد، تصمیمی که زنجیری از نتیجه‌ها را در پی می‌آورد. و این نتیجه‌ها نیز گزینش‌های نوینی را ضروری می‌سازند. بدین‌سان، برنامه‌ی سیاسی چیزی جز مجموعه‌ای از ترجیح‌ها نیست؛ گزینش در جای دیگری است و گاه پیش می‌آید که خلاف برنامه عمل کند. از آن‌جا که ترجیح تنها در عالم ایده با دلیل‌ها و انگیزه‌ها سروکار دارد، پس چگونه می‌توان از نتیجه‌های آن سخن گفت؟ برعکس، به این سبب که گزینه به برخی از نتیجه‌های ناسازگار با ترجیح‌های ما راه می‌بُرد، و نیز به این سبب که هر دو امکان یک آلترناتیو را می‌توان با انگیزه‌های نیک توجیه کرد، گزینش اغلب رنج‌بار و گاه تراژیک می‌شود. نمونه‌ای بدون بُرد سیاسی فوق‌العاده را در نظر می‌آوریم، یعنی گزارشی که آبل

فری^۱ از جریان نشست شورای وزیران روز ۱۶ فوریه‌ی ۱۹۱۵ در دسترس ما گذاشته است. در جریان نشست پیشین شورای وزیران تصمیم به آذوقه‌رسانی به اهالی فرانسوی و بلژیکی مناطق زیر اشغال واحدهای آلمانی - به یاری کمیته‌ای مرکب از کشورهای بی طرف - گرفته بودند. این پروژه می‌خواست وضع خورد و خوراک ساکنان این مناطق را بهبود بخشد، چون که در پی محاصره‌ی اقتصادی آلمان از سوی متفقین که هدفش تضعیف توان پایداری این کشور با ایجاد کمیابی و قحطی بود، طبعاً این ساکنان نیز در وضع بدی به سر می‌بردند. درواقع، دو میلیون فرانسوی و پنج میلیون بلژیکی گروگان آلمانی‌ها به‌شمار می‌رفتند و آلمانی‌ها در نهایت می‌توانستند با آن‌ها به عنوان «نان‌خورهای بی‌خاصیت» رفتار کنند. در آن نشست روشن شد که این آذوقه‌رسانی می‌تواند پی‌آمدهای خطرناکی به بار آورد، زیرا آلمانی‌ها نیز می‌توانستند به آمریکایی‌ها روی آورند و از آن‌ها بپرسند آیا بشریت یکه و یگانه نیست و آیا زنان و کودکان آلمانی مانند زنان و کودکان فرانسوی و بلژیکی جزء افراد بشر به‌شمار نمی‌آیند. باری، به این دلیل شورای وزیران از پروژه‌ی کمک‌رسانی خود چشم پوشید، و بدین‌سان، گزینش انجام گرفت. آبل فری دریافت که در این مورد ورود در بازی رقت اخلاقی نابه‌جاست و یادداشت خود را با این سخنان به پایان برد: «روشن است که من نیز در این تصمیم‌گیری مسئولیت دارم. آری، بیش‌تر دوست داشتم که مانند روز ۸ اکتبر در برابر فرن - آن - وواور^۲ باشم! تصمیم‌گیری در میدان نبرد آسان‌تر، و دل آدمی خوش‌تر از این‌جا بود!» [۳۶] شکی نیست که ترجیح همه‌ی وزیران فرانسوی شتافتن به یاری هم‌میهنان‌شان بود (انگیزه‌ی بسیاری برای این کار وجود داشت)، با این همه، تصمیم‌شان چیز دیگری شد.

باری، گزینش‌ها در عمل تبلور می‌یابند، اما ترجیح‌ها در سطح ارزیابی بر جا می‌مانند، و از این‌رو، به هیچ‌کس آسیب نمی‌رسانند و البته از این سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که وظیفه‌ی همه‌ی گزینش‌ها تصمیم‌گیری قاطع و سخت است و گزینش‌ها هر بار در تصمیم‌های دقیق و خشن نمودار می‌شوند. درواقع، مهم‌ترین بخش گزینه‌های سیاسی مبهم‌اند و به شکل سازش نمایان می‌گردند. در جهانی که منافع گوناگون پیوسته با هم برخورد می‌کنند، روش یک‌جانبه و اقتدارمنشانه‌ی تصمیم‌گیری می‌تواند تفاهم و صلح درونی را به‌تندی بر هم زند و روابط بین‌المللی را آشفته گرداند. آری، زندگی مشترک بدون توافق دوستانه، بدون قراردادها، بدون آشتی‌های گاه ناروشن، و نیز بدون امتیازدهی دوجانبه امکان‌ناپذیر است. باید به‌گ. زیمل حق داد که سازش را یکی «از بزرگ‌ترین کشفیات بشریت» دانسته است [۳۷]. در اغلب موارد حقوق و منافع گروه‌بندی‌ها و اجتماع‌ها به یک نسبت مشروع‌اند. افزون بر این، هر جامعه‌ای از نسل‌های گوناگون ترکیب شده است که هر یک مسائل، نیازها، خواهش‌ها، و آرزوهای ویژه‌ی خود را دارند. بنابراین، بیهوده است سنجه‌ی تقسیم دولت‌ها را برحسب سن و سال در نظر بگیریم و توصیه کنیم که واحدهای سیاسی یکی از همه‌ی نوزادان، دیگری از همه‌ی کودکان، سومی از همه‌ی نوجوانان، چهارمی از همه‌ی جوانان، و همین‌طور از همه‌ی میان‌سالان و از همه‌ی سال‌مندان تشکیل شود. بدین‌سان، رویارو نهادن نسل‌ها و برتر شمردن یکی بر دیگری احمقانه است. آری، برخی نسل‌ها از دانش و تجربه و برخی دیگر از شور و دلاوری برخوردارند، و روشن است که نمی‌توان یکی از این خصوصیت‌ها را به‌طور مطلق بر دیگری برتر شمرد. در نتیجه، بایسته است که میان منافع ناسازگار یا خیال‌پردازی‌های این دسته و امیدهای آن دیگری، و نیز میان خواسته‌های ناشی از تفاوت در سازگاری و تفاوت در سن و سال و شغل و پیشه، نوعی هماهنگی — هرچند قراردادی — یافت. بدون سازشی کمابیش

پاینده که بر پایگانی از فوریت‌ها و اولویت‌ها استوار باشد، زندگی جمعی ناممکن می‌شود.

البته منظور این نیست که سازش با فرصت‌طلبی یا میانه‌بازی یکی است. در واقع، در اغلب موارد برای حل و فصل کشاکش‌ها و اختلاف‌های ناشی از منافع مشخص ناسازگار، شجاعت بیش‌تری لازم است تا اعلام پیوستن از روی ترجیح به یک برنامه‌ی نظری. رد هرگونه سازش یا به فرصت‌طلبی راه می‌برد یا به توتالیتاریسم: به فرصت‌طلبی می‌انجامد چون در این صورت آدمی ناگزیر به اندیشیدن بر پایه‌ی اصولی رانده می‌شود که با اصول راهبر زندگی عملی در تناقض‌اند؛ به توتالیتاریسم می‌رسد زیرا برتری منافع ویژه‌ی طبقه و نژاد یا برتری هوش‌مندی را بر دیگران تأیید می‌کند. کسی که تفاوت سن و سال - یعنی قانون گذر زمان زیست‌شناختی - یا ناسازگاری منافع و خواش‌ها را انکار کند نفی‌کننده‌ی آزادی است، زیرا در راهی گام نهاده است که به اعلام سروری یک رسته‌ی اجتماعی می‌انجامد. شاید در سازش، فضیلت و حتی قدرت بیش‌تری از بی‌آلایشی یافت شود. عمل حکومتی که دسته‌ای از منافع را به زیان دسته‌های دیگر برتر می‌شمارد نه تنها نامشروع بلکه ناشیانه است، زیرا نقش حکومت برقراری نظمی خردمندانه بر پایه‌ی هم‌زیستی و پایگان است، که سازش مناسب‌ترین وسیله برای تحقق آن شمرده می‌شود. سازش می‌تواند شکل‌های گوناگون به خود گیرد و بر توافق دوستانه یا امتیازدهی متقابل و مذاکره استوار باشد، و البته می‌تواند به داوری طرف سوم نیز وابسته شود (البته این‌گونه داوری باید به مسئله‌ی موردنظر محدود شود، زیرا اگر همه‌ی مسائل سیاسی را به این‌گونه داوری بسپارند، حکومت از امتیازهای خود به سود داور و اقتداری فراقضایی چشم می‌پوشد که می‌تواند نقش حکومت را به دوش گیرد - و روشن است که چنین راه‌حلی نیکو نیست). کسانی که سازش را بی‌اعتبار می‌سازند چنین کاری را بیش‌تر از روی خودستایی و بی‌خردی

می‌کنند تا از روی اندیشه‌ورزی و هوش‌مندی. فراموش نکنیم که حکومت‌های اقتدارمنش و انقلابی، در عملکرد روزانه‌ی خود، کم و بیش به اندازه‌ی دیگر حکومت‌ها ساخت و پاخت می‌کنند. سرزنش‌سازش و ستایش‌سیاست‌مذاکره از این‌رو مضحک است که مذاکره معنایی جز نوعی سازش ندارد و تنها از راه این میانجی به نتیجه می‌رسد^۱. البته چنین سخنانی به این معنا نیست که هر سازشی نیکوست، و سخن بر سر ستایش سازش هم نیست، بلکه منظور درک ضرورت آن در سیاست است پیش از آن‌که از سودمندی‌اش در اوضاع و احوالی معین سخن به میان آید. توانایی انجام برخی سازش‌ها و رد برخی دیگر نشانه‌ای از توان‌مندی و اقتدار است. تنها سیاستی هوس‌بازانه از هرگونه سازش چشم می‌پوشد و سرانجام به دام رسوایی فرومی‌گلتد.

اکنون پرسش این است که برای حل یک مسئله یا گره‌گشایی از یک دشواری چه هنگام باید تصمیم قاطع گرفت و چه هنگام باید سازش کرد. در پاسخ باید گفت که قاعده‌ای کلی وجود ندارد، زیرا گزینش میان این دو به اوضاع و احوال، موقعیت، و هم‌چنین به وضع روحی مسئول سیاسی بستگی دارد. این‌جا نیز مسئله‌ی شم‌پیش‌بینی، دل‌آگاهی، کاردانی، و بهره‌جویی از فرصت‌های مناسب در میان است. سازشی ناجورگاه بهتر از تصمیمی ناشیانه و خشک است، اما سیاستی که بنیادش منحصرأ ساخت و پاخت باشد نیز در درازمدت به دلسردی و یأس می‌انجامد، زیرا همیشه و پیوسته نمی‌توان در پی به دست آوردن دل همگان بود. در برخی موقعیت‌ها هیچ چیز خشم‌انگیزتر از بی‌تصمیمی نیست، اما در موقعیت‌های دیگر تصمیمی نابه‌هنگام می‌تواند شوم و خشم‌انگیز باشد. اکنون که به این نکته رسیدیم پیگیری تحلیل بیهوده می‌نماید، زیرا از این پس در خرده‌بینی موارد تجربی و برشماری نمونه‌ها غرق می‌شود.

۱. درباره‌ی سازش به دیدگاه‌های فوق‌العاده درخشان لنین در کتاب بیماری کودکی کمونیسم مراجعه کنید [۳۸].

۱۱. شایستگی

سرانجام، افراد شایستگی سیاسی خود را در پهنه‌ی آماج‌ها نشان می‌دهند و مسئولیت - اگر بخواهیم واژه‌ی پسند روز را به کار ببریم - «رنگ واقعیت» به خود می‌گیرد. چنین واقعیتی چنان آشکار است که نیاز چندانی به توضیح نیست. هر جوان یا دانشجویی در عالم خیال می‌تواند خود را شایسته‌ی این بپندارد که شاعر بزرگ، هنرمند، فیلسوف، تاریخ‌نگار یا زیست‌شناس بزرگ فردا شود. اما با سرودن شعر و آفرینش اثری هنری است که نبوغ و استعداد یا بی‌مایگی خود را نشان می‌دهد. هر دیپلمه‌ای خود را آموزگار واقعی (چه پندار زیبایی!) می‌داند، اما در برابر شاگردانش روشن می‌شود که استاد یا معلم خوبی هست یا نه، و به اصطلاح، چند مرده حلاج است. نظریه‌پرداز اقتصادی سیاسی بودن یک چیز است و اداره کردن یک بنگاه اقتصادی با کارآیی و اقتدار چیز دیگری است. در سیاست نیز وضع چنین است. توانایی سیاست‌مداری کسی با طرح‌ریزی شتاب‌زده‌ی مواد یک برنامه نمودار نمی‌شود. خواست و آرزوی آزادی و صلح و برابری نه نشانه‌ی شایستگی است و نه سنجه‌ی آن. چه بسیارند شکست‌هایی که از نیت‌های خوب ناشی شده‌اند! هیچ‌کس در والایی هدف‌های غایی انقلابیان سال ۱۸۴۸ بحثی ندارد، اما همان‌گونه، که توکویل در *خاطرات خود* بی‌هیچ تلخ‌کامی نشان داده است، آن‌ها به سبب ناتوانی، عدم اتحاد، کمبود اقتدار، و نداشتن وضع روحی مناسب، در واقع گور خود را کردند. آری، شایستگی با فرزاندگی، زبردستی، و هوش‌مندی در کار بست وسیله‌های مادی یا با پیش‌بینی نتیجه‌ها سنجیده می‌شود، نه با والایی هدف‌های غایی. یک بار دیگر تأیید می‌کنیم که از نظر سیاسی، موفقیت و شکست فقط در پهنه‌ی آماج‌ها انجام می‌گیرد.

حال اگر از دید شایستگی به امور بنگریم، باید دوگونه موفقیت را که به ترتیب «موفقیت پسند روز» و «موفقیت شکوه‌مند» می‌نامیم از یکدیگر

تمیز دهیم. نخستین، موفقیتِ زودگذرِ جاه‌طلبِ بی‌پروا یا تازه به دوران رسیده است که معمولاً با وسیله‌هایی که با فعالیت ویژه‌ی خود شخص بیگانه است، و به یاری تبلیغاتِ بازرگانی، رسوایی‌ها، و نمایش امتیازهای مادی، به دست می‌آید. این‌که برخی هنرمندان یا ادیبان شهرتِ زودگذری را نه به یاری شایستگی ذاتی یا به یاری استعداد و نبوغ هنری یا ادبی خود، بلکه به دستاویز ترفندها یا کارهای ناهنجار و اغلب بی‌ارتباط با هنر به دست آورده‌اند بر همگان شناخته است. برعکس، موفقیت شکوه‌مند در زمان و در سده‌ها می‌گسترده، طولانی‌تر از زندگی خود شخص می‌زید، و گاه تنها پس از مرگ او گستره‌ی کامل خود را می‌نمایاند: چنین شهرتی مهر تأیید بر شخصیت نامدار می‌زند. بنیادِ این توفیق شایستگی است، زیرا پاداشِ تفوق و تسلطی مثبت در یک یا چند کار و فعالیت به‌شمار می‌آید. باری، این تفاوت ویژه‌ی روزگار ما نیست و با اندک علاقه‌ای به روایت‌های تاریخی می‌توان نمونه‌هایی از آن را در هر دوره‌ای یافت: هرچند پراژن زمان کوتاهی پسند روز بود، اما شکوه و افتخار سرانجام از آنِ راسین شد. برخلاف شامفلوری، استاندال در دوره‌ی زندگی‌اش هرگز زمانه‌پسند نبود و سال‌ها بعد نویسنده‌ای نامدار شد. چنین تفاوتی را می‌توان در دیگر فعالیت‌های بشری، از جمله در اقتصاد و سیاست، نیز یافت. ژنرال بولانژه و سناتور مک‌کارتی موفقیت‌هایی گذرا داشتند، آن هم به دلیل‌هایی که اغلب با سیاست، به معنای خاص این واژه، بیگانه بود. به هر رو، موفقیت اینان به هیچ‌وجه بر پایه‌ی شایستگی نبود. البته معنای این سخن این نیست که افتخار نمی‌تواند با محبوبیتی گذرا آغاز شود، اما این‌گونه محبوبیت‌ها سنجه‌ی آن شمرده نمی‌شوند.

از آن‌جا که فعالیتِ سیاسی فعالیتِ لحظه‌ها و بی‌سرانجام قطعی است، محبوبیت در سیاست بر افتخار تقدم دارد؛ سبب چنین واقعیتی این است هدف فعالیت سیاسی فقط در چارچوب آماج‌ها و امکانات موجود دست‌یافتنی است، نه این‌که به‌طور مطلق تحقق یابد. این واقعیت که در

پهنه‌ی سیاست کسانی فقط از محبوبیت گذرا برخوردار شده‌اند نباید چشم ما را بر ضرورت محبوبیت مردمی ببرند، زیرا این محبوبیت نویدبخش شکوه و افتخار آینده است. هرچند جریان فعالیت سیاسی همیشه آشکار نیست، با این همه فعالیت است چشم‌گیر مانند هنگامی که شاهد سقوط سیاست‌مداران بزرگ یا وزیران هستیم یا برای انتخابات شور و هیجان نشان می‌دهیم یا زمانی که اندیشناک تهدیدهای دشمنیم. نتیجه‌ی فعالیت سیاسی از این رو کم و بیش بی‌درنگ قابل لمس است که وضعیت اقتصادی، مالی، دیپلماتیک یا نظامی، بی‌درنگ و بدون اندیشه‌ورزی بسیار، امکان فهم این را می‌دهد که آیا آماج‌های موردنظر به دست آمده‌اند یا نه. مثلاً برای دانستن این که دستمزد بسنده است یا نه، یا برای دریافتن افزایش قیمت‌ها، نیازی به تخصص در علم اقتصاد نیست. باری، از آن جا که سیاست به‌طور مستقیم به همه‌ی اجتماع ربط دارد، مردم باید اعتمادی حداقل به قدرت مستقر داشته باشند (همین اعتماد را می‌توان به‌خودی‌خود گونه‌ای موفقیت شمرد، حتی اگر نتوان همه‌ی نتایج آینده‌ی تصمیم‌های امروز را ارزیابی کرد. باری، می‌توان از شم‌چندان تیزی برای ارزیابی اثر یک هنرمند برخوردار نبود و شناخت بایسته‌ای برای درک کشف‌های علمی نداشت، و از این رو، علاقه‌ای هم به این چیزها نشان نداد یا نظرات رایج را پذیرفت؛ اما اگر به سبب ناسازگاری داخلی یا بی‌نظمی درونی جنگ درگیرد، هر عضو اجتماع سیاسی، چه در ارتباط با دارایی‌هایش و چه به دلیل زندگی‌اش مستقیماً خود را در مسئله دخیل می‌داند. بدین سان، روشن می‌شود چرا مردم یک کشور از کس یا کسانی قدردانی می‌کنند که به یاری شایستگی خود در تحقق آماج‌هایی در راستای تحکیم هدف ویژه‌ی امر سیاسی می‌کوشند، موفق به حفظ آرامش درونی و رونق و رفاه می‌شوند، و خطرهای بیرونی را دور می‌رانند. (هرچند درست است که گاه اینان فقط به توهم نسبت به چنین اموری دامن می‌زنند). هم‌چنین می‌توان فهمید چرا توده‌ی مردم تا زمانی

که ببینند از اجتماع با کارایی تمام دفاع می‌شود و خیر مشترک به‌طور کلی به شیوه‌ای رضایت‌بخش پیش می‌رود، به انتقاد از قدرت سیاسی چندان توجهی نشان نمی‌دهند. این محافظه‌کاری را می‌توان پی‌آمد طبیعی قدردانی از شایستگی در مورد عملی مشخص دانست. آری، توده‌ی مردم اگر به نظرشان چنین بیاید که انتقاد فقط برای انتقاد انجام می‌گیرد، به آن بدگمان می‌شوند. باری، مردمی که از محافظه‌کار بودن به این معنا دست کشند نمی‌توانند دولت تشکیل دهند.

۱۲. مسئولیت و مجرمیت

از آن‌جا که آدمی شایستگی سیاسی‌اش را نه با صدور بیانیه‌هایی درباره‌ی هدف غایی، بلکه فقط با توفیق در تحقق آماج‌ها به اثبات می‌رساند، پس مسئولیت واقعی نیز در پهنه‌ی آماج‌ها جای دارد. در نهایت، می‌توان اجتماع را از این‌رو مسئول بدبختی‌هایش شمرد که رهبران‌ش را درست برنگزیده یا برخی کردارها را تاب آورده است. اما چنین مسئولیتی را، نه از نظر حقوقی و نه از نظر اخلاقی، نمی‌توان با هیچ سنجه‌ای تعیین کرد، به‌ویژه این‌که واحد سیاسی هرگز چنین عمل نمی‌کند، بلکه مسئولان به شکل سیاسی به نام این واحد عمل می‌کنند. از نظر حقوقی، اجتماع سیاسی همیشه صغیر به‌شمار می‌رود. کارل یاسپرس درست چنین عنصری را که از نظر سیاسی بنیادی است درک نمی‌کند، زیرا بر مسئولیت مردم آلمان در دوره‌ی جنگ جهانی دوم پای می‌فشارد و از هم‌میهنان‌ش می‌خواهد در این‌باره به تلاشی واقع‌بینانه بپردازند [۳۹]. پی‌گیری چنین اندرزی از دو نظر دشوار می‌نماید: نخست، این مجرمیت چندان مبهم و از چنان نادانی، غفلت، فراموشی، زبونی، ترس، تبعیت بنده‌وار و، فشرده سخن، از چنان رفتارهای منفی تنیده شده که تعیین انتسابش کم‌و بیش ناممکن است؛ دوم این‌که باید سرانجام به سراسر تاریخ ملت آلمان و، از رهگذر آن، به سراسر تاریخ بشریت

بدگمان شد. آری، این ادعای مبتذل که هر یک از ما مسئول قحطی‌ای هستیم که در چین بیداد می‌کند نیز به نتیجه‌گیری همسانی می‌رسد.^۱

پیدا است که این جا مجال بحث درباره‌ی بُرد متافیزیکیِ تز سارتر نیست، منظور نظری است که مدعی وجود یک همبستگی تام و تمام انسانی است به گونه‌ای که من به سبب مسئولیت خود امانت‌دارِ حرمت انسانی می‌شوم. این حرمت انسانی نه هم‌چون غایت، بلکه هم‌چون مفهوم درک شده است و در آن مسئولیت مطلق مستلزم نفی مطلقِ پیش‌آمد و هرگونه «تصادف» است. روشن است که به هیچ‌روی سخن بر سر نفی رابطه‌ی مسئولیت سیاسی با متافیزیک نیست، اما از دیدگاه پدیدارشناختی — که موضع ماست — آگاهی به این واقعیت که اگر همه‌ی جامعه‌های بشری از نظر سیاسی، اقتصادی، و حقوقی ضرورتاً به این‌گونه که می‌بینیم سازمان یافته‌اند، پس امکان ندارد چنین تزی را «در کلیت آن» به زمینه‌ی اجتماعی یعنی زمینه‌ای منتقل کرد که انسان در آن هم خشونت و بی‌عدالتی روا می‌دارد و هم حقوق، آزادی، و عدالت می‌طلبد. به دیگر سخن، در جامعه‌ای سازمان یافته (و جامعه تنها به این شرط جامعه است)

۱. چنین می‌نماید که این ادعا فقط شکل مبتذل‌شده‌ی سیاسی تزی است که یاسپرس در نوشته‌ی نام‌برده از آن دفاع می‌کند (وی در این کتاب از مردم آلمان به این سبب که علیه هیتلر نشوریدند و برای اعتراض به بی‌عدالتی و خشونت به خیابان‌ها نریختند مجرمانی جرم‌ناکرده می‌سازد، البته بی‌آن‌که بتوان به‌روشنی دانست که سخن بر سر مجرمیت سیاسی است، یا مجرمیت اخلاقی. آری، خودِ یاسپرس نیز در این باره به تلاشی واقع‌بینانه نپرداخته است). سارتر نیز در کتاب هستی و نیستی به دفاع از این نظر برمی‌خیزد و می‌گوید انسان «بارِ تمامی جهان را بر دوش خود حمل می‌کند و مسئول جهان و خویشتن خویش به مثابه‌ی شیوه‌ای از هستی است». بدین‌سان، هر آینه من با خودکشی یا فرار از خدمت از جنگ سر باز نزدم، ناچار هر جنگی به جنگ من تبدیل می‌شود و، بدین‌سان، مستحق آن شمرده می‌شوم زیرا این جنگ را شخصاً «برگزیده»‌ام. چنین گفته‌هایی که بیش از فراخوان به اندیشه‌ورزی به مداحی عقل می‌پردازد، از هرگونه درک و تمیز سیاسی تهی است، زیرا اجتماع را گردهمایی ساده‌ی افراد و وجدان‌های واعظ اخلاق می‌شمارد. مسئولیتی تام و تمام نمی‌تواند تنها به مکان محدود شود، بلکه باید در همه‌ی زمان‌ها بگسترده.

باید بتوان مسئولیت سیاسی را تعیین کرد، وگرنه زندگی مشترک ناممکن می‌شود. بنابراین باید پرسید: آیا چنین مسئولیتی وجود دارد، و در صورت پاسخ مثبت، آیا این مسئولیت جمعی است؟

آیا می‌توان جامعه‌ی سیاسی را به سبب این‌که در گزینش رهبران‌اش اشتباه کرده یا کردارهای غیرانسانی را نادیده گرفته است مسئول بدبختی‌هایش دانست؟ نخست باید توجه داشت که رأی‌گیری انتخاباتی تصمیم به معنای خاص این واژه نیست، و درواقع از رهگذر بازی اکثریت و اقلیت فقط نشان می‌دهد که چه کسی یا چه حزبی برای انجام دادن وظیفه‌های مربوط به مقتضیات خیرمشترک شایسته‌تر است (البته با این فرض که انتخابات آزاد باشد، نه این‌که رسماً برای تصویب تصمیم‌های حزب یگانه در آن تقلب کنند). روشن است که اکثریت می‌تواند اشتباه کند و پی‌آمدهای چنین خطایی بر سراسر اجتماع اثر می‌نهد. بنابراین، آیا واقعاً می‌توان سخن از مسئولیت جمعی به معنای مجرمیت جمعی راند؟ آیا می‌توان اشتباه برآورد را از نظر مفهومی با خطای یکسان شمرد؟ می‌دانیم هر جا سازمانی وجود داشته باشد ضوابط بازی هم یافت می‌شود. از این‌رو، بخردانه نیست که اشتباه ارزیابی انتخاب‌کنندگان در مورد کاربست یک ضابطه را با خطایی اخلاقی همسان انگاشت. درواقع، رأی‌دهندگان نه آماج‌ها را تعیین می‌کنند و نه درباره‌ی آن‌ها تصمیم می‌گیرند، بلکه به این یا آن گروه سیاسی اعتماد می‌ورزند. البته این امکان وجود دارد که این گروه‌ها از توانایی بایسته برای انجام وظیفه‌های خود برخوردار نباشند. آری، هرگزینه‌ی سیاسی در بردارنده‌ی مقداری بی‌اطمینانی است، نخست به این سبب که انسان برای حل مسئله‌ای سیاسی وسیله‌های مطلقاً مطمئنی در دست ندارد، و دیگر به این دلیل که هرگز راه‌حلی قطعی یافت نمی‌شود و حل و فصل هر مسئله‌ای مسائل یا کشاکش‌های نوینی را برمی‌انگیزد. توجه به این نکته مهم است که درک مسئولیت هم‌چون مجرمیت جمعی، وجود حکومت را که درواقع بار

کنش سیاسی را به دوش دارد زیرکانه لاپوشانی می‌کند و آن را کمیتی چشم‌پوشیدنی یا نهادِ صوریِ ناب می‌شمرد، یعنی همایش سیاسی را در رده‌ی همایش‌های دیگر می‌نهد. بنابراین، اگر گرسنگی و قحطی در چین بیداد می‌کند، حکومت چین مسئول آن نیست، یا دست‌کم ما نیز به اندازه‌ی او مسئولیم. به‌راستی، در این صورت آیا چینی‌ها نیازی به حکومت یا انقلاب خواهند داشت؟ آری، چنین دریافتی نه‌تنها سیاست را به گونه‌ای انتزاعی کنار می‌نهد، بلکه خودسرانه آن را منفی می‌کند.

آیا می‌توان از مجرمیت جمعی در مورد کردارهای غیرانسانی، شکنجه، فساد و رشوه‌خواری، و دیگر شیوه‌های وحشیانه و خشن سخن به میان آورد؟ ما جنبه‌ی جدلی (و هم‌چنین به نهایت سیاسی) پرسش را کنار می‌نهم؟ از این رو که افشای شکنجه اغلب در خدمت سیاستی معین در راستای تعیین دوست و دشمن انجام می‌گیرد. باری، تز مجرمیت جمعی درحقیقت مسئله‌ی خشونت را به این‌گونه پیش می‌آورد که آیا خشونت ذاتی سیاست است یا نه؛ پاسخ از دیدگاه پدیدارشناختی مثبت است. آری، تنها به نام غایتی غیرسیاسی می‌توان خشونت را محکوم کرد و نه به نام سیاست. البته همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، تصدیق مناسبت منطقی میان خشونت و سیاست به هیچ روی به معنای توجیه خشونت نیست. برعکس، به نام اصول غیرسیاسی باید همه‌ی تلاش‌های آدمی برای محدود کردن سلطه‌ی خشونت به کار رود، از این نظر که سیاست تنها فعالیت بشری نیست و دادوستدی پیوسته میان هنر، دین، دانش، اقتصاد، و سیاست وجود دارد؛ به این معنا که هر یک از این گوهرها دیگری را محدود و متعادل می‌کند. به محض این‌که همه‌ی فعالیت‌های بشری را وابسته به سیاست بدانند کار ناگزیر به توجیه خشونت می‌انجامد، چون که در این صورت سیاست به هدف غایی همه‌ی این فعالیت‌ها و هم‌چنین سنجه‌ی ارجاع آن‌ها تبدیل می‌گردد. تز مجرمیت جمعی، درواقع، از راهی دیگر به توجیه مستقیم خشونت و ایجاد مانع در

راه محدود ساختن خشونت می‌رسد. اگر هر یک از ما مسئول کردارهای دژخویانه‌ی دیگران شمرده شویم، روشن نیست که چرا باید بتوان به قربانی گشتاپو هم چون قربانی نگریست: یا آن‌که شکنجه‌گر هم قربانی است و یا این‌که شکنجه‌گر و قربانی هر دو به یک اندازه مجرم‌اند. بنابراین، روشن نیست که چرا باید با رژیم متکی بر گشتاپو به مخالفت برخاست و چرا باید با روش‌های نازیسم رزمید. به‌راستی چرا باید از وجود اردوگاه‌های کار اجباری در دوره‌ی استالین منقلب شد؟ هر آینه من و همه‌ی افراد بشر مسئول کرداری خشونت‌آمیز شمرده شویم، دیگر دلیلی برای نکوهش رهبرانی که فرمان چنین کاری را داده یا بر آن چشم پوشیده‌اند وجود ندارد، زیرا هر بشری در این جرم شریک است - مگر این‌که در درجه‌بندی خطاکاری خرده‌اندیشی کنیم. باری - اگر باز نمونه‌ی قحطی در چین را در نظر آوریم - در این صورت مردم چین نیز سرانجام به اندازه‌ی رهبران کشور مسئول بدبختی خود و مستحق مرگ از گرسنگی هستند^۱. بدین سان، از دیدگاه خطای جمعی نمی‌توان میان گرسنگی کشنده و گرسنگی دهنده، میان ستم‌دیده و ستم‌گر، میان حکومت‌شونده و

۱. این استناد مجرمیت جمعی از مقوله‌ی گفته‌هایی است که در پایان سال ۱۹۴۰ در برخی موعظه‌های مذهبی و نیز در برخی روزنامه‌ها و گاه‌نامه‌ها، می‌آمد و در آن‌ها سبب شکست فرانسه را مسیحیت‌زدایی و گسترش ایدئولوژی جمهوری خواهانه، لائیک، دموکراتیک، و غیره در کشور می‌دانستند. بی‌آن‌که بخواهیم اهمیت عامل اخلاق را در جنگ دست‌کم بگیریم، باید خاطرنشان کنیم که چنین تفسیری این واقعیت را به فراموشی می‌سپارد که بیست سال پیش از آن نیز چنین وضعی کم و بیش در فرانسه وجود داشت، و اگر بخواهیم منطقی باشیم، باید پیروزی فرانسه در سال ۱۹۱۸ را نیز به حساب جمهوری خواهی و لائسیسم بگذاریم. در واقع، این توضیح عنصری اساسی را پنهان می‌دارد که همانا ضعف رهبری سیاسی در فرانسه، اشتباه‌های سرکردگانش از یک سو، و پویایی ارتش آلمان و برتری استراتژیکی و تاکتیکی ژنرال‌های آلمانی از سوی دیگر بود. پذیرش چنین استدلالی فراموشی این نکته است که شکست را دشمنی وارد می‌کند که بتواند برتری خود را به اثبات رساند. افزون بر این، اگر واقعاً بشود شکست فرانسه در سال ۱۹۴۰ را به مسیحیت‌زدایی در فرانسه نسبت داد و این شکست به مضمون مجرمیت جمعی تبدیل شود، باید هیتلر را هم چون الگوی مؤمن مسیحی معرفی کرد.

حکومت‌کننده، میان دوست و دشمن، میان آموزگار و شاگرد، و میان کارفرما و کارگر تمایز نهاد.

افزون بر این، پوچی این تز از تفسیری یک‌سویه از مسئولیت و درک آن به معنای سلبی مجرمیت برمی‌آید، درحالی که مسئولیت وجهی ایجابی به معنی لیاقت نیز دارد. هر آینه هر یک از ما در کنار همه‌ی افراد بشر مسئول قحطی در چین شمرده شویم، چرا در همان شرایط مسئول رفاه در آمریکا، برتری ماهواره‌های اسپوتنیک شوروی، یا دست‌آوردهای مردم‌دوستان جهان نباشیم؟ آیا مجموعه‌ی انسان‌ها را با خطای جمعی هم‌تراز کردن و همه‌ی جنایت‌ها، شکنجه‌ها، و کشتارهای جهان را به آن‌ها نسبت دادن کاری خودسرانه نیست؟ چرا همه‌ی انسان‌ها را از نظر مسئولیت مبتنی بر لیاقت جمعی هم‌تراز نکنیم و به آن‌ها هر آنچه که در جهان در مقوله‌ی نیکی و سخاوت‌مندی و بخشندگی انجام می‌گیرد نسبت ندهیم؟ آری، بدبختی و خوشبختی هر دو به سراغ آدمیان می‌آیند پس چرا باید آنان را فقط مسئول بدبختی‌ها شمرد و نه خوشبختی‌ها. البته درست است که مفهوم لیاقت، چون که به مفهوم‌هایی مانند تلاش، کنش، خواست و اراده، و صلاحیت حواله می‌دهد، نمی‌تواند مانند مفهوم خطاکاری «همه‌گیر» شود. به هر رو، به این شرط که مفهوم مسئولیت جمعی هم به عنوان مجرمیت و هم به عنوان لیاقت درک شود، هیچ ایرادی نمی‌توان به آن گرفت، زیرا افراد بشر فقط خطا نمی‌کنند و به داشتن کردارهای نیک و سرفرازانه نیز مفتخرند.

اگر بیش‌تر در بُن مسئله بکاویم درمی‌یابیم که تز مجرمیت جمعی بر خلط شکست و خطا استوار است. این هم‌آمیزی را به‌روشنی می‌توان در اندیشه‌ی یاسپرس دید، آن‌جا که از مردم آلمان می‌خواهد مسئولیت «خطا و ناتوانی» خود را به دوش گیرند: به نظر او، چون شهروند دولت را «تأیید و ضمانت» می‌کند، هم باید بهای خطاهای خود و هم بهای خطاهای دولت را بپردازد (یعنی درواقع «خطایی همگانی» وجود دارد، و بنابراین،

فقط پیروزمند می‌تواند داور باشد. باری، از آن‌جا که آدمی گرایش به همسان‌شماری شکست و خطا دارد، باید مانند ماکس وبر در سیاست به‌مثابه‌ی پیشه^۱ این دو مفهوم را به شکلی انتزاعی از هم متمایز کرد. شکست نشانی از ناتوانی است و باید آن را به اشتباه‌های فنی و روش‌شناختی، غفلت‌ها و عدم آمادگی، ارزیابی نادرست و نداشتن آمادگی روحی و جسارت نسبت داد، و هم‌چنین به رویدادهای پیش‌بینی‌ناشدنی که نتوانسته‌اند بر آن‌ها چیره شوند. این‌که پیروزمند، افزون بر این‌که از نظر سیاسی قانون می‌گذارد، می‌کوشد انحطاط اخلاقی را نیز به دشمن بار کند یک چیز است و این‌که از نظر اخلاقی حق با او باشد چیز دیگری است. باری، معمولاً هواداران تز مجرمیت جمعی ستایندگان موفقیت نیز هستند به شرطی که این موفقیت در راستای توجیه شبه اخلاقیِ پویندگی یکی از غایت‌های تاریخ باشد. باری، توجیه مجرمیت جمعی معمولاً بر اصل تباهی و زشتی وسیله‌های به‌کار رفته (به‌ویژه از سوی هم‌آورد ایدئولوژیک) استوار است، درحالی که توجیه موفقیت به عظمت غایت تاریخیِ موردنظر هوادار آن ارجاع می‌دهد. اما به‌راستی مسئولیت سیاسی کجا قرار دارد؟ این مسئله‌ای است که اکنون باید روشن کرد.

۱۳. مسئولیت سیاسی

نخست باید توجه داشت که در پهنه‌ی هدفِ امرِ سیاسی مسئولیت وجود ندارد، زیرا کوشش در راه حفاظت از خود در برابر دشمن و در برابر تهدیدهای بیرونی و درونی، و هم‌چنین تلاش برای نیرومندی بیش‌تر و برای دفاع بهتر از خود، در سرشت هر اجتماعی نهفته است. در نتیجه، مسخره است که فرد دولت‌مدار را، چه از نظر اخلاق اجتماعی و

چه از نظر سیاسی، سرزنش کرد که چرا برای عظمت ملتی که مسئولیتش را به دوش دارد می‌کوشد. کمونیست در قدرت بر سر این نکته بیش از سرمایه‌دار یا هوادار هر آموزه‌ی دیگری مصالحه نمی‌کند. هرگز دیده نشده است و بی‌گمان هرگز هم دیده نخواهد شد که اجتماعی که در شکوفایی کامل به سر می‌برد، برای عشق به عدالت و صلحی جهان‌گستر، خود به خود از توان‌مندی و استقلالش چشم‌پوشد، درحالی که اجتماع‌های دیگر به پیروی از قانون‌های رایج امر سیاسی ادامه می‌دهند. حتی فدراسیونی از دولت‌ها نیز، به یاری چنین اتحادی، تنها استحکام و تقویت توان‌مندی مشترک و تأمین بهتر پاسداری از هر یک از عضوهای فدراسیون را آماج خود می‌نهد. آیا در مورد هدف‌های غایی مسئولیت وجود دارد؟ استالین را به سبب باورش به کمونیسم نکوهیدن به همان اندازه نابخردانه است که نکوهیدن تورگو به این سبب که می‌خواست اصول فیزیوکراسی را به کرسی نشاند، یا نکوهیدن انقلابیان سال ۱۸۳۰ فرانسه از آن رو که برای آزادی‌های عمومی می‌رزمیدند. آیا ما به این سبب گناه‌کاریم که هنوز دولت یگانه‌ی جهانی را برپا نکرده‌ایم که در آن صلح قطعی، برابری کامل، آزادی مطلق، و عدالت جهان‌گستر فرمان‌روا باشد؟ باید توجه داشت که هیچ یک از این مفهوم‌ها معنای یگانه‌ای ندارند، زیرا درک کمونیست با درک دموکرات لیبرال از آزادی یکی نیست، و هیچ اجتماع سیاسی صلح را دقیقاً به شیوه‌ی دیگران درک نمی‌کند. گرچه به‌طور کلی آدمیان آرزومند آزادی و عدالت و صلح‌اند، اما درباره‌ی درونمایه‌ی هر یک از این مفهوم‌ها و نیز درباره‌ی وسیله‌های مناسب برای رشد و گسترش آن‌ها هم‌داستان نیستند، و پیکار سیاسی از این ناهم‌گرایی‌ها زاده می‌شود. افزون بر این، همان‌گونه که پیش‌تر و بارها اشاره کردیم، تناقض‌ها و ستیزها حاکمیت مطلق هدف‌های غایی را سست کرده‌اند. البته سبب آن تنها ناهم‌گرایی تفسیر هر یک از این مفهوم‌ها نیست، بلکه دشواری آشتی دادن آزادی و برابری و عدالت با

یکدیگر نیز هست. آیا بیش‌ترین آزادی با کامل‌ترین برابری سازگاری دارد؟ هرچند می‌توان پنداشت که قاعدتاً نباید ناسازگاری‌ای میان آن‌ها وجود داشته باشد، با این حال حل این مسئله دشوار می‌نماید. به جز چند استثنا - مثلاً نژادپرستی - هدف‌های غایی مورد آرزوی آدمیان در سرشت خود نیک‌اند. با این همه، با توجه به ناهم‌داستانی در برداشت از آن‌ها و روابط متقابل‌شان، آیا می‌توان سیاست‌مداران را به سبب ناتوانی در رسیدن به حد اعلای هدف‌های غایی مسئول شمرد؟ و آیا اساساً چنین کاری ممکن است؟ هر آینه به تجربه و تاریخ استناد کنیم می‌بینیم که امید چندانی نیست که بتوان سرشت انسان را با موفقیت از ریشه دگرگون کرد و چندگانگی نمودهای ملموسش را به‌طور قطعی آشتی داد. مسئول شمردن سیاست‌مداران به سبب ناکامی‌شان در رسیدن به هدف‌های غایی مانند این است که فرد مسیحی را به سبب نرسیدن به کمال الهی مسئول بدانیم.

مسئولیت (خطا و لیاقت) به کردارها مربوط است، یعنی در پهنه‌ی وسیله‌ها و نتیجه‌ها، و فشرده سخن، در پهنه‌ی آماج‌ها جای دارد. آری، در این پهنه است که سیاست‌مدار تصمیم می‌گیرد، قانون می‌گذراند، به دفاع از کشور سرو سامان می‌دهد، برای کشاکش‌های اجتماعی راه حل می‌یابد و در راه صلح و آزادی می‌کوشد یا، برعکس، به اقدام‌هایی دست می‌زند که راه رسیدن به این هدف‌ها را سد می‌کنند. از منطق به دور است که به نام هدف غایی کمونیسم وسیله‌هایی را که دموکراسی لیبرالی به کار می‌گیرد محکوم کرد، درحالی که کمونیسم نیز همان وسیله‌ها را برای دستیابی به آماج‌هایش به کار می‌برد. از دید نظری، لیبرالیسم برقراری آزادی و صلح را با همان اعتقادی نوید می‌دهد که کمونیسم. بنابراین، اگر بر پایه‌ی اخلاق مبتنی بر هدف‌های غایی داوری شود، هر دو آموزه نیک‌اند از این رو، قیاس به احسن یهوده است. باری، این‌گونه مقایسه‌ها جز این که یک بار دیگر مسئله‌ی اختلاف در تفسیر را آشکار کند به جایی

نمی‌رسد. هیچ‌کس نمی‌تواند ثابت کند که روسیه‌ی شوروی به آزادی «واقعی و اصیل» نزدیک‌تر از ایالات متحد آمریکا یا انگلستان بوده است. درواقع، نخست باید پرسید که معیار سنجش چیست: آیا دریافتِ شخصیِ داوری‌کننده از آزادی است یا دریافتِ فرد لیبرال یا کمونیست؟ چه کسی می‌تواند به ما بگوید که فلان سیستم اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی، در مدت زمانی نامعلوم، برای تحقق بخشیدن به زیباییِ آرمانِ آزادی برارنده‌تر است؟ آری، در این زمینه پیش‌گویی چیزی جز غیب‌گویی نیست تا آن‌جا که نمی‌توان حتی آن را حدس و گمان و به‌ویژه فرضیه‌هایی معقول دانست. جز از روی ایمان کورکورانه به این یا آن آموزه، به‌راستی بر پایه‌ی کدام اصل می‌توان حکم به گناه‌کاری یا محکومیت سیستم لیبرالی و ارزندگی سیستم کمونیستی داد و برعکس؟ در پیش‌گرفتن چنین شیوه‌ای این خطر را دارد که آدمی تبدیل به «آتش‌بیارِ معركة‌ی جنگ» شود و به صلح پشت کند؛ همان صلحی که هر آموزه‌ای از نظر ذهنی می‌خواهد سازنده‌ی آن باشد.

آموزه‌ی سیاسی در قدرت و والایی هدف‌های غایی‌اش هر چه باشد، آزمون‌نهایی مسئولیت و شایستگی همانا وسیله‌ها و نتیجه‌ها هستند. آزمون دیگری وجود ندارد که سیاست‌مدار بتواند به یاری آن کارآیی‌ها و بی‌کفایتی‌ها، صفات‌های مثبت و بی‌رحمی‌ها، و سرانجام اقتدار و سنگدلی خود را نشان دهد. سیاست‌مدار با به‌کار بردن وسیله‌هاست که کامیاب می‌شود یا شکست می‌خورد، گناه‌کار یا بی‌گناه می‌گردد. در آموزه‌ی لیبرالی نگاشته نیست که افرادِ منتسب به آن باید به روی کارگران شلیک کنند، و آموزه‌ی مارکسیستی نیز تأیید نمی‌کند که برقراری کمونیسم باید از راه استبداد و برپایی رژیم‌ی اردوگاهی عملی شود. هر آینه نخستین آموزه را از این‌رو طرد کنند که به خون پرولترها آلوده است، به حکم منطق باید دیگری را نیز به دلیل‌های همسان رد کرد. تلاش برای بی‌گناه نشان دادنِ خشونتِ آموزه‌ی دوم، با گفتن این‌که چنین

خشونت‌ی پاک و بی‌آلایش است چون ادعا می‌کند انسانی تر است، به جایی نمی‌رسد؛ زیرا لیبرالیسم درست همین ادعا را دارد. کسی که میان جسد پرولترها دست به گزینش می‌زند تا تنها برخی را به این بهانه تقدیس کند که در راستای تحول تاریخ‌اند، نمی‌تواند مدعی شرافت روشن‌فکری و حسن‌نیت باشد. بدین‌سان، سنجش تنها در پهنه‌ی وسیله‌ها امکان‌پذیر است: یعنی می‌توان میان رژیم‌ی که دست به خشونت می‌زند و از اردوگاه کار اجباری سیستم می‌سازد، و رژیم‌ی که تلاش می‌ورزد در حد امکان کردارهای خشونت‌آمیز را محدود کند، تمایز نهاد. به همین‌سان، می‌توان میان رژیم‌ی که برای شهروندان امکان بهره‌مندی از گسترده‌ترین شکل آزادی را فراهم می‌آورد اما به آزادی آماری تحقق نمی‌بخشد، و رژیم‌ی که آن‌ها را از این امکان محروم می‌دارد، فرق گذاشت. آری، سیاست‌مدار مسئول است (این سخن به معنای مجرمیت ناگزیر او نیست): هم مسئول وسیله‌هایی است که به کار می‌گیرد و هم مسئول اقدام‌های نفرت‌انگیزی است که نادیده می‌انگارد یا به فرمان او انجام می‌پذیرد.^۱

بدین‌سان، تز محرمیت جمعی به اراده‌ی حکومت‌ها و واقعیت مادی ابزارها، نهادها، ساختارها، و سازمان‌های اجتماعی بهای چندانی نمی‌دهد تا مسئولیت را در همبستگی ناروشن و بی‌تفاوتی حل کند که بر خطایی به اصطلاح جمعی و به‌ویژه نامشخص مبتنی است. این تز، با تبدیل هر وجدان بشری به هم‌دست ناآگاه و بی‌اراده‌ی شر، به پندار رام کردن شر دامن می‌زند. افزون بر این، افراد بشر را زیر بار والایی

۱. این نکته را که مسئولیت به وسیله‌ها و نتیجه‌ها مربوط می‌شود ماکس وبر در سیاست به مثابه‌ی پیشه به شیوه‌ای تحسین‌انگیز و فشرده بیان کرده است: منظور صفحه‌هایی است که به مقایسه‌ی اخلاق اجتماعی از روی اعتقاد و اخلاق اجتماعی از روی مسئولیت اختصاص داده است [۴۰]. رمون آرون نیز همین موضوع را در نظریه و عمل در مورد نمونه‌های معاصر در کتاب *افیون روشن‌فکران* [۴۱]. و نیز در کتاب *جدل‌ها* [۴۲] تحلیل کرده است. از آن‌جا که بر این دو رساله‌ی محکم و دقیق چیزی نمی‌توان افزود، ما خواندن آن‌ها را به خواننده سفارش می‌کنیم.

هدف‌های غایی و پستی وسیله‌ها خرد می‌کند. باید این نکته را از یاد نبرد که هدف‌های غایی نه بیرون از وسیله‌ها بلکه وابسته به آن‌ها هستند، زیرا اگر روزی به واقعیت پیوندند مدیون وسیله‌ها هستند. به دیگر سخن، هدف‌های غایی تنها از رهگذر وسیله‌ها امکان تحقق دارند، و درواقع وسیله‌ها هدف‌های غایی را در بافت اجتماعی و در قانون‌هایی که می‌گذارند جذب می‌کنند. باری، باید پذیرفت که، با توجه به تقابل لیاقت و خطا، همه‌ی وسیله‌ها پست یا تباهی‌آور نیستند. درنتیجه، نمی‌توان هدف‌های غایی را از ساختارهای اجتماعی موجود بیش‌تر از مسئولیت از وسیله‌های به کار رفته جدا کرد، زیرا در غیر این صورت هدف‌های غایی از هر معنای مثبتی تهی می‌شوند. مسئولیت سیاسی، به‌طور دقیق، به شیوه‌ای مربوط می‌شود که به یاری آن می‌کوشند اجتماعی معین را، با ساختارها و نهادهایش، از رهگذر تحقق شماری از آماج‌ها دگرگون کنند، آماج‌هایی که مقصودشان تقویت حفاظت و تفاهم در خدمت به انسان است.

اگر اجتماع صغیر است، مسئولیت سیاسی در وهله‌ی نخست بر دوش دارندگان قدرت نهاده است، یعنی کسانی که خواهان رسیدن به قدرت‌اند و سیاست را مقصود زندگی خود می‌دانند - درست همان‌گونه که دیگران آموزش و پرورش، ادبیات یا علوم را هم‌چون پیشه‌ی خود برگزیده‌اند. عزم و اراده در این راه، به‌رغم همه‌ی سفسطه‌پردازی‌هایی که کوشش در پوشاندن آن دارند، بنیادی است. باری، حداکثر می‌توان گفت که اگر اجتماع مسئولیتی دارد این مسئولیت منفعل است، به این معنا که از تصمیم‌های ناشیانه یا نادرست حکومت‌کنندگان آسیب می‌بیند؛ از این‌رو، سخن بر سر مسئولیتی فعال نیست. وانگهی، زبان رایج که رهبران و سرکردگان را «مسئولان» می‌خواند بر چنین واقعیتی صحه می‌گذارد. بدین‌سان، اگر بتوان واحدی سیاسی را به این سبب که فقط خواستار تفاهم درونی و امنیت بیرونی است مسئول شمرد (البته امکان دارد که

رأی‌دهندگان درباره‌ی توانایی‌های برگزیدگان اشتباه کنند)، مسئولیت سیاسی تشویق‌کنندگان مردم به رأی دادن، با درجه‌ی تحققِ خیر مشترک اندازه‌گیری می‌شود. اگر اینان موفق به تحکیم این هدف شوند، شایستگی و افتخار نصیب‌شان می‌شود و روشن است که شکست‌ها و غفلت‌ها را نیز به حساب آن‌ها می‌گذارند. هر آینه مسئولیت سیاسی بدین‌گونه درک شود، می‌توان گفت که مانند مسئولیت‌های دیگر مسئولیتی حرفه‌ای است — مانند مسئولیت نویسنده نسبت به اثرش، یا مسئولیت استاد در برابر شاگردانش. تنها تفاوت در این است که مسئولیت سیاسی چون به آینده‌ی کل اجتماع ربط پیدا می‌کند گسترده‌تر و سنگین‌تر است، و نتیجه‌هایش چشم‌گیرتر، مصیبت‌بارتر، و اغلب سهمگین‌تر است. بنابراین، به دلیل سستی‌ها و ناتوانی‌های رئیس حکومتی سوسیالیستی، سوسیالیسم یا همه‌ی سوسیالیست‌ها را متهم کردن به همان اندازه نابخردانه است که ناشایستگی و استبدادِ فرمان‌روایی خودکامه را به مردم — که خود نخستین قربانیان او هستند — نسبت دادن.

گرفتاری از آن‌جا می‌آید که به دلایلی چند، ارزیابی درست مسئولیت سیاسی دشوار است. معمولاً فرد قدرت‌مدار به‌طور عمد در پی ویرانی کشورش بر نمی‌آید، و برعکس، با نیت‌های خوب در پی خدمت به خیر مشترک است، حتی هنگامی که تصمیمی نابه‌جا یا اسف‌انگیز می‌گیرد. باری، سنجه‌ای وجود ندارد که به‌روشنی امکان تمیز سوء نیت از حسن نیت را بدهد، هم‌چنان که مقیاس مناسبی برای برآورد نسبی نیت و نیز نتیجه‌های یک اقدام در دست نیست، به‌ویژه از آن‌رو که گاه پیش می‌آید تصمیم‌هایی که در آغاز بیش‌ترین اعتراض‌ها را برمی‌انگیزند چندی بعد پی‌آمدهایی نیکو به بار می‌آورند، و برعکس، تصمیم‌هایی که به اتفاق آراء تأیید می‌شوند پس از چندی نتیجه‌های ناگوار و حتی فاجعه‌بار در پی می‌آورند. از این رو، نفرین جاودانه‌ای که بر فعالیت سیاسی افکنده است پیوسته انتقاد از مسئولیت سیاسی را منحرف

می‌کند. سرانجام، باید به یاد داشت که در سیاست، به سبب پی‌آیندهای پیش‌بینی‌ناشدنی تصمیم‌ها، هرگز راه‌حلی قطعی یافت نمی‌شود. یک دشواری سیاسی را نمی‌توان به شیوه‌ی یک مسئله‌ی ریاضی یا فیزیک حل کرد، زیرا سخن نه بر سر کاربست قواعدی شناخته، بلکه بر سر هماهنگی خواسته‌های اغلب ناهم‌گرا، پایان دادن به کشاکش‌ها یا برون‌رفت از وضعیتی ناگوار است که بسیاری از عناصرش از میدان دید می‌گریزند.

با توجه به این شرایط به‌سادگی می‌توان فهمید که چرا فرزاندگی سیاسی معمولاً با این‌که رئیس‌نگون‌بخت دولت را به دادگاه‌کشاند مخالفت می‌ورزد و اصولاً مردم - به استثنای شیفتگان خشک‌اندیش یک آموزه - محکومیت‌های صرف سیاسی را نمی‌پذیرند. گاه پیش می‌آید مسئولی که می‌خواهند او را به سبب ناشایستگی یا به دلیل عدم توافق با پیروزمندان درباره‌ی سیاست اتخاذ شده، محاکمه کنند، خود وضعیت اسف‌باری را به ارث برده است که همان شیفتگان خشک‌اندیشی که او را متهم می‌کنند، دقیقاً در خرابی آن سهم بوده‌اند. به همین دلیل است که به‌طور معمول محاکمه‌های ساده‌ی سیاسی شهرت چندان خوبی ندارند. طبیعی و ضروری است که حکومت برای پیروزی در یافتن از خیر مشترک همه چیز را به کار گیرد و، در نتیجه، با اجبار خواهان تبعیت باشد و با تمام نیروهایش با کسانی برزمد که با خشونت به مخالفت با او برمی‌خیزند. با این همه، در این زمینه فراخوان به بخشودگی اغلب با استقبال مساعد روبه‌رو می‌شود، زیرا شهروندان توجه دارند که اپوزیسیون نیز به الزامات خیرعامه دلبسته است، و هم‌چنین با وجود توافق رسمی درباره‌ی ضرورت تفاهم و امنیت، هرگز شرایط تحقق مادی خیرعامه به‌طور قطعی معین نمی‌شود.

باید به این نکته توجه داشت که پراکندگی اقتدار در بطن دولت مدرن عقلانی و قانون‌مدار به انحلال مسئولیت سیاسی در نیت‌ها و هدف‌های

غایبی شدت بخشیده است که با بی‌ثباتی و تعویض رژیم‌ها و عدم امکان تعیین مشروعیتی پایدار همراه است، و سبب آن را باید رقابت ایدئولوژی‌ها دانست. درحالی که مسئولیت به مجموعه‌ی فعالیت‌های حکومتی مربوط است و در گوناگون‌ترین زمینه‌ها - اقتصادی، قضایی، نظامی، دیپلماتیک، اداری، و جز آن - نمودار می‌شود، اما بازی تبلیغات و ضدتبلیغات انتساب مسئولیت را مخدوش می‌کند، زیرا هواداران حکومت کارهای نیکویش را برجسته و ضعف‌هایش را پنهان می‌سازند و مخالفان نیز با انگشت نهادن بر ناتوانی‌های حکومت درباره‌ی تصمیم‌های به‌جایش خاموشی می‌گزینند. افزون بر این، از آن‌جا که بر اثر مداخله‌های دولت در بیش‌تر پهنه‌های زندگی انسانی، شهروندان می‌پندارند که خوشبختی و بدبختی فردی‌شان به دولت وابسته است، به مسئولیت نیز نه از زاویه‌ی کنش سیاسی فراگیر و مثبت، بلکه تنها از زاویه‌ی پاسخ به خواسته‌های‌شان می‌نگرند. بدین‌سان، کنش سیاسی در سرایش جلب رضایت مردم می‌افتد و مسئولان سیاسی بیش از آن‌که به کارهای جدی دور از چشم مردم پردازند دست به کارهای نمایشی می‌زنند. باری، کنش سیاسی به‌ویژه به مسئله‌ی اساسی هر سیاستی، یعنی مسئله‌ی خشونت، پیوند خورده است که پیوسته باید به آن بازگشت. واقعیت این است که همراه با پخش ایدئولوژی انقلابی، و با طرح مفهوم مجرمیت جمعی، مسئله‌ی خشونت امروز در کانون بحث جای گرفته است.

ما در این جا به آن‌چه پیش‌تر درباره‌ی مناسبت منطقی میان خشونت و سیاست گفته‌ایم باز نمی‌گردیم، تنها می‌کوشیم روابط مسئولیت و خشونت را دقیق‌تر کنیم. آری، هرکس که پای در راه سیاست نهد باید بداند که به‌رغم خود با خطر درگیر شدن با خشونت روبه‌روست، هرچند که نیت‌هایش در آغاز راه پاک و شریف باشد. به این معنا، مسئولیت سیاسی مستلزم به‌دوش گرفتن مسئولیت خشونت است. البته منظور این نیست که به عهده گرفتن مسئولیت خشونت برای توجیه خشونت بسنده

است. از آنجا که مسئولیت حتی در سیاست مفهومی اخلاقی است، نه خشونتِ توجیه‌ناپذیر و بیهوده را تصدیق می‌کند و نه خشونت پیوسته و منظم را، به‌ویژه اگر راه‌های کم‌تر خشنی برای حل کشاکش‌ها یافت شود. از این رو، در روزگار کنونی آشفتگی فکری در این باره بیش از همیشه است، زیرا برخی آموزه‌ها خشونت‌های موضعی را که در هر دولتی پیش می‌آید بهانه قرار می‌دهند تا دلیلی کافی برای تبدیل خشونت به اصل حکمرانی یا روش دستیابی به قدرت بیابند.

برای نمونه، هنگامی که لنین در کتاب دولت و انقلاب نوشت که «وجود دولت دلیلی بر آشتی‌ناپذیری ستیزهای طبقاتی است»، و دولت همانا «دستگاه سرکوب است» [۴۳]، درواقع می‌خواست توسل به خشونت را توجیه کند، همان خشونت‌هایی که از نظر آموزه‌ای نیز به جنبش خود توصیه می‌کرد. به این ترتیب، او فرض را بر بدذاتی مطلق دشمنش می‌گذاشت تا بتواند موج هراس‌آفرینی (ترور) را که آماده‌ی راه‌اندازی‌اش بود توجیه کند. درست است که همیشه ستیز منافع، طبقات، و ایده‌ها وجود داشته است و بی‌گمان همواره نیز وجود خواهد داشت، اما اعلام این‌که خشونت انقلابی می‌تواند این کشاکش‌ها را به‌طور قطعی بزدايد خطاست؛ همان‌گونه که از نظر تاریخی و مفهومی گفتن این‌که دولت چیزی جز ابزار سرکوب نیست نادرست است. به این سبب، آموزه‌ی لنین پیش از آن‌که اندیشه‌ورزی جامعه‌شناختی درباره‌ی سرشت جامعه‌ی انسانی و دولت و امکان حل و فصل کشاکش‌های ناگزیر از راه کارکرد منظم و به‌هنگار سیاست باشد، تلاشی است برای به انقیاد کشاندن منافع و ایده‌های دیگر در راستای منافع و ایده‌های معین. بدین‌سان، لنین به یاری سفسطه‌گری ناب و جانب‌دار، از وجود تاریخی دولت‌های سرکوب‌گر و خشونت موسمی، سرشت سرکوب‌گر دولت را نتیجه می‌گیرد. برعکس، با توجه به هدف ویژه‌ی امر سیاسی، دولت درواقع با هماهنگ‌سازی منافع گوناگون و ناسازگار گروه‌بندی‌های درونی

به بهترین شکل ممکن، نقش برقراری تفاهم را به عهده دارد و این کار را خواه از راه تصمیم‌های مستقیم و خواه از راه حقوقی یا حکمیت انجام می‌دهد. روزا لوکزامبورگ که به‌روشنی شکاف اندیشه‌ی لنین را دیده بود درباره‌ی آن چنین نوشت: «مطمئناً هر نهاد دموکراتیکی محدودیت‌ها و عیب‌هایی دارد که بی‌گمان فصل مشترک همه‌ی نهادهای بشری است. اما درمانی که لنین و تروتسکی برای درد ابداع کرده‌اند، یعنی زدایش دموکراسی به‌طور عام، بسیار بدتر از خودِ دردی است که قرار بود بهبود بخشند. چنین درمانی، درواقع، چشمه‌ساری زنده - یعنی زندگی پرتکاپو، بی‌مانع، و پرشور گسترده‌ترین توده‌های ملت - را می‌خشکاند که اصلاح همه‌ی نارسایی‌های مادرزادی نهادهای اجتماعی فقط از آن می‌جوشد» [۴۴].

روشن است که خشونتِ عامدانه که به شیوه‌ای منظم به کار بسته می‌شود یا بر پایه‌ی اصول یک آموزه‌ی روش‌مندانه سازمان می‌یابد، وجه مشترکی با آن خشونت اتفاقی ندارد که به گونه‌ای گذرا در همه‌ی جامعه‌های بشری پدیدار می‌شود.^۱ در تاریخ آموزه‌ای نمی‌توان یافت که به‌طور مستقیم کاربرد منظم خشونت را سفارش کرده باشد و، پس از دستیابی به قدرت، رژیم هراس‌آفرینی (ترور) را بر پا نداشته باشد. سفسطه‌پردازی برخی نظریه‌پردازان مجرمیت جمعی بر این پایه استوار است که هرکس را مسئول خشونت سازمان‌یافته‌ی منظم در برخی کشورهای جهان گردانند، به این بهانه که برخی اجتماع‌ها که محدود ساختن شدید خشونت را ضابطه‌ی کار خود قرار داده‌اند نیز گاه با

۱. رمون آرمون در پژوهشی به نام هزاره‌باوری یا فرزاندگی؟ این وجه مسئله را به‌خوبی روشن می‌کند: «برای سخن گفتن به زبانی که مارکسیست‌ها نیز مردود نمی‌شمارند، باید گفت که کمیت قربانی‌ها تفاوت کیفیت را ایجاد می‌کند. چند دستگیری خودسرانه (که باید به حق افشا شود) از نارسایی انسان‌ها و جامعه‌ها جدایی‌ناپذیر است، اما وجود چندین میلیون اسیر در اردوگاه کار اجباری نشان‌دهنده‌ی یک سیستم است» [۴۵].

بحران‌های خشونت‌آمیز به لرزه درمی آیند. پدیدارشناسی ما را به تصدیق این نکته وامی‌دارد که سیاست به مرور خشونت می‌پرورد، و پیوسته آموزه‌هایی رخ می‌نمایند که خشونت را به مرتبه‌ی یک اصل حکمرانی برمی‌کشند. اما هر آینه از دیدگاه اخلاق و مسئولیت بنگریم، باید تأسف بخوریم که برخی به یاری حیل‌های مبتنی بر بشردوستی درپی توجیه هراس‌آفرینی (ترور) برمی‌آیند.

این گشت‌وگذار در پهنه‌ی اخلاق از این‌رو ناگزیر می‌نمود که نمی‌توان از مسئولیت سیاسی سخن به میان آورد و حتی گذرا نشان نداد که روابط سیاست و اخلاق در مسئولیت سیاسی به هم گره می‌خورد. بی‌گمان، برای فردباوری و آرمان‌خواهی اخلاقی این دردناک است که سیاست همیشه نمی‌تواند از خشونت بپرهیزد، اما شاید دریافت‌های تئوریک از اخلاق نیز، به سبب ناتوانی از درک همه‌ی بُعدهای متناقض اخلاق اجتماعی، بیش از اندازه در ساده‌اندیشی و معنا باختگی لغزیده‌اند. ورود در جزئیات روابط سیاست و اخلاق از این‌رو در این‌جا ناممکن است که می‌بایست به همان شیوه که گوهر امر سیاسی را بررسی‌دیم، گوهر اخلاق را نیز از پیش تحلیل کنیم.

۱۴. برتری هدف‌های غایی

در این‌جا منظور از هدف‌های غایی ارزش‌های «نهایی» است که انسان، خواه با تلاش فردی و خواه از رهگذر کنش اجتماع‌ها و گروه‌ها، می‌کوشد تا با به تحقق رساندن‌شان به زندگی و تاریخ معنایی بخشد. امضای معاهده‌ی صلحی پا بر جا برای پیشگیری از جنگ، و برای مدتی نامعلوم و تا حد ممکن طولانی، نه هدف غایی بلکه آماجی سیاسی است. به همین‌سان، وظیفه‌هایی مانند برقراری برابری در برابر قانون، برابری حقوق و امکان‌ها، پیکار برای دستیابی به آزادی‌های سیاسی (آزادی مطبوعات، عقیده و وجدان، گردهم‌آیی، و غیره) یا برپایی دادگاه‌های

قانون بنیاد برای حاکمیت بیش‌ترین عدالت ممکن و جلوگیری از خودکامگی، همگی آماج‌های سیاسی به‌شمار می‌روند. روشن است که تنها در شرایط مشخص می‌توان به این آماج‌ها دست یافت، و افزون بر این، باید پیایی اصلاحات و تصمیماتی در آن‌ها به عمل آورد تا با تحول ذهن‌ها و دگرگونی‌های وضعیت انسانی سازگار شوند. اما آرزوی آزادی ناب، برابری، و صلح مطلق را مستقل از شرایط تاریخی و اجتماعی دگرشونده داشتن همانا جست‌وجوی هدف‌های غایی است. بدین‌سان، این مفهوم‌های کلی ارزش مفهومی خود را از دست می‌دهند تا به ایده‌هایی فی‌نفسه عقلانی تبدیل شوند. به این معنا می‌توان از فرجام‌شناسی لیبرالیسم، مارکسیسم، و نیز مسیحیت سخن گفت.

انتظار از این هدف‌های غایی، شماری مسئله پیش می‌آورد که این‌جا نمی‌توان به بحث درباره‌ی آن پرداخت و باید به اشاره‌ای بسنده کرد: آیا تنها یک هدف غایی فرجامین وجود دارد یا چندین هدف؟ اگر تنها یک هدف غایی فرجامین وجود دارد، کدام هدف است؟ و اگر چندین هدف وجود دارد، روابط آن‌ها چیست؟ آیا همه‌ی آن‌ها در یک ترازاند آیا در نظامی پایگان‌مند جای دارند؟ آیا آزادی، عدالت، و برابری شرط‌های صلح به‌شمار می‌آیند یا صلح شرطِ عدالت و برابری است؟ آیا برابری شرط آزادی است یا برعکس، و الی آخر؟ گذشته از اندیشه‌ورزی متافیزیکی، بحث درباره‌ی این پرسش‌ها درواقع خاستگاه چندگانگی فلسفه‌ها، جهان‌بینی‌ها، و ایدئولوژی‌های سیاسی به‌شمار می‌آید. البته امیدی برای یافتن راه‌حلی مثبت و قطعی برای چنین پرسش‌هایی وجود ندارد، زیرا سخن بر سر مفهوم‌های کلی مطلقاً برین است که از امکانات و حدود تجربه و کنش آدمی — که همواره مشروط‌اند — فراتر می‌روند. این مفهوم‌های کلی پیش‌فرض‌های شرایط یک‌گوهر یا یک‌فعالیت تعیین‌یافته نیستند، بلکه در قلمرو آرزوها می‌گنجند. بدین‌سان، ترجیح یک هدف غایی بر دیگری، هم‌چنان که گزینش در نردبان پایگان‌مند آن‌ها، مربوط به

ایمان و اعتقادهای کم و بیش توجیه‌پذیر است. آری، در ارتباط با هدف‌های غایی است که رویارویی امر معنوی و امر مادی اهمیت کامل می‌یابد، و در همین ارتباط است که هذیان‌بارترین هیجان‌ها، بی‌رحمانه‌ترین خشک‌اندیشی‌ها، ساده‌ترین و والاترین جان‌نثاری‌ها و قهرمانی‌ها سر بر می‌آورند و گاه تا آن حد هذیان‌بار، بی‌رحمانه، و والا که اغلب نمی‌توان برای آن‌ها بنیادی خردمندانه یافت. این جا اعتقاد بر جای حقیقت می‌نشیند^۱ و امیدواری معمولاً جانشین ارضای خواسته‌ها می‌شود. هرچند هابز و اسپینوزا از ذکر مسئله‌ی هدف‌های غایی کوتاهی نکردند، بیش‌تر بر مسئله‌ی حفاظت و تفاهم درونی، یعنی بر هدف ویژه‌ی امر سیاسی، پای فشرددند. اساساً همراه با ژان ژاک روسو^۲ و زیر نفوذ ایدئولوژی انقلابی بود که اندیشه‌ورزی راه تعریف سیاست بر پایه‌ی هدف‌های غایی و امیدواری ناشی از آن‌ها را پیش گرفت. باری، هدف‌های غایی فراسیاسی‌اند یا، دقیق‌تر بگوییم، مختص امر سیاسی نیستند. از آن‌جا که اخلاق و دین و اقتصاد هم وظیفه‌ی خود را گسترش آزادی، برابری، عدالت، و خوشبختی می‌دانند، می‌توان گفت که سخن بر سر امیدهای عام بشریت است و، بنابراین، باید از راه همکاری همه‌ی فعالیت‌های بشری، و نه منحصرأ یا ترجیحاً از راه یکی از آن‌ها، تحقق یابند. برخلاف آنچه می‌گویند، از این دیدگاه اقتصاد هیچ برتری بر سیاست یا دین ندارد و برعکس. به زبان دیگر، سخن بر سر ارزش‌های جهان‌روای انسان به مثابه‌ی انسان است که به هیچ فعالیت ویژه‌ای بستگی

۱. آنچه از هدف‌های غایی برشمردیم از این‌رو کامل نیست که می‌توان بر آن‌ها باز هم افزود، از جمله خوشبختی، یگانگی کامل، احترام مطلقاً نامشروط و متقابل به شرافت انسانی، برادری جهان‌گستر، و غیره.

۲. «هر آینه در پی دانستن این برآیم که ارجمندترین خیر همگان به‌طور دقیق بر چه استوار است و هدف غایی هر نظام قانون‌گذاری چه باید باشد، درمی‌یابیم که این خیر به دو موضوع اساسی فروکاسته می‌شود: آزادی و برابری. آزادی زیرا هرگونه وابستگی فردی نیرویی است برگرفته از پیکر دولت؛ برابری زیرا آزادی بی‌برابری نمی‌تواند دوام آورد» [۴۶].

ندارد. اگر امروز به هدف امر سیاسی یا امر اقتصادی هم‌چون اموری اساسی می‌نگرند، سبب را باید در اهمیتی جست که سیاست و اقتصاد نسبت به — مثلاً — دین یافته‌اند، و این روند با تجلی توده‌ها و پیدایش ایدئولوژی‌ها و رشد عقلانی‌تر جامعه‌ها همراه بود. البته این جابه‌جایی به آمیختگی مفهوم‌ها پایان نمی‌بخشد. مسئله این است که می‌توان گفت سیاست‌شناسی هرگز مانند ما میان سه پهنه از غایت، که عبارت‌اند از هدف ویژه‌ی یک فعالیت، آماج‌های مشخص، و هدف‌های غایی، تمایز نمی‌نهد، در مجموع باید گفت که در تعریف غایت سیاسی، فرجام‌شناسی جانشین غایت‌شناسی شده است.

افزون بر این، باید خاطر نشان کرد که آمیختگی این سه پهنه در زبان نیز ریشه دارد، به‌ویژه همراه با گسترش نفوذ فلسفه‌های تاریخ و ایدئالیسم فلسفی، مسئله‌های دستوری و مربوط به «بایست-بود» بر تحلیل مثبت و دقیق گوهرها، و به‌طور عام‌تر، بر بررسی هستی یا امر واقع برتری یافته است. باری، هنگامی که در سیاست می‌خواهند به آماجی، هدفی یا هدفی غایی دست یابند، زبانی کاملاً همسان به کار می‌برند: «باید»، «ما باید»، و اصطلاح‌های دیگری از این‌گونه؛ درواقع، گرایش به همسان‌انگاری هدف، آماج، و هدف غایی از این‌جا می‌آید، زیرا فرمول‌های بیان‌کننده‌ی هر سه منطقاً یکسان‌اند درحالی که درون‌مایه‌های موردنظر عملاً متفاوت‌اند. هنگامی که من می‌گویم فلان چیز درست است و بهمان چیز نادرست است، این دو جمله گرچه از نظر صوری همسان‌اند، اما درون‌مایه‌ی جمله‌ها هربار فرق می‌کند. هنگامی که می‌گویم: سیاست گرایش به حفاظت از اجتماع دارد، یا سیاست گرایش به برقراری آزادی، عدالت، و صلح دارد، وضع به همین‌گونه است.^۱

۱. خواننده می‌تواند برای توضیحات مفصل‌تر به بررسی‌های فلسفه‌ی نوپوزیتیویستی موسوم به مکتب وین و، هم‌چنین نوشته‌ی توپیش (Topisch) مراجعه کند که این

مسئله برای اندیشه‌ورزی فلسفی و به‌ویژه پدیدارشناختی این است که در روند تحلیل مفهوم‌های کلی در دام زبان و دستور زبان نیفتد.

هرچند هدف‌های غایی ویژه‌ی فعالیت سیاسی به‌شمار نمی‌آیند، اما بی‌تفاوت و زائد نیستند، و برعکس به‌عنوان‌های گوناگون نقش بازی می‌کنند.

۱۵. نقش سامان‌بخش هدف‌های غایی

هدف‌های غایی - به معنای رایج شدن - کاربردی سامان‌بخش دارند. درحقیقت، هدف‌های غایی هرگز به معنایی که پیش‌تر درباره‌ی آماج‌ها گفتیم موضوع فعالیت سیاسی نیستند، یعنی هرگز مانند آن‌ها در عملی محسوس و تجربی تحقق نمی‌یابند، بلکه به فعالیت سیاسی سروسامان، سمت و سو، و معنا می‌دهند. افزون بر این، هدف‌های غایی به فعالیت سیاسی وحدت نظر و خصلتی نظام‌مند می‌بخشند، به گونه‌ای که اقدام‌های سیاسی دیگر صرفاً انبوهی از کنش‌ها در خدمت صرف هدف ویژه‌ی امر سیاسی، بلکه هم‌چنین در خدمت انسان نیز باشند. از آن‌جا که سیاست مسئله‌ای است که به عقیده ربط دارد، ناگزیر پای اعتقاد و ایمان نیز به میان می‌آید. اعتقاد و ایمان نیز، با توجه به سرشت خود، ارزش‌های برین و هرچند تعیین‌نیافته‌ای را مفروض می‌دارند. برای این‌که انسان بتواند به پیکارش در راه آزادی‌های سیاسی، که عملاً امکان‌پذیراند، یا به نبرد برای حراست از آزادی‌های سیاسی موجود معنا بخشد، ضروری است که به آزادی هم‌چون هدف غایی باور داشته باشد. از این رو، این‌گونه باورداشت‌ها نه ایده‌های گذرای ساده، بلکه پشتیبانان امید ما به انسان به‌شمار می‌روند، یعنی جلوه‌گاه بشریت و آینده‌اش هستند. بنابراین، نمی‌توان به هدف‌های غایی باور نداشت، زیرا زمان و آینده و امر ممکن وجود دارند و بشریت کمال‌نیافته است. و هر آینه بپنداریم که

باور نداشتن به اراده‌ی ما بستگی دارد، دیگر دست به عمل نمی‌زنیم و در معرض لغزش به مفاک ناامیدی و ستم‌گری قرار می‌گیریم. ایمان جنبه‌ای وجودی به معنای واقعیت تجربی دارد و به این عنوان در دل کنش جای گرفته است؛ یعنی اگر آزادی را نمونه بیاوریم، هرچند انسان هرگز نه به شکل فردی از همه‌ی قید و بندها به‌طور قطعی آزاد می‌شود و نه به شکل اجتماعی، همواره باید در توالی آماج‌های سیاسی، پیوسته کوشنده‌ی راه آزادی باشد. از آن‌جا که درون‌مایه‌ی آماج‌های سیاسی همیشه مشروط به اوضاع و احوال و دگرشونده است، بدون ایمان و بدون باور به حقیقت‌های جاودانی یا هدف‌های غایی فرجامین، فعالیت سیاسی جز کار توان‌فرسای سیزیف^۱ چیزی نخواهد بود. آری، ایمان خمیرمایه‌ی هر آفرینشی است و، از این‌رو، درست نیست که آن را نوعی تسکین و دلداری بشمارند. لاشلی‌یه در یکی از نامه‌های خود، درباره‌ی هدف‌هایی غایی به درستی چنین می‌گوید: «انسان تنها به شرطی می‌تواند انسان بماند که پیوسته بکوشد از خود فراتر رود» [۴۸].

هدف‌های غایی همواره طرح‌های در دست اقدام‌اند، یعنی ایده‌های ماندگاری که در مقام هنجار و الگو به کار آماج‌های فعالیت سیاسی معین می‌آیند، و به این عنوان معنایی تعیین‌کننده دارند. از آن‌جا که هدف‌های غایی همانا غایت‌های انسانی مربوط به انسان به مثابه‌ی انسان‌اند و نه منحصرأ و نه اساساً تمایلات و آرزوهای سیاسی، به دلیل بستگی پیوسته به دیگر فعالیت‌های اقتصادی، اخلاقی، دینی، و غیره باعث ادغام سیاست در مجموع زندگی انسان می‌شوند. البته این فعالیت‌ها نیز به نوبه‌ی خود از آزادی، عدالت، برابری و خوشبختی، یا دیگر هدف‌های غایی الگو برمی‌دارند. به دیگر سخن، از آن‌جا که هدف‌های غایی برای

۱. سیزیف [Sisyphus]: در اساطیر یونان، پسر آبولوس و مؤسس و پادشاه کورنت. به حيله‌گری مشهور است، و گویند مرگ را فریب داد. مجازات ابدی او این بود که سنگ عظیمی را به فراز تپه‌ی پرشیبی بالا برد.

همه‌ی فعالیت‌های بشری مشترک‌اند، سیاست نمی‌تواند منزوی، فعالیتی برای خود، و ناگشوده به روی گوهرها و دیگر اقدام‌های بشری باشد. از این‌رو، سیاست غایتی فی‌نفسه نیست، بلکه مانند دیگر فعالیت‌های بشری و همراه آن‌ها در خدمت انسان و سیر تحول او قرار دارد. آری، حتی جامعه غایت فی‌نفسه نیست چه رسد به واحد سیاستی معین. منظور این است که هدف ویژه‌ی امر سیاسی نه به خودی خود، بلکه به سبب مشارکتش در سیر تحول وضع انسان و تاریخ، ارزش دارد. هرچند تفاهم درونی و امنیت بیرونی بر پایه‌ی دوستی به غایت‌شناسی سیاست به مثابه‌ی فعالیتی تعیین‌یافته شکل می‌دهد، سیاست نمی‌تواند بر سراسر وجود انسان دست اندازد و او را زندانی خود سازد؛ زیرا سیاست تنها به یاری هدف‌های غایی فرجامینی معنی می‌یابد که موجود انسانی قصد دارد آن‌ها را با میانجی اجتماعی ویژه، که خود جزئی از آن است، به انجام رساند. باری، گاه فعالیت سیاسی زیر فشارهای تمدنی معین قرار می‌گیرد و گاه به این تمدن انگیزشی نوین می‌بخشد، و روشن است که این داد و ستد پیوسته‌ی سیاست و فعالیت‌های دیگر، و هم‌چنین خواست‌شان برای خدمت به هدف‌های غایی فرجامین، از تنش‌ها و ستیزش‌ها برکنار نشیند، و البته این ستیزش‌ها نیز به نوبه‌ی خود خدمت‌گزاری به جامعه‌ی بشری را مفروض می‌انگارند.

به‌رغم این کشاکش‌های درونی، برتری هدف‌های غایی به این معناست که انسان برادر انسان است و بشریتی وجود دارد و، بنابراین، باید به امکان برقراری دوستی‌ای امید بست که به‌رغم نارسایی‌هایش بتواند خودویژه‌انگاری‌ناپذیر رفتار جماعت‌های خاص و مستقل را، هنگامی که تلاش می‌ورزند تا به شکل واحدهای جداگانه درآیند، در هم شکنند. شکافِ واقع‌بینی سیاسی که سیاست را تنها در خدمت سیاست درک می‌کند این جاست. البته احتمال دارد ستیزه‌هایی که برتری هدف‌های غایی را در هم می‌شکنند امید و امکانی برای یگانگی قطعی بشریت باقی

نگذارند. با این همه، جهان هدف‌های غایی خود را به انسان تحمیل می‌کند و آدمی را از آن‌گریزی نیست؛ و شاید دست‌کم برقراری وضعیتی نسبتاً صلح‌آمیز و قابل‌مقایسه با آن‌چه کارل اشمیت به عنوان «حقوق عمومی اروپایی»^۱ [۴۹]. توصیف کرده است در آینده ممکن باشد، یعنی وضعیتی که دشمنان به سبب ناتوانی از زدایش رابطه‌ی دوست و دشمن - که هر دو از پیش‌فرض‌های امر سیاسی‌اند - می‌پذیرند که یکدیگر را هم‌چون دشمن، یعنی هم‌چون موجوداتی مانند هم، به رسمیت شناسند، و بدین‌سان، در وجود دشمن به انسان احترام گذارند. به هر رو، صلحی دیرنده و پایدار تنها به چنین شرطی امکان‌پذیر است. افزون بر این، باید توجه داشت که آزادی و عدالت بدون به رسمیت شناخته‌شدن انسان از سوی انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از آن‌جا که هدف‌های غایی به هیچ‌وجه ویژه‌ی این یا آن فعالیت بشری نیستند، می‌توانند معنای دیگری بیابند که از نگاه‌گرایی‌های فلسفه‌ی سیاسی مدرن بسیار مهم است. هدف‌های غایی ارزش‌هایی را تشکیل می‌دهند که انسان می‌تواند در ارتباط با آن‌ها امیدوار باشد که امر سیاسی و به‌ویژه پیش‌فرض‌های گوناگون آن را - فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، دوست و دشمن - سپری کند. برای نمونه اگر به اندیشه‌ی مارکس از این زاویه بنگریم، تمامی معنای ژرف آن، یعنی فرجام‌شناسی‌اش، آشکار می‌گردد. درواقع، مارکسیسم نمونه‌ی اعلای فلسفه‌ای است که می‌کوشد امر سیاسی و پیش‌فرض‌هایش را به نام هدف‌های غایی فرجامین سپری کند. به‌طور عام‌تر، مارکسیسم به هدف‌های غایی هم‌چون فراخوان‌هایی می‌نگرد که انسان را به شکستن محدودیت و کران‌مندی‌اش دعوت می‌کنند، تا جایی که با طرد هر غایت فرازمینی فقط آن هدف‌های غایی را می‌پذیرد که انسان را از رهگذر

«تملك واقعی گوهر انسان به دست انسان و برای انسان» فرامی خوانند تا سازنده‌ی سرنوشت خویشتن شود.^۱

اکنون این پرسش بی‌درنگ به ذهن می‌آید که آیا امیدی هست که انسان واقعاً روزی بتواند امر سیاسی را سپری سازد. ما پیش‌تر به این پرسش پاسخ گفته‌ایم، و بنابراین، اکنون می‌توانیم به تفسیر پاسخ خود در ارتباط با مسئله‌ی هدف‌های غایی بسنده کنیم. درحقیقت، شاید بتوان گفت که برتری هدف‌های غایی شیوه‌ای انسان‌باور برای ارجاع و بازگشت به خداست. به‌راستی آیا انسان رهیده از هر بند، فشار و جباریت نیازها، انسان آفریننده‌ی خویش، جز موجودی است برخوردار از صفات الوهیت؟ درحقیقت، خداشناسیِ مارکس^۲ بیش‌تر نفی دین است - که به‌مثابه‌ی فعالیت بشری تابع پیش‌فرض‌هاست - تا نفی الوهیت، زیرا مارکس می‌کوشد تا الوهیت انسانی را بر جای خدای دین‌ها بنشاند. نباید فراموش کرد که خداشناسی برای مارکس جز وجهی از انتقاد به خدای «بیگانه» نیست، خدای بیگانه‌ای که انسان خود نسبت به او بیگانه و موجودی از خودبیگانه است. آری، از هنگامی که انسان به آفریننده‌ی

۱. شاید اکنون درک تکه‌ی پیشگویانه‌ی دست‌نوشته‌های سال ۱۸۴۴ [۵۰] آسان‌تر باشد؛ منظور آن‌جاست که مارکس می‌گوید: «کمونیسم شکل ضروری و اصل نیرومند آینده‌ی نزدیک است، اما کمونیسم به خودی خود هدف رشد انسانی، یعنی شکل جامعه‌ی انسانی نیست» [۵۱]. بنابراین، از نگاه مارکس، کمونیسم نه هدفی غایی، بلکه آماج و آماجی ضروری است که، پس از دست‌یابی به آن و سپری کردنش، راه تسلط هدف‌های غایی گشوده می‌شود. به دیگر سخن، کمونیسم نیز هنوز تابع پیش‌فرض‌های گوناگون امر سیاسی و امر اقتصادی می‌ماند، اما برای نفی و زدایش‌شان آن‌ها را به کار می‌گیرد و، بدین‌سان، میانجی نفی‌کننده و نیز رهاکننده‌ی انسان شمرده می‌شود و به او امکان دسترسی به تجربه‌پذیری هدف‌های غایی فرجامین را می‌بخشد. او باز می‌گوید: «کمونیسم امر تجربه‌پذیر را هم‌چون نفی نفی پیش می‌نهد و، بنابراین، لحظه‌ی واقعی رهايش و تسخیر خویشتنِ انسان و لحظه‌ی ضروری برای رشد و توسعه‌ی آینده‌ی تاریخ است» [۵۲].

۲. مارکسیسم را از این‌رو هم‌چون نمونه برگزیده‌ایم که پرورده‌ترین فلسفه‌ی مدرن در مورد نظریه‌ی برتری هدف‌های غایی به‌شمار می‌آید.

خود تبدیل گردد، خداشناسی بی‌معنا می‌شود زیرا خدای نوینی زاده می‌شود. پس از آن‌که انسان بر اورنگِ این غاصب، یعنی خدای بیگانه، نشست، دیگر هیچ دلیلی برای پافشاری بر خداشناسی وجود نخواهد داشت. اکنون درمی‌یابیم که پاسخ به پرسش بالا - یعنی آیا امیدی هست که انسان روزی بتواند امر سیاسی را سپری سازد - مستلزم آن است که انسان بتواند به چیزی غیر از خود تبدیل شود، چیز دیگری غیر از آن‌چه همیشه - یعنی از زمانی که خود را شناخته - بوده است. روشن است که حل این مسئله از راه یزدان‌شناسی امکان ندارد، زیرا یزدان‌شناسی خدا را به مثابه‌ی موجودی قدیم فرض می‌کند. باری، به پرسشی بی‌پایه تنها می‌توان پاسخ بی‌پایه داد، زیرا در پهنه‌ی اندیشه‌ی نظری همه‌چیز امکان‌پذیر است، از خیال‌بافی درباره‌ی علم قطعاً پایان‌یافته گرفته تا خیال‌اندیشی درباره‌ی دین و سیاست کاملاً سپری شده. به هر رو، انسان طبعاً موجودی ایمانی است و به برتری هدف‌های غایی باور دارد، هرچند بر پایه‌ی تمامی تجربه‌های موجود در این مورد، این برتری بی‌گمان به سبب ستیزش‌ها، همواره گسسته خواهد ماند. از این دیدگاه، سزاوارترین پاسخ همانا پاسخی است که ماکس وبر در پی استوارت میل پیش‌نهادده است: «هر آینه از تجربه‌ی ناب حرکت کنیم به چندخدایی می‌رسیم» [۵۳]، یعنی به برتری خدایان و هدف‌های غایی که پیوسته با یکدیگر می‌رزمند. اما خدای یگانه خدای خرد و عشق است. به هر رو، همه‌ی این ملاحظات نه می‌توانند هم‌چون بهانه‌ای برای پیش‌داوری درباره‌ی دست‌آوردهای پدیدارشناسی گوهر امر دینی به کار روند و نه درباره‌ی تحلیل ژرف‌تر سرشت چندگانه‌پرستی و یگانه‌پرستی.

۱۶. زرادخانه‌ی توجیه‌گری

سرانجام، نباید فراموش کرد که هدف‌های غایی معنایی منفی و جدلی هم‌چون زرادخانه‌ی توجیه‌گری دارند و در آن حقیقت‌ها،

برهان‌آوری‌های منطقی، تجربه‌ها، پیشنهاد‌های کنترل‌شده و کنترل‌پذیر، احتمالات، ظواهر نزدیک به حقیقت، پیش‌داوری‌ها، پادحقیقت‌ها، دروغ‌ها، ظواهر، سفسطه‌ها، پندارها، خیال‌اندیشی‌ها، دورویی‌ها، صداقت‌ها، ساده‌دلی‌ها، تخیل‌ها، اندیشه‌های باطل، شگفت‌زدگی‌ها، بینش‌ها، شور‌ها، فرضیه‌ها، گمان‌پردازی‌ها، تناقض‌ها، باورداشت‌ها، اطمینان‌ها، اصلاح‌ها، زودباوری‌ها، استدلال‌ها، برخورد‌های احساساتی، مسلمات، سنت‌ها، راستی‌ها، فضل‌فروشی‌ها، سوءنیت‌ها و حسن‌نیت‌ها، همه به گونه‌ای نابه‌سامان در هم می‌آمیزند. بدین‌سان، هدف‌های غایی در صورت نیاز می‌توانند به ابزار دستیابی به هر هدفی تبدیل شوند و هر کس می‌تواند به یافتن حساب خود در آن‌ها امید بندد. در این شرایط می‌توان پناه‌جویی اندیشه‌ی کم‌مایه در پس هدف‌های غایی را به خوبی فهمید. چه بسیارند به اصطلاح فلسفه‌های سیاسی که با ادعای برقراری حقیقت و زدایش امکان‌کشاکش‌ها، در مجموع بدون اندیشه‌ورزی و بدون تحلیل پدیده‌ی سیاسی، تنها به مشروعیت بخشیدن به فلان رژیم یا بهمان شکل‌پیکار می‌اندیشند! به هر رو، توجیه‌گری، سخن‌وری و نرمش ذهنی می‌طلبند: کافی است به هواداری از این یا آن هدف غایی برخاست تا برهان‌هایی که اغلب از نظر شکل و مایه با برهان‌های حریف هماننداند از هر سو ببارند. هدف‌های غایی اغلب فراخوانی به خوشبختی کامل و به «سفری دل‌انگیز» هستند و امکان خشنودی از خویش را فراهم می‌آورند. نگاهی به کسانی که به سیاست‌نگاری می‌پردازند بیندازیم: اینان با رعایت سبک شخصی در مقاله‌نویسی مراقب‌اند که نه دوستان سیاسی‌شان را بیازارند و نه به اصطلاح به هدف‌های غایی مشترک گزند رسانند و، افزون بر این، در روند نگارش مواظب‌اند که از بیان نظریات مخالف، تخطئه، و ایرادگیری دور نشوند، یعنی در آغاز وانمود می‌کنند که به تحلیلی استوار، روشن‌بینانه، و پرسش‌انگیز دست می‌زنند تا در پایان قاطعانه در مسیر

توجیه‌های قابل انتظار بیفتند. باری، هدف‌های غایی امکان طرح نویدهای بیش‌تر و بیش‌تر را می‌دهند. از این‌رو، تا هنگامی که هدف‌های غایی هنوز در مرحله‌ی طرح و پروژه‌اند هیچ‌کس تجربه‌ی مستقیمی از آن‌ها ندارد، توجیه خطا و بی‌رحمی قدرت‌مندانی که به این هدف‌های غایی ارجاع می‌دهند، با توسل به عذرهایی مانند کثرویی، ضرورتِ موقعیت، یا فرصت، آسان است (البته حریف سیاسی را به‌خاطر همین عذرها می‌نکوهند). روشن است که پایانی برای توجیه‌تراشی نیست، و روی دیگر سیاستی که فقط به اعلام اصول و غایت‌های فرجامین بپردازد توجیه‌تراشیِ پیاپی است.

پیدا است که همه‌ی توجیه‌گری‌های سیاسی مزورانه نیستند، به‌ویژه همان‌گونه که دیدیم، هدف‌های غایی معمولاً نیک‌اند. حقیقت این است که یک حزب سیاسی هنگامی که در دستیابی به آماج‌های مشخص به آرمانِ خود وفادار نمی‌ماند، توجیه‌گری‌ها را افزایش می‌دهد. این وضع به‌ویژه در مورد حزب‌های توده‌ای به‌خوبی دیده می‌شود که گرد هدف‌های غایی اعلام‌شده‌ی خود به عضوگیری رزمندگان پرشور، پراشتیاق، و فداکار می‌پردازند، اما از آنان هم‌چنین می‌خواهند که در صورت لزوم، به نام همین هدف‌های غایی، انواع دروغ‌ها، تقلب‌ها، و رنگ عوض کردن‌ها را ببخشند و بدسگالی و جنایت را تبرئه کنند. پدیده‌ی شگفت‌انگیزتر این است که حکومت‌هایی که با کارآیی و بی‌گزافه‌پردازی اخلاقی هم خود را بر روی کار در خدمت خیر مشترک متمرکز کرده‌اند معمولاً چندان به چشم نمی‌آیند، تا جایی که حتی تاریخ‌نگاران برای اعاده‌ی حیثیت به آن‌ها با دشواری روبه‌رو می‌شوند، درحالی که آدمیان به‌راحتی بر اشتباه‌های گاه چشم‌گیر و بی‌رحمی‌های حکومت‌ها یا رژیم‌هایی که توانسته‌اند شهروندان را برای هدف‌های غایی سترگ به شور آورند چشم می‌پوشند، تازه اگر به آن‌ها هم چون الگو یا مرجع ننگرند! آری، هنگامی که هدف‌های غایی فریبا و

افسون‌کننده‌اند، آدمیان به آسانی در سراب توجیه‌گری‌ها و نویدها فرو می‌روند. نیچه می‌گوید: «هنگامی که هدف‌های غایی سترگ‌اند، افراد بشر میزان دیگری به کار می‌برند و دیگر درباره‌ی «جنایت» به عنوان جنایت داوری نمی‌کنند، حتی اگر هراسناک‌ترین وسیله‌ها را به کار گرفته باشد» [۵۴].

انحرافی که توجیه‌گری‌ها در داوری ایجاد می‌کنند نتیجه‌هایی به بار می‌آورد که از بس رایج‌اند و به آسانی چون و چرا پذیر، ما تنها به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم. در پهنه‌ی نظری، اگر علم سیاست تنها به سوی هدف‌های غایی سمت گیرد، به‌طور کلی از پیش‌فرض‌های تحلیل و از پژوهش‌های مثبت چشم می‌پوشد تا در پی برهان‌ها، رد دلایل، و ابداع شکل تازه‌ای از آن‌ها روان شود و رژیم‌ها، حزب‌ها، و نهادها را فقط در پرتو به اصطلاح اخلاق اجتماعی بررسی در نتیجه، تفسیر جانب‌دار می‌شود. در پهنه‌ی عملی، قدرت سیاسی از شیفتگی به هدف‌های غایی و پذیرش توجیه‌گری‌ها برای گسترش توان‌مندی، تقویت کنترل، و همه‌توانی هر چه بیشتر خود بهره می‌برد. روشن است که کار پدیدارشناسی امر سیاسی نه حمله به چنین شیوه‌هایی، بلکه آزمون تأثیر و نتیجه‌های آن‌ها است. از این دید، هیچ چیز بیش از تبه‌گنی انقلاب‌ها نمونه‌وار نیست: می‌دانیم که انقلاب‌ها در آغاز به نام هدف‌های غایی آزادی‌بخش روی می‌دهند، و برای مدتی کوتاه واقعاً هم انسان‌ها را از فشارهای سرکوب‌گرانه و بی‌عدالتی آزاد می‌سازند، اما سپس به نوبه‌ی خود و بسیار سریع، به نام هدف‌های غایی انقلاب، انسان‌ها را به بند می‌کشند. همه‌ی انقلاب‌ها در آغاز می‌پندارند که راه بی‌خطر تحول را بازیافته‌اند، زیرا نویددهندگان یقین دارند که به‌زودی اشتباه‌ها تصحیح، خودکامگی برچیده، و امنیت هر کس تأمین می‌شود؛ پس در گردباد شور و شیدایی‌ها و توجیه‌گری‌ها، ناگهان مصادره‌ی دارایی‌ها، گردن‌زنی‌ها، اردوگاه‌های کار اجباری، و ستم‌گری بی‌رحمانه‌تری پدیدار می‌شود [۵۵].

بی‌گمان، سن‌ژوست به خردمندانه‌ترین و برازنده‌ترین شیوه‌ای مسئله را طرح کرده است، هرچند خود او نخستین کسی بود که خلاف آن عمل کرد - در این مورد نیز همان طنزی خودنمود که همیشه در سیاست هدف‌های غایی و نیت‌ها را در برابر کردارها و واقعیت‌ها می‌نهد: «در واقع، بیش از خوشبخت کردن مردم، سخن بر سر جلوگیری از بدبخت شدن مردم است. جان‌کلام این است: سرکوب نکنیم. در این صورت، هرکس می‌تواند نیک‌بختی خویش را بیابد. هر آینه این پیش‌داوری بر مردم چیره شود که باید خوشبختی خود را وام‌دار فرمان‌روایان باشند، نمی‌توانند این خوشبختی را دیرزمانی نگاه دارند» [۵۶].

۲

وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی

۱. دو وسیله؟

از زمان ماکیاولی تاکنون سنت بر این است که به زور و نیرنگ هم چون دو وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی بنگرند، زیرا وسیله‌های دیگر، در آخرین تحلیل، به یکی از این دو راه می‌برند. برخی در پی آن بودند که در زورگونه‌ای بازتاب متافیزیکی تن و در نیرنگ بازتاب متافیزیکی روان را ببینند، به گونه‌ای که از نظر آنان تمایز این دو وسیله در قلمرو سیاسی درواقع چیزی نبود جز بازتولید جدایی کلاسیک میان امتداد جسمانی و اندیشه در فلسفه، و جدایی تن و روان در روان‌شناسی. برخی دیگر این دو وسیله را خاستگاه نهادهای سیاسی متفاوت دانسته‌اند، به این معنا که زور را اساس ارتش و پلیس می‌شمارند که عناصر مادی و فنی را به کار می‌گیرند، و نیرنگ را اساس دیپلماسی می‌انگارند که به توانایی‌های ذهن و هوش‌مندی توسل می‌جوید. حتی گاه کوشیده‌اند که میان زور و نیرنگ تفاوتی ارزش‌شناختی بنهند؛ بدین‌سان که زور بیش‌تر وسیله‌هایی زمخت، پست، و تباه‌کننده به کار می‌بندد، درحالی که وسیله‌هایی که نیرنگ به کار می‌برد، چون مستلزم ظرافت، تردستی، و تیزهوشی است،

شرافت‌مندانه و ارجمند شمرده می‌شود. تاریخ غالباً رهبرانی را خوار می‌شمارد که از راه فریب توده‌های نادان و وحشی فاتح شدند و جز به یاری زور خشونت‌بار وحشیانه و از راه خون‌ریزی و کشتار و قتل‌عام به پیروزی نرسیدند، درحالی که زرنگی رهبران حساب‌گر و زبردست را که به لطف نیرنگ و بدجنسی پیروز شده‌اند می‌ستاید. برخی تاریخ‌نگاران و حقوق‌دانان، مانند واتل، تا آن‌جا پیش رفتند که افتخار واقعی فرمان‌دهان بزرگ را حیل‌های جنگی دانستند. در نتیجه، زور وسیله‌ی بی‌فرهنگی و نیرنگ وسیله‌ی تمدن به‌شمار می‌آید. البته بی‌اعتباری مفهوم زور دلیل دیگری هم دارد که عبارت است از تفسیری عامیانه و مذهب اخلاق از رویارویی زور و حق، که بنیادش بر خوانشی سطحی و نیندیشیده از گفت‌وگوی سقراط و کالیکلس^۱ در گورگیاس^۲ افلاطون، یا بخش سوم کتاب قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو، نهاده است. البته بحثی نیست که این رویارویی در برخی محدوده‌ها و شرایط خاص توجیه‌پذیر است، اما نمی‌توان برای آن معنای تنگ‌نظرانه، عامیانه، و همه‌گستر برخی جزو‌های فلسفی یا نوشته‌های دیگر را قائل شد.

زبان جاری نیک‌نشان می‌دهد که تفسیر صرفاً خوارکننده از مفهوم زور تا چه اندازه زیاده‌روانه و نادرست است. چه بسیارند اصطلاح‌هایی که این مفهوم کلی را به معنایی ستایش‌آمیز به کار برده‌اند!^۳ واژه‌ی زور اغلب با توان جسمانی و زیباشناختی، استعداد، اقتدار، انرژی، کوشندگی، استواری، و تندرستی مترادف است. درحالی که واژه‌ی نیرنگ اغلب نادرستی، فریب‌کاری، حیل‌گری، ابهام، گول‌زنی، و غیره را به یاد می‌آورد. هم‌چنین نباید وجه هنری زور را به عنوان سرچشمه‌ی

1. Calliclès 2. Gorgias

۳. برای نمونه، در زبان فرانسه اصطلاح *force de l'âge* با تجربگی و استحکام و پختگی انسان را، هنگامی که به همه‌ی توانایی‌هایش دست یافته است، مشخص می‌کند، و هم‌چنین اصطلاح *force morale* مشخص‌کننده‌ی تسلط بر خود، آرامش، و پردلی است، و اصطلاح *force de caractère* استواری منش را بیان می‌دارد.

ستایندگی فراموش کرد. از این‌رو، زور نه‌تنها عنصری بیرون از تمدن نیست، بلکه جزئی از آن است. در یونان باستان، پیکرتراش در زور زندگی شکفته و شادمان و هم‌چنین سازمندی دونده را می‌دید، و پرورش‌گر در آن نشانی از مردانگی می‌یافت؛ اهمیت تربیت بدنی (ژیمناستیک) و ورزش‌های مناسب برای پیشرفت و رشد آن از این‌جا می‌آید. حتی برخی دولت‌شهرهای یونانی برندگان بازی‌های اُلَمپی را به فرمان‌روایی می‌خواندند. آری، عنصری از حقیقت در این نظر نیچه نهفته است که می‌گوید مسیحیت، به این سبب که تن را خوار می‌شمارد، تا اندازه‌ای مسئول نفی فلسفی زور است. پیداست که سخن نه بر سر گردآوری مدارک برای اقامه‌ی دعوا، بلکه آگاهی به ضرورت‌رهایی از ایده‌های پیش‌ساخته و اغلب نادرستی است که دین، فلسفه، حقوق، اخلاق، و اندیشه‌ی سیاسی در درازای سده‌ها، آن هم بیش از پرداختن به تحلیل مفهوم زور، پرورده‌اند.

اکنون که این مسئله‌ی مقدماتی روشن شد، مسئله‌ی واقعی یعنی تحلیل مفهوم کلی زور و مفهوم کلی نیرنگ و تعیین روابط این دو پیش می‌آید. آیا سخن بر سر دو وسیله‌ی ناهمگن به معنای به اصطلاح رویارویی تن و روان است؟ آیا هر دو ویژه‌ی امر سیاسی‌اند؟ آیا کاربست زور هوش‌مندی استراتژیک و تاکتیکی، و نیز دیپلماسی — و بنابراین نیرنگ — نمی‌طلبد؟ اگر چنین است، می‌توان از خودپرسید چون موفقیت‌های نیرنگ در سیاست هنگامی که با زور پشتیبانی نشود یا زور نتواند از آن‌ها بهره‌برداری کند پایدار نمی‌ماند، زور هم‌چون تنها وسیله‌ی واقعی ویژه‌ی امر سیاسی پدیدار می‌شود و نیرنگ فقط یکی از شیوه‌های کاربست آن است.

۲. زور خوارشمردنی نیست

پیش از پرداختن به تحلیل زور، شایسته است نخست از پرسشی رها شویم که در اغلب موارد، پیش از هرگونه آزمون مفهوم کلی زور، مطرح

می‌شود: آیا در سیاست باید زور به کار برد یا نه؟ این پرسش اساساً بیهوده است، زیرا انسان معمولاً به زور دست می‌یازد، و سیاست نیز به سبب سرشتِ خود نمی‌تواند از آن چشم‌پوشد. چنین پرسشی به اندازه‌ی این پرسش که آیا باید یا نباید در علم هوش‌مندی به کار برد، پوچ است. آری، انسان زور را در اختیار دارد و به عنوان انسان آن را به کار می‌برد، درست همان‌گونه که ذهنی دارد و آن را به شیوه‌ای گاه نیکو و گاه تأسف‌بار به کار می‌گیرد. از این‌رو، زور نه عنصری بیرون از انسان و تمدن و فرهنگ است و نه چیزی اتفاقی یا اکتسابی که انسان بتواند از آن جدا یا از آن رها شود. زور به انسان به این عنوان که موجودی انسانی است بخشیده شده و، بنابراین، تلاش برای توجیه یا محکومیت آن به اندازه‌ی این پرسش که آیا داشتنِ خرد، چشم، گوش یا اندام‌های تناسلی، برای انسان عادلانه و مجاز است یا نه، بیهوده است. در نتیجه، درک رشد و توسعه‌ی تاریخی بشریت، بدون در نظر گرفتن زور، به اندازه‌ی نادیده گرفتن هوش سفسطه‌آمیز است. هر قدرت سیاسی، خواه راست باشد و خواه چپ، لیبرال یا سوسیالیست، کمونیست یا فاشیست، و حتی اگر اعلام کند که تنها با قانون حکومت خواهد کرد، به‌طور معمول و ناگزیر زور به کار می‌برد، زیرا بدون نهادها، بدون دادگستری و بدون پلیس، دولت هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.

معمولاً چنین پرسشی پنهان کردنِ زیرکانه‌ی موضع‌گیری ذهنی است و بیش‌تر جنبه‌ی جدلی دارد تا جنبه‌ای واقعاً فلسفی، زیرا به نامِ دلیل‌هایی در ظاهر خنثی کوشش می‌کنند تا فراخوان به خشونتِ یک حزب یا یک رژیم را توجیه کنند و هم‌اورد ایدئولوژیکی خود را که از به کار بردن زور ابایی ندارد، به نامِ به اصطلاح اصول فلسفی، بهتر در تنگنا اندازند. به دیگر سخن، همواره زورِ دیگری را محکوم می‌کنند. فلان کس، در موقعیتی معین، اعتصاب‌کنندگانی را که اعمال زور کرده‌اند تأیید و پلیس را نکوهش می‌کند، بهمان کس اما نظری مخالف آن دارد؛ اما در صورتِ

تغییر رژیم، دومی نظر اولی را می‌پذیرد و برعکس، اولی نظر دومی را. همان کسانی که بر روش‌های شورشیان چشم می‌پوشند و بی‌رحمی‌های حکومت قانونی را می‌نکوهند، در موقعیتی دیگر، به شرط خوانایی حکومت قانونی با گرایش ایدئولوژیک‌شان به پشتیبانی از آن برمی‌خیزند تا نسبت به شیوه‌هایی که شورشیان به کار می‌برند بی‌زاری نشان دهند. جنگ داخلی اسپانیا، جنگ‌های هند و چین و الجزایر، انقلاب کاستریستی کوبا، و هم‌چنین بسیاری از رویدادهای اخیر نشانه‌هایی گویا از این مدعا است. تازه ما از برخوردهای متفاوتی که حتی امروز با جنگ صلیبی علیه آلبیگانیان^۱، جنگ‌های مذهبی، انقلاب فرانسه، و غیره می‌شود سخن به میان نمی‌آوریم. حقیقت این است که هر حکومتی می‌خواهد قانون رعایت شود و علیه کسانی که پای از دایره‌ی آن بیرون می‌نهند زور به کار می‌برد، روشن است که اگر این دسته نیز روزی به قدرت برسند، دقیقاً همین کار را می‌کنند. پاره‌تو می‌گوید: «همه‌ی حکومت‌ها زور را به کار می‌برند و همگی هم تأکید دارند که بر خرد استوارند» [۱]. فلان حزب که خیزش علیه نظام پادشاهی را توجیه می‌کند پایداری در برابر اراده‌ی مردم را غیرقانونی می‌شمارد، اما اراده‌ی مردم برحسب این‌که تفسیرکنندگان در قدرت باشند یا خواهان فتح قدرت، معنایی متفاوت می‌یابد. بدین‌سان، برحسب این‌که تمایل ما به حکومت باشد یا به اپوزیسیون، هر بار قانونی بودن و غیرقانونی بودن زور جبهه عوض می‌کند. هر یک از ما می‌تواند تأیید چنین ادعایی را در درازای تاریخ و هم‌چنین با کندوکاو در تغییرات داوری‌های خود بیابد، البته به این شرط که بدون جست و جوی عذری آسان‌یاب در والایی هدف‌های

۱. آلبیگانیان: فرقه‌ی دینی قرون وسطایی که در قرن یازدهم در آلبی پیدایش یافت. جنگ صلیبی که پاپ اینوکتیوس سوم از سال ۱۲۰۸ میلادی علیه کنت تولوز و آلبیگانیان، که از کاتارها بودند، به راه انداخت با خشونت و وحشی‌گری‌های بسیار همراه بود. این جنگ به «جهاد آلبیگانی» معروف است.

غایی، دست کم بخواهد ذهن انتقادی خویش را به کار اندازد.

ملاحظه‌ی دیگری که از نظر سیاسی جالب می‌نماید و پاره‌تو [۲] نیز به‌ویژه بر آن انگشت نهاده است عبارت از این است که آدمیان معمولاً با بیزاری علیه سوءاستفاده‌ی فرد از زور به پا می‌خیزند، مثلاً در مورد عامل جنایتی وحشیانه؛ اما در مورد سوءاستفاده‌ی اجتماع از زور و حتی سوءاستفاده‌ی رزمنده‌ای که مثلاً به نام ایده‌ای سیاسی یا به نام حزب آدم می‌کشد، بیش‌تر گذشت نشان می‌دهند. این تفاوتِ داوری حتی در جامعه‌شناسی مجازات قضایی نیز نمودار می‌شود: معمولاً دادگاه‌ها در موردِ نخست سخت‌گیرند، درحالی که در موردِ دوم از خود نرمش بیش‌تری نشان می‌دهند. بالاتر از آن، به‌ویژه اگر قدرت مشروع باشد، حکومت‌شوندگان آماده‌اند تا قاطعیت و سخت‌گیری زیادروانه‌ی دولت را تاب آورند و حتی گاه تصدیق کنند. این تفاوت‌گذاری‌ها نشانه‌ی این واقعیت است که اعضای اجتماع سیاسی ضرورتِ زور را به رسمیت می‌شناسند و سودمندیِ واگذاریِ کاربردِ مشروع زور به دولت را می‌پذیرند، زیرا در غیر این صورت دیگر نه حقوق وجود خواهد داشت و نه نظام قضایی رسمی تا بتواند سوءاستفاده‌های خودسرانه‌ی فردی از زور را با شکست روبه‌رو کند. به تجربه می‌دانیم که هرگاه دولت ناتوان باشد، گروه‌های خودساخته‌ای سر بر می‌آورند که زور غیررسمی خود را به جای زور رسمیِ توان‌باخته می‌نشانند و بنا بر میل و به شیوه‌ی خود کشاکش‌هایی را که اغلب عمداً دامن زده‌اند حل و فصل می‌کنند. بدین‌سان، سخن بر سر هرج و مرج به معنای رایج این واژه است که نشانه‌ی روشن آن همانا گسست میان زور و حق است. درواقع، کشور یا دولت نهادی است که به یاری قانون - که به گفته‌ی سولون، به زور و حق یگانگی می‌بخشد - از شهروندان حفاظت می‌کند. یکی از وضعیت‌هایی که می‌توان در آن نتیجه‌های جدایی زور و حق را به‌روشنی دید هرج و مرج است، و وضعیت دیگر همانا استبداد است که در آن

زیاده‌روی اجبار دولتی، با رها کردن قدرت به دست خودسران و سرسپردگان رهبر یک‌سالار، حق را می‌زداید. بدین سان، دولت از سویی با ضابطه‌مند کردن نیروهای ویژه‌ی خود و، از دیگر سو، با مطالبه‌ی انحصار کاربرد مشروع زور و انحلال گروه‌های خودسر، درواقع، هم‌چون انضباط زور خود می‌نماید: روشن است که اگر چنین نکند، در مورد نخست به دولتی استبدادی تبدیل می‌شود و در مورد دوم اجتماع به دامن بی‌نظمی، که سرچشمه‌ی بی‌عدالتی است، فرومی‌غلتد. این واقعیت که هرج و مرج طلبی و استبداد، هر یک از سویی، در بی‌اعتبار ساختن زور سهیم‌اند به‌طور غیرمستقیم ضرورت آن را در زندگی سیاسی جاری نشان می‌دهد. همان‌گونه که سوءاستفاده از گسترش دموکراسی، دموکراسی را بی‌اعتبار نمی‌سازد، هرج و مرج طلبی و استبداد نیز که به ترتیب کمبود و افراط زور معنی می‌دهند، نمی‌توانند برهان‌های مناسبی برای بی‌اعتبارسازی وسیله‌ی طبیعی سیاست شمرده شوند.

۳. مفهوم زور

پیش از این یکی دوبار، به ضرورت، درباره‌ی زور سخن گفتیم، به‌ویژه هنگام رویارو نهادن زور با مفهوم کلی قدرت و توان‌مندی. اکنون برای رفع سوءتفاهمی که برخی تفسیرهای فلسفی با تعریف زور هم‌چون عنصری بالقوه یا عنصری مجازی برانگیخته‌اند، باید به این نکته بازگردیم. برخلاف این دریافت، به نظر ما زور فعلیت دارد و فقط به سبب اثرهایش ارزش‌مند نیست. آری، گفتن این‌که زوری در اختیار است به معنای وجود و حاضر و آماده بودن آن است، هرچند به کار ناگرفته و نافع‌ال باشد، مانند شمار معینی سرباز در پادگان یا تعدادی تانک و هواپیما در آشیانه. «نیرو»^۱‌های موجود یک کشور شمارش‌پذیر و قابل محاسبه است

۱. خواننده توجه دارد که در زبان فرانسه force هم به معنای زور و هم به معنای نیروست - م.

و از این روست که امکان پیش‌بینی را فراهم می‌کنند. زور و نیرو، برعکس قدرت و توان‌مندی که به سببِ ناکرانی‌مندی خود پیش‌بینی‌ناشدنی و گاه نهانی است، هیچ‌چیز را زآلودی ندارد. ریشه‌ی این سوءتفاهم در این واقعیت نهفته است که در مورد آنچه اساساً به زور بشری مربوط می‌شود، کاریست زور مستلزم اراده است. می‌دانیم که اراده همانا قدرت است و نه ماشین، به این معنا که با کم‌ترین زور - به این شرط که هوش‌مندانه به کار برده شود - می‌تواند زور دیگری را که از نظر مادی و کمی برتر است نابود کند. این واقعیت نه تنها در سیاست، بلکه هر جایی که زورها و نیروها در رقابت با یکدیگر قرار دارند، امری رایج است، مانند ورزش، زیست‌شناسی، و غیره. یکی از نکته‌های قابل توجه در اردوگاه‌های اسارت این بود که معمولاً کسانی که از همه زورمندتر و تنومندتر می‌نمودند نخستین کسانی بودند که به سبب کمبود مقاومت از پای درمی‌آمدند. پیداست که این جا مسئله‌ی تبدیل قدرت و زور به مفاهیمی ناسازگار نیست. آری، بدون زور قدرت هم وجود ندارد، اما قدرت نیز هوش‌مندی، اقتدار، حیثیت، شم تصمیم‌گیری، قاطعیت، و غیره را بر وسیله‌های مادی و اندازه‌پذیر می‌افزاید. ما در این نوشته سیاست را به این معنی، یعنی پدیده‌ای مبتنی بر قدرت و نه صرفاً به زور معرفی کردیم، زیرا زور فقط وسیله - و البته وسیله‌ی ویژه‌ی - امر سیاسی به‌شمار می‌آید.^۱ زور نیز مانند هر وسیله‌ی دیگری به شرطی کارآمد است که به کار بسته شود، یعنی به یاری اراده یا اهرم سیاسی به‌طور عملی

۱. به نظر من، ناگفته پیداست که از دیدگاه پدیدارشناختی، پافشاری بر نقش قدرت نمی‌تواند هم‌چون تأیید سیاست - به اصطلاح - مبتنی بر قدرت به معنای «قدرت سیاسی» ترایچکه [۳] (Treitschke) تفسیر شود. این جا سخن نه بر سر پذیرش یک آموزه است و نه حتی پذیرش آموزه‌ی سیاست‌شناسی «قدرت پژوه» نظریه‌پردازان آمریکایی، مانند ر. نایبر (R. Niebhur)، ر. ا. آزگود (R. E. Osgood) و ج. ف. کنن (G. F. Kennan). درباره‌ی ترایچکه فقط بیفزاییم که دریافتش از سیاست - از رهگذر فرافکنی برخی جمله‌ها - به تفسیرهای گرایش‌مند در انگلستان و فرانسه در دوره‌ی جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) میدان داد [۴].

به کار گرفته شود. ریوارول^۱ می‌گوید: «قدرت همان زور سازمان‌یافته است، یعنی یگانگی اهرم و زور. گیتی سرشار از زور و نیروهای است که در جست و جوی اهرمی برای تبدیل شدن به قدرت‌اند. بادها و آب‌ها، درواقع، زور و نیرو شمرده می‌شوند و هنگامی به قدرت تبدیل می‌گردند که در آسیاب یا تلمبه - یعنی اهرم‌شان - به کار گرفته شوند» [۵].

اگر به قیاس با علم فیزیک پردازیم، مفهوم مقاومت کلید تحلیل زور و نیرو را در دسترس مان می‌گذارد. در علم فیزیک، نیرو را کنشی تعریف می‌کنند که حالت حرکت یا سکون جسمی را دگرگون کند؛ جسم حالت خود را تا هنگامی حفظ می‌کند که نیروی دیگری آن را به دگرگونی حالت خود وادار کند. اصل تعادل نیز سکون را حالت جسمی تعریف می‌کند که بر اثر نیروهای مخالف دفع‌کننده‌ی یکدیگر ایجاد می‌شود، مانند حالت کنش و واکنش. هرچند نباید قیاس را تا همسان‌شماری زور اجتماعی با نیروی فیزیکی پیش راند (به این سبب که مداخله‌ی اراده مانع می‌شود که زندگی اجتماعی یک مکانیسم باشد)، با این همه، چنین قیاسی آموزنده است. درواقع، به یاری آن درمی‌یابیم که، سیستم هر چه باشد، نمی‌توان از زور و نیرو به شکل مفرد سخن گفت، زیرا هر زور و نیرویی مستلزم زور و نیروی دیگری است که در برابرش مقاومت می‌ورزد، با آن می‌رزد و یا دفعش می‌کند. هر زوری مانعی در برابر زوری دیگر است، یعنی برای رزمیدن با زور باز هم زور لازم است. چنین چیزی در سیاست نیز حقیقت دارد، چنان‌که پیش‌تر درباره‌ی رابطه‌ی فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، دوستی و دشمنی، و پیکارها دیدیم؛ این روابط و پیکارها نیروهای مخالف را به میدان می‌آورند و گاه نظم را - که تعادل میان نیروهای گوناگونی است که در چارچوب عملکرد نیروی مهم‌تر قدرت دولتی به یکدیگر احترام می‌گذارند - به خطر می‌اندازند. روشن است که این تعادل

از نظر منطقی هرگز کامل نیست، زیرا کنش هم‌سوی برخی زورها و نیروها، و نیز برخورد زورها و نیروهای دیگر، پیوسته وضع اجتماع سیاسی را دگرگون می‌سازد. بدین‌سان، خواه قدرت دولت موفق شود نیروهای گاه ناهمگنی را که در درون جامعه عمل می‌کنند به هم‌زیستی در تفاهم با یکدیگر وادارد و از تمامیت جامعه در برابر نیروهای بیگانه محافظت کند، خواه برعکس، یکی از نیروهای درونی - تاکنون مهارشده - بتواند با درهم شکستن پایداری قدرت مستقر به قدرت چنگ اندازد و به نوبه‌ی خود بر نیروهای درونی دیگر چیره شود، یا نیروی بیگانه با پیروزی بر اجتماع شرایط خود را به آن تحمیل کند؛ در دید ما، زور در سیاست هم‌چون وسیله‌ی فشار می‌نماید.

باری، نتیجه‌ی کنش‌ها و واکنش‌ها این است که با گذشت زمان زورها و نیروها می‌فرسایند، درست همان‌گونه که با گذر عمر نیروهای زندگی بخش رو به تباهی می‌روند (بد نیست برای آگاهی، تعریفی که بیشا از زندگی داده است در این جا بیاوریم: «مجموع کارکردهایی که در برابر مرگ پایداری می‌کنند») و همان‌گونه که مقاومت دونده و قهرمان ورزشی کاستی می‌گیرد. گودور^۱ خاطرنشان می‌کند: نه زور وجود دارد و نه نیروی مطلق، و درواقع هر زور و هر نیروی آسیب‌پذیر و شکننده است» [۶]. به این معنا می‌توان از فرسودگی یک حکومت، تباهی یک رژیم، انحطاط یک واحد سیاسی، و هم‌چنین از زوال قدرت یک طبقه‌ی اجتماعی - چه بر اثر ستیزه‌های درونی و چه زیر فشار نیروهای بیرونی - سخن گفت. باید از این گفته چنین دریافت که زور و نیرو نه جاتهی می‌کنند و نه تعطیل‌بردارند: آری، هنگامی که برخی نیروها رو به تباهی می‌روند، نیروهای دیگری پدیدار می‌شوند و گسترش می‌یابند. انقلاب نیروی نوینی را مستقر می‌کند که بر جای نیروی رو به زوال می‌نشیند. در

کنار پدیده‌ی فرسودگی باید بر این پدیده نیز انگشت نهاد که هیچ موجودی و هیچ رژیم سیاسی‌ای نمی‌تواند همه‌ی نیروها و زورها را در خود گرد آورد یا با خود همراه گرداند. هیچ‌کس نمی‌تواند هم‌زمان روزنامه‌نگاری فوق‌العاده، رمان‌نویسی درخشان، پلیسی موشکاف، سیاست‌مداری مهم، بازیگر برجسته‌ی تئاتر و سینما، فیلسوفی نابغه، صاحب صنعتی احترام‌انگیز، دانشمندی والا، دونده‌ای بلندپایه، کارگری آزموده در همه‌ی رشته‌ها، کارمندی کارآمد، هنرپیشه‌ای ستایش‌انگیز و غیره باشد. هیچ رژیمی هم‌زمان نمونه‌ای از ستم‌گری و آزادی نیست. افزون بر این، باید توجه داشت که زورها و نیروها یک شکل نیستند، برای نمونه، زور و نیرو در مورد دونده‌ی سرعت و دونده‌ی استقامت فرق می‌کند. بدین‌سان که معمولاً دوندگان جوان به سبب کم‌طاقتی در مسابقه‌ی پیاده‌روی استراسبورگ - پاریس چندان موفق نیستند، درحالی که اغلب مردان میان‌سال در آن به پیروزی می‌رسند. آری، هر نیرویی نسبت به نیرویی دیگر ضعیف به‌شمار می‌آید، و این ضعف‌های نسبی به اندازه‌ی کنش نیرویی برتر در جابه‌جایی تناسب نیروها سهیم‌اند.

آری، گرچه زور فعلیت دارد، اما به شرط آمادگی که مستلزم تربیت، تمرین، انضباط یا آموزش است، می‌تواند رشد و گسترش یابد. اغلب، مردم درباره‌ی خواص خلاق آموزش و پرورش پندار می‌بافند. آموزش نه به کسی که از هوش بی‌بهره است هوش می‌بخشد، نه به آن‌که از اقتدار برخوردار نیست اقتدار می‌دهد، و نه آن‌کس را که زور ندارد زورمند می‌کند؛ آموزش تنها می‌تواند هوش و زور ویژه‌ی هر کس را رشد و گسترش دهد. بهترین تمرین‌ها نمی‌تواند به ورزشکار بی‌بهره از زور، زور بدنی کسانی مانند سندلار^۱، پوشکاش^۲ یا دی‌استفانو و یا^۳ توانایی کوه‌پیمایی کسانی مانند ویه‌تو^۴، کُپی^۵ یا بوبه^۶ را بدهد. آلن، در پیروی از

1. Sindelar

2. Puskas

3. Di stefano

4. Vietto

5. Coppi

6. Bobet

اوگوست کنت، خاطر نشان می‌کند که «هر فردی مطابق با زور و توان خود امور را اداره می‌کند. یکی شایسته‌ی رهبری شکار جنگ است، و درواقع نیرو و توانش او را به فرمان‌دهی می‌رساند. دیگری می‌تواند در زمینه‌ی کارهای ساختمانی و صنعتی به برنامه‌ریزی، حساب‌رسی، و تدارکات پردازد؛ او نیز به یاری نیرو و توانش فرمان می‌راند. کس دیگری می‌تواند درباره‌ی انسان‌ها به داوری نشیند، آن‌ها را قانع و خواسته‌های‌شان را پیش‌بینی کند و آن‌ها را بفریبد؛ این نیز نیرویی به‌شمار می‌آید که قدرت او را هم‌چون مدیر یا مأمور پلیس تعیین می‌کند. «کسی می‌تواند برای تئاتر نمایش‌نامه بنویسد و از این راه اعمال اقتدار کند».[۷] اما مسخرگی و گاه خشونت هنگامی پدیدار می‌شود که بکوشند که این نیرو و توان ویژه را در زمینه‌هایی که مناسبتی با آن ندارد به‌کار برند: مانند هنگامی که روزنامه‌نگاری خود را اصلاح‌گر نوع بشر، رهبر حزبی خود را داور آفرینش هنری یا علمی، یا دانشجوی عضو سندیکا خود را کارآزموده در امور اداری یا آموزشی بینگارد. به هر رو، ما از نظر زور و توان و اندیشه همانیم که هستیم. معمولاً نفی‌کنندگان زور از میان کسانی برمی‌خیزند که چیزی جز ایده‌های حقیر ندارند و با بدخویی و خشم از این‌که اوضاع جهان به میل‌شان نمی‌گردد به پایداری‌های سر راه خود می‌تازند و، به این بهانه که زور هیچ‌چیز را ایجاد نمی‌کند، به موعظه علیه زور می‌پردازند و آن را با ستم‌گری هم‌سان می‌شمارند.

باید از خود پرسید همه‌ی کسانی که در زور تنها کردارهای خشونت‌بار، بی‌عدالتی، خطا، و تباهی اخلاقی می‌بینند دلایل خود را در کجا می‌جویند. درواقع، زور، در بهترین حالت احساسی از تندرستی در ما برمی‌انگیزد و با توازن، استواری، تسلط، شکفتگی، و ظرافت به ما سرزندگی می‌بخشد. ما ظرافت استدلال ریاضی، و بی‌پیرایگی کار هنرمند، یعنی زور و توان‌شان را می‌ستاییم. اگر ما روحی غم‌زده و - نمی‌دانم به سبب کدام اندیشه‌ی حقیری - روانی آشفته نداشته باشیم،

به راستی چرا نباید از توانمندی دونده، از ظرافت حرکت‌هایی که با تلاش و ایستادگی و تردستی به پیروزی می‌انجامد، و نیز از دلاوری و جسارت که نشانه‌های چیرگی و، بنابراین، زورند، به شور و شگفتی نیاییم؟ آری، بی‌نظمی، ناهماهنگی، درهم‌آمیختگی، وحشی‌گری، و خشونت معمولاً نشانه‌های ناتوانی و ضعف‌اند. بنابراین، زور را که آرامش و آسودگی و حتی آرام‌بخش است از روی بغض می‌آیند و نفی می‌کنند. فوتبالیست سرزنده بازی را با آسانی، ظرافت، و میانه‌روی پیش می‌برد و همین شیوه‌ی تمرکز حریف را به هم می‌زند و، در این حالت، اغلب حریف برای چیرگی بر ضعف خود و در هم شکستن هماهنگی بازی راه دیگری جز توسل به خشونت و «خطا» ندارد. ارتشی که دیگر احساس زورمندی نکند به خود بی‌اعتماد و به تندی طعمه‌ی بی‌انضباطی، بی‌نظمی، و خشونت می‌شود. زور، که همانا تسلط است، نه تنها از دید زیباشناختی موزون جلوه می‌کند، بلکه اغلب نشانه‌ای از والایی اخلاقی نیز هست. گرچه بارها گفته‌اند و باز گفته‌اند که توانایی و برازندگی همانا زور و نیرومندی است، اما تکرار آن بیهوده و بی‌جا نمی‌نماید. در مجموع، تنزه‌طلبی کسانی که زور را می‌آیند هم سترون است و هم دورویانه، زیرا به این بهانه که زور از نظر انسانی نامشروع است می‌کوشد آن را به تالار تاریک موزه‌ی تاریخ اخلاق بفرستند، درحالی که برای خشونت به اصطلاح «تاریخی» انواع عذرها و توجیه‌ها می‌تراشد. البته مسئله این نیست که زور بنیاد یگانه و تعیین‌کننده‌ی زندگی شمرده شود، زیرا انسان فقط موجودی زورمند نیست، و باید توجه داشت که «زور بیش از حد نیز نمی‌تواند به‌طور منطقی به کار بسته شود» [۸]؛ اما سخن بر سر این است که در کنار هوش و خرد و احساسات می‌باید در زور یکی از توانایی‌های بنیادی افراد بشر را بازشناخت. پیداست که زور مانند دیگر توانش‌های انسان به سوءاستفاده‌های گوناگون امکان می‌دهد و کشاکش‌ها و تناقض‌هایی نیز برمی‌انگیزد. از این‌رو، معلوم نیست به چه دلایلی کفه‌ی

تبعیض اخلاق‌گرایان به زیان زور سنگینی می‌کند، درحالی که زور یکی از شرایط هماهنگی و تعادل بشری به‌شمار می‌رود. محروم کردن انسان از زور به معنی بریدن اندامی از او و مانند این است که انسان را از خرد خویش محروم کنند؛ چنین محرومیتی حتی می‌تواند او را نابخرد کند، زیرا بدین‌سان، تمامی توانش‌های دیگر انسانی نیز رو به افول می‌نهد و به ناتوانی فروکاسته می‌شود. سن‌ژوست می‌گوید: «گرچه زور نه حق ایجاد می‌کند و نه حقانیت، برای رعایت حق و حقانیت، گذشتن از زور تقریباً ناممکن است».[۹]

درحقیقت، بی‌اعتباری زور بیش‌تر ظاهری است تا واقعی. در عمل، زور هم‌چنان مانند گذشته نقشی تعیین‌کننده دارد، و اقتدارش تنها از دیدگاهی صرفاً نظرپردازانه مورد بحث است. شاید این فاصله‌ی میان واقعیت و نظریه را باید به ادعاهای عقل و عقلانیت نسبت داد که – همان‌گونه که هگل بارها تکرار کرده – همانا نیرنگ است. با این همه، نیرنگ اغلب در دام‌های خودگسترده‌اش می‌افتد زیرا درباره‌ی توانش‌های خود راه خطا می‌پوید، با این پندار که می‌تواند چیرگی زور را به گونه‌ای مؤثر محدود سازد، درحالی که فقط حضور و کنش آن را می‌پوشاند. گرچه آدمیان گاه با نیرنگ هم‌دست می‌شوند، به‌ندرت فریض را می‌خورند، زیرا از روی غریزه حق زور را باز می‌شناسند و حتی در آن شکلی از حقیقت و راستی و ابزار روشنائی در زندگی سیاسی می‌بینند. ضعف سبب خوارشدگی است و برگستاخی حریف می‌افزاید، درحالی که زور اعتبار یا دست‌کم احترام می‌انگیزد. افزون بر این، صلح نیز به شرطی بادوام است که بر زور و به‌ویژه بر تعادل در تناسب نیروها استوار باشد. همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، هرچند درست است که زور بدون پاد-زور وجود ندارد، اما نسبت دادن همه‌ی جنگ‌ها فقط به زور نیز نادرست است: درواقع، زور بنیاد صلح میان ملت‌ها و تفاهم درونی

کشورها به شمار می‌آید. به استثنای «صلح امپراتورانه»^۱ که به لحاظی پاینده‌ترین و طولانی‌ترین صلح‌هاست، دیگر شکل‌های صلح - گذشته از نامی که بر آنها می‌نهند - مستلزم توازن زور و نیرو میان دولت‌هاست، و تا هنگامی که چنین توازنی برقرار یا به رسمیت شناخته نشود، صلح نیز حاکم نمی‌گردد.

برخلاف آن‌که برخی خوش دارند زور را به عنوان عنصری زیان‌بار، آشوبگر، و اهریمنی خوارشمارند، در سیاست زور وسیله‌ی اساسی و گاه تنها وسیله‌ای است که می‌تواند ثبات، نظم، و عدالت را به‌طور مؤثر تضمین کند. آری، برون‌راندن زور از پهنه‌ی سیاست - حتی اگر چنین چیزی ممکن باشد - از این‌رو دیوانگی است که بدون آن هیچ دولتی نمی‌تواند دوام آورد. سیاست مانند هر فعالیت دیگری نمی‌تواند در حالت بی‌تصمیمی به سر برد و در انتظار بماند تا درست‌ترین راه علمی و عینی برای حل یک کشاکش یافت شود یا شاید یقین خردمندانه‌ای - که دلیل‌های عمل‌کردن از آن ناشی می‌گردد - پیدا شود. می‌دانیم پژوهش حقیقت علمی بی‌کران است و به‌ویژه، بی‌آن‌که زیانی به بار آورد، می‌تواند در شک دائم و تجربه‌کردن جاودانه شود و شیوه‌ها و روش‌های گوناگون را یکایک تغییر دهد و بیازماید. برعکس، فوریت سیاسی وقفه‌بردار نیست و تصمیمی قاطع، روشن‌بینانه، و تا حد ممکن سریع می‌طلبد، نه فقط از آن‌رو که پای منافع در میان است، بلکه به این سبب که مسئله‌ی زندگی اعضای اجتماع، آزادی و رفاه نسبی‌شان، و حتی گاه مسئله‌ی هستی خودِ واحد سیاسی مطرح است. آری، تن زدن از رویارویی با دشواری‌ها به این سبب که نخست باید دانست که آیا حریف حق تهدید و حمله دارد یا نه، ائتلاف وقت بیهوده و خطرناکی است. اکنون باید پرسید هنگامی که منافع عادلانه و درخواست‌های موجه اما ناسازگار در

۱. منظور صلحی است که در نظام امپراتوری میان قوم‌های گوناگون و زیر فرمان‌روایی قومی چیره ایجاد می‌شود - م.

کشاکش‌اند، باید به کدام یک از آن‌ها ارجحیت بخشید.

پاسخ این است: در صورتی که با اطمینان منطقی و خردمندانه نتوان گفت کدام ارجح است، تنها زور می‌تواند راه حل قطعی باشد. این سخن نه تنها درباره‌ی قدرت سیاسی بلکه در مورد حکومت‌شوندگان نیز درست است که، خسته از نیافتن گوشی شنوا، به زور دست می‌یازند. — مثلاً اعتصاب می‌کنند. — تا سرانجام درباره‌ی خواسته‌های‌شان تصمیم گرفته شود. در صورتی که دلیل‌های قاطع، درست، و اعتراض‌ناپذیر یافت نشود، زور وسیله‌ی برحق‌نمایی خویش و حتی وسیله‌ای خردمندانه به‌شمار می‌آید. خواهی‌نخواهی هنگامی که پای خطر، کشاکش، و پیکار به میان می‌آید، مبادله‌ی دلیل و برهان اغلب به کار حفظ و تشدید دشمنی می‌آید تا پایان بخشیدن به آن. در این وضع، غالباً حتی تعیین این‌که چه کسی حق دارد ناممکن است، زیرا هر دو طرف با همان حسن‌نیت یا سوءنیت حق دارند. به‌راستی چگونه می‌توان ستیزه‌جویان غرقه در شور هیجان و بی‌فکری را در لحظات خردباختگی جز از راه زور به سر عقل آورد؟ روشن است که این‌گونه اندیشه‌ورزی‌ها که بر تحلیل واقعیت روزانه و تاریخی استوار است عیب‌جویان پی‌گیر زور را برمی‌آشوبد؛ کسانی که دل‌خوش‌اند تا برای کشاکش‌ها راه‌حلی از نظر تئوری و ذهنی تفاهم‌آمیز سفارش کنند، انگار که کشاکش‌ها تنها نمود تضادهای منطقی‌اند. چنین روشی، در کل، جز شیوه‌ی حل مسئله با نادیده‌انگاری مسئله نیست، زیرا کشاکش‌ها دقیقاً رویارویی‌ها یا زورآزمایی‌هایی هستند که گاه دشمنی را به نهایت می‌رسانند — یعنی تا شکست یکی از دو طرف. — و گاه به سازش می‌انجامند. نادیده‌انگاری داده‌ی اولیه‌ی زور همانا نشانه‌ی عدم‌درک کشاکش و نفهمیدن سرشت آن است. آری، با نادیده‌انگاری عدد، مسئله‌ی حساب حل نمی‌شود. ما مجموع وسیله‌های فشار، اجبار، ویران‌گری، و سازندگی‌ای را زور می‌نامیم که اراده و هوش‌مندی سیاسی متکی بر نهادها و گروه‌بندی‌ها به کار می‌گیرند، تا

نیروهای دیگر را در چارچوب رعایت نظمی قراردادی نگاه دارند یا مقاومت و تهدیدی را درهم شکنند و با نیروهای دشمن برزمند یا سرانجام سازشی یا تعادلی میان نیروهای موجود بیابند.

۴. بدون زور، سیاست نیز وجود ندارد

به راستی زور چه نقشی در سیاست بازی می‌کند؟ ملاحظات پیشین نشان می‌دهد که زور داوری و حتی داوری‌ای درست و منطقی است. برخلاف نظر کسانی که به زور هم چون تعلیق حق می‌نگرند، زور - مطابق اصطلاح پرودون - «ایجاد حق می‌کند» [۱۰]. البته پرودون حق زورورزی را کم و بیش به طور انحصاری، در چارچوب روابط دولت‌ها، یعنی به شکل حق جنگ، در نظر دارد و، از این دیدگاه، این حق را به اندازه‌ی حق هوش ورزیدن، حق کار، و حق عشق مشروع می‌شمارد [۱۱]. زور، به این عنوان، نقش اصلی سازنده‌ی دولت‌ها را بازی می‌کند، گاه به این سبب که دولت‌های خودمختار، از راه فتح و کشورگشایی، دولت نوین بزرگ‌تری را بنیاد می‌نهند و گاه به این سبب که در پی جنگ‌های استقلال طلبانه، سرزمینی از دولت پیشین جدا می‌شود تا واحد سیاسی نوینی را شکل دهد. پرودون، به درستی، انکارکنندگان زور را با خودشان در تضاد قرار می‌دهد: «برخی حق زورورزی را انکار می‌کنند و آن را تضادمند و پوچ می‌دانند. پس بایسته است که از روی حسن‌نیت دست‌آوردهای آن را هم انکار کنند و از جمله خواهان انحلال همایش‌گاه‌های سترگ آدمیان، یعنی فرانسه، انگلستان، آلمان، و روسیه، شوند و به این قدرت‌ها بتازند. آری، روشن است که این قدرت‌ها، خودبه‌خود و سراپا مسلح از دل نیروهای طبیعت برنیامده‌اند، و هیچ سفسطه‌گری نمی‌تواند در این مورد بر اصل دیگری جز زور انگشت نهد» [۱۲]. با توجه به این که آدمیان به‌طور طبیعی در جامعه می‌زیند، زور نه تنها هم‌چون ابزار شکل‌دهنده‌ی جامعه به گونه‌ای عام، بلکه حتی هم‌چون ابزار شکل‌دهنده‌ی اجتماع‌های سیاسی

خاص نیز پدیدار می شود. بی گمان، ضروری نیست که زور برای گردهم آیی دولت ها در واحد سیاسی بزرگ تر، یا برای جداسازی واحدی سیاسی از واحد سیاسی پیشین، همیشه راه ستیزه جویانه به کار گیرد؛ تهدید و ترس از زور و جنگ نیز گاه به نتیجه ی هم سانی می انجامد. چند نمونه از دوره ی معاصر بیاوریم: اتحاد اروپا که چند شخصیت سیاسی در سده ی نوزدهم بر آن نظر داشتند، در حدود دهه ی پنجاه سده ی بیستم، بر اثر فشار روسیه به اروپای غربی، رفته رفته به واقعیت کم و بیش ملموس تبدیل شد؛ در همان زمان مستعمره های فرانسه در آفریقا، هم به این سبب که فرانسه در جنگ الجزایر فرسوده شده بود و هم می خواست از تکرار آشوب های ماداگاسکار و کامرون پرهیزد، به کشورهای مستقل تبدیل شدند. باری، سنخ دولت یا رژیم هر چه باشد، زور و ترس از زور، به هر رو تعیین کننده است و، در نتیجه، انکار اهمیت آن ها در رشد و توسعه ی تمدن - هر تمدنی - همانا پشت کردن به واقعیت است.

هر آینه زور سودمند، نیکو، بارآور، و موتور تمدن دانسته شود، باید چنین نتیجه گرفت که یکی از وجوه عدالت و سرفرازی انسانی در سیاست است. هنگامی که کشاکش رخ می نماید، انسان ها بی درنگ آماده اند که جانب یکی از نیروهای رقیب را بگیرند تا ارزش عدالت خواهی را به او نسبت دهند (حتی اگر این کار به شکل تقسیم جرم یک جانبه انجام گیرد). آیا چنین واقعیتی به معنای پذیرش این نیست که هر آینه آرمان یکی از طرف های درگیر یا یکی از ستیزه گران را نیک و عادلانه و آرمان دشمن را بد و ناعادلانه بشمارند، برای زور ارزش داوری قائل شده اند؟ اما عدالت را بدین گونه روداشتن کاری است یکسره فقیهانه. در واقع، اصل زور را محکوم کردن و برخی نمودارهای ویژه و تاریخی اش را تبرئه کردن بی معنی است. بدین سان، هنگامی که به این یا آن شیوه برای زور صلاحیت قضایی قائل شوند، عقل سالم انتظار دارد که با توجه به سوءاستفاده ها کاریست زور را در مورد هر دو طرف عادلانه

بشمارند. در واقع، در برخورد با يك كشاكش هيچ چيز ناشايست‌تر از اين نمي‌نمايد كه يك طرف را به سبب ارتكاب سوءاستفاده‌ها بنكوهند و از ديگري، به رغم سوءاستفاده‌هاي حتي بي‌شرمانه‌اش، هواداري كنند. در اين گونه تبغيض‌گذاري‌ها معمولاً براي توجيه ترجيح‌هاي خود به غايتي اخلاقي توسل مي‌جويند: يعني اين كه زور، سرانجام، اخلاق را نيز بي‌اعتبار مي‌كند. در حقيقت، اخلاق هيچ گاه دستگاه تبرئه‌ي تبغيض‌آميز خطاها و سوءاستفاده‌ها نبوده است، و از اين رو وسيله‌ي توجيه‌گري نيست. هر كس از توجيه جانب‌دار براي داوري امور سياسي در محدوده‌ي خردی متعادل و روشن بينی چشم پوشد، سرانجام براي توان قضاوت زور ارزشي مثبت قائل مي‌شود و مي‌پذيرد جايي كه نيروهايي رو در رويند يا كشاكشي در جريان است بايد در چارچوب مسئله‌اي كه نيروهاي ستيزنده مطرح مي‌كنند راه حلي جست.

بدین سان، سرشت آماج‌های دولت هر چه باشد، زور وسيله‌ی رایج فعالیت سياسي عادی برای تأمین امنیت بیرونی و حفظ تفاهم درونی است. آری، بدون پلیس، بدون ارتش و ديگر وسيله‌های مادي لازم برای دفاع از سرزمين و کشور، دولت نيز وجود ندارد، مگر اين كه در برخي شرايط دولت بتواند بر حمايت همسايگان نيرومند خود حساب كند. در جنگ جهانی دوم، نشان دادن صلح جويانه‌ترين تمايلات از سوی کشور کوچک لوکزامبورگ، كه به حال خود رها شده بود، به هيچ كاری نيامد و ضعف اين کشور هيتلر را به رحم نياورد. از اين دیدگاه، ارتش ستیزی از نظر سياسي بي‌معنی است و زيباترين دليل‌هاي اخلاقي نيز نمی‌تواند آن را توجيه كند. منظور ما از ارتش ستیزی دشمني ايدئولوژيك في نفسه با ارتش است كه به دو شكل نمودار مي‌شود: نخست، به شكل صلح طلبی اصولی كه جدا از وضعیت مشخص بين‌المللی و به گونه‌ای انتزاعی دشمني را نادیده می‌انگارد و آرزوی صلح دارد؛ دوم، به شكل عوام‌فریبی در مورد اعتبارهای نظامی، به اين بهانه كه بايد به اداره‌های دولتی كه

فعالیت‌های به اصطلاح بشردوستانه و اخلاقی را اداره می‌کنند اولویت داد.^۱ البته ما به آن وجه خیال‌اندیشانه‌ی دریافت از صلح از این‌رو نمی‌پردازیم که از دیدن صلح هم‌چون عملی سیاسی تن می‌زند. برعکس، به نظر ما بررسی نزدیک‌تر دریافتِ بشردوستانه از اخلاق بیهوده نیست، زیرا شالوده‌ی عوام‌فریبی ارتش‌ستیزی و هم‌چنین رد خدمات نظامی را تشکیل می‌دهد. بی‌آن‌که بخواهیم از اوج پاکی اعتقاد و والایی نیت‌های فردی ردکنندگان خدمت نظامی بکاهیم، جا دارد از خود پرسیم که آیا می‌توان برخی فعالیت‌های به‌هنجار و ضروری زندگی جمعی را، با ملاحظه‌ی آن‌ها هم‌چون فعالیت‌های فی‌نفسه زیان‌آور، خودکامانه شمرد. با این حساب، زیبایی و زشتی فی‌نفسه یا حقیقت و خطای فی‌نفسه، مستقل از کردار یا استدلال و پژوهش، نیز می‌تواند وجود داشته باشد. تأیید این‌که فعالیت‌های فی‌نفسه خوب یا بد می‌تواند وجود داشته باشد دقیقاً نشانی است از فرقه‌گرایی، جزمی‌گری، و خشک‌اندیشی. هر آینه شغل سرباز فی‌نفسه بد شمرده شود، می‌توان به یاری برهان‌های همانندی نشان داد که شغل قاضی، آموزگار یا اقتصاددان نیز بد است. درواقع، هر فعالیت با کنش و رفتار ما خوب یا بد می‌شود، و رفتار ما بدی، بدخواهی، و بی‌عدالتی به آن می‌آمیزد. از برخی جنبه‌ها، رد خدمت نظامی همانا رد همبستگی و تأیید آن فردگرایی است که می‌کوشد از نظر اخلاق اجتماعی نمونه‌وار باشد - به معنای اخلاق از روی اعتقاد آن‌گونه که ماکس وبر نشان داده است - و به سبب ناتوانی از «تحمل نابخردی اخلاقی اجتماعی جهان» [۱۳]، از مسئولیت می‌گریزد. باید به یاد داشت که جامعه‌ی بشری به فرد بشر تجزیه نمی‌شود، و وظیفه نسبت به سزار نیز

۱. البته وجه مثبت و انتقادی دیگری از ارتش‌ستیزی نیز وجود دارد که عبارت است از سر فرود نیاوردن در برابر اونیفورم نظامی، یعنی این‌که نظامی را موجودی برتر و فوق‌العاده نمی‌شمارد. آری، ارتش دولتی در دولت نیست، یعنی نمی‌تواند به‌خودی‌خود از مزیتی نسبت به ارگان‌های دیگر برخوردار باشد. این ارتش‌ستیزی در خود عنصری سودمند دارد، زیرا به مقتضیات نظم سیاسی به‌طور عام مربوط است.

وجهی از وظیفه‌ی انسان به‌طور کلی است.^۱ باری، این‌که بگوییم انسان فقط روح یا فقط عشق یا فقط نیاز یا فقط زور است به همان اندازه نادرست و بی‌معنی است که عشق را خوبیِ فی‌نفسه و زور را بدیِ فی‌نفسه بشماریم.

بنیاد روابط بین‌المللی تناسب نیروهاست. برای نمونه، اگر کوبا توانست گرفتاری‌های بسیاری برای سیاست ایالات متحد آمریکا ایجاد کند، نه‌چندان به سبب ایدئولوژی حاکم بر این کشور، بلکه بیش‌تر به دلیل قدرت اتحاد شوروی بود که در پس درخواست‌های فیدل کاسترو قرار داشت و می‌توانست تعادل ناپایدار موجود را به خطر اندازد. نابرابری جایگاه اعضای شورای امنیت سازمان ملل متحد نمود و بیان نابرابری قدرت و نیروی اعضای دائمی شورای امنیت و اعضای موقت آن است. حتی حقوق بین‌الملل از طردِ کاربردِ زور ناتوان است، و فراموش نباید کرد که هدف شمار بسیاری از مقرراتِ آن یا سامان‌دهیِ مسایل مربوط به برتری‌جویی و تسلط‌طلبی است یا تثبیت معاهده‌هایی که فقط کاربرد مشروع زور را محدود یا قانون‌مند می‌کند. درباره‌ی جنگ نیز باید گفت که هدف آن دگرگون‌سازی تناسب نیروهای موجود است. باری، بحثِ بیش‌تر درباره‌ی این نکته‌ها ضروری نمی‌نماید، زیرا چیزی بر توضیح واضح‌تر نمی‌افزاید.

زور در سیاست داخلی نیز نقش مهمی دارد. گذشته از برخی کاربردهای نمایانِ آن، که هیچ دولتی نمی‌تواند از آن‌ها بگذرد، مانند پلیس، دستگاه قضایی، و اداره‌های نظارت و کنترل، پدیده‌های دیگری که معمولاً هم‌چون ضرورت نظم یا منافع عامه مطرح می‌شوند نیز در نخستین مرحله اعمالی مبتنی بر زوراند، مانند سلب مالکیت، ملی کردن‌ها، دولتی‌کردن‌ها، و غیره. چه بسیارند اصلاحاتی که باید هربار با

۱. اشاره‌ای است به این آیه‌ی انجیل: «آن‌چه از آن سزار است به سزار ادا کنید، و آن‌چه از آن خداست به خدا» - م.

آمریت پذیرانده شوند، زیرا بهره‌مندان از وضع موجود در راه آن مانع می‌نهند و از پذیرش آزاد آن سرباز می‌زنند، خواه به سبب روحیه‌ی محافظه‌کاری و روزمرگی و خواه به دلیل عدم امکان فرارفتن از منافع ناسازگار هم‌ستیز و، بدین‌سان، راه بر هرگونه نوآوری می‌بندند! اصل اکثریت و اقلیت که دموکراسی پارلمانی و لیبرالی بر آن استوار است همانا تصدیق زور مبتنی بر شمار است. سندیکاها و انجمن‌های دفاعی گوناگون اغلب در میان امکانات عمل خود فراخوان به‌زور را نیز در نظر می‌گیرند. خود ما نیز در زندگی روزانه پیوسته با ضابطه‌ها، ممنوعیت‌ها و قدغن‌ها، و آیین‌نامه‌هایی برمی‌خوریم که باید با تهدید جریمه رعایت کرد، مانند آیین‌نامه‌ی راهنمایی و رانندگی، مالیات‌های گوناگون، خدمت نظام‌وظیفه، و غیره.

۵. اجبار

به‌طور کلی، زندگی سیاسی در فضایی سرشار از اجبار می‌گذرد، بدون اجبار، که نمودار ویژه‌ی زور عمومی است، نه نظم می‌تواند وجود داشته باشد و نه دولت. از آن‌جا که همه‌ی دولت‌ها به این سبب که بر پیش‌فرض فرمان‌دهی و فرمان‌برداری استواراند درواقع نوعی اجبار به‌شمار می‌روند، ناگزیر زور وسیله‌ی اساسی امر سیاسی است و از گوهر آن برمی‌آید. البته این سخن به این معنا نیست که زور تمامیت واحد سیاسی را تشکیل می‌دهد و تنها وسیله‌ی اقتدار آن است، زیرا دولت سازمان قضایی نیز هست، به‌ویژه در روزگار ما که بر اثر عقلانی شدن فزاینده‌ی زندگی به‌طور کلی، قانونیت می‌کوشد به مداخله‌های مستقیم زور اعتلال بخشد. با این همه، هرچند نقش عقلانی شدن قانون‌گرایی در جامعه‌های مدرن مهم و اساسی است، هر آینه کشاکش در درون سیستمی که بر قانونیت استوار است رخ نماید و هم‌اوردان از هرگونه سازش سرباز زنند، در آخرین وهله تنها زور برای فیصله دادن به مشکل باقی می‌ماند.

البته باید به یاد داشت که نه زور غایتی در خود است و نه دولت فقط برای کاریست زور برای زور وجود دارد؛ بلکه زور به خدمت نظم و رعایت آداب و خلیات، رسم و رسوم، و احترام به نهادها و هنجارها و دیگر ساختارهای قضایی کمر بسته است. از آن‌جا که بدون ضابطه‌ها، قراردادها، و قانون‌های فراگیر که برای همه‌ی اعضای جامعه معتبر باشد تفاهم نیز امکان ندارد، بدون حقوق (چه مدون باشد و چه ناشی از عرف و رسوم) نظم هم ممکن نیست. بدین‌سان، دولت، خواه بر رسم و رسوم موجود صحه‌گذار و خواه قانون‌های تازه‌ای تصویب کند، هم‌چون ابزار تجلی حقوق پدیدار می‌شود. روشن است که بدون اجبار و امکان مجازات کسانی که برخلاف دستورها و قانون‌ها رفتار می‌کنند، نظم نمی‌تواند مدتی طولانی بپاید. افزون بر این، خود این واقعیت که اجبار در انحصار دولت‌های گوناگون و ویژه قرار دارد دلیلی برای خودویژگی هر حقوق موضوعه‌ای است. به دیگر سخن، قانون مدنی یا حقوق اداری هم‌چون مثال ذهنی وجود ندارد، بلکه حقوق مدنی فرانسوی، آلمانی یا یونانی، و حقوق اداری انگلیسی، ایتالیایی، آمریکایی یا روسی وجود دارد که به سنت و روح و جان ویژه‌ی هر اجتماعی مربوط است، هرچند در مورد برخی مقررات، یکی از نظام‌های قضایی مواردی را از دیگری وام می‌گیرد. حقوق طبیعی از این‌رو می‌تواند ادعای جهان‌روایی کند که تابع هیچ اعتباری نیست، برخلاف حقوق موضوعه که ضرورتاً ویژه است؛ و دلیل آن این است که در محدوده‌ی اجتماعی معین اعتبار دارد و از امکان کاریست اجبار برای رعایت قانون‌ها و مقرراتش برخوردار است. اکنون باید پرسید: اجبار چیست؟ اجبار همانا فشاری است که مقامات رسمی جامعه یا گروهی معین به اعضای خود وارد می‌آورند تا آن‌ها را به رعایت نظم و احترام به قانون‌ها و قراردادها‌ی رایج وادارند و احتمالاً افراد سرکش را تنبیه کنند. از این‌رو، اجبار مستلزم تبعیت فعل و میل فردی از نظم‌ی فراگیر است، یعنی افراد را وامی‌دارد تا به شیوه‌ای

قاطع رفتاری در راستای مصلحت هرکس و همگان در پیش گیرد، درست به این دلیل که افراد در جامعه با هم می‌زیند. آری، بدون اجبار، زندگی جمعی یا گروهی نه در چارچوب سیاسی امکان دارد و نه در چارچوب هم‌زیستی اقتصادی، دینی، سندیکایی، و غیره. هر آینه ایمان دینی صرفاً باطنی و کاملاً شخصی نباشد، یعنی احساسی از برگزیدگی خاص از سوی عنایت ویژه‌ی الهی را بیان نکند، بلکه پدیده‌ای دینی به معنای ریشه‌شناختی واژه^۱، یعنی پیوند یا رابطه‌ای با دیگران و مشارکت با همگنان در آیین‌ها و مراسم باشد، ناگزیر عضویت در باهمستانی، دیری یا کلیسایی را می‌طلبد که به گونه‌ای سازمند همه‌ی وفاداران به ایمانی مشترک را گرد می‌آورد و رفتاری معین را، چه به تأیید گونه‌ای راست‌کیشی و چه با پیروی از قاعده‌هایی ویژه، به آن‌ها می‌پذیراند. به این معنا، هر کلیسایی سازمانی این جهانی در خدمت ایمان به شمار می‌آید، و به این عنوان، ناچار به صورت قدرتی پایگان‌سالار و برخوردار از نهادها، ساختارها، و حقوقی ویژه شکل می‌گیرد، و بنابراین، اجبار به کار می‌بندد. آن‌چه درباره‌ی باهمستانی دینی گفتیم درباره‌ی هر همایش ساختارمند دیگر نیز راست می‌آید، حتی اگر بر پایه‌ی توافقی متقابل و سرانجام بر تعهدی با دیگران بنیاد نهاده شود. برای نمونه، قرارداد را در نظر آوریم که چون تکلیف‌هایی از آن ناشی می‌شود، اجبار به شمار می‌آید. باری، همان‌گونه که ماکس وبر تأکید کرده است [۱۴]، اجبار شکل‌های گوناگون به خود می‌گیرد، از ترغیب برادرانه‌ی معمول در باهمستان‌های دینی تا مجازات بدنی که شکل افراطی آن مجازات اعدام است. البته اجبار می‌تواند شکل‌های نامشروع ستم‌گری و انقیاد نیز به خود گیرد. افزون بر این، در اجبار نیز، مانند فرمان‌دهی، وجهی خودسرانه نهفته است که می‌تواند به شکل خودکامگی — در مورد مقامات رسمی — یا به شکل

۱. واژه‌ی religion (دین از واژه‌ی لاتینی religo می‌آید که یکی از ریشه‌های religare به معنای پیوند دادن، وصل کردن، و ربط دادن است — م.

شورش یا کوشش برای گریز از قهر قانونی — در مورد فرد بازداشت شده — خود نماید.

هرچند می‌توان درباره‌ی روح جامعه‌شناسی دورکیم بحث کرد، تحلیل او از اجبار دست‌آوردی مثبت شمرده می‌شود. او به‌ویژه با تیزهوشی و روشنی بسیار نشان داد که اجبار همانا زوری است که به دو شیوه از بیرون بر انسان اعمال می‌شود: نخست به شیوه‌های پراکنده و غیرمستقیم از رهگذر افکار عمومی که بر سنت، خلیات یا رسم و مُد استوار است؛ دوم به شیوه‌ای سازمان‌یافته و مستقیم از رهگذر نهادهای دولتی، البته بر پایه‌ی ضابطه‌ها، قانون‌ها، و احکام قضایی. دورکیم هم‌چنین به‌درستی آشکار گرداند که فشاری که اجبار به‌کار می‌برد بر تهدید یا اجرای مجازات متکی است. البته این سخن به این معنا نیست که مثلاً فرمان‌برداری سیاسی تنها تبعیت از زور قهرآمیز است، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، انواع گوناگون انگیزه‌ها — روحیه‌ی مدنی، اعتقادهای دینی یا اخلاقی، یا وابستگی ایدئولوژیکی — می‌توانند در این زمینه مداخله کنند. به هر رو، برون‌بودگی اجبار موضوعی بحث‌ناپذیر می‌نماید، و وجه ممیز آن از انضباط شخصی است که موجود انسانی به دلخواه و به معنای تسلط بر نفس به خود می‌پذیراند. افزون بر این، به هیچ روی نمی‌توان یکسره اجبار را با سرکوب یکی شمرد، زیرا اجبار نمایشی از زور است، درحالی که سرکوب مستلزم دگرشدن زور به خشونت است. آری، ممکن است انسان از قید خشونت رهایی یابد، اما هرگز از قید اجبار نمی‌رهد. برای نمونه، هرچند امروز پرولتر موفق شده است یوغ انقیاد اقتصادی را از سر باز کند، اما عقلانی‌شدن کار صنعتی — که سرچشمه‌ی تاریخی زایش پرولتر بود — و هم‌چنین رشد تکنیک پیوسته اجبارهای ناگزیر دیگری را بر جای اجبارهای گذشته نشانده است. بدین‌سان، رژیم اجتماعی چه لیبرالی باشد و چه سوسیالیستی یا کمونیستی، پرولتر مجبور است نظم ساعت‌های کار در کارخانه را رعایت کند، شرایط تقسیم کار

مدرن و سازمان‌دهی تفریحات و تعطیلات را بپذیرد، و تسلیم تغییر شغل‌ها، تغییر شرایط، و دگرشده‌ها گردد، به این سبب که مثلاً شکل نوین انرژی (برق و نفت) بر شکل‌های قدیمی (زغال سنگ و غیره) افزوده شده است.

اجبار سیاسی یکی از شکل‌های نمایان فشار اجتماعی و یکی از وجه‌های نمادین قهر قانونی شمرده می‌شود، زیرا بر نهادها و قواعدی معین متکی و از اقتدار و قانونیت بهره‌مند است. اما به‌ویژه باید بر خصلت ناگزیر آن با توجه به این واقعیت پای فشرده که بدون زور سیاست هم نمی‌تواند وجود داشته باشد، و زور نه به چارچوب حقوق، بلکه به چارچوب گوهر امر سیاسی به‌طور عام تعلق دارد. گفتن این‌که حقوق اجباری است معنایی جز این ندارد که حقوق مجموعه‌ای از قواعد موضوعه‌ی واحد سیاسی معینی است که حکومتی می‌تواند به یاری دستگاه اجباری که در دست دارد (پلیس، دادگاه‌ها) مردم را به رعایت آن‌ها وادارد. به دیگر سخن، تنها اجبار سیاسی به حقوق اعتباری تجربی و ملموس می‌بخشد، و بدون اجبار، حقوق فقط سیستم نابِ هنجارهاست. البته می‌توان دولت را به سبب این‌که فلان یا بهمان تصمیمش با قانون ناسازگار است به محاکمه کشاند، و حتی می‌توان به کارآمدی، به جابودگی، و قانونی بودن کارهایش اعتراض کرد. اما مشروعیتِ قدرتِ کاریست اجبار یا قدرتِ منع و جبر دولت را زیر سؤال بردن به معنای براندازی بنیاد دولت و سرانجام ویران کردن آن است. انقلاب‌ها که اغلب علیه خودکامگی و ستم‌گری تاب‌نیاوردنی رژیم پیشین رخ می‌دهند به این توهم دامن می‌زنند که هرگونه اجباری را خواهند زدود، اما پس از پیروزی نمی‌توانند کار دیگری جز برقراری دوباره‌ی اجبار همراه با پی‌آیندهایش، یعنی کنترل و مجازات، انجام دهند، زیرا در غیر این صورت همه‌ی پیروزی‌های انقلابی را بر باد می‌دهند و همراه آن دولت را نیز از میان می‌برند. در روزگار ما، که روزگار عقلانی شدن فزاینده است، هر واحد

سیاسی و اصولاً هر رژیم انقلابی ناگزیر به سوی تمرکز هر چه بیش‌تر وسیله‌های اجبار در دستگاه عظیمی از قهر قانونی رانده می‌شود. گفتیم که بدون زور دولت هم وجود ندارد، اما دولت واقعاً نیرومند دولتی است که بتواند زور را در شکل‌ها، در آداب و خلیات، و نهادها پنهان دارد بی‌آن‌که مجبور شود پیوسته برای تهدید یا ترساندن مردم آن را به نمایش گذارد، بدین‌سان، در چنین دولتی اجبار نیز نامحسوس می‌شود، زیرا قانونیت با مشروعیت همراه می‌گردد و قدرت هم‌چون وثیقه‌ی امنیت می‌نماید. منظور این نیست که چنین دولتی با دشواری‌ها، کشاکش‌ها، و بحران‌ها - که رویدادهای عادی در هر جامعه‌ی سیاسی است - برخورد نمی‌کند، بلکه سخن بر سر این است که می‌تواند بر آن‌ها چیره شود و مانع از آن شود که به ناسازگاری‌های مدنی و گسست قطعی تغییر ماهیت دهند و رژیم قانون‌مند را به خطر اندازند. به این معنا می‌توان گفت که زور تضمینی علیه خشونت است.

بدین‌سان، زور و ضعف و خشونت از یک سنخ‌اند، با این تفاوت که ضعف کمبود است و خشونت زیاده‌روی قدرت زوربنیاد است. بر طبق فرمول زیبای ارسطو، زور همانا برابری دوسوی معادله، یعنی حد میانه‌ی افراط و تفریط است [۱۵]، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، زوری که با کارکرد خود هماهنگ بماند شرط تعادل، صلح، نظم، و حتی عنایت به‌شمار می‌رود. باز هم در فضای فلسفه‌ی ارسطو، این نکته را بیفزاییم که چون زور همیشه وسیله است، نمی‌توان به آن هم‌چون خیری فی‌نفسه نگریست؛ درواقع، زور امکانی برای عمل کردن به شیوه‌ای خردمندانه شمرده می‌شود که افراط و تفریط در آن خطرناک است. استدلالی که سوءاستفاده از خشونت را بهانه قرار می‌دهد تا زور را بی‌اعتبار سازد به اندازه‌ی این استدلال خطاست که در «اشتباه‌های قضایی، رشوه‌خواری قاضیان، ناروشنی قانون، حيله‌گری دادخواهان» دلایلی بیابند تا «دادگستری را که بر سازمان دادگاه‌ها نظارت و آن‌ها را رهبری می‌کند

بی ارزش شمارند». [۱۶] آری، هنگامی که زور مورد اعتراض قرار گیرد، خشونت زاییده می شود.

بدین سان، دیکتاتوری آنگاه ناگزیر به رژیم خشونت تبدیل می گردد که به کمک وسیله های ساختگی جلو بازی طبیعی نیروها را می گیرد و مانع پایداری هایی می شود که طبعاً در هر جامعه ای وجود دارد، و افزون بر این، جلو برقراری توازن نیروها را می گیرد که بی آن واحد سیاسی دستخوش ترس و هراس آفرینی می شود. برخلاف دموکراسی کلاسیک که چندگانگی و تکثر نیروها را در چارچوب رعایت اجبار دولتی می پذیرد (اصل اکثریت و اقلیت و نیز مشروعیت اپوزیسیون نمودارهای آن اند)، دیکتاتوری فقط یک نیروی طردکننده را به رسمیت می شناسد و به این سبب وضعیت های نابهنجار می آفریند؛ زیرا از دید پدیدارشناسی، کنشی بی واکنش و نیرویی بی مقاومت یا بی پاد-نیرو وجود ندارد.

ضعف نیز به خشونت دامن می زند، زیرا حکومت ضعیف از فهم رابطه ی واقعی نیروها و تطابق خود با آن ناتوان است. هرچند حکومت ناتوان ارباب قدرت و دستگاه جلوه کند، به دست نیروهای ناسازگار به هر سو کشانده می شود، بی آنکه بتواند بر آن ها چیره گردد و در راهی مشخص گام نهد. ناتوان از تصمیم گیری های به جا و ایجاد تغییرات بایسته، رفته رفته همه ی انرژی خود را با اقدامات نابخردانه به هدر می دهد و برای در هم شکستن اپوزیسیون به تدابیر ساختگی دست می یازد تا سرانجام روزی، به رغم پلیس و ارتشی که رسماً در اختیار دارد، به دست نیروهای مخالف مسلط در هم می شکند. از این دیدگاه، می توان خشونت را بی نظمی زاده ی ضعف دانست. آری، در نهایت تنها زور آفریننده ی نظم است، و خشونت و ضعف هر دو ویرانگرند. تنها در جایی که زور و نظم حاکم است تسلط انسان بر انسان مستقیم و خشونت آمیز نیست، زیرا میان فرمان دهی و فرمان برداری، قانون و دستگاه های قضایی و قانونی جای دارند. برعکس، از آن جا که خشونت و ضعف از آرامش

مبتنی بر زور و نیز از اطمینان ناشی از آن عاری‌اند، محکوم به دست‌یازی به تدابیر نامشروع و اقدام‌های تابع اوضاع و احوال‌اند، و درواقع می‌توان گفت بردگانِ فوریته‌ی خودساخته‌اند: خشونت از این‌رو که چیزی جز ناشکیبایی و خشم نیست، و ضعف به این سبب که می‌کوشد ناتوانی خود را با خودکامگی جبران کند.

برای درک نیکوی نقش اجبار نباید تعلق سياسي را با تعلق ایدئولوژیک و دینی یکی انگاشت. پیوستگی به یک کلیسا یا عضویت در یک فرقه مستلزم حداقلی از ایمان و اعتقاد است. درحالی که برای عضویت در واحدی سياسي، قانع شدن به درستی و اعتبار اندیشه‌ها و باورداشت‌های رهبران و حزب در قدرت، و حتی حزب و گروه‌هایی که خواستار رأی‌های ما هستند، ضروری نیست. افزون بر این، حتی ضروری نیست که به توانش‌های سياست به عنوان سياست نیز اطمینان داشت. آری، درست به این سبب که گرویدن و اعتقاد در این پهنه ناگزیر نیست، پس اجبار لازم می‌آید، زیرا اجبار که در زمینه‌ی روابط بیرونی آدمیان عمل می‌کند از توانایی برقراری تفاهم و احتمالاً آشتی منافع و عقیده‌ها و اعتقادهای ناسازگار و گاه متضاد برخوردار است. اجبار فقط در پهنه‌ی اراده و خواست آدمیان عمل می‌کند و نه در پهنه‌ی روح و روان‌شان، مگر به گونه‌ای گذرا. از این‌رو، نقش آن نه قانع کردن، بلکه واداشتن اعضای اجتماع به رعایت بیرونی شماری از قواعد است تا زندگی در اجتماع در راستای منافع همگان امکان‌پذیر شود. به این معنای بسیار ساده، زور واقعاً داوری‌ای خردمندانه به‌شمار می‌آید.

هر آینه به زور و اجبار آن‌گونه که هستند بنگریم، همه‌ی رویارویی‌های معمول میان زور و روان، و زور و خرد بی‌معنا می‌شود. البته امکان دارد که رابطه‌ی زور و حق را به شیوه‌ای مثبت و انتقادی تحلیل کرد. بی‌آن‌که در دام درهم‌آمیختگی‌های جدلی و مجادله‌های صرفاً آموزه‌ای لغزید که فقط بحث را به راه خطا می‌کشانند.

۶. زور و حق

بیهوده است درباره‌ی آن دیدگاه به ظاهر اخلاقی به بحث پرداخت که یک باره، بدون اندیشه‌ورزی انتقادی و بدون تحلیل، زور را متهم می‌کند تا نیکویی‌ها و خوشبختی جامعه‌ای را بستاید که در آن فقط حق حکم می‌راند. گذشته از این، شیوه‌ی دیگری نیز برای طرح مسئله وجود دارد که به آن از زاویه‌ی پیش‌بودگی زمانی می‌نگرد، بدین‌سان که نخست زور بوده است یا حق. همان‌گونه که کارل اشمیت با طنز خاطر نشان می‌کند، چنین پرسشی مانند دورِ باطلِ پیش‌بودگی زمانی مرغ و تخم مرغ است [۱۷]، یعنی مانند همه‌ی پرسش‌های مربوط به خاستگاهِ آغازین، درست‌نما و حل‌ناشدنی است. با این همه، اغلب مسئله را نه از زاویه‌ی خاستگاه تاریخی، بلکه از زاویه‌ی بنیاد منطقی طرح می‌کنند، بدین‌سان که آیا حق از زور ناشی می‌شود، یا این‌که برعکس، حق «خودبنیاد» است. و چنان‌چه حق خودبنیاد شمرده شود، رابطه‌اش با زور چگونه است؟ آیا حق به‌خودی‌خود الزام‌آور است یا قدرت الزام‌آور خود را از زور سیاسی - که به هر رو بیرون از پهنه‌ی آن است - به وام می‌گیرد؟

به‌طور کلی، به این پرسش‌ها پاسخی انتزاعی می‌دهند و چنین خاطر نشان می‌کنند که هر آینه زور بر بر حق مقدم یا حق از زور مشتق شده باشد، باید فرض را بر این نهاد که حق می‌بایست به‌طور نهفته در زور گنجیده باشد، یعنی زور باید در بر گیرنده‌ی حق باشد، وگرنه نمی‌توان فهمید چگونه یکی توانسته است دیگری را به وجود آورد. باری، فرض کنیم زور بنیادِ حق را تشکیل دهد یا این‌که حق نتیجه‌ی گونه‌ای تقسیم یا توزیع زورهای اجتماع باشد؛ در این صورت، حق را همراه با زورش تأیید می‌کنیم، یعنی از این رو مشروع شمرده می‌شود که زور مشروع است. افزون بر این، انسان در حق چیز دیگری جز مجموعه‌ای از تصمیم‌های بالفعل می‌بیند: یعنی سیستمی از هنجارها که بر آن‌چه باید باشد متکی است. بنابراین، اگر زور بنیادِ حق شمرده شود، هر آن‌چه زور بطلبد

عادلانه است و، بدین سان، ایده‌ی معمول و نیز ایده‌ی اخلاقی و فلسفی ما از عدالت نیز در خودکامگی غرق می‌شود. درواقع، نمی‌توان مفهوم کلی عدالت را از نظر مفهومی از باور به بایست - بود و نظامی از ارزش‌ها جدا ساخت. اگر ما آدم‌کشی را جنایت و، بنابراین، کرداری ننگین و ناعادلانه می‌دانیم، به این سبب است که از نظر هنجاری و حتی از نظر اخلاقی، ارزش زندگی (و هرگونه زندگی) را از پیش تأیید کرده‌ایم. در این صورت چگونه می‌توان، بدون گم‌شدن در زنجیره‌ای از تضادها، پذیرفت که زور ایجاد حق می‌کند یا بنیاد حق شمرده می‌شود؟ چنان‌چه این استدلال را معتبر بدانیم، باید نتیجه‌هایش را هم بپذیریم: یعنی اگر زور یک تن ایجاد حق نکند، نه زور پنجاه تن ایجاد حق می‌کند و نه زور اکثریت، توده، طبقه، و نه حتی بیش‌ترین شمار افراد، زیرا حق و عدالت به سبب این که بر هنجارها متکی‌اند چیز دیگری غیر از مسئله‌ی کمیت‌اند. این تناقض را برای نمونه می‌توان در فلسفه‌ی حقِ مارکس یافت، آن‌جا که باشندگی را با بایست - بود در هم می‌آمیزد. مارکس، از سویی، پرولتاریا را طبقه‌ای می‌داند که رسالت رهایش انسان را به دوش دارد زیرا که سپر رنج جهانی و عدالت است و هرگز خطای خاصی از او سر نزده است [۱۸]؛ و از سوی دیگر، نجات ستم‌دیدگان هرگز نه در واژگان حقوقی، بلکه در واژگان زور و قدرت به شکل پیکار طبقاتی و دیکتاتوری پرولتاریا مطرح می‌شود.

اما به راستی درباره‌ی تز مخالف چه باید اندیشید که مطابق آن - برای نمونه به گفته‌ی کلزن - حق همانا «نظمی مبتنی بر اجبار» است [۱۹]، یعنی به عنوان این که حق است زور را در بردارد. بدین سان، تز نخست می‌گوید که زور ایجاد حق می‌کند، و تز دوم تأیید می‌کند که حق ایجاد زور می‌کند. ما پیش‌تر، هنگام مفهوم قانون، توضیح دادیم که چرا باید این دریافت را مردود شمرد و به این سبب دیگر به این نکته باز نمی‌گردیم، اما می‌خواهیم نتیجه‌های نظریه‌ی کلزن را در این جا بررسییم. هر آینه حق مجموعه‌ای از هنجارها باشد که اجبار را در خود نهفته دارد، دولت و

فرمان‌دهی نمی‌تواند چیزی جز تجلیاتی مشتق از حق باشند، یعنی امر سیاسی تابع امر حقوقی است و، بدین‌سان، دیگر گوهر به‌شمار نمی‌آید. با توجه به این نکته، اکنون می‌توان فهمید که از چه رو کلزن حتی کوشید که مفهوم کلی دولت را کنار گذارد، به همان شیوه‌ای که مثلاً فیزیک مفهوم کلی علت و روان‌شناسی مفهوم کلی جان را، از این‌رو که ذات‌های انتزاعی متافیزیکی‌اند، رد کرده است [۲۰]. ما درباره‌ی این نتیجه‌گیری به بحث نمی‌پردازیم، نخست به این سبب که آماج همان انتقادهایی قرار دارد که به آموزه‌هایی که سیاست را تابع اقتصاد یا تابع اخلاق می‌دانند وارد است، و دوم این‌که کتاب حاضر هدف خود را بر انداختن بنیاد این‌گونه ترها نهاده است. پوزیتیویسم کلزن از این هم فراتر می‌رود و سرانجام به نفی اخلاق می‌انجامد. درواقع، از آن‌جا که منکر حقوق طبیعی است، امکان هر عدالتی را جز عدالت برقرار شده با قانون نفی می‌کند؛ یعنی نظر به این‌که اجباری که فرمان‌دهی به کار می‌بندد تجلی حقوقی ناب شمرده می‌شود، پس باید هر آن‌چه حکومت تصمیم می‌گیرد، حتی به ناانسانی‌ترین کارهایش، به چشم عملی عادلانه نگریست بدین‌سان، کلزن با خود در تناقض نمی‌افتد هنگامی که می‌گوید: «از دیدگاه علم حقوق، حقوقی هم که رژیم نازی مقرر داشت حقوق به‌شمار می‌آید. هرچند می‌توانیم بر آن تأسف خوریم، اما نمی‌توانیم انکار کنیم که به هر رو سخن بر سر حقوق است. حقوق اتحاد شوروی نیز به هر رو حقوق است! گرچه می‌توانیم همان‌گونه که از ماری زهرآگین می‌هراسیم آن را به کار بندیم، اما نمی‌توانیم وجود آن را انکار کنیم، و همین به معنای ارزش‌مند بودن آن است.» [۲۱] البته هنگامی که کلزن می‌گوید قانون‌هایی که هیتلر به تصویب رساند نیز حقوق شمرده می‌شوند، به‌طور مسلم حق دارد. اما آیا این حقوق عادلانه هم بود؟ از آن‌جا که او در متن بالا واژه‌های «تأسف» و «هراس» را به کار می‌برد، درواقع به‌طور ضمنی می‌گوید که این حقوق عادلانه نیست. درست تناقض کلزن این‌جاست، زیرا با به کار گرفتن این

واژه‌ها به طور ضمنی می‌پذیرد که عدالت دیگری غیر از عدالت مبتنی بر حقوق موضوعه نیز وجود دارد. روشن است که این مفهوم‌های کلی هیچ چیز موضوعه‌ای ندارند. آری، تضادی که در بن سیستم کلزن نهفته است از این جا می‌آید. هر آینه حقوق دیگری غیر از حقوق موضوعه، و، بنابراین، عدالت دیگری غیر از عدالت موضوعه وجود نداشته باشد، و هم چنین اگر اجبار ذاتی حقوق شمرده شود، پس هر آن چه سیاست مقرر می‌دارد عادلانه است، زیرا همه‌ی این‌ها از حقوق سرچشمه می‌گیرند. در نتیجه، هیچ خیری جز آن چه حقوق مجاز می‌دارد و هیچ شری غیر از آن چه حقوق ممنوع می‌کند وجود ندارد. بدین سان، با طرد حقوق طبیعی، اخلاق هم طرد می‌شود؛ تنها به شرطی که قانون تصمیمی سیاسی شمرده شود، یعنی بیان اراده‌ای مختار که می‌تواند به یاری زور در اختیار خود، دستورها و فرمان‌هایش را بپذیراند، آری، تنها در این صورت می‌توان آن را به نام اخلاق محکوم کرد یا دستورها و فرمان‌هایش را نکوهید. در واقع، سرزنش نتیجه‌ای منطقی و ضروری به همان اندازه نابخردانه می‌نماید که سرزنش هر ضرورتی. باری، هر آینه فرمان‌دهی از اجبار حقوقی مشتق شود چیزی جز نتیجه نیست، و خصلت آمرانه‌ی فرمان‌دهی چیزی از بایست بود اخلاقی ندارد، و اگر بخواهیم واژگان کارل اشمیت را به کار ببریم، می‌توان گفت دستور «لازم‌الاجرا»^۱ است و نه «حکم ایمانی»^۲؛ [۲۲] یعنی اولی با اجبار انجام دادن کاری را می‌طلبد، در حالی که در دومی اجبار وجود ندارد. فشرده‌ی سخن، گفتن این که حق اجبار را در خود نهفته دارد جز این نیست که حق فقط به زور ساده تبدیل می‌شود، و چنین زوری بیش از آن چه در چارچوب محدود پوزیتیویسم حقوقی عادلانه می‌نماید خطرناک است.

آیا باید از این بحث چنین نتیجه گرفت که از نظر مفهومی، زور و حق

دو مفهوم کلی مستقل اند، و هر یک معنای ویژه‌ی خود را دارد؟ می‌توان گفت که منطقی‌ترین نتیجه‌گیری همین است، زیرا در این صورت نه تبعیت حق از زور وجود دارد و نه تبعیت زور از حق، و هر دو به یک اندازه آغازین‌اند، به این معنی که احساس عدالت به اندازه‌ی کاریست زور در آدمی بدوی است. بدین‌سان، همه‌ی تئوری‌هایی که حق را روبنای زورهای اجتماعی می‌دانند کنار می‌روند. بنابراین، رابطه‌ی حق و زور بر داد و ستدهای دیالکتیکی‌ای استوار می‌شود که می‌توانند، برحسب شرایط دوستانه یا دشمنانه باشند، و هم‌چنین این امکان نیز وجود دارد که میان آن‌ها همکاری برقرار شود، یا کشاکش و ستیزه سر برآورد. آری، زور نمی‌تواند هم‌چون تعلیق حق تفسیر شود و حق نیز نمی‌تواند در روند رشد و توسعه‌ی تمدن‌ها بر جای زور نشیند، یعنی کمال‌یابندگی فن‌های حقوقی و فزاینده‌ی نیرومندی نهادها و روابط حقوقی به هیچ‌روی از چیرگی زور نمی‌کاهند. درواقع، حق و زور دو عنصر بنیادی و بایسته، همیشگی، و نازدودنی زندگی جمعی را تشکیل می‌دهند. حق هنجار انصاف و تفاهم ناگزیر در کشور است؛ و زور یا اجبار، به عنوان امتیاز قدرت سیاسی، وسیله‌ی ملموس برقراری نظم به شمار می‌آید که تا حد ممکن با هنجارهای حق سازگار و البته گاه با آن‌ها مخالف است. از این‌رو، گفتن این‌که حق اجبارآور است چنین معنی می‌دهد که قدرت سیاسی اعتبار و درستی هنجارهای حقوقی را به رسمیت می‌شناسد و، در صورت لزوم، اجبار را به کار می‌برد تا اعضای اجتماع را وادار کند که اعتبار این هنجارها را به رسمیت بشناسند. به هر رو، اجبار به خودِ هنجارها ربط ندارد، بلکه تنها به اجرای اعمالی که مطابق احکام آن‌ها سمت و سو می‌گیرند مربوط می‌شود. درحقیقت، کاریست یک هنجار چیزی به آن هنجار نمی‌افزاید، یعنی مقررات حقوق به دلیل رعایت شدن‌شان عادلانه‌تر نمی‌گردند. هرچند به نظر می‌رسد که این تفسیر ربط بیش‌تری به تجربه‌ی عمومی دارد، نمی‌توان آن را به‌طور کامل

رضایت‌بخش دانست، زیرا زیان‌بارترین در هم آمیختگی را که سبب انحراف اغلب دریافت‌ها از رابطه‌ی زور و حق می‌شود پنهان می‌دارد.

آری، از آن‌جا که معمولاً میان حق طبیعی و حق موضوعه تمایز می‌گذارند، مفهوم حق معنایی یکتا ندارد. بنابراین، هنگامی که رابطه‌ی حق و زور را بر می‌رسند یا آن‌ها را رویاروی هم می‌نهند، سخن بر سر دانستن این است که حق طبیعی را در مقایسه دخالت می‌دهند یا حق موضوعه را، می‌دانیم کالیکلس، سقراط را به سبب بازی با این در هم آمیختگی سرزنش می‌کند: «اغلب طبیعت و قانون خلاف هم می‌گویند؛ از این‌رو، اگر آدمی از روی شرم بی‌جا از گفتن آن‌چه می‌اندیشد بهراسد، غیرممکن است در دام تناقض نیفتد. تو این راز را کشف کردی و با سوءنیت، از آن در بحث بهره می‌جویی. بدین‌سان که «هرگاه با تو درباره‌ی قانون سخن گویند، پرسش درباره‌ی طبیعت را پیش می‌نهی، و هرگاه با تو درباره‌ی طبیعت سخن گویند، پرسش درباره‌ی قانون را پیش می‌آوری» [۲۳]. هم‌چنین در بخش سوم و مشهور دفتر نخست کتاب قرارداد اجتماعی، آن‌جا که روسو مفهوم حق زورمندترین را نقد می‌کند از حق هم‌چون مسئله‌ی «اخلاقیّت» و «تکلیف» سخن می‌گوید و، از این‌رو، بر طبق همه‌ی ظواهر می‌توان چنین پنداشت که تنها حق طبیعی را در نظر دارد، البته به معنایی که سده‌ی هژدهم به این اصطلاح بخشیده بود. بنابراین، مسئله دانستن این است که آیا معنای رابطه‌ی زور و حق طبیعی با معنای رابطه‌ی زور و حق موضوعه یکسان است یا متفاوت.

اما آن‌چه موضوع را پیچیده‌تر می‌کند این است که، برخلاف حقوق موضوعه، خود مفهوم حقوق طبیعی خالی از ابهام نیست. مفهوم حقوق طبیعی برای سوفسطاییان یونانی، رواقیان، حقوق‌دانان رومی، گراتیانوس یا قدیس توماس آکویناس همان معنایی را ندارد که برای هابز، گروتیوس، و روسو. روشن است که این تفاوت‌ها به تعدد معنای مفهوم طبیعت مربوط می‌شود. برای نمونه، اگر مانند سوفسطاییان چنین بیندیشیم

که زورمندترین افراد بنا بر طبیعت شان باید قانون گذارند دیگر مسئله‌ای پیش نمی‌آید، زیرا حقوق طبیعی حقوقِ زوربنیاد به‌شمار می‌رود، و روشن است که این زور نیز همواره باید به زوری بیش‌تر از خود تسلیم شود. هر آینه بر آن باشیم که انسان موجودی بالطبع خردمند است، حقوق طبیعی معنایی را که ارسطو و رواقیان به آن بخشیدند به خود می‌گیرد، که البته رایج‌ترین معنا نیز هست. پیدا است که دریافت از این حقوق طبیعی و خرمندانه می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز تدوین شود؛ بدین‌سان که حقوق طبیعی گاه عدالت و مجموعه‌ی هنجارهای وجدان اخلاقی را مشخص می‌کند - به معنای *δικαιον* نزد ارسطو، یا *ius* (حق) نزد توماس آکویناس - که باید الهام‌بخش اراده‌ی قانون‌گذار باشد، و گاه اصول مشترک همه‌ی انسان‌هایی را که آرزومند ساختن و بازسازی جامعه بر طبق ضابطه‌های عدالت اجتماعی‌اند تعیین می‌کند (این دریافتِ مدرن را هابز، گروتیوس، لاک، روسو، و دیگران به معنای مختلف پرورده‌اند). بدین‌سان، مفهوم حقوق طبیعی یا هم‌چون مفهومی اخلاقی و عینی تفسیر می‌شود یا هم‌چون مجموعه‌ی ضابطه‌هایی که به عادلانه‌ترین شکل سازمان‌دهی جهان بیرونی مربوط است. تازه بر همه‌ی این‌ها این دشواری نیز افزوده می‌شود که شماری از حقوق‌دانان مدرن به‌سادگی حقوق طبیعی را انکار می‌کنند و برخی مانند برگ‌بوهم حتی آن را خطری برای برپایی نظام قانون‌گذاری نیکو می‌دانند. اما باید توجه داشت که انکار حقوق طبیعی اساساً امری نظری است. برای نمونه کسانی که، به نام عدالت، پایان بخشیدن به استعمار را می‌طلبند یا خواهان سازمان‌دهی دوباره‌ی اجتماع‌اند تا به پرولتاریا جای سزاوارش را بدهند، اغلب صریحاً حقوق طبیعی را انکار می‌کنند، درحالی که خود این خواسته‌ها، دست‌کم به‌طور ضمنی، استمرار باور به حقوق طبیعی را بیان می‌دارند، یعنی به عدالتی فراتر از عدالتی که حقوق جاری برقرار می‌کند باور دارند. تازه، خود اندیشه‌ی عدالت اجتماعی شیوه‌ی دیگری است از بیان استمرار

حقوق طبیعی. به همین سان، گفتن این‌که مقررات حقوق موضوعه ناعادلانه است به معنای ارجاع به دریافتی از عدالت است که نه تنها هیچ چیز موضوعه‌ای ندارد، بلکه درواقع دریافتی اخلاقی است؛ و باید به یاد داشت که دریافت کلاسیک از حقوق طبیعی، درحقیقت، حقوق طبیعی و اخلاق را هم‌سان می‌شمرد.

بدین سان، مسئله‌ی روابط حق و زور با اصطلاح‌هایی دقیق‌تر و مشخص‌تر مطرح می‌شود. همان‌گونه که نباید زور را با خشونت یکسان انگاشت، حقوق طبیعی را نیز باید از حقوق موضوعه متمایز کرد. به‌طور عام، مفهوم حق از نظر تحلیلی در بردارنده‌ی مفهوم کلی محدودیت است، یعنی برخی چیزها را ممنوع می‌کند و برخی دیگر را که مشروع شناخته شده‌اند مجاز می‌دارد، به گونه‌ای که هر انسانی می‌تواند به نام عدالت خواهان چیزهای مشروع باشد. اما حقوق موضوعه این محدودیت را به شیوه‌ای متفاوت با حقوق طبیعی بیان می‌دارد. حقوق طبیعی درست به این سبب که به عدالتی مبتنی بر وجدان اخلاقی توسل می‌جوید که در همه‌ی انسان‌ها مشترک فرض شده است، پیش از هر چیز به شکل امری مطلق نمودار می‌شود، یعنی اعتبار هنجارهای تغییرناپذیر، جهان‌روا، و مستقل از زمان و مکان را تأیید می‌کند. اما حقوق موضوعه، که مجموعه‌ی قاعده‌های عمومی به‌شمار می‌آید که به‌طور مؤثر در جامعه‌ی سیاسی معین جاری است و قوه‌ای (قانون‌گذاری یا اجرایی) آن را می‌پذیراند، دارای خصلت الزام مشروط است، یعنی هربار در مورد یک اجتماع ویژه و نه آن دیگری اعتبار دارد. قاعده‌های حقوق موضوعه هم متروک‌شدنی و هم بر طبق ضرورت‌ها و تحول جامعه فسخ‌پذیراند و، از این رو، تنها در شرایط تاریخی، سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی معین معتبرانند. احکام حقوق طبیعی جهان‌روا هستند و هنجارهای عدالت اخلاقی را معین می‌کنند، درحالی که احکام حقوق موضوعه عام‌اند (به این معنی که هربار در مورد همه‌ی اعضای یک واحد سیاسی ویژه اعتبار

دارند) و هنجارهای عدالت قانونی را معین می‌کنند.^۱ بخش عمده‌ی سوءتفاهم‌های علم حقوق و هم‌چنین فلسفه‌ی حقوق از آمیختگی این دو مقوله زاده می‌شود. برای نمونه می‌توان به دو شیوه از درک استعمارستیزی اشاره کرد: نخستین شیوه آن را به شکل ضرورتِ صرفاً تاریخی استعمارزدایی می‌فهمد و چنین نتیجه می‌گیرد که در شرایط معینی از تحول ملت‌ها، نظام استعماری معین دلیل وجودی خود را از دست می‌دهد؛ هرچند می‌توان پذیرفت که، از برخی نظرها، استعمار برای رشد و توسعه‌ی ملت‌های مستعمره‌ی پیشین سودمند هم بوده است. این موضع‌گیری این امکان را نفی نمی‌کند که، برحسب دگرگونی تازه‌ای در روحیه‌ی کشورگشایی، استعمار بتواند به شکل‌های دیگری باززایی شود. اما شیوه‌ی دوم، اساساً هرگونه استعمار را به نام دریافتی صریح از جهان‌روایی حقوق طبیعی محکوم می‌شمارد. نخستین شیوه نگرشی سیاسی است و دومین شیوه نگرشی اخلاقی. ایدئولوژی استعمارستیزی رایج معمولاً این دو مقوله را، اغلب به زیان روشن‌بینی سیاسی و درستی اخلاقی، در هم می‌آمیزد تا جایی که خود در دام استعمارگری بازگونه می‌افتد؛ منظور هنگامی است که برخی کردارهای استعمارشدگانِ پیشین را برخلاف اصل برابری، که در اساس شالوده‌ی استعمارستیزی به‌شمار می‌رود، به‌طور یک‌جانبه توجیه می‌کند. فشرده سخن، می‌توان گفت سخن بر سر روایت دیگری از آمیختگی مقوله‌ها است که بر روابط زور و حق سایه افکنده است. برای درک بهتر این روابط باید دوپهنه را از یکدیگر متمایز کرد: پهنه‌ی زور و حقوق موضوعه و پهنه‌ی خشونت و حقوق طبیعی.

۱. ما در این جا، از دیدگاه پدیدارشناختی، جهان‌روایی هنجارهای حقوق طبیعی را با عامیت هنجارهای حقوق موضوعه رویاروی هم می‌نهیم و هیچ تفاوت ارزش‌شناختی اخلاقی میان این دو نوع حقوق نمی‌گذاریم. به هر رو، مسئله نمی‌تواند بر سر کاستن از ارزش حقوق نسبت به اخلاق باشد، مثلاً آن‌گونه که کانت با وابسته کردن قانونیت به اخلاقیات انجام داده است.

۷. دو پهنه

رویارویی کلاسیک زور و حق تنها به شرطی توجیه‌پذیر است که زور را به معنای خشونت و حق را به معنای حقوق طبیعی درک کنیم (البته به استثنای حقوق طبیعت از نظر سوفسطاییان یونانی). در این پهنه، این دو مفهوم واقعاً سنجش‌ناپذیر، تناقض‌مند، و بدون تناسب منطقی هستند. البته باید توجه داشت که این رویارویی جنبه‌ی صرفاً نظری دارد، زیرا راه‌حل کامل این کشاکش، یعنی پیروزی قطعی حقوق طبیعی و زدایش هرگونه خشونت (به‌راستی چگونه حق عاری از زور می‌تواند بر زور پیروز شود)، جز از میان رفتن خودمختاری امر سیاسی معنایی ندارد. افزون بر این، آرزوی حاکمیت قطعی حقوق از رهگذر پیروی فعالیت‌های جمعی آدمیان از هنجارهای حقوق طبیعی تعیین‌نیافته معنایی ندارد جز شر مطلق دانستن سیاست. به‌واقع آیا چنین است؟ آیا فعالیت بشری‌ای می‌توان یافت که به‌تنهایی از امتیاز نمایندگی شر برخوردار باشد؟ آیا افزون بر این می‌توان حقوق را این‌چنین پاک و ناب دانست؟ آری، جمله‌ی قصاری که سیسرون در کتاب وظیفه‌ها نقل می‌کند (۱، ۱۰، ۳۳): «گاه برترین حقوق می‌تواند کمال بی‌عدالتی باشد»، تنها سخنی زیبا نیست، بلکه به تجربه‌ای که از حقوق داریم مربوط است.

هرچند سیاست به این سبب که جایگاه ممتاز خشونت است می‌تواند نسبت به دیگر فعالیت‌های بشری فرصت بیش‌تری برای بهره‌برداری شر فراهم کند، باید هم‌زمان با پل‌ریکور گفت: «روشن‌بینی نسبت به شر قدرت نمی‌تواند از این اندیشه‌ورزی فراگیر درباره‌ی امر سیاسی جدا باشد که سیاست تنها به دلیل مکان‌بلندش در زندگی آدمی نمی‌تواند جایگاه بیش‌ترین شر شمرده شود. میزان شر سیاسی تابعی است از هستی سیاسی انسان؛ بیش از هر چیز دیگری، تأمل درباره‌ی شر سیاسی که آن را به شر مطلق (یا با بیش‌ترین تقریب) نزدیک می‌کند، باید از تأملی درباره‌ی معنای - البته مطلق - سیاست جدایی‌ناپذیر بماند.

محکومیت سیاست به عنوان موضوعی ناپسند خود نیز دروغین، بدخواهانه، و ناپسند است، زیرا از قرار دادن چنین توضیحی در بُعد جانور سیاسی غفلت می‌ورزد [۲۴].

در پهنه‌ی دیگر، یعنی جایی که زور را آن‌چنان که هست و حق را به معنای حقوق موضوعه در نظر می‌گیرند، نمی‌توان حق و زور را به دلیل تناسب منطقی‌شان از یکدیگر جدا ساخت. باید به این نکته توجه داشت که الزام حقوقی برون‌آیین است، یعنی اراده‌ی دیگری غیر از حقوق‌دان را مفروض می‌دارد. وانگهی، از نظر مفهومی، هنجار به این سبب که قاعده است و نه غایت، با اراده تعیین نمی‌شود [۲۵]. بنابراین، اجبار ناگزیر از پهنه‌ی حقوق بیرون است و حقوق تنها می‌تواند اجبار را از قدرت سیاسی به دست آورد که هم زور و هم امکان تصمیم‌گیری دارد. به دیگر سخن، حقوق موضوعه مولد خود نیست، و از این رو، مستلزم قانون‌گذار است که سیاست‌مدار است، نه حقوق‌دان. باید به یاد داشت که نقش حقوق‌دان توضیح قانون، و نقش قاضی قرار دادن موارد خاص زیر چتر قانون عام یا احتمالاً تفسیر قانون (رویه‌ی قضایی) است و نه ایجاد قانون. حقوق رومی استثنایی بر این قاعده نیست و نمی‌تواند ایرادی بر گفته‌ی بالا به‌شمار آید، زیرا اگرچه درست است که در روم صاحب‌منصب قضایی از ابتکارهای حقوقی نیز برخوردار بود، اما این امکان را باید در ارتباط با قدرتش در نظر گرفت که به وی قدرت فرمان‌دهی نیز ارزانی می‌داشت، و بدین‌سان، او را به شخصیتی سیاسی تبدیل می‌کرد. فرمول‌هایی مانند «اراده‌ی مطلقه‌ی ما چنین حکم می‌کند» یا «خواست شاه همانا قانون است»، که وجدان انقلابیان را بسیار می‌آزرد، خواه‌ناخواه گوهر واقعی حقوق موضوعه را نشان می‌دهد، تنها با این تفاوت که قانون‌گذار پارلمانی یا مردمی یا پرولتری جانشین شاه شده است. باری، در همه‌ی موارد قانون بیان و نمود اراده‌ی قانون‌گذار خودفرمان است (مستقیم یا با وکالت) که درباره‌ی موضوع موردنظرش به خواست خود قانون

می‌گذارد. البته چنین قانونی به شرطی اعتبار ملموس دارد که قدرت از زوری بسنده برای واداشتن مردم به رعایت قانون برخوردار باشد. سیاست‌مدار از سویی به این سبب قانون می‌گذارد که تنها او قدرت این کار را دارد و، از دیگر سو، به دلیل در اختیار داشتن زور، تنها او می‌تواند در برابر نافرمان دست به عمل زند. از این دیدگاه، بدون زور حق هم وجود ندارد، و بنابراین، رویاروی نهادین دو مفهوم بیهوده است؛ به این معنا که - بر طبق اصطلاح‌های کانت - زور اساس دریافتی هراس‌آفرین، و حق اساس دریافتی سعادت‌باور از تاریخ بشریت است [۲۶]. البته در صورت نیاز، هراس‌آفرینی در پس اظهارات یا اعتقادات سعادت‌باورانه پنهان می‌شود، مثلاً در شکل قوانین رویسپیر (مورخ ۲۲ پره‌ریال)^۱ که یکی از موادش چنین اعلام می‌دارد: «دلیل لازم برای محکوم کردن دشمنان مردم عبارت است از هر مدرک مادی، حقوقی، گفتاری یا نوشتاری که طبعاً مورد قبول انسان دادگر و خردمند باشد. وجدان اعضای هیئت منصفه که از مهرمیهن روشنایی یافته است ضابطه‌ی محاکمات به‌شمار می‌آید، و هدف اینان همانا پیروزی جمهوری و نابودی دشمنان آن است».

باری، آن‌چه در درون کشور صادق است در خارج از کشور نیز راست می‌آید. از آن‌جا که حقوق بین‌الملل حقوق موضوعه یا حتی مجموعه‌ای از آیین‌هاست و نه «حقوق آدمیان»^۲ به معنای حقوق اخلاقی، بنیادش بر حقوق طبیعی نهاده نیست و اعتبارش را از زور ضمانت‌کنندگان نظم جهانی می‌گیرد. در این مورد پرودون نظر ویتوریا^۳ را باز می‌گوید. ویتوریا به‌رغم اومانیسیم کم و بیش «اراسموسی»^۴ اش، چنین می‌اندیشد که حاکمیت جهان‌گستر وجود ندارد و روابط بین‌المللی را فقط زوری که با حقوق اعتدال یافته باشد اداره می‌کند. پرودون نیز، به‌رغم سوسیالیسم آنارشیکستی و اومانیکستی اش، می‌پذیرد که گرچه حاکمیت‌ها از نظر

۱. Prairial، از ماه‌های تقویم انقلابی فرانسه - م.

حقوقی مطلق‌اند اما چون زور می‌تواند ویران‌شان کند، تجاوزناپذیر نیستند [۲۷]. باید آن‌چه را پیش‌تر گفتیم از نو بازگوییم: «خواهی نخواهی، صلح یا بر زوری برتری یا مسلط متکی است یا بر توازن قدرت‌ها، و معاهده‌ی صلح در واقع کاری جز به رسمیت شناختن تناسب نیروها نمی‌کند. به محض این‌که نیروی تازه‌ای پدیدار شود و بتواند به رقابت با نیروهای موجود پردازد، روابط بین‌المللی نیز به گونه‌ای دیگر جریان می‌یابد. اگر انگلستان امروز دیگر نقش پیشین را در صحنه‌ی جهانی بازی نمی‌کند، نه به این سبب است که از روی میل و رغبت از آن چشم پوشیده یا به این دلیل که به حقوق اخلاقی گردن نهاده است، بلکه علت آن را باید در این واقعیت جست که دیگر توان بایسته برای نگهداری جایگاه پیشین خود را ندارد. بالندگی و نفوذ فزاینده‌ی روسیه‌ی شوروی نه نشان‌گر حق یا معجزه، بلکه نتیجه‌ی رشد برق‌آسایش بود. بنیاد مزیت‌های قدرت‌های بزرگ در شورای امنیت سازمان ملل متحد همانا تناسب نیروها پس از جنگ جهانی دوم است. کسانی این بازی دگرشونده‌ی نیروها را، که برخی دولت‌ها را ضعیف می‌کند و به برخی دیگر توان‌مندی می‌بخشد، بهانه قرار می‌دهند تا به دلیل نبود اجبار، حقوق بین‌المللی را حقوق واقعی به‌شمار نیاورند. این تفسیر هیچ پایه و بنیادی ندارد. در واقع، حقوق بین‌الملل حقوقی است که مانند دیگر حقوق‌ها دارای هنجارها، ضابطه‌ها، آیین‌ها، و نهادهاست، تنها با این تفاوت که نه بر ارگان سیاسی دارنده‌ی انحصار زور، بلکه بر نیروهای حاکمیت‌مند و رقیب استوار است که برخی از آن‌ها چنین می‌اندیشند که عدم رعایت این حقوق به سودشان است. اشتباه نفی‌کنندگان حقوق بین‌المللی از این جا می‌آید که بر پایه‌ی این باور که اجبار از نظر مفهومی به حقوق تعلق دارد ایده‌ی نادرستی از حقوق می‌پرورند. دشواری‌های کاربست مؤثر مقررات حقوق بین‌المللی برعکس ثابت می‌کند که اجبار بیرون از زمینه‌ی حقوق جای دارد، یعنی زور وسیله‌ی امر سیاسی به‌شمار می‌رود.

اکنون با توجه به آنچه گفتیم، دیالکتیک حق و زور بهتر درک می‌شود. حقوق مجموعه‌ی قاعده‌ها و ضابطه‌هایی است که سیاست برای کاریست کارآمدتر زور در خدمت هدف امر سیاسی به آن مجهز می‌شود. بر طبق اوضاع و احوال، یعنی بر طبق الزامات هدف امر سیاسی، حقوق وسیله‌ای برای محدود کردن مداخله‌های زور است تا به کارکرد منظم امور طبق قانون و قانونیت اولویت داده شود، اما هنگامی که راه برون‌رفتِ ممکن برای کشاکش قدرت‌ها جز برخورد خشونت‌بار یافت نشود به زور تکیه می‌کند. نباید این نکته را فراموش کرد که بدون حقوق، زور به هدف غایی خود تبدیل می‌گردد، و، بدین سان، با غایت امر سیاسی به مخالفت برمی‌خیزد؛ و بدون زور، حقوق مجموعه‌ای از هنجارهای انتزاعی می‌شود که بیش‌تر از توانایی توجیه وضع موجود برخوردار است. به دیگر سخن، هر آینه هدف امر سیاسی به حساب نیاید، بحث درباره‌ی رویارویی نظری زور و حق چیزی جز بازی ذهنی نیست. درواقع، «زور و حق وسیله‌اند و، بنابراین، نه به خودی خود بلکه تنها از رهگذر غایی یا هدفی که انسان به یاری سازمان‌دهی سیاسی می‌خواهد به آن برسد معنایی دارند. واقعیت این است که انسان واقعاً موجودی است سیاسی، همان‌گونه که موجودی است نیازمند و دارای احساسات و توانایی سنجش و داوری، یعنی برای این‌که به شیوه‌ای خردمندانه سرنوشت خویش را به انجام رساند باید مسئولیت‌هایش را در جامعه‌ی سیاسی‌ای به دوش گیرد که زور آن وسیله‌ای است که به ساختارهای حقوقی اعتباری ملموس می‌بخشد. از این‌رو، پی‌گیری هدف امر سیاسی - تفاهم، دادگری، و امنیت - با طرد وسیله‌های ویژه‌ی امر سیاسی، و به‌ویژه زور، نابخردانه می‌نماید. چنین رویکردی نامی جز پناه جستن در انتزاع و آرمان‌خواهی ناتوان هدف‌های غایی ندارد و با آن تعهد روشن‌فکرانه‌ای برابر است که از مقابل وسیله‌ها می‌گریزد. از این دیدگاه، حتی آزادی سیاسی، بدون زور که به عقلانیت هنجارها و ساختارهای حقوقی جان و

توان می‌بخشد، تحقق‌ناپذیر است. اگر آزادی را موضوعی مربوط به اراده و خواست آدمی بدانیم، این فکر بیهوده است که چون ما از آزادی، کامل‌ترین و شکوه‌مندترین دریافت ممکن را ساخته‌ایم، باید بتواند عملاً به‌خودی‌خود پذیرفته شود: آری، آزادی فرآورده‌ی امر سیاسی است، و پس از آن‌که استقرار یافت و به شکل حقوقی در نهادها جای‌گیر شد، تازه باید به یاری وسیله‌های امر سیاسی، و گاه با فراخوان به کاربرد خشونت، از آن دفاع کرد.

هرچند رویارویی زور و حق به ما امکان می‌دهد که نقش زور را دقیق‌تر روشن کنیم، هم‌چنین نشانه‌های سودمندی نیز از معنای رابطه‌ی میان سیاست و حق به‌طور عام در دست ما می‌نهد. گرچه قانون‌گذار می‌تواند هر قانونی که می‌خواهد بگذارد، اما تصمیم خود را با هدف امر سیاسی می‌گیرد — مگر این‌که دیوانه یا خودباخته باشد. آری، زور و حق وسیله‌هایی به‌شمار می‌آیند که تنها با توجه به هدف امر سیاسی معنا دارند. با این همه، باید به یاد داشت که گرچه تفاهم، دادگری، و امنیت هدف ویژه‌ی امر سیاسی شمرده می‌شوند، سیاست از این‌رو غایتی فی‌نفسه نیست که انسان نه صرفاً جانوری سیاسی است و نه انحصاراً. درست‌تر بگوییم، سیاست یکی از فعالیت‌های بشری — بی‌گمان یکی از اساسی‌ترین آن‌ها — است و موضوعش سازمان‌دهی کل جامعه است، و از این رهگذر در خدمت انسان قرار دارد؛ البته انسان چیز دیگری غیر از موجودی صرفاً اجتماعی است، از این‌رو، نمی‌توان او را قربانی جامعه و جامعه را تابع سیاست کرد. برعکس، سیاست فعالیت است که هدف ویژه‌اش یکی از خیرهای جامعه را تشکیل می‌دهد و از این راه در تحقق یافتن سرنوشت آدمی مشارکت دارد. ارسطو کتاب سیاست را با این گفتار خردمندانه می‌آغازد «چنان‌که می‌دانیم، هر شهری گونه‌ای اجتماع است و هر اجتماعی به منظور خیری برپا شده است (زیرا آدمیان همواره اعمال خود را به منظور دستیابی به آنچه نیک می‌پندارند انجام می‌دهند).

در نتیجه، روشن است که چون هر اجتماعی خیر معینی را در نظر دارد، اجتماعی که بالاتر از همه و فراگیرنده‌ی اجتماع‌های دیگر است خیر برین را آماج خود می‌نهد. چنین اجتماعی همانا اجتماع سیاسی است که شهر نام دارد» [۲۸]. این متن، با دقتی مطلوب، از سویی چنین اعلام می‌دارد که نمی‌توان جامعه‌ی سیاسی را در مرتبه‌ی هر همایش دیگری نهاد، و از سوی دیگر، آدمی به یاری سیاست «گونه‌ای» خیر را در نظر دارد و نه هر خیری را. بدین سان، نمی‌توان، آن‌گونه که حقوق طبیعی می‌خواهد، سیاست را با اخلاق همانند دانست.

باری، زور وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی و فقط در خدمت هدف ویژه‌ی امر سیاسی است و، از این رو، نمی‌تواند آماج خود را فراسوی آن نهد. برعکس، حق مقصد دیگری دارد. هنگامی که قانون‌گذار قانونی می‌گذارد مطمئناً هدف امر سیاسی را در نظر دارد، اما چون این هدف باید برای جامعه در تمامیتش سودمند باشد، قانون‌گذار عدالت، بهزیستی، و دیگر آرزوهای انسانی را به‌شمار می‌آورد که امر سیاسی بدون آن‌ها غایتی فی‌نفسه می‌شود. به دیگر سخن، هرچند تصمیم قانون‌گذار عملی صرفاً سیاسی است، اما معنا و بُرد قانون از این رو از زور سیاسی فراتر می‌رود که نه تنها نظم، بلکه نظم‌ی تا حد ممکن عادلانه را در نظر دارد. تفاهم فقط پی‌آیند اجبار نیست، بلکه هم‌چنین مستلزم دادگری، عدالت، و نوعی برابری هم هست. بدین سان، به یاری حقوق میان‌کنشی پایدار بین امر سیاسی، اخلاقی، اقتصاد، و دین برقرار می‌شود. این سخن به این معناست که حقوق از سویی به‌خودی‌خود گوهر نیست، بلکه یکی از گره‌گاه‌های روابط منطقی و دادوستدهای دیالکتیکی گوهرها شمرده می‌شود و، از سوی دیگر، واقعاً وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی نیست. بدین سان، روشن است که معنای آن با زور تفاوت دارد و نشان می‌دهد که چون زندگی سیاسی بدون نهادها، آداب و رسوم، قانون‌ها، و ساختارهای حقوقی ممکن نیست، دولت نیز، به‌مثابه‌ی ابزار قدرت و توان‌مندی،

قدرت را نه برای قدرت، بلکه برای این نیز می‌خواهد که در خدمت تمنیات گوناگون و رنگانگ انسان باشد. آری، همان‌گونه که جامعه‌ی سیاسی ای نمی‌توان یافت که در آن زور دولتی از دیگر زورها برتر نباشد، همان‌گونه نیز بدون حقوق جامعه‌ای سازمان‌یافته وجود ندارد. از این‌جا آن ابهام بنیادی هر اجتماع سیاسی برمی‌آید که کورنوبه نیکی روشن کرده است: «به یک معنا، چون حکومت‌ها برای نفع عمومی انسان‌ها برپا شده‌اند، سیاست باید تابع اقتصاد عمومی جامعه باشد. با این همه از دیدگاهی دیگر، میهن‌دوستی چنین اقتضا می‌کند که نظام اقتصادی و برنامه‌ی جامعه در راستای این هدف طرح‌ریزی شود که بیش‌ترین نیروی ممکن در اختیار نهادهای سیاسی قرار گیرد، زیرا ملت به یاری این نهادها، با نمودار ساختن عظمت و نیرومندی خود، شخصیت می‌یابد» [۲۹].

بی‌گمان این‌جا نمی‌توان چنین ابهامی را برطرف ساخت، زیرا نخست باید این مسئله را حل کرد که کدام یک از دو مفهوم کلی زور و حق بر دیگری برتری دارد. روشن است تنها هنگامی می‌توان به این پرسش پاسخ گفت که پیش‌تر به گزینشی در سطوح گوناگون ارزش‌ها پردازیم که میان سیاست، اخلاق، اقتصاد، دین، و غیره پایگان (یا سلسله‌مراتب) برقرار کرده باشد. آشکار است که چنین بحثی از چارچوب تحلیل پدیدارشناختی فراتر می‌رود و پای به پهنه‌ی گزینه‌های شخصی می‌نهد که البته به درستی‌شان اعتراضی نیست. با این همه، ما در این‌جا نمی‌توانیم مسائل مربوط به معناها را پیش کشیم تا از سویی دانسته شود که دین ارزش برین به‌شمار می‌رود یا اخلاق یا سیاست، و از سوی دیگر، مرتبه‌ی ارزش‌های دیگر نیز تعیین گردد. هرچند این‌گونه ملاحظات در قلمرو فلسفه می‌گنجد، اما نمی‌توان به هیچ روی آن‌ها را بیهوده شمرد، و باید با اندکی طنز تصدیق کرد که چنین ملاحظاتی الهام‌بخش گزینش‌های گوناگون هر انسانی هستند و این گزینش‌ها چون به بحث‌های جدی مایه

می‌رسانند، کم و بیش به‌طور مستقیم در فعالیت سیاسی جلوه‌گر می‌شوند.

۸. بارآوری نیرنگ

جست‌وجوی تحلیلی واقعی از نیرنگ در رساله‌های علم یا روش‌شناسی سیاسی و نیز در کتاب‌های جامعه‌شناسی و سیاسی یهوده است (البته جز در نوشته‌های پاره‌تو). برخی کتاب‌ها حتی ذکری از آن به میان نمی‌آورند و برخی دیگر به این سبب که در مواردی می‌بایست به بحث درباره‌ی آموزه‌ی سیاسی ماکیاولی پردازند به شکلی گذرا از آن سخن می‌گویند. با این همه، از دوران باستان تاکنون، تاریخ‌نگاران، آن سیاست‌مداران و سپه‌سالارانی را که به یاری نیرنگ موفق به پیشبرد کار خود شده‌اند به این سبب بزرگ می‌دارند که خواه به این وسیله هم‌چون وسیله‌ای انسانی‌تر و ملایم‌تر از زور می‌نگرند و خواه زبردستی‌ها و ظرافت‌های هوش انسانی را می‌ستایند. در میان پهلوانان ایلید^۱ که به سبب زور و دلیری‌شان شناخته‌اند هیچ‌کس به اندازه‌ی اولیس — مرد نیرنگ‌باز و هوش‌مند — ستوده نشده است. اولیس نه زورمندترین سرکرده‌ی ارتش یونان، بلکه سرکرده‌ای بود که بهتر از همه می‌دانست چگونه زور خود را به کار گیرد و بر توانایی‌های بدنی‌اش شرم فن جنگ را بیفزاید [۳۰]. کم و بیش همه‌ی رساله‌های مربوط به هنر نظامی‌گری یا سیاسی اهمیت و اعتبار نیرنگ را گاه به زیان زور پذیرفته‌اند. نمونه‌ی برجسته‌ی آن بی‌گمان کتابی است که پدر روحانی آمیو [۳۱] به ما شناساند، و درواقع مجموعه‌ی سه رساله است که سپه‌سالاران چین در سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد نگاشته‌اند. نگارندگان کاربست نیرنگ را با حرکت از این ایده که هدف جنگ همانا صلح، تفاهم، و رفاه است

سفارش می‌کنند (البته چنین سفارشی تنها به کشاکش‌ها و ستیزه‌جویی‌های شه‌یاران چینی مربوط می‌شود و نه به جنگ‌های چینی‌ها با وحشیان بیگانه که در آن‌ها پیکاری تا دم مرگ، بی‌رحمانه و سازش‌ناپذیر، مطرح است)؛ زیرا برای دستیابی به این هدف‌ها نیرنگ از زور مناسب‌تر است و امکان می‌دهد که جنگ انسانی‌تر شود: «آری، هر آینه به‌رغم تدارکات و فرصت‌های مناسب بتوان دشمنان و سرکشان را به یاری ترفندها یا وسیله‌های دیگر به رعایت وظایف‌شان واداشت، طبعاً از نبرد پرهیز می‌شود؛ و این پیروزی از آوازه‌ی شکوه‌مندترین پیروزی‌ها برخوردار می‌گردد، زیرا پیروزی عدالت و موفقیت بشریت به‌شمار می‌آید» [۳۲]. سپه‌سالارِ بزرگ آن کس نبود که پیروزی را با سلاح به جنگ آورد، بلکه کسی دانسته می‌شد که بتواند با پرهیز از نبرد و به یاری حیل‌های جنگی و تدبیرهایی که دشمن را آشفته می‌سازد به هدف‌های خود برسد، مانند خریدن افسران دشمن، گرسنگی دادن * به مردم یا، برعکس، هدیه‌باران کردن آن‌ها و گاه حتی دشمن را با موسیقی هوس‌انگیز و زیبارویانِ درباری نرم کردن. باری، هرچند ماکیاولی در بخش هژدهم کتابِ شه‌یار برکنش همپوی زور و نیرنگ پای می‌فشرد — بدین‌سان که سرکرده گاه باید راه و روش شیر و گاه راه و روش روباه را پیش گیرد — با این همه، کتاب او پیش از هر چیز نیرنگ را می‌ستاید. با اطمینان می‌توان گفت که کمبود تحلیل نیرنگ از روی غفلت نیست. به‌راستی خود ماکیاولی در این مورد چه می‌کند؟ هرچند ماکیاولی نیرنگ را سفارش می‌کند و همه‌گونه راهکارها، راه و روش‌ها، و موقعیت‌ها را برای فهماندن کنش و اهمیت نیرنگ برمی‌شمرد، اما هرگز در پی تعریف نیرنگ و ژرف‌کاوی مفهوم کلی آن برنمی‌آید.

بزرگ‌ترین دشواری تحلیل نیرنگ از این ویژگی‌اش ناشی می‌شود که پیوسته شکل‌ها و رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرد و زیر همه‌ی

کنش‌ها و وجوه هوش و فعالیت‌های بشری پنهان می‌شود. به نظر چنین می‌آید که مفهوم کلی نیرنگ بیش‌تر از آن‌که مفهومی واقعی در پیوند با پدیده‌ای ویژه باشد، لفظی فراگیر است که گوناگون‌ترین و ناخوانا‌ترین روش‌های این هنر ظریف را در خود گرد می‌آورد. پهنه‌ی نیرنگ چندان گسترده، بی‌کران، تعین‌ناپذیر، و ناروشن می‌نماید که می‌توان از خود پرسید: به‌راستی چه چیز نیرنگ نیست؟ آری، می‌توان در همه‌ی اقدام‌ها، از اسباب‌چینی و مانور برای برداشتن یک ریل و انداختن یک درخت گرفته تا تجربه‌های علمی و نظرپردازی روشن‌فکرانه، نیرنگ را بازیافت. چنین می‌نماید که نیرنگ مضمون هیچ فعالیت متمایزی نیست بلکه چگونگی هر کنشی را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که تحلیل برای این‌که بتواند کردارهای استثنایی را که از چنگش می‌گریزند منفرد سازد، راهی جز توسل به حذف ندارد. درواقع، روشن نیست که چگونه بررسی بیش‌تر می‌تواند تعریف‌های دقیق، متمایز، و واضحی ارائه دهد. در این مورد، واژگان نیز گواهی است بر انبوهی معناها و گوناگونی این چیره‌دستی. همان کافی است تا صفت‌ها را در نظر آوریم: آب‌زیرکاه، حيله گر، حقه‌باز، گول‌زن، خدعه‌گر، کلک‌باز، زیرک‌سار، ناروزن، زرنک، مکار، نیرنگ‌باز، سالوس، و غیره. به‌راستی چه سایه‌روشن‌هایی در این واژگان نهفته است! در مورد نام‌ها نیز چنین است: ریاکار، دورو، سالوس‌باز، گریز، بازیگر، چاپلوس، متقلب، کلاه‌بردار، و غیره؛ و هم‌چنین در مورد فعل‌ها: تظاهرکردن، وانمودکردن، بی‌راهه‌زدن، دروغ‌مصلحت‌آمیزگفتن، ریاکاری کردن، اغفالکردن، فریفتن، حقه‌بازی کردن، دغلی کردن، و غیره. بگذریم! باری، می‌توان از خود پرسید آیا سرانجام اصل بنیادی و مفهومی نیرنگ همانا آمیختگی سایه‌روشن‌ها و بازی با آن‌ها نیست.

به نظر می‌رسد آسان‌ترین شیوه برای سروسامان دادن به این گوناگونی همانا طبقه‌بندی نیرنگ در مقوله‌های مختلف باشد. نخستین

مقوله همه‌ی شکل‌های عمل را که مانورهای ناب نیرنگ‌اند در برمی‌گیرد و نیرنگ - به هر شیوه‌ای - وسیله‌ی مستقیم موفقیت شمرده می‌شود، مانند حيله‌های جنگی، دام‌ها، ترفندها، کمین‌ها، تله‌گذاری‌ها، و هم‌چنین کلاه‌برداری‌ها و خیانت‌ها. دومین مقوله فعالیت‌ها و رفتارهایی را در بر می‌گیرد که به‌طور مشروع نیرنگ را در چارچوب رعایت برخی ضابطه‌ها به کار می‌برند، مانند دیپلماسی، استراتژی و تاکتیک، تبلیغات، پرورش افکار، آگهی‌های تجارتي و ادب. و سرانجام سومین مقوله همانا مقوله‌ی فعالیت‌ها و رفتارهایی است که به‌طور ضمنی نیرنگ به‌شمار می‌آیند، به این معنی که هوش انسان، حتی هنگامی که ادعای گرایش به عینیت دارد، امکاناتی مانند چیره‌دستی، ظرافت، برهان‌آوری، دیالکتیک، و سخن‌وری را به کار می‌گیرد تا دیگران را قانع و جلب کند، بر آن‌ها تأثیر گذارد یا فریفته‌شان سازد. همه‌ی آموزه‌هایی که پسوند «ایسم» دارند، یعنی آموزه‌هایی که قصدی عملی در دستور کار خود گذاشته‌اند، از کاتولیسیسم، پروتستانیسم، اسلام‌یسم، ژودائیسیم (یهودی‌گری)، بودیسم، آتئیسم (خداناشناسی) گرفته تا سیاتیسیم (علم‌زدگی)، پوزیتیویسم، اندیویدوالیسم (فردباوری)، سوسیالیسم، اوتیلیتاریسم (فایده‌باوری)، و نیز فلسفه‌های تاریخ در این مقوله جای دارند. همه‌ی این‌ها در مورد حقیقت و در مورد نیرنگ با یکدیگر رقابت می‌کنند و هر یک وسیله‌هایی را که ماهرانه‌ترین وسیله‌ها می‌دانند به کار می‌برند، بی‌آن‌که همیشه امکان تمایز میان وسیله‌های ماهرانه و وسیله‌های ریاکارانه وجود داشته باشد. مطمئناً نیرنگ‌هایی با معنایی معمولاً تحقیرآمیز وجود دارند، مانند گول‌زنی، فریب‌کاری، چاپلوسی، تقلب، فساد، نادرستی، اما نیرنگ‌هایی، با معنای ستایش‌آمیز نیز یافت می‌شوند، مانند ملاحظه‌کاری، سنجیدگی، زیرکی، ذهن مآل‌اندیش؛ اما در عمل، مرز میان آن‌ها ناروشن است.

همه‌ی این برشماری‌ها و طبقه‌بندی‌ها از این‌رو بیهوده نمی‌نماید که

باروری فوق‌العاده‌ی نیرنگ و توان‌های ذهن خلاق را نمودار می‌کند. آیا نیرنگ برای رسیدن به هدف خود از توانایی توسل به هر وسیله‌ای برخوردار نیست؟ برای نمونه، نیازی به پافشاری طولانی بر نیرنگ ذهن انتقادی سده‌ی هژدهم نیست که برخی نویسندگان، برای به‌سخره گرفتن سانسور، نوشته‌های - حتی بی‌آزار - خود را در خارج از کشور منتشر می‌کردند. آری، نیرنگ برای رسیدن به هدف‌هایش در جایی دین و در جایی دیگر صلح و حتی اخلاق را به خدمت می‌گیرد. در جریان جنگ، حکومتی خداشناس که تا آن هنگام دین را سرکوب می‌کرد کلیساها و نمایشگاه‌ها را می‌بست، ناگهان آن‌ها را می‌گشاید تا پس از پیروزی باز آن‌ها را ببندد؛ حکومتی دیگر تا امضای موافقت‌نامه‌ی صلح یا پیمان عدم تجاوز پیش می‌رود برای این‌که جنگ دیگری را بهتر آماده کند. حد اعلای نیرنگ همانا خواب کردن دشمن با ایجاد این احساس در اوست که او شما را بازی می‌دهد. مردم، به‌طور معمول، با رغبت و به‌آسانی می‌پذیرند که زور شریف‌تر و صادقانه‌تر است، اما نباید فراموش کرد که در نیرنگ عطری از فرزاندگی و به‌ویژه شیوه‌ای پوزش‌پذیرتر برای چیرگی نهفته است، زیرا نیرنگ با حداقل هزینه به پیروزی دست می‌یابد. نیرنگ به‌رغم جنبه‌ی شیطانی‌اش، این عقیده‌ی همگانی یعنی باور به برتری روح بر تن و هوش بر زور را تأیید می‌کند. توسیدید با روشن‌بینی بی‌رحمانه‌اش می‌گوید: «به‌طور کلی، انسان از این‌که رفتاری رذیلانه پیش گیرد اما زرننگ نامیده شود خشنودتر است، تا شرافت‌مند اما ناشی‌اش بنامند» [۳۳]. می‌توان گفت که در مجموع پیش‌داوری مثبتی نسبت به نیرنگ وجود دارد. برخی در این‌که خردمندی مدرن نیرنگ را به زور ترجیح می‌دهد گونه‌ای پیشرفت می‌بینند. آیا معمولاً نمی‌گویند که مذاکره بهتر از جنگ، و یک عمل دیپلماتیکِ ناجور بهتر از اقدامی نظامی است؟ برخی دیگر، برای نمونه در دموکراتیزه شدن، پیروزی نیرنگ بر زور و امید به بهبود روابط گروه‌ها و واحدهای سیاسی را می‌بینند.

۹. کوششی برای تحلیل مفهوم نیرنگ

آیا چنین باورهایی توجیه‌پذیراند؟ آیا حقیقتاً نیرنگ پیشرفت به‌شمار می‌رود؟ آیا واقعاً نیرنگ امکان‌پذیر از خون‌ریزی یا پایان بخشیدن به آن را فراهم می‌کند؟ روشن است بی‌آن‌که نخست و در حد توان، کوششی برای تحلیل مفهومی این چنین تغییر‌یابنده انجام گیرد نمی‌توان به این پرسش‌ها پاسخ گفت. نخستین اندیشه‌ای که ناگزیر به ذهن می‌آید این است: نیرنگ واژه‌ای است که مجموعه‌ای از راه و روش‌ها را که هوش انسان به کار می‌بندد مشخص می‌کند. از این رو، نیرنگ نه واقعیتی مادی، شیء یا طبیعت، بلکه شکل ویژه‌ای از ارزیابی و سنجش است که - با میانجی‌گری خود - موفق می‌شود همه چیز - علم، اخلاق، هنر، ثروت یا زور - را به شکلی معین به کار گیرد. بدین سان، نیرنگ همانا کتمان و پنهان‌داشت است، چه به شکل‌های زمخت مانند فریب، تحریک نهانی، پرده‌پوشی، و تدبیرهای نامشروع، و چه به شکل‌های ظریف‌تر مانند اشاره‌ی ضمنی، انحراف توجه، و کارهای اسرارآمیز: به هر رو، نیرنگ در سایه عمل می‌کند. اما مهم این نکته است که نیرنگ نه وسیله‌ی ویژه‌ی فعالیت معین، بلکه یکی از شیوه‌های مشخص‌کننده‌ی کاریست هوش انسانی به‌شمار می‌آید. باری، نباید از یاد برد که کتمان و پنهان‌کاری همانا علت گوناگونی نیرنگ است. آری، نیرنگ کمک می‌کند تا هر هدفی، از فروتنانه‌ترین هدف‌ها گرفته تا هدف هنرمند یا رهبر، به انجام رسد.

از آن‌جا که نیرنگ کتمان است، هیچ جنبه‌ی نمایشی ندارد مگر گاه، آن هم به سبب پی‌آیندهایش یا شگفتی‌هایی که می‌آفریند. زیرا قانون مخفی‌کاری که شالوده‌ی کارایی‌اش شمرده می‌شود، آن را قدغن می‌کند. به همین دلیل است که نیرنگ تنها می‌تواند عمل افرادی اندک‌شمار باشد. بدین سان، جز کسی که از عملیات بهره‌مند می‌شود و اطرافیان نزدیکش، درواقع اجراکنندگان دیگر در بی‌خبری کامل به سر می‌برند یا از این یا آن گوشه از دسیسه آگاه می‌شوند، یعنی آنان مهره‌های بازی‌اند، هرچند در

بیش‌تر اوقات فرد وفادار، در این وابستگی، دلیل‌های بسنده‌ای می‌یابد تا غرور، و - در صورت موفقیتِ عملیات - نیاز خود به افتخار را ارضا کند. اما دیگر آدمیان فانی تنها از نتیجه‌ی کار آگاه می‌شوند و اغلب به‌سختی می‌توانند انباشت زبردستی‌ها، تراکم تحریکات پنهانی، کتمان نظرها، و هم‌دستی‌های لازم برای رسیدن به هدف را پیش‌بینی کنند. به‌طور عام مانورهای نیرنگ، حتی هنگامی که آرمان والا باشد، هیچ‌چیز سازنده‌ای ندارند و گاه حتی نفرت‌انگیزاند، گرچه معمولاً موفقیتِ تطهیرشان می‌کند. روشن است که ما در این‌جا آهنگ ارزش‌دآوری نداریم. با این همه، باید پذیرفت که نگارش تاریخ از این‌رو بیش از اندازه دشوار است که، به‌رغم اسناد و مدارک رسمی یا محرمانه، خاطره‌ها و یادنگاری‌های شرکت‌کنندگان در رویدادها، و نیز بررسی داده‌های گوناگون از سوی دانش‌پژوه، همواره کمبودها و «سوراخ‌سنبه‌ها» و نیز اوضاع و احوال و روابط توضیح‌ناپذیر وجود خواهند داشت. به‌راستی هنگامی که مانورها و اسباب‌چینی‌ها در سایه انجام گیرد و رازداری و مخفی‌کاری سکه‌ی رایج باشد، چگونه می‌توان آن‌چه را واقعاً روی داده است با اطمینان دریافت؟ آری، با توجه به این‌که هم‌اکنون تشریح وفادارانه‌ی دریافت‌های گوناگون از رویدادهای آشکار جاری بسیار دشوار می‌نماید، چگونه می‌توان سهم گزافه‌پردازی، افسانه‌آلایی، راست‌گویی و حقیقت را در حکایت‌های گواهان گذشته ارزیابی کرد؟ از سوی دیگر، نمی‌توان به گفته‌های قربانیان نیرنگ نیز اعتماد ورزید، زیرا اینان معمولاً اطلاعات‌شان را پس از رویداد به دست آورده‌اند و بیش از اطلاع‌گرایش به دگرنمایی واقعیت دارند. ما هنوز از همه‌ی ابهام‌ها، بهانه‌جویی‌ها، ترفندها، و روش‌های ماکیاولیستی که از ماه‌ها پیش به قدرت رسیدنِ استالین، هیتلر، خروشچف، و پیشینیان‌شان را از راه توطئه‌ها، تحریکات پنهانی، و اسباب‌چینی‌های پیچیده تدارک دیدند آگاهی چندانی نداریم. البته می‌توانیم با خواندنِ تاریخ تدارکات هژدهم

برومر^۱ به تصور نسبتاً درستی از همه‌ی این ترفندها دست یابیم زیرا، با آنکه اسناد بی‌گمان کامل نیستند (و هرگز هم کامل نمی‌شوند)، اما برای درک بازی‌های نیرنگ بسنده‌اند.

از حسن نیت به دور است که گفته شود فتح قدرت از راه‌های متعارف خالی از نیرنگ است. برای نمونه در ایالات متحد امریکا، هنگام برگزاری کنوانسیون‌های حزب‌ها برای گزینش نامزد ریاست جمهوری نیرنگ حی و حاضر و فعال است، و در رژیم پارلمانی دیگر کشورها نیز، هنگام گزینش نخست وزیر تازه، در پشت پرده عمل می‌کند. در واقع، کارزارهای انتخاباتی بر اثر مانورهای مشکوک، دسیسه‌ها، شانتاژها، و دغلی‌ها جان و توان می‌گیرند. هنگامی که منافع ناسازگار در کشاکش‌اند، رأی دادن به قانونی ساده زنجیره‌ای از فریب‌های ماهرانه، توافق‌های نامنتظر، و رویه‌های حيله‌گرانه برمی‌انگیزد. اگر سخن ماکیاولی را بپذیریم، در واقع خود قانون وسیله‌ای برای فرمان‌روایی با نیرنگ است.^۲ از این دیدگاه، چرا باید رژیمی را بیش از رژیمی دیگر یا حزبی را بیش از حزبی دیگر سرزنش کرد؟ همه بی‌استثنا و کم و بیش با خرسندی به چنین اعمالی دست می‌یازند - هم چپ و راست، هم میانه و افراطی - و هم با پارسامنشی و شدت چنین کارهایی را افشا می‌کنند. آری، این اعمال جزء بازی طبیعی سیاست و حتی زندگی روزانه شمرده می‌شوند. رقابت روزنامه‌ها، بازرگانی، و فن‌آوری از این بازی برکنار نیستند. آه، چه نیرنگ‌ها که در ربودن دل معشوق به کار بسته می‌شود! باور به این که بتوان روزی جامعه، اجتماعی ویژه یا حتی روابط میان بشری را از چنبره‌ی

۱. brumaire، ماه دوم تقویم انقلابی فرانسه، و ۱۸ برومر روز کودتای ناپلئون بناپارت - م.

۲. ماکیاولی، در بخش هژدهم کتاب شهریار، اهمیت تطبیقی زور و نیرنگ را توضیح می‌دهد و هم چنین اعلام می‌دارد: «بنابراین، باید دانست که دو شیوه‌ی نبرد وجود دارد، یکی از راه قانون و دیگری از راه زور»؛ بدین سان، چنین می‌فهماند که حقوق ابزار نیرنگ است. محاکمات این نظر را تأیید می‌کنند. [۳۴]

تردستی و نیرنگ رهانید، به اندازه‌ی کوشش برای رهایی انسان از هوش و شعور، خودفریبی است. در نتیجه، امیدی نیست که روزی بدگمانی میان آدمیان و کشاکش‌های ناشی از آن از میان برخیزد. آری، تزویر در هر شکلی از هوش و شعور یافت می‌شود. همان‌گونه که گفتیم، نیرنگ کتمان و نهان‌کاری است و، از این‌رو، هرگز خود را آن‌گونه که هست نمی‌نمایاند، برعکس می‌کوشد برای رسیدن به هدف‌هایش جلب اعتماد کند، به این سبب، قربانی پس از ضربه خوردن تازه درمی‌یابد که رودست خورده است. هر شکلی از نیرنگ بدگمانانه است. آری، نیرنگ شالوده‌ی بی‌اعتمادی شمرده می‌شود؛ اما نه کاری از روی رشک، بلکه نشانه‌ی هوشیاری است.

باری، باید بر هم‌دستی هوش و نهان‌کاری نهفته در نیرنگ پای فشرد. منظور این نیست که هوش آدمی ناگزیر پنهان‌کار است، بلکه هوش شریعت‌مدار و روشن‌فکر مدعی سیاست کم و بیش همیشه چنین است. اطلاعات یا افشاگری‌های اینان به هیچ‌روی از پیش‌اندیشه، تهی نیست. کوزلیک^۱ به‌خوبی نشان داده است که چگونه جنبش روشن‌اندیشی سده‌ی هژدهم با نهان‌کاری همراه بوده است [۳۵]. خاستگاه مبتکران روشن‌اندیشی، باشگاه‌ها، لژها، و دیگر انجمن‌های اندیشه‌ورزی، یعنی گروه‌های کم و بیش بسته‌ای بود که، زیر پوشش پرورش خردورزی و ذهن‌آدمی، درواقع اندیشه‌های انتقادی و اصلاح‌طلبانه‌ی سیاسی را می‌پراکندند. در روزگار ما نیز بخش مهمی از افکار عمومی را قدرت‌های بیش و کم پنهانی (گروه‌های فشار، سازمان‌های سیاسی، فرقه‌ها و دسته‌ها) شکل می‌دهند که روزنامه‌ها، هفته‌نامه‌ها، گاه‌نامه‌ها، و ارگان‌های تبلیغاتی دیگر را در اختیار دارند یا در آنها اعمال نفوذ می‌کنند. از آن‌جا که قدرت ذهنی یا معنوی به‌طور کلی «توان‌مندی

غیرمستقیم» است، به آسانی از نیرنگ که شیوهی غیرمستقیم عمل کردن است بهره می‌جوید. دوگل، به گونه‌ای دیگر، در پرتو نمونه‌های تاریخی نشان داده است که رهبر واقعی باید گرد خود هاله‌ای از رمز و راز ایجاد کند و نسبت به شخص خود اعتماد و هم‌چنین توهم برانگیزد [۳۶]. «کردار مبتنی بر فضیلت و کمال‌یافتگی انجیلی به فرمان‌روایی راه نمی‌برد. بسی خودخواهی و سنگدلی و نیرنگ لازم است تا مرد عمل به بار آید» [۳۷]. اوج نیرنگ همانا باوراندن این است که نیرنگی در کار نیست، و تناقض قوه‌ی عقلانی آدمی در این جاست. می‌توان گفت راز هوش انسان از این‌رو ناگشودنی است که چون هوش انتقادی، توضیح‌گر، و پرسنده است، ظاهراً نباید رازآلود باشد. با این‌که هوش نسبت به زور ساده از امتیاز سترگی برخوردار است، اما زور چون کمی و قابل اندازه‌گیری است روشن‌تر و رک و راست‌تر می‌نماید. از آن‌جا که هوش استدلال‌گر است و با دستگاه منطقی کم و بیش محکمی احاطه شده است، به ظاهر مخالف خودکامگی می‌نماید. آیا حقیقت ندارد که هنگام سخن گفتن از خودکامگی، به‌طور معمول تصویر زور به ذهن می‌آید تا تصویر هوش؟ برعکس، نیرنگ شهره به هنرهایی است که به هوش نسبت می‌دهند، یعنی حساب و پیش‌بینی می‌کند و اندیشه می‌ورزد. با این همه، تمامی این عملیات همواره سهمی از پنهان‌کاری و شاید -نسبت به زور- بیش‌تر سهمی از خودکامگی را در خود نهفته دارد.

اما کتمان و پنهان‌کاری برای چیست؟ برای غافل‌گیری -چه با گریز و چه با حمله‌ای ناگهانی- تا حریف را به بازیچه‌ی خود فروکاهند و بر او چیره شوند. غافل‌گیر کردن حریف -یعنی امتیاز ابتکار عمل را داشتن- در بیش‌تر موارد برای پی‌گیری اقدام آغاز شده تعیین‌کننده است. آری، تفاوت زور و نیرنگ در این جاست: برخلاف زور که نمایان است و می‌پندارد حضورش برای چیره شدن بسنده است، راه غیرمستقیم و پریچ و خم و پنهانی نیرنگ به این معناست که می‌کوشد با گمراه کردن

حریف به پیروزی دست یابد. نیرنگ تلاش می‌ورزد که با مشوش کردن حریف به یاری موانع پیش‌بینی نشده و ترس‌آفرینی ناگهانی، یا با هرگونه آشفتگی دیگر، بر او استیلا یابد. گرچه زور جلب توجه می‌کند، اما معمولاً برخلاف ظاهر کم‌تر از آنچه می‌نماید شریک است و در اغلب موارد به نمایش دادن راضی می‌شود. برعکس، هرچند نیرنگ همواره آسیب نمی‌رساند، دست‌کم مودی است. نیرنگ همیشه کنشی است از پیش اندیشیده، و گرنه راه‌های پریچ و خم را بر نمی‌گزید. بی‌علت نیست که نیرنگ را وسیله‌ی مزورانه‌ای می‌دانند که از خطر رویارویی مستقیم با زور تن می‌زند، و همه‌ی هنرش این است که حریف را به راه خطا اندازد و از پی‌آمد آن، یعنی وضعیت نابه‌سامان، برای از پای درآوردنش بهره‌جوید. درحالی که زور همانا استواری و سرسختی در دیرندگی است، نیرنگ عبارت از قدرت آنی است، زیرا با زرنگی از غافل‌گیر شدن حریف سود می‌برد؛ بدین‌سان، مستلزم پردلی و بی‌باکی در زرنگی و تردستی است. هر آینه نیرنگ نتواند در لحظه‌ی غافل‌گیری حریف را به زیر کشد معمولاً بی‌اثر می‌شود، زیرا در این صورت بی‌درنگ زور دست بالا را می‌گیرد. از این دیدگاه، نیرنگ به خشونت نزدیک است، زیرا خشونت عبارت از انباشت قهر و وحشی‌گری در لحظه است تا به یاری شدتِ وسیله‌های به کار رفته و هراسی که برمی‌انگیزد نتیجه‌ای فوری در راستای تسلط به دست آورد. نیرنگ و خشونت را می‌توان پدیده‌هایی همانند آدم‌ربایی (چه با فریب و چه به اجبار) شمرد، زیرا نیرنگ برای رسیدن به هدف شگفت‌زدگی و گم‌گشتگی برمی‌انگیزد و خشونت، آزارهای جسمی و شدت و تندی به کار می‌برد. آری، اگر زور فتح‌کننده است، نیرنگ و خشونت ویران‌گرند.

بنابراین، تأملِ پیشاپیش نتیجه‌ی طبیعی کتمان و پنهان‌کاری است که بسیار چیزها معنی می‌دهد. در نخستین وهله، نیرنگ اقدامی اندیشیده است که توجه بسیار به جزئیات، نرمش، و سرانجام تیزهوشی می‌طلبد.

به طور کلی، نیرنگ است که زور را به قدرت تبدیل می کند. باری، آدم نیرنگ باز موجودی تواناست که محاسبه می کند، امکان ها را می سنجد، جفت و جور می کند، اسباب می چیند، با صرفه ترین فن ها و مناسب ترین تاکتیک ها را می جوید تا غافل گیری را تا حد ممکن کارآمد سازد. افزون بر این، از پدیده ها فاصله می گیرد تا آن ها را در همه ی جنبه ها، با سایه روشن ها و در کلیت شان، بفهمد تا در راستای چیرگی بر حریف بر رویدادها مسلط باشد. به ویژه سخن بر سر یافتن نقطه ضعف حریف، یعنی شناختن کمیت و سرشت نیروهای او و پیش بینی شیوه های عملش است تا بتوان او را بازی داد و، در صورت لزوم، او را در نامساعدترین وضعیت ها قرار داد. بدین سان، نیرنگ هم چون هوش مندی متکی بر پیش بینی، که شرط اساسی هر غافل گیری است، نمایان می شود. البته این پیش بینی هربار ویژگی تازه ای دارد؛ زیرا باید اوضاع و احوال ویژه را در نظر داشت و متناسب با حرکت های پیش بینی ناشده ی حریف به بازی تاکتیک ها تنوع بخشید تا بتوان نیروی خود را در لحظه ی مناسب به کار گرفت. به این معنا، نیرنگ مسئله ی عمل به هنگام و دل آگاهی است که البته آماده سازی طولانی و اندیشیدن مقدماتی را ضروری می دارد. در وهله ی دوم، گرچه نیرنگ نقشه ها را از پیش طرح می ریزد، اما از روش خشک و نرمش ناپذیر بیزار است. افزون بر این، دوراندیش و ملاحظه کار است، اما نه به شکلی روش مند، زیرا شرط غافل گیری همانا بهره جویی از فرصت در اوضاع و احوال معین است. از آن جا که سخن بر سر گمراه کردن حریف است، باید از عمل بر پایه ی قاعده های ثابت و در چارچوب رعایت آداب معمول پرهیخت. آری، فقط به یاری بی رویه گی و بی قاعدگی می توان به آشفته گی حریف دامن زد. اغلب روش چیزی جز نیرنگ نمایان و آشکار نیست، به این معنا که شیوه های مسلم و محققى را که کارآیی شان به اثبات رسیده است خردمندانه می سازد. البته روشی نرمش پذیر و ملایم نیز در صورت لزوم

از نیرنگ استفاده می‌کند، اما در این حالت از خردمندانگی خود و انضباط ناشی از آن چشم می‌پوشد. درواقع، مطابق روش عمل کردن یعنی خود را به پیروی از نظم واداشتن، تا بتوان به‌طور دقیق خود را در برابر غافل‌گیری و هم‌چنین در برابر فریبندگی و عدم تعیین نیرنگ بی‌نظمی آفرین حفظ کرد.

در نتیجه، برخلاف زور، نیرنگ نیز درست مانند خشونت دشمن شکل‌های رایج عمل است. ضرورت کتمان و پنهان‌کاری باعث می‌شود که نیرنگ ترجیحاً از راه‌های نهانی دست به عمل بزند، و درست در این جاست که با خشونت تلاقی می‌کند. درواقع، جنگ پارتیزانی یکی از انواع کنش به یاری نیرنگ است که با کمین‌جویی و ایجاد ناامنی، نظم عمومی و هرگونه سازمان‌دهی را در هم می‌ریزد. در نهایت، دولتی که تنها بر نیرنگ استوار باشد به سبب کمبود ثبات و امنیت و ادامه‌کاری — که فقط زور می‌تواند تضمین کند — نمی‌تواند دیرنده باشد. وضع درباره‌ی هرگونه گروه‌بندی غیرسیاسی نیز چنین است. فشرده سخن، ما نیرنگ را شیوه‌ی نامستقیم و نهانی کاربست هر وسیله‌ای — خواه سیاسی باشد، خواه اقتصادی، دینی، و غیره — می‌نامیم. این سخن به این معناست که نه تنها ابزار ویژه‌ی نیرنگ وجود ندارد، بلکه خود نیرنگ نیز ویژه‌ی هیچ فعالیت معینی نیست.

۱۰. نیرنگ در سیاست

بررسی ژرف نقش نیرنگ در سیاست از این‌رو وظیفه‌ای دشوار و دست‌نیافتنی می‌نماید که می‌توان گفت هیچ عملی که نیرنگ در آن غایب باشد وجود ندارد، و تازه نیرنگ ارتباط با آماج موردنظر هر بار به شکلی دیگر جلوه‌گر می‌شود. انواع دشواری‌ها، برای تفسیر تصمیم‌ها و سندهای سیاسی یا برای تعیین سهم نیرنگ و پنهان‌کاری نهفته در آن‌ها یا برای دانستن این‌که آیا قصدشان فقط پنهان کردن یک بازی یا گستردن دام

است (بی آنکه هیچ قصد ایجابی در کار باشد) از این جا می آید. برای نمونه، اطلاعاتی رسمی یا سخنرانی مسئول سیاسی یک کشور را در نظر آوریم. نخست باید توجه داشت که نه تنها چنین کارهایی در بافتار طرحی کلی می گنجند، بلکه لازم است هربار جمله ها با دقت بسیار بررسی شوند تا از یک سو سهم صداقت و عناصر مثبت تعیین شود و، از سوی دیگر، سهم مانورهایی که یا می خواهند حریف را گمراه کنند و نقشه هایش را به هم ریزند یا دشواری های درون کشور را پنهان سازند. می توان درباره ی تصمیم های اداری و به طور عام درباره ی بخش بزرگی از فعالیت سیاسی به ملاحظات همانندی پرداخت. البته سخن بر سر ورود در جزئیات خرده اندیشانه نیست، بلکه باید کوشید تا برخی نکته ها با برد عام را مشخص کرد.

توجه به این نکته مهم است که بهره جویی از نیرنگ شالوده ی کار برخی سازمان ها و نهادهاست، مانند دیپلماسی، جاسوسی، سرویس های اطلاعاتی و حفاظتی پلیس و ارتش، و سرویس های خبری و تبلیغاتی حکومت ها و حزب های سیاسی. آری، همان گونه که مصلحت دولت وجود دارد اسرار دولت هم وجود دارد. زندگی سیاسی، مانند دیگر شکل های زندگی جمعی، به تحریک ها، دسیسه چینی ها، توطئه ها، فساد مالی، و بهره برداری از رسوایی ها و خطاها فرصت می دهد. باری، در هر دوره ای انجمن های کم و بیش پنهانی یافت می شوند که ارزیابی موشکافانه ی نقش و نفوذشان همیشه آسان نیست. نیرنگ اغلب راه زیرزمینی سازمان های پنهانی را در پیش می گیرد که شکل آن می تواند انواع توطئه ها، دسیسه ها، و دسته بندی ها باشد یا براندازی انقلابی یا ارتجاعی (که در روزگار ما رواج بیش تری دارد). البته چنین شکل هایی مشخص ترین شکل های نیرنگ اند که عمل شان به شیوه هایی نهانی تر، پوشیده تر، و نافذتر نیز انجام می پذیرد.

همان گونه که قدرت زور را برای مجبور کردن به کار می گیرد، به

نیرنگ نیز برای قانع کردن روی می آورد. هرچند که عنصر اعتقاد به اندازه‌ای که در دین ناگزیر است در سیاست ناگزیر نیست، اما هر قدرتی می‌کوشد تا بیش‌ترین شمار ممکن از اعضای جامعه به خط سیاسی، برنامه، آموزه - اگر آموزه‌ای در کار باشد - یا به ایدئولوژی عام مورد ارجاعش پیوندند. قدرت برای به دست آوردن توافق شهروندان، به یاری زور و اجبار، برخواست و اراده‌ی آنان، و به کمک نیرنگ، بر ذهن و به‌ویژه بر احساسات‌شان تأثیر می‌گذارد [۳۸]. روشن است که نیرنگ، هم‌چون کیفیت هوش آدمی، وسیله‌ی اساسی تأثیرگذاری بر روح و جان آدمیان شمرده می‌شود، اما از آن‌جا که با کتمان و پنهان‌کاری سروکار دارد، اغلب کارش به تظاهر به اعتقاد می‌انجامد؛ یعنی سرانجام، باور به دام نیرنگ‌بازی با نیرنگ می‌افتد. ابهام‌های اعتقاد در سیاست از این‌جا ناشی می‌شود: یعنی همان‌گونه که ماکیاولی پیوسته تکرار می‌کند، چه در مورد حکومت‌کنندگان و چه در مورد حکومت‌شوندگان، درواقع، سخن بیش‌تر بر سر «باوراندن» است تا باور داشتن. منظور البته این نیست که نمی‌توان در پهنه‌ی سیاست با انسان‌های معتقد که خود را صادقانه وقف آرمانی ویژه کرده باشند برخورد کرد، اما نیرنگ چنین می‌طلبد که خود را به ترتیب کامل‌تر، آزادی‌خواه‌تر، سوسیالیست‌تر از آن‌چه درواقع هستند بنمایانند. ماکیاولی، با برشماری صفت‌های گوناگون انسانی، اندیشه‌ی خود را به فشرده‌گی چنین بیان می‌دارد: «از این‌رو، ضروری نیست که شه‌ریار از همه‌ی صفت‌هایی که برشمردم برخوردار باشد، اما ناگزیر است به داشتن آن‌ها تظاهر کند. حتی می‌خواهم بگویم گاه به کار بردن این صفت‌ها خطرناک است، هرچند تظاهر به داشتن‌شان همواره سودمند می‌نماید. شه‌ریار باید بکوشد خود را به نیکی، بخشندگی، دین‌داری یا پرهیزگاری، درستی، و دادگری مشهور گرداند؛ وانگهی، گرچه باید دارای همه‌ی این صفت‌های نیکو باشد، اما باید چنان بر خویشتن چیره ماند که در صورت لزوم خلاف آن‌ها را به نمایش گذارد» [۳۹] آری، باید از توانایی

فریفتن برخوردار بود و، همان‌گونه که به شکلی مبتذل می‌گویند، باید «خود را نشان داد». پیداست که در سیاست، شهرت شرط اعتبار است. بدین‌سان، نیرنگ هم‌چون فصل مهمی از روان‌شناسی سیاسی عمل نمودار می‌شود. درواقع، در بیش‌تر موارد - و چه بسا در همه‌ی موارد - ظاهر آدمی بر وجود واقعی او می‌چربد. این وجه ماجرا نیز از چشم تیزبین ماکیاوولی پنهان نماند، که درباره‌ی شهریار و سیاست‌مدار باز چنین می‌گوید: «در یک کلام، شهریار باید بتواند در نیکی پای‌استوار ماند، البته تا هنگامی که در آن هیچ مشکلی نیابد، اما اگر اوضاع و احوال اقتضا کرد باید بتواند از آن روی گرداند. شهریار به‌ویژه باید خود را چنان پرورش دهد تا هرگز سخنانی بر زبان نیاورد که بر نیکی، دادگستری، درست‌کرداری، پاک‌نیتی، دین‌داری یا پرهیزگاری دلالت نکند؛ اما این صفت آخری همانا صفتی است که تظاهر به داشتنش برای او بیش‌ترین اهمیت را دارد، زیرا آدمیان به‌طور معمول بیش‌تر با چشمان خود داوری می‌کنند تا با دستان‌شان. آری، همه‌ی آدمیان از نعمت بینایی بهره‌مندند، اما چندان نیستند کسانی که از توانایی لمس کردن برخوردار باشند. هرکس به آسانی آن‌چه را ما از خود نشان می‌دهیم می‌بیند، اما آن‌چه به‌راستی هستیم را تقریباً هیچ‌کس نمی‌شناسد، تازه این اندک‌شمار آدمیان تیزهوش را زهره‌ی آن نیست که سخنی خلاف رأی انبوه مردمان به زبان آورند، آن هم مردمانی که سپرِ عظمتِ دولت پشت و پناه‌شان است. باری، هنگامی که سخن بر سر داوری درباره‌ی باطن انسان‌ها و به‌ویژه باطن شهریاران باشد، چون نمی‌توان پای دادگاه‌ها را به میان کشید، باید به نتیجه‌های کار چسبید: نکته‌ی مهم این است که شهریار هیبت اقتدار خویش را همواره حفظ کند؛ وسیله‌های کار هر چه باشند همیشه آبرومندانه خواهند نمود و همگام آن‌ها را خواهند ستود. زیرا آدم عادی همواره به ظواهر امور توجه دارد و تنها بر پایه‌ی رویدادها داوری می‌کند. اما مردم را کم و بیش همین آدمیان عامی تشکیل می‌دهند، و آن

اندک شمار کسان تنها هنگامی به حساب می‌آیند که انبوه مردمان ندانند بر چه تکیه کنند» [۴۰].

بی‌گمان، این توضیح فشرده‌ای است از ماکیاولی‌ترین چیز ماکیاولی، و نیرنگ را در تمامی گستره و ژرفای اهریمنی‌اش نمایان می‌کند. گرچه آموزه‌های گوناگونی پیوسته کوشیده‌اند تا به نام شرافت و درست‌کاری این ملاحظات را انکار کنند، اما تاریخ نیز پیوسته به تکذیب این انکارها - گذشته از رژیم، آموزه، و حزب در قدرت - ادامه داده است. درحقیقت، آنان که دسیسه‌چینی‌های نیرنگ را به شدیدترین وجه افشا می‌کنند اغلب بیش از دیگران به آن تن می‌دهند. هر آینه اینان آگاهانه چنین کنند، می‌توان گفت که معمولاً سیاست‌مدارانی «زبردست»‌اند، زیرا با خود نیرنگ نیرنگ‌بازی می‌کنند؛ و اگر ناآگاهانه چنین کنند، ساده‌دلانی بیش نیستند. می‌توان البته از چنین وضعی افسوس خورد، و از دید اخلاقی اجتماعی حق هم با کسانی است که از چنین وضعی افسوس می‌خورند، و حتی می‌توان امیدوار بود که سرانجام روزی «باور داشتن» جانشین «باوراندن» شود. البته این امیدواری دچار پنداریابی درباره‌ی نفس امیدواری است و در دام بازی خود می‌افتد: بدین سان که هرگز نمی‌توان بیاوراند که امر سیاسی، امر سیاسی نیست.

۱۱. زور وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی است، نه نیرنگ

روابط زور و نیرنگ در ساختار کلی امر سیاسی چیست؟ آیا هر دو به یک عنوان وسیله‌ی امر سیاسی به‌شمار می‌روند؟

چنین می‌نماید که ماکیاولی، به‌رغم پذیرش اهمیت زور - آن‌جا که می‌گوید با از دست دادن زور معمولاً آزادی هم از دست می‌رود [۴۱] - برتری را به نیرنگ می‌بخشد. وی در بخش هژدهم کتاب شهریار اعلام می‌دارد که خوارشمارندگان نیرنگ پیشه‌ی خود را نیک نمی‌شناسند، و شهریاری که بهتر بتواند در پوست روباه رود، درست مانند کسی که امور

بر وفق مرادش باشد، خوشبخت‌ترین شهریان است؛ در پهنه‌ی سیاست، مهم این است که اهل سیاست نقش خود را به یاری تظاهر خوب بازی کنند. افزون بر این، در کتاب گفتارهایی درباره‌ی نخستین بخش نوشته‌ی تیتوس لی ویوس اندیشه‌ی خود را بدین سان دقیق‌تر بیان می‌کند که بدون کاربرد زور و نیرنگ نمی‌توان از وضعی فرودست به بزرگی رسید، اما بی‌درنگ می‌افزاید: «باور ندارم که هرگز زور به‌تنهایی بسنده باشد؛ اما می‌توان ملاحظه کرد که گاه نیرنگ تنها باعث به نتیجه رسیدن کار شده است» [۴۲] و کمی جلوتر می‌گوید: «باور ندارم که هرگز بتوان کسی را یافت که تنها با کاربرد قاطع زور عریان از فرودستی به قدرتی سترگ رسیده باشد، اما کسانی را دیده‌ام که تنها با نیرنگ در این کار موفق شده بودند» [۴۳]. ماکیاولی هم چنین بخش چهارم کتاب هنر جنگ خود را به مسائل مربوط به نیرنگ اختصاص داده است. او سزار بورژیا را از این رو می‌ستود که به‌رغم کم‌شماری نیروهایش توانسته بود به یاری نیرنگ به مراتب بالا برسد، و به‌ویژه شیفته‌ی کمین‌گذاری سیناگالیا^۱ بود.

در میان فیلسوفان سیاست‌اندیش بی‌گمان پرودون فیلسوفی است که به شدیدترین وجه به دفاع از نظر مخالف برخاست و گاه چنان بر این نظر پای فشرد که نسبت به کارآیی نیرنگ نابینا ماند [۴۴]. او علیه شیادی و حقه‌بازی به پا می‌خیزد، از ریاکاری حیل‌های جنگی از این رو به خشم می‌آید که ترفند را جانشین دلاوری می‌کند، و سرانجام عمل غافل‌گیرانه را با طبیعت پدیده‌ها ناسازگار می‌داند. از دید او، تردستی تنها باید پس از زور - یعنی در وهله‌ی دوم - بیاید. پرودون به‌ویژه می‌کوشد تا نشان دهد «پیروزی‌ای که برخلاف منطق زور با قلب و ترفند به دست آید ناکارآمد است، زیرا دیر یا زود پیروزی دیگری برای نابودی‌اش از سوی مخالف می‌آید» [۴۵]. سرانجام، نگرش سومی وجود دارد که، برخلاف دو نگرش

بالا، نیرنگ را عنصری می‌شمارد که به شکرانه‌ی دیپلماسی، مذاکرات، و توافق‌ها می‌تواند زور را مهار کند و به افتخارهای ناشی از خشونت پایان بخشد. بدین‌سان، نیرنگ به عنصری برای انسانی کردن و بهبود روابط میان آدمیان و نیز میان دولت‌ها تبدیل می‌شود.

سه نگرش اصلی در این زمینه چنین‌اند. نخستین نگرش زور را و دومی نیرنگ را برتر می‌شمرد، سومی زور و نیرنگ، هر دو را وسیله‌های بایسته‌ی امر سیاسی می‌داند؛ پس امر سیاسی می‌تواند بر طبق اوضاع و احوال، به نوبت یا هم‌زمان، هر دو آن‌ها را به خدمت گیرد؛ البته برخی از هواداران این نگرش بیش‌تر به کاربرد زور و برخی دیگر به کاربرد نیرنگ گرایش دارند. باری، مسئله از آن‌جا پیچیده می‌شود که در بحث‌های مربوط به سنجش این سه موضع‌گیری انواع استدلال‌های اخلاقی به‌ویژه فرااخلاقی را وارد می‌کنند. برای نمونه، داوری‌هایی را که درباره‌ی آثار ماکیاولی انجام گرفته است در نظر آوریم که برخی آن را ستایش‌انگیز و برخی دیگر نفرت‌انگیز می‌شمارند. حتی هنگامی که می‌پذیرند او نخستین کسی بود که پدیده‌ی سیاسی را به شیوه‌ای مثبت و برپایه‌ی روش مشاهده، تشریح، و اندیشه‌ی آزاد انتقادی بررسی‌د، باز از سرزنش او به این دلیل کوتاهی نمی‌کنند که وجدان مبتنی بر بایست بود را به یاری نخوانده است. برای نمونه، پ. ژانه^۱ می‌نویسد: «خدعه و خشونت خود به اندازه‌ی کافی در امور آدمیان دخالت دارند، چندان که ضروری نیست علم نیز آن‌ها را به زیور اعتبار والای خود بیاراید» [۴۶]. این جمله را می‌توان نمونه‌وار شیوه‌ای رایج از درک علم و فلسفه دانست که می‌خواهد بگوید: شکی نیست که سیاست اغلب از روش‌هایی اخلاقاً سرزنش‌آمیز و پست‌کننده بهره می‌جوید. اما بهتر است همه‌ی این‌ها را نادیده انگاشت و به جامعه‌ی بشری غایت‌هایی والا پیشنهاد کرد، زیرا

کاریست علم در اموری چنین پستی آور و پلشت باعث بدنامی علم می شود. فشرده ی سخن، می خواهند علم را از واقعیت دور گردانند تا از آن دارویی تسکین بخش بسازند. اما مسئله این است که آیا می توان علمی مبتنی بر «بایست - بود» یافت و آیا پژوهش را به چنین راهی انداختن همانا تغییر ماهیت و سرانجام بی اعتبار ساختن آن نیست؟ پیدا است که سخن بر سر ستایش از ماکیاولی نیست، بلکه باید با بیش ترین شرافت روشن فکری ممکن، این نکته را برسید که آیا تحلیل های او درست اند یا نادرست. بدین سان، به دور از هرگونه شور و هیجانی می توان از اخلاق علم - به معنای مورد نظر ماکیاولی - سخن گفت. ماکیاولی چنین می اندیشید که چون اجتماع پیوسته دستخوش فساد، تباهی، و خشونت است، چنانچه انسان در قدرت بتواند آگاهانه مسئولیت هایش را در خدمت اجتماع با به دوش گرفتن وظیفه ای سرشار از خطر به انجام رساند، آنگاه می توان از اخلاق یا «فضیلت» سیاست سخن به میان آورد. آری، اغلب فراموش می کنند که ماکیاولی بشردوست بود، به گونه ای که ماکیاولیسمی که به او نسبت می دهند بی گمان بیش تر بدخواهانه است تا انتقادی.

به هر رو، در تحلیل روابط زور و نیرنگ اجباری وجود ندارد که به یکی نسبت به دیگری برتری ارزش شناختی بخشند یا یکی را به سود دیگری خوار شمارند. از نظر اخلاقی، زور و نیرنگ فی نفسه، یعنی در مفهوم خود، نه نیک اند و نه بد. درواقع، همه چیز به نیت ها و شیوه های عمل عاملان بستگی دارد. به این معنا، نمی توان به درستی گفت که در سیاست یکی از آنها از دیگری کارآتر است. در این مورد نیز همه چیز به هنر کاریست هر یک از آنها، در شرایط معین بستگی دارد. بنابراین، مسئله برتر شمردن یکی بر دیگری نیست، بلکه در پرتو تحلیلی که از این دو مفهوم کلی به دست دادیم، تعیین این نکته است که کدام یک از این دو وسیله ی ویژه ی امر سیاسی به شمار می رود.

هیچ‌کس منکر این نکته‌ی آکن نیست که «نیرومندترین انسان اگر سراپا زور باشد، موجودی ضعیف است» [۴۷]. زوری که با اندیشه همراه نباشد کور است و به‌تندی به سوی شکست می‌تازد، زیرا امکانات خود را به سبب ناتوانی از کار بست هوش‌مندانه و پخش درست و صرفه‌جویانه‌ی آن‌ها بر باد می‌دهد. از آن‌جا که هیچ زوری بدون مقاومت وجود ندارد، ناگزیر ارزشش مبتنی بر رابطه است، یعنی ناچار باید محاسبه و کاردانی را دخالت دهد. به دیگر سخن، زور با یاری هوش‌مندیِ نیرنگ تقویت می‌شود. اولیس در رویارویی با دیگرانی که از نظر امکانات مادی بر او برتری داشتند همواره پیروز می‌شد، به این دلیل که به یاری فنی که رقیبانش نمی‌شناختند وسیله‌هایش را بهتر به کار می‌بست. آری، اولیس سرکرده‌ای بود دوراندیش که می‌توانست جسارت خود را به اندازه به کار برد. باید توجه داشت که از سوی دیگر، هوش تنها و نیرنگ تنها در درازمدت در مغاک ناتوانی فرومی‌غلطند. دور زدن مانع و دشواری راه به جایی نمی‌برد، بلکه باید بر مانع چیره شد و برای دشواری راه‌حل یافت. پرودون به‌درستی درباره‌ی سرنوشت ناپلئون چنین خاطرنشان می‌کند: «دام واقعی که ناپلئون در آن گرفتار آمد همان تاکتیکی بود که وی در کار بستش خود را بسیار درخشان و موفق نشان می‌داد، و می‌توان گفت نبوغش به یاری این تاکتیک نیروهای دشمن را از میان می‌برد، به‌رغم این‌که زور بازویش برای پیروزی بسنده نبود؛ منظور تاکتیکی است که هم‌اوردانش حتی فرصت این را نمی‌یافتند که مغلوب شدن خود را حس کنند و نمی‌توانستند شکست خود را باور کنند» [۴۸]. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست هنگامی که دشمنانش با فراگیری تاکتیک او و برخورداری از نیروهای برتر، دارای فرمان‌دهی بهتری شدند، سرانجام به پیروزی دست یافتند. افزون بر این، نباید از این واقعیت که نیرنگ شکل ویژه‌ای از هوش به‌شمار می‌رود به این نتیجه رسید قدرتی که به یاری نیرنگ مستقر شد ناگزیر از نظر سیاسی هوش‌مندتر از قدرت‌های دیگر

است. هیچ حکومتی ایده‌های ویژه‌ای ندارد، به این دلیل ساده که حکومت است، و اغلب دستیابی به قدرت آسان‌تر از حفظ خود در قدرت است. حکومت‌ها کم و بیش با مسائل همانندی برخورد می‌کنند و هیچ رهبری مطلقاً آبرانسان نیست. بنابراین، با توجه به همه‌ی این ملاحظات، تنها می‌توان در این‌جا ایده‌ای را بازگویی کرد که از شدت بدیهی بودن مبتذل شده است: کنش سیاسی عبارت است از کار بست هوش‌مندانه‌ی زور. به دیگر سخن، گرچه شیوه‌ی کار بست زور مهم است، نخست باید زوری در اختیار داشت، وگرنه هوش‌مندی سیاسی به کار چندانی نمی‌آید.

چنین است آن ایده‌ی بنیادی‌ای که برای حل مسئله‌ی تعادل میان نیرنگ و زور باید از آن حرکت کرد. در روند تحلیل نیرنگ دیدیم که نیرنگ یکی از صفت‌های ویژه‌ی هوش به‌شمار می‌رود، چون می‌توان آن را در هر فعالیتی یافت، ویژه‌ی امر سیاسی نیست. نیرنگ بیش از آن‌که ویژه‌ی گوهری معین باشد ابزار عام روان‌شناختی است. به نظر ما، زور را باید وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی دانست چون‌که اجبار برای سازمان‌دهی جامعه‌ی سیاسی ناگزیر است؛ به این معنا که جامعه‌ی سیاسی تنها به شرطی می‌تواند پایدار ماند که زوری برتر از زورهای دیگر—و حتی انحصار زور را—در اختیار داشته باشد و بتواند با کارآیی با بلندپروازی‌های رقیبان خارجی که استقلالش را تهدید می‌کنند به رویارویی برخیزد. آیا انقلاب به معنای صرفاً سیاسی چیزی جز حفظ زور و نیروست؟ یعنی به جای زور و نیروی رو به افول یک طبقه یا یک رژیم، زور و نیرویی تازه‌نفس، پویاتر، و استوارتر را نشانیدن تا بتواند اقتدار را به دولت بازگرداند. استقلال بخشیدن به یک کشور در واقع ادای احترام به زور است. هرچند نکته‌بینی‌های ماکیاولی درباره‌ی نیرنگ از دیدگاه روان‌شناسی فرد سیاست‌مدار و فن سیاسی اساسی است، اما خصلت‌های ویژه‌ی گوهر امر سیاسی به‌شمار نمی‌روند.

البته عروج سزار بورژیارا، گذشته از وسیله‌های به کار گرفته، باید از نظر موفقیت‌های به دست آمده به یاری نیرنگ با معنی دانست، اما سرنوشت این فاتح جوان در مورد آنچه به رابطه‌ی نیرنگ و زور مربوط می‌شود آموزنده‌تر است. در فردای مرگ پدرش (پاپ آلکساندر ششم، سزار بورژیا تکیه‌گاه و نیرویش را از دست داد، به گونه‌ای که به‌رغم همه‌ی نیرنگ‌ها، امیرنشین‌اش به سرعت و در زمانی کوتاه‌تر از زمان ساختش فرو ریخت. موفقیت‌های نیرنگ اگر متکی به زور نباشد ناپایدار می‌ماند؛ به دیگر سخن، نیرنگ تنها به برتری‌گذرایی می‌انجامد که اگر نتوان به یاری زور از آن بهره‌برداری کرد، از دست می‌رود. از میان نمونه‌های بسیاری که در تاریخ یافت می‌شود دو نمونه را می‌آوریم که پرودون نیز به تحلیل مفصل آن‌ها پرداخته است. می‌دانیم که نیرنگ‌های آنیبال در سراسر دوران باستان زبان‌زد همگان بود، اما هیچ‌کدام پیروزی نهایی را از آن او نکرد. نبردهای دریاچه‌ی ترازیمنو^۱ و گن^۲ شاهکارهای تاکتیک و هوش‌مندی شمرده می‌شوند: در روند نخستین نبرد، آنیبال توانست رومی‌های در حال رژه را با غافل‌گیری محاصره کند، و در گن به شکلی عمل کرد که باد سوزانی آکنده از غبار کورکننده تبدیل به دشمن اضافی لژیون‌های وارون^۳ کنسول شد. اما چون آنیبال هرگز نتوانست به برتری عددی دست یابد، زور در جبهه‌ی رومی‌ها ماند. در زمان اقامت درازمدتش در ایتالیا، ارتش وی پی‌درپی ضعیف شد و شهرهای فتح شده، یکی پس از دیگری، از نو به چنگ دشمن افتد. سرانجام، نبرد زاما^۴ بسنده بود تا کارتاژ به دست رومیان افتد. آری، نبوغ تاکتیکی در برابر زور لژیون‌های رومی و توان‌مندی نیروی دریایی روم ناتوان ماند. شاید بتوان گفت که ناپلئون هرگز در هیچ نبردی بیش‌تر از کارزار فرانسه در سال ۱۸۱۴ از خود نبوغ نشان نداده بود؛ گرچه نبردهای او علیه نیروهای

مهاجم همگی با پیروزی همراه شدند، اما اندکی بعد مخالفان متحدش، به رغم شکست‌های پیاپی، پاریس را اشغال کردند، زیرا ناپلئون نیرو و زوری را کم داشت که بتواند از موفقیت‌های ناشی از جسارت و چابک‌دستی‌اش بهره‌برداری کند. هم‌چنین می‌توان به نکته‌بینی‌های همانندی درباره‌ی پیروزی‌های ارتش آلمان در دوره‌ی جنگ جهانی دوم پرداخت. آری، فن نمی‌تواند جانشین زور شود: هرچند فن می‌تواند امتیازهای فوری و گاه سرگیجه‌آوری به چنگ آورد، اما فقط موفقیت‌های متکی بر زور دیرنده و قطعی‌اند.

آن‌چه درباره‌ی سیاستِ نظامی درست است درباره‌ی سیاست به‌طور عام نیز درست درمی‌آید. برای نمونه، گرچه اُخرانا (سازمان اطلاعات و امنیت روسیه‌ی تزاری) همه‌گونه نیرنگ گستراند و در سازمان‌های انقلابی نیز رخنه کرد - که مورد رومان مالینوسکی بی‌گمان مضحک‌ترین آن‌هاست - اما امپراتوری تزاری محکوم به فروریختن بود، زیرا همه‌ی نیروهای زنده‌ی کشور پنهانی با آن دشمنی می‌ورزیدند. برای یافتن نمونه‌ای تاریخی نیازی نیست که به گذشته‌های دور بنگریم، دوران مدرن سرشار از نمونه‌هایی است که بیهودگی نیرنگ را، هنگامی که بدون پشتیبانی زور و تنها به تردستی خود متکی باشد، تأیید می‌کند: فروریزش پادشاهی اورلئان در سال ۱۸۴۸ در فرانسه، یکپارچگی ایتالیا و آلمان در سده‌ی نوزدهم، فرسودگی امپراتوری اتریش - مجارستان، سقوط جمهوری چهارم فرانسه در سال ۱۹۸۵، و غیره. این دگردیسی‌های سیاسی از نظر مفهومی توضیح‌پذیرند: هنگامی که نیرویی از نفس افتاده رو به زوال دارد، همه‌ی ترفندهای نیرنگ سترون و بی‌اثر می‌شود؛ گرچه نیرنگ می‌تواند موعده قطعی را عقب بیندازد و حتی موفقیت‌هایی گذرا به دست آورد، اما نه می‌تواند جانشین زور شود و نه می‌تواند جای آن را بگیرد. برعکس، هنگامی که ملتی زور و توانایی خود را بازیافت، همه‌ی ظرافت‌های دیپلماسی رقیبانش به این دلیل ساده به شکست می‌انجامد

که این ملت اکنون می‌تواند در تلاش خود - و حتی در تنهایی - سرسختی نشان دهد.

اجتماع سیاسی به خودی خود نیروی را تشکیل می‌دهد که هدفش تضمین حفاظت افرادِ گردآمده در آن است، و افراد درست به همین دلیل گرد هم می‌مانند. به این معنا، دولت، با همه‌ی ساختارهای نهادین و حقوقی‌اش، نماینده‌ی ماندگاری‌ای ضروری است؛ این ماندگاری به دولت امکان می‌دهد که در برابر تکان‌های تند - یعنی رویدادهای اجتماعی تاریخ، دگرگونی‌های پیوسته‌ای که افراد را متزلزل می‌گرداند و همه‌ی تغییرات ناشی از جانشینی و هم‌زیستی نسل‌ها، دگرشدهای بی‌وقفه‌ی تکنیکی، و بحران‌های اقتصادی و آشفتگی‌های اجتماعی - پایداری کند. دل‌نگرانی اصلی قدرت عبارت است از سازمان‌دهی و متعادل کردن این نیرو و افزایش توان‌مندی آن، و اعضای اجتماع نیز درست چنین چیزی را از قدرت انتظار دارند. به محض این‌که رژیم‌ی از عهده‌ی وظیفه‌اش برنیاید، طبیعی است که اجتماع سیاسی از این ضعف نگران شود و در جست‌وجوی قدرت دیگری برآید که بتواند دوباره اجتماع را بر پایه‌ی نیرویش برقرار گرداند. از این دیدگاه، زور دولت از خواست و اراده‌ی تک‌تک افراد جامعه درمی‌گذرد، زیرا اینان نمی‌توانند به مقاصد شخصی و جمعی خود دست یابند. مگر این‌که زور دولت امنیت و تفاهم را برای‌شان تضمین کند. بنابراین، زور نمودار همبستگی، انرژی، و توانی است که زندگی برای شکفتگی بدان نیاز دارد. نقش زور - دست‌کم بر پایه‌ی مفهوم آن - بیش‌تر حفاظت کردن است تا به اطاعت واداشتن. به محض این‌که اجبار شکل سرکوب به خود گیرد تبدیل به سوءاستفاده می‌شود و، بدین‌سان، از مقصود خود دوری می‌گزیند، زیرا به جای این‌که وسیله‌ای در خدمت اجتماع و هدف سیاسی و، به‌طور غیرمستقیم در خدمت ارزش‌های الهام‌بخش آدمیان در دل یک واحد سیاسی باشد، تبدیل به زور برای زور می‌گردد.

باری، نیرنگ که - بر پایه‌ی مفهوم خود - پنهان‌کاری و غافل‌گیری را مفروض می‌دارد، درواقع، ابتکاری مبتنی بر تدبیرهای زیرکانه به‌شمار می‌آید که نقشش یاری‌رسانی به زور است، آن هم به‌طور اتفاقی و گاه‌به‌گاه. درحالی که زور توانایی عمل شمرده می‌شود، نیرنگ چیزی جز یاری‌رسانِ عمل نیست. تقدم بخشیدن به نیرنگ در سیاست همانا سپردن جامعه به دست فوران‌های سرگشتگی و فریبندگی است که به سبب ناپیوستگی‌شان نظم را بر هم می‌زنند و به راه دیگر می‌کشانند. برخلاف زور که به‌مثابه‌ی توده‌ای کمی همانا دیرندگی، یعنی حضور پایدار و کنترل‌پذیر است، نیرنگ به سبب آنی‌بودنش بزنگاهی است و تنها به شکل مقطعی عمل می‌کند. نیرنگ، از آن‌جا که متکی بر غافل‌گیری است، معمولاً گرایش به مطیع کردن دارد، و از آن‌جا که بر کتمان و پنهان‌کاری استوار است، خطر دامن زدن به جو بدگمانی و بی‌اطمینانی و حتی دامن زدن به عدم تعادلی را در خود نهفته دارد که در راه کارکرد منظم و طبیعی نیروها مانع ایجاد می‌کند. نیرنگ اغلب به عامل ترس و ناایمنی تبدیل می‌شود، درحالی که زور، چون آشکار و باز است، احساسی از اطمینان برمی‌انگیزد که درواقع شالوده‌ی امنیت و تفاهم است. درواقع آنچه از نیرنگ انتظار می‌رود این است که به‌زور سرعت و جسارت و روشن‌بینی بخشد، نه این‌که جانشین زور شود. با توجه به همه‌ی این دلایل‌ها، روشن است که نیرنگ وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی نیست، بلکه فقط خدمت‌کار زور است، همان‌گونه که خدمت‌کار اقتصاد و دیگر فعالیت‌های بشری است - که البته هر یک وسیله‌ی ویژه‌ی خود را دارند - بنابراین، نباید سایه را به جای واقعیت گرفت و از زور غفلت ورزید یا آن را انکار کرد، چنان‌که گویی در پهنه‌ی سیاست، ایده می‌تواند به‌خودی‌خود، به یمن برتری‌های فکری‌اش، جا باز کند. پیداست که در این بازی می‌توان با خطر هراس از سایه‌ها نیز روبه‌رو شد.

۱۲. تناسب نیروها و تمدن‌ها

در سياست خواه‌ناخواه همه‌چيز گرد تناسب نیروها می‌گردد و، از این‌رو، سنگ‌پایه‌ی سياست شمرده می‌شود. خواننده توجه دارد که تا این‌جا از کاربرد اصطلاح «واقع‌بینی سياسي» پرهیخته‌ایم. درحقیقت، تنها معنای معتبرِ واقع‌بینی سياسي این است که کشوری، فراسوی نیرنگ‌ها، تبلیغات، ایدئولوژی‌ها، و ادعاهای گوناگون، بتواند تناسبِ واقعی نیروها را بشناسد و از آن بهره‌جوید. البته سخن نه‌تنها بر سر ارزیابی درستِ نیروهای حریفان، بلکه هم‌چنین بر سرِ پرهیز از توهم نسبت به نیروهای خود نیز هست. درواقع، این تناسب برای هر اجتماع سياسي حدی را معین می‌کند که نباید به افراط از آن گذشت، زیرا در غیر این صورت زندگی اجتماعی تباه می‌شود. در این حدود اجتماع سياسي می‌تواند نیرنگ‌بازی کند، بفریبد، و حتی سياستی جسورانه در پیش گیرد، البته به شرطی که در دام بازی خود نیفتد و درباره‌ی خود دچار اشتباه نشود. بدترین خماری‌ها پس از بیداری از خواب‌های شیرین به سراغ آدمی می‌آید. باری، این‌که هر قدرتی همواره بکوشد تا پیوسته قدرت‌مندتر شود امری طبیعی است، اما هنگامی علیه خود عمل می‌کند که نیروهای موجود خود را دست‌کم بگیرد یا نتواند آن‌ها را افزایش دهد. مطمئناً برای کشوری که تناسب نیروها تاکنون به سودش بوده است، دردناک‌تر از این نیست که دریابد این تناسب ناگهان به زیانش برقرار شده است، به‌ویژه اگر چنین موردی پس از پیروزی‌ای شکوه‌مند اما پرهزینه پیش بیاید. با این‌همه، بدترین خطاها، خطای حسرت‌به‌دلانی است که با پافشاری، دگرگونی‌ها و جابه‌جایی قدرت را نادیده می‌انگارند. اینان فراموش می‌کنند که قدرت‌شان بر نیروهایی متکی بوده است که تنها در ارتباط با دیگر نیروها معنی داشته‌اند. اگر بسیاری جنگ‌ها از خوارشماری یا از عدم‌شناسایی تناسب نیروها برخاسته‌اند، بسا صلح‌ها نیز به همین دلیل‌ها ناپایدار مانده‌اند.

این واقعیت‌ها برای درک بهتر عام‌ترین معنای زور به ما یاری می‌رسانند. از دیدگاه سیاسی، هر اندازه ایده‌ها و آرمان‌ها مهم باشند، تا هنگامی که با زور همراه نشوند چیزی جز نظرورزی ناب به‌شمار نمی‌آیند، و درواقع بدون زور خیال‌اندیشی‌های نابی هستند که جای‌شان نه در تاریخ، بلکه در تاریخ اندیشه‌های سیاسی است. افلاطون بارها تلاش ورزید تا به اتوپای جمهوری موردنظرش اعتباری ملموس بخشد، اما از آن‌جا که زور را خوار می‌شمرد، زور نیز پیوسته از او می‌گریخت؛ درحالی که تنها زور می‌توانست ایده را از آسمان معقولیت به زمین فروآورد. گذشته از این، افلاطون حتی نتوانست فردی اصلاح‌گر شود. آری، سیاست‌مدار بودن ناگزیر سازش با زور و به‌کار بردن زور به‌مثابه‌ی وسیله‌ای در راستای انجام دادن کاری در خدمت اجتماع و نیز به‌انجام رساندن سرنوشت شخصی خود معنی می‌دهد. سیاست نه پژوهش ایده‌ها و نه فلسفه، بلکه هنر و انضباطی عملی است که شناسه‌ی آن پاسداری از انسان‌ها و چیزهاست. چنان‌چه سیاست‌مداری فیلسوف هم باشد، فیلسوف بودنش فرع بر سیاست‌مداری‌اش شمرده می‌شود. به‌طور کلی، هر دولت‌مداری اگر تازه به دوران رسیده یا موجودی کاملاً بدجنس و ستم‌گر نباشد، از دغدغه، تردید، و دل‌نگرانی برکنار نیست (آری، بهای اندیشه‌ورزی چنین است!) هرچند که تمام این‌ها را در دل نهان می‌دارد و بر سر بازارها جار نمی‌زند. برعکس، اگر دولت‌مدار به آرمانی باور دارد، باید بدون خودستایی، اطمینان و اعتقاد نشان دهد و باید بتواند زور را به‌کار گیرد بی‌آن‌که با مشاهدۀ نتیجه‌ها، رویدادها، بی‌ثباتی‌ها، و ضربه‌های ناگهانی از درون فروریزد. آن‌کس که از به‌کار گرفتن زور آشفته‌خاطر می‌شود بهتر است هرگز به داشتن نقشی سیاسی نیندیشد و، مطابق اصطلاح ماکس وبر، «انگشتانش را وارد پره‌های چرخ تاریخ نکند» [۴۹]. سرنوشت سیاسی نه در پهنه‌ی هدف‌های غایی یا ایده‌ها، بلکه در میدان زور و تناسب نیروها بازی می‌شود.

تمدن و فرهنگ تنها فرآورده‌های عقلانیت و اندیشه‌ورزی نیستند؛ بلکه عمدتاً بر زور متکی‌اند و همراه با دگرگونی تناسب نیروها تغییر شکل می‌دهند. تمدنی صرفاً عقلانی و زاده‌ی اندیشه‌ی ناب نه هرگز وجود داشته است و نه هرگز وجود خواهد داشت. هرچند ستایش فرهنگ یونانی - لاتینی دل‌انگیز است، اما باید بدون دغلی به‌خاطر آرمان یا بشردوستی، سهم بسیار بزرگ زور و حتی خشونت را در تاریخ این سرزمین از دیده دور نداشت. از آن‌جا که تمدن و فرهنگ کلیتی را تشکیل می‌دهند، نادیده‌انگاری تحول بشریت در جامعیت و یکپارچگی آن و گزینش‌های خودسرانه به بهانه‌ی جداسازی دانه‌های مرغوب (اندیشه، هنر، علم، و فلسفه) از دانه‌های نامرغوب (سیاست، بردگی، و غیره) از نظر فکری ناشرافت‌مندانه است. چنین شیوه‌هایی به جای این که ارزش انسان را بالا برد او را به پستی می‌کشاند یا، دست‌کم، تصویری کاملاً نادرست از او به دست می‌دهد. آری، انسان موجودی است تشنه‌ی دانایی، نیازمند اعتقاد، و در جست‌وجوی خداوند (حتی در خداشناسی)؛ توانا به خندیدن و گریستن، سرشار از شور و امید، مایل به بلندپروازی و متمایل به از خودگذشتگی، رزمنده و خشن، پذیرا و صلح‌دوست، فریب‌کار و وفادار، حظ‌برنده از هنر و چشنده‌ی لذت‌ها، هیجان‌زده در برابر ابهام‌های خود، و پیوسته مشتاقِ فراتر رفتن از تضادهای خویش در آرمانی سیاسی یا در اخلاق یا در دین. تنها بشردوستی دست‌دومی از نوع آن بشردوستی‌ای که دوران نوزایش را قلب و از آن رونویسی، و دوران باستان را مردانگی‌زدایی و قلب ماهیت می‌کند، می‌تواند انسان را علیه انسانیت‌اش و علیه هر آن‌چه در او یزدانی و اهریمنی است برانگیزد.

نتیجه گیری

۱. تعریف سیاست

چگونه می توان سیاست را به فشرده ترین شکل ممکن تعریف کرد؟ گرچه می توان بر پایه ی رابطه ها و مناسبت های منطقی میان پیش فرض های گوناگون مربوط به فرمان دهی و فرمان برداری، امور خصوصی و عمومی، و سرانجام دوست و دشمن، از سیاست تعریفی به دست داد، اما از دید ما بهترین شیوه آن شیوه ای است که به توصیف سیاست به یاری زنجیره ی دیالکتیک هایی می پردازد که این پیش فرض ها ضروری می دارند. بنابراین، سیاست فعالیتی اجتماعی است که با تضمین نظم در نبردهایی که از گوناگونی و ناهم گرایی عقیده ها و منافع ناشی می شوند، می خواهد به یاری زور - که اغلب بر حقوق متکی است - امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحد سیاسی ویژه ای را تأمین کند.

۲. نگاهی کوتاه به معنای امر سیاسی

سیاست فعالیتی در خدمت اجتماع و انسان است. از آن جا که نمی توان جامعه را ذات به ذات دانست، سیاست نیز نمی تواند غایت فاعل باشد.

آرزوهای بشری باشد. از این نظر، سیاست هیچ مزیتی بر دیگر فعالیت‌های بشری - اقتصادی، هنری، اخلاقی، و علمی - ندارد، بلکه برعکس با آن‌ها ارتباطی پیوسته و میان‌کنشی پایدار دارد. با توجه به این نکته، اکنون پرسش درباره‌ی معنای سیاست پیش می‌آید: منظور پرسش درباره‌ی جایگاه و نقش سیاست در مجموع زندگی بشری، و هم‌چنین پرسش درباره‌ی روابط سیاست با دیگر فعالیت‌های بشری است. پاسخ به این پرسش از چارچوب تحلیل پدیدارشناختی درمی‌گذرد، زیرا افزون بر ارائه‌ی توضیحی شبیه به دیگر گوهرها، در این جا گزینش‌های شخصی یا دست‌کم گزینش‌های ذهنی نیز - به شکل پذیرش این یا آن آموزه و جهان‌بینی، و هم‌چنین باور به پایگان معینی از ارزش‌ها - مداخله می‌کنند. روشن است که ما در این جا نمی‌توانیم وارد جزئیات چنین طرحی شویم، و تنها به ترسیم چند خط اساسی بسنده می‌کنیم که به‌طور منطقی به تحلیل گوهر امر سیاسی - که پیش‌تر انجام گرفت - مربوط‌اند.

سنت فلسفی همواره جداسازی اندیشه‌ورزی درباره‌ی معنای سیاست را از رویارویی با اخلاق یا دین رد کرده است (حتی مارکس نیز سهم خود را به این جریان ادا کرد). باری، باید در این جریان مشارکت کرد، البته به این شرط که واقعیت امر سیاسی را در اخلاقی بیش از اندازه شفاف و ناآگاه به تناقض‌های خود غرق نکرد. به همین سان، نمی‌توان سیاست را از علم یا اقتصاد جدا کرد، هرچند که چنین رسمی از آن‌چه اغلب می‌پندارند دیرینه‌تر است، زیرا جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو دیرزمانی است که در به روی این‌گونه نظرپردازی‌ها گشوده‌اند. گسست از این عادت‌ها نشانه‌ی نافهمی پیچیدگی روابط میان انسان‌ها و پای‌بندی به بینشی یک‌سونگر از چیزها است و، بنابراین خطر افتادن در دام پیش‌داوریِ آکنده از نسنجیدگی و نایبانی و ناتوانی از درک بُعد واقعی سیاست را با خود می‌آورد. مطمئناً تحلیل مفهومی و پدیدارشناختی به دلایل روش‌های کار، و نیز روشن‌سازی مطلب و روشن‌بینی عقلانی،

گوهر امر سیاسی را مجزا می‌کند، اما نمی‌تواند آن را قاطعانه از مجموعه‌ی زندگی جدا سازد. شکاف ماکیاولیسم صرفاً آموزه‌ای در این جاست، زیرا به زندگی، کم و بیش به‌طور انحصاری، از زاویه‌ی سیاست می‌نگرد، خواه به این سبب که دیگر فعالیت‌های بشری را به‌شمار نمی‌آورد و خواه از این‌رو که به آن‌ها به چشم ابزارهای فن سیاسی نگاه می‌کند. افزون بر این، خودسرانه تقدم را به امر سیاسی می‌بخشد و، بدین‌سان، در وضعی قرار می‌گیرد که از درک معنای واقعی آن ناتوان می‌شود. تردیدی در این نیست که سیاست بسیاری از وجه‌های زندگی را توضیح می‌دهد، اما زندگی تابع سیاست نیست، بلکه برعکس، درک معنای سیاست فقط در بافتار کلی زندگی بشری ممکن است. آری، سرنوشت انسان ناگزیر از ویژگی جدایی‌ها و یگانگی‌های سیاسی فراتر می‌رود. هر آینه انسان نتواند بیرون از پهنه‌ی سیاست خویشتن را بفهمد، سیاست نیز جدا از سرگذشت انسان (که از قلمرو سیاست درمی‌گذرد) فهمیده نمی‌شود.

از آن‌جا که ماکیاولی بیش‌تر فن عمل را با انتزاع از دیگر جنبه‌های فعالیت بشری و با کنار نهادن دیگر گوهرها و آموزه‌های افراد بشر در نظر می‌گیرد، به دریافتی بدبینانه از بشریت می‌رسد؛ به این معنی که باید «از پیش آدمیان را بدذاتانی پنداشت که هربار فرصت یابند آماده‌ی نشان دادن بدذاتی خودند» [۵۰]. اما نه تحلیل گوهر امر سیاسی و نه به‌ویژه بررسی دیالکتیکی رابطه‌ی سیاست با دیگر فعالیت‌های بشری، دلیل‌های موجهی در اختیار ما نمی‌نهند که شایان توجه چنین دیدی باشند. بدین‌سان، اگر سخن بر سر فرضیه‌ای بی‌بنیاد نباشد، دست‌کم با آموزه‌ای تردیدپذیر سروکار داریم. فراموش نکنیم که نظم فقط دارای معنای منفی ضرورتِ مهارِ گزینه‌های پرخاش‌گرِ آدمی یا سرکوبِ کردارهای غیرقانونی و نکوهش‌بارِ آدمیان نیست، بلکه معنای مثبتی نیز دارد. نظم درواقع به معنای شرط لازمی است که امکان پاسخ‌گویی به استعداد

اجتماعی بودن انسان را فراهم می‌کند، یعنی امکان می‌دهد که فرد انسان در دل اجتماع با پرداختن به هرگونه فعالیت دل‌خواه خود - هنری، علمی، و غیره - شکفته شود. البته از آن‌جا که ماکیاولی انسانی بشردوست بود، وظیفه‌ی اجرای سیاستی را که این‌گونه فعالیت‌ها را تسهیل کند به شهریار وا گذاشت، و همین بر شگفتی ما از این نتیجه‌گیری او، یعنی بدسرشتی انسان، می‌افزاید. آری، درست است نبرد برخاسته از عقیده‌ها و منافع گوناگون پیوسته به کشاکش‌ها و جنگ‌ها دامن می‌زند، اما چنین نبردی خمیرمایه‌ی رشد و توسعه‌ی مادی و فنی و معنوی و فرهنگی بشریت نیز هست. هرچند ستیزش‌ها از رهگذر سیاست به افراط کشیده می‌شوند، اما نمی‌توان علل کشاکش‌ها را تنها سیاسی دانست. فراموش نکنیم که نیازهای آدمی نیز دشمنی می‌انگیزند و ذهن انسان نفاق‌افکن بزرگی است. درحقیقت، تمدن بشری از این کشاکش‌ها مایه می‌گیرد و سپس آن‌ها را سپری می‌سازد تا باز کشاکش‌های دیگری برانگیزد. آن فلسفه‌ی یگانگی طلبی که می‌پندارد می‌تواند همه‌چیز را آشتی دهد یا حل کند همانا گریز از اندیشیدن است و خواب ذهن آدمی.

به دلایلی همانند، نگریستن به سیاست هم‌چون فعالیتی پست و نازل یا گونه‌ای از خودبیگانگی - به معنای مارکسیستی - نابخردانه می‌نماید. حتی اگر در ساختار پایگان ارزش‌ها به سیاست هم‌چون ارزشی فرو دست بنگرند، باز باید توجه داشت که سیاست، به‌رغم همه‌ی این‌ها، از آن میدان معقولات است و، بنابراین، سقوطش بشریت را به سوی دیوانگی خواهد راند. بنابراین، چنین می‌نماید که مسئله نه رهایش انسان از بند سیاست است (مثلاً آن‌گونه که مارکس آرزو داشت) و نه خرد کردن اوزیر بار سیاست‌زدگی افراطی زندگی، بلکه درواقع مسئله در هر دوره و در شرایط تاریخی معین، هربار، عبارت از این است که بتوان میان فعالیت‌های پرشمار بشری تعادل درستی برقرار کرد. البته نباید این نکته را نادیده گرفت که به سبب سرشت ستیزمند زندگی - که هیچ آموزه‌ای

هرگز نمی‌تواند به‌طور قطعی آتش آن را فرونشاند - این تعادل همیشه ناپایدار می‌ماند. از این دیدگاه هیچ چیز خودکامانه‌تر از تعریف گئورک لوکاج از اندیشه‌ی بورژوایی نیست: اندیشه‌ی بورژوایی ذهنیتی است که تاریخ را «هم‌چون مشکلی حل‌ناشدنی» می‌نگرد [۵۱]. به‌راستی کدام نادانی به ما اجازه می‌دهد که بیندیشیم پرولتاریا راه‌حل را به ارمغان خواهد آورد؟ به نظر درست‌تر می‌آید که هم‌زبان با رانکه بگوییم که هر دوره و هر نسلی به تساوی به خداوند نزدیک است؛ و ما می‌خواهیم بیفزاییم: هم‌چنین به تساوی به انسان نزدیک است. آری، انسان در همه‌جا و همه‌ی زمان‌ها انسان است، و هیچ آموزه‌ای نسبت به دیگر آموزه‌ها از امتیاز نزدیکی بیش‌تر به او برخوردار نیست. همان‌گونه که خرد موهبتی برای آینده نیست و از زمان پیدایش انسان در او بوده است، کشاکش نیز میراث گذشته نیست.

خرد را تا آن‌جا که در زندگی شرکت می‌کند نمی‌توان کناره‌گیری بزدلانه شمرد، و زندگی، همان‌گونه که می‌دانیم، سرشار از نوسان‌های پیایی، دگرگونی‌ها، و دگرشده‌های پیوسته است. هرچند فرمان‌برداری گاه جنبه‌ی خرافاتی به خود می‌گیرد، اما به‌ندرت به معنای تبعیت نامشروط است. زمانی که واحدی سیاسی احساس کند قدرت سیاسی رو به زوال دارد و از هدایت تحولات ناتوان است و شایستگی وظیفه‌ی خود را ندارد، تردیدی به خود راه نمی‌دهد که به انقلاب یا به رژیم نوین امید بندد. انقلاب‌ها از روی میل و آرزوی انقلابیان رخ نمی‌دهند، بلکه مردم انقلاب‌ها را با فرمان‌برداری می‌طلبند و انتظار می‌کشند، و تا زمانی که توده‌ها به رژیم مستقر اعتماد دارند بیان خود را با زرنگی‌های سترون می‌فرسایند. فراموش نکنیم که انقلاب نیز از مقوله‌ی مفهوم است و نه از مقوله‌ی ایده‌و، از این‌رو، باید بستر و زمینه و پایه‌ای داشته باشد. و روشن است آن‌که از هم‌کاسه شدن با بی‌سروپایان می‌هراسد انقلابی نیست. باری، فرمان‌برداری حتماً انقلاب نمی‌طلبد، بلکه خواهان فرمان‌دهی

است، و پی آیندی رژیم‌ها، برکناری شاهان، و جابه‌جایی خدایگان از چنین واقعیتی برمی‌آید: کارولن‌ترین‌ها در پی مِرو و نثرین‌ها و کاپه‌سین‌ها در پی کارولن‌ترین‌ها آمدند، و دیگرانی از پس آنان. همان‌گونه که نیروی انگیزشی دانش (دانشی همواره گسترده‌تر و دقیق‌تر) به علم جان و توان می‌بخشد و بهره‌برداری‌های مصیبت‌بار تکنیک از کشفیات علم نمی‌تواند این نیرو را کند کند، سیاست نیز از نیروی رانش زندگی و افزایش قدرت پیروی می‌کند تا به‌رغم وحشی‌گری جنگ‌ها، و بی‌گمان به واسطه‌ی آن‌ها، تداوم دیرپای خود را تضمین کند. به محض این‌که واحدی سیاسی از رزمیدن دست کشد، از زیستن باز می‌ایستد. آری، هیچ‌چیز، نه شمارش مردگان جنگ‌ها و نه تابلوهای هراس‌انگیز انقلاب‌ها، نمی‌تواند این نیروی انگیزشی زندگی را بزداید. این‌که آدمیان، خود به‌خود، حق به‌کار بردن وسیله‌هایی را که بر افراد ممنوع می‌دارند به اجتماع سیاسی وامی‌گذارند بی‌گمان به این سبب است که از دید آنان نوع بشر بار امانت جاودانگی را به دوش می‌کشد. به همین دلیل، توده‌ها از روشن‌فکرانی که از روی اعتقاد می‌کوشند خشونت سیاسی را با جنایت‌های پلید افراد عادی همانند شمارند پیروی نمی‌کنند. اجتماع سیاسی از سیاست‌مدار می‌خواهد که مانند سیاست‌مدار رفتار کند، یعنی فعالیت خود را مطابق با الزامات هدف ویژه‌ی امر سیاسی تنظیم کند. از این‌رو، اجتماع سیاسی تنها هنگامی او را محکوم می‌کند که از روی ضعف وسیله‌های اخلاقاً ناپسند را به‌کار گیرد و هم‌زمان اجتماع را تضعیف سازد. بدین‌سان، اجتماع سیاسی از رئیس دولت نمی‌خواهد که موجودی مقدس باشد، بلکه انتظار دارد که با جان و دل و مهارت خود را وقف آرمان دولت کند. نباید فریب افسانه‌ی سن‌لویی (لویی مقدس) پادشاه نیکوسیرت را خورد: درواقع، او علیه بارون‌ها و انگلیسیان – که در تایبور^۱ شکست خوردند –

جنگید، به جنگ‌های صلیبی پرداخت، دو شورش شهر ماری را به سختی در هم کوفت، به نام مصلحت دولت به لغو امتیازهای گوناگون روحانیان پرداخت، و فشرده سخن، مانند سیاست مدار رفتار کرد. هر آینه سقراط به قدرت می‌رسید، از او می‌خواستند خود را وقف وظیفه‌های سیاسی کند، نه رفتاری سقراط‌گونه پیش گیرد. تازه نباید فراموش کرد که سقراط ترجیح داد داور امور سیاسی باشد و به قانون‌های آن نیز گردن نهد. او همچنان که در راه فیلسوف شدن می‌کوشید توانست جزو رزمندگان پوتیدا^۱ هم بماند. به این سبب، زندگی‌اش جنبه‌ی سیاسی داشت، هرچند اندیشه‌اش سیاسی نبود، زیرا می‌دانست در انسان چیز دیگری غیر از سیاست هم وجود دارد.

آیا منظور این است که بدین سان سیاست به وظیفه‌ی ساده‌ی پلیس و مدیریت فروکاسته می‌شود؟ پاسخ منفی است. هنگامی که سیاست‌مداری اعلام می‌دارد که می‌خواهد علیه فساد و ضعف به نبرد برخیزد باید سخن او را باور کرد، حتی اگر به طور کامل یا به طور نسبی در اقدام خود موفق نشود. هیچ نهادی نه کامل و بی نقص است و نه حتی گامی است به سوی کمال، زیرا بهترین نهادها نیز می‌فرسایند و به تباهی می‌گیرند. با این همه، اگر سیاست‌مدار بازیگری پرمدها نباشد باید سخن او را باور کرد، زیرا پرداختن به کاری در خدمت اجتماع به معنی پیشی گرفتن بر اکنون است برای مواجه شدن با استمرار. هر حکومتی که شایسته‌ی این عنوان باشد وظیفه‌ی خود را کار کردن برای آینده و برای پس‌آیندها می‌داند، هرچند آن را آشکارا اعلام نکند. بنابراین، بیزاری از سیاست به معنای بی‌باوری به آینده، بی‌باوری به انسان، و خوارشماری بشریت است. مطمئناً هر کنش سیاسی با ساخت و پاخت بر سر منافع و بازی با ترس همراه است، اما هم‌چنین خدمتی سرفرازانه و شرافت‌مندانه

نیز به شمار می آید و باعث از خودگذشتگی می شود. بنابراین، حقیقت سیاسی به معنای حد وسط نیست، بلکه پردلی، پیش بینی، و شهامت آلوده شدن را نیز می طلبد. آری، بی آلاشی تنها در اندیشه وجود دارد، یعنی هرگز جز خواست و غرور فردی نیست. توجه به این نکته اهمیت دارد که وجود دیگری، خود، فراخوانی به سازش است. گرچه آدمی به تنهایی می اندیشد، با دیگران و در میان دیگران است که عمل می کند و به ویژه - می زند.

آیا باید انسان ها را اصلاح کرد یا نهادها را؟ بیش تر سوء تفاهم ها درباره ی سیاست (درست مانند این پرسش نادرست) ریشه در آمیختگی گوهر و معنا، زیر پوشش آموزش و پرورش، دارند. برخی بر این باورند و تأکید می ورزند که هدف سیاست همانا به سازی انسان است (تئوری های پیشرفت، از سده ی هژدهم به این سو، به تقویت چنین نظری پرداخته اند)، در حالی که در واقع امر سیاسی، به سبب گوهر خود، وظیفه ی سازمان دهی شرایط بیرونی و جمعی را به بهترین شکل ممکن به دوش دارد تا برای واحد سیاسی و افرادی که در این واحد می زیند بهترین امکانات و شانس ها را برای پاسخ به تمایلات شان - یا آنچه تمایلات خود می شمرند - فراهم آورد. البته انکار نمی توان کرد که سیاست، بدین سان، عملی پرورشی انجام می دهد، اما باید بی درنگ افزود که آموزش نه هدف ویژه سیاست است و نه هدف نخستین آن. تأیید خلاف این نظر، دست کم، پذیرش غیرمستقیم این دریافت است که نظر قدرت سیاسی در مورد آموزش و پرورش می تواند بر همه ی نظرهای دیگر بچربد و، بنابراین، احتمالاً حق دارد نوع انسان را مطابق ایدئولوژی اش آموزش دهد، به گونه ای که در این روند سرانجام باید پذیرفت اردوگاه های بازآموزی، کنترل اطلاعات، و برجیدن آزادی عقیده و نظر اموری طبیعی اند. درحقیقت، هواداران آموزش مردم به دست دولت ناگفته می فهمانند که فقط رژیم می که مدعی هدف های غایی والا است حق

آموزش و پرورش دارد، و بدین‌سان، ناگفته می‌فهمانند تنها رژیمی که با عقیده و آرزوهای‌شان هم‌خوانی دارد از چنین حقی برخوردار است. این ادعا از این‌رو خدعه‌آمیز است که هر هوادار با حسن‌نیتی چنین می‌اندیشد که درست‌ترین آرمان یا آرمان درست، آن آرمانی است که او برایش می‌رزد. مطمئناً هر انسانی را انسان‌های دیگر آموزش می‌دهند، اما هیچ آموزه‌ی سیاسی از امتیاز آموزشی نوع بشر برخوردار نیست. باور به چنین نظری به معنای تأیید ستم‌گری است. واگذاری پرورش مردم به قدرت سیاسی ناگزیر به معنای تبدیل موجود انسانی به ابزار آماج‌های قدرت سیاسی معین است. باری، همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، سیاست، بر پایه‌ی مفهوم خود، تنها وظیفه‌ی برقراری انضباط یا نقش اجباری بیرونی برای تسهیل و هماهنگی داد و ستدهای گوناگون و بی‌شمار و نیز روابط ممکن میان افراد کشور را به دوش دارد. تنها در صورتی که این اجبار وجهی از آموزش شمرده شود، سیاست نقشی پرورشی دارد. از این‌رو، هر آموزه‌ای که برای قدرت سیاسی مأموریت آموزش‌دهنده قائل شود ناگزیر به زیاده‌روی دیوانه‌آسای استبداد و دیکتاتوری می‌انجامد، به همان معنایی که منظور تامس مور بود هنگامی که می‌گفت: «من که می‌خواستم دیوانگی دیگری را درمان کنم خود دیوانه شدم» [۵۲].

امر سیاسی، بر پایه‌ی سرشت خود، وظیفه‌ی اصلی مراقبت از خیر مشترک واحد سیاسی – و فقط از رهگذر این میانجی – مراقبت از خیر و دارایی ویژه‌ی هر عضو جامعه را به دوش دارد. بنابراین، نباید به افراد جامعه گزینه‌های مربوط به راه و روش شخصی یا شیوه‌ی زیست‌شان را تحمیل کرد. البته گزینش‌های مهم و قطعی امر سیاسی بر رفتار ویژه‌ی هر عضو جامعه اثر می‌گذارند، به این سبب که وضعیت عام زندگی آدمیان را مشروط می‌کنند و به تاریخ و گذشته‌ای شکل می‌دهند که بر چندین نسل پی‌درپی سنگینی خواهند کرد. به هر رو، سیاست عبارت است از چیرگی انسان بر انسان؛ و به این عنوان، این خطر را با خود دارد

که آموزش را از معنای ویژه‌اش منحرف سازد. باری، پیوسته نظریه‌های نوینی پیدا می‌شوند که می‌کوشند سیاست را بر طبق آرمان و بایست-بود (که البته بسته به آموزه‌های گوناگون فرق می‌کند) بسازند و چنین می‌اندیشند که می‌توانند آموزش را جانشین چیرگی کنند. اما چنین پندارهایی چیزی جز «انکار مطلوب» واقعیت نیستند.

۳. تاریخ و متافیزیک

در این بحثی نیست که سیاست (همگام با علم) قلعه‌کوبی بود که دژهای متافیزیک را در هم کوفت. از دوران نوزایش و به‌ویژه از هنگامی که اندیشه‌ی انقلابی جهان را به جنبش آورد، سیاست، دست‌کم به اندازه‌ی کشف‌های علمی پیوسته معجزه‌آسا، آرزوهای بلندنظرانه و الا‌منشانه‌ای برانگیخت که امیدها و انتظاراتی بسیاری به وجود آوردند. آری، در پی نویدهای سیاست و پیروزی‌های علم، تاریخ پیامبرانه شد، اقتصاد شهودی، جامعه‌شناسی پیش‌گویانه، روان‌شناسی فریبا، و تکنیک اهریمنی. با این همه، مسائل جاودانه‌ی انسان هم‌چنان حل‌ناشده ماند. به‌راستی آیا می‌توان این مسائل را به‌طور قطعی حل کرد؟ دریافتِ دوری یا چرخه‌ای شیوه‌ای است تا به ما بفهماند مسائل جاودانه‌ی بشر پیوسته و همیشه باززاده می‌شوند، درحالی که تاریخ به ما می‌آموزد که این مسائل فقط چهره و شکل و شرایط خود را عوض کرده‌اند. باری، پس از آن‌که نخستین شور و هیجان‌ها فرونشست، پیشرفت‌باوری به این راضی شد که راه‌حل را به توانایی امیدها و پندارهای ما حواله دهد. باید به این نکته توجه داشت که پیشرفت، از نظر مفهوم خود، نا‌کران‌مند است و راه‌حلی که می‌تواند پیش نهد از نوبه مسئله تبدیل می‌شود. همه‌ی نظام‌های مبتنی بر پیشرفت در این مورد شتاب دارند که موعد به سرانجام رسیدنِ رشد و توسعه را در مقام نظر پیش بیندازند. بدین‌سان، پیشرفت‌باوری به شکل نوینی از نومیدی و مکتب بدبینی و پوچی تبدیل می‌گردد. آری، یک اتوپیا

می‌تواند از امید سرشار باشد، اما نه زنجیره‌ای از اتوی‌های رقیب و متضاد. هرچند پس از شب روز فرامی‌رسد، اما پیشرفت در روشنائی نامتمایزی جای می‌گیرد که نمی‌توان گفت روشنائی سپیده‌دم است یا شامگاه، و در این وضع برجای می‌ماند.

غایت فرجامین به شرط وجود وحی می‌تواند وجود داشته باشد، و در این سیاست باید از گوهر خود چشم پوشد و به دین تبدیل شود، و روشن است که دیگر سیاست نخواهد بود. برعکس، اگر به تاریخ سیاسی اعتماد ورزیم، به نظر بیش‌تر خردمندانه می‌آید که هم‌زیان با پرودون بگوییم: «در خردعام، همه‌ی ایده‌ها در کنار هم جاودانه‌اند؛ تنها در پهنه‌ی تاریخ است که ایده‌ها پیایی پدیدار می‌شوند؛ در این جا ایده‌ها یکی پس از دیگری می‌آیند و جایگاه نخستین را اشغال می‌کنند» [۵۳]. همه‌ی بینش‌هایی که بنیادشان فقط بر سیاست نهاده است ما را به ایده‌ی بازگشت ازلی رهنمون می‌شوند. با این همه، نباید از یاد برد که سیاست تنها گوهر موجود نیست و، بی‌گفت و گو گوهر علم و نیز تکنیک استوار بر علم تصویری از پیشرفت در برابر ما می‌نهد. با این همه، همیشه سخن فقط بر سر پیشرفت در اوضاع و احوالی بیرون از بستر زندگی است. بدین‌سان، حتی دخالت بینش‌های ویژه‌ی هنر یا اخلاق، و با توجه به دیالکتیک موجود میان این فعالیت‌های گوناگون، ایده‌ی بازگشت ازلی نمی‌تواند فلسفه‌ی فراگیر ما از جهان و انسان را ارضا کند. افزون بر این، سیاست حتی می‌تواند هم‌چون مانعی بر سر راه امیدهای ما و حتی هم‌چون انحراف دریافتی یگانگی طلب پدیدار شود. بنابراین، ملاحظه می‌شود بار دیگر با مسئله‌ی شر در سیاست روبه‌رو می‌شویم که دونوسو کورتس با تیزهوشی آن را چنین مطرح کرده است: «یا شر در خود جامعه نهفته است و، بنابراین، انقلاب‌ها و زیر و زبرشدگی‌های اجتماعی بیهوده‌اند، و از این‌رو، بدون امید به کمال‌یابندگی ممکن جامعه، تنها راه عبارت از این است که هربار در شرایط معین نهادهایی را یافت که به‌طور

موقت با وضعیت سازگاری بهتری دارند؛ یا این که شر اتفاقی و تاریخی است، و بنابراین، باید خاستگاه و علت آن را توضیح داد و دارویی یافت که از انسان، نجات دهنده‌ی خود انسان و جامعه را بسازد» [۵۴]. انسان‌شناسی‌های اثباتی (مارکسیستی یا اگزیستانسیالیستی) با همه‌ی یزدان‌شناسی‌ها بر سر این برهان دوجبه‌ی اختلاف دارند بی آن که هیچ کدام بتوانند آن را جز با فراخوان به ایمانی — که خود تضادمند است — حل کنند، زیرا امکان ندارد به پرسش اساسی زیرین که در این زمینه بر هر بحثی سایه افکنده است پاسخی قطعی داد: آیا انسان آفرینش‌گر خویش است؟ یا آیا می‌تواند آفرینش‌گر خویش باشد؟ گاه حتی برخی به تقلید از ایمان دینی دل‌خوش می‌دارند، به گونه‌ای که استدلال در کلام دینی گم می‌شود. حقیقت این است که در روزگار ما، در نبود راه‌حلی دیگر، یگانگی طلبی نوین امید دارد که بتواند به شکل دیدار یا گفت و گو سازشی میان یزدان‌شناسی (که با پیشرفت باوری کنار آمده است) و پیشرفت باوری (که مفهوم کلی ذات برین را پذیرفته است) برقرار کند. در واقع، این جریان بیش‌تر یک بازی روشن‌فکرانه است که با دور راندن مسائل می‌خواهد به جان‌های شرم‌گین و تشنه‌ی تسکین آرامش بخشد تا اندیشه‌ورزی‌ای جسورانه و تیزبینانه که از درافتادن با ابهام‌های واقعیت، ناروشنی‌ها، تناقض‌های اندیشه، و سرانجام کشاکش‌ها و ستیزهای ناگزیر ارزش‌ها نمی‌هراسد.

امروز بر همه‌ی این دریافت‌ها و آموزه‌ها، درگیری‌ها و جدل‌ها، گفت و گوها و برخوردها، و بر همه‌ی آشتی‌ها و سازش‌ها مسئله‌ی هراس‌انگیزی حاکم است که همه‌ی مسائل دیگر را به پس رانده است. گرچه این مسئله فرآورده‌ی علم و فن به‌شمار می‌آید، اما به قلمرو تصمیم‌گیری سیاسی تعلق دارد: آری، مسئله این است که سلاح هسته‌ای از توانایی نابودی تقریبی همه‌ی افراد بشر برخوردار است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که اگر سیاست واقعاً شر است، چگونه چنین ابزاری

را در اختیارش نهاده‌اند؟ هیچ چیز بیش از این نمی‌تواند باعث شود تا وزن امر سیاسی را در سرنوشت کره‌مان بیش‌تر حس کنیم، حتی اگر فضانوردان باید در پی فتح کره‌های دیگر باشند. این فاجعه‌ی ممکن، به اندازه‌ی طرح مسئله‌ی جنگ و صلح، ضرورت جست و جوی راه‌حلی در چارچوب امر سیاسی را مطرح می‌کند، زیرا هیچ چیز بهتر از این نشان نمی‌دهد که صلح مسئله‌ای سیاسی و صرفاً سیاسی است.

سرانجام، خطر ویرانی و نابودی با سلاح هسته‌ای ما را به پرسشی حواله می‌دهد که تاریخ آن را سپری شده اعلام داشته بود، درحالی که به نظر می‌آید اصلاً چنین نیست. این پرسش همانا پرسش متافیزیک است. زیر نفوذ فلسفه‌های تاریخ و پیشرفت، این پندار پیدا شد که می‌توانیم ناظر رقابتی میان فعالیت‌ها و رشته‌های گوناگون باشیم، چندان که برخی از آن‌ها مانند دین، متافیزیک، و سیاست سرانجام ناپدید می‌شوند و، برعکس برخی مانند اخلاق، حقوق، اقتصاد، و غیره می‌توانند رشد و گسترش پیدا کنند و کمال یابند، زیرا از پیشرفت‌های علم بهره‌مند می‌شوند. هم‌چنین این باور پدید آمد که خرد رفته‌رفته نابخردانگی، خودکامگی، و ایمان را پس می‌راند. اما به‌زودی آشکار شد که رشد و گسترش روشن‌اندیشی به هیچ‌روی نه به معنای تسلیم نابخردانگی است و نه به معنای تضعیف چیرگی شور و شورانگی، و نه به معنای پسرقت ایمان. درواقع، خردمندانگی فزاینده تنها باعث افزایش گسترده‌ی قدرت نابخردانگی شد. واقعیت این است که پیشرفت در چارچوب اصول موضوعه‌اش معنا دارد، یعنی پیشرفت‌های دانش فقط در پهنه‌ی دانش و پژوهش معنا دارند و نه در پهنه‌ی احساسات و اراده.

انسان، به‌طور طبیعی، به طرح این پرسش از خود می‌رسد که رشد و گسترش علم در چه موردی می‌تواند به متافیزیک آسیب رساند؛ البته با توجه به این‌که متافیزیک مضمونی دیگر، پیش‌فرض‌هایی دیگر و هدفی دیگر دارد. فلسفه‌ی گوهرها و رد درهم‌آمیزی انواع گوناگون درواقع

کوششی است برای پاسخ به این مسئله، و تحلیل گوهر امر سیاسی وجه ویژه‌ای از آن شمرده می‌شود.

از صد سال پیش به این سو، پیوسته زوال دولت و پایان سیاست را اعلام می‌دارند و می‌گویند دلیل چنین افولی اقتضای فلسفه‌ی تاریخ است. اما نه تنها شاهد پایداری فعالیت سیاسی هستیم، بلکه سرنوشت این جهانی ما بیش از همیشه به تصمیم نابه‌هنگام اراده‌ی سیاسی بستگی دارد. در چنین شرایطی چگونه می‌توان به تأملی درباره‌ی هستی، معنای ستیزه، و ابهام‌هایی که امر سیاسی پیوسته در زندگی ما پدید می‌آورد بازنگشت؟ البته کوشش برای نشان دادن متافیزیک به جای تاریخ برای وارونه کردن جریان بی‌جاست. برعکس، باید پیوندی میان تاریخ و متافیزیک برقرار کرد تا بتوان انسان را بهتر فهمید. درواقع، هیچ اندیشه‌ورزی درباره‌ی انسان نمی‌تواند از مسئله‌ی فراشد فردی و جمعی بپرهیزد، و حتی اگر فلسفه‌های تاریخ به خوارشماری متافیزیک می‌پردازند، مسئله تنها ظاهر کار است، زیرا این‌ها نیز آشتی دوباره‌ی موجود انسانی را با خویشتن در آینده‌ای خیال‌پردازانه مطرح می‌کنند، که در اساس فقط شیوه‌ی دیگری از طرح مسئله‌ی هستی است.

فهرست برخی اعلام

- آپولینر، گیوم [Guillaume Appolinaire] (۱۸۸۰ - ۱۹۸۱): شاعر فرانسوی.
- آرون، رمون [Raymond Aron] (۱۹۰۵ - ۱۹۸۳): جامعه‌شناس فرانسوی.
- آلن [Alain]، (۱۸۶۸ - ۱۹۵۱): فیلسوف فرانسوی.
- آنیبال یا هانیبال [Annibal] (۲۴۷ - ۱۸۲؟ ق م): سپهسالار و دولت‌مدار کارتاژی، که نبردهایش علیه روم بسیار شناخته است. برخی جنگ‌های او، از نظر استراتژی نظامی، نبوغ‌آسا است.
- اراسموس [Erasmus] (۱۴۶۹ - ۱۵۳۶): یزدان‌شناس، ادیب، مربی، و انسان‌دوست هلندی.
- اسپینوزا، باروخ [Baruch Spinoza] (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷): فیلسوف هلندی.
- استاندال [Stendhal] (۱۷۸۳ - ۱۸۴۲): نویسنده‌ی فرانسوی.
- اشمیت، کارل [Carl Schmitt] (۱۸۸۸ - ۱۹۸۵): نظریه‌پرداز و حقوق‌دان آلمانی.
- آکویناس، توماس [Thomas Aquinas]، (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴): یزدان‌شناس و فیلسوف ایتالیایی، بزرگ‌ترین شخصیت فلسفه‌ی مدرسی، و یکی از بزرگ‌ترین قدیسان کاتولیک.
- اگوست، کنت [Auguste Comte] (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷): فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی و بنیان‌گذار اثبات‌گرایی.
- الکساندر ششم [Alexander VI] (۱۴۳۱ - ۱۵۰۳)، اصلاً اهل اسپانیا و از خاندان بورژیا بود. وی در سال ۱۴۲۹ به مقام پاپی رسید و رسوایی‌هایش زیان‌زد همگان بود. بیش از امور دینی به امور سیاسی می‌پرداخت. در مقام پاپی، قاره‌ی تازه کشف‌شده‌ی آمریکا

را میان اسپانیا و پرتغال تقسیم کرد.

اورلئان [Orléans]: نام خانوادگی چهارشاخه از خاندان سلطنتی فرانسه، که شاهزادگان آن غالباً دوک‌نشین اورلئان را در تصرف داشتند، و نام خود را نیز از آن گرفته‌اند.

باوئر، برونو [Bruno Bauer]، (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲): فیلسوف آلمانی.

بورژیا، سزار [César Borgia] (ح ۱۴۷۶ - ۱۵۰۷)، دولت‌مدار نیزنگ‌باز و تر دست ایتالیایی و یکی از مردان برجسته‌ی دوره‌ی رنسانس اروپا؛ پسر نامشروع پاپ آلکساندر ششم. ماکیاولی زندگی سیاسی او را الگوی کتاب شهریار خود قرار داد.

بولواژه، ژرژ [Gorge Boulanger] (۱۹۰۸ - ۱۹۵۸): سیاست‌مدار و سناتور امریکایی. وی از سال ۱۹۴۹ کارزار ضدکمونیستی شدیدی را در امریکا به راه انداخت.

بیشا، ماری‌فرانسوا [Mane. François Bichat] (۱۷۷۱ - ۱۸۰۲): کالبدشناس و فیزیولوژیست فرانسوی.

پاره‌تو، ویلفردو [Vilfredo Pareto] (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳): جامعه‌شناس و اقتصاددان ایتالیایی.

پتن، هانری فیلیپ [Henrie Philip Petain] (۱۸۵۶ - ۱۹۵۱) دولت‌مدار و مارشال فرانسوی که به سبب پیروزی بر آلمان در جنگ جهانی اول شهرت بسیار یافت. پس از شکست فرانسه از آلمان در سال ۱۹۴۰ به ریاست دولت فرانسه رسید و سیاست همکاری با نیروهای اشغال‌گر را پیش گرفت.

پراژدن، نیکولا [Nikola Pradon] (۱۶۳۲ - ۱۶۹۸): شاعر فرانسوی.

پریکلز [Pericles]، (۴۲۹ ق‌م - ح ۴۹۵): از رجال بزرگ آتن، که عصر وی (معروف به عصر پریکلز) درخشان‌ترین ادوار علم و هنر یونانی بود.

پی‌یر ژوزف پرودون، [Proudhon]، (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵) نظریه‌پرداز سوسیالیست فرانسوی. سن‌ژوست، لویی دو [Saint-Just] معروف به «ملک مقرب انقلاب» (۱۷۶۷ - ۱۷۹۴): سیاست‌مدار تندرو و نظریه‌پرداز فرانسوی.

توسیدید [Thucydide]، (ح ۴۰۰ ق‌م - ح ۴۶۰): مورخ یونانی آتنی، یکی از بزرگ‌ترین مورخان قدیم.

توکویل، آلکس شارل هانری موریس [Alexis Charles Henri Maurice Tocqueville] (۱۸۰۵ - ۱۸۵۹)، نویسنده‌ی فرانسوی.

دُکره، دُنی [Denis Decrès]، (۱۷۶۲ - ۱۸۲۰): دریاسالار فرانسوی.

دورکیم، امیل [Emile Durkheim] (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷): از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان فرانسوی بعد از اوگوست کنت.

دوگل، شارل [Ch. de Gaulle]، (۱۸۹۰ - ۱۹۷۰) سیاست‌مدار و ژنرال فرانسوی،

- بنیادگذار جمهوری پنجم و رئیس‌جمهور فرانسه (۱۹۵۹).
- راسین، ژان [Jean Racine] (۱۶۳۹ - ۱۶۹۹): شاعر و نمایش‌نامه‌نویس فرانسوی.
- رانکه، لئوپولد فون [Leopold Von Ranke] (۱۷۹۵ - ۱۸۸۶): تاریخ‌نویس آلمانی که پدر مکتب تاریخ‌نویس بی‌طرفانه‌ی جدید شمرده می‌شود.
- روبرت، میخلس [R. Michels] (۱۸۷۶ - ۱۹۳۶): اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی.
- روبسپیر [Robespierre] (۱۷۵۸ - ۱۷۹۴): ملقب به فسادناپذیر، انقلاب‌گر فرانسوی و از معروف‌ترین شخصیت‌های انقلاب فرانسه.
- روسو، ژان ژاک [Rousseau, Jean-Jacques] (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸): فیلسوف و نویسنده‌ی سوییسی تبار فرانسوی.
- ریشلیو، آرمان ژان [Richelieu] (۱۵۸۵ - ۱۶۴۲): کاردینال و دولت‌مدار فرانسوی.
- ریکور، پل [Poul Ricoeur] (۱۹۱۳ -): فیلسوف فرانسوی.
- زیمل، گئورگ [Georg Simmel] (۱۸۵۸ - ۱۹۱۸): فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.
- سن‌لویی [Saint Louis] (۱۲۱۴ - ۱۲۷۰): یا لویی نهم، پادشاه فرانسه.
- سولون [Solon] (حد ۵۵۹ ق م - حد ۶۳۹): قانون‌گذار و شاعر آتنی و مؤسس دموکراسی در آتن، که یکی از «حکمای سبعة» به‌شمار می‌آید.
- سیسرون [Cicero] (۱۰۶ - ۴۳ ق م): فیلسوف، سیاست‌مدار، و بزرگ‌ترین خطیب رومی.
- شامفلوری [Chamfleury] (۱۸۲۱ - ۱۸۸۹): نویسنده‌ی فرانسوی.
- کاپه‌سین‌ها [Capétiens]: خاندان پادشاهی که از سال ۹۸۷ تا ۱۳۲۷ میلادی بر فرانسه فرمان‌روایی کردند.
- کارولنژین‌ها [Carolingiens]: خاندان پادشاهی که سال ۷۵۱ تا ۹۸۷ میلادی بر فرانسه فرمان‌روایی کردند.
- کاسترو، فیدل [Fidel Castro] (۱۹۲۶ -): سیاست‌مدار انقلابی و دولت‌مدار کوبایی.
- کرامول، آلبر [Cromwell] (۱۵۹۹ - ۱۶۵۸): سیاست‌مدار انگلیسی و بنیادگذار جمهوری کوتاه‌مدت در انگلستان (۱۶۴۹ - ۱۶۵۸).
- کلزن، هانس [Hans Kelsen] (۱۸۸۱ - ۱۹۷۳): حقوق‌دان آمریکایی اتریشی تبار، بنیادگذار پوزیتیویسم حقوقی.
- کندی، جان اف. [J. E. Kennedy] (۱۹۱۷ - ۱۹۶۳): سی و پنجمین رئیس‌جمهور آمریکا.
- کورتس، دونوسو [Donoso Cortés] (۱۸۰۹ - ۱۸۵۳): نویسنده و سیاست‌مدار اسپانیایی.
- کورنو، آنتوان اگوستین [Cournot Antoine Augustin] (۱۸۷۷ - ۱۸۰۱): اقتصاددان و ریاضی‌دان فرانسوی.

گراتیانوس، یوهانس [Johannes Gratian]: راهب ایتالیایی و واضع علم قانون کلیسایی.

گروتیوس، هوگو [Hugo Grotius] (۱۵۸۳-۱۶۴۵): حقوق‌دان و سیاست‌مدار هلندی.

لاشلی‌یه، ژول [Juels Lachelier] (۱۸۳۲-۱۹۱۸): فیلسوف فرانسوی.

لاک، جان [John Lock] (۱۶۳۲-۱۷۰۴): فیلسوف و نظریه‌پرداز انگلیسی.

لایبن‌نیتس، گوتفرید ویلهلم [Gottfried Wilhelm Leibniz] (۱۶۴۶-۱۷۱۶): فیلسوف، ریاضی‌دان، سیاست‌مدار، مورخ و اقتصاددان آلمانی، و یکی از حکما و صاحب‌نظران بزرگ اروپا در قرون جدید.

لوکاچ، گئورک [George Lukàcs] (۱۸۸۵-۱۹۷۱): فیلسوف و سیاست‌مدار مجار.

لیکورگ [Lycurgus] (۳۲۴ ق.م - ۳۹۰): سیاست‌مدار و سخن‌ور آتنی.

لیوته، لویی [Lyautey] (۱۸۵۴-۱۹۳۴): مارشال فرانسه. مورخان او را یکی از لایق‌ترین مأموران مستعمراتی در تاریخ می‌دانند.

لی‌ویوس، تیتوس [Titus Livius] (۵۹ ق.م - ۱۷ ب.م): مورخ رومی، مؤلف تاریخ روم.

مارتین، لوتر [Luther] (۱۴۸۳-۱۵۴۶): مصلح دینی آلمانی که نهضت پروتستان را آغاز کرد.

مارکس، کارل [Karl Marx] (۱۸۱۸-۱۸۸۳): فیلسوف، مورخ، اقتصاددان، جامعه‌شناس، و نظریه‌پرداز انقلابی آلمانی، بنیادگذار حزب کمونیست.

ماکیاولی، نیکولو [Machiavelli] (۱۴۶۹-۱۵۲۷): نویسنده و سیاست‌مدار ایتالیایی.

کتاب شهریار مشهورترین اثر اوست.

مالینوسکی، رومان [Roman Malinovsky]: عضو کمیته‌ی مرکزی حزب بلشویک و جاسوس اُخرانا.

مجلس ورمس [diète de Worms]: بزرگ‌ترین مجلس امپراتوری که در سال ۱۵۲۱ در ورمس تشکیل شد، و از جمله مسائل مورد بحث در آن رسیدگی به رفتار ترمردآمیز لوتر بود.

مک‌کارتی، جوزف ریموند [Josef Raymond Mac Carthy] (۱۹۰۸-۱۹۵۸):

سیاست‌مدار و سناتور آمریکایی. وی از سال ۱۹۴۹ کارزار ضدکمونیستی شدیدی را در آمریکا به راه انداخت.

مور، تامس [Thomas More] (۱۴۷۸-۱۵۳۵): نویسنده و سیاست‌مدار انسان‌دوست انگلیسی.

میل، جان استوارت [John Stuart Mill] (۱۸۰۶-۱۸۷۳): فیلسوف و اقتصاددان بریتانیایی.

- نوده، گابریل [Gabriel Naudé] (۱۶۰۰-۱۶۵۳): مورخ فرانسوی.
واتل، امیریش دو [Emmerich de Vattel] (۱۷۱۴-۱۷۶۷): فیلسوف و حقوق‌دان
سوئسی.
ویر، ماکس [Max Weber] (۱۸۶۴-۱۹۲۰): جامعه‌شناس، فیلسوف، و اقتصاددان
آلمانی.
ولتر [Voltaire] (۱۶۹۴-۱۷۷۸): فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی. کتاب *دانش‌نامه‌ی
فلسفی (یا فرهنگ فلسفی)* مجموعه‌ای است که طرز تفکر او را در موضوعات بسیار
گوناگون نشان می‌دهد.
هابز، تامس [Thomas Hobbes] (۱۵۸۸-۱۶۷۹): فیلسوف انگلیسی.
یاسپرس، کارل [Karl Jaspers] (۱۸۸۳-۱۹۶۹): فیلسوف و روان‌شناس آلمانی.
تورگو، آن‌روبرژاک [Anne Robert jacques Turgot] (۱۷۲۷-۱۷۸۱): اقتصاددان و
دولت‌مدار فرانسوی.

واژه‌نامه

le public	امر عمومی	eschatologie	آخرت‌شناسی
généralité	امور عمومی	objectif	آماج
révolutionarisme	انقلابی‌گری	éducateur	آموزش‌گر
contexte	بافتار	morale	اخلاق
devoir-être	بایست - بود	éthique	اخلاق اجتماعی، اخلاق
ratioalité	بخردانگی	anti-militarisme	ضدنظامی‌گری
hérésie	بددینی	axiologie	ارزش‌شناسی
hétéronome	برون‌آیین	subsomption	اشتقاق
out group	برون‌گروه	aristocratie	اشراف‌سالاری
بزرگ‌فروشی، فضل‌فروشی، جلوه‌فروشی		économisme	اقتصادزدگی
snobisme		étendue	امتداد جسمانی
contre-verité	پاد - حقیقت	le social	امر اجتماعی
contre-force	پاد - زور، پاد - نیرو	le économique	امر اقتصادی
hiérarchie	پایگان	le positif	امر تجربه‌پذیر
hierarchique	پایگان‌مند	le juridique	امر حقوقی، امر قضایی
hiérocraie	پایگان‌سالاری	le privé	امر خصوصی
پرورش‌گری، آموزش و پرورش		le religieu	امر دینی
pédagogie		le politique	امر سیاسی

objection de conscience	پرورش‌گر، مربی	pedagogue
force	پیشرفت‌باوری، پیشرفت‌ستایی	پیشرفت، نیرو
antagonisme	پیش‌فرض	ستیز
eudémoniste	تاریخ‌باوری	سعادت‌باور
clercle	تبه‌گنی	شریعت‌مدار، روحانی
polis	توانایی، گنجایش	شهر
phrasologie	توانش	عبارت‌پردازی
intélectualiste	توانگرسالاری	عقل‌ورزانه، خردورزانه
scientisme	تجربه‌پذیری	علم‌ستایی، علم‌زدگی
praxéologie	جبر‌باوری	عمل‌شناسی
finalité	جدل‌شناسی	غایت
téléologie	جدل‌گریزی	غایت‌شناسی
altérité	خداناشناسی	غیریت
utilitarisme	خرده‌اندیشی	فایده‌باوری
transcendance	خود‌ویژگی	فراگذرندگی، فراتری
individualisme	خود‌ویژه	فرد‌باوری
option	خیر‌مشترک	گزینه
essence	داده‌ی بنیادی، داده	گوهر
oligarchie	درون‌آیین	متنفذسالاری
dévirilisation	درون‌گروه	مردانگی‌زدایی
concept	درون‌ماندگی	مفهوم
notion	دگرگشت	مفهوم کلی
antithétique	دل‌آگاهی	مفهوم ناسازگار
négativité	دولت‌شهر، شهر، کشور	منفیت
irationalité	دولت‌مدار	نابخردانگی
spéculation	دین‌سالاری	نظرپردازی
renaissance	رستگاری عامه، رستگاری مردم	نوزایش
particularité	رستگاری	ویژه‌بود، ویژگی
but	رد خدمت نظامی	هدف
fin		هدف غایی
		salut public

moniste	یگانه‌انگار	terreur	هراس‌آفرینی، ترور
synchrétisme	یگانگی طلبی	milléranisme	هزاره‌باوری
judaïsme	یهودی‌گری	nihilisme	هیچ‌انگاری

بی نوشتها

دیباچه

1. Aristode, *Politique*, III, 4, 1276 b 34-35, trad Tricot, Paris, Vrin, t. p. 180.
2. *l'Essence du Politique*, édit. Sirey, Paris, 1965.

مقدمه

1. Alain, *Politique*, p. 272.
2. Hugh Thomas, *La Guerre d'Espagne*, Paris, 1961, p. 256.
3. P. J. Proudhon, lettre du 24 janvier 1852 à Ch. Edmond, *Correspondance de Proudhon*, t. IV, P. 197.
4. Machiavel, *Histoires florentines*, liv. VI, chap. XIII, édit. de la Pléiade, p. 1245.
5. Paul Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, Paris, 1949, p. 37-64. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. SS 1-16.
6. C. Schmitt, "Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung" in *Verfassungsrrechtliche Aufsätze*, Berlin, 1958, p. 79.
7. Napoléon, *Pensées pour l'action*, Paris, 1943, p. 81.
8. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, liv. II. chap, XXXVII, P. 191.
9. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, liv. III, chap. VI-IX.

بخش نخست

1. St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, IIae, quest. 96, art. 3.
این مفهوم *bonum commune* بی‌گمان مربوط به *χοινὸν... πάντων τὸ ἐξ ἑκτον* ارسطو است در *Aristote, Histoire des animaux*, I, 1, 488a, 8. نگارندگان زیر نیز مفهوم خیرمشترک را به کار برده‌اند:
G. Burdeau, *Traité de Science Politique*, t. I, p. 57 et S; G. Fessard, *Autorité et bien commun*; Paris, 1944, J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, 1974, p. 44-7; B. de Jouvenel, *De la Souveraineté*, Genève, 1955, p. 117.
 2. Rousseau, *Du contract social*, liv. II, chap. IV; Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 278; Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2e partie, chap. v.
 3. J. Dabin, *L'État ou le politique*, Paris, 1957, p. 62 & s.
 4. Th. Hobbes, *De Cive*, Chap. XIII, § 2.
 5. *Ibid*, chap. XIII, § 6.
 6. Hobbes, *Elements of Law*, 2e partie, chap. ix, §§ 1 & s. & *Léviathan*, chap. XXX;
- در این بخش هابز این دو نکته را به شیوه‌ی زیرین تعریف می‌کند:
the safety of the people & all the contentaments of life.
7. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 500.
 8. R. Aron, *Ibid*, p. 158.
 ۹. درباره‌ی «دیپلماسی بی‌آلایش» نک: R. Aron *ibid*, p. 72.
 10. Aristote, *Politique*, liv. III, chap. VI. 1278 b 20-25.
 ۱۱. «باری، این کارکرد به سه مرحله بخش می‌شود: نخست، تأمین زندگی نیکو برای فرمان‌گزاران گوناگون؛ دوم، حفظ این وضع؛ و سوم، کوشش برای حفظ و پیشبرد آن به بهترین شیوه». St. Thomas d'Aquin, *De regimine principum*. ما در این جا وارد بحث درباره‌ی درستی انتساب این اثر نمی‌شویم.
 12. Rousseau, *Du contrat social*, liv. III, chap. IX.
 13. Max Weber, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", in *Gesammelte Politische Schriften*, 2e édit, Tübingen, 1958, p. 14.
 14. Aristote, *De la génération des animaux*, III, 2, 753a.
 15. *Éthique à Nicomaque*, liv. IX, chap. VI.
 16. A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1912, t. III, p. 364.
 17. E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, 1956, p. 140.
 18. Leibniz, "Lettre à M. de Palaiseau", in P. Janet, *Histoire de la science politique*, 3e édit., Paris. 1887. r. II, p. 247.

19. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 565.
20. Cournot, *Revue Sommaire des doctrines économiques*, Paris, 1877, p. 338.
21. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 200-201.
22. Rosa Luxembourg, *La Révolution russe*, édit. Spartacus, Paris, 1946. p. 14.
23. R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Paris, 1941, p. 497.
24. R. Grousset, *Ibid*, p. 498.
25. R. Grousset, *Le Conquérant du monde*, Paris, 1944, p. 142, 178, 185, 290.
26. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 179-188; Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, 1943.
27. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, p. 23.
28. A. Ferry, *Les Carnets secrets*, Paris, 1957. p. 60-61.
29. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908, p. 329.
30. Lénin, *Maladie infantile du communisme*, § 8.
31. K. Jaspers, *Die Schuldfrage-Ein Beitrag Zur deutschen Frage*, Zurich, 1946.
32. Max Weber, *Le Savant et le politique*, p. 182-3.
33. Max Weber, *Ibid*, p. 181-200.
34. R. Aron, *l'Opium des intellectuels*, Paris, 1955.
35. R. Aron, *Polémiques*, Paris, 1955.
36. Lénin, "L' État et la révolution", *Oeuvres choisies de Lénin*, édit. de Moscou, 1954, t. II, p. 192.
37. R. Luxembourg, *La Révolution russe*, édit. Spartacus, Paris, 1946, p. 34.
38. R. Aron, *Polémiques*, Paris, 1955, p. 61.
39. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, liv. II, chap. IX.
40. E. Topisch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neunvied, 1961.
41. Séailles, *La Philosophie de Lachelier*, Paris, 1920, p. 146.
42. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Cologne, 1950 & "Die Einheit der Welt", in *Merkur*, janvier 1952.
43. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, 1962. p. 87.
44. *Ibid*, p. 99.
45. Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", in *Le Savant et le Politique*, p. 93.
46. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, liv. III, § 644.
47. B. de Jouvenel, *Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, 1947, p. 263-268.
48. Saint-Just, "institutions républicaines", in *Oeuvres de Saint-Just*, Paris, 1946, p. 295.

بخش دوم

1. V. Pareto: *Traité de sociologie générale*, Paris-Lausanne, 1917, t. II, § 21831, p. 1395.
2. V. Pareto, *Ibid.* t. II. § 2176-2177, p. 1385.
3. H. V. Treitschke, *Politik*, 2 vol., 3e édit., Leipzig, 1922.
4. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, 2e édit., Munich-Berlin, 1925, p. 494 & s.
5. Rivarol, "Notes, réflexion et maximes", in *les plus belles pages de Rivarol*, par J. Dutourd, Paris, 1963, p. 22.
6. Gusdorf, *La vertu de force*, Paris, 1957, p. 39 & 58.
7. Alain, *Politique*, Paris, 1952, p. 38.
8. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 436.
9. Saint-Just, "Institutions républicaines", in *Oeuvres de Saint-Just*, Paris, 1946, p. 294.
10. Proudhon, *La Guerre et la Paix*, 1927, p. 93.
11. *Ibid.*, p. 128-9.
12. *Ibid.*, p. 94.
13. Max Weber, "Politik als Beruf", in *le savant et le Politique*, p. 189.
14. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3e édit., Tübingen, 1947, 1ère partie, chap. 1, §VI, 2, p. 18.
15. Aristote, *l'Ethique a Nicomaque*, liv. II, chap. VI, 4.
16. Proudhon, *La Guerre et la Paix*, p. 144.
17. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, 1914, p. 38.
18. K. Marx, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", in *Oeuvres philosophiques*, trad. Molitor, t. I, p. 105.
19. H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, 1953, p. 64.
20. H. Kelsen, "Das Verhältniss von Staat und Recht um Lichte der Erkenntniskritik", in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1921, p. 9.
۲۱. این مطلب را کلزن در کنگره‌ی مرکز بین‌المللی پژوهش‌های مربوط به مسائل بنیادین علم اظهار داشت که در اثر زیر به چاپ رسیده است:
21. *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Vienne, 1963, p. 148.
22. C. Schmitt, *Ibid.*, p. 37.
23. Platon, *Gorgias*, 482e-383a, trad. Croiset et Bodin, Paris, 1960.
24. P. Ricoeur, "Le paradoxe politique", in *la Revue Esprit*, 1957, p. 735.
25. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 32-34.
26. Kant, *Le Conflit des facultés*, sect., § 3.

۲۷. «همان‌گونه که اووید (Ovid) می‌گوید، انسان انسان است، نه گرگ انسان»، Vitoria, fin de la propositio II du premier titulus legitimus, in C. Schmitt, *Der Nomos der*

Erde, p. 73.

28. Proudhon, *La guerre et la Paix*, p. 167.

29. Aristote, *Politique*, trad. Tricot, liv. I, cham. I, 1252a.

30. A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, 1922, p. 523.

۳۱. آن‌چه می‌توان پرسش‌واره‌ی اولیس خواند در کتاب زیر به شیوه‌ای ستایش‌انگیز بررسی شده است: G. Audisio, *Ulysse ou l'intelligence*, Paris, Gallimard, coll. les "Essais", t. XX.

32. *Art militaire des chinois, ou recueil d'anciens traités sur la guerre composés avant l'ère chrétienne par différents généraux chinois*, traduit en français par le P. Amiot, Paris, 1772. V. R. Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, Paris, 1963, p. 35-57.

33. *Traité dit Se-Ma*, art. 2, cité par R. Caillois, *Ibid*, p. 39.

واتل نیز نیرنگ را به همین معنی و هم‌چون راه‌کاری انسانی سفارش می‌کند: «از آن‌جا که بشریت ما را به ترجیح ملایم‌ترین وسیله‌ها برای پی‌گیری حقوق‌مان می‌راند، هر آینه به یاری نیرنگی جنگی یا ظاهرسازی و بدون خیانت‌کاری بتوان به مکانی مهم دست یافت و دشمن را غافل‌گیر و مطیع ساخت ارزش بیش‌تری دارد. آری، موفقیت به این شیوه ستودنی‌تر از محاصره‌ای مرگبار یا نبردی خونین است»؛ Vattle, *Le droit de gens*, liv. III, chap. X. § 178.

34. Thucydide, *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, liv. III, chap. LXXXII, édit. Garnier, t. I. p. 224.

35. Machiavel, *Oeuvres complètes de Machiavel*, édit. de la Pléiade, p. 341.

36. R. Kosellek, *Kritik und Krise*, p. 49.

به‌ویژه او متن زیرین از لسینگ (Lessing) را با تفصیل تفسیر می‌کند: Lessing, "Ernst und Falk, Gespräche für Freimaurer", t. XIII des Sämtliche Schriften, p. 349. فالک (Falk) یا فرد رازآشنا درباره‌ی فراماسون‌ها می‌گوید: «تنها کار واقعی‌شان پنهان‌کاری و رازداری است».

37. Ch. de Gaule, *Le Fil de l'épée*, p. 74.

38. *Ibid*, p. 75.

39. Pareto, *Traité de Sociologie générale*, t. II, § 2275, p. 1489.

40. Machiavel, *Le Prince*, trad. R. Naves, coll. "Garnier". chap. XVIII, p. 62.

41. Machiavel, *Ibid*, p. 63.
42. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*, édit. Pléiade, liv. II chap. II, p. 519.
43. Machiavel, *Ibid*, liv. II, chap. XIII, p. 546.
44. Machiavel, *Ibid*, p. 546-547.
45. Proudhon, *La guerre et la Paix*, liv. III, chap. IV & VI.
46. Proudhon, *Ibid.*, 232.
47. P. Janet, *Histoire de la science Politique dans ses rapports avec la morale*, 3e édit., Paris, 1887, t. I, p. 540.
48. Alain, *Politique*, p. 11.
49. Proudhon, *La guerre et la Paix*, P. 237.
50. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 177.
51. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*. liv. I, chap. III, édit. de la Pléiade, p. 388-389.
52. G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, p. 69.
53. Th. Morus, *L'Utopia*, trad. Sorbière, Amsterdam, 1643, p. 59.
54. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX Siècle*, Paris, 1924, p. 186.
55. Donoso Cortès, *Oeuvres*, Lyon, 1877, t. III, p. 313.



منتشر شده است:

علوم اجتماعی

- آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات) / سوتیزی، مکداف ترجمه ناصر زرافشان
- اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو / ویراستار برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
- انسان اجتماعی / نوشته رالف دارندرف، ترجمه غلامرضا خدیوی
- باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات) / نوشته باقر پرهام
- بن‌لادن: حقیقت ممنوع / نوشته ژان-شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
- پایان دموکراسی / نوشته ژان-ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
- پدیده جهانی شدن / نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
- پس از امپراتوری / نوشته امانوئل تُد، ترجمه عبدالوهاب احمدی
- پسامدرنیسم در بوتۀ نقد (مجموعه مقالات) / گزینش و ویرایش خسرو پارسا
- تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ / نوشته داریوش آشوری
- تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی / ای.ک. هانت / سهراب بهداد
- تکوین دولت مدرن / نوشته جانفرانکو پوجی، ترجمه بهزاد باشی
- جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات) / گزینش و ویرایش خسرو پارسا
- جامعه‌ی نمایش / گی دُبور، ترجمه‌ی بهروز صفدری
- جان‌لاک و اندیشه آزادی / نوشته دکتر فرشاد شریعت
- جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم) / نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
- جهان‌پس از ۱۱ سپتامبر (استراتژی امپریالیسم در هزاره سوم)، / تألیف، گردآوری و ترجمه احمد سیف
- جهان واقعی دموکراسی / نوشته سی.بی. مک‌فرسون، ترجمه دکتر علی معنوی
- جهانی شدن با کدام هدف؟ / نوشته مکداف، سمیر امین و... ترجمه ناصر زرافشان
- جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات) / گردآوری و ترجمه احمد سیف
- چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن / نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
- حق مردم در تغذیه خویش / برتران هروویو، ترجمه بهروز صفدری
- درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی / نوشته الکس کالینیکوس، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی
- رویکرد و روش در اقتصاد / نوشته فریبرز رئیس‌دانا
- سرمایه‌داری در عصر جهانی شدن / سمیر امین / ناصر زرافشان
- سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر / ماکس رافائل / علی اکبر معصوم‌بیگی
- شاخه زرین / جیمز جرج فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند

شهرنشینی در ایران	نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،	ترجمه فیروزه مهاجر و سحر سجادی
فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها	نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
فهم نظریه‌های سیاسی	نوشته توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ رجایی
قرارداد اجتماعی	نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن ترجمه مرتضی کلانتریان
قوم لر (پژوهشی درباره پیوستگی قومی و پراکندگی لرها در ایران)	سکندر امان‌اللهی بهاروند
کوچ‌نشینی در ایران (پژوهشی درباره ایلات و عشایر)	سکندر امان‌اللهی بهاروند
گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی	(جلد ۲) کارل مارکس / باقر پرهام و احمدتدین
مانیفست پس از ۱۵۰ سال	نوشته لئو پانیچ، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
مثلث سرنوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها)	نوم چامسکی، ترجمه هرمز همایون‌پور
مدرنیته سیاسی	نوشته موریس باربیه، ترجمه عبدالوهاب احمدی
مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی	استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی
منش فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی)	گرت، رایت میلز / اکبرافسری
نظریه اجتماعی کلاسیک	نوشته یان کرایب، ترجمه شهناز مسمی‌پرست
نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)	یان کرایب، ترجمه عباس مخبر
«همیشه» بازار (سیری در روابط اجتماعی بازارهای ایران)	نوشته مینا جباری

با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران:

۱. برگزیده مقالات ارائه شده به اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران.

جلد یکم: آسیب‌های اجتماعی و روند تحول آن در ایران

جلد دوم: اعتیاد و قاچاق مواد مخدر

جلد سوم: پرخاشگری و جنایت

جلد پنجم: روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی

جلد ششم: مسائل و جرایم مالی-اقتصادی و سرقت

۲. مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

۳. آسیب‌های اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

۴. بررسی مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات)

حقوق

اندیشه‌های حقوقی،	فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
اصول روابط بین‌الملل (ویراست چهارم)	نوشته هوشنگ عامری
بشریت و حاکمیت‌ها (سیری در حقوق بین‌الملل)	شمیلیه - ژاندرو / مرتضی کلانتریان
بررسی یک پرونده قتل	زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
حقوق بین‌الملل خصوصی	نوشته دکتر محمد نصیری
نقش زور در روابط بین‌الملل	نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
یک‌رأی داوری و دو نقد	رنه - ژان دوپویی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

فلسفه

استقرار شریعت در مذهب مسیح	نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
تاریخ فلسفه در قرن بیستم	نوشته کریستیان دولاکامپانی، ترجمه باقر پرهام
تبارشناسی اخلاق	نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
جهان‌بینی علمی	نوشته برتراند راسل، ترجمه حسن منصور
چنین گفت زرتشت	فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
حقوق طبیعی و تاریخ	نوشته لتواشترائوس، ترجمه باقر پرهام
درآمدی به ایدئولوژی	نوشته تری ایگلتن، ترجمه اکبر معصومیگی
در دفاع از «تاریخ و آگاهی طبقاتی»	گئورگ لوکاچ، ترجمه حسن مرتضوی
دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴	کارل مارکس / حسن مرتضوی
دموکریتوس	پل کارتلج، ترجمه اکبر معصومیگی
روشن‌نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...)	ترجمه سیروس آرین‌پور
غروب بت‌ها	نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم	نوشته میرعبدالحسین نقیب‌زاده
فلسفه هنر از دیدگاه مارکس	نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)	نوشته شاهرخ حقیقی
مارکس و آزادی	تری ایگلتن، ترجمه اکبر معصومیگی
مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)	آصفه آصفی
مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل	نوشته ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام
نشانه‌های روشن‌فکران	ادوارد سعید، ترجمه محمد افتخاری

نظم گفتار (درس افتتاحی در کُلژ دو فرانس)	میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام
واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر	فریدریش نیچه/ابوتراب سهراب و عباس کاشف
هگل (درباره فلسفه)	ریموند پلنت، ترجمه اکبر معصومیگی
هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری،	میلان زنوی/محمود عبادیان
یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟	بارت، مندلسزون، کانت.../سیروس آرین‌پور
منطق صوری (جلد ۱ و ۲)	دکتر محمد خوانساری

تاریخ

آفرینش و تاریخ (جلد ۲)	نوشته طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیع‌کدکنی
تاریخ جامع موسیقی (جلد ۴)	ویلیام آستین، ترجمه بهزاد باشی
تاریخ زمین‌لرزه‌های ایران	امبرسز، ملویل، ترجمه ابوالحسن رده
تاریخ عرب	نوشته فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده
سازندگان دنیای کهن	گروتروود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی
سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل)	برونوفسکی، مازلیش،/لی‌لا سازگار
سفرنامه ابن بطوطه (جلد ۲)	ترجمه دکتر محمدعلی موحد
عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱	اریک هابسبام، حسن مرتضوی
کشف خزرستان	نوشته ن. گومی‌لی‌یف، ترجمه ایرج کابلی

اقتصاد و حسابداری

اصول حسابداری (جلد ۲)	نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی، ایرج نیک‌نژاد
خصوصی‌سازی	گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران
خطر و بازده	نوشته ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی/عبدالله کوثری
مبانی بازارها و نهادهای مالی،	فبوزی، مودیلیانی/دکتر حسین عبده تبریزی
مدیریت مالی (جلد ۱)	نوشته وستون/بریگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده
مدیریت مالی (جلد ۲)	نوشته وستون/بریگام، ترجمه حسین عبده و فرهاد حنیفی
رویکرد و روش در اقتصاد	نوشته فریبرز رئیس‌دانا

روان‌شناسی

دیکتاتورها بیمارند:	ناپلئون، هیتلر، استالین آنتون نویمایر/دکتر علیرضا میناگر
رشد و تحول شناختی	نوشته الکساندر رومانوویچ لوریا، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده
راهنمای روش‌های اصلاح و تغییر رفتار کودکان برای والدین و مربیان	محمدعلی نظری
روان‌شناسی اخلاق	تألیف دکتر پروین کدیور
روان‌شناسی برای معلمان (روان‌شناسی رشد)	دیوید فونتانا، ترجمه مهشید فروغان
روان‌شناسی زنان	جانت شیپلی هاید، ترجمه دکتر اکرم خنجر
روان‌شناسی ویگوتسکی (سیر و تحول اندیشه‌ها)	کوزولین، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده
روش‌های بازی درمانی	کداسن، شفر، ترجمه سوسن صابری، پرویوش وکیلی
روان‌شناسی پرورشی (روان‌شناسی یادگیری و آموزش)	دکتر علی‌اکبر سیف

علم

آموزش و آزمون فیزیک	لیندا هیوتینک، احمد شایگان و محمدابراهیم ابوکاظمی
جهان در مغز	تألیف دکتر عبدالرحمن نجل‌رحیم
خاستگاه آگاهی (۱)	نوشته جولیان چینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران
خاستگاه آگاهی (۲)	نوشته جولیان چینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران
خاستگاه آگاهی (۳)	نوشته جولیان چینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران
کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز	نوشته دکتر مسعود علی‌پور
کسوف	نوشته جک ب. زیرکر، ترجمه مهدی جهانمیری
منشأ عالم، حیات، انسان و زبان	گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر
نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق	نوشته علی‌اکبر توسلی

آموزش و پژوهش

اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش	رالف تایلر، ترجمه علی تقی‌پورظهیر
به‌سوی یادگیری برخط (الکترونیکی)	بروور...، ترجمه فریده مشایخ، عباس‌بازرگان
جستجو در راه‌ها و روش‌های تربیت	توران خمارلو (میرهادی)
کتاب کار مربی کودک	توران خمارلو (میرهادی)
در سنامه پژوهش پیمایشی	الک / بیتل، دکتر نظام‌شهییدی، ویراستار محمود متحد

پاتریک مک‌نیل، ترجمه محسن ثلاثی	روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی
تألیف دکتر سرمد، دکتر بازرگان، دکتر حجازی	روش‌های تحقیق در علوم رفتاری
کارول اسلید/نظام‌شهیدی	سبک و شیوه در مقاله‌های تحقیقی، گزارش‌ها و پایان‌نامه‌ها
نوشته دکتر علی تقی پورظهیر	مبانی و اصول آموزش و پرورش
نوشته دکتر علی تقی پورظهیر	مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی

زبان و زبان‌شناسی

دکتر علی محمد حق‌شناس	آواشناسی (فونتیک)
دکتر محمدرضا باطنی	پیرامون زبان و زبان‌شناسی (مجموعه مقالات)
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	چهار گفتار درباره زبان
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	درباره زبان (مجموعه مقالات)
نادر جهانگیری	زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات)
پیتر ترادگیل، ترجمه دکتر محمد طباطبایی	زبان‌شناسی اجتماعی
نوشته مانفرد بی‌یرویش، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی	زبان‌شناسی جدید
اسمیت، ویلسون، ترجمه، صادقی و دیگران	زبان‌شناسی نوین، نتایج انقلاب چامسکی
علی محمد حق‌شناس	زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته
نوشته نوم چامسکی، ترجمه دکتر علی درزی	زبان و مسائل دانش
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	مسائل زبان‌شناسی نوین (ده مقاله)
نوشته پی‌یر گیرو، ترجمه محمد نبوی	نشانه‌شناسی
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	نگاهی تازه به دستور زبان
نوشته ایرج کابلی	وزن‌شناسی و عروض