

نظریه سیاسی و استلزامات ماهیت بشر

محمد شجاعیان^۱

استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲ - تاریخ تصویب: ۹۵/۴/۹)

چکیده

ماهیت بشر، به منزله بنیادی‌ترین موضوعات در عرصه دانش سیاسی، برای نظریه سیاسی دلالت‌های بسیار بااهمیتی دارد. این دلالت‌ها، به گونه‌ای است که به واسطه آنها امکان فهم نظریه سیاسی و دلایل تفاوت در نظریات سیاسی فراهم می‌شود. اندیشمندان سیاسی معمولاً، مشروعیت دیدگاه خویش درباره سیاست و حکومت را بر تبیین و برداشت خاصی از ماهیت انسان بنا می‌نهند. اینکه نظریه سیاسی موجد چه نوعی از دولت به لحاظ وسعت سرزمینی باشد، مبتنی بر برداشت آن نظریه سیاسی از انسان است. مقاله حاضر به بررسی استلزامات چیستی انسان برای نظریه‌پردازی سیاسی می‌پردازد. براساس نتایج پژوهش حاضر، ماهیت بشر از طریق چند عرصه مهم، برای نظریه‌پردازی سیاسی نقش تعیین‌کنندگی و تقویم‌بخشی دارد. از جمله می‌توان به تعیین غایات دولت، تعیین شکل حکومت، اعتقاد یا عدم اعتقاد به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، اعتقاد یا عدم اعتقاد به اصل برابری سیاسی، فردگرا یا جمع‌گرا بودن نظریه سیاسی و همچنین محافظه‌کارانه بودن یا انقلابی بودن نظریه سیاسی اشاره کرد.

واژگان کلیدی

دولت، سعادت، ماهیت بشر، نظریه سیاسی.

مقدمه

از مباحث عمده در مطالعات سیاسی، به‌ویژه در مباحث نظری و مبانی، موضوع ماهیت بشر و استلزامات سیاسی آن است. تلقی و برداشت از ماهیت انسان، موجب می‌شود ترتیبات و تنظیمات خاصی برای عرصه سیاست مطلوب باشد و ترتیبات و تنظیمات دیگری که با این تلقی هماهنگ نیست، نامطلوب فرض شود. محوریت داشتن موضوع ماهیت بشر برای نظریات سیاسی به این معناست که برداشت هر نظریه‌پرداز سیاسی از ماهیت بشر، چارچوبی را به‌وجود می‌آورد که نظریه سیاسی براساس و در درون این چارچوب صورت‌بندی می‌شود. در پژوهش حاضر به بررسی استلزامات ماهیت بشر برای نظریه‌پردازی سیاسی خواهیم پرداخت. پرسش اساسی این پژوهش عبارت است از اینکه تلقی ارائه‌شده از ماهیت بشر چه تأثیراتی در نظریه‌پردازی سیاسی دارد؟ رویکرد اتخاذشده در تعریف نظریه سیاسی در پژوهش حاضر اساساً رویکردی هنجاری است؛ به این معنا که نظریه سیاسی، آن نوع بررسی و تأمل درباره سیاست است که معطوف به بایدها و نبایدهای عرصه سیاست است. نظریه سیاسی بیان‌کننده تنظیمات صحیح معطوف و مربوط به دولت است: چه چیزی به دولت مشروعیت می‌بخشد؟ دولت باید تلاش کند تا چه نوع نظم اجتماعی را برقرار کند؟ چه ضوابطی باید بر روابط میان دولت و تابعانش حاکم باشد؟ آیا دولت حق دارد در امور اخلاقی و مسائل مربوط به خیر دخالت کند؟ افراد جامعه در قبال یک دولت مشروع از چه نوع تکالیف سیاسی برخوردارند؟ بهترین شکل حکومت چیست؟ اینها و پرسش‌هایی از این دست جزء مسائل و موضوعاتی هستند که نظریه سیاسی به آنها توجه می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت که ماهیت بشر از طریق چند عرصه مهم، برای نظریه‌پرداز سیاسی نقش تعیین‌کنندگی و تقویم‌بخشی دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. ماهیت بشر و نظریه سعادت

اولین و شاید مهم‌ترین موضوع در بحث ماهیت بشر که استلزام سیاسی ویژه‌ای دارد، بحث ارتباط ماهیت آن با نظریه سعادت است؛ به این معنا که هر تبیین از ماهیت بشر، مشخص‌کننده معیارهای سعادت و خوشبختی است. اگر انسان را موجودی بدانیم که میل بنیادین و اساسی برای برخورداری از زندگی جاودانه و همیشگی دارد، مؤلفه‌های سعادت برای او نیز عبارت است از آن دسته از برنامه‌ها و تنظیماتی که موجب ایجاد و ارتقا و رفتن به‌سوی این هدف غایی می‌شود. اگر انسان را موجودی قدرت‌طلب و خواستار سلطه بر دیگران در نظر بگیریم، این میل به سلطه و قدرت است که باید معنای سعادت را مشخص کند؛ به این معنا که انسان‌هایی سعادت‌مندند که از قدرت و سلطه بیشتری برخوردار باشند. اقدامات و

برنامه‌ریزی‌هایی صحیح و مطلوب‌اند که موجب قدرتمند شدن انسان می‌شوند. در مقابل اگر انسان را موجودی خداخواه دانستیم، سعادت و خوشبختی او در عبودیت و بندگی خداوند خواهد بود. در نتیجه اقداماتی در عرصه سیاست ضروری تلقی می‌شوند که بتوانند مسیر عبودیت پروردگار را فراهم و هموار کنند. برای نمونه ژان بُدن، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی در غرب در کتاب *شش گفتار دربارهٔ جمهوری* تأکید می‌کند که «غایت برین و شادی راستین فرد و کشور به‌طور یکسان در فضیلت عقلی یا تفکر است. همهٔ متفکران ژرف‌بین بر این امر اتفاق نظر دارند که انسان هنگامی به خیر برین می‌رسد که در امور طبیعی، بشری و الهی اندیشه کند و همه را در ستایش پروردگار توانا به هم پیوند زند. اگر غایت اصلی انسان به واقع شادمان چنین باشد، باید پذیرفت که غایت و شادی کشور نیز در همان است. با این حال، نمی‌توان از رفاه مادی غافل ماند. انسان دارای طبیعتی دوگانه است. وجودش ترکیبی از عناصر گوناگون است و از این رو شادی‌اش هم دوگانه است اگر فضیلت‌بخش اعظم هستی او، یعنی روان او، حاصل تفکر در آفرینش الهی باشد، تن او نیز فضیلتی ویژهٔ خود دارد که سلامت، نیرومندی، شادمانی و زیبایی ناشی از تناسب‌اندام است» (جونز، ۱۳۸۳: ۶۷۲-۶۷۱). در اینجا، چگونگی ارتباط ماهیت بشر با نظریهٔ سعادت، از دیدگاه بُدن کاملاً واضح است. در واقع تعیین ماهیت بشر از دیدگاه بُدن مشخص‌کنندهٔ نظریهٔ سعادت او نیز است. دقیقاً به همین دلیل او به دو نوع سعادت و خیر معتقد است؛ به قول خودش یک سعادت و خیر برتر و یک سعادت و خیر فروتر. از آنجا که انسان سرشتی دوگانه دارد و تشکیل‌یافته از یک سرشت برتر و یک سرشت فروتر است، سعادت نیز از دو بخش عمده برخوردار است. از سوی دیگر، بُدن به یکسانی غایت فرد و غایت اجتماعی سیاسی نیز معتقد است. در همین جاست که ماهیت بشر از دیدگاه بُدن، با نظریهٔ سیاسی او از طریق مفهوم محوری سعادت، مرتبط می‌شود. در واقع از نظر بُدن غایت کشور نیز مانند غایت انسان دوگانه است؛ یکی در تفکر است و یکی در رفع نیازهای مادی. بُدن در این زمینه تصریح می‌کند: «کشور هم شادی ثانوی دارد. بدین گونه که علاوه بر طلب فضیلت باید سرزمینی به وسعت کافی داشته باشد تا بتواند معاش ساکنانش را تأمین کند ... تفکر و اندیشه هرچند غایت برتر است، نه انسان می‌تواند بدون تأمین غایت فروتر بقای خود را حفظ کند و نه کشور. کشور را نمی‌توان به‌خوبی اداره کرد، مگر آنکه امور عادی از قبیل نگهداری و دفاع از اتباع، دادگستری و تهیهٔ خواربار لازم ملحوظ گردد، همان‌طور که اگر انسانی چنان روحش در تفکر مستغرق شود که خوردن و آشامیدن را از یاد برد، حیاتش دوامی نخواهد داشت» (جونز، ۱۳۸۳: ۶۷۲).

سنت آگوستین، از نظریه‌پردازان سیاسی مسیحیت در قرن پنجم میلادی نیز در کتاب *شهر خدا* سرشت و ماهیت دوگانه‌ای برای انسان در نظر می‌گیرد. دوگانگی بشر، همان نیروهای

نیکی و بدی هستند که پیوسته با یکدیگر در کشاکش و تضادند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۳۵). تلقی آگوستین از ماهیت بشر با تلقی او از کائنات و اجتماعات بشری به طور دقیقی هماهنگ است. به نظر او پیکار سیاسی در کائنات میان «جامعه آسمانی» و «جامعه زمینی» است؛ جامعه آسمانی نماینده خداپرستی و جامعه زمینی نماینده خودپرستی است؛ جامعه آسمانی از پاکان و برگزیدگان خدا تشکیل می‌شود و ابدی است، درحالی‌که جامعه زمینی خاص گناهکاران و گذراست. تلقی آگوستین از ماهیت بشر، در تبیین او از عدالت نیز کاملاً بازتاب دارد. به نظر آگوستین در نهاد هر انسانی دو نیروی نیکی و بدی وجود دارد و عدل عبارت است از تنظیم رابطه خلق و خدا. وقتی این رابطه درست باشد، عدل میان افراد جامعه برپا می‌شود. به باور آگوستین، کلیسا نماینده جامعه آسمانی در این جهان است و کارش آماده کردن انسان‌ها برای پذیرفته شدن در جامعه آسمانی است. از سوی دیگر، دولت و کشور نیز نماینده جامعه زمینی است که انسان‌های گناهکار را دربرمی‌گیرد. در نتیجه از دیدگاه آگوستین، همان‌گونه‌که انسان‌ها در تضاد درونی خویش وقتی به سمت سعادت می‌روند که از نیروی خیر و نیکی تبعیت کنند و از نیروهای شر بپرهیزند، در اجتماع سیاسی نیز وقتی شاهد صلاح و خیر خواهیم بود که از کلیسا به‌عنوان نماینده خیر و خوبی تبعیت شود. بدین‌سان کلیسا نماینده جامعه آسمانی در میان گناهکاران است و از این‌رو دولت باید از آن تبعیت کند.

موضوعی که در ایده ارتباط ماهیت بشر با نظریه سعادت، اهمیت زیادی دارد و از اساس، تکلیف بسیاری از تأملات نظری و اقدامات عملی بعدی را مشخص می‌کند، مرجع و منبع تعیین‌کننده ماهیت بشر است؛ به این معنا که چه کسی یا چه موجودی باید و می‌تواند، ماهیت بشر و ویژگی‌های بنیادین حاکم بر فکر و عمل او را مشخص کند؟ چه کسی باید به ما انسان‌ها بگوید که ما چگونه موجودی هستیم؟ در این صورت، منبع معرفت‌شناختی تعیین نظریه سعادت نیز مشخص خواهد شد. در این میان شاید بتوان، پاسخ‌ها به این پرسش را در دو دسته کلی جای داد: انسان و غیر انسان. منبع دوم اغلب به ماورای طبیعت و در واقع پروردگار و خالق انسان مرتبط است. در نتیجه پرسش اساسی در ارتباط میان ماهیت بشر و نظریه سعادت این است که آیا انسان در تبیین اینکه چه چیزی موجب سعادت و خوشبختی او می‌شود به غیر خودش نیازمند است؟ آیا انسان آن‌گونه که روسو در کتاب *قرارداد اجتماعی* مدعی است، تنها داور نهایی تشخیص خیر و شر خودش است یا آن‌گونه که ادیان توحیدی بر آن تأکید می‌کنند نیازمند هدایت و راهنمایی از جانب منبعی بسیار مهم به نام «وحی» است تا بتواند خیر و شر خودش را تشخیص دهد؟ پاسخ به این پرسش تکلیف بسیاری از امور در نظریه‌پردازی سیاسی را مشخص خواهد کرد. هنگامی‌که انسان را در تشخیص خیر خویش، موجودی «خودبنیاد» بدانیم، در تبیین خیر و شر در عرصه سیاست نیز نباید در پی منابع و

مبانی غیرانسانی و از جمله منابع و مبانی و حیانی باشیم. خودبنیاد بودن نظریهٔ سعادت موجب می‌شود از ادیان الهی و توحیدی انتظار نداشته باشیم معیار یا معیارهایی برای عرصهٔ سیاست با هدف برخورداری اجتماع سیاسی از خیر و سعادت به ما ارائه دهند.

اینکه در نبود «وحی» و امور ماورای طبیعی چه معیار یا معیارهایی می‌توانند به انسان در تعیین سعادت مدد برسانند، در طول تاریخ حیات فکری بشر، پاسخ‌های متنوع و متفاوتی داشته است. گاهی عقل خودبنیاد، گاهی تجربهٔ حسی، گاهی اجماع و نوعی اکثریت‌گرایی، گاهی برداشت‌های هر شخص در این زمینه؛ اما قدر مسلم آن است که این پاسخ‌ها بشر را به سمت نسبییت اخلاقی و تکثر غیرقابل رفع در زمینهٔ معیارهای سعادت رهنمون شده است (trigg, 1999: 183)، ضمن آنکه در این میان، هیچ مبنا خاصی برای قضاوت و داوری دربارهٔ صحت یا عدم صحت، کفایت یا عدم کفایت، ارزشمند بودن یا ارزشمند نبودن، کارآمدی یا ناکارآمدی این معیارها وجود ندارد. به این دلیل که همهٔ این تلقی‌ها و تعریف‌ها، از موازین و معیارهای فرهنگی خاص، تاریخ‌مند و تابع زمانه تأثیر می‌پذیرند. همهٔ این تلقی‌ها و برداشت‌ها، اندیشه‌ها و آرای هستند که توسط نوع انسان ارائه شده‌اند و از این رو همه از زمینه و زمانه به میزان چشمگیری متأثر شده‌اند (زیباکلام در: لوین، ۱۳۸۰: ۱۸۱). در مقابل تمسک و توسل به ارشادات و راهنمایی‌های حضرت باری تعالی، دربارهٔ ماهیت بشر و خصایص بنیادین او، فراهم‌کنندهٔ «عروه‌الوثقی» و معیار وحدت‌بخش و قابل اتکایی است که می‌توان از آن به‌عنوان نقطهٔ دقیق و مستحکمی در زمینهٔ ارائهٔ نظریهٔ سعادت و استلزامات سیاسی برگرفته از آن، بهره برد.

۲. ماهیت بشر و نظم سیاسی

دومین موضوع در زمینهٔ ماهیت بشر و نتایج سیاسی آن، بحث نیک‌سرشتی یا بدسرشتی انسان است؛ به این معنا که فارغ از اینکه نظریهٔ سعادت ما چیست و از کجا به‌دست آمده است، آیا تلقی ارائه‌شده، انسان را موجودی خوش‌ذات و نیک‌سرشت می‌داند یا اینکه انسان را موجودی شرور و خبیث معرفی می‌کند؟ انسان موجودی است که ذاتاً در پی خیر و خوبی است یا اینکه موجودی بدذات است که نمی‌تواند خود را از زشتی و بدسرشتی نجات دهد؟ مسئلهٔ اصلی در اینجا آن است که آیا انسان با میل و اختیار خود در پی خوبی‌ها قدم بر خواهد داشت یا اینکه نیرو یا نیروهایی در درون انسان وجود دارد که او را به‌سوی شر و بدی می‌کشاند و انسان نمی‌تواند خارج از چارچوب این شرور عمل کند؟ اعتقاد به نیک‌سرشتی یا بدسرشتی انسان، نتایج و استلزامات سیاسی بسیار بااهمیت در چگونگی رفتار و تعامل دولت به‌عنوان مهم‌ترین موجود سیاسی با انسان‌ها به‌عنوان تابعان دولت، خواهد داشت. خوش‌بینی به ماهیت انسان موجب خواهد شد در عرصهٔ سیاست برای آزادی‌های فردی و حاکمیت مردمی ارزش و

اهمیت بیشتری در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، از آنجا که انسان‌ها ذاتاً نیک‌سرشت و خیرخواه در نظر گرفته می‌شوند، به هر میزان که در انجام اعمال فردی و جمعی خود آزاد باشند، قاعدتاً تصمیمات و اقدامات درست و مطابق با واقعی خواهند گرفت. نتیجه چنین نگرشی به انسان در نظریه‌پردازی سیاسی عبارت است از اعتقاد به عدم دخالت دولت در بسیاری از عرصه‌های حیات بشر یا در نظر گرفتن نقشی حداقلی برای آن. در مقابل، بدبینی به انسان موجب می‌شود که نظریه‌پرداز سیاسی، ارزش چندانی برای حاکمیت فردی قائل نشود و معتقد باشد که سیاست درست عبارت است از ایجاد دولت نیرومند و قوی تا بتواند در مقابل سرشت سرکش و شرور تابعان خود، ایستادگی کند و آنها را به انجام آنچه صحیح می‌داند، وادارد. در نتیجه می‌توان گفت آن دسته از نظریه‌پردازان سیاسی که بر نظم سیاسی و حاکمیت و دولت نیرومند تأکید می‌کنند، معمولاً نسبت به طبع بشر بدگمان‌اند و آن دسته از نظریه‌پردازانی که بر مفاهیمی مانند دولت حداقل و حاکمیت فردی تأکید دارند، اغلب نسبت به طبع بشر خوش‌بین‌اند (وینست، ۱۳۷۱: ۷۶). برای نمونه ماکیاولی، از اولین نظریه‌پردازان سیاسی مدرن، معتقد است بر رفتار انسان‌ها چند انگیزه مهم مسلط است. این انگیزه‌ها شامل بدعت‌طلبی، محبت، ترس، مال‌دوستی، آزادی‌خواهی و جاه‌طلبی است (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۶۱). این شش انگیزه از نظر ماکیاولی در رفتار سیاسی و اجتماعی انسان‌ها در همه جوامع حاکم است. همین انگیزه‌ها و اصول حاکم بر رفتار انسان، نشان‌دهنده ماهیت نظریه سیاسی ماکیاول است. تبیین ماکیاول از وجود جنگ در میان اجتماعات بشری، به تلقی او از ماهیت بشر به‌ویژه انگیزه مال‌دوستی و جاه‌طلبی بازمی‌گردد. به نظر او حتی انگیزه آزادی‌خواهی، سرچشمه نزاع و سلطه‌طلبی است. ماکیاول معتقد است انسان‌ها به این دلیل خواستار آزادی هستند که بتوانند فارغ از دخالت دیگران، به دلخواه خود و آن‌گونه که می‌خواهند زندگی کنند. این تلقی از آزادی در تاریخ فلسفه و نظریه‌پردازی سیاسی به «آزادی منفی» شهرت دارد و در بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال، برداشتی غالب محسوب می‌شود. به نظر ماکیاول میل به استقلال از دیگران موجب می‌شود که انسان براساس طبیعت خود تلاش کند دیگران را از استقلال محروم کند. به عبارت دیگر انسان وقتی می‌تواند در عمل به استقلال و آزادی دست پیدا کند که بر دیگران سلطه داشته باشد و آزادی‌های دیگران را محدود یا از آنها سلب کند. در نتیجه آزادی‌خواهی موجب میل به فرمانروایی بر دیگران می‌شود و از این‌رو جنگ میان افراد و دولت‌ها، در نظریه سیاسی ماکیاولی امری اجتناب‌ناپذیر است (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۶۲). توصیه‌های ماکیاول به حاکمان و شهریاران در زمینه بهره‌مندی از قدرت نظامی و داشتن ارتش ملی قدرتمند برای به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی، طبیعی دانستن استعمار و سلطه یک ملت و حکومت بر ملت‌ها و حکومت‌های دیگر، سرکوب کردن بی‌رحمانه متقدان و مخالفان

حکومت، معاف دانستن حاکمان و فرمانروایان سیاسی از رعایت قواعد اخلاقی، اغلب از تلقی ماکیاوول از انگیزه‌های اصلی حاکم بر رفتار انسان سرچشمه می‌گیرد. بر همین اساس ماکیاوول زندگی سیاسی را جلوه‌ای دیگر از پیکار اجتناب‌ناپذیر بشر در راه بقا می‌داند و معتقد است در این عرصه صرفاً قدرتمندان و انسان‌های زیرک و باهوش پیروز خواهند شد. آن دسته از رهبران سیاسی که بخواهند در عرصه سیاست به قواعد اخلاقی و ملاحظات معنوی پایبند باشند، با شکست مواجه خواهند شد (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۶۴). پیداست که تلقی ماکیاوول از سیاست تا چه حد از برداشت او از ماهیت بشر متأثر و مبتنی بر آن است.

در نقطه مقابل ماکیاوول، جان لاک قرار دارد. لاک معتقد است آدمیان اساساً موجوداتی نیک‌سرشت، نظم‌پذیر و دارای روحیه‌ای اجتماعی‌اند و کاملاً توانایی اداره حکومت خویش را دارند (جونز، ۱۳۸۳: ۷۹۵). به نظر لاک، یک نظم اخلاقی وجود دارد که منطبق با قانون طبیعی است و انسان‌ها در این نظم اخلاقی مشارکت دارند و در نهایت نیز باید رفتارهای خود را با این نظم اخلاقی تنظیم و تطبیق کنند. لاک انسان‌ها را موجوداتی عاقل می‌داند و معتقد است همه انسان‌ها به یک اندازه از این نعمت برخوردارند. بهره‌مندی از قدرت عقل موجب می‌شود که انسان‌ها بتوانند نظم اخلاقی مطلوب را شناسایی کنند و عملکرد خود را براساس آن شکل دهند. در نتیجه انسان مورد نظر لاک، انسانی است که ندای وظیفه را می‌شنود و براساس آن عمل می‌کند (جونز، ۱۳۸۳: ۸۰۸). در نظریه سیاسی لاک انسان‌ها طبیعتی یکسان دارند؛ به اقتضای این طبیعت اخلاقی و معقول خود می‌توانند با هم‌نوعان خود در صلح و هماهنگی نسبی به سر برند. به این دلیل که نظام اخلاقی که انسان‌ها، بخشی از آن محسوب می‌شوند، آنها را به نوع‌دوستی و رعایت وظایف اخلاقی فرامی‌خواند. برداشت لاک از ماهیت بشر به گونه‌ای است که زمینه اعتقاد به حقوق و آزادی‌های فردی از یک سو و دفاع از دولت متعهد به رعایت و بسط این آزادی‌ها و ضرورت دخالت حداقلی در عملکرد فردی و اجتماعی انسان‌ها از سوی دیگر را فراهم می‌کند. در نتیجه جان لاک معتقد است دولت‌ها باید حقوق افراد را رعایت کنند. به‌وجود آمدن و شکل‌گیری حقوق، ارتباطی به دولت و حاکمیت سیاسی ندارد، بلکه انسان‌ها به‌صرف انسان بودن از مجموعه‌ای از حقوق برخوردارند، ولو اینکه این حقوق مورد شناسایی دولت قرار نگیرند. به نظر لاک، هستی دولت‌ها تا جایی از لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر است که موفق شوند فضایی را ایجاد کنند تا فرد بتواند غایات خود و اهدافش را درک کند و این غایات باید توسط دولت محترم شمرده شود (جونز، ۱۳۸۳: ۸۰۰). در نتیجه، در نظریه سیاسی لاک، آنچه می‌تواند وجود حکومت را توجیه کند، آن است که رفتار حکومت براساس نظام اخلاقی که مردم نیز جزئی از آن‌اند، صورت گیرد و تنها علت وجودی آن فراهم آوردن آسایش و منافعی است که از این طریق برای افراد جامعه حاصل می‌شود (جونز، ۱۳۸۳: ۸۰۹). بر

این اساس، لاک به این دلیل که رویکردی خوش‌بینانه به ماهیت انسان دارد، خواستار رعایت آزادی و حقوق فردی توسط دولت است. اگر لاک نیز همچون ماکیاول نگاهی بدبینانه به انسان داشت، بعید بود از دولت لیبرال و حقوق فردی دفاع کند، بلکه به احتمال زیاد، خواهان وجود دولتی قدرتمند می‌شد که بتواند در مقابل سرکشی‌های انسان‌های بدذاتی که در تحت حاکمیتش هستند، ایستادگی کند.

ضرورتاً نمی‌توان انتظار داشت، برداشت از ماهیت بشر، سراسر خیر یا سراسر شر باشد. اگر ماهیت بشر را واجد مجموعه‌ای مشترک از خیرها و شرها بدانیم، نوع نظریه‌پردازی سیاسی نیز براساس چنین برداشتی متفاوت خواهد بود. چنین برداشتی از ماهیت بشر، انسان را یک کل واحد و موجودی که در درون خود از تعارض و تناقض مبراست در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را مجموعه‌ای از خصایص می‌داند که او را به‌سوی جهت‌ها و مسیرهای متفاوتی رهنمون می‌شوند. چنین برداشتی موجب می‌شود که در عرصه سیاست و حکومت همه انتخاب‌های بشر مطلوب شمرده نشود و صرفاً آن دسته از انتخاب‌هایی که در مسیر جنبه‌های مطلوب و آرمانی ماهیت بشر است، مورد پذیرش و حمایت قرار گیرند. در نتیجه، اعتقاد به حاکمیت فردی، علاوه بر قیودات و محدودیت‌های صوری، با برخی محدودیت‌ها و ممیزات محتوایی نیز مواجه خواهد شد. دوگانگی ماهیت بشر مستلزم آن است که عرصه سیاست را سراسر خیر یا سراسر شر ندانیم. همچنین این دوگانگی موجب می‌شود که رویکردی احتیاط‌آمیز در قبال انتخاب‌های سیاسی و اجتماعی مردم اتخاذ شود؛ به این معنا که آرای عمومی، به صورت مطلق و بدون قید و شرط تعیین‌کننده عرصه سیاست نباشند. بلکه در این زمینه، نهادها یا سازوکارهایی برای پالایش و هدایت این انتخاب‌ها به‌سوی خیر و صلاح در نظر گرفته شود.

۳. ماهیت بشر و دموکراسی

ماهیت بشر ارتباط مستقیمی با حمایت یا مخالفت با دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای حکومت کردن دارد، به این دلیل که اعتقاد به دموکراسی در درون خود مستلزم نوعی احترام به انتخاب افراد و پذیرش آن است. به عبارت دیگر، اگر دموکراسی را آن نوع از حکومت بدانیم که در آن تصمیمات سیاسی تابعی مستقیم یا غیرمستقیم از رأی و نظر اکثریت است (لوین، ۱۳۸۰: ۲۴)، چنین دیدگاهی مستلزم آن است که دیدگاهی مثبت و توأم با پذیرش نسبت به تصمیمات انسان‌ها داشته باشیم. در تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی نیز اغلب نظریه‌پردازانی که نگاهی مثبت به انسان داشته‌اند، از زمینه نظری لازم برای دفاع از دموکراسی به‌عنوان شیوه مطلوب برای اعمال حاکمیت و قدرت سیاسی دفاع کرده‌اند. در مقابل، آن دسته از اندیشمندان و نظریه‌پردازانی که به شرور و بدذات بودن انسان‌ها اعتقاد داشته‌اند، از اقتدار سیاسی

حکومت‌های غیردموکراتیک دفاع کرده‌اند. برای نمونه هراکلیت، از فلاسفه سیاسی یونان، به دلایل انسان‌شناختی با حکومت ملی یا همان دموکراسی مخالف است. او معتقد است توده مردم نادان و بدنهادند. او در مقابل دموکراسی از آریستوکراسی (حکومت اشراف) دفاع می‌کند (عنایت، ۱۳۷۷: ۲۲). افلاطون نیز برای توده مردم در حکومت سهمی قائل نیست و در مقابل، از نوعی حکومت اشرافی که منحصر در میان یک یا چند فیلسوف است، دفاع می‌کند (عنایت، ۱۳۷۷: ۵۷۴). او نیز به این دلیل که توده مردم را بدسرشت و ناآگاه از حقیقت می‌داند با حکومت دموکراسی مخالفت می‌کند. به نظر افلاطون، دموکراسی سرنوشت جامعه را بازیچه هوس توده مردم قرار می‌دهد و توده مردم نیز به نظر افلاطون، در امور سیاسی از داوری درست ناتوان‌اند و اغلب براساس عواطف و تعصب‌های خود در عرصه سیاست تصمیم می‌گیرند (عنایت، ۱۳۷۷: ۵۴).

اعتقاد به ارتباط میان برداشتی از ماهیت بشر با مخالفت یا موافقت با دموکراسی ما را به نکته‌ای مهم در زمینه استلزامات سیاسی ماهیت بشر رهنمون می‌شود و آن ارتباطی است که ماهیت بشر با شکل حکومت برقرار می‌کند. شاید در ابتدا تصور شود که شکل حکومت، سازوکاری ظاهری و صوری برای اعمال قدرت سیاسی است و ارتباطی با ماهیت بشر ندارد. اما با تأمل و دقت در نتایج و پیامدهای برداشتی از ماهیت بشر، نادرست بودن این تصور اولیه آشکار می‌شود. یک تقسیم‌بندی کلاسیک درباره اشکال و انواع حکومت آن است که در این زمینه به معیار مشخص و واضح تعداد حکومت‌کنندگان توجه کنیم. بر این اساس حکومت‌ها شامل سه دسته کلی می‌شوند: حکومت یک نفر، حکومت چند نفر (یک اقلیت محدود) و حکومت همه (اکثریت). این تقسیم‌بندی را عمدتاً به هرودت، از اندیشمندان یونان نسبت می‌دهند. هرودت معتقد بود که حکومت‌ها سه نوع اصلی بیشتر ندارند: سلطنتی، اشرافی و دموکراسی (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۸۸). اعتقاد به یکی از اشکال حکومت، ارتباط خاصی با برداشت ارائه‌شده از ماهیت بشر دارد. برای نمونه، ژان بَدَن از جمله اولین نظریه‌پردازان سیاسی دوران مدرن، از این سه نوع حکومت، حکومت سلطنتی را بهتر از بقیه می‌دانست. او سلطنت را آن نوعی از حکومت می‌داند که حاکمیت را فقط به دست یک نفر می‌سپارد. حداقل یکی از دلایل بَدَن در این زمینه آن است که سلطنت بیش از حکومت اشرافی یا دموکراسی با طبیعت انسان تطابق دارد، زیرا در خانواده که به نظر بَدَن، نمونه‌ای از اجتماع سیاسی است، فقط یک رئیس و سرور وجود دارد. همچنین بر جهان نیز فقط یک خدا فرمان می‌راند. در اینجا باید توجه داشت حکومتی که بدن از آن حمایت می‌کند، با آنچه نیاز کشور فرانسه در مقطع حیات او بود، سازگاری و هماهنگی چشمگیری دارد، زیرا بَدَن نیز همچون ماکیاوول معتقد بود آنچه جامعه را از مشکلات نجات می‌دهد، دولت قدرتمندی است که با حفظ حقوق مدنی و سیاسی

افراد جامعه، از حق حاکمیت ملی نشأت گرفته باشد (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۸۹). در نتیجه آنچه از مطالعه تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی به دست می‌آید آن است که نظریه‌پردازان سیاسی، اساساً ایده‌ای درباره ماهیت بشر را به کار گرفتند تا این ایده برای آنها پایه و اساسی را در زمینه دفاع از برخی اشکال حکومت در مقایسه با اشکال دیگر آن فراهم کند (Plant, 1991: 24). آن دسته از نظریه‌پردازانی که توجه چندانی به مشارکت همه یا اکثریت مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی ندارند، معتقدند آنچه اهمیت دارد آن است که حکومت بتواند تصمیمات سیاسی درستی را اتخاذ کند و در این میان اولاً اینکه اکثریت در اتخاذ این تصمیم نقش داشته باشند یا خیر اهمیت چندانی ندارد (White, 2003: 10)؛ ثانیاً از آنجا که اکثریت مردم نمی‌توانند تصمیمات سیاسی درستی بگیرند، نباید آنها را در فرایند تصمیم‌گیری مشارکت داد. به عبارت دیگر نه تنها مشارکت مردم و اکثریت اتباع دولت و نظام سیاسی در تصمیم‌گیری‌ها موضوعیت ندارد، بلکه اساساً چنین اقدامی به دلیل اینکه عامه مردم از فضیلت برخوردار نیستند و تحت تأثیر هوا و هوس خود تصمیم می‌گیرند، به اتخاذ تصمیمات سیاسی صحیح ضربه می‌زند.

۴. ماهیت بشر و اصل برابری سیاسی

تلقی ارائه‌شده از ماهیت بشر برای نظریه سیاسی یک استلزام بااهمیت دیگر نیز دارد و آن اعتقاد یا عدم اعتقاد به اصل برابری سیاسی است. اعتقاد به اصل برابری همه انسان‌ها در زمینه برخورداری از حقوق سیاسی و به‌ویژه برخورداری از حق حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی، مستلزم برخورداری از یک تلقی خاص از ماهیت بشر است. در واقع این برداشت از ماهیت بشر است که موجب می‌شود زمینه نظری لازم برای چگونگی نگرش به اصل مهم برابری سیاسی فراهم شود. سؤال عمده در این زمینه آن است که آیا انسان‌ها به‌صرف انسان بودن، از حقوق سیاسی یکسانی نسبت به سایر انسان‌ها برخوردارند؟ آیا همه انسان‌ها اجازه و حق ورود به عرصه قدرت سیاسی و اعمال حاکمیت را دارند یا اینکه در این زمینه باید از خصوصیات ویژه‌ای برخوردار باشند؟ اعتقاد به سرشت یکسان برای همه انسان‌ها، زمینه لازم برای رسیدن به اصل برابری سیاسی را فراهم می‌کند. در مقابل آن دسته از نظریه‌پردازانی که سرشت یکسانی برای انسان‌ها قائل نیستند، اصل برابری سیاسی را مورد تردید قرار داده‌اند. این نظریه‌پردازان اغلب معتقدند انسان‌های شایسته برای حکومت از سرشت و ماهیت متفاوتی در مقایسه با دیگر انسان‌ها برخوردارند. همین تفاوت و تمایز است که موجب می‌شود همه انسان‌ها شایستگی برخورداری از حقوق سیاسی کامل را نداشته باشند. برای نمونه افلاطون معتقد است توده مردم به حکم فطرت و ماهیت خویش از امکان فیلسوف شدن و شناخت حقیقت محروماند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۵۴). او برای اعضای اجتماع سه نوع سرشت متفاوت قائل

می‌شود. در واقع به همین دلیل است که جامعه مطلوب افلاطون نیز از سه طبقه تشکیل شده است که شامل فرمانروایان، یاوران و توده مردم می‌شود. وجود این سه طبقه در جامعه، نتیجه وجود سه نوع طبیعت و سرشت برای انسان‌هاست. افلاطون معتقد است خداوند در سرشت فرمانروایان زر، در سرشت یاوران سیم و در سرشت توده مردم آهن و مس به ودیعه نهاده است (عنایت، ۱۳۷۷: ۵۹) و تنها این فرمانروایان هستند که به نظر افلاطون استعداد و فضیلت نظری لازم برای به دست گرفتن حکومت را دارند؛ به این دلیل که تنها این طبقه هستند که می‌توانند مثل را که همان حقایق ازلی و ثابت است، بشناسند. همین شناخت مثل است که آنها را شایسته حکومت کردن می‌کند، زیرا براساس عقاید سیاسی افلاطون، شناخت مثل محکی است برای تمییز فیلسوفان از مردم عادی و توده اجتماع. مدینه فاضله و مطلوب افلاطون وقتی محقق می‌شود که فیلسوفان که نسبت به عالم مثال معرفت دارند، حکومت را به دست گیرند (عنایت، ۱۳۷۷: ۴۹). دیدگاه ارسطو نیز تفاوت ماهوی با افلاطون ندارد، هرچند در برخی جزئیات تفاوت‌هایی در این زمینه وجود دارد. ارسطو مهم‌ترین شرط برای سیاستمدار شدن و به دست گرفتن حکومت را «حکمت عملی» و نه «حکمت نظری» می‌داند. به همین دلیل با عقیده افلاطون درباره شهریار شدن فیلسوفان مخالف است (عنایت، ۱۳۷۷: ۸۷). با وجود این ارسطو نیز مانند افلاطون، اکثریت مردم یعنی پیشه‌وران، بردگان و دیگران را در شمار صاحبان حقوق مدنی و سیاسی نمی‌داند، اما معتقد است همه شهروندان - یعنی آنهایی که از حقوق سیاسی برخوردارند - باید بتوانند به تناسب حکومت را به دست گیرند و وظایف فرمانروایی را انجام دهند. مقصود اصلی ارسطو آن است که نباید میان صاحبان حقوق مدنی، انحصار و تبعیضی در کار باشد (عنایت، ۱۳۷۷: ۹۸). ارسطو اما درباره اینکه چه کسانی از این حق برخوردارند، نظریه‌ای مانند افلاطون دارد که بر تمایز طبیعی انسان‌ها استوار است (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۲). پیداست که از آرای نظریه‌پردازانی مانند افلاطون و ارسطو نمی‌توان اصل برابری سیاسی را استنتاج کرد، زیرا تلقی آنها از ماهیت بشر امکان نظری لازم برای این برداشت را فراهم نمی‌کند.

از سوی دیگر آرای اندیشمندان مکتب رواقی، به دلیل تلقی آنها از ماهیت بشر زمینه نظری لازم برای اعتقاد اصل برابری سیاسی را فراهم می‌کند. مکتب رواقی که پس از شکست یونانیان به دست اسپارت‌ها در پایان قرن پنجم قبل از میلاد به وجود آمد، این اندیشه را تبلیغ می‌کرد که انسان‌ها اعضای یک جامعه جهانی‌اند. همچنین رواقیون معتقد بودند که انسان‌ها باهم برابرند و برخلاف افلاطون و ارسطو، معتقد بودند که خرد و دانش در انحصار برگزیدگان و خواص نیست، بلکه همه انسان‌ها از عقل و خرد به طور یکسان و برابر بهره‌مندند. این دیدگاه رواقی درباره انسان به طور خاص با تحولات سیاسی در آن مقطع از تاریخ سیاسی یونان و رم هماهنگ بود، زیرا در آن زمان، دوره دولت‌شهرهای یونان یعنی جوامع سیاسی

محدود و درون‌گرا به سر آمده بود و دوران امپراتوری و جهان‌شهری فرا رسیده بود. در نتیجه، تلقی‌های نظریه‌پردازانی مانند افلاطون و ارسطو که بر تمایز طبیعی انسان‌ها تأکید داشتند، کنار گذاشته شد و در مقابل تلقی‌هایی ارائه شد که با تحولات آن مقطع هماهنگ و سازگار باشد. در این میان آرای اندیشمندان مکتب رواقی، به‌ویژه زنون (۳۴۰-۲۶۵ ق.م) اهمیت زیادی پیدا کرد و در تحولات سیاسی آن مقطع نیز مؤثر بود (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۲). پیداست که تفاوت نظریه سیاسی رواقی با نظریه اندیشمندانی مانند افلاطون و ارسطو، عمدتاً به تلقی‌های متفاوت آنها از انسان بازمی‌گردد. بازتاب این تفاوت در تأکید رواقیون بر جهان وطنی^۱ و قانون طبیعی و حقوق طبیعی بود. ایده رواقیون درباره ماهیت یکسان برای انسان‌ها، بعدها در میان رومیان نیز گسترش یافت. سیسرون (۱۰۶-۴۳ ق.م) از جمله رومیانی بود که در زمینه گسترش اندیشه رواقی در میان رومیان تلاش کرد. اصل اساسی در عقاید سیاسی او نیز همان عقیده رواقیون در زمینه اعتقاد به قانون و حقوق طبیعی است، به این معنا که در سراسر کائنات یک قانون یا مجموعه‌ای از قوانین حاکم است و خرد آدمی می‌تواند قانون طبیعی را بر او آشکار کند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۶). سیسرون در زمینه برابری انسان‌ها تأکید می‌کند: «آدمی را هر گونه وصف کنیم تعریف واحدی بر همه آدمیزادگان صادق خواهد بود. خرد و عقل تنها چیزی است که ما را در پایه‌ای برتر از درندگان قرار می‌دهد، میان همه ما مشترک است و اگرچه از لحاظ آنچه فرا می‌گیرد از یک کس به کس دیگری فرق می‌کند، دست‌کم از لحاظ توانایی فراگرفتن، نزد همه یکسان است». اعتقاد به قانون طبیعی به‌عنوان اصل اساسی در نظریه اندیشمندی مانند سیسرون مستلزم آن است که طبیعتی یکسان برای همه انسان‌ها قائل باشیم (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۷). در واقع برداشت سیسرون از انسان و اعتقاد به یکسانی سرشت آنها، زمینه نظری لازم برای اعتقاد به حقوق یکسان برای همه انسان‌ها و همچنین اعتقاد به اصل برابری سیاسی و گسست از نظریه سیاسی اندیشمندان بزرگ یونان باستان از جمله افلاطون و ارسطو را فراهم می‌کند.

بیشتر نظریه‌پردازان سیاسی مدرن از اصل برابری سیاسی دفاع کرده و این اصل را با برداشتی از ماهیت بشر مستدل کرده‌اند. برای نمونه، جان لاک در کتاب «رساله‌ای درباره حکومت» تأکید می‌کند: «همه افراد بشر طبیعتاً در وضعی برابرند و مآلاً از قدرت و حقوق یکسان برخوردارند و احدی را بر احدی دیگر ممتاز نیست و حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمیزادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعی زاده می‌شوند و همه از استعداد‌های یکسان متمتع‌اند، بنابراین باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ‌گونه فرمانروایی و فرمان‌برداری میان آنها وجود نداشته باشد. آزادی طبیعی بشر عبارت است از اینکه از هر گونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانون بشر دیگری نباشد،

بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند» (جونز، ۱۳۸۳: ۸۰۰). فقرات ذکرشده از جان لاک به خوبی ویژگی نظریات سیاسی مدرن را که عبارت‌اند از اعتقاد به اصل برابری، آزادی و جدایی سیاست از دین، نشان می‌دهد.

تأکید بر مفهوم محوری «برابری» در بیشتر نظریه‌پردازی‌های سیاسی مدرن به این معناست که انسان‌ها به لحاظ شایستگی برای ورود به عرصه قدرت و حاکمیت سیاسی تمایز کیفی و ماهوی ندارند. در نتیجه قدرت سیاسی باید به یک میزان و به صورت برابری برای همه باز باشد. اینکه برداشت از ماهیت بشر چگونه به اصل برابری سیاسی مرتبط می‌شود را می‌توان در آرای جان رولز، از جدیدترین نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال نیز به خوبی مشاهده کرد. رولز در کتاب *درس‌گفتارهایی در تاریخ فلسفه سیاسی* تأکید می‌کند که فلسفه سیاسی و به تبع آن فیلسوف سیاسی، دسترسی خاصی به مسائل بنیادین یا ایده‌های معقول درباره عدالت و خیر عمومی ندارد (Rawls, 2007:1). مقصود رولز در اینجا همین نکته دقیق و بسیار مهم است. به عبارت دیگر، رولز معتقد است فیلسوفان سیاسی تمایز خاص با دیگران ندارند تا به دلیل این تمایز، نسبت به عرصه قدرت سیاسی، شایستگی یا حقوق خاصی پیدا کنند. بلکه فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی، صرفاً تأملات عمیق‌تر و منظم‌تری درباره سیاست و ایده‌های سیاسی صحیح و ضرورت‌های درستی که باید در عرصه سیاست حاکم باشد، انجام داده است و به همین دلیل او می‌تواند نظام سیاسی موجود در جامعه مدرن به‌ویژه اجتماعات مبتنی بر قانون اساسی را تبیین و از آنها دفاع کند. در واقع رولز در اینجا با انکار دسترسی خاص به حقیقت توسط فلاسفه و نظریه‌پردازان سیاسی، ایده محوری مدرنیته درباره برابری را بازتولید می‌کند. از این رو برابری صرفاً به معنای یکسان بودن در مقابل قوانین و مقررات نیست، بلکه رولز تلاش می‌کند تا مقدمات انسان‌شناختی لازم برای اعتقاد به اصل برابری سیاسی را فراهم کند.

۵. ماهیت بشر و فرد/اجتماع‌گرایی

جمع‌گرا یا فردگرا بودن نظریه سیاسی از نتایج برداشت ارائه‌شده از ماهیت بشر است. اینکه ما انسان را موجودی فردگرا^۱ یا اجتماع‌گرا^۲ بدانیم، موجب خواهد شد که رویکردی فردگرا یا جمع‌گرا به سیاست و نظریه سیاسی داشته باشیم (Berry, 1986:1). سابقه این موضوع، در تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی به بحث مدنی بالطبع دانستن انسان در یونان باستان و همچنین جهان اسلام بازمی‌گردد. فردگرا یا جمع‌گرا بودن انسان صرفاً به این معنا نیست که در صورت تعارض منافع و خواسته‌های فرد با منافع و خواسته‌های اجتماع کدام‌یک از آنها ترجیح دارد.

-
1. Individual
 2. Communitarian

بلکه موضوع مهم‌تر و بنیادی‌تر آن است که آیا انسان در حالت فردی و منتزع از اجتماع می‌تواند به سعادت و خیر دست یابد یا اینکه خلقت انسان به‌گونه‌ای است که برای رسیدن به سعادت و خیر باید در اجتماع زندگی کند.

هم افلاطون و هم ارسطو معتقدند کشور یا جامعه سیاسی پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت خویش موجودی شهری‌منش است (عنایت، ۱۳۷۷: ۸۷). ارسطو به‌ویژه در این زمینه معتقد است انسان‌ها هنگامی می‌توانند از کمال برخوردار شوند که در شهر یا همان اجتماعی سیاسی مطلوب زندگی کنند. او معتقد است فقط در شهر است که طبیعت بالقوه آدمی می‌تواند فضیلت یابد و از این طریق انسان به سعادت برسد. ارسطو در کتاب سیاست در این زمینه تأکید می‌کند: «شهر طبعاً بر فرد مقدم است زیرا افراد چون نمی‌توانند تنهایی نیازهای خویش را برآورند ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند، همچنان که هر جزء دیگری به کل خویش می‌پیوندد. آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو باید یا دد (حیوان) باشد یا خدا» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۶). بر این اساس برای ارسطو مدنی بالطبع بودن انسان امری مسلم است. این ایده در سراسر نظریه سیاسی او بازتاب یافته و استلزامات بسیار مهمی را بر جای گذاشته است. طبیعی دانستن حیات جمعی برای بشر، موجب شده است که نظریه سیاسی ارسطو نظریه‌ای جمع‌گرایانه باشد و برای او خیر فردی همان خیری باشد که فرد در نتیجه حضور در اجتماع بدان نائل می‌شود. فارابی از جمله نظریه‌پردازان سیاسی در جهان اسلام نیز انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند. او تأکید می‌کند: «انسان از جمله انواع جانوران است که به‌طور مطلق نه به حواشی اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل، مگر از راه زیست گروهی به اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۷۹). ضرورت طبیعی حضور در اجتماع برای انسان، موجب می‌شود که نظریه‌پردازانی مانند افلاطون، ارسطو و فارابی چندان در پی منافع و فواید این حضور نباشند، زیرا عضویت در اجتماع نتیجه ماهیت و طبع بشر است و زمینه رسیدن به سعادت را فراهم می‌کند. انسانی که به‌صورت منتزع و جدا از اجتماع زندگی می‌کند، نمی‌تواند به سعادت و خیر مطلوب خود برسد، هرچند شاید نتوان اصلاً چنین انسانی را تصور کرد.

در مقابل، سنت آگوستین منکر اجتماعی بودن طبع بشر است؛ این امر به‌دلیل دیدگاه خاص او درباره هبوط و گناه انسان است. آگوستین معتقد است تشکیل اجتماع سیاسی توسط انسان‌های گناهکار در جامعه زمینی، برای جبران هبوط و گناه اولیه انسان است (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۸). در نتیجه، اجتماعی دانستن طبع بشر در نظریه سیاسی آگوستین چندان مجالی برای ظهور ندارد. این عقیده آگوستین، یکی از اصول تفکر سیاسی مسیحیان تا زمان ظهور آکوئیناس در

قرن سیزدهم میلادی را تشکیل می‌داد. نظریه سیاسی توماس آکوئیناس، برخلاف آگوستین با تأکید بر مدنی‌الطبع بودن ماهیت بشر شکل گرفته است و دقیقاً به همین دلیل است که تلقی آکوئیناس با آگوستین درباره ماهیت اجتماعات بشری نیز متفاوت است. آکوئیناس از این جهت از نظریه سیاسی کسانی چون ارسطو تبعیت کرده است. او همچون ارسطو معتقد است ماهیت انسان به گونه‌ای است که تنها با زیستن در یک جامعه سیاسی می‌تواند به سعادت برسد. آکوئیناس با آنکه در اصل اجتماعی بودن انسان از ارسطو تبعیت کرده است، چون مسیحی بود، معتقد بود که انسان و طبع او آفریده خداست، لذا به جای اینکه همچون ارسطو معتقد شود که طبیعت، ماهیت بشر را اجتماعی آفریده است، عقیده داشت که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که در اجتماع زندگی کند و زندگی و حیات حقیقی او تنها با زیستن در یک اجتماع سیاسی به دست می‌آید (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۳۹).

تمسک به آموزه مدنی‌الطبع بودن انسان در نظریه سیاسی آکوئیناس، موجب یک تمایز دیگر نظریه او با آگوستین نیز شده است. آگوستین معتقد بود که همه جوامع زمینی که همان نظام‌های سیاسی موجود و اجتماع بشری هستند، بر بنیاد تباهی و شر بنا شده‌اند و در نتیجه تأسیس و بنا نهادن یک اجتماع سعادت‌مند و مطلوب در این جهان زمینی که براساس گناهان و شرور بنا شده است، ممکن نیست و این امر صرفاً در جهان دیگر محقق خواهد شد. در مقابل، آکوئیناس، معتقد بود عدل را می‌توان در همین جهان نیز برپا کرد و جامعه سیاسی از شرف و فضیلت بی‌بهره نیست. در این جهان می‌توان دولتی مطلوب را براساس آموزه‌های دین مسیحی به وجود آورد. پیداست که آکوئیناس، از آنجا که اجتماعی سیاسی را نتیجه طبع بشر و آفریده خداوند می‌داند، نمی‌تواند رویکردی سراسر منفی نسبت به آن اتخاذ کند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۴). در نتیجه، یکی از جنبه‌های مهم آرای آکوئیناس در تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی، به‌ویژه در نظریات سیاسی مسیحیت، عبارت است از ضرورت وجود حکومت و سیاست. مسیحیان تحت تأثیر آموزش‌های سیاسی آگوستین در این زمینه دچار تردید بودند. اما آکوئیناس به دلیل تلقی متفاوتی که از ماهیت بشر نسبت به آگوستین داشت، توانست نظریه سیاسی متفاوتی را ارائه دهد. او به پیروی از ارسطو، معتقد بود حکومت و جامعه سیاسی حاصل شر و تباهی بشر نیست، بلکه نتیجه دو امر است: یکی مدنی‌الطبع بودن بشر که موجب می‌شود هیچ‌کس حتی انسان‌های مؤمن و پاک نتوانند در تنهایی و به‌صورت جدا از اجتماع زندگی کنند و دیگری ضرورت حاکمیت و فرمانروایی انسان‌های شایسته و عادل بر اجتماع سیاسی (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۴۶ و ۱۴۷).

در دوران مدرن، به‌ویژه در نظریات سیاسی لیبرال اغلب با نظریات فردگرایانه مواجهیم. از جان لاک گرفته تا جان رولز، همه رویکردی فردگرایانه به ماهیت بشر داشته‌اند. برخی محققان،

فردگرایی را یکی از خصوصیات می‌دانند که در همه نظریات سیاسی لیبرال، با وجود تنوع و تکثر آنها، مشترک است (گری، ۱۳۸۴: ۱۶). فردگرایی نظریه سیاسی مستلزم برداشتی از ماهیت بشر است که براساس آن انسان‌ها در حالت فردی و جدا از اجتماع سیاسی نیز می‌توانند به سعادت و خوشبختی برسند و اگر قرار است به عرصه اجتماع سیاسی قدم نهند، اولاً باید طی قراردادی رضایت‌مندانه صورت گیرد و ثانیاً باید با مزایا و منافع چشمگیری همراه باشد. براساس این تلقی، عضویت انسان در اجتماع برخاسته از طبع او نیست، بلکه حالتی داوطلبانه دارد.

۶. ماهیت بشر و محافظه‌کاری سیاسی

آخرین استلزامی که در این مجال بررسی می‌شود، بحث انقلابی یا محافظه‌کار بودن نظریه سیاسی است. مقصود آن است که آیا نظریه سیاسی از وضع موجود دفاع می‌کند یا اینکه درصدد ایجاد تغییرات بنیادین و اساسی در ساختارها و کارکردهای عرصه سیاسی است؟ دفاعیاتی که هر یک از نظریات سیاسی محافظه‌کاران یا انقلابی ارائه می‌دهد، اگر تحلیل شود، معلوم می‌شود که هر یک از این نظریات، برداشتی خاص از ماهیت بشر را در درون خود مفروض دارند. نظریات سیاسی محافظه‌کار اغلب انسان را موجودی می‌دانند که در درون چارچوب‌هایی قرار دارد که توسط تاریخ و جامعه‌ای که در آن واقع شده است، تعیین می‌شوند. این چارچوب‌ها که گاهی از آنها در مجموع به «سنت» یا «عادات» تعبیر می‌شود، محدوده‌های عمل انسان را تعیین می‌کنند. البته باید توجه داشت که نمی‌توان نظریات سیاسی محافظه‌کارانه را مخالف هر گونه تغییر دانست، بلکه محافظه‌کاران اغلب با تغییرات سریع و بنیادین که در چارچوب انقلابات سیاسی - اجتماعی مطرح می‌شود، مخالف بوده و معتقدند تغییرات اولاً باید آرام و تدریجی باشد و ثانیاً باید با در نظر گرفتن عادات و سنن موجود در جامعه و عقلانیت آنها اعمال شود. برخی محققان در این زمینه اصطلاح «کمال‌پذیر» و «کمال‌ناپذیر» را به کار برده‌اند (Berry, 1986: 1). مقصود از کمال‌پذیر بودن انسان - صرف نظر از اینکه کمال را چه چیز بدانیم - آن است که انسان‌ها می‌توانند پذیرای خیر و صلاح در درون خود باشند و در نتیجه می‌توانند اجتماع و جهان پیرامون خود را با شیوه و سبکی که خودشان می‌خواهند تغییر دهند و بسازند. این مسئله به این دلیل است که انسان می‌تواند موانع خارجی موجود بر سر راه خویش را بردارد و بر آنها فائق آید. در مقابل ایده کمال‌ناپذیری معتقد است انسان موجودی پیچیده است و در عین حال از خصایصی برخوردار است که خارج از کنترل خود اوست (Berry, 1986: 21-22). به نظر می‌رسد انتصاب ایده کمال‌ناپذیری به نظریات سیاسی محافظه‌کارانه چندان دقیق نباشد. به این دلیل که تلقی این دسته از نظریات از انسان، کمال‌ناپذیری او نیست، بلکه عمدتاً این ایده است که تغییر و تحول در انسان و جامعه باید با

در نظر گرفتن محدودیت‌هایی که انسان در آنها «واقع» شده است و همچنین با لحاظ موضوع «تدریجی» بودن صورت گیرد. ضمن اینکه نظریات محافظه‌کارانه، اساساً وضع موجود را با وجود کاستی‌ها و نقایص احتمالی در مجموع قابل دفاع می‌دانند و طرفدار آن‌اند. هدف همه اعمال سیاسی حفظ وضع موجود یا تغییر آن است. هنگامی که هدف عمل سیاسی وضع موجود باشد، در واقع این عمل می‌خواهد از بدتر شدن اوضاع جلوگیری کند و وضع موجود را در مجموع قابل دفاع و پذیرش می‌داند. از سوی دیگر، هنگامی که هدف عمل سیاسی تغییر وضع موجود باشد، در واقع می‌خواهد وضع بهتری را به وجود آورد. بر این اساس، همه اعمال سیاسی به واسطه اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی درباره وضع بهتر یا بدتر هدایت و راهنمایی می‌شوند. اما اندیشه و تصور درباره «بهتر یا بدتر» بودن، خود بر برداشتی از «خیر» سیاسی استوار است و ما را به سمت آن دلالت و هدایت می‌کند (Strauss, 1988:15). بر این اساس می‌توان نظریات سیاسی را از این منظر به دو دسته کلی محافظه‌کار و انقلابی تقسیم کرد.

بهترین نمونه یک نظریه سیاسی محافظه‌کارانه را که بر تلقی خاصی از انسان تکیه دارد، می‌توان در آرای ادmond برک مشاهده کرد. برک، انسان را همچون جهان پیرامون ما موجودی پیچیده می‌داند که به سادگی نمی‌توان آن را شناخت و از دلایل واقعی عمل او آگاه شد. این تلقی از انسان، موجب می‌شود که علوم انسانی که مربوط و معطوف به سرشت و رفتار انسان است، علمی غیرقطعی و صرفاً مجموعه‌ای از حدسیات باشد. برک در این زمینه تأکید می‌کند: «علم بنای یک اجتماع سیاسی یا نوسازی آن یا اصلاح آن، مانند علم تجربی، نباید همچون دانش نظری (مقدم بر تجربه) آموخته شود ... علم حکومت که به خودی خود تا این اندازه جنبه عملی دارد و برای مقاصد عملی به وجود آمده است موضوعی است نیازمند تجربه ... طبیعت انسان پدیده بغرنجی است؛ غایات اجتماع، بزرگ‌ترین پیچیدگی ممکن را دارند و بنابراین هیچ شیوه ساده‌ای در ترتیب و تنظیم قدرت نمی‌تواند برای طبیعت انسان یا کیفیت امور او مناسب باشد» (جونز، ۱۳۸۳: ۱۰۵۷-۱۰۵۶). به نظر برک، آگاهی دقیق از اینکه نتیجه غایی هر عملی، حتی برای فاعل آن چه خواهد بود، نیازمند آگاهی از مجموعه‌ای از علل پیچیده و نهایی است. وقتی بخواهیم نتیجه یک عمل را در عرصه اجتماع و برای اعضای آن بررسی کنیم، این موضوع، سخت‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد. در نتیجه یکی از ویژگی‌های ماهیت انسان از نظر برک، پیچیدگی و ابهام است. همین ابهام، موجب ابهام و پیچیدگی در علوم انسانی و عدم قطعیت آنها می‌شود. برک از عدم قطعیت و مبهم بودن ماهیت بشر، حتی برای خودش، خصوصیت دیگری را در زمینه ماهیت بشر به دست می‌آورد. او معتقد است انسان موجودی صرفاً عاقل نیست. البته منکر نقش عقل در هدایت رفتار انسان نیست، اما معتقد است سرشت بشر صرفاً عقلانی نیست، بلکه شهوت، عادت و تعصبات نیز در آن سهیم‌اند. نتیجه این تلقی از ماهیت

بشر، آن است که اعمال او را نتیجه طرخی منطقی و دقیق ندانیم. برک در اینجا بر نقش عاملی تکیه می‌کند که بیان‌کننده خصلت بنیاداً اجتماع‌گرایانه ماهیت بشر از دیدگاه اوست. او به‌ویژه بر نقش عادات و رسوم اجتماعی که انسان در آن متولد شده و عضوی از آن است در هدایت رفتار تأکید می‌کند (جونز، ۱۳۸۳: ۱۰۶۷). این تلقی برک از انسان و جهان، موجب می‌شود که او ضمن انتقاد از عقل و عقل‌گرایی محض، مدافع سنت‌ها، عرف و میراث گذشته باشد. انسان واقعی از نظر برک، مخلوق عادات اوست و این عادات را انسان اغلب از اجتماعی که عضو آن است و این عضویت نیز چندان اختیاری و قراردادی نیست، به‌دست می‌آورد. تلاش برای از بین بردن عادات انسان و سنت‌هایی که انسان به آن خو گرفته است، اقدامی نابخردانه و خطرناک است. اگر سنت‌های قدیمی که طبیعت انسان به‌تدریج برای خود شکل داده و از طریق آنها عمل می‌کند، از میان برداشته شود، آنگاه انسان‌ها رفتارهای نادرست و خودسرانه‌ای را در پیش خواهند گرفت. دلیل اصلی بی‌اعتمادی برک به انقلاب فرانسه و اندیشه‌های برخاسته از آن را باید در این برداشت و تلقی او از ماهیت بشر جست‌وجو کرد.

نظریه سیاسی برک، تطابق چشمگیری با تلقی او از ماهیت بشر دارد. به نظر او همان‌گونه که جسم آدمی از زمان انعقاد نطفه تا سن بلوغ، رشد طبیعی دارد، جامعه و تاریخ نیز چنین رشد و تحولی دارد. نمی‌توان در فرایند آن که به مرور واقع می‌شود، تحولی اساسی ایجاد کرد. ماهیت بشر، آن‌گونه که برک معتقد است، در واقع بخشی از یک ساختار اجتماعی است و از این‌رو توانایی‌ها و استعدادهای خاصی نیز به او بخشیده است. در اینکه این استعدادها چیست، به نظر برک نباید دچار آرمان‌گرایی‌های غیرواقعی شد، بلکه باید به واقعیت که در جامعه و تاریخ نهفته است و از طریق آداب و سنن و نهادهای سیاسی اجتماعی به ما رسیده است، توجه داشت (جونز، ۱۳۸۳: ۱۰۷۳). بر این اساس می‌توان برک را مؤسس نوعی محافظه‌کاری سیاسی دانست. او این آموزه سیاسی را به شکلی کاملاً منسجم و هماهنگ از تلقی خود از ماهیت بشر به‌دست می‌آورد (سابین، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۵). همچنین برداشت او از انسان موجب می‌شود که او معتقد باشد هر اجتماعی، اصول خاصی برای سیاست و حکومت دارد (سابین، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۵). در واقع می‌توان آرای برک را از سرچشمه‌های نظریه‌های سیاسی اجتماع‌گرایان جدید در قرن بیستم دانست که در دهه‌های پایانی این قرن، به‌عنوان یکی از رقبای فکری لیبرالیسم، در نظریه‌پردازی سیاسی مطرح شده‌اند.

نتیجه

نظریه سعادت و خیر از این نظر برای نظریه سیاسی اهمیت دارد که مشخص‌کننده غایت یا غایات دولت است. از سوی دیگر، اینکه انسان را چگونه موجودی بدانیم، تعیین نظریه

سعادت او نیز خواهد بود. در نتیجه ماهیت بشر به دلیل خصلت تعیین‌کنندگی خیر و نظریه سعادت برای نظریه سیاسی از نهایت اهمیت برخوردار است. علت اینکه برخی نظریه‌پردازان سیاسی، برای آزادی‌های فردی اهمیت چندانی قائل نبوده‌اند و در مقابل به اقتدار دولت و نظام سیاسی توجه کرده‌اند را باید در برداشت آنها از ماهیت بشر دانست. بدبینی به انسان موجب می‌شود که نظریه‌پرداز سیاسی، ارزش چندانی برای حاکمیت فردی قائل نشود و معتقد باشد که سیاست درست عبارت است از ایجاد دولت نیرومند تا بتواند در مقابل سرشت سرکش و شرور تابعان خود، ایستادگی کند و آنها را به انجام آنچه صحیح می‌داند وادار کند. در مقابل، خوش‌بینی به ماهیت انسان موجب خواهد شد در عرصه سیاست برای آزادی‌های فردی و حاکمیت مردمی ارزش و اهمیت بیشتری در نظر گرفته شود. اینکه کدام‌یک از اشکال متنوع حکومت، توسط یک نظریه‌پرداز سیاسی در مقایسه با اشکال دیگر ترجیح داده شود، ارتباط ویژه‌ای با تلقی او از ماهیت بشر دارد. بی‌تردید، استلزامات برداشت و تلقی از ماهیت بشر برای نظریه‌پردازی سیاسی به مواردی که تاکنون درباره آنها بحث شد، خلاصه نمی‌شود. این موضوع کاملاً تحلیلی و در عین حال مهم برای نظریه‌پردازی سیاسی همچنان باز است و می‌توان موارد دیگری را نیز به آنها اضافه کرد. آنچه اهمیت دارد آن است که متفطن این موضوع پر دلالت باشیم که برداشت از ماهیت بشر و بسط و توسعه آن در عرصه سیاست و حکومت، نقطه آغاز بسیار دقیق و تأثیرگذاری برای نظریه‌پردازی سیاسی است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج سوم.
۲. جونز، ویلیام تامس (۱۳۸۳)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ویرایش دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۳. زیباکلام، سعید (۱۳۸۱)، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه‌های سیاسی»، فصلنامه پژوهشکده حوزه و دانشگاه، سال هشتم، ش ۳۰.
۴. سایابین، جرج (بی‌تا)، تاریخ نظریات سیاسی، ج ۲، ترجمه بهاء‌الدین پازارگاد، تهران: امیرکبیر.
۵. عنایت، حمید (۱۳۷۷)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: انتشارات زمستان، چ چهارم.
۶. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱)، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ دوم.
۷. گری، جان (۱۳۸۴)، لیبرالیسم، ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی، تهران: نشر بقیه.
۸. لوین، اندرو (۱۳۸۰)، طرح و نقد لیبرال دموکراسی، ترجمه و تحشیه انتقادی: سعید زیباکلام، تهران: سمت، چ اول.
۹. وینست، اندرو (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب) خارجی

10. Berry, Christopher (1986), Human nature, London: Macmillan.

11. Plant, Raymond (1999), *Modern political Thought*, Oxford: Basil Blakwell.
12. Rawls, John (2007), *Lecture on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Richard Freeman, Harvard University Press.
13. Strauss, Leo (1988), *What is political philosophy? And other Studies*, Chicago: The university of Chicago press.
14. Trigg, Roger (1999), *Ideas of Human nature: An Historical Introduction*, Oxford: black well. Second Edition.
15. White, Michael J.(2003), *Political philosophy: An Historical Introduction*, Oxford: One world Publications.
16. Wilson, Francis G (1946), "Human Nature and politics", *The Journal of politics* .vole &.No:4.