

## یادداشت مترجم:

کوتاه زمانی به سال ۱۳۷۸ که به عنوان معاون پژوهشی با مرکز گفتگوی تمدن‌ها همکاری داشتم، دوست فرهیخته‌ام دکتر فریدزاده رئیس وقت آن مرکز این مقاله را برای بررسی و احیاناً ترجمه به من سپرد. آن را خواندم و حاوی نکته‌های نیکو و تازه یافت‌م و همان روزها ترجمه کردم، ولی متن فارسی باید آراسته و ویراسته می‌شد و نیازمند بازبینی بود که فرصت مدتها بعد دست داد. باری، انگیزه مترجم از برگردان این مقاله به زبان فارسی، مشارکت در ایفاء و استیفای سهم اخلاق در سیاست و قدرت است. این ترجمه را به پاس تلاش هدفمند، فروتنانه و صمیمانه دکتر فریدزاده در این راه، به ایشان تقدیم می‌کنم.

\*\*\*

این مقاله، به مبانی و مبادی مفهوم دولت و نیز حقوق بشر می‌پردازد. هم مفهوم دولت در مکاتب سیاسی معاصر که ثمره قرارداد اجتماعی است و هم اندیشه حقوق بشر به عنوان ابزار مهار کردن قدرت دولت، که زمینه‌ساز کامیابی و بهره‌مندی انسان از استعدادها و توانایی‌هایش در «جامعه خوب» و مبتنی بر رفاه، صلح و امنیت است، معطوف به مفهوم «طبیعت انسان» است که مفهوم اصلی بنیادی در مکتب حقوق طبیعی است. مفهوم طبیعت یا سرشت انسان، در عالم واقع قابل آزمون تجربی و اندازه‌گیری نیست و از این رو، امری متافیزیکی است. تا جایی که هر مکتب یا نظریه سیاسی درباره‌ی آدگاه مفهوم و نهاد دولت و نیز درباره‌ی حقوق بشر، مبتنی بر همین مفهوم «طبیعت انسان» باشد، ناگزیر متضمن یک عنصر متافیزیکی است. تعبیر «متافیزیک» در این نوشته، به معنای ما بعد عالم طبیعی یا غیر مادی و معنوی است، نه آنچه در مفهوم کلامی این اصطلاح به کار می‌رود و مقصود از آن بحث در «واجب الوجود» و فلسفه الهی است که معمولاً قسیم فلسفه طبیعی (مادی) قرار می‌گیرد.

نویسنده در شرح آراء اندیشه‌پرداز اقتصاد و سیاست - کارل مارکس - و نظرات فیلسوف سیاست و جامعه - جان رالز - نکات بدیع و خواندنی آورده و می‌گوید ریشه اندیشه‌های سیاسی، اعم از

اندیشه‌های مبتنی بر ایدئولوژی مارکس یا فلسفه هنجاری رالز، باریشه دین و اسطوره که در انسان بسی عمیق تر و دورتر است، در یک جا است: در طبیعت انسان. به عقیده او همین مفهوم طبیعت انسان است که در ایدئولوژی مارکسیسم مفهوم از خودبیگانگی را می‌سازد و در تئوری هنجاری رالز، «وضعیت اولیه» را معنی دار می‌کند. ما انسانها در برابر واقعیت‌های زندگی اجتماعی و سیاسی، به اقتضای طبیعت و سرشت ذاتی خود، نظام ارزشی و اخلاقی را به واقعیت‌های موجود تزریق می‌کنیم تا یک «جهان اخلاقی شده» را به ما باز تاباند. در تئوریهای سیاسی هنجاری، «جامعه خوب» در پرتو همین باز ساخت اخلاقی جهان است که تعریف می‌شود و از این رو، این نظریه‌ها نیز حامل عنصر متافیزیکی هستند. تعبیر «تئوری هنجاری» (normative theory) نیز بیشتر به معنای هنجارهای پوزیتیویستی در حوزه سیاست به کار رفته است. تلاش نگارنده در این مقاله آن است که به کمک مفهوم متافیزیک (اخلاق و نظام ارزشی) دری را که پوزیتیویسم سیاسی مانند مارکسیسم یا پوزیتیویسم لیبرالیستی و منطقی مانند نظریه عدالت رالز بسته‌اند، باز نگه دارد و نقش اخلاق و معنویت را باز گوید.

\*\*\*

چکیده این نوشته عبارت است از بررسی ماهیت و نیز گستره عنصر متافیزیک در تئوری سیاسی هنجاری در مورد مفهوم دولت و حقوق بشر. مدعای اصلی نویسنده آن است که تئوری یاد شده، یکسره متافیزیکی است. نخست توضیح می‌دهد که گرچه در ظاهر به نظر می‌رسد که مبنای تئوری دینی (کلامی) با تئوری عقلانی متفاوت است، اما به واقع چنین نیست و یک عنصر اساسی متافیزیکی وجود دارد که شالوده اصلی هر دورا می‌ریزد. دوم، چه بسا پنداشته می‌شود که بین مبانی متافیزیک و تئوری غیر متافیزیکی که بر آن مبانی استوار می‌شود، تمایزی وجود دارد، اما چنین تمایزی اثبات شدنی نیست، و در تئوریهای غیر متافیزیکی نیز عنصر متافیزیکی هم در مبانی و زیربنای آنها وجود دارد و هم بر سراسر اندام و روینای آنها سایه می‌افکند. چنان که اشاره شد، در این زمینه، نویسنده آراء و اندیشه‌های متفکرانی

## متافیزیک

و

## سیاست

نوشته: جان آرمستر

استاد و معتمد سیاسی

دانشگاه در ایالات متحده

ترجمه: دکتر سعید محبی

## دین، طبیعت، سرشت انسان

در آغاز کار بینیم متافیزیک چیست. متافیزیک از جمله موضوعات پیچیده و پر گفتگو در فلسفه است.<sup>۱</sup> اما برای مقاصدی که در این مقال داریم، کافی است همان نظر گاه ساده و معنای لغوی آن را بگیریم که بر پایه آن متافیزیک یعنی هر آنچه ورای عالم مادی (فیزیک) است، یعنی مابعدالطبیعه. به سخن دیگر، متافیزیک یعنی بیان گزاره‌ها و ادعاهایی درباره واقعی بودن ماهیت و کنه واقعیت عینی که علی‌الاصول از راه علوم طبیعی قابل آزمون و واریسی نیست. با این که متافیزیک، چنان که از نام آن بر می آید، از دسترس تجربه ما دور است اما به موقع از نزدیک با ما سر و کار دارد. اندیشه‌مورزی‌های روزانه ما را فرضها و اعتبارات متافیزیکی شکل می‌دهد و شیوه زندگی هر یک از ما، به نوعی از باورهای گوناگون متافیزیکی مایه می‌گیرد و رنگ می‌پذیرد. از اعتقاد به خداوند گرفته تا ذات و ماهیت خود ما. البته کهن‌الگوی عقیده متافیزیکی عبارت است از دین. در قلمرو دین، سراسر زندگی ما در گونه‌ای از مفهوم «امر مقدس» (divine being) محاط است که همان وجود متعالی، خدا یا خدایان است که بیشتر - و نه لزوماً همیشه - موجودی رحیم و رحمان نیز هست. بی گمان، سنت اندیشه سیاسی هنجاری را نیز همین عقاید در طول زمان شکل داده و برخاسته است.

گرچه مفهوم «امر مقدس» تعریف کاملی از دین به دست نمی‌دهد، ولی اندیشه دینی را از دیگر انواع اندیشه‌ها می‌سازد. مفهوم دین، بی گمان بسی بیش از یک تئوری ساده درباره موجودات یا مراتب مختلف وجود است. دین، یک شیوه زندگی است که در پیوند با معنویت و روحانیت می‌گذرد. معنویت بخشیدن به جهان و از این ره‌گنر متافیزیکی کردن جهان یا برخی از جنبه‌های آن، در عین حال به معنای اخلاقی کردن جهان نیز هست. دین، جهان واقعیت‌ها (جهان طبیعی) را اخلاقی می‌کند و ارزش‌ها را به آن القاء و تزریق می‌کند، اما تأکید دارد که این ارزش‌ها مستقل از آگاهی و شعور انسان، وجود عینی و واقعی دارند و خیر و شر نیز نیروهایی هستند که به گونه مستقل

مانند مارکس و رالز را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. سوم به عقیده نویسنده، تفکیک و تمایزی که بین تئوریهای مبتنی بر ایدئولوژی و تئوریهای فلسفی قائل می‌شوند بسی ساختگی است، زیرا یک مفهوم متافیزیک سیاسی وجود دارد که در هر دو مشترک است و آن دورا به هم پیوند می‌دهد و می‌تواند جایگزین هر دو شود. و حرف آخر نویسنده آن است که در علم سیاست جدید، همچنان که از اندیشه هنجاری گریزی نیست، از متافیزیک سیاسی نیز گریزی نیست.

\*\*\*

یکی از بحث‌های مهم و اساسی در فلسفه حقوق بشر، مبانی و خاستگاه حقوق بشر است. نزد مکاتب فلسفی یا دینی، حقوق بشر برخاسته از فطرت آدمی و اراده خداوند یا مبتنی بر حقوق طبیعی است، اما در مکاتب لیبرالیستی و هنجاری سیاسی، بنیان حقوق بشر در «وضع بشر» است. نویسنده نشان می‌دهد که نقطه مشترک در هر دو رویکرد عبارت است از «سرشت انسان» که چون در عالم تجربه عینی، آزمون‌پذیر نیست، از این رو، «متافیزیکی» است. این رویکرد می‌تواند در نزدیک کردن این دو رویکرد مفید افتد و از التهاب بین موافقان و مخالفان حقوق بشر هنجاری بکاهد و آن دورا به هم نزدیک کند.

\*\*\*

در طول تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، متافیزیک نقش اساسی و مهمی در ساختن مبانی و بنیاد بسیاری از تئوریهای هنجاری یا تئوریهای مبتنی بر ایدئولوژی (تئوری ایدئولوژیک) داشته است. اما در این نوشته می‌خواهیم نشان دهیم که متافیزیک، تنها یک عنصر مبنایی در ساختن تئوریهای هنجاری نیست، بلکه یک عنصر اساسی و فراگیر است که در سراسر چنین تئوریهایی حضور دارد، تا جایی که می‌توان گفت تئوری هنجاری به درستی، به عنوان یکی از نمادهای متافیزیک شناخته و فهمیده می‌شود. افزون بر این، چون «اندیشه سیاست» بی گمان، یا متضمن ابعاد و جنبه‌های هنجاری است یا ابعاد ایدئولوژیک، بنابراین متافیزیک سیاسی هم باید یک جزء لازم از زندگی سیاسی باشد.

○ هم مفهوم دولت در مکاتب سیاسی معاصر که ثمره قرارداد اجتماعی است و هم اندیشه حقوق بشر به عنوان ابزار مهار کردن قدرت دولت، که زمینه ساز کامیابی و بهره‌مندی انسان از استعدادها و توانایی‌هایش در «جامعه خوب» و مبتنی بر رفاه، صلح و امنیت است، معطوف به مفهوم «طبیعت انسان» است که مفهوم و اصلی بنیادی در مکتب حقوق طبیعی است.

در جهان حضور و قدرت اثر گذاری دارند.

علم، همان گونه که نمی تواند هویت هایی مانند خداوند یا روح را به روش تجربی و ارسنی کند، قادر به آزمودن وجود عینی ارزش های اخلاقی نیز نیست. جایگاه دین، به عنوان يك پاور متافیزیکي، نخست عبارت است از ارائه و استقرار هویت های معنوی و روحانی، و باز به عنوان يك امر متافیزیکي، عبارت است از عینیت بخشیدن به ارزش های اخلاقی و تبدیل آنها به بخشی از واقعیت بیرونی. امروزه بسیاری از فیلسوفان تأکید می کنند که ارزش ها مستقل از انسان وجود ندارند، و در واقع همان چیز هایی هستند که خود ما به آنها واقعیت و عینیت بخشیده ایم و به عرصه وجود در آورده ایم.

ارزش های اخلاقی و معنوی یکسره از واقعیت ها (facts) مستقلند و این ما هستیم که به آنها لباس واقعیت می پوشانیم. دلیلی اقامه نشده که به روشنی نشان دهد ارزش های اخلاقی از یکدیگر زاده شوند و منشأ وجود آنها، خودشان باشند. همچنان که هیوم دیر زمانی پیش گفته است، بسیاری از تلاش هایی که برای اثبات این امر شده، آشکارایی نتیجه و نادرست بوده است. اما دین، بنا به اقتضای ذات خود نه تنها این سخن را نقض می کند، بلکه طبیعت دین گویای وجود ارزش های معنوی مستقل از واقعیات است. درك دینی از آنجا که دینی است، از راه پیوند زدن ارزش ها به قلمرو واقعیت، به واقعیت های عینی معنای اخلاقی می بخشد. واقعیت ها و ارزش ها می توانند در سطح متافیزیک با هم در آمیزند و چنان با هم یکی شوند که یکی دیگری را در خود فرا گیرد و این آمیزش بواسطه ایمان در سطح متافیزیکي، پایدار می ماند. از همین روست که در یهودیت و مسیحیت و اسلام چنان نیست که خداوند بر حسب اتفاق و از قضا «خوب» باشد؛ بلکه خداوند، عین خیر است (صفات خداوند، عین ذات او است) و مفهوم خیر و خداوند، هر يك با دیگری تعریف می شود. نزد دینداران، این که «خدا عین خیر است» تنها يك بیان ارزشی نیست، بلکه عین واقعیت است که ذات خداوند را توضیح می دهد و بیان يك حقیقت لازم و ضروری است که هر گزاره و بیانی درباره خداوند و جهان، با آن سنجیده می شود.

فرایند در آمیختن واقعیت عینی با ارزش های

○ یکی از بحث های مهم و اساسی در فلسفه حقوق بشر، مبانی و خاستگاه حقوق بشر است. نزد مکاتب فلسفی یا دینی، حقوق بشر بر خاسته از فطرت آدمی و اراده خداوند یا مبتنی بر حقوق طبیعی است، اما در مکاتب لیبرالیستی و هنجاری سیاسی، بنیان حقوق بشر در «وضع بشر» است.

معنوی، امر ساده ای است و در واقع چیزی بیش از مسأله تعریف نیست: تعریف جهان واقعیت های عینی به كمك ارزش های معنوی؛ همچنان که مفهوم خداوند یا مفاهیم معادل آن در ساده ترین بیان، به خیر تعریف می شود و شیطان به شر. این پیوند و ادغام شدن واقعیت و ارزش در یکدیگر، در بینش نیمه دینی افلاطون به بیان صریح تری وجود دارد. افلاطون می گوید که حقیقت غایی، بر ساخته جهان مُثُل است. مُثُل افلاطون به صورت يك هرم با سلسله مراتب بزرگ مرتب شده که رأس آن در نهایت به «مُثُل اعلای خیر» می رسد که به گفته او علت هر چه، غیر خود است و به همه چیز حیات می بخشد. همچنان که بدی ها و زشتی های عینی که به گونه تجربی قابل دیدن هستند، به اقتضای ذات خود، نقشی از «مُثُل اعلای شر» می باشند، نیکی ها و امور خیر نیز نشان از «مُثُل اعلای خیر» دارند. البته افلاطون این مطلب را در کتاب «جمهوریت» به این صورت بحث نکرده و آن را تنها از زبان سقراط آورده است.<sup>۲</sup> لکن تعریف و تبیین واقعیت های مادی به شیوه خاصی که افلاطون ارائه می کند و آن را سایه ای از عالم مُثُل می داند، نشان می دهد که از دید او جهان طبیعت، پیوسته به ارزش های معنوی و غیر مادی است و همین ارزش های معنوی است که بخشی از سرشت واقعیت مادی را می سازد.

از آنجا که شیوه ای علمی وجود ندارد که بتواند ثابت کند چه چیز از لحاظ اخلاقی خیر است و چه چیزی شر، لذا مقوله ارزش های اخلاقی را به درستی از حوزه علوم دقیقه بیرون گذاشته اند. بطور کلی هر نظریه ای که نیک و بد اخلاقی، درست و نادرست، متعالی و متدانی (برین و زیرین) را به شیوه ای سیستماتیک (نظامواره) بخشی از مفهوم عالم طبیعت و واقعیت های عینی تلقی کند، ناگزیر يك نظریه متافیزیکي است. در این نوشتار می خواهیم بگویم که همین سخن بی گمان نسبت به تئوری سیاسی هنجاری نیز صادق است و این تئوری هم متضمن نوعی متافیزیک است.

\*\*\*

برای بررسی تفصیلی رابطه دین و اندیشه سیاسی بسیار بجا است که بویژه به آثار «جان لاک» نظر افکنیم، زیرا لاک در رأس پاره ای مکاتب و



سنت‌های فکری ایستاده که بررسی آنها از حیث موضوع و وسیع تری که در این مقاله مورد بحث ما است، بسیار اهمیت دارد. این اندیشمند برجسته، پایه‌گذار اندیشه لیبرالی و نیز واضع نظریه حقوق طبیعی و حقوق بشر است. گذشته از آن، وی پایه‌گذار سنت تجربه‌باوری (آمپیرسم) فلسفی در دوران مدرن نیز هست که بر حجیت «حس» در همه مسائل معرفت‌شناختی تأکید می‌کند و علم (تحصلی) را تا حد نخستین شکل و کهن‌الگوی معرفت (شناخت) بالا می‌برد. این، همان نظری است که در واقع آنتی‌تراندیسم متافیزیکی و نیز مبنای اصلی نقد متافیزیک است.<sup>۲</sup>

با این که جان لاک در همه مکتبها و سنت‌های فکری پس از خود حضور مؤثر و برجسته دارد، اما مکتبهای پس از او به واقع دچار تعارض اند. مشهور است که در مکتب لاک بین معرفت‌شناسی او از یک سو و اندیشه‌های سیاسی و آراء اخلاقی‌اش از سوی دیگر شکاف افتاده است. لاک عقیده دارد که منشأ شناخت، حس است و نقش ایده ذاتی و درونی به عنوان منشأ شناخت، بسیار ناچیز است. با این همه، در کتابش به نام دور رساله در باب حکومت می‌گوید «حقوق طبیعی (چنان که در سخنان «سیسرو» آمده) چیزی جز حکم ساده‌ای که از جان آدمی و عمق فطرت او صادر می‌شود، نیست». اما بی‌گمان نمی‌توان به شیوه‌ای تجربی و به کمک آزمایش چنان که در علوم طبیعی متداول است، نشان داد که انسان از چنین حقوقی طبیعی برخوردار است و خداوند آنها را به او اعطا کرده است. این، یک برداشت یکسره متافیزیکی درباره ذات و سرشت آدمی است. انسانیت انسان، به همین کیفیت که در عالم خارج می‌بینیم، ساخته شده و هیچ علمی اعم از علوم طبیعی یا جز آن نمی‌تواند این مطلب را اثبات یابد کند. بدین سان، یک مفهوم متافیزیکی از انسان داریم که در مفهوم متافیزیکی‌ای که از «طبیعت» داریم جای گرفته است.

عالم طبیعت مخلوق خداوند است برای انسان. این یک دیدگاه مسیحی یکسره سنتی درباره عالم طبیعت است. اما «لاک» ابعاد تازه‌ای از این عالم طبیعت را مطرح می‌کند که عبارت است از مفهوم «مال» یا دارایی، در واقع، کانون اندیشه‌های سیاسی

او را نیز همین مفهوم مال و مالکیت تشکیل می‌دهد. او، حق داشتن مال یا دارایی (حق مالکیت) را بخشی از همان «سرشت انسانی» می‌داند که خداوند به انسان بخشیده است، به گونه‌ای که هر حکومتی که این حق مالکیت را محترم بشمرد، حکومت خوب به حساب می‌آید و حکومتی که آن را رعایت نکند، استبدادی است، و حتی حق حکومت کردن را از دست می‌دهد. بدین سان، در نظر او منشأ خوب و بد، و درست و نادرست، هم از نظر شخصی و هم از حیث سیاسی، در ذات همین واقعیت عینی و طبیعی نهفته است.

مفهومی که لاک از حقوق طبیعی به دست می‌دهد، مفهومی دینی است. اکنون پرسش آن است که آیا این رسیدن از عالم واقعیت به ارزش‌ها (از طبیعت به ماورای طبیعت)، این گذار از توصیف به حکم و از «است» به «باید»، نسبت به تئوری غیر دینی سیاست یعنی در تئوری سیاسی هنجاری که آشکارا غیر متافیزیکی است، نیز صادق و ممکن است؟ به سخن دیگر، آیا این فرایند عینی کردن ارزش‌ها و اخلاق یا آوردن آنها به حوزه عینیت، جزئی از نظام طبیعی امور است، و آیا در تئوریهای سیاسی هنجاری که هیچ گونه صبغه دینی ندارند، به همین عنوان یعنی به عنوان یک ویژگی ذاتی این تئوری‌ها نیز عیناً صادق است، و اگر آری، این امر چگونه ممکن است؟

نکته اصلی در این بحث، مفهوم «سرشت انسان» است. دیدیم که در قرائت لاک از «حقوق طبیعی»، انسان از حقوق طبیعی و ذاتی برخوردار است و از همین حقوق طبیعی می‌توان احکام و دستورهای سیاسی استنباط و استخراج کرد. این، در واقع، یک مفهوم اخلاقی شده از سرشت انسان است که در همه تئوری‌های هنجاری، اعم از این که پیوندهای دینی داشته باشند یا نه، می‌توان مفهوم متناظر آن را یافت. در تئوری سیاسی هنجاری، انسانها موجوداتی هستند که در اصل یا آزاد و برابرند، یا زیر سیطره جبرهایی مانند نژاد، ملیت، جنسیت، و رابطه با طبیعت، یا بر ساخته دیگر روابطی هستند که نوعی محتوای اخلاقی دارند. بنابراین، با توجه به این که همین ارزش‌ها کانون و اساس «سرشت انسان» را تشکیل می‌دهند، انسان تنها در صورتی امکان کامیابی و شکوفاشدن دارد که

○ علم، همان گونه که نمی‌تواند هویت‌هایی مانند خداوند یا روح را به روش تجربی و ارسی کند، قادر به آزمودن وجود عینی ارزش‌های اخلاقی نیز نیست. جایگاه دین، به عنوان یک باور متافیزیکی، نخست عبارت است از ارائه و استقرار هویت‌های معنوی و روحانی، و باز به عنوان یک امر متافیزیکی، عبارت است از عینیت بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و تبدیل آنها به بخشی از واقعیت بیرونی.

○ از آنجا که شیوه‌ای علمی وجود ندارد که بتواند ثابت کند چه چیز از لحاظ اخلاقی خیر است و چه چیزی شر، لذا مقوله ارزش‌های اخلاقی را به درستی از حوزه علوم دقیقه بیرون گذاشته‌اند. بطور کلی هر نظریه‌ای که نیک و بد اخلاقی، درست و نادرست، متعالی و متدانی (برین و زیرین) را به شیوه‌ای سیستماتیک (نظامواره) بخشی از مفهوم عالم طبیعت و واقعیت‌های عینی تلقی کند، ناگزیر یک نظریه متافیزیکی است.

در جامعه‌ای زندگی کند که در آن آزادی و برابری وجود داشته باشد، یا جامعه‌ای که از حکومت و سروری نژاد برترها شده باشد، یا جامعه‌ای که در آن بین انسان و طبیعت، تعادل واقعی برقرار شده باشد، و در جامعه‌ای که به هر حال دارای ارزش‌هایی باشد که در کانون ایدئولوژی مربوط قرار گیرند. همهٔ تئوریهای سیاسی هنجاری متأثر از همین نظرگاه اخلاقی است که ارزش‌های اخلاقی را با طبیعت واقعی انسان و نیز با مفهوم «جامعه خوب» سخت پیوند می‌زند. این مفهوم اخلاقی شده از طبیعت انسان، لزوماً یک مفهوم متافیزیکی است، زیرا به کمک علم نمی‌توان ثابت کرد که برای اینکه انسان بتواند رشد کند و شکوفا شود، به آزادی نیاز دارد، یا بشر تنها در صورتی می‌تواند کامیاب شود و به مقصد غایی برسد که همهٔ انسانها برابر باشند، یا برای مثال یک سامان مشخص نژادی در جامعه رعایت شود؛ همچنان که از علم ساخته نیست که ثابت کند چگونه جامعه‌ای متضمن خیر و صلاح انسان است.

\*\*\*

دامنه نفوذ و حضور عنصر متافیزیک در تئوری‌های سیاسی ایدئولوژیک یا هنجاری فقط به مبانی تئوریک آن محدود نیست، بلکه در سراسر اندام هر گونه تئوری سیاسی مبتنی بر ایدئولوژی (مانند مارکسیسم) یا تئوریهای هنجاری، ادامه و حضور می‌یابد. برای نشان دادن این نکته، خوب است به بررسی افکار مارکس پردازیم که تئوری او در نقطه مخالف نظریه دینی لاک قرار دارد.

مارکس یک مبارز بی‌پلور به خدا (آته) و یک ماتریالیست بود که ادعا می‌کرد تئوری‌اش یکسره علمی است. او به جد عقیده داشت که فرو مردن سرمایه‌داری و فرار سیدن کمونیسم یک آرمان اخلاقی صرف نیست که برای آن تلاش کنیم، بلکه یک ضرورت تاریخی است که می‌توان با دلایل کاملاً علمی و فارغ از هر گونه مضمون اخلاقی، درست بودن آن را ثابت کرد.<sup>۵</sup> با این همه، در تئوری مارکس نیز یک مفهوم اخلاقی شده، و از این رو متافیزیکی از «سرشت انسان» وجود دارد که بر سراسر تئوری او سایه افکنده است.

هم ماتریالیسم مارکس و هم دیالکتیک او، یک نظریه متافیزیکی است، اما این وجه از نظریه او در

اینجا مورد بحث نیست. آنچه برای ما مهم است، مفهومی است که مارکس از انسان ارائه می‌کند و می‌گوید انسان موجودی است ذاتاً آفریننده و سازنده که با «کار»، جهان خود را می‌سازد، اما به علت تقسیم طبقاتی جامعه و استثمار طبقاتی، در طول تاریخ همواره ساختن این جهان و بهره‌گیری از آن از بشر دریغ شده است. به عقیده مارکس، نتیجه این وضع، «از خود بیگانگی» انسان بوده است؛ بدین معنی که روح و روان آدمی دچار تجزیه شده و در نتیجه انسان، از جهان پیرامون، از دیگران و حتی از خود، بیگانه است.<sup>۶</sup> این، همان شیطان و شر است، زیرا از خود بیگانگی یعنی فرو کاستن و تهی شدن انسان از انسانیتش، و محروم شدن او از رشد و تعالی.

بی‌گمان در اینجا با یک تئوری روانشناختی به نام «از خود بیگانگی» روبه‌رو نیستیم تا به کمک مشاهده و آزمایش بتوان آن را از لحاظ علمی و لارسی کرد. هیچ‌گونه نشانه‌درد و بیماری که قابل اندازه‌گیری باشد وجود ندارد و حتی نشانه‌های ناخشنودی و ناراحتی هم دیده نمی‌شود. برای مثال، با اینکه کارگران کارخانه‌ها در عصر ویکتوریا چه بسا سرخوش بودند و چون چاکلرک‌ها، شاد به نظر می‌رسیدند، اما از دید مارکسیست‌ها، «از خود بیگانه» به‌شمار می‌رفتند. اصولاً کاری که به استخدام سرمایه‌دار درمی‌آید، فی‌نفسه از جایگاه انسانی خود فرو کاسته می‌شود، استثمار می‌شود، و سرانجام از انسانیت خود تهی می‌گردد. انسانها هنگامی آزاد و کامیابند که خود صاحب نیروی کار خویش باشند و بتوانند «سرشت واقعی» انسانی خود را بر آورند و تحقق بخشند. همین «سرشت واقعی انسان» یک مفهوم اخلاقی است و از این رو انسان به موجودی تعریف می‌شود که خوب و بد در طبیعت او سخت سرشته است. چنانکه می‌بینیم، تعریف مارکس از انسان متضمن برداشتی متافیزیکی از انسان است و از تعریفی که لاک از انسان ارائه می‌کرد و می‌گفت هر کس از حقوق طبیعی برخوردار است که خداوند به او بخشیده است، کمتر متافیزیکی نیست. تعریف مارکس از انسان، در واقع به سطوح عمیق‌تری از واقعیت عینی و ظاهری که در ورای این ظواهر مشهود جریان دارد. ظواهری که قابل تجربه و آزمایش

است. رجوع و نفوذ می کند.

بدین سان، مارکس در واقع سخن از روح یاروان اصلی انسان می گوید که سرچشمه اصلی زندگی است، اما به همان اندازه راز گونه و دور از دسترس آزمایش و به همان اندازه تجربه ناپذیر است که روح در معنای مسیحی اش. به همان گونه که در الهیات سنت اگوستین، روح انسان با گناه آلوده شده، در ثنوری مارکس هم جان آدمی به علت استثمار، آلوده می شود و از جای واقعی خود کُش شده و دور می گردد. و همچنان که در اندیشه دینی، هیوط و رستخیز بشر از قبل مقرر و مقدر شده است، نزد مارکس هم یک تقدیر تاریخی وجود دارد که همچون نمایشی از پیش نوشته شده، سرانجام اجرا می گردد؛ بدین معنی که وقتی روند تاریخ کامل شد، آن روح به گونه ای نظام مند (سیستماتیک) فرو می یاشد تا دوباره به هم بر آید و ساخته شود و به سوی آن مطلق باز گردد. اما این بار، در مرتبه ای عالی تر از هستی که به خود آگاهی دست یافته است، رستخیز می کند. پایان راه تکامل و فرجام کار، خیر و رستگاری است که انسان در رستخیز خود آگاهی یافته خود، به آن دست می یابد و هر چه مانع تحقق این فرجام نیک شود (موانع تکامل) شر و شیطانی است. هر چند شیطانی جبری و ضروری (جبر تاریخی).

چنان که پیدا است، در نزد مارکس ملاک تعریف انسان و حرکت تاریخ، همان طبیعت یا سرشت آدمی است، همچنان که در ثنوری «حقوق طبیعی» لاک، معیار اصلی تعریف انسان، «سرشت آدمی» است؛ منتهی در ثنوری مارکس قرائت ارسطویی از «سرشت انسان» که از راه هگل به دست آمده است، چیره است.<sup>۷</sup> این «سرشت»، همه «خیر» است و خیر و نیکی نیز با سرشت انسان راست می آید و رشد می کند، و همان چیزی است که در درون هر کس وجود دارد و در جریان تبدیل شدن او به یک انسان منسجم و یکپارچه که در هماهنگی سازنده با دیگر انسانها در این جهان زندگی می کند، به فعلیت درمی آید. در اینجا، مارکس در واقع از فرایندها و از وضعی سخن می گوید که در ورای واقعیت تجربی و عینی می گذرد و بدون یک ثنوری که لزوماً هم متافیزیکی باشد و هم اخلاقی، نمی توان آن وضع را درک کرد و توضیح داد. بدین قرار، مارکسیسم هم،

مانند دیگر ثنوریهای سیاسی هنجاری، بر یک پایه متافیزیکی و اخلاقی بنا شده است.

البته در اینجا، بحث بر سر یک مدعای بزرگتر است و آن اینکه ثنوری سیاسی هنجاری به گونه نظام مند (سیستماتیک) به حکم ذات و ضرورت، متافیزیکی است، و در حقیقت یک نوع از متافیزیک است و عنصر متافیزیکی، بر سراسر ثنوری هنجاری سایه افکنده است. در نتیجه، هر گونه ثنوری سیاسی هنجاری را چه از نوع ثنوری فلسفی باشد چه ایدئولوژیک. می توان متافیزیک سیاسی نامید.

### زبان و ساختار ثنوری هنجاری

در همه ثنوریهای سیاسی هنجاری، گونه ای ساختار ثنوریک وجود دارد که هدف از آن پاسخ دادن به پرسشهایی اساسی از این دست است: جهان انسانی چگونه جهانی است؟ انسان چگونه به وضع کنونی رسیده و تا این مرحله تحول یافته؟ و سرانجام، توانمندی های بالقوه آن برای آینده چیست؟ در جریان ساخت و پرداخت ثنوری سیاسی هنجاری، همانند دیگر نظریه پردازی های علمی، یک رشته واژگان و اصطلاحات خاص مطرح می شود. بطور کلی، برای این که طرح یک ثنوری از انسجام و پیوستگی منطقی برخوردار باشد، نخست باید مفاهیم اصلی آن تعریف شود و هر مفهوم با مفهوم دیگر تبیین گردد تا یک سیستم معنایی هماهنگ که بین عناصر درونی آن ارتباط متقابل برقرار باشد، فراهم آید. در ثنوری سیاسی هنجاری هم، در روند مفهوم سازی و تعاریف است که مضامین و مفاهیم اخلاقی در سراسر ساختار آن پراکنده و با آن ترکیب می شود؛ به این معنی که نخست واژه ها و اصطلاحاتی که واجد بار معنایی اخلاقی روشن هستند، مانند از خود بیگانگی، بهره کشی، استبداد و مانند آنها و همچنین تفسیرهای خاصی از عدالت، آزادی، پیشرفت و مانند آنها مورد استفاده قرار می گیرد، و سپس همین اصطلاحات و تفسیرها برای توضیح و تعریف واژه ها و اصطلاحات دیگری که در کاربرد معمولی، فاقد هر گونه مضمون اخلاقی است، ولی در ثنوری هنجاری مربوط بار معنایی و اخلاقی به آنها القاء می شود، به کار می رود.

○ در نزد مارکس ملاک تعریف انسان و حرکت تاریخ، همان طبیعت یا سرشت آدمی است، همچنان که در ثنوری «حقوق طبیعی» لاک، معیار اصلی تعریف انسان، «سرشت آدمی» است؛ منتهی در ثنوری مارکس قرائت ارسطویی از «سرشت انسان» که از راه هگل به دست آمده است، چیره است.

تاروپود و واقعیت موجود (سرمایه‌داری) بافته شده است. همین امر، دلیل بر وجود ابعاد متافیزیکی در این تئوری سیاسی است.

در مارکسیسم، تنها مفهوم سرمایه‌داری نیست که به این شیوه خاص ارزیابی و تعریف می‌شود، بلکه تئوری گردش کل جهان و تاریخ نیز به همین ترتیب تبیین می‌گردد. در این تئوری، سرمایه‌داری یک سیستم شیطان‌ی است که برای جامعه و فرد پیامدهای گریزناپذیر دارد و از خودبیگانگی را که وضعی تقلیل دهنده و انسانیّت‌زدا است، به دنبال می‌آورد. این گونه پیامدها را شاید نتوان به کمک ابزارهای تجربی آزمایش کرد و تشخیص داد. چه‌بسا نظام سرمایه‌داری بی‌داشته باشیم که کارگران را کامیاب و شکوفا سازد، اما مارکسیسم اصرار می‌ورزد که در آن سوی دسترسی علم تجربی و درست در نقطه مقابل آنچه در ظاهر می‌بینیم، یک واقعیت عمیق تر نهفته است که حقیقت اصلی و گریزناپذیر در آنجا جریان دارد.

مفهوم دولت و ایدئولوژی در مارکسیسم نمونه‌های دیگری از همین روند الصاق و القای محتوای اخلاقی به مفاهیمی است که در شرایط دیگر نااخلاقی شمرده می‌شوند. برای مثال، در تئوری مارکسیسم، دولت به عنوان ابزار ستم طبقاتی تعریف می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین، نزد مارکسیست‌ها، یک مفهوم اخلاقی شده از دولت وجود دارد که آثار و اوصاف آن را با محک تجربی نمی‌توان نشان داد یا اندازه گرفت. همچنین است ایدئولوژی (مسلک) که از دید مارکسیسم بخشی از سیستم است و مکانیسم ستمگری خود را دارد که عبارت است از بیگانه کردن انسان از خود و انسانیّت‌زدایی از انسان به شیوه‌های جبری. شواهد ظاهری هرچه خواهد، گو باش.<sup>۲</sup> چون هر دو اینها - دولت و ایدئولوژی - مانند سرمایه‌داری در از خودبیگانه‌سازی انسان که چنان که گفتیم وضعی متافیزیکی است، نقش خود را دارند، بنابراین دولت و ایدئولوژی، نیز مفهومی متافیزیکی پیدامی‌کنند.

به این ترتیب، با تعریف اخلاقی از مفاهیم نااخلاقی مانند سرمایه‌داری، ایدئولوژی، دولت و... نظرگاه اخلاقی خاص هر ایدئولوژی (مانند مارکسیسم) به همه مفاهیم ویژه آن منتقل می‌شود و از این راه در همه عناصر ساختاری آن تزریق

در مارکسیسم، اصطلاحاتی چون سرمایه‌داری، دولت، طبقه و ایدئولوژی به گونه‌ای تعریف می‌شود که حامل بار اخلاقی و معنایی است که معطوف به برداشت اخلاقی از «سرشت انسان» است که پیش از این درباره آن بحث کردیم. برای مثال، وقتی اصطلاح سرمایه‌داری در مارکسیسم به کار می‌رود، لزوماً دارای بار معنایی اخلاقی از مفهوم استثمار و انسان‌زدایی است، در صورتی که «سرمایه‌داری» در کاربرد معمولی‌اش، فاقد چنین بار اخلاقی است. همه مفاهیم اصلی یک تئوری به همین ترتیب، حامل بار اخلاقی پیدا و پنهان است. بدین سان، می‌توان انواع تعریف‌ها و توصیف‌ها را ارائه کرد که گرچه در ظاهر ناظر به توضیح یک امر واقعی و عینی است، ولی در عین حال دارای معنا و مضمون اخلاقی نیز هست. از آنجا که این نوع تعاریف، واقعیت‌هایی را تعریف می‌کند که معنایی اخلاقی و ارزشی به آنها القاء شده، تصویری هم که به دست می‌دهد، تصویری متافیزیکی است.

از دیدگاه مارکسیسم، کار سرمایه‌داری در اصل مبتنی است بر ارزش افزوده‌ای که از کار به دست می‌آید. در سرمایه‌داری، صاحب سرمایه، کارگران را از بخش بزرگی از تروتی که با نیروی کار خود تولید می‌کنند (ارزش افزوده) محروم می‌کند. مطابق تئوری مارکسیسم، صاحب سرمایه هیچ نقشی در تولید ندارد و در روند تولید، انگلی بیش نیست و در عمل از کارگران بهره‌کشی می‌کند. بنابراین، نظریه مارکس درباره کار و ارزش آن دارای یک بار اخلاقی است که برای مثال در تئوری «ریکاردو» وجود ندارد.<sup>۳</sup> به همین لحاظ، ذات سیستم سرمایه‌داری، در نظر مارکسیست‌ها، به حسب تعریف، استثمارگر و انسانیّت‌زدا است. در تئوری مارکسیسم، سیستم سرمایه‌داری عبارت است از ابزار ستم طبقاتی که انسان زیر ستم را از فرصت شکوفایی و پیشرفت محروم می‌سازد. اینکه سرمایه‌داری چنین است، از سر اتفاق نیست بلکه به موجب یک حکم اساسی در تئوری مارکسیسم، سرمایه‌داری ناگزیر ستم می‌کند و به راه استثمار و انسان‌زدایی می‌رود. بدین قرار، در اینجا - در تئوری مارکسیسم - با نوعی الصاق و القاء ارزش‌ها به واقعیت عینی رویه‌رو هستیم که بر طبق آن یک سلسله از ارزش‌های معنوی و اخلاقی در

○ هر تئوری سیاسی  
هنجاری، یا هر قرائت از  
ایدئولوژی در درون یک  
تفکر ایدئولوژیک، برداشت  
اخلاقی ویژه خود را از  
مفهوم انسان دارد و انسان را  
موجودی می‌داند که  
بر حسب ذات و سرشت  
خود، یا رقابت می‌کند یا  
همکاری، یا محکوم به جبر  
نژاد یا طبقه یا ملیت است یا  
محتاج نظم و سلسله  
مراتب، یا نیازمند  
روشنگری یا آزادی یا  
برابری و دموکراسی است،  
یا هر چیز دیگر. نزد هر  
مکتب سیاسی، همین  
ارزش‌ها که در طبیعت  
آدمی نهفته است، به نوبه  
خود مبنای تشکیل جامعه  
آرمانی می‌گردد یا شیوه  
زندگی را که انسان در پرتو  
سرشت اصلی خود  
کامیاب می‌شود، مشخص  
می‌کند.

می‌گردد؛ و با توجه به اینکه گزاره‌های توصیفی و تعریفی هر ایدئولوژی دارای بار اخلاقی-متافیزیکی می‌شود، تصویری هم که از جهان به دست می‌دهد متافیزیکی خواهد بود؛ و چون متافیزیکی است، اساساً قابل واریسی تجربی نیست، و فقط از راه ایمان قابل اثبات است. به این ترتیب، تمام ساختار ایدئولوژی یکسره ساختاری متافیزیکی می‌شود، زیرا ارزش‌های اخلاقی در همه عناصر آن القاء شده است؛ منتهی، چون این فرایندهای ابزارهای سنجش علمی رخ می‌دهد، نمی‌توان درستی آنها را از لحاظ علمی اندازه گرفت و به محک آزمایش زد.

\*\*\*

بسیاری از آنچه گفتیم، در مورد هرگونه تئوری سیاسی هنجاری صادق است. در این تئوری‌های سیاسی نیز، مفهوم «سرشت انسان» هم عنصر اصلی ساختاری آنها است و هم حامل ارزش‌هایی که تئوری بر آن استوار می‌شود.<sup>۱۱</sup> هر تئوری سیاسی هنجاری، یا هر قرائت از ایدئولوژی در درون یک تفکر ایدئولوژیک، برداشت اخلاقی ویژه خود را از مفهوم انسان دارد و انسان را موجودی می‌داند که بر حسب ذات و سرشت خود، یا رقابت می‌کند یا همکاری، یا محکوم به جبر نژاد یا طبقه یا ملیت است یا محتاج نظم و سلسله مراتب، یا نیازمند روشنگری یا آزادی یا برابری و دموکراسی است، یا هر چیز دیگر. نزد هر مکتب سیاسی، همین ارزش‌ها که در طبیعت آدمی نهفته، به نوبه خود مبنای تشکیل جامعه آرمانی می‌گردد یا شیوه زندگی را که انسان در بر تو سرشت اصلی خود کامیاب می‌شود، مشخص می‌کند. تصویری که این مکاتب و تئوریهای سیاسی هنجاری از انسان و وضع آرمانی به دست می‌دهند، پایه‌ارزیابی آنها از جهان موجود را که معمولاً با وضع آرمانی فاصله دارد، نیز توضیح می‌دهند و نشان می‌دهند که چگونه جهان به وضع کنونی رسیده و راه تبدیل وضع کنونی به وضع مطلوب کدام است.<sup>۱۲</sup>

در عین حال، هر تئوری هنجاری، برای توضیح و افاده ارزش‌های مورد نظر خود زبان و واژگان ویژه خود را می‌سازد. این زبان نیز بر پایه برداشت اصلی تئوری مربوط از «سرشت انسان» ساخته می‌شود. برای مثال، در قرائت‌های گوناگون

«تئوری سبز»<sup>۱۳</sup> [طرفداران محیط زیست] یک مفهوم مشترک از «هماهنگ بودن با طبیعت» ارائه می‌شود. اما در پس این مفهوم، یک رشته تئوریهای متافیزیکی درباره خود انسان وجود دارد مانند ارتباط درست انسان با طبیعت، و بیگانگی و دشمنی او نسبت به طبیعت. این، به نوبه خود متضمن یک تئوری تاریخی است درباره اینکه چگونه هماهنگی انسان و طبیعت از میان رفته است و چگونه می‌توان آن را باز یافت و سامان بخشید. این تئوری هم، باز به نوبه خود، مبنای یک نظام اخلاقی است که بر طبق آن هر چه با سرشت انسان هماهنگ و همخوان است، نیک و خیر است و هر چه بیرون از حلقه این همخوانی است، ناگزیر بد و شر به شمار می‌آید.

در بسیاری از موارد، برای اینکه محتوای اخلاقی-متافیزیکی یک تئوری سیاسی آشکار شود، باید به مفهومی که از طبیعت انسان ارائه می‌کند، رجوع کرد. این نکته حتی در مورد تئوری‌هایی که به ظاهر هرگونه متافیزیک و لوازم نظریه‌های معطوف به سرشت انسان را به جدارد می‌کنند، و حتی در تئوریهای سیاسی هنجاری، صادق است. نمونه تازه‌تر این گونه نظریه‌ها، نظریه پُست مدرن است. در رویکرد پُست مدرن، تئوریهای متافیزیکی درباره سرشت انسان پذیرفته نیست و روند تاریخ («فراروایت» metanarratives) را به عنوان یک جریان «تمامیت‌ساز» (totalising) و ستمگر، رد می‌کنند. اما در نزد تئورسین‌های پیشروتر پُست مدرن یک ایده «نظرگاه جهانی» وجود دارد که مفهوم سرشت انسان و مفهوم تاریخ به روشنی در آن نهفته است. ایشان هنوز انسان را موجودی تعریف می‌کنند که برای رشد خود نیازمند آزادی و برابری و دموکراسی است، هر چند این گونه تعریف از انسان، خیلی بیش از آنچه امروزه در تئوری‌های هنجاری پیشرو مجاز و مطرح است، مستلزم قرائت‌های متفاوت از آزادی و برابری است.<sup>۱۴</sup> می‌توان گفت که در واقع، تئوری پُست مدرن بسیاری از ویژگیهای یک تئوری سیاسی هنجاری کلاسیک را در خود دارد.

البته تئوریهای دیگری هم وجود دارد که تحلیل آنها به این شیوه، بسی دشوارتر است. بی‌گمان، دشوارترین آنها، تئوریهایی است که فیلسوفان

○ هر تئوری هنجاری، برای توضیح و افاده ارزش‌های مورد نظر خود زبان و واژگان ویژه خود را می‌سازد. این زبان نیز بر پایه برداشت اصلی تئوری مربوط از «سرشت انسان» ساخته می‌شود. برای مثال، در قرائت‌های گوناگون «تئوری سبز» [طرفداران محیط زیست] یک مفهوم مشترک از «هماهنگ بودن با طبیعت» ارائه می‌شود. اما در پس این مفهوم، یک رشته تئوریهای متافیزیکی درباره خود انسان وجود دارد مانند ارتباط درست انسان با طبیعت، و بیگانگی و دشمنی او نسبت به طبیعت.



5. For example, Marx and Engels insist that "The communists do not preach morality at all..." in Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* [Ed. C. J. Arthur] (London: Lawrence and Wishart, 1970), p. 104. For a discussion of the issues, see Philip J. Kain, *Marxism and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

۶. این نظر مارکس در مورد «طبیعت یا سرشت انسان» مبتنی است بر بیانی که در دستنویس‌های اقتصادی و فلسفی مارکس در ۱۸۴۴ آمده که البته در زمان خود مارکس منتشر نشده است. اینکه آیا مارکس در نوشته‌های بعدی خود بر همین نظر باقی مانده یا نه، محل بحث‌های بسیار بوده است. اما در اینجا فرض شده که مارکس همین نظر یا نظری نزدیک به آن را حفظ کرده است. دستنویس‌های مارکس در مآخذ زیر آمده است:

Karl Marx, *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 1975.

۷. این اصل ارسطویی که آنچه برای تحقق غایت طبیعت انسان لازم است، خود باید طبیعی و خوب باشد. (که مبتنی است بر نظریه‌ی او در کتاب سیاست که می‌گوید انسان، حیوان سیاسی است) در همه‌ی مکاتب مبتنی بر ایدئولوژی بطور کلی، یک اصل مفید و کارگشا است. جامعه خوب، همواره یک «جامعه طبیعی» به معنای ارسطویی آن است؛ یعنی جامعه‌ای است که با طبیعت انسان همساز و منطبق است و در رشد و شکوفایی انسان بیشترین نقش هدایت کننده را دارد. هر جامعه‌ای که مانع شکوفایی و رستگاری انسان باشد، یک جامعه «غیرطبیعی» است. البته در نظریه مارکس، در مورد مفهوم تاریخ دشواری‌هایی وجود دارد که ناشی از اندیشه‌های هگل است. زیرا یک سلسله مراتب تاریخی برای ایفای اهداف بشر و سر نوشت او وجود دارد که باید طی شود و در این مسیر چه بسا وجود جوامع غیر انسانی (ستمزده) نیز لازم آید که به یک معنی، بخشی از مسیر تاریخ طبیعی تکامل بشر است.

۸. در فرهنگ مارکسیسم که آکسفورد چاپ کرده، «ارزش افزوده» این گونه تعریف شده است: «به دست آوردن ارزش افزوده، روش خاص «استثمار» در نظام سرمایه‌داری است، وجه متمایز تولید در سرمایه‌داری...». ر. ک:

Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 472.

۹. ر. ک: مارکس و انگلس، منبع مذکور در پلورقی ۵، ص ۸۰ که می‌گوید «دولت سازمانی است که بورژوازی ناگزیر برای مقاصد درونی و بیرونی و برای تضمین متقابل اموال و منافع مردم و دولت پذیرفته است». مارکس مفهوم دولت را تعریف نکرده است و آنچه از او نقل کردیم به نقش دولت در حفظ طبقه حاکم و ستم بر دیگر طبقات اشاره دارد.

لیبرال به تازگی ارائه کرده‌اند و پرچالش‌ترین و در عین حال ممتازترین آنها، نظریه «جان رالز» است. نخست، تا جایی که می‌توان بین تئوری سیاسی هنجاری «ایدئولوژیک» [مانند مارکسیسم] و تئوری سیاسی «فلسفی» [مانند مکتب جان لاک] تفکیک قائل شد،<sup>۱۵</sup> نظریه «رالز» یک نمونه روشن از تئوری سیاسی فلسفی است. وی می‌کوشد از آنچه تاکنون استدلال مبتنی بر ایدئولوژی نامیده شده [رویکرد عقیدتی] به جد پرهیز کند و دلبسته بیطرفی سیاسی و اخلاقی یا دستکم نوعی آزاداندیشی است که در تئوری‌های مبتنی بر ایدئولوژی، اساساً قرار نیست وجود داشته باشد. افزون بر این، رالز در نوشته‌های اخیرش، با قطعیت بیش از پیش، از متافیزیک روی برگردانده است. اگر نظریه‌ای در نفی این فرضیه‌ها که اندیشه هنجاری یکسره متافیزیکی است، وجود داشته باشد، همانا نظریه رالز است.<sup>۱۶</sup> بنابر این، لازم است اندیشه‌های او را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم و به محک نقد بیازماییم.

(دنباله دارد)

### یادداشت‌ها

\* نویسنده، یان آدامز (Ian Adams) استاد گروه علوم سیاسی در دانشگاه «دارام» انگلیس است. این مقاله در مجله «ایدئولوژیهای سیاسی» با مشخصات زیر چاپ شده است: Ian Adams, "The Inevitability of Political Metaphysics", *Journal of Political Ideologies* (1999), 4(3), pp. 209-288.

1. Stephen Lawrence and Cynthia Macdonald, *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics* (Oxford: Blackwell, 1998).

2. See Plato, *The Republic* [translated by Richard W. Stirling & William C. Scott] (New York: W.W. Norton & Co., 1985), Book VI, where Socrates resorts to an analogy with the sun to explain the relation of the Form of the Good to the other Forms.

ر. ک. افلاطون، *جمهوریّت*، کتاب ششم آنجا که سقراط برای توضیح مفهوم نیکی‌ها و نسبت آن با «خیر اعلی» به تمثیل خورشید و نور آن متوسل می‌شود.

3. See in particular John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Fontana, 1964).

4. John Locke, *Two Treatises of Government* [Ed. Peter Laslett] (New York: Mentor Books, 1965), p. 315.

○ در رویکرد پُست مدرن، تئوریهای متافیزیکی درباره سرشت انسان پذیرفته نیست و روند تاریخ («فراروایت» metanarratives) را به عنوان یک جریان «تمامیت ساز» (totalising) و ستمگر، رد می‌کنند. اما در نزد تئوریسین‌های پیشروتر پُست مدرن یک ایده «نظرگاه جهانی» وجود دارد که مفهوم سرشت انسان و مفهوم تاریخ به روشنی در آن نهفته است.

است. برای ملاحظه يك بحث کوتاه اما جامع در این زمینه، ر.ك.:

Andrew Vincent, *Political Theory: Tradition and Diversity*, Cambridge University Press, 1997, p. 17.

تا همین اواخر بسیار متداول بود که بین تئوری سیاسی هنجاری از نوع فلسفی آن که ذهنی و بیطرف است، از يك سو و تئوری مبتنی بر ایدئولوژی که جانبدارانه و تبلیغاتی است از سوی دیگر، تفکیک قائل شوند. ر.ك.:

David Miller and Larry Siedentop (eds.) *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, 1983, Introduction.

با این همه، کاربرد واژه ایدئولوژی در معنای خنثی و صرفاً برای تعریف يك عقیده سیاسی، در سالهای اخیر رویه فزونی بوده است و در نتیجه از اهمیت آن تفکیک کاسته شده است. بعداً توضیح خواهیم داد که گرچه چنین تفکیکی در عالم واقع وجود ندارد، اما واژه ایدئولوژی برای افاده معنای تئوری سیاسی هنجاری، واژه مناسبی است.

۱۶. متفکر دیگری که می خواهد متافیزیک را از تئوری سیاسی خود کنار نهد، «ریچارد رورتی» (Richard Rorty).

فیلسوف آمریکایی است در اینجا فرصت نیست اندیشه های او را توضیح دهیم، و رالز مهم تر است. ولی بطور خلاصه رورتی می گوید لیبرالیسم برای حفظ و اثبات خود به مبانی متافیزیک نیازی ندارد، اما برخلاف رالز که در این زمینه نظریه پردازی کرده، هیچ تئوری مشخص و منسجمی درباره اینکه زندگی سیاسی چگونه باید باشد، ارائه نمی کند و بیشتر به بیان کلیاتی در این باره که چگونه باید در زمینه مسائل سیاسی اندیشید، بسنده می کند. ر.ك.:

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989; Alan Malachowski (ed.) *Reading Rorty*, Oxford, 1990.

۱۰. مارکس تحلیلی رسمی از مفهوم ایدئولوژی ارائه نکرده است، چنان که درباره مفهوم دولت تحلیلی به دست نداده، بلکه در زمانهای گوناگون تعریف های مختلفی از ایدئولوژی کرده است. اما به نظر مارکسیست ها دولت در توجیه موقعیت طبقه حاکم، نقش اصلی دارد. برای بحث بیشتر در این زمینه ر.ك.:

Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, London, Croom Helm, 1982.

۱۱. این مطلب را مقایسه کنید با نظرات ریموند پلانت که می گوید در جریان تحول تئوری سیاسی هنجاری مدرن، يك تغییر جهت اساسی رخ داده و آن عبارت است از تبدیل شدن مفهوم متافیزیک سرشت انسانی به مفهوم علمی و واقع گرایانه آن. به نظر او آراء اريك فروم و هربرت مارکوزه نمونه هایی از این تغییر جهت است. آنچه در اینجا مورد نظر ما است این است که مفهوم سرشت انسان، صرف نظر از صورت علمی یا واقعی آن، به هر حال همواره متافیزیک و اخلاقی است. هم اريك فروم و هم هربرت مارکوزه واژه هایی مانند «عقل» و «جنون» را از حیث بار اخلاقی و متافیزیک که دارند، در توضیح «سرشت انسان» به کار می گیرند. ر.ك.:

Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Oxford Blackwell, 1991, p. 65-67.

۱۲. ساختار ایدئولوژی و تئوری زبان ایدئولوژیک که همراه آن پدید می آید، در اثر زیر آمده است:

Ian Adams, *The Logic of Political Belief*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1989.

13. See Andrew Dobson, *Green Political Thought* (2nd ed., London: Routledge, 1995).

14. See for example Zygmunt Bauman's discussion of the "postmodern world-view" in *Intimations of Postmodernity* (London: Routledge, 1992), ch.2.

۱۵. رابطه فلسفه و ایدئولوژی، رابطه ای پیچیده و پر گفتگو

### ○ نظریه «رالز» يك

نمونه روشن از تئوری سیاسی فلسفی است. وی می کوشد از آنچه تاکنون استدلال مبتنی بر ایدئولوژی نامیده شده [رویکرد عقیدتی] به جدّ پرهیز کند و دلبسته بیطرفی سیاسی و اخلاقی یا دستکم نوعی آزاداندیشی است که در تئوری های مبتنی بر ایدئولوژی، اساساً قرار نیست وجود داشته باشد. افزون بر این، رالز در نوشته های اخیرش، با قطعیت بیش از پیش، از متافیزیک روی برگردانده است.

## تئوری لیبرالی جدید

بویژه در جریان اصلی اندیشه لیبرالیستی، گرایشی مبنی مالیستی یافت.

جریان اصلی تفکر لیبرالیسم به مسیرهای گوناگون افتاده است اما نمایندگان شاخص آن، «جان رالز» و «روبرت نازیک»، یعنی رهبران شاخص سنت فلسفی لیبرالیستی در اواخر سده بیستم هستند. گرچه هیچ یک از این فیلسوفان سخنی از «سرشت انسان» به میان نمی آورد، اما در افکارشان، متافیزیک، نه آشکارا بلکه به گونه ضمنی، وجود دارد. با اینکه در برخی نوشته‌های اخیر «رالز» هر گونه مضمون متافیزیکی یکسره نفی شده است، اما همچنان می‌توان رگه‌های متافیزیک را در نوشته‌های او پی گرفت و دریافت.

\*\*\*

رالز در کتاب خود به نام «نظریه‌ای در باب عدالت»<sup>۱۷</sup> هیچ اشاره‌ای به مسأله «سرشت اصلی انسان» یا جامعه آرمانی یا مبانی متافیزیکی اخلاق ذاتی نکرده است؛ در عوض، استنتاج‌های خود را بعنوان نتیجه حاصل از انتخاب غیر اخلاقی آدمهای عاقل معمولی در «وضعیت اولیه» (original position) برپایه نفع شخصی، ارائه می‌کند. در نظریه رالز از یک گروه فرضی از انسانها خواسته شده جامعه‌ای را پایه‌ریزی کنند که در آن منافع‌شان مورد حمایت باشد، اما این کار را به گونه‌ای انجام دهند که پیشاپیش ندانند نفع‌شان در چه خواهد بود. به عقیده رالز، در این حالت انسانها به گونه حسّی و ذاتی جامعه‌ای را برمی‌گزینند که بیشترین نفع هر کس به بهترین وجه حفظ و رعایت شود، و بنابراین شخص هر موقعیتی که در چنین جامعه‌ای داشته باشد، حتی اگر در پایین سطح توده جامعه باشد از آن سود خواهد برد.

چنین اندیشه‌ای که مبتنی بر ملاحظات غیر اخلاقی و سود شخصی است - یا چنین می‌نماید - بی‌گمان ربطی به تئوریهایی هنجاری مبتنی بر نظرگاه متافیزیکی درباره سرشت انسان و جامعه انسانی که پیشتر از آنها یاد کردیم، ندارد. اما این ارزیابی گمراه کننده است. راه و روشی که رالز به کار می‌گیرد نمی‌گذارد معلوم شود که تئوری او تا چه پایه سنتی است، زیرا در پشت ظاهر عقل سلیم و دروای عقلانیت غیر قابل اعتراضی که در تئوری و روش رالز وجود دارد، همان مفهوم

فلسفیدن‌های جدید در حوزه تفکر لیبرالی، درباره تئوری که در اینجا مطرح می‌کنیم با دشواری خاصی مواجه است، که علت آن تا اندازه‌ای تحولات فلسفه در سده بیستم بطور کلی، و در حوزه فلسفه انگلیسی زبان بطور خاص است. پیدایی فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) در اوایل سده بیستم، هم واکنش تند و تیزی بود در برابر «توهگیسم» که در آمریکا و انگلیس متداول بود و هر چه بیشتر متافیزیکی شده بود، و هم تأییدی دوباره بود بر سنت قدیمی تجربه گرایی (امپریسم) در انگلستان. فیلسوفانی چون راسل و مور، متافیزیک را به راییج را حبابی تو خالی می‌شمردند ولی پوزیتیویست‌های منطقی، متافیزیک را یکسره بی‌معنی دانسته و رد می‌کردند. نظر غالب دیگر در آن عصر، نظریه ویتگنشتاین درباره فلسفه زبان بود که او نیز مقوله متافیزیک را یکسره خطایی بزرگ می‌دانست که صرفاً ناشی از پریشانی و آشفتگی زبان است و با تحلیل و تأمل دقیق باید از میان برود. در اواخر سده بیستم، فلسفه اخلاق ذاتی (فطری) نیز در پرده ابهام و تردید فرو رفت، و بویژه در معرض حملات تند پوزیتیویست‌های منطقی قرار گرفت که می‌گفتند زبان اخلاقی هیچ معنایی و رای بیان احساس شخصی گوینده ندارد، و نمی‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را به لحاظ عینی و واقعی اثبات کرد. بی‌گمان این اختلاف نظر عمیق بر سر اخلاق نمی‌توانست به کمک ابزارهای منطقی حل و فصل شود. اما اکنون با اینکه دیگر در مورد این نظرگاه افراطی (نفی اخلاق فطری) اتفاق نظر وجود ندارد، ولی هنوز بسیاری کسان با این نکته موافقند که برای فلسفه ممکن نیست برتری یک رشته ارزش‌های اخلاقی خاص را نسبت به دیگر ارزشهای اخلاقی ثابت کند.

این تحولات باعث شد که این عقیده در دهه ۱۹۵۰ به گونه گسترده مطرح شود که فلسفه سیاسی هنجاری در حقیقت مرده است. اما گذشت زمان نشان داد که چنین نیست و این فلسفه نمرده بلکه خفته است. با افزایش و گسترش خود آگاهی‌ها، اندیشه سیاسی هنجاری دوباره زنده شد، منتهی، این بار ادعاهای متافیزیکی یکسره کنار نهاده شد، و نظریه سرشت انسان و خیر انسانی نیز،

# متافیزیک و سیاست

محمّد موم

نوشته‌بان آدامز

استاد گروه علوم سیاسی در  
دانشگاه پلرام - انگلستان

ترجمه دکتر سعید محبی



«سرشت اصلی انسان» که اساس جامعه آرمانی مورد نظر او را نیز تشکیل می‌دهد، همچنان در کار است.

جامعه رالز، البته جامعه‌ای است که مردمان - که رالز ایشان را «طرف قرارداد» اجتماعی (contractee) می‌نامد - آن را در وضعیت اولیه انتخاب کرده‌اند. در این جامعه، برابری در حدّ اعلی است و افراد بیشترین آزادی را دارند. اما آزادی، مقدّم است زیرا فرض می‌شود که نخستین ترجیح هر کس، آزادی است تا بتواند آنچه را «خوب» می‌داند، آزادانه پیگیری کند و به دست آورد، و هر چیز دیگر در مرحله بعدی و ثانوی قرار می‌گیرد. انسانهای - طرف قرارداد - به جامعه‌ای که از نظر اخلاقی خنثی باشد، نمی‌پیوندند، بلکه می‌خواهند عضو يك جامعه لیبرال باشند که در آن ارزش‌های لیبرالی وجود دارد و مطابق سنت لیبرالی، به صورت يك جامعه خردمند (معقول) و از این رو يك جامعه اخلاقی، پایمیزی شده باشد.<sup>۱۸</sup> اما چنان که بسیاری از نویسندگان و شارحان گفته‌اند،<sup>۱۹</sup> چنین انتخابی (انتخاب جامعه آرمانی در وضعیت اولیه)، از پیش تعیین شده و ساختگی است، و يك تجربه فکری است که نتیجه آن از قبل معلوم و تضمین شده است (مفهوم «وضع طبیعی» که این اندیشه جانشین آن است نیز چنین است). بی‌گمان اگر «هایز» می‌خواست در نشوری‌اش از همین راه و روش رالز استفاده کند، مشغله ذهنی و توجه اصلی مردمان در وضعیت اولیه را بی‌چون و چرا به امنیت شخصی و نه آزادی در انتخاب که رالز می‌گوید، معطوف می‌کرد. نیز اگر يك نظریه‌پرداز در قرون وسطی، می‌خواست انتخاب مردم در وضعیت اولیه را ملاک پایمیزی جامعه آرمانی قرار دهد، چه بسا دسترسی به حقیقت خداوند را اولویت غالب ایشان می‌دانست؛ یا اگر می‌شد که «ادموند بروک» در چنین تجربه انتزاعی شرکت جوید، بی‌گمان انسانهای طرف قرارداد در وضعیت اولیه را وادار می‌کرد که بر ضرورت ایجاد يك سلسله مراتب اجتماعی در مورد مالکیت (دارایی) و استقلال اصرار ورزند.

\*\*\*

در همه این موارد، انسانهای انتخاب کننده در وضعیت اولیه، انسانهای سرنمون (ارکوتیپ)

هستند که مفهومی از «سرشت انسان» را نشان می‌دهند که نظریه‌پرداز ما (رالز) با آن مفهوم کار می‌کند. انسانهایی که طبق نظریه رالز در وضعیت اولیه، از همه ویژگی‌ها و فردیت خود و نیز از زمان و مکان و هر گونه ویژگی سیاسی و روانشناسی، تهی شده‌اند، مشکل می‌توانند به گونه دیگری غیر از آنچه رالز می‌گوید، عمل کنند. مردمان طرف قرارداد که رالز آنها را در وضعیت اولیه فرض می‌کند، آدمهایی واقعی نیستند که مانند مردمان عادی در عین حال که ناگزیرند به کارهای پیچیده و عجیب بپردازند، از فراموشی و ناهشیاری نیز رنج ببرند، بلکه آدمهای انتزاعی بر ساخته يك ثوری‌اند که فرض شده از هر گونه التزام و تعهد آزادند و در پی تحقق بخشیدن به اهداف و برنامه‌های خود هستند. آدمهای فرضی رالز در وضعیت اولیه، آدمهایی خودخواه، منطقی و آزاد از هر گونه وابستگی به کشور، جامعه، خانواده و نسل - یعنی همان پیوندهایی که نه تنها ما را به هموعان خود وابسته می‌کند، بلکه به گفته جمع‌گرایان (communitarians) و دیگران،<sup>۲۰</sup> ما را به فرد انسانی مبدل می‌کند - هستند. به يك معنی، مردمان طرف قرارداد اجتماعی در نظریه رالز، همان آدمهای آرمانی هستند که لیبرالها همواره از آنان سخن گفته‌اند: فرد آزاد شده، فردی که از هر گونه فشار اجتماعی و سنتی و نیز هر گونه قدرت سیاسی یا اجتماعی رها شده است، و در نتیجه برای گزینش جامعه دلخواه، از آزادی مطلق برخوردار است.

در واقع، مردمان طرف قرارداد اجتماعی در نظریه رالز همان آدمهای لیبرال کلاسیک هستند که به بیان جان لاک «به گونه ذاتی یکسره آزاد، برابر و مستقل‌اند»<sup>۲۱</sup> و شایستگی گزینش روش زندگی خود را دارند و به جد تصمیم دارند این آزادی در گزینش را تأمین کنند. اولویت نخست و اصلی در نظر آنها این است که آزاد باشند، به شیوه‌ای که خود می‌خواهند زندگی کنند و بعنوان آدمهای منطقی که از نظر اخلاقی نیز مستقل و خودبنیاداند (autonomous)، از حق آزادی شخصی بعنوان يك حق یکسره اخلاقی برخوردار باشند. رالز، آشکارا از «حق طبیعی» سخن نمی‌گوید اما در یکی از پاورقی‌های کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» می‌نویسد که «عدالت به مثابه انصاف همان

○ «جامعه خوب» که در آن آزادی گزینش، برابری و تعقل وجود دارد و جامعه‌ای که در آن فرد بتواند بر حسب سرنوشتی که خود برای خویش برگزیده است، انسانیت خویش را باز یابد و کامل کند، به گفته ارسطو «يك جامعه طبیعی» است و هر جامعه‌ای که آنها را نفی کند، «جامعه غیر طبیعی» است.



رالز، مردمان طرف قرارداد اجتماعی را وامی‌دارد که در مقام پی‌گیری و استیفای نفع شخصی خود، «جامعه خوب» را برگزینند، یعنی از یک حکم غیر اخلاقی، نتیجه‌گیری اخلاقی می‌کند. گرچه رالز به خلأ میان «است» و «باید» (در حوزه اخلاق) نمی‌پردازد و ظاهر آیه شایستگی از آن درمی‌گذرد، اما این در گذشتن، هر چند موşkافانه و دقیق اما خیالی است. همچنان که در دیگر موارد می‌توان دید، شگرد قضیه در بازی کردن با مفهوم «سرشت انسان» است که ارزش‌های اخلاقی در آن تنیده شده است. رالز، مفهوم روشنی از «سرشت انسان» ارائه نمی‌کند، اما در ویژگی‌هایی که از مردمان طرف قرارداد اجتماعی به دست می‌دهد، به گونه‌ی ضمنی مفهوم «سرشت انسان» وجود دارد، چنان‌که در بحثی که درباره کانت می‌کند نیز این نکته روشن است:

مفهوم «وضعیت اولیه» می‌تواند تفسیری شکلی از نظرگاه کانت درباره اصل آزادی اراده و امر و نهی‌های مطلق به شمار آید. آن اصولی که در فلسفه سیاسی کانت، قلمرو غایات (kingdom of ends) را تنظیم و توجیه می‌نماید، در همین وضعیت اولیه است که انتخاب می‌شود، و تبیین و توصیف همین وضعیت اولیه است که ما را قادر می‌سازد توضیح دهیم که وقتی به این اصول [غایت‌گرایانه] عمل می‌کنیم، در واقع طبیعت ذاتی خود را بعنوان انسانهای آزاد و مستقل نشان می‌دهیم.<sup>۲۳</sup>

اینکه ما به گوهر آزاد، برابر و منطقی هستیم، حقایقی است که به نظر رالز، خود-پیدا هستند و دلیل آنها با خود آنها است، اما نکته این است که اینها، بی‌گمان حقایقی متفاوت یکی‌اند. این حقایق در واقع نشانگر مفهوم اخلاقی شده «سرشت انسان» است که باور کردنی است اما به آزمون تجربی در نمی‌آید.

نتیجه این برداشت آن است که سرشت انسانی ما، در صورتی متحقق می‌شود که در جامعه‌ای زندگی کنیم که آزاد، برابر و منطقی باشیم؛ در غیر این صورت سرشت انسانی ما نفی می‌شود و نمی‌توانیم بعنوان فرد انسانی رشد کنیم. آدمی، با

○ رالز در حقیقت اندیشه‌های کانت را بازتولید می‌کند، همچنان که خود کانت بازتولید کننده اندیشه‌های روسو بود که می‌گفت تا هنگامی که بر پایه قوانینی که خودمان وضع می‌کنیم، زندگی نکنیم، انسان بودن ما نفی شده و «بندگانی» بیش نیستیم.

گزینش یک زندگی خوب برای خود، در واقع انسان بودن خود را نشان می‌دهد و می‌تواند به جایگاه اخلاقی شایسته خود برسد. اما در یک جامعه زورمدار یا جامعه‌ای که در آن فرصت گزینش از انسان گرفته شده، امکان رشد و بالندگی او نیز منتفی است. «جامعه خوب» که در آن آزادی گزینش، برابری و تعقل وجود دارد و جامعه‌ای که در آن فرد بتواند بر حسب سرنوشتی که خود برای خویش برگزیده است، انسانیت خویش را باز یابد و کامل کند، به گفته ارسطو<sup>۲۴</sup> «یک جامعه طبیعی» است و هر جامعه‌ای که آنها را نفی کند، «جامعه غیر طبیعی» است.

سیمای انسانهایی که «سرشت انسانی» و ذات خود را در یک جامعه لیبرال برمی‌آورند، به راستی یک قطعه استاندارد از متافیزیک سیاسی لیبرالیستی است.<sup>۲۵</sup> می‌توان گفت که رالز در حقیقت اندیشه‌های کانت را باز تولید می‌کند، همچنان که خود کانت باز تولید کننده اندیشه‌های روسو بود که می‌گفت تا هنگامی که بر پایه قوانینی که خودمان وضع می‌کنیم، زندگی نکنیم، انسان بودن ما نفی شده و «بندگانی» بیش نیستیم. این اندیشه بازبانهای گوناگون بیان شده و بیان رالز هم یکی از آنها است. باری، این بیان رالز را تا اینجا (یعنی پیش از اینکه «آموزه اجتماعی» را که در «اصل تفاوت» در نظریه رالز نهفته، در آن وارد کنیم) می‌توانیم خط مبنا و مرز متافیزیک در نظریه او بدانیم. به سخن دیگر، تا اینجا، اندیشه رالز به کانت نزدیک است.

با این همه، جامعه دلخواه از دید رالز همان جامعه مورد نظر کانت نیست، زیرا پس از کانت تا امروز، واقعیتی به نام «بهره‌کشی» (exploitation) را در اقتصاد صنعتی مدرن تجربه کرده‌ایم که در سایه آن، با اینکه آزادی به ظاهر وجود دارد، به واقع مردمان آزاد نیستند. رالز در آن بحث شگفت‌انگیز، و می‌توان گفت تناقض آلود خود درباره گزینش ساختگی مردمان در وضعیت اولیه، تأکید دارد که انسانهای طرف قرارداد اجتماعی به گفته او از هر گونه احساس تعلق رها و فارغ‌اند، اما در عین حال مفروض می‌داند که این انسانها از چنان آگاهی اقتصادی و روانشناختی برخوردارند که می‌توانند دست به بهترین گزینش بزنند. بدین سان، انسانها به گفته رالز سرانجام جامعه‌ای را

کیفیت‌ها و مفاهیمی چون عقلانیت، برنامه‌زندگی، خیرها و مواهب اولیه، حقوق بشر و... که در نظریه‌رالر در کامیابی انسان نقشی برعهده دارند نیز در آن مضمونی اخلاقی می‌یابند.

همین تحلیل در مورد منتقدان فلسفه‌رالر و برداشتهای متفاوتی که از «سرشت انسان» دارند و به مفهوم متفاوتی از جامعه‌آرمانی می‌انجامد نیز صدق می‌کند. برای نمونه، تعریفی که «روبرت نازیک» از سرشت انسان و جامعه‌دلخواه به دست می‌دهد، بیشتر با مفهوم جامعه‌مبتنی بر اقتصاد آزاد و عاری از مداخله دولت در سنت تفکر لیبرالی همخوانی دارد. البته وی برای اثبات برداشت اخلاقی خود از «سرشت انسان»، به ابزارها و روشهایی مانند «وضعیت اولیه» استناد نمی‌کند، بلکه صاف و ساده فقط آن را ادعا می‌کند. نازیک در کتاب «آناشسی، دولت و آرمانشهر» سخن خود را به سادگی این گونه آغاز می‌کند که انسان پیش از اینکه عضو جامعه باشد و مستقل از آن، دارای حقوق مطلق است که هیچ جامعه‌ای حق ندارد در آنها دخالت کند:

افراد حقوقی دارند، و چیزهایی وجود دارد که هیچ کس یا هیچ گروهی نمی‌تواند نسبت به آنها کاری انجام دهد و در آنها دخالتی کند، مگر با نقض این حقوق. این حقوق از چنان قوتی برخوردارند و قلمرو آنها چنان گسترده است که این پرسش را پیش می‌آورد که اساساً دولت و کارگزاران آن چه کاری می‌توانند نسبت به آنها انجام دهند. اگر اصلاً بتوان در مورد آنها نقشی برای دولت تصور کرد.<sup>۲۷</sup>

با اینکه ساختار تئوری سیاسی هنجاری نازیک یکسره بر همین پایه استوار شده است،<sup>۲۸</sup> اما برای اثبات این ادعا دلیلی اقامه نمی‌کند.

منتقدان رالر و نازیک از جمله جمع‌گرایان (communitarian) در مورد بسیاری از ارزش‌های لیبرالیستی با آن دو هم‌عقیده‌اند، هرچند درباره «سرشت انسان» که بیشتر یک اندیشه متافیزیکی صریح است که با اندیشه‌های محافظه‌کارانه و سوسیالیستی و نیز اندیشه‌های لیبرالی پیوندهایی دارد، نظرگاههای متفاوتی با آن دو دارند.<sup>۲۹</sup> اندیشمندان در این نحله فکری مانند چارلز تیلور و

برمی‌گزینند که در آن بازار آزاد وجود دارد اما به علت «اصل تفاوت» تعدیل شده است، و به سراغ اقتصاد آزادی که فارغ از دخالت دولت در کارها (laissez faire) باشد، یعنی آن چیزی که انسانهای طرف قرارداد در نظریه بنتام یا نازیک انتخاب می‌کنند، نخواهند رفت.

در اندیشه رالر، نتیجه قرار گرفتن فرد در «وضعیت اولیه»، انتخاب یک جامعه لیبرال ساده که در آن ارزش‌های لیبرالیستی وجود دارد نیست، بلکه به گونه مشخص جامعه‌ای خواهد بود مبتنی بر لیبرالیسم اجتماعی مورد تجدید نظر قرار گرفته (یا لیبرالیسم رفاهی) که در سده ۱۹ وجود داشت؛ یعنی اعتقاد به آزادی فرد، در عین آگاهی و هوشیاری نسبت به بهره‌کشی اقتصادی و آثار فلج‌کننده اقتصاد آزاد فارغ از دخالت دولت. این اعتقاد به آزادی است، اما آزادی‌ای که با اعتقاد دیگری تعدیل شده است: اعتقاد به ضرورت برابری یا حداقلی از برابری برای همگان به گونه‌ای فرصت واقعی برای برآوردن نیازهای خود را داشته باشند. شاید آنچه نظریه‌رالر درباره «وضعیت اولیه» را از نظریه سنتی «وضع طبیعی» متمایز می‌کند، آن است که در نظریه‌رالر انسانهای طرف قرارداد اجتماعی از زمان عقب نیستند، بلکه تا آنجا روز آمد شده‌اند که رالر داشتن برخی آگاهی‌ها را برای آنان مجاز می‌داند، مانند آگاهی از اینکه جوامع مدرن چگونه عمل می‌کنند و در چه نوع جامعه‌ای می‌توان به نتایج یک اقتصاد فارغ از دخالت دولت دست یافت. جامعه دلخواه رالر، یک آرمانشهر (اتوپیا) سوسیال لیبرال است، از آن گونه که در اندیشه برخی از پیروان «لئونارد هابلاس» یا «جان دوتی» مطرح شده است.<sup>۲۶</sup>

بنابراین در اندیشه رالر با بیانی کلاسیک از ایدئولوژی لیبرال روبه‌رو هستیم که در آن، «سرشت انسان» براساس یک نظرگاه اخلاقی و از این رو متافیزیکی تعریف می‌شود و بر همین پایه، سرانجام یک جامعه سوسیال لیبرال ساخته می‌شود که در آن انسانیت شکوفایی شود.

\*\*\*

بخشی از این تصویر کلی، به کمک واژگانی تعریف و توصیف می‌شود که نه تنها مفهومی خاص از آزادی و عدالت و برابری را القاء می‌کنند، بلکه

○ در اندیشه رالر، نتیجه قرار گرفتن فرد در «وضع اولیه»، انتخاب یک جامعه لیبرال ساده که در آن ارزش‌های لیبرالیستی وجود دارد نیست، بلکه به گونه مشخص جامعه‌ای خواهد بود مبتنی بر لیبرالیسم اجتماعی مورد تجدید نظر قرار گرفته (یا لیبرالیسم رفاهی) که در سده ۱۹ وجود داشت؛ یعنی اعتقاد به آزادی فرد، در عین آگاهی و هوشیاری نسبت به بهره‌کشی اقتصادی و آثار فلج‌کننده اقتصاد آزاد فارغ از دخالت دولت. این اعتقاد به آزادی است، اما آزادی‌ای که با اعتقاد دیگری تعدیل شده است: اعتقاد به ضرورت برابری یا حداقلی از برابری برای همگان به گونه‌ای که فرصت واقعی برای برآوردن نیازهای خود را داشته باشند.

نیز الیسدر مک اینتایر درباره مفهوم «خود»، در اصل دیدگاهی هگلی دارند که بر طبق آن «خود آدمی» با مشارکت در سطوح گوناگون زندگی اجتماعی که هر فرد انسانی به حکم طبیعت وابسته به آن است، ارضاء و برآورده می‌شود. سیاست، عرصه‌ای لازم برای این خودآمایی (self - realization) است. واژه‌های «جامعه» و «دولت» نیز در نزد جمع‌گرایان، بار اخلاقی متفاوتی از آنچه متفکران وابسته جریان اصلی لیبرالیسم مراد می‌کنند، دارند.

### نظریهٔ هنجاری، بی‌متافیزیک؟

در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت»، نظر جان رالز دربارهٔ متافیزیک روشن نیست و در پرداختن به آن امساک شده است، اما رالز در نوشتهٔ بعدی خود، نسبت به متافیزیک آشکارا موضع مخالف دارد. در مقاله‌ای که رالز به نام «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی و نه متافیزیکی»<sup>۳۰</sup> در سال ۱۹۸۵ نوشت، نشانه‌های فاصله گرفتن کامل او از متافیزیک پیدا شد. رالز در این مقاله تئوری جدیدی به صورت بسیار کوتاه مطرح کرد که بعد آنرا در مقالات دیگر و نیز در کتابش به نام «لیبرالیسم سیاسی» توسعه بخشید.<sup>۳۱</sup> البته رالز نمی‌پذیرد که از افکار پیشین خود چندان فاصله گرفته باشد و می‌گوید که اندیشه‌هایی که در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» مطرح کرده است به هیچ روی مبتنی بر مبانی متافیزیکی نیست،<sup>۳۲</sup> اما نظر بیشتر شارحان و نویسندگان این نیست و عقیده دارند که در اندیشه‌های رالز دگرگونی اساسی - و به گفتهٔ ایشان ناگوار - رخ داده است.<sup>۳۳</sup> پاتریک نیل می‌گوید اگر رالز واضع این تئوری هنجاری سنتی و جهانشمول نبود، شایسته چنین موقعیت برجسته‌ای که بعنوان یک آدم سرشناس کسب کرده است، نمی‌بود.<sup>۳۴</sup> بنابراین، در اینجا مفروض می‌گیریم که تحولی روشن در آراء او رخ داده و تجزیه و تحلیلی که در بخش قبلی ارائه کردیم، به اعتبار خود باقی است.

اما این «نظریهٔ جدید» رالز چیست و به چه معنایی «غیر متافیزیکی» است؟ نظریهٔ پیشین او به اسم «عدالت به مثابه انصاف» همچنان وجود دارد و رالز نیز همچنان به آن وفادار است، ولی می‌پذیرد که این، تنها یکی از قرائت‌های ممکن از چیزی است که اینک کانون اصلی اندیشهٔ او را در مورد

«لیبرالیسم سیاسی» تشکیل می‌دهد.<sup>۳۵</sup> بطور کلی لیبرالیسم سیاسی، بعنوان اساس حکومت‌های دموکراتیک مدرن، پایهریزی شده، نه یک الگوی جهانی برای همهٔ جوامع. گذشته از آن، در آراء رالز روشنگری‌ها و اصلاحاتی شده است که هدف آنها قطع هر گونه وابستگی پیشینی بین لیبرالیسم سیاسی و متافیزیک است؛ متافیزیکی که رالز آن را با عقاید و ارزش‌های مطلق (ultimate beliefs and values) و نیز با جهانی بودن و با برداشت‌های انتزاعی از مفهوم «خود» مرتبط می‌داند. رالز در کتاب «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی، نه متافیزیکی» چنین می‌نویسد:

... هیچ مفهوم اخلاقی عام نمی‌تواند مبنای قابل‌پذیرشی برای مفهوم عدالت در دولت دموکراتیک مدرن به دست دهد. ... چنین مفهومی از عدالت باید به گونه‌ای باشد که اختلاف در آموزه‌ها و تکرر برداشت‌های متعارض و در واقع ناهمگون از «خیر» را که مورد تأیید اعضای جوامع دموکراتیک کنونی است، بپذیرد. ... ایدهٔ فراگیر شهودی و باطنی (the overarching intuitive idea) در انسان که دیگر اندیشه‌های اصلی باطنی نیز به گونهٔ سیستماتیک به آن وابسته است، معطوف به جامعه بعنوان یک سیستم منصفانه از همکاری و تعاون افراد آزاد و برابر است. عدالت به مثابه انصاف از همین ایدهٔ باطنی بعنوان یکی از اندیشه‌های اصلی ریشه می‌گیرد که به نظر ما، در فرهنگ یک جامعهٔ دموکراتیک به گونهٔ ضمنی مستتر است. ... به عقیدهٔ من، لازم نیست مفهوم شهروند بعنوان انسان آزاد و برابر، متضمن مسائل روانشناسی فلسفی یا آموزه‌های متافیزیکی دربارهٔ ذات «خود انسانی» باشد.<sup>۳۶</sup>

رالز معتقد است که تنها اگر متافیزیک در میان نباشد می‌توان به یک «اجماع شامل» (overlapping consensus) دربارهٔ ارزش‌های بنیادی دست یافت؛ ارزش‌هایی که ناشی از تئوری نباشد، بلکه مبتنی بر سنت لیبرال دموکراسی باشد و بتواند در دموکراسی تکثرگرای مدرن دوام آورد. این اجماع بر سر ارزش‌ها نباید تنها نوعی سازش دربارهٔ شیوهٔ زندگی (modus vivendi) باشد که چون برخی

○ رالز با اصرار به اینکه فقط به جوامع لیبرال دموکراتیک نظر دارد که در آن همهٔ انسانها به راستی به ارزش‌های لیبرالی پایبندند و نیز با پافشاری بر این نکته که به نظر او وظیفهٔ تئوری سیاسی آن است که به مردمان کمک کند تا هر چه بیشتر لیبرال باشند، در حقیقت «نظریهٔ عدالت» خود را یکسره بی‌محتوا کرده است.

کسان به اندازه کافی توان اثبات نظر خود را نداشته‌اند، بر آن توافق کرده‌اند،<sup>۳۷</sup> زیرا تنها اجماع واقعی درباره ارزش‌ها است که می‌تواند حیات جامعه‌ای همبسته را با صلح و آرامش تضمین کند.

\*\*\*

بر دیدگاه‌های جدید رالز، ایرادهای گوناگون می‌توان وارد کرد. برای نمونه، می‌توان گفت که رالز با اصرار به اینکه فقط به جوامع لیبرال دموکراتیک نظر دارد که در آن همه انسانها به‌راستی به ارزش‌های لیبرالی پایبندند و نیز با پافشاری بر این نکته که به نظر او وظیفه‌شناسی سیاسی آن است که به مردمان کمک کند تا هر چه بیشتر لیبرال باشند، در حقیقت «نظریه عدالت» خود را یکسره بی‌محتوا کرده است. افزون بر آن، به نظر می‌رسد که تکیه او بر سنت برای تعیین ارزش‌ها و اصول، لیبرالیسم او را از دفاع در برابر دشمنان ناتوان می‌سازد و حتی نمی‌تواند از ثنوی خود در برابر دیگر لیبرال‌ها دفاع کند. اگر ارزشهای سنتی لیبرال در آمریکا، منبع اقتدار و حاکم باشند، آنگاه نگرش مبتنی بر بازار آزاد که نازیك مطرح می‌کند بیشتر با آن سنت‌ها همخوان است تا «اصل تفاوت» در نظریه رالز. همچنین، اگر از دید نازیك در مقام انتقاد از رالز، لیبرالیسم اجتماعی رالز، بدگوهر و شیطانی است، چنان که کوهاناس و پیتی گفته‌اند، به‌سختی بتوان در آن «اجماع شامل» بر سر ارزش‌ها، جایی برای تساهل و احترام متقابل یافت.<sup>۳۸</sup> دست آخر، می‌توان ایراد کرد که رالز از پیگیری حقیقت به نفع حصول آن «اجماع شامل» دست کشیده و بدین‌سان ارائه یک نظریه سیاسی جدی را یکسره فرو نهاده است.

برای اثبات هر يك از این ایرادها می‌توان دلایلی آورد و نمونه‌ای نشان داد، اما هر اندازه هم این ایرادها آشکار و روشن باشد، بر موضوع اصلی مورد بحث ما در اینجا تأثیری ندارد. گرچه با توجه به نکات بالا، به ظاهر این نظر که ثنوی سیاسی هنجاری یکسره گونه‌ای از متافیزیک است، رد می‌شود، و اینکه گفته شود رالز با کنار نهادن وجوه متافیزیک، نظریه خود را از معنی تهی کرده است، نیز نمی‌تواند این واقعیت را عوض کند، اما نکته ظریف در این مباحث آن است که لیبرالیسم رالز،

پیش از هر چیز، در اصل لیبرالیسمی سیاسی است زیرا رالز به گونه سیستماتیک هر عقیده متافیزیکی را از نظریه خود خارج کرده است؛ افزون بر آن، در مقالات و نوشته‌هایی که نظریه جدید خود را مطرح کرده است، اصرار دارد که استدلال‌ها و احکام خود را محدود به جوامعی کند که در حوزه سنت‌های لیبرال دموکراسی غربی قرار دارند و علاقهای به جوامع وابسته به دیگر سنت‌های فکری نشان نمی‌دهد. به این دو دلیل، رالز ادعایی ندارد که ثنوی اش جهانی و عمومی است. باز در همین جا می‌توان نتیجه گرفت که وقتی رالز از افراد انسانی بعنوان انسان‌های آزاد، برابر و منطقی که بنیان اندیشه او در زمینه عدالت را می‌ریزند، حرف می‌زند، منظورش همه انسانها در سراسر جهان نیست. بنابرین، نظریه «عدالت به مثابه انصاف» و بطور کلی ثنوی لیبرالیسم سیاسی او از مضمون و محتوای متافیزیکی خالی می‌شود.

ولی این دشواریها و ایرادهایی که گفتیم در صورتی درست است که نفی رالز نسبت به متافیزیک را در همین صورت ظاهری اش بنگریم و به ژرفای مطلب نپردازیم. توضیح اینکه نخست، رالز متافیزیک را به معنای «عقاید و ارزش‌های مطلق» تعریف می‌کند (رک. پاورقی ۳۱ بالا)، در صورتی که ضرورتی ندارد چنین کند، زیرا سطوح گوناگونی از متافیزیک می‌تواند وجود داشته باشد. لیبرال‌ها، دیری است پذیرفته‌اند که مردمان دیندار و غیر دیندار می‌توانند بر سر باور متافیزیکی به «حقوق طبیعی» انسان در مورد آزادی و برابری هم‌عقیده باشند، اما درباره «عقاید و ارزش‌های مطلق» اختلاف نظر داشته باشند. گذشته از آن، دیدگاه رالز راجع به «اجماع شامل» نیز درست ناظر به يك اجماع متافیزیکی است که در حوزه تفکر لیبرالی رخ می‌دهد.

با اینکه ممکن است رالز نپذیرد، اما مفهوم انسان در این «اجماع شامل» يك مفهوم متافیزیکی است، زیرا متضمن برداشتی از انسان است که به موجب آن انسانها به گوهر آزاد، برابر و منطقی‌اند، دارای يك رشته حقوق بنیادی هستند، از نظر اخلاقی مستقل (خودبنیاد)‌اند و دست آخر این صلاحیت را دارند که شیوه زندگی خود را، خود برگزینند. از همین نکته درمی‌یابیم که هر چه این

○ لیبرال‌ها، دیری است پذیرفته‌اند که مردمان دیندار و غیر دیندار می‌توانند بر سر باور متافیزیکی به «حقوق طبیعی» انسان در مورد آزادی و برابری هم‌عقیده باشند، اما درباره «عقاید و ارزش‌های مطلق» اختلاف نظر داشته باشند.



ریشه در سنت‌های فکری آنها دارد و همه آنها از ارزش و اعتبار مساوی برخوردارند و ما هم باید در برابر آنها رواداری و تساهل نشان دهیم. اما پیدا است که این دیگر نظر رالز نیست.

\*\*\*

گرچه رالز درباره دیگر فرهنگ‌ها و ملت‌ها حرف چندانی ندارد، اما از آنچه در «مقاله عفو» (Amnesty Lecture) (در کتابش به نام «حقوق ملل» The Law of Peoples)<sup>۴۱</sup> نوشته است، به روشنی پیدا است که می‌خواهد بگوید نظریه لیبرالی او درباره عدالت می‌تواند اصول زیربنایی حقوق بین‌الملل را نیز به دست دهد (همان کتاب، ص ۴۲). رالز می‌نویسد «هدف دیگر ما آن است که نشان دهیم چگونه با تسری مفهوم لیبرالستی عدالت به حقوق ملل، لیبرالیسم سیاسی مستقر می‌شود. بطور خاص، پرسش این است که در چنین حالتی، رواداری و تساهل نسبت به جوامع غیر لیبرال چگونه باید انجام شود؟» (همانجا). پاسخ رالز به این پرسش این است که باید با جوامع غیر لیبرال با تساهل برخورد کرد، مشروط به اینکه این جوامع از نظم و سامان درست برخوردار باشند، به این معنی که مسالمت‌جو باشند، حقوق بشر را بطور کامل رعایت کنند، دارای نظام نمایندگی [پارلمان] باشند به گونه‌ای که همه بخش‌های جامعه بتوانند نظر خود را بوسیله نمایندگان، بیان کنند، حق مالکیت خصوصی و حق مهاجرت را به رسمیت بشناسند، و سرانجام اینکه تساهل دینی و حق مخالفت سیاسی در آنها وجود داشته باشد (همان کتاب، ص ۴۳ و ص ۶۲). در مورد سیاست داخلی نیز، رواداری مورد نظر رالز فقط شامل کسانی خواهد بود که اصول لیبرالی را بطور کامل می‌پذیرند و به آن وفادارند.

از دید رالز، باید به جوامعی که این اصول کلی را پذیرفته‌اند اما به علت کمبود منابع قادر به اجرای آنها نیستند، کمک شود تا وضع خود را تا اندازه استاندارد ارتقا دهند (همان کتاب، ص ۵۲). اما جوامعی که این اصول لیبرالی را قبول ندارند، «یاعنی» به شمار می‌روند و بیرون از این دایره قرار می‌گیرند و اساساً نباید نسبت به آنها تساهل و رواداری کرد (همان کتاب، ص ۷۴). رالز معتقد است که جوامع لیبرال نسبت به جوامع غیر لیبرال از

گزینه را آسان کند، «خوب» و خیر است و هر چه مانع آن شود، «بد» و شر است. «جامعه طبیعی»، یعنی جامعه‌ای که از نظر اخلاقی خوب باشد، جامعه لیبرال دموکراتیک است که در آن همه شهروندان آزاد و برابرند، با یکدیگر همکاری دارند، حقوق اساسی یکدیگر را می‌پذیرند و رعایت می‌کنند و هر کس از فرصت کامیاب شدن و شکوفایی برخوردار است. به سخن دیگر، مفهوم «اجماع شامل» متضمن همان چیزی است که پیش از این آن را «خط مبنای مرز متافیزیک» در اندیشه رالز نامیدیم (پاورقی ۲۵ بالا). در حقیقت، همه آنچه رالز حاضر است در حوزه يك «کثرت گرایی عقلانی» که منحصر به دیگر لیبرال‌ها است، به وادی خطر خیز بحث با دیگران در آورد عبارت است از برداشت او از سوسیال-لیبرالیسم که در «اصل تفاوت» در نظریه او خلاصه می‌شود.

رالز، مفهوم «سرشت انسان» را که ارزش‌های اخلاقی ویژه‌ای در آن نهفته و درهم تنیده - که گفتیم مرز متافیزیک در اندیشه او است - از سنت فکری لیبرال دموکراسی و بویژه از دموکراسی آمریکایی گرفته است. اینکه این مفهوم از حوزه يك سنت فکری خاص برخاسته باعث نمی‌شود که کمتر متافیزیکی باشد، اما اگر قرار بود این برداشت از «سرشت انسان» یکی از برداشت‌های گوناگونی باشد که از انسان وجود دارد و همه این برداشت‌ها هم به يك اندازه معتبر باشد، آنگاه از بار متافیزیکی آن کاسته می‌شد. به هر روی، رالز در بسیاری از نوشته‌هایش درباره لیبرالیسم سیاسی تأکید می‌کند که مقصود او تنها جوامع و ملت‌های لیبرال دموکرات است و برداشت او از شهروند نیز مبتنی بر سنت‌های فکری موجود در روش و اندیشه سیاسی در همین دموکراسی‌ها است. برای نمونه، در «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی، نه متافیزیکی» رالز از ادعای «حقیقت جهانی» به تأکید پرهیز می‌کند<sup>۴۲</sup> و در کتاب «تفسیر کانتی» (Kantian Constructivism) نیز می‌نویسد که «ما به دنبال مفهومی از عدالت که برای همه جوامع بشری صرف نظر از اوضاع و احوال تاریخی یا اجتماعی خاص آنها مناسب باشد، نیستیم».<sup>۴۳</sup> نتیجه این سخن آن است که دیگر فرهنگ‌ها نیز برداشت خودشان را از «سرشت انسان» دارند که

○ از دید «رالز» مفهوم شهروند آزاد، برابر و منطقی که بتواند برنامه زندگی خود را عملی سازد و به آنچه دوست دارد، عقیده داشته باشد، يك امر مطلق اخلاقی در سطح جهانی است. رژیم‌هایی سیاسی که این حق مردمان را انکار کنند، غیر عقلانی و از لحاظ اخلاقی خطا کارند. اما در این میان، اینکه ممکن است این رژیم‌ها سنت‌های فکری خاص خود و مفهوم برداشت ویژه خودشان را از انسان داشته باشند، یکسره مغفول مانده است.

خطا کارند. اما در این میان، اینکه ممکن است این رژیم‌ها سنت‌های فکری خاص خود و مفهوم و برداشت ویژه خودشان را از انسان داشته باشند، یکسره مغفول مانده است. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که «رالز» يك مفهوم جهانی از «جامعه خوب» در نظر دارد که ناشی از برداشت اخلاقی ویژه‌ای از «سرشت انسان» است، و به این معنی، به همان اندازه که در هر نظریه ایدئولوژیک دیگر می‌توان نوعی متافیزیک سیاسی یافت، در برداشت رالز از «سرشت انسان» نیز عنصر متافیزیک سیاسی وجود دارد.

### متافیزیک سیاسی و جهان منسجم

جایگاهی که مفهوم متافیزیکی «سرشت انسان» در کانون هر گونه تئوری سیاسی هنجاری منسجم و جامع دارد، و نیز توصیف‌ها و احکام ارزشی که این تئوری از جهان ارائه می‌کند، آن را به يك تئوری متافیزیکی تبدیل می‌کند. این نکته درباره تئوریهای مبتنی بر فلسفه به همان اندازه صادق است که در مورد تئوریهای مبتنی بر ایدئولوژی. تفکیک آن دو تا اندازه زیادی ساختگی و نادرست است. شکی نیست که برخی از اندیشمندان، دقیق‌تر و موشکاف‌تر از دیگرانند اما در ساختار یا منطق تئوری‌های آنها فرق اساسی وجود ندارد. البته منظور این نیست که تئوری سیاسی فلسفی و تئوری سیاسی ایدئولوژیک از این حیث مترادف اند. فلسفه نمی‌تواند ثابت کند که يك رشته از ارزش‌ها نسبت به ارزش‌های دیگر برترند، و همین ناتوانی فلسفه، بنیان هر گونه ادعای برتری امر فلسفی بر امر ایدئولوژیک را سست می‌کند.<sup>۴۲</sup> در حقیقت، ایدئولوژی و «تئوری سیاسی هنجاری» مترادف یکدیگرند؛ و در نتیجه به سخنی دقیق، طرح مقوله جداگانه‌ای به نام «تئوری سیاسی هنجاری فلسفی» غیر ضروری و گمراه کننده است. اما اشکالی که طرح تئوری سیاسی هنجاری «فلسفی» تحت عنوان «ایدئولوژی» با آن مواجه است این است که واژه «ایدئولوژی» دارای چنان بار تاریخی و منفی است که لازم است با يك اصطلاح خنثی، جایگزین شود. اصطلاح «متافیزیک سیاسی» يك امکان است. در اینجا از این پس، اصطلاحات «ایدئولوژی»، «تئوری هنجاری

لحاظ اخلاقی برتر و بالاتر می‌نشینند (همان، ص ۸۱)، و با اینکه معتقد است جوامع غیر لیبرال را باید به زور به حوزه لیبرالیسم در آورد (البته چنان که در بالا گفته شد، جوامعی که دارای نظم و سامان درستی هستند)، اما امید می‌ورزد که الگوی جامعه لیبرال، روزی الگوی همه بشریت باشد:

اقتضای مفهوم دلخواه از جامعه انسانی که مورد تأیید همه جوامع دارای نظم باشد، این است که همه جوامع به چنان شرایطی دست یابند یا به آنها کمک شود که به چنان شرایطی نائل شوند که در زمان مناسب، تشکیل «جامعه دارای نظم» برای آنها ممکن گردد. (همان کتاب، ص ۷۶).

آنچه در این نوشته رالز اگر نه شگفت آور، که غیر عادی است، اصرار و ادعای مکرر او است در این مورد که آنچه او «حقوق لیبرالی ملتها» (ص ۷۵) می‌نامد، به گونه مشخص لیبرال یا غربی نیست و از لحاظ سیاسی یکسره خنثی است (ص ۶۸-۶۹). نکته اصلی در این سخن عجیب آن است که رالز می‌خواهد ایده لیبرالیسم سیاسی خود را حفظ کند و می‌خواهد بگوید الگوی جامعه دلخواه او از هر گونه دیدگاه متافیزیکی - که اگر وجود داشته باشد مانع از پذیرش آن بعنوان الگوی جامعه دلخواه می‌گردد - مستقل است و می‌خواهد تأکید کند که چنین جامعه‌ای مبتنی بر هیچگونه تئوری اخلاقی یا متافیزیکی نیست (ص ۶۸).

اما بار دیگر باید گفت که مسأله این نیست. در پشت مفهومی که «رالز» از حقوق ملتها ارائه می‌کند - همچنان که در پشت لیبرالیسم سیاسی که در کتابش به نام «نظریه‌ای در باب عدالت» ارائه می‌کند قابل مشاهده است - مفهومی از يك جامعه مرکب از افراد مستقل وجود دارد که به گفته لاک «برحسب طبیعت و ذات خود، آزاد، برابر و مستقل» هستند و از این رو از حق انتخاب نوع زندگی برحسب برنامه منطقی و عقلایی مورد نظر خود، برخوردارند. افزون بر این، روشن است که از دید «رالز» مفهوم شهروند آزاد، برابر و منطقی که بتواند برنامه زندگی خود را عملی سازد و به آنچه دوست دارد، عقیده داشته باشد، يك امر مطلق اخلاقی در سطح جهانی است. رژیم‌هایی سیاسی که این حق مردمان را انکار کنند، غیر عقلانی و از لحاظ اخلاقی

### ○ ایدئولوژی، يك نوع

فهم اخلاقی است. هر ایدئولوژی، برداشت اخلاقی شده خود را از جهان ارائه می‌کند که چون محتوای اخلاقی دارد، علی‌الاصول قابل اثبات یا ابطال نیست. مفاهیم و زبانی که در ایدئولوژی برای توصیف و تبیین واقعیات به کار می‌رود، چیزهایی و روندها و وضع و شرایطی ایجاد می‌کند که کیفیت اخلاقی دارند، ولی نمی‌توان گفت به صرف این که چنین هستند، پس وجود دارند.

سیاسی» و «متافیزیک سیاسی» به جای یکدیگر و به گونه مترادف به کار برده می‌شود.

ایدئولوژی، یک نوع فهم اخلاقی است. هر ایدئولوژی، برداشت اخلاقی شده خود را از جهان ارائه می‌کند که چون محتوای اخلاقی دارد، علی‌الاصول قابل اثبات یا ابطال نیست. مفاهیم و زبان‌های ایدئولوژی برای توصیف و تبیین واقعیات به کار می‌رود، چیزهایی و روندها و وضع و شرایطی ایجاد می‌کند که کیفیت اخلاقی دارند، ولی نمی‌توان گفت به صرف این که چنین هستند، پس وجود دارند. گرچه این گونه امور به اندازه چون پدیده‌های متافیزیکی مانند روح یا فرشتگان نامتعارف و ناآشنا نیستند، اما به هر حال متافیزیکی‌اند. از جمله نمونه‌های آشکار این گونه موارد می‌توان به مفاهیمی چون تژاد آریایی، انسان از خود بیگانه، حقوق طبیعی، هماهنگی و همسازی با طبیعت، نظام مردم‌سالاری و نیز خود-آمایی (self-realization) و... اشاره کرد. عقاید و ارزش‌های رقیب نیز تعریف‌های دیگری از جهان ارائه می‌کنند که در نقطه مقابل تعریف مبتنی بر ایدئولوژی است، لکن چون اینها نیز دارای بار اخلاقی‌اند. هرچند بار اخلاقی آنها سخت با تعریف ظاهر آعینی که از جهان می‌دهند، درهم تنیده و پیوسته است. قابل اندازه‌گیری و اثبات نیستند؛ و آنچه را در مورد حقیقت به دست می‌دهند نمی‌توان با رجوع به واقعیت‌ها یا منطق ثابت کرد. بنابراین، احکام مبتنی بر ایدئولوژی یا توصیف‌های مبتنی بر ایدئولوژی و نیز احکام مبتنی بر ایدئولوژی تنها چیزی را توضیح می‌دهند یا متضمن الزام‌هایی هستند که فقط نزد کسانی که حاضرند به آنها ایمان بیاورند، الزام‌آور است و در مورد دیگران هیچ اثری یا الزامی به باور به دنبال نمی‌آورد.

امروزه به آسانی پذیرفته شده که فلسفه نمی‌تواند ثابت کند کدام دین بر حق است و کدام بر حق نیست، و آیا ارزش‌های فلان دین بر ارزش‌های دین دیگر برتری دارد یا نه. در این نکته تردیدی نیست، زیرا اصولاً دین، امروزه به مراتب کمتر از آنچه در روزگاران گذشته برای انسان اهمیت داشته، مطرح است. اما آنچه پذیرفتن آن دشوار است این است که بگوییم چون عقاید سیاسی، یکسره ما را احاطه کرده، و چه بسا با

هویت ما به هم پیوسته و تنیده است، پس فلسفه نمی‌تواند درستی یا نادرستی یک ایدئولوژی (سیاسی) یا مجموعه‌ای از ارزش‌های مبتنی بر ایدئولوژی را اثبات کند.

ایدئولوژی، در مقوله وسیع‌تر اندیشه متافیزیک اخلاقی قرار می‌گیرد، که ریشه دیگر نظریه‌ها مانند دین و اسطوره که بسی دورتر و دیرتر از تئوری سیاسی خود آگاهانه است، نیز در آنجا است. بدین قرار، انگیزه خلق تئوریهای سیاسی در انسان ریشه در قلمرو متافیزیک اخلاقی او دارد و در واقع یک انگیزه پایدار است که می‌خواهد به یک نیاز دیرپا و مستمر آدمی پاسخ دهد. چنان که «برادلی» متافیزیسین بزرگ عصر ویکتوریا گفته است:

متافیزیک، یعنی یافتن دلایل بد برای اثبات چیزی که ما به حکم فطرت به آن ایمان داریم، در عین حال همین جستجوی دلیل چیزی کمتر از یک غریزه نیست.<sup>۲۳</sup>

این سخن صرف نظر از اینکه درباره متافیزیک بطور کلی درست است یا نه، بی‌گمان درباره متافیزیک اخلاقی که مورد بحث ما است، صادق است. اما در اینجا، افزون بر آن غریزه ساده یا انگیزه دانستن، انگیزه دیگری نیز در کار است و آن عبارت است از انگیزه داشتن احساس اخلاقی از جهان و سپس، به کمک آن، رسیدن به یقین قطعی و جهت‌یابی در زندگی عملی. این انگیزه در واقع پاسخی است به نیاز ما به این باور که ارزش‌ها و آرمانهای ما بنیانی استوار دارند، و چیزهایی نیستند که ما به آنها واقعیت بخشیده باشیم بلکه جلوه‌های قابل تشخیص واقعیت به‌شمار می‌روند، و سرانجام اینکه ارزش‌ها و آرمانهای ما پاسخ‌هایی است به ترندها و دشواریهایی که ما را احاطه کرده است.

آنچه ما انجام می‌دهیم، در واقع تاباندن ارزش‌های خود بر جهان است به گونه‌ای که جهان همان ارزش‌ها را به صورتی که گویی جزئی از ذات واقعی آن بوده است، به ما برگرداند. نمونه روشن این سخن، اندیشه «حقوق طبیعی» است، اما در هر گونه برداشت اخلاقی شده از انسان نیز می‌توان نمونه آن را مشاهده کرد. این فرایند تاباندن ارزش‌های خود بر جهان به منظور تولید یک جهان اخلاقی شده، لزوماً فرایند فرض و ادعای واقعیت متافیزیکی است با محتوایی که ویرای حد تجربه و

### ○ موضوع متافیزیک

سیاسی، و نیز موضوع ایدئولوژی سیاسی، عبارت است از اینکه چگونه به بهترین شیوه با هم زندگی کنیم تا بتوانیم آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را از میان برداریم. راه‌هایی جمعی، و به بیان ساده ایجاد شرایط بهینه برای کامیابی انسان، عبارت است از ایجاد یک جامعه آرمانی.

ره‌نمودها برای تفکر و تبادل نظر است. این تئوری، واقعیت‌های مربوط به «وضع فعلی» را به دست می‌دهد، به ما می‌گوید چه هدفی باید داشته باشیم و چگونه به آن دست یابیم، جایگاه ما را در جهان معلوم می‌کند، هویت سیاسی‌مان را بر ما روشن می‌کند و سرانجام به زندگی ما جهت و هدف می‌بخشد. جهان، بدان گونه که در اندیشه متافیزیک سیاسی مطرح می‌شود، جهانی است که ارزش‌های معنوی در تاروپود آن تنیده‌شد؛ و جهانی است که در آن واقعیت‌های عینی و ارزش‌های معنوی با هم یک مجموعه یکپارچه و پیوستار را می‌سازند. فرض اساسی در این تئوری آن است که اگر مردمان موقعیت انسانی خود را به درستی بشناسند، آنگاه اینکه چه باید بکنند و چگونه باید زندگی کنند، برایشان مکشوف خواهد شد.

اما ایدئولوژی‌های رقیب ناپسندند و پیامد این وضع، برخورد ایدئولوژیها است که خود یکی از ویژگیهای سیاست در عصر ما است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به تئوریهایی از این دست، دستکم در زندگی سیاسی، چه نیازی داریم؟ شك نیست که این تئوریه‌ها، جاذبه‌ها و کاربردهایی دارند، اما اشکالات و نقطه ضعف‌های چشمگیری نیز دارند. وقتی چنین است، می‌توان پرسید که از حیث سیاست عملی، تا چه اندازه ضروری و اساسی‌اند؟

ممکن است گفته شود چنین می‌نماید که بسیاری از بخش‌های سیاست کاربردی، مستقل از آموزه‌های سیاسی است. جنگ‌ها و بلاهایی طبیعی وجود دارد و همچنین ناپسانمانیهای ناشی از جامعه و سازمان سیاسی (body politic) که ربطی به جامعه آرمانی ندارد و سیاستمداران بی‌اعتنا به آنها، با هر انگیزه و هدفی که دارند، در پی اجرای برنامه‌ها هستند. به بیان دیگر، بسیار چیزها هست که سیاستمداران عمل‌گرا به آن مشغول می‌شوند، بی‌آنکه به دنبال تحقق آرزوهایی باشند که نظریه پردازان ارائه کرده‌اند. در این سخن حقیقتی نهفته است. در پرداختن به یک جنگ یا حادثه طبیعی، هدف برای همگان، مشترک و روشن است: پیروزی در جنگ، یا کاهش دامنه مرگ و نابودی. اما در شرایط عادی که بحران سیاسی وجود ندارد بسیار ساده‌لوحانه است که انسان فکر

تشخیص علم است. در دین، به امر ماوراء طبیعی (قدسی) نظر می‌کنیم و طبیعت و سرشت خود را در نسبت با آن تعریف می‌کنیم. تئوری سیاسی هنجاری نیز به شیوه خاص خود، همین کار را می‌کند زیرا آن هم به واقعیات متافیزیکی نظر دارد مانند: قرائت اخلاقی از سرشت انسان، از طبیعت مادی (فیزیکی)، از تاریخ، عقل، ملت، مردم، نژاد، پرولتاریا، یا از هر چیز دیگری که باز ساخت‌هایی از متافیزیک سیاسی به شمار می‌رود.

### متافیزیک سیاسی و سیاست عملی

می‌توان پرسید که رابطه متافیزیک سیاسی به گونه‌ای که در اینجا توضیح دادیم، با سیاست عملی چیست؟ موضوع متافیزیک سیاسی، و نیز موضوع ایدئولوژی سیاسی، عبارت است از اینکه چگونه به بهترین شیوه با هم زندگی کنیم تا بتوانیم آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را از میان برداریم. راه‌رهایی جمعی، و به بیان ساده ایجاد شرایط بهینه برای کامیابی انسان، عبارت است از ایجاد یک جامعه آرمانی. اما جامعه دلخواه کدام است؟ این جامعه دلخواه را می‌توان بر این فرض نهاد که ساختار واقعیت بطور کلی و بویژه بشریت به گونه‌ای است که حتی اگر جامعه دلخواه انسان تجزیه شود و منشور گونه‌ای از یک جامعه چندفرهنگی به دست آید، فقط یک شکل از نظم سیاسی وجود دارد که برای وضعیت بشری مناسب است و می‌تواند این اهداف را برآورده سازد. به این ترتیب، همه آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را باید ناشی از این واقعیت دانست که بین وضع سیاسی موجود از یک سو و شیوه‌ای که واقعیات عینی بوسیله آن ساخته شده از سوی دیگر، تجانس و همسازی وجود ندارد. اما می‌توانیم با سازگار کردن وضع موجود با سرشت انسان، این ناهمواریها و دشواریها را چاره کنیم. نقطه آغاز هر گونه خردورزی در این راه، درک درست همین ضرورت است و هدف از ساخت و پرداخت هر تئوری سیاسی نیز معطوف به همین ضرورت است.

بنابراین، طرح یک تئوری سیاسی از نوع اخلاقی-متافیزیکی در واقع دعوتی است به عمل برای ایجاد و حفظ جامعه دلخواه و راه کامیابی در زندگی، و به این عنوان متضمن مجموعه کاملی از

### ○ ما نیازمند ارزش‌هایی

هستیم که با آنها زندگی کنیم و نیز نیازمند نوعی باورهای متافیزیکی-اخلاقی هستیم که این ارزش‌ها را تولید کند و به آنها معنی و محتوا بخشد. دستکم در جامعه کنونی این نیازها را داریم، زیرا این جامعه دیگر نمی‌تواند به همان شیوه‌ای که تا به حال دوام آورده، دوام آورد. ما نیازمند تئوریهایی دینی یا تئوریهایی ایدئولوژیک هستیم تا با نشان دادن اینکه تا چه اندازه بخشی از «واقعیت» و مستقل از اراده ما هستند، قطعیت لازم را به آنها ببخشیم.



کند همه این «سیاستمداران محترم» بی توجه به ایدئولوژی ای که دارند، دست به کارهایی یکسان خواهند زد.

مهم تر از این، دولت چیزی بسیار فراتر از دستگاه ارائه کننده خدمات اضطراری است، و «بهترین وضع» چیزی به مراتب بیش از «بهترین شیوه اداره کردن» است. سیاستمداران می خواهند بهترین کار را انجام دهند، اما تشخیص اینکه بهترین کدام است (حتی در پایین ترین سطوح اولویت ها) مستلزم رجوع به ارزش ها است، و فقط «سیاست» به مفهوم بی خاصیت آن که همان سیاست عمل گرایانه محض است، عاری از ارزش ها است. در جهان کنونی، نمی توانیم ارزش ها را به سادگی کنار گذاریم، زیرا خوب یا بد، تعارض ها و رقابت هایی در این عرصه جریان دارد. ارزش ها باید روشن و نیز توجیه شوند؛ و وظیفه اصلی ایدئولوژی همین است.

در مقام سنجش، دو نکته باید در مورد هر گونه سیاست مورد توجه قرار گیرد: آیا این سیاست کارگر می افتد؟ و آیا درست است؟ ایدئولوژیها، معمولاً برای هر دو پرسش پاسخی دارند. برای نمونه: سیاست بازار آزاد را برقرار می کنیم تا همه مشکلات حل شود، و این سیاست از لحاظ اخلاقی درست است؛ یا به جای آن، سرمایه داری را از میان برمی داریم تا همه مشکلات حل شود، و این سیاست از لحاظ اخلاقی درست است. ولی بی گمان، آنچه بیشترین اهمیت را دارد، بعد اخلاقی قضیه است. ما نیازمند ارزش هایی هستیم که با آنها زندگی کنیم و نیز نیازمند نوعی باورهای متافیزیکی- اخلاقی هستیم که این ارزش ها را تولید کند و به آنها معنی و محتوا بخشد. دستکم در جامعه کنونی این نیازها را داریم، زیرا این جامعه دیگر نمی تواند به همان شیوه ای که تا به حال دوام آورده، دوام آورد. ما نیازمند تئوریهای دینی یا تئوری های ایدئولوژیک هستیم تا با نشان دادن اینکه تا چه اندازه بخشی از «واقعیت» و مستقل از اراده ما هستند، قطعیت لازم را به آنها ببخشیم.

\*\*\*

جهان بی ایدئولوژی، در واقع جهان تهی از ارزش ها است؛ دستکم تهی از ارزش هایی که بر سیاست اثر می نهند.<sup>۲۴</sup> و این به معنی فرمان راندن

بر جامعه ای است که در آن پرسش درباره عدالت و حق مطرح نمی شود. ممکن است چنین سیاستی از دید منطق امکان پذیر باشد، اما در عمل چنین نیست. ما به ایدئولوژی نیاز داریم زیرا به ارزش ها نیازمندیم، و گرچه اندیشه مبتنی بر ایدئولوژی شیوه نادرستی از تفکر است - و آشکارا چنین است - اما جایگزین کارآمدی برای آن وجود ندارد. باید در جهانی زندگی کنیم که معنایی اخلاقی برای ما داشته باشد؛ جهانی که در آن برخی چیزها درست و برخی چیزها نادرست است. چنین دنیایی را نمی توان هر روز تغییر داد، و جهانی نیست که هر کس بتواند نظام اخلاقی متفاوتی در آن داشته باشد. ناگزیر باید گونه ای ثبات و اصول و مشترکات در آن وجود داشته باشد. نیاز داریم براساس مفهومی از جهان زندگی کنیم که نیروی اخلاق در آن وجود دارد، و این دقیقاً همان چیزی است که «متافیزیک سیاسی» برای ما فراهم می کند. بنابراین، متافیزیک سیاسی چیزی نیست که بی آن بتوان زندگی کرد. متافیزیک سیاسی، یک حقیقت گریزناپذیر است.

## یادداشت ها

17. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

[مترجم این مقاله مدتی است که کتاب «نظریه ای درباره عدالت» جان راولز (نسخه سال ۲۰۰۰) را به فارسی ترجمه کرده است و به زودی منتشر خواهد شد (س. محبی)].

18. Rawls equates the rational with the good. See *Ibid.*, ch. VII.

19. For example, Alan Brown, *Modern Political Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1986), ch. 3.

20. See, for example, Michael sandel's criticism of Rawls on this point in his *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 93-5.

21. Locke, *op.cit.*, Ref. 4, p. 374.

22. Rawls, *op.cit.*, Ref. 17, p. 506.

23. *Ibid.*, p. 256.

24. See note 7 above.

25. For a discussion of Rawls's ideal society in relation to his conception of essential human nature, see Chandran Kukathas and Philip Pettit, *Rawls: "A Theory of Justice" and its critics* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp 53-8.

## ○ جهان بی ایدئولوژی،

در واقع جهان تهی از ارزش ها است؛ دستکم تهی از ارزش هایی که بر سیاست اثر می نهند. و این به معنی فرمان راندن بر جامعه ای است که در آن پرسش درباره عدالت و حق مطرح نمی شود.

○ ما به ایدئولوژی نیاز داریم زیرا به ارزش‌ها نیازمندیم، و گرچه اندیشه مبتنی بر ایدئولوژی شیوه نادرستی از تفکر است - و آشکارا چنین است - اما جایگزین کارآمدی برای آن وجود ندارد. باید در جهانی زندگی کنیم که معنایی اخلاقی برای ما داشته باشد؛ جهانی که در آن برخی چیزها درست و برخی چیزها نادرست است.

36. Rawls, *op.cit.*, Ref. 30, pp. 225 & 231.
37. *Ibid.*, p. 247.
38. Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, p. 75.
39. Rawls, *op. cit.*, Ref. 30, p. 223.
40. Quoted in Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, p. 123.
41. John Rawls, "The law of peoples", in Stephen Chute and Susan Hurley, *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993), pp.41-82. Subsequent page references are to this edition.
42. رابطه فلسفه و ایدئولوژی در مقاله نگارنده (منبع پاورقی ۱۲) آمده است اما ظاهر آذرباره بحثی که در آنجا ارائه شده، سوء تفاهم رخ داده است و «فریدمن» آن را ادعای اسف‌انگیز یک فیلسوف درباره برتری ایدئولوژی بر فلسفه می‌داند و ایدئولوژی را بعنوان «روش تفکر ناقص» رد می‌کند. استنتاج نگارنده در مقاله مذکور (پاورقی ۱۲) این است که ایدئولوژی ناقص است، اما راه‌حل و بدیل دیگری برای آن نداریم، و بی‌گمان فلسفه بدیل ایدئولوژی نیست. فلسفه نمی‌تواند کار ایدئولوژی را انجام دهد. شاید سوء تفاهم از اینجا برخاسته که درباره «هابز» در آن کتاب بحثی ارائه شده و نتیجه‌گیری شده که تئوری او از نوع ایدئولوژیک نیست، زیرا یک تئوری هنجاری در معنای اخلاقی آن نیست. تئوری هابز، کاستی‌های خود را دارد و مقصود این نبوده که بگویم تئوری سیاسی چگونه باید ساخته و ارائه شود.
43. F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1897), Preface.
44. For discussion of the possibilities of non-political ideologies, see Adams, *op.cit.*, Ref.12, ch.6.

26. Cf. Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls* (Princeton: Princeton University Press., 1997), p. 195.
27. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), Preface, p. ix.
28. چنان‌که مشهور است، نظر «نازیک» درباره مبانی این «حقوق طبیعی» بسیار مبهم است و می‌گوید پرداختن به این امر را به زمان دیگری واگذار می‌کند. (نازیک، همان منبع، ص ۹).
29. در مورد رابطه بین «جمع‌گرایان» و لیبرالیسم بطور کلی و با اندیشه رالز، رک. Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd edn., Oxford: Blackwell, 1996).
30. John Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-51.
31. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
32. See for example Rawls, *op.cit.*, Ref. 30, p.224.
33. For example, "Rawls has taken an unfortunate turn", Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, Preface and p. 148. Cf. Jean Hampton, "Should political philosophy be done without metaphysics?", *Ethics*, 99 (1989), pp. 791-814, in which she refers to "Rawls's new, more community-minded, deliberately non-universal and non-metaphysical justificatory method", p. 792.
34. Patrick Neal, "Justice as fairness: political or metaphysical", *Political Theory*, 18 (February 1990), p. 24.
35. Rawls, *op.cit.*, Ref. 31, p. 226.