

میکرو-اتوپیی در فلسفه سیاسی معاصر

محمدتقی قزلسفلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۵/۲۹

چکیده

فلسفه سیاسی علی‌رغم اهمیت خود در دوران معاصر، به دلایلی چون رویکرد انتزاعی و بادسری یا دیگر عوامل محیطی مورد انتقاد و حمله قرار گرفته است. در دهه‌های اخیر، جماعت‌گرایان، نوپراگماتیست‌ها و پست‌مدرن‌ها هر یک به شکلی بر آن شدند تا رویکرد اتوپییایی و غیرواقع‌بینانه فلسفه سیاسی گذشته را مورد نقد قرار دهند و از ضرورت بازاندیشی و اتخاذ مؤلفه‌های امروزی در آن دفاع کنند. این مقاله به ابتدای این شرایط، در پی پاسخ به این پرسش است که مختصات فلسفه سیاسی معاصر از چه قرار است؟ در پاسخ به این پرسش، این فرضیه مطرح می‌شود که فلسفه سیاسی ماهیتی میکرو-اتوپییی گرفته است و این بدان معناست که به جای رویکرد «نظریه حقیقت» به «نظریه زندگی و عمل» نزدیک شده است. به اقتضای موقعیت دلالتی-وضعیتی، برخی ویژگی‌های میکرو-اتوپییی عبارت‌اند از: چرخش عمل‌گرایانه، پراتیک‌گفتگو و نیز تمرکز بر مقوله عدالت. مقاله حاضر در چارچوب هنجاری انتقادی قرار دارد و به روش توصیفی-تحلیلی نوشته شده است.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، میکرو-اتوپیی، هنجارگرایی، گفتگو، عدالت‌گرایی.

دانشیار گروه علوم
سیاسی، دانشگاه
مازندران، مازندران.

m.t.ghezel
@gmail.com

مقدمه

«فلسفه سیاسي هميشه دغدغه آینده را داشته است». این گزین‌گویه هانا آرنت در فصلی از کتاب «میان گذشته و آینده»، ضمن تأیید اهمیت و کارکرد هنجاری- انتقادی این نهج فکری، در عین حال بر خصلت انتزاعي و بادسری^۱ تاریخی فلسفه سیاسي هم طعنه می‌زند و هم پای برخی از مهم‌ترین چهره‌های فکری دوران معاصر بر آن است که فلسفه سیاسي علی‌رغم اهمیت خود، از عصر افلاتون تا زمانه ما، چه به دلیل نقص معرفتی در انبار مفهومی خود یا بادسری در ذات و چه عوامل بیرونی مخالف احتجاج فلسفی، مورد حمله قرار گرفته و لاجرم بر ضرورت بازاندیشی در کردوکار آن توجه و تأکید شده است. جامعه‌گرایان، نئولیبرال‌ها، فمینیست‌ها و پست‌مدرن‌ها هر یک به شکلی در این نکته امروزی سهیم‌اند که فلسفه سیاسي، در بخش عمده تاریخ خود اسیر اتوپیاسازی بوده؛ چنان‌که شاهد انواعی از پارادایم‌های آرمان‌شهری هستیم (روویون، ۱۳۸۵: ۷۴-۶۹) و از قضا عصر جدید نیز چه با تکنولوژی و چه عوامل انسانی و سیاسي ماهیت فلسفه‌های خوش‌بینانه این خصلت‌های سلبی را تقویت کردند؛ تا آن‌جا که در نیمه قرن نوزدهم و در فضای ناشی از خوش‌بینی‌های مکتبی چون ایدئالیسم و پوزیتیویسم (عقل‌گرایی) راهی متفاوت از خصلت هنجاری- انتقادی فلسفه سیاسي را پیش روی علاقه‌مندان جوامع قرار دادند. با آغاز قرن بیستم این روند تشدید شد. در طول این قرن، فلسفه سیاسي همان قدر که به واسطه علم‌زدگی^۲ به حاشیه رانده شده، از آنچه می‌توان فلسفه‌گرایی^۳ اطلاق کرد هم صدمه خورده است.

در حالی که علمای نظریه و سیاست اثباتی اغلب با غرق شدن در مسائل روش‌شناختی، «آگاهی و ارتباط خود را با زندگی سیاسي از دست داده‌اند» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۹۰)، سلطه اثبات‌گرایی توأم با علم‌گرایی چنان‌که علم اقتصاد، سپس جامعه‌شناسی و آنگاه رفتارگرایی مطرح کردند، تشدیدکننده به حاشیه رفتن ماهیت عام‌گرایی و عقل‌گرایی فلسفه سیاسي شدند. در این فضا بود که کسانی چون پیتر لاسلت با اعلام «مرگ فلسفه سیاسي»، دانش در باب سیاست را به سیاست علمی^۴ و یا علم سیاست تبدیل و بر آن شدند که کار ویژه آن پس از این حفظ وضع موجود و کمک به کارکرد نظام سیاسي باشد.

به این ترتیب، در طول دهه‌های گذشته هر چقدر که به نظر می‌رسید فلسفه سیاسي ناکارآمدی نشان می‌دهد، در عوض ایدئولوژی‌ها جای آن را می‌گرفتند. هم‌سو با آن و در

1 Hubris
 2 Scientism
 3 Philosophism
 4 Scientific politics

دهه نخست قرن گذشته یا وقوع حوادثی چون جنگ‌های جهانی و اثرات ناشی از آنچه آیزایا برلین «توفان‌های عظیم ایدئولوژیک» می‌نامد (برلین، ۱۳۸۶: ۱۵)، متفکران و نحله‌های انتقادی را بر آن داشت تا ضمن بازتعریف ماهیت فلسفه سیاسی، بر مقوله کنش و کاربرد آن هم توجه نشان دهند. در مقابل مفهوم رمانتیک از فلاسفه به‌عنوان موجوداتی آن جهانی که هیچ علاقه‌ای به امر عملی یا پراکسیس ندارند، یا آن تعبیر مشهور ویتگنشتاین که فلسفه تمایلی است برای طی ارتفاعاتی که از جهان واقعی جدا می‌شود، رویکرد هنجاری-انتقادی در پی اعاده حیثیت از فلسفه سیاسی برآمد. با اشاره به این فضای فکری است که آدورنو در کتاب «دیالکتیک منفی» با اشاره به وظیفه فلسفه در رهایی از وضعیت بغرنج جهان می‌گوید: «وجود کم‌ترین نشانه‌ای از رنج در جهان کافی است تا مَهر باطل بر پیشانی فلسفه‌ای که مدعی این‌همانی کامل است بخورد. فقط همین گناه‌کاری است که ما را هنوز به فلسفیدن و پرسش‌گری وامی‌دارد. فلسفه سیاسی باید با معیار حضور شر مطلق اندازه‌گیری شود» (دلاکامپانی، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

از دیدگاه راقم این سطور، فلسفه سیاسی این بار نه با خصلت اتوبیایی یا رویکرد «نظریه حقیقت»، بلکه با «نظریه زندگی» یا «نظریه عمل»، راه میانه‌ای تحت عنوان «میکرو-اتوبی» انتخاب کرده است. مقاله حاضر در پی ایضاح منطق این رویکرد و مختصات آن است. نگاهی به مباحث و متون جدید نظری نشان می‌دهد که این خصلت یا ماهیت در معنای روش‌شناختی در فلسفه‌های سیاسی متنوعی از اندیشه‌های جان راولز، هابرماس، ریچارد رورتی گرفته تا بیکو پارخ، فرد دالمایر، مایکل سندل و لوک فری به نمایش درآمده است. متفکرانی که با وجود ناهمسانی در دیدگاه‌های خود، ضمن نقد نگرش‌های اثباتی، به طرق گوناگون فلسفه سیاسی را به عرصه واقعیات و عمل نزدیک کرده‌اند. بنا به آنچه آمد، فرضیه مقاله حاضر این است که در دهه‌های اخیر از دل نهج هنجاری-انتقادی مندرج در مجادلات لیبرالی و جماعت‌گرایانه، فلسفه سیاسی از اتوبیانیسم تاریخی گذار کرده، وارد ساحت میانه و معتدلانه «پارادایم میکرو-اتوبی» یا به تعبیر راولزی آرمان‌شهری واقع‌گرایانه شده است. هابرماس هم جایی در کتاب کنش ارتباطی، از اراده‌ای در میان متفکران معاصر یاد می‌کند که در آن فلسفه سیاسی از خاستگاه‌های ایدئالیستی جدا شده تا بر بنیادی قرار گیرد که وی «پراگماتیک کانتی» می‌نامد (Baynes, 2004: 194-219). حال به قول بیکو پارخ، می‌توان ادعا کرد واقعاً جغد مینروا پرواز خود را آغاز کرده است (Parikh, 1998: 207).

در ادامه، به منظور پاسخ به این پرسش مطروحه که ماهیت یا ویژگی‌های فلسفه سیاسی

میکرو-اتوپي چيست، برخی شاخصه‌های آن را از منظر هنجاری- انتقادی مورد بررسی قرار می‌دهیم. پژوهش نشان می‌دهد که خصلت میکرو- اتوپي فلسفه سیاسی معاصر زمینه‌ای می‌شود تا مناقشات در فلسفه سیاسی سویه آکادمیک را فروهشته و به مقتضای موقعیت دلالتي- وضعیتی، بر آن است که به ما بگوید کجا قرار داریم و چه امکان‌هایی برای زندگی مبتنی بر فضیلت یا سعادت فراروی جوامع بشری است؟

۱. چارچوب نظری هنجاری- انتقادی

واقعیت این است که خود فلسفه سیاسی مشخصاً رویکردی هنجاری دارد، امری که به چيستی سرشت نظم صحیح و نیک و سامان خوب جمعی می‌پردازد و «در یک موقعیت سیاسی» مشخص می‌کند که چه چیزی عملاً از حیث اخلاقی ضروری و در عین حال عیناً ممکن است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۶). از سوی دیگر، از آن جا که فلسفه سیاسی از شاخص‌های هنجاری چون عدالت، آزادی، حق، دوستی و وفاق به شیوه‌ای انتقادی سخن می‌گوید، بخشی از فلسفه اخلاق است. به کلام آیزایا برلین، فلسفه سیاسی هنجاری-انتقادی عبارت است از «کشف یا کاربرد اندیشه‌های اخلاقی در عرصه سیاسی» (Gray, 1995: 120). وجه مشخصه اندیشه‌ورزی هنجاری، تفحص در باب امری است که در راستای زندگی نیک قرار دارد؛ به عبارت دیگر اندیشه هنجاری- انتقادی تصویری نمادین از یک کلیت نظم یافته از سیاست را ارائه می‌دهد.

به ابتدای ماهیت هنجاری- انتقادی، فلسفه سیاسی در پی طرح این پرسش بوده است: حکومت چگونه باید عمل کند؟ کدام اصول اخلاقی باید بر شیوه رفتار آن با شهروندان اش حکم فرما باشد؟ و اصولاً چه نوع نظم سیاسی بهترین است؟ این بایدها تأییدی است بر ماهیت فلسفه اخلاق در فلسفه سیاسی که به موجه‌سازی امر سیاسی کمک می‌کند (سويفت، ۱۳۸۵: ۲۲).

چنان‌که به اشاره گذشت، با وجود آن‌که در طول دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ سخن از مرگ فلسفه سیاسی به میان آمد، اما از آغاز دهه ۱۹۷۰ این حوزه از رویکرد هنجاری- انتقادی مجدداً تقویت شد. آنچه ماهیت این رهیافت را تشدید می‌کرد، تلاش برای پاسخ به این پرسش اساسی بود که چگونه قلمرو حیات جمعی یا جهان زندگی آدمیان از امر مطلوب فاصله گرفته و هنجارهای عامی چون عدالت، همبستگی، گفتگو و وفاق در آن تضعیف شده است. متفکرانی چون راولز و هابرماس بر آن شدند که خصلت هنجاری- انتقادی فلسفه سیاسی باید در چرخش

جدیدی خود را درگیر مسائل اساسی زندگی بشر کند؛ یعنی بتواند روابط دیالکتیکی زیست-جهان را هضم کند یا اصالت را به تحلیل رویه‌های تولید هنجاری معتبر بدهد و از ذات‌گرایی کلاسیک فاصله بگیرد. امروزه زندگی ما مستقیماً در فرهنگ، اقتصاد و سیاست با دیگر جوامع گره خورده است و از این رو نمی‌تواند بدون فهم مناسبی از این وضعیت پیچیده و لغزنده قابل اتکا باشد، چراکه در غیر این صورت، تنها به امری تئوریک چونان گذشته فرو کاسته خواهد شد (Bird, 2006: 251).

فلسفه سیاسی به واسطه ماهیت هنجاری-انتقادی باید که نسبت به بحران‌ها آگاه شده و پیوسته هشدار دهد؛ به این معنی که به شدت در مورد امکانات بی‌نظیر و بحران‌های عصر و نسبت به منابع شناختی فلسفه سیاسی هشدار دهد و به قول اُسولیوان هر چه بیشتر با جهان و مسائل مبتلا به آن درگیر شود (اُسولیوان، ۱۳۸۹: ۳۹۷). به همین ترتیب، نسبت به واقعیت فراگیر سرکوب و بدبختی انسان‌ها، آگاه و از بعد اخلاقی و هنجاری متعهد به ترسیم علت‌های آن باشد و در جهت‌گیری خود جهان‌وطنی تر باشد. یک نظریه پرداز، در این رهیافت دیگر ایدئولوگ نیست. او از نظر فکری جدی و از حیث اخلاقی مسئولانه عمل می‌کند. بر اساس رهیافت هنجاری-انتقادی فلسفه سیاسی در پی تعریف مشخص و روشنی از امکان دستیابی به ترجیحات ارزشی زندگی کنونی مثل آزادی، عدالت و وفاق است.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه پژوهش مورد نظر، در سال‌های اخیر، آثاری چند منتشر شده است که البته هریک نه به طور مستقیم، بلکه پراکنده یا در بخشی از کتاب به خصلت میکرو-اتوپیی فلسفه سیاسی معاصر اشاره کرده‌اند. از جمله فردریک روویون در کتاب «آرمان‌شهر»، با مروری بر متن‌های موجود در تاریخ اندیشه از افلاتون تا تامس مور و پس از آن تا قرن بیستم، ایده اتوپیا همچون کمال مطلوب سیاسی را مورد کاوش قرار داده، اما در عین حال تصریح کرده است که در اغلب آن‌ها واقعیت و طبیعت انسانی مورد توجه قرار نگرفته است (روویون، ۱۳۸۵: ۱۶). کریستیان گودن در کتاب «آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟»، با اشاره به نگرانی و وحشت ناشی از رژیم‌های سیاسی قرن بیستم که عموماً بر روی ایده اتوپیایی شکل گرفته‌اند، در پی راه جدیدی می‌گردد که با عنوان میکرو-اتوپیی از آن نام می‌برد (گودن، ۱۳۸۳: ۱۷). فرد دالمایر، متفکر معاصر، در کتاب «سیاست مدن و عمل»، با اشاره به برخی تمرین‌های فکری در عرصه فلسفه سیاسی، تلاش کرده تغییر پارادایمی مبتنی بر کنش و تجربه را در نظریه‌پردازی

جدید اثبات کند. او با اشاره به این واقعیت ملموس آمده در آثار متفکران امروزی، از تغییری سخن گفته که در آن به جای تأکید معرفت شناختی از دغدغه‌های عمل‌انگاران و معطوف به گشایش معضلات بشری سخن به میان آمده است (دالمایر، ۱۳۸۷). سرانجام، باید از پژوهش کالین بیرد نام برد که با اشاره به بحث توجیه ضرورت فلسفه سیاسی و اذعان به ناکامی‌های نظری گذشته، حال از خصلت میانه و فروتنانه‌ای نام می‌برد که سبب شده اندیشه سیاسی به امور عینی زندگی سیاسی هم چون اصل اصالت فایده، قرارداد اجتماعی و مسئله عدالت یا جنگ تأکید شود (Bird, 2006: 223-251).

به هر روی، چنان‌که مطالعه این‌گونه آثار نشان می‌دهد، علی‌رغم تأکید و توجه به بازاندیشی در رویکرد فلسفه سیاسی، هیچ‌یک به طور مشخص و مبسوط روی کلیدواژه میکرو-اتوپیی و مؤلفه‌های آن تمرکز نکرده است. این مقاله در پی واکاوی این مفهوم و تبیین علل چنین بازگشتی با توجه به مختصات آن است.

۳. مختصات میکرو-اتوپیی در فلسفه سیاسی

بحث را با تأکید و تمرکز بر این مسئله مهم بی می‌گیریم که اندیشه هنجاری-انتقادی، چونان نقشه‌ای جغرافیایی از سیاست است که می‌تواند به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند. اندیشه هنجاری-انتقادی تصویرهای نمادین از یک کلیت نظام یافته را ارائه می‌دهد و «جستاری است برای فهم عناصر تشکیل دهنده جامعه خوب و یافتن معیارها و راه‌حل‌ها» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۴۵). در اندیشه هنجاری-انتقادی به صورت‌های گوناگون درباره ضرورت و راه‌های رسیدن معقولانه به «امر نیک» و «زندگی نیک» استدلال آورده می‌شود. بر این اساس، شاخص‌ترین نوع استدلال، استدلال‌های عقلانی و به قول راولز امکانات معقول قابل دسترسی به برخی ترجیحات ارزشی است که در تدوین نظریه سامان سیاسی فضیلت‌مند به کار می‌آید. در ادامه، به این موارد در قالب مختصات فلسفه سیاسی میکرو-اتوپیی اشاره می‌کنیم.

۱-۳. گذار به فلسفه سیاسی میکرو-اتوپیی

فلسفه سیاسی در دهه‌های اخیر با دو چالش اساسی از جانب دو نحله فکری-عملی مواجه شده و به اقتضای نقش هنجاری-انتقادی خود بر آن شده تا با بازاندیشی و تعریف مجدد مبانی معرفتی و هستی‌شناختی خود، راه میانه‌ای را برای نظریه‌پردازی باز کند. به این دلیل است که در بازتاب دلالتی وضعیتی جهان، این بار در جستجوی ممکنات جدید برای

مقابله با انفعال سازمان یافته به شکل گونه‌ای نوآپیکوریانسیسم، در پی ایجاد ممنوعیت پذیری های فردی و جمعی بوده است. این رویکرد جدید بر خلاف خصلت انتزاعی و آرمانی فلسفه سیاسی گذشته، نه در پی بازسازی کامل جهان، بلکه طرح مرحله‌ای و سنجش ذهنیت‌های بهتر است که با توجه دادن به مبانی اخلاقی و توجه به واقعیات، به اصلاح سیاسی در دو سطح داخلی (ملی) و نظام بین‌الملل بپردازد. پس از تجربه اتوپیاها و ایران‌گری که نمونه بارز و تجسد عینی آن کمونیسم و فاشیسم بودند (گودن، ۱۳۸۳: ۶۵) و آرمان جامعه بی طبقه و نژاد برتر آن‌ها که به قول آیزایا برلین از آزادی مطلق آغاز و به استبداد و انسداد مطلق ختم شد، دو تفکر بر زندگی ما در دهه‌های اخیر سایه انداخت. از یک طرف، گسترش روحیه نسبی‌گرایی و بدبینی مسلط که با اندیشه پست مدرنیسم تقویت شد. متفکران این حوزه فکری و فرهنگی از پایان امر سیاسی و اجتماعی و پایان غایت باوری و تاریخ سخن گفته و راه را برای هر نوع دگرگونی و تحول خواهی مثبت بسته می‌بینند. در مقابل، فلسفه سیاسی نئولیبرالی است که به قول پی‌یر بوردیو، هر نوع فکرت آرمان خواهانه را از میان برده و به اقتضای جهانی شدن با محوریت اقتصاد سرمایه‌داری از فشرده شدن و نابودی تاریخ‌های متنوع، آن را همچون تقدیری بر جهان امروزی قرار می‌دهد (گودن، ۱۳۸۳: ۴۷). در این جا نیز وجهی انفعال به چشم می‌خورد که می‌خواهد همه چیز را تحت فشار علایق تکنیکی-مادی به سمت این تفکر هدایت کند که نیاز به نظریه‌پردازی یا پراکسیس نیست و امور خودش درست می‌شود.

حرکت به سمت ماهیت میکرو-اتوپیی فلسفه سیاسی در همین موقعیت و چالش‌های مورد اشاره درک می‌شود. آن جا که جان راولز فلسفه سیاسی را همان «آرمان شهر واقع‌گرایانه» معرفی می‌کند که معمولاً حدود امکان سیاسی عملی محسوب می‌گردد و در پی دست‌یابی به شرایطی از جهانی معقول و عادلانه است که ایده‌های آن از زمان فلسفه کانت طرح و بسط یافته بود، اما وضعیت به سمت و سویی دیگر رفت. به این معنا، میکرو-اتوپیی خط فاصل اتوپیی‌ناشی از عقل سراسرین فلسفه سیاسی کلاسیک و رویکرد عینی-تجربی و اثباتی رفتاری قرن بیستم است. میکرو-اتوپیی چرخش معقولانه و همراه با واقع‌بینی فلسفه سیاسی به وضعیت بغرنج جهان کنونی است. توضیح آن‌که از یک صد سال پیش تاکنون، حتی یک روز نبوده است که در نقطه‌ای از جهان، جنگی مرگ‌آور، فاجعه به بار نیامد. امروزه در وضعیت ازهم‌گسیختگی روانی-اخلاقی، گسترش خشونت عقیدتی و نژادی، تأمل درباره راه‌هایی که می‌تواند امید را به زندگی بشر برگرداند و امکان تقویت نهادها و هنجارهای جهان‌شمولی را که همبستگی‌های جهانی را گسترش دهد، مورد توجه قرار گرفته است.

میکرو-اتوبی به تعبیر کارل مانهایم بر خلاف اتوپیایی ساکن و ساکت و یک‌شکل، حال خصلتی اعتراضی- انتقادی دارد (Ingram, 1995: 35-39). به‌جای دید بسته یا از پیش مسدود اتوپیاها و ویران‌گر، میکرواتوبی، در معنای کانتی، خود را به وسعت اندیشه ملزم می‌کند. «وسعت اندیشه در اینجا ادامه مفهوم امکان کمال‌پذیری انسان است که متعلق به جهان انسانی است و حیوانات از آن بی‌بهره‌اند» (فری، ۱۳۹۵: ۲۳۷). میکرواتوبی در واژگان آلبر کامو، همانا واکنش به بی‌عملی و ناامیدی روزافزون است، اما حال باید برای مواجهه با وضعیت دهشت‌بار جهان، عمل را ملاک قرار داد (کامو، ۱۳۹۳: ۶۵). واکنش به «غریبگی» و دهکده جهانی که با وجود ده‌ها شاه‌راه ارتباطی، انگار حرفی ندارد که به ساکنان اش منتقل کند. به معنای هایدگری کلمه، ما در جهانی گیر افتاده‌ایم که دل‌مشغولی با غایت‌ها (هدف نهایی تاریخ بشر) کاملاً از آن رخت بر بسته و جای خود را به دل‌مشغولی بزرگ و انحصاری با ابزارها داده است (فری، ۱۳۹۵: ۲۰۳). میکرو اتوبی تلفیق پراگماتیسم و اخلاق وظیفه کانتی است که در مقابل شرارت‌ها و خشونت‌های بالقوه و بالفعل، در پی دست‌یابی به خیرهای مشترک در جوامع و از طریق کنش سیاست‌های اجتماعی و اصلاحی است.

۲-۳. چرخش عمل‌گرایانه

چنان‌که در ابتدای مقاله اشاره شد، در واکنش به از «مد افتادگی فلسفه سیاسی» (اُسولیان، ۱۳۸۹: ۳۶۳) و حملاتی که به ابعاد هنجاری- انتقادی آن صورت گرفت که در این میان عوامل مختلفی تأثیرگذار بودند، پاره‌ای از متفکران در پی اعاده حیثیت از فلسفه برآمدند. برای مثال، این اعاده حیثیت در نمونه اشتراوس تلاشی است برای بازگشت به گنه فلسفه سیاسی کلاسیک در یونان باستان. او با اشاره به وضعیت بحران در تمدن غربی که محصول اثبات‌گرایی و تاریخی‌نگری است، می‌خواهد تمدن غربی به یک پارچگی پیشامدرن خود که ریشه در کتاب مقدس و فلسفه یونانی دارد، بازگردد (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۸۳). او تأکید دارد که فلسفه از حیثیت خود در برابر شهر و وضع اسف‌بار آن دفاع می‌کند و هم‌چنان بر نهج شیوه زندگی متاملانه-فلسفی تأکید می‌کند، در حالی که در نمونه جان راولز و هابرماس و دالمایر، برقراری ارتباط با واقعیت‌ها و رویکردی که می‌توان توجه به پراکسیس نامید، قابل توجه است. به نظر می‌رسد در این بین مهم‌ترین خصلت میکرواتوبی چرخش عمل‌گرایانه است که در آن بر ارتباط میان نظریه و واقعیت توجه ویژه شده و ایده اندیشیدن

ناب چنان‌که به نظر از مشکلات فلسفیدن کلاسیک بوده، ناکامل اعلام شده است.^۱ برای مثال، فرد دالمایدر کتاب «سیاست مدن و عمل» به مواردی از دگرگونی‌ها در فلسفه معاصر اشاره می‌کند که در آن گذار از «نظریه آگاهی» (من می‌اندیشم) به نفع‌کنش اجتماعی و وجودی شروع و مآلاً نوعی چرخش عمل‌انگارانه رخ می‌دهد (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۳). به عقیده او، این چرخش عمل‌گرایانه همین تغییر تمرکز از مسائل ادراکی-نظری صرف به مسائل عملی و مبتلابه زندگی بشر، ابتدا با مارکس و کتاب «تزهایی درباره فوئرباخ» که نوعی گسست از متافیزیک ایدئالیستی است، شروع و بعد با اندیشه نیچه و فلسفه اراده معطوف به قدرت او رواج یافت. فلسفه انگلیسی-آمریکایی پراگماتیسم که وجهی فراتر و بالاتر از مورد روشن عمل‌انگاری است که با ویلیام جیمز و جان دیویی مطرح شد، تا حتی حرکت ویتگنشتاین در کاربردشناسی زبان شناسانه در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» و همچنین پدیدارشناسی هوسرل که در آن بر شیوه‌های تحلیلی زمینی و عملی-وجودی تأکید شده است و سرانجام نوشتارهای فوکو یا اعمال گفتمانی او در بحث قدرت-کنش، ما شاهد نمونه‌های جالب و متنوعی از چرخش‌های عمل‌گرایانه هستیم.

بخش دیگری از این چرخش عمل‌انگارانه از سوی هواداران زیست-جهان‌محوری در فلسفه سیاسی مطرح و حمایت شده است (معینی، ۱۳۹۴: ۲۶). برای این اساس، از آن‌جا که اتکای به فلسفیدن محض و غفلت از زندگی با منطق اصلی اندیشه سیاسی که باید منظومه گفتاری-عملی باشد که در خود طرحی نظری قابل دسترسی به سامان نیک تدارک ببیند و به تعبیر آرنت، اندیشه‌ها باید از جریان واقعی زندگی و بحران‌های ناشی از آن سرچشمه بگیرد، (آرنت، ۱۳۸۸: ۳۹)، برآند فرض فلسفه جدا از زندگی و عمل در جهان معنا ندارد و باید که با لحاظ قرار دادن کنش و عمل، میان عرصه نظریه و تغییر در شیوه‌های زندگی رابطه برقرار کرد. بر همین اساس، رویکرد «نظریه / عمل / زندگی» (معینی، ۱۳۹۴: ۲۷) که در آن تلاش بر سر این مسئله صورت می‌گیرد که چگونه می‌توان بین نظریه و عمل در سایه زندگی ارتباط برقرار کرد، اهمیت می‌یابد. فهم چرخش عمل‌انگارانه در سپهر سیاست عبارت است از سیاسی کردن نظریه^۲ یا فلسفه و نه نظریه‌ای کردن سیاست^۳.

۱ افلاتون در همپرسه «گورگیاس»، گفتگویی میان کالیکلِس و سقراط را آورده که در آن از زبان این فیلسوف نو سفسطایی، خطرات اندیشیدن انتزاعی و بی‌حاصل را یادآوری کرده است: «البته فلسفه بد نیست، اما اگر کسی همه اوقات خود را صرف فلسفه کند، فلسفه مایه تیره‌روزی او می‌گردد و وی نمی‌داند با مردمان چگونه باید آفت‌وخیز کرد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۱۱).

2 Politicizing Theory
3 Theorizing Politics

سرانجام، چرخش عمل‌گرایانه یعنی برقراری مجدد نسبت پراکسیس و پولیس چنان‌که در بخشی از فلسفه سیاسی قدیم مطرح بود. برای مثال ارسطو بر آن بود که فلسفه سیاسی شیوه عملی اندیشیدن است و سیاست هم نوعی کنش یا عمل تعریف می‌شود (دالمایر، ۱۳۸۶: ۸۳). پراکسیس نشان‌گر فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است و نشان فعالیت آزادانه در عرصه واقعی پولیس؛ و بالطبع کنش انسانی در تمایز از زندگی حیوانی در پولیس / جامعه با تفکر و گزینش همراه است. در دهه‌های اخیر، اُکشات در کتاب «عقل‌انگاری در سیاست» و هانا آرنت در کتاب «وضع بشر» و «میان گذشته و آینده»، از چرخش عمل‌گرایانه در فلسفه سیاسی به این معنا، «پولیس / پراکسیس»، به تفصیل سخن گفته‌اند. برای مثال اُکشات با تقسیم دو نوع شناخت حاصل از تفکر که یکی فنی است یا تکنیکی و دیگری عملی، این نوع شناخت حاصل از عمل را فلسفیدن انتزاعی ندانسته و محصول تجربه زنده در عرصه جامعه می‌داند. هم‌سو با اُکشات، آرنت نیز کنش را فعالیتی منحصر میان انسان‌ها بدون میانجی چیزها یا مواد می‌داند که سبب زایش ایده‌ها و تکثر جامعه انسانی می‌شود. به این اعتبار، انسان‌ها هم‌زمان با عمل کردن و سخن گفتن یا اندیشیدن توأم با عمل، نشان می‌دهند چه کسی هستند و چگونه می‌توانند قدرت خود را در عرصه زندگی برای دگرگون کردن نشان دهند.

۳-۳. پراتیک گفتگو

بخشی اساسی از فلسفه سیاسی میکروآتوپیی وام‌دار این رویکرد درست تفکر انتقادی است که در آن با انسان‌ها به‌عنوان تولیدکنندگان شیوه تاریخی زندگی‌شان برخورد می‌کنند. هابرماس در ادامه تفکر مارکس، هورکهایمر و مارکوزه، اما با تغییراتی محسوس، چنان‌که در دو کتاب «دانش علائق بشری» (۱۹۶۸) و «کنش ارتباطی» (۱۹۸۲) نشان داده است، با برجسته کردن نقش زبان، طرحی از فلسفه سیاسی معقولانه را ارائه کرده که متمرکز بر توانش ارتباطی است و به‌عنوان استعداد شبه‌استعلایی و جهان‌شمول انسان لحاظ می‌شود (شرت، ۱۳۹۶: ۳۰۱). به دیگر سخن، «تکامل در نظریه هابرماس، با زبان و کلام و ارتباط در جامعه رابطه نزدیکی دارد» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۱۰۰). این رویکرد ضمن پیوند فلسفه سیاسی مبتنی بر گفتگوی هابرماس با نظریه کانت، از بازگشت فلسفه سیاسی نوین بر محور دیالوگ سخن می‌گوید. آگاهی از این مهم که عمده اتوپیاها فاقد بنیان گفتگو بوده و اساساً خصلتی عمودی داشته‌اند، اهمیت پراتیک گفتگو را نشان می‌دهد. مقصود از پراتیک گفتگو عمدتاً جهت‌گیری

عینی برای چاره‌اندیشی درباره معضلات جهان کنونی است و به همین، دلیل افق‌های رهایی و سعادت را در نظر دارد؛ گفتگویی آزاد و بدون زمینه که می‌تواند خود را در این عبارت فلسفی خلاصه کند: «گفت‌وگو می‌کنیم، پس هستیم!»

پراتیک گفتگو به درک این نکته در مختصات اندیشه سیاسی جدید کمک می‌کند که حل مسائل مستلزم روابط و کنش بین‌ذهنی است و «دیگری» برای این روابط، لازم است و در تنازع با هستی ما نیست (سلیمی، ۱۳۸۹: ۱۲۴). پراتیک گفتگو چنان‌که هابرماس آن را روشن ساخته در میکرو اتوپیی واجد مزایای عینی و ملموس است: ۱. راه را برای کاوش جمعی در خصوص فرایند اندیشیدن و خودآگاهی هموار می‌کند؛ ۲. چشم‌اندازهای منطقی را شکل می‌دهد و به ما در حل مسائل و معضلاتی که موجب حیرت و سردرگمی مان شده مدد می‌رساند و ۳. سرانجام در رفع منازعات ملی، منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کند (پایا، ۱۳۸۱: ۹۲).

پراتیک گفتگو در فلسفه سیاسی نوین واجد ویژگی‌های خاصی است: اولاً چنان‌که پیش‌تر اشاره شد این پراتیک، صرف‌گپ زدن فارغ‌دلانه یا از جنس مناظرات فلسفی در باب مجردات نیست، بلکه مقوله‌ای دلالتی- وضعیتی در بازتاب مهم‌ترین و فوری‌ترین مسائل زندگی بشر است. ثانیاً این‌که آزاد و بدون قید و شرط است، اما متکی بر این اصل کانتی است که طرفین یکدیگر را شیء تلقی نمی‌کنند و او را غایت فی‌ذاته می‌دانند. ثالثاً این-که با نفی سولیپسیسم (من محوری) پراتیک مذکور بر مشارکت افقی یا بین‌تمدنی تأکید دارد و این به منزله در نظر گرفتن فلسفه‌های سیاسی غیرغربی و رد غایت باوری غربی است. مشارکت افقی را اگر تعبیری گادامری دهیم، همانا تعیین‌گر وجهی از فلسفه تاریخ است که در آن از جزیره‌ای شدن آگاهی پرهیز و اصل «تشریک افق‌ها» زمینه‌ساز آگاهی مؤثر تاریخی در نتیجه سهیم کردن دیگران در روند پراتیک گفتگو خواهد بود.

چنان‌که گذشت پراتیک گفتگو به بهترین وجهی در فلسفه سیاسی یورگن هابرماس طرح و بسط یافته است. در نظریه هابرماس کنش ارتباطی، همان تداوم فلسفه بین‌ذهنی^۲ است که دهه‌هایی پیش‌تر از سوی هوسرل در کتاب «تأملات دکارتی»، مارتین بوبر در کتاب «من و تو» و «قرائت کوژو» از اندیشه‌های هگل مطرح شده بود (ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۵۹) این جریان‌های فلسفی با گسستی که از فلسفه ذهن آگاهی «مکتب خود‌تنهایی روشی»^۳ یا من می‌اندیشم دکارت ایجاد کردند، بر آن شدند که آگاهی و شعور واجد حیث التفاتی است؛ یعنی

1 Chattering
2 Fusion of Horizons
3 Inter subjectivity
4 Solipsism

دارای سمت و سوی خاصی است. جهان مفاهیم مشترک از مرز ذهن فردی دکارتی گذشته و به قلمرو جهان تقابل ها و برخوردها وارد می شود (Silverman, 1992: pp 30-36).

هابرماس پروژه ارتباط بین الاذهانی خود را به مثابه اصل تعیین بخش میکرو اتوپی در فلسفه سیاسی معاصر، به درستی با ترکیب نظریه های هوسرل، آلفرد شوتز، پراگماتیسم جورج هربرت مید و فلسفه زبانی ویتگنشتاین به صورت نظریه فروتنانه و کاربردی درآورده است. هابرماس بر آن است که تکامل فراگرد مدرن سازی در جهان بیش تر مدیون پیشرفت در کنش ارتباطی است و همین کنش ارتباطی در پرتو دیالوگ به ایجاد تفاهمات عمیق و لاجرم وفاق اجتماعی و دموکراسی می انجامد. گفتار مردم سالاری معقول در نظریه هابرماس مبتنی بر مباحثه جمعی و عمومی درباره مسائل عملی است. وضع آرمانی همان وضع اخلاقی به معنای کانتی است که در آن انسان ها یکدیگر را هدف تلقی می کنند نه همچون وسیله. البته چنان که شرت به درستی می گوید، برای این کار باید زبان و میان ذهنیت جایگزین مفهوم کلان سوژه ماتریالیسم تاریخی شود (شرت، ۱۳۹۶: ۳۹۶). بر این اساس، فلسفه بین الاذهانی در سایه پراتیک گفتگو به ما می آموزد که عقلانیت، آزادی و بالطبع دموکراسی در تعامل اندیشه ها و ارتباطات واقعی روزمره متبلور می شود و برخلاف فلسفه سیاسی کلاسیک در دوران مدرن، نباید آن را چون دکارت و سایر خردباوران محصول خود تنهایی ذهن آدمی قلمداد کرد؛ چرا که فلسفه در چارچوب فلسفه سوژه^۱ و چشم انداز انتزاعی تک گویانه نقش کاربردی خود را از دست داد. هابرماس مدعی است که تکامل فراگرد مدرن سازی در جهان بیشتر مدیون پیشرفت در کنش ارتباطی است و همین کنش در پرتو دیالوگ به ایجاد تفاهمات عمیق و لاجرم توسعه امکانات و استعدادها در قلمرو ایجاد ارتباط کلامی، زمینه هم سخنی و امکان حل مشکلات بشری را فراهم می سازد.

هابرماس در کتاب «میان حقایق و هنجارها» (۱۹۹۶) با تعهد کانتی به محور قرار دادن اخلاق و عام گرایی در فلسفه سیاسی، نشان داده است که اهمیت نظریه و ملاک ارزش داوری آن همانا وجه جهان وطنی است؛ چرا که از لحاظ هنجارهای اخلاقی ما همگی اعضای یک جامعه هستیم، هر چند که از لحاظ ملیت، زبان و دولت در معرض هنجارهای متفاوتی هستیم. او در اینجا برای کاربردی کردن نظریه در برابر جهان وطنی اخلاقی، اصل جهان وطنی نهادی و سازمانی را قرار می دهد. سازمان های بین المللی می توانند با تکیه بر پراتیک گفتگو و اخلاق ارزش هایی چون کرامت فرد، برابری و آزادی را توسعه دهند؛ زیرا طبق اصول بنیادین فلسفه سیاسی او، نظام اجتماعی - سیاسی ما بر پایه توانایی کنش گران و مشارکت کنندگان قرار دارد

و در سایه همین کنش و مشارکت است که اعتبار اجتماعی مدعیات گوناگون ارزیابی و بهترین گزینه شناخته و تأیید می‌شد.

۳-۴. پراتیک عدالت

تردیدی نیست که در فلسفه سیاسی، عدالت «جامع همه کمالات است» (دلوه‌کیو، ۱۳۹۵: ۴۱) و به تعبیر درست آدام سوئیفت در کتاب «فلسفه سیاسی» (۲۰۰۱)، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است و سایر اهداف تنها تا حدی قابل پیگیری است که با مقتضیات عدالت سازگار باشد (سوئیفت، ۱۳۸۵: ۳۱). می‌توان اضافه کرد که از کهن‌ترین روزگاران هیچ نظامی در اندیشه‌ورزی نیست که سخنی در باب عدالت نگفته باشد. اساساً تاریخ فلسفه سیاسی با نگارش کتابی مستوفی در باب عدالت از سوی افلاتون، یعنی «جمهور» آغاز شده است. با وجود بحث تفصیلی عدالت از سوی افلاتون و ارسطو، بحث ایشان برای مختصات جوامع کوچک و بسته باستان مناسب بود و از رویکردی که افلاتون در این باب سخن می‌گفت، باید افزود که عدالت نوعی وحدت استعلایی و دائمی هماهنگ بود که امکان تغییر و تفسیر را بر نمی‌تافت. عدالت به‌گونه‌ای به نمایش درآمده که در آن جا هرکس در جای معین قرار می‌گرفت و امکان هیچ دگرگونی وجود نداشت.

در آغاز دوران جدید، تامس مور متفکر و متأله انگلیسی با نگارش کتاب «اتوپیا» به شکل جدیدی الگوی جامعه عادل را که مساوات در همه جنبه‌ها در آن برجستگی داشت، ارائه کرد. به قول کریستیان دلاکامپانی تمام فلاسفه سیاسی که در پی عدالت بوده‌اند، در ادامه همین نظریه اتوپیایی تامس مور معروف شدند؛ متفکران و مکاتبی که در پی وصول به جامعه آرمانی بوده‌اند (کامپانی، ۱۳۸۲: ۱۶۵). از اواخر سده ۱۸ و در طول قرن ۱۹، سوسیالیسم چه در روایت آرمانی و تخیلی و چه علمی، به صورت جدی مقوله عدالت را مورد توجه قرار داد. تجربه تلخ با هزینه‌های انسانی بالای کمونیسم شوروی و گستره نابرابری‌ها در سطوح مختلف جامعه بشری، سبب شد این رویکرد به مقوله عدالت مورد تردید جدی قرار گیرد. این امر محرکی بود تا از اواخر قرن بیستم مقوله عدالت به مبنای فلسفه‌های سیاسی تبدیل شود. به‌ویژه از دیدگاه نوشتار حاضر، طرح ایده «عدالت به‌مثابه انصاف» از سوی جان راولز، نه‌تنها پاسخی به نقصان و نفی عدالت کمونیستی بود و همه تلاش برای پرورش نظریه‌ای که «بهترین تصور و واقعی‌ترین از عدالت باشد» (تلیس، ۱۳۸۵: ۶۷)، باید افزود چنان‌که در ابتدای مقاله اشاره شد، یک خصلت برجسته فلسفه سیاسی میکرو اتوپیی در این چرخش

دیالوگی، دادن سویه عینی و عملی برای ارائه معنایی روشن و قابل دسترس از عدالت است که به داوری‌های جاافتاده ما در باب این مقوله نزدیک باشد.

بازگشت به عدالت در اندیشه جان راولز که از دیدگاه فلسفه سیاسی او مبین میکرواتوپیی است، در این نکته اساسی‌تر هم هست که پیش از راولز، فلسفه سیاسی آکادمیک یا به معنای تاریخ صرف اندیشه سیاسی بود یا تحصیل شبه‌تکنیکی زبان شناختی درباره معنای مفاهیم سیاسی. چرخش در معنای عدالت با بحث راولز، در این مورد مهم که جوامع ما در عصر پیچیدگی‌های ناشی از جهانی‌شدن چه شکلی باید داشته باشند، مباحثاتی نظام‌مند و واقعی پدیدار ساخت. به تعبیر جالب سایمون کرایچلی، فلسفه سیاسی در برابر این پرسش امروزی قرار گرفت که چگونه می‌توان در جهانی به شدت ناعادلانه، از عدالت به بهترین وجه سخن گفت (کرایچلی، ۱۳۹۳: ۴۱)؟

جان راولز در مقام احیاکننده فلسفه سیاسی، بر آن شد تا با ترکیب و تلفیق اخلاق وظیفه‌گرای کانتی و پراگماتیسم ضروری ناشی از چرخش میکرواتوپیی، جایگاه و وظیفه جدیدی او در جهان آشفته از حیث عدالت، از تضاد تفرقه‌افکن سیاسی و نیاز به حل معضلاتی چون نابرابری و رنج بشری ناشی می‌شود. نظریه سیاسی با «نقش جهت‌دهی در اهداف سیاسی مردم» و «نقش آشتی در امکان کاهش سرخوردگی و خشم ما به جامعه و تاریخ، همانا نوعی اتوپییای واقع‌بینانه باشد، یعنی کاوش درباره حدودمرزهای امکان‌های سیاسی در عمل» (راولز، ۱۳۸۳: ۲۲). راولز برای ممکن و قابل حصول کردن یک نظریه جهان‌شمول، بر آن می‌شود تا دو اصل برابری و تفاوت را توضیح دهد. به‌زعم وی، برابری در آزادی به‌عنوان اصل منطقی اول، مقدم بر اصل دوم است که اولاً تفاوت و نابرابری در توزیع درآمد و ثروت را تا حدی که کاهش آن «موجب وخیم‌تر شدن وضع تهی‌دستان نشود»، توجیه می‌کند و ثانیاً به توزیع برابر فرصت‌ها یا «برابری در فرصت» مربوط می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۲۲). راولز هم‌پای هابرماس در تبیین «زندگی خوب» برای عصر کنونی، تصریح می‌کند که وصول به این مهم مستلزم پذیرفتن نظام‌ها و ترجیحات ارزشی از جانب همه‌کسانی است که در عدالت‌ذی‌نفع هستند. چنین شرطی اما برای این دو متفکر با «بلوغ اخلاقی» محقق می‌شود، یعنی با تصمیمات اخلاقی ناشی از اصولی که در معنای عقلانی برای تمام افراد دخیل قابل پذیرش باشد. اینجا مسئله باز به ضرورت گفتگو و در معنای فلسفی ارتباطی و بینا-انفسی‌گره می‌خورد که می‌تواند عام باشد و انسان‌های شریک در خود را به اهداف مورد نظر مرتبط کند.

این نکته‌ای درخور و قابل تأمل است که فقط سه سال بعد از کتاب راولز، رابرت نوزیک در کتاب «هرج و مرج، دولت و اتوپیا» ضمن تأکید بر اهمیت دیدگاه راولز و ضرورت بازبینی نظریه عدالت، اعتراف کرد که اکنون فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه راولز نظریه‌پردازی کنند یا باید توضیح دهند چرا چنین نمی‌کنند (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۵). نظریه راولز در شکل عملی هم میکرو اتوپیی عدالت است، چون به اقتضای قرارداد اجتماعی بازتاب واقعیت ناشی از اهمیت حقوق طبیعی است. آموزه‌ای که از یک وضعیت نخستین که پس حجاب جهل شرایطی را مدنظر قرار می‌دهد که هرکس آن را انتخاب کند، پس از قرارداد باید در بهترین جامعه عادل قرار بگیرد؛ آن هم در شرایطی که فرد از انعقاد قرارداد و شکل‌گیری جامعه جدید و شغل اش، این که مرد هست یا زن و این که کجا زندگی می‌کند، به دلیل حجاب جهل چیزی نمی‌داند. راولز فرض را معقولانه و دور از احساسات بر این می‌گذارد که اصول تحت وضعیت نخستین و در پس حجاب جهل به نحو عقلانی انتخاب می‌شوند و سزاوارند که عادلانه محسوب شوند. این نظریه دعوی حفظ برابری^۲ و تفاوت^۳ را هم دارد. جامعه عادلانه که از نظریه کانتی - لاکئی راولز با چشم داشت به واقعیت‌های امروزی پدیدار می‌شود، اول به هریک از اعضای خود مجموعه یکسانی از آزادی‌ها یا حقوق بنیادین می‌دهد و آن‌گاه، اگر نابرابری اجتماعی و اقتصادی ناگزیر شود، این اطمینان وجود دارد که آنان در فرایندی که سبب دست‌یابی‌شان به موقعیت و مناصبی با اجرت‌های نابرابر می‌شود، از فرصت برابر برخوردار شوند. راولز با این اصول، به قول دلا کامپانی از «روئای تأسیس مساوات اجتماعی و اقتصادی کامل صرف نظر می‌کند» (کامپانی، ۱۳۸۲: ۱۷۴). مشکلی که اغلب تئوری‌های عدالت در فلسفه سیاسی گذشته با آن رویاروی بوده‌اند.

میکرو اتوپیی راولز پیرامون عدالت، مجادلاتی را در میان اختیارگرایان^۴، جماعت‌گرایان^۵ و دیگرگرایان^۶ برانگیخت. لیبرتاریانیسم (اختیارگرایان) با محوریت نوزیک بر این مهم متمرکز شده که برخلاف نظریه راولز، بهتر است دولت، همچنان حداقلی بوده و نقش پاسبان شبگرد را ایفا کند. به عبارت دیگر، این حق شهروند است نه دولت که حکم عدالت را تعریف کند. جماعت‌طلبانی چون تیلور و مک اینتایر و مندل، ناقد وجه لیبرالی نظریه راولز شده‌اند و به ابتناء شرایط امروزی، این مسئله را برجسته ساخته‌اند که نظریه عدالت کامل‌تر نیست، مگر که

1 Under a Veil of Ignorance
2 Equality
3 Differenc
4 Libertarianism
5 Communitarians
6 Otherianism

به انسان در قالب این مهم توجه کند که آدمی از تولد به جماعت‌های گوناگون (خانواده، زبان و فرهنگ) وابسته است. آن‌ها همچنین به معنای ارسطویی کلمه، نگران انحطاط ارزش‌های اخلاقی در جوامع کاملاً اتمی شده و متجدد هستند.

متفکرانی همچون آمارتیا سن، لایلا گاندی و فرد دالمایر تحت نام دیگرگرایان که متأثر از نقدهای پسامدرن / پسااستعمارگرایی اند، برآنند که این عدالت نمی‌تواند تنها در ذیل برداشت یا فهم فلسفه سیاسی دموکراسی لیبرال تقلیل پیدا کند. برای مثال، دالمایر در بحثی تحت عنوان «حقوق در مقابل عدالت» روشن می‌سازد که در عصرنظم جهانی و ایده‌های جهان‌شمول نباید از شنیدن صداها و مخالف و دیگری در زمینه عدالت چشم‌پوشی کرد (دالمایر، ۱۳۸۴: ۲۱). دالمایر با بهره‌گیری از اخلاق گفتمان هابرماس به نقد عدالت مورد نظر راولز پرداخته می‌نویسد: «افرادی که در جوامع مختلف زندگی می‌کنند، نمی‌توانند خود را از زیست جهان فرهنگی یا گذشته خود که هویت را شکل داده رها سازند» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۲۱۷).

بی‌آن‌که اینجا نیاز باشد تفصیل نظریه‌های مکاتب مذکور یا پاسخ راولز به ابهامات مطرح شده را بازگو کنیم، باید تأکید را بر این نکته بگذاریم که قدر و منزلت چرخش در فلسفه سیاسی به موضوع عدالت که زمینه‌ساز اصلی آن جان راولز است، این مسئله را در رویکرد جدید با مفاهیمی همراه ساخته که بسیار بارز است. اول این‌که نظریه راولز و مکاتب رقیب، نه انتزاعی و آرمان‌گرایانه، بلکه به اقتضای شرایط واقعی زندگی انسان‌ها تعریف شده است. این مجادله خوش‌بینانه به اصلاح و رفع کاستی‌های آموزه عدالت منجر شده است. دوم این‌که در چرخش جدید به سوی عدالت تلاش شده تا نظریه عدالت ماهیتی خرداندیشانه و تنگ‌نظرانه نداشته باشد (سن، ۱۳۹۱: ۲۰). سوم این‌که نظریه راولز در قالب میکرواتوپیی عدالت یا آرمان‌شهر واقع‌گرایانه، سبب شده زوایای مختلف این کلیدواژه مورد بحث و چالش قرار گیرد؛ به‌ویژه به نظر فابر، اهمیت این چرخش، در «جهان مدام در حال تغییر» قابل توجه است (فابر، ۱۳۹۰: ۱۷). چهارم، با وجود این‌که نمی‌توان بر خلاف گذشته نسخه جهان‌شمولی برای عدالت تجویز کرد (کانو به نقل از نوزیک و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱)، اما همین‌که مجادلات اخیر سبب شده مفهوم عدالت با مسائلی جدید چون موقعیت نسل‌ها، مرزهای جغرافیایی درهم‌شونده، حق تعیین سرنوشت ملی، حقوق اقلیت‌ها، موضوع مهاجرین و پناهنده‌های اجباری درگیر شود، از خصلت انتزاعی و درک‌ناپذیر درآمده و سبب آمیزش افق‌ها و درک بهتری برای زیستن در جهان متکثر را فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی بود که رانتیه شدن دولت و وابستگی بودجه و هزینه‌های آن به درآمدهای نفتی، چه تأثیراتی بر ماهیت، ساختار، عملکرد و قابلیت‌های دولت مدرن در آن دوران گذاشته است؟ برای آزمون فرضیه، با بهره‌گیری از چارچوب ترکیبی نظریه‌های دولت‌سازی و نظریه دولت رانتیر، شاخص‌های چهارگانه (۱) حاکمیت سیاسی (روند تمرکز و مشروعیت قدرت)، (۲) نهادسازی (ارائه خدمات مدنی و نظامی)، (۳) اقتصاد و منابع مالی دولت و (۴) استقلال ملی (سیاست و روابط خارجی) را استخراج نموده و به کمک داده‌ها و مستندات تاریخی تبیین کردیم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که وابسته شدن بودجه و هزینه‌های دولت به درآمدهای سرشار نفتی تبعات جبران‌ناپذیری برای فرایند دولت‌سازی در عصر پهلوی دوم در دو عرصه داخلی و خارجی در پی داشت. مهم‌ترین و بارزترین ویژگی فرایند دولت-سازی در این دوره، سیاسی و امنیتی شدن این فرآیند بود. این امر دو دلیل عمده داشت: نخست، ضعف شدید مشروعیت داخلی نظام سیاسی پهلوی دوم که نیازمند پشتیبانی یک دولت حامی از بیرون بود و دیگری، موقعیت ژئوپلتیک و شرایط منطقه‌ای ایران در فضای جنگ سرد دو ابرقدرت که ناگزیر ایران را به بازیگر متحد و پیرو غرب در منطقه بدل کرد. نکته مهم دیگر که از منظر استقلال ملی باید بدان توجه داشت، وابسته شدن شدید دولت رانتی ایران به عملکرد بازارهای بین‌المللی بود که در شرایط بحرانی (نوسانات بازار نفت، ارز و اعمال تحریم‌های بین‌المللی) لطمات جبران‌ناپذیری بر اقتصاد ایران در دهه ۱۳۵۰ وارد و به تبع آن روند دولت‌سازی را با بحران‌های متعددی روبه‌رو ساخت. به‌طور کلی، نظام سیاسی پهلوی دوم در این دوره، با چالش‌ها و مشکلاتی در زمینه یک‌پارچگی و انسجام ساختاری و نهادی دولت، امنیت، گسست از پایگاه‌های اجتماعی، استقلال ملی و... روبه‌رو شد، به‌نحوی که دولت‌سازی به پروژه و ابزاری در راستای حفاظت از حکومت شخصی بدل گردید و از این‌رو قادر به فرمول‌بندی اهداف جمعی و منافع ملی نبود. در نهایت، هزینه کردن درآمدهای هنگفت نفت در پروژه‌های نامناسب و غیرضروری، باعث تضعیف و تحلیل تدریجی ظرفیت‌های نهادی حکومت و شکل‌گیری بحران‌هایی بود که مانع رژیم پهلوی در به پایان رساندن وظیفه تاریخی خود در زمینه دولت‌سازی شد و در مقابل، پایان بخشیدن به حکومت سلسله پهلوی را تسریع کرد.

منابع

الف) منابع فارسي

- آرنت، هانا. (۱۳۸۸). **ميان گذشته و آينده**، ترجمه سعيد مقدم، تهران: اختران.
- اسوليوان، نوئل. (۱۳۸۹). **نظريه سياسي در گذار**، ترجمه حسن آب نيكي، تهران: كوير.
- برلين، آيزايا. (۱۳۸۱). **ریشه‌های رومانتيسم**، ترجمه عبدالله كوثری، تهران: ماهی.
- بشيريه، حسين. (۱۳۹۶). **احياء علوم سياسي**، تهران: نشرنی.
- پايا، علی. (۱۳۸۱). **گفتگو در جهان واقعي**، تهران: طرح نو.
- تليس، رابرت. (۱۳۸۵). **فلسفه راولز**، ترجمه خشايار ديهيمي، تهران: طرح نو.
- كارتر، اپريل؛ استوكس، جفري. (۱۳۸۴). **دموکراسي ليبرال و منتقدان آن**، ترجمه حميدرضا رحمانی زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه.
- كامو، آلبر. (۱۳۹۳). **يادداشت‌ها**، ترجمه خشايار ديهيمي، تهران: نشر ماهی.
- سن، آمارتيا. (۱۳۹۱). **اندیشه عدالت**، ترجمه احمد عزيزی، تهران: نی.
- موفه، شانتال. (۱۳۹۲). **بازگشت امر سياسي**، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
- همپتن، جين. (۱۳۸۵). **فلسفه سياسي**، ترجمه خشايار ديهيمي، تهران: طرح نو.
- نوزيک، رابرت و ديگران. (۱۳۹۴). **ليبراليسم و مسئله عدالت**، ترجمه گروه مترجمان، تهران: انتشارات ترجمان.
- دلوه کيو، ژرژيو. (۱۳۹۵). **بررسی تاريخی-فلسفی عدالت**، ترجمه مصطفی يونس، تهران: پرسش.
- روويون، فردريک. (۱۳۸۵). **آرمان‌شهر در تاريخ اندیشه غرب**، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
- فری، لوک. (۱۳۹۵). **راهنمای فلسفی زيستن**، ترجمه افشين خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو.
- قرلسفلی، محمد. (۱۳۹۳). **فلسفه فلسفه سياسي**، تهران: اميد صبا.
- منوچهری، عباس. (۱۳۹۵). **فراسوی رنج و رؤيا**، تهران: پژوهشکده تاريخ اسلام، دوره دو جلدی.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). **رهیافت و روش در علوم سياسي**، تهران: سمت.
- دالمير، فرد. (۱۳۸۷). **سياست مدن و عمل**، ترجمه مصطفی يونس، تهران: پرسش.
- دالمير، فرد. (۱۳۸۱). **مدرنيته و ناخرسندی‌هايش**، گزارش گفتگو، سال اول، شماره دوم،

صص ۲۳-۳۲.

کامپانی، کریستیان. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پیرهام، تهران: آگه.
کامپانی، کریستیان. (۱۳۸۲). *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد،
تهران: هرمس.

کرایچلی، سایمون. (۱۳۹۳). *خیلی کم، تقریباً هیچ*. ترجمه لیلا کوچک منش، تهران: رخداد
نو.

سلیمی، حسین. (۱۳۸۹). *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*، تهران: رخداد نو.
معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۹۴). *زیست جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*، تهران:
رخداد نو.

سویفت، آدام. (۱۳۸۵). *فلسفه سیاسی*، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.
شرت، ایون. (۱۳۹۶). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی.

ب) منابع انگلیسی

Parikh, Bikhu. (1998). *Political Theory: Tradition in Political Philosophy*, in **A New Handbook of Political science**, London: Oxford.

Baynes, Kenneth. (2004). *The transcendental turn: Habermas, s Kantian pragmatism*, in
Critical Theory. Ed by Fred Rush. London: Cambridge University Press.

Gray, John. (1995). **Isaiah Berlin, Princeton**: Princeton Press.

Bird, Colin. (2006). **An Introduction to Political Philosophy**, London:
Cambridge.

Silverman, Kaja. (1992). **Male Subjectivity at the Margins**, New York: Routledge.

Ingram, David. (1995). **Reason, History, and Politics**, New York: State University
of New York Press.