

جستاری در سیاست و سرشت انسان

هادی زمانی

۵ ژوئن ۲۰۲۴

www.hadizamani.com

چرا تشکیل نهاد دولت و تاسیس اقتدار آن برای شکل‌گیری و اداره جامعه ضروری است؟ در چه شرایطی این نهاد از مشروعیت برخوردار می‌باشد؟ اساساً، کدام ساختار سیاسی برای ساماندهی جامعه مطلوب‌تر است؟ این‌ها سوال‌های پایهای فلسفه سیاسی هستند. آیا می‌توان این سوال‌ها را بدون درکی از سرشت انسان پاسخ داد؟

تحولات ساختار سیاسی ایران و عملکرد بازیگران آن از جهات مختلف قابل بررسی و نقد است. درک نامتعادل از رابطه بین ساختار سیاسی و سرشت انسان شاید یکی از این جنبه‌ها باشد. صحنه سیاست ایران از یک سو گرفتار استبدادی دیر پا بوده است که علت وجودی خود را در نفس خودخواه و شرور انسان و ضرورت وجود یک قدرت حکمرانی مطلق برای مهار نفس سرکش انسان، تامین امنیت جامعه و رستگاری انسان توجیه می‌کند. از سوی دیگر، تاریخ ایران شاهد نهضت‌ها و حرکت‌های سیاسی آرمانی متعددی بوده است که با درکی رومانتیک از سرشت انسان غالباً به نتایجی عکس آرمان‌های خود منتهی شده‌اند. گواه مورد اخیر، نگاه آرمانی و رومانتیکی است که فضای سیاسی ایران را در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در بر گرفت و در برآمدن جمهوری اسلامی نقش آفرینی کرد.

در فلسفه باستان رابطه بین سرشت انسان و ساختار سیاسی جامعه، ساده و بسیار آشکار بود. اما با پیچیده شدن فلسفه سیاسی این رابطه به مرور پیچیده و مشاهده آن دشوار گشت. باز خوانی فلسفه سیاسی در پرتو یافته‌های روانشناسی فرگشتی (تکاملی) و تجربی به ما چه می‌آموزد و حاوی چه پیامی برای ساختار مطلوب حکمرانی و اقتصاد سیاسی است؟ آیا می‌توان ساختار سیاسی جامعه را بر مبنای درکی متعادل از سرشت انسان سامان داد که هر دو سوی سرشت انسان را ببیند - هم سرشت خودخواه، منفعت جو و قدرت طلب او را و هم سرشت نوع دوست، آزادی خواه و عدالت جوی او را؟^۱

سرشت انسان

بحث درباره طبیعت و سرشت انسان از دیرباز بین فلاسفه مطرح بوده و نظریه‌های متعدد و بسیار متفاوتی در این خصوص ارائه شده است. در یک نگاه کلی، این نظریه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. یک دسته انسان را اساساً موجودی خود خواه، منفعت جو و جنگ طلب می‌دانند که فرایند اجتماعی شدن، با تکیه به قانون و اخلاقیات وی را رام و اجتماعی کرده است. دسته دیگر، بر عکس انسان را اساساً موجودی نیک سرشت می‌دانند که در فرایند اجتماعی شدن، مناسبات اجتماعی نادرست وی را خود خواه، منفعت جو، جنگ طلب و بی توجه به هم نوع خود کرده است. دسته سوم، انسان را موجودی پیچیده، دارای طبیعت و تمایلات متضاد می‌داند. در این گروه عده‌ای به دنبال ایجاد تعادل بین این تمایلات و عده‌ای دیگر به دنبال یافتن راه کارهایی برای مهار تمایلات منفی و توسعه و شکوفایی تمایلات مثبت هستند.

بطور سنتی، غالب این نظریه‌ها در چارچوب جهان بینی دینی و یا تصویری از سرشت انسان در وضعیت طبیعی تدوین شده‌اند. اما از اوایل قرن بیستم، با پیدایش و توسعه روانشناسی فرگشتی (تکاملی) و روانشناسی تطبیقی و تجربی این بحث رویکردی علمی نیز پیدا کرده است.

روانشناسی تطبیقی و تجربی بر این پایه استوار است که بازگشت به گذشته و بررسی اینکه در وضعیت اولیه انسان دارای چه مختصات روانی بوده نه میسر است و نه علمی. تنها می‌توان واکنش‌های روانی انسان، از جمله روند یادگیری، پروسه تصمیم‌گیری و چگونگی شکل‌گیری رفتار انسان را در شرایط کنترل شده آزمایشگاهی بررسی کرد و از آنها احکامی برای گرایش‌ها و ظرفیت‌های رفتاری انسان استنتاج کرد.

از سوی دیگر، روانشناسی فرگشتی ریشه در نظریه فرگشت داروین و پیوند روان‌شناسی با زیست‌شناسی دارد. بر این اساس، انتخاب طبیعی، همانگونه که سازش‌های اندامی و عضوی آدمی را به وجود آورده است، آدمی را با سازش‌های روانی نیز مجهز ساخته است. روان‌شناسی فرگشتی سرشت انسان را محصول مجموعه‌ای از سازگاری‌های روان‌شناختی فرگشت یافته در رویارویی با مشکلات پایدار محیط می‌داند. مغز انسان شامل مکانیسم‌های عملکردی بسیاری است به نام «سازگاری‌های روانی» که توسط فرایند انتخاب طبیعی برنامهریزی شده‌اند. همه گرایش‌ها روانی انسان، از جمله گرایش‌هایی مانند نوع دوستی، از خود گذشتگی و ایثارگری نتیجه این فرایند هستند. برای مثال، در سال ۱۹۶۴، به دنبال کشف کد

«دی-ان-ای»، ویلیام دی همیلتون رفتار نوع دوستی و ایثارگرایانه را از این دید توضیح داد که افراد می‌توانند با کمک به خویشانی که با آنها در خصوصیات ژنتیکی شریک هستند، شانس تکثیر ژن‌های خود را در نسل بعد افزایش دهند.

در مجموع این مطالعات روانشناسی حکایت از آن دارند که در رفتار انسان دو مکانیزم برای پروسه کردن اطلاعات قابل تشخیص است. سیستم نخست سیستمی اولیه است که از توانایی‌ها و ظرفیت‌هایی استفاده می‌کند که در مرحله اولیه فرگشت انسان شکل گرفته اند. سیستم دوم در مراحل متاخر فرگشت انسان شکل گرفته و از بخش‌های بالای مغز استفاده می‌کند. سیستم نخست ناخودآگاه یا پیش‌آگاه است، بطور اتوماتیک کار می‌کند و کارکرد آن مستلزم تلاش نیست. اطلاعات را آنی پروسه می‌کند، واکنشی است، به فکر کردن نیاز ندارد و از شباهت‌سازی، ارتباط و وابستگی پدیده‌ها (uses patterns) استفاده می‌کند. در واقع این سیستم مجموعه‌ای از زیر سیستم‌های شنیداری، دیداری و غیره است که الزاماً بطور هماهنگ و منظم با یکدیگر کار نمی‌کنند. اما سیستم دوم خودآگاه است، تحت کنترل آگاهانه انسان قرار دارد، کارکرد آن نسبتاً آهسته است و مستلزم تلاش آگاهانه و صرف انرژی هوشی و شناختی می‌باشد. این سیستم بر پایه قوانین کار می‌کند (rule based) و در آن فرد از این امکان برخوردار است تا بر اساس محاسبات عقلایی عمل کند. این دو سیستم بطور همزمان و به موازات یکدیگر کار می‌کنند.²

به این ترتیب، رفتار انسان نتیجه عملکرد دو مکانیزم متفاوت است که همزمان و بطور موازی فعال هستند. تجربه‌های روزمره ما گاه مکانیزم دوم را فعال می‌سازند و چگونگی برخورد ما با آن‌ها بر اساس محاسبات عقلایی است. اما تجربه‌های متعدد دیگری نیز هستند که مکانیزم نخست را فعال می‌سازند و برخورد ما با آن‌ها بر اساس درک مستقیم و بدون استدلال یا با بینش شهودی (intuition) است. وجود همزمان این دو مکانیزم دارای پیامدهای جدی برای مدیریت ساختارهای اجتماعی است. برای مثال، دو تجربه که به لحاظ منطقی کاملاً یکسان هستند، بسته به اینکه در چه شرایطی و چگونه به فرد ارائه شوند و کدام یک از دو سیستم مذکور را برانگیزند، می‌توانند به نتایج کاملاً متفاوتی بیانجامند.

یک آزمایش معروف که در فلسفه و روانشناسی تجربی به آن زیاد رجوع می‌شود، این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد. یک واگن قطار را تصور کنید که بدون آنکه راننده‌ای داشته باشد در سرازیری با سرعت به سمت پایین در حرکت است و چنانچه جلوی آن گرفته نشود ۵ نفر را که در پایین دست روی ریل مشغول به کار هستند خواهد کشت. شما می‌توانید با فشار دادن بر روی یک دکمه مسیر واگن را تغییر دهید و آن را به سمت یک ریل دیگر هدایت کنید که موجب مرگ تنها یک نفر خواهد شد. آیا تصمیم شما برای تغییر مسیر واگن به لحاظ اخلاقی مجاز و ضروری است؟ بررسی‌های روانشناسی نشان می‌دهند که پاسخ اکثر افراد به این سوال مثبت است. در سناریوی دوم تصور کنید فردی که روی ریل دوم قرار دارد خود شما و یا فرزند شما است. حال پاسخ شما به سوال بالا چیست؟ در این مورد تعداد بسیار کمی به سوال پاسخ مثبت می‌دهند. این دو مورد به لحاظ اخلاقی یکسان هستند، یعنی در هر دو سناریو یک نفر برای نجات ۵ نفر قربانی می‌شود. اما پاسخ افراد به این دو موقعیت بسیار متفاوت است، زیرا این دو سناریو دو مکانیزم متفاوت را در فرد بر می‌انگیزند. این گونه بررسی‌ها نشان می‌دهند که تصمیم‌های انسان تنها تابع ملاحظات عقلایی و اخلاقی نیست، بلکه تحت تاثیر عوامل و واکنش‌های روانشناختی نیز هستند که می‌توانند خارج از کنترل فرد باشند.

وجود و عملکرد هم زمان این دو مکانیزم چالش‌های دشواری برای فلسفه اخلاق (ethics) و سیاست ایجاد می‌کند. فایده‌گرایی و نظریه کانت دو مکتب اصلی در فلسفه اخلاق هستند.³ بر اساس مکتب فایده‌گرایی، عملی اخلاقی است که بیشترین فایده را برای بیشترین افراد جامعه تولید کند. مثال بالا و ده‌ها مثال مشابه نشان می‌دهند که در سناریوی نخست که مکانیزم عقلایی را بر می‌انگیزد، اکثریت قاطع افراد می‌توانند و می‌پذیرند که بر اساس اصل اخلاقی فایده‌گرایی عمل کنند. اما در سناریوی دوم اکثریت بزرگ افراد اساساً قادر به پذیرش اصل اخلاقی فایده‌گرایی نیستند. زیرا این سناریو که در آن فرد در معرض خطر مرگ قرار می‌گیرد، سیستم تصمیم‌گیری نخست که واکنشی و ناخودآگاه است را به کار می‌اندازد که هدف نهایی آن حفظ بقای فرد است.

وجود این دو مکانیزم نظریه اخلاق کانت را نیز دچار دشواری می‌کند. بر اساس نظریه کانت باید فقط بر مبنای اصلی عمل کرد که بتوان همزمان خواهان تبدیل شدن آن اصل به قانونی جهانشمول شد. به عبارت دیگر، اصل اخلاقی استثنای پذیر نیست. اگر فرد بتواند خود را از شمول یک اصل اخلاقی مستثنا کند، در آن صورت از دید کانت آن اصل اساساً یک اصل اخلاقی نیست. مثال بالا و صدها آزمون مشابه نشان می‌دهند که بسیاری افراد، به دلیل وجود دو مکانیزمی که در بالا به آن اشاره شد، در عمل اساساً نمی‌توانند به این اصل پایبند باشند. زیرا شرایطی مانند سناریوی دوم سیستم واکنشی نخست را برمی‌انگیزد که کارکرد آن محافظت، مصون و مستثنا کردن فرد از خطر است.

این ویژگی روانشناختی انسان برای فلسفه سیاسی و اقتصاد سیاسی نیز دارای پیامدهای مشابهی است. در این مورد سوال این است که ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه را باید چگونه سامان داد که با ویژگی روانشناختی انسان سازگار باشد؟ بی‌توجهی به این ویژگی‌ها در سیاست‌گذاری‌های سیاسی و اقتصادی چه پیامدهایی خواهد داشت؟ آیا رد پای این ارتباط را می‌توان در نظریه‌های فلسفه سیاسی مشاهده کرد؟

افلاطون

در نظریه افلاطون نفس انسان دارای سه قوه است که هر یک دارای فضیلت خاص خود است. نخست، قوه شهوانی (appetite) که فضیلت آن تعادل است، زیرا غرایز انسانی را کنترل و تنظیم می‌کند. دوم، قوه روحانی (spirit) که فضیلت خاص آن شجاعت است، زیرا به انسان استقامت و پایداری می‌دهد. سوم، قوه عقلایی (reason) که فضیلت آن حکمت است. به باور افلاطون، برای آرامش درونی و سعادت و شکوفایی فردی هر سه قوه می‌بایست فعال باشند به گونه‌ای که بین آنها تناسب برقرار باشد و قوه عقلایی برتر و حاکم باشد.

به باور افلاطون بین آنچه که برای آرامش درونی و شکوفایی فردی لازم است و آنچه که برای نظم مطلوب و شکوفایی یک جامعه لازم است تشابه و رابطه مستقیم وجود دارد. به اعتقاد وی جامعه مانند روح انسان دارای سه بخش است: توده مردم که فضیلت آن تامین نیازمندی‌ها و حوایج زندگی است، سپاهیان که فضیلت آن شجاعت و تامین امنیت جامعه است و طبقه حکمران که فضیلت آن حکمت است. جامعه، مانند فرد، هنگامی دارای نظم و کارکرد مطلوبی خواهد بود که هر سه قوه در آن به تناسب فعال باشند و حکمرانی در اختیار یک فیلسوف دانا و حکیم باشد.

افزون بر این، در کتاب جمهوریت، افلاطون از قول گلوکون استدلال می‌کند که بی‌عدالتی برای کسی که آن را بر دیگری تحمیل می‌کند منشا منفعت و لذت و برای کسی که مورد بی‌عدالتی قرار می‌گیرد منشا رنج و زیان است. اما با توجه به سرشت انسان، رنج و زیان یک بی‌عدالتی معین همواره بیشتر از لذت و منفعت آن است.⁴ لذا عدلانیت حکم می‌کند تا انسان خود را تابع قرارداد و قوانینی کند که مانع از بی‌عدالتی می‌شود. این شاید نخستین صورت‌بندی مکتب فایده‌گرایی و قرارداد اجتماعی باشد که در آن منطق تاسیس دولت و قانون بر پایه تامین منافع مشترک و با توجه به سرشت انسان استوار می‌شود.

هابز و وضعیت طبیعی (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)

در کتاب لویاتان، هابز صورت‌بندی اولیه قرارداد اجتماعی افلاطون را پی می‌گیرد تا برای این سوال که علت وجودی نهاد دولت چیست و چه چیز آن را مشروع می‌سازد یک پاسخ فلسفی منسجم ارائه دهد. وی با درکی از فیزیولوژی و روانشناسی انسان آغاز می‌کند و بر پایه آن، در زنجیره‌ای از استدلال‌های استقرایی (deductive)، یک دستگاه نظری روشنمند و منسجم بنا می‌کند که علت وجودی دولت، قانون و ضرورت تاسیس آنها برای ساماندهی جامعه را توضیح می‌دهد.

سرشت انسان و وضعیت طبیعی دو مفهوم کلیدی نظریه هابز هستند. وی از بررسی فیزیولوژی و روانشناسی انسان نتیجه می‌گیرد که مبارزه برای بقا، محافظت از خود و منافع خود، رقابت برای کسب قدرت و امکانات بیشتر، جلب توجه و تحسین دیگران و جنگ جویی برای تامین این نیازها، ویژگی‌های پایه‌ای و اولیه انسان هستند.

از سوی دیگر، هابز معتقد است که در وضعیت طبیعی، که هنوز جامعه مدنی شکل نگرفته و امکانات مادی لازم برای زندگی بسیار کم است، انسان‌ها برای تامین زندگی خود ناچار به جنگ و رقابت با هم می‌باشند. این یک جنگ دائمی است زیرا در این مرحله همه انسان‌ها از نظر قدرت فیزیکی و ذهنی کما بیش با هم برابر هستند و در رقابت و جنگ با یکدیگر از شانس پیروزی کما بیش برابر برخوردار هستند.

این وضعیت با توجه به ویژگی‌هایی که در بالا برای سرشت انسان بر شمرده شد نهایتاً به یک جنگ همه با هم می‌انجامد که در آن زندگی بسیار سخت و کوتاه خواهد بود. اما انسان علاوه بر خصائل در بالا بر شمرده شد، از توانایی تعقل و رفتار عقلایی نیز برخوردار است. این توانایی در نهایت انسان را به این نتیجه می‌رساند که تنها راه خروج از وضعیت طبیعی و نجات از مرگ، پذیرش یک قرارداد اجتماعی و مجموعه قوانینی است که با تنظیم روابط افراد از بروز جنگ همه با هم جلوگیری کند.

این قرارداد اجتماعی هنگامی مورد پذیرش همه خواهد بود که آزادی همه افراد را به یکسان محدود کند و همه ملزم به پیروی از آن باشند. تحقق این امر مستلزم یک نیروی خارجی است که اجرای قرارداد را تضمین کند. بدون وجود یک نیروی خارجی که بتواند هماهنگی‌های لازم را بوجود آورد و اجرای قرارداد اجتماعی و قوانین مربوطه را تضمین کند، این قرارداد اجتماعی شکل نخواهد گرفت. برای ایجاد این نیروی خارجی، همه می‌بایست بخشی از آزادی‌ها و حقوق خود گردانی خود را به نهادی واگذار کنند که از قول آن‌ها حکمرانی کند. حق حکمرانی می‌تواند به یک فرد یا یک گروه واگذار شود. اما حکمران نه یک فرد یا گروه، بلکه یک نهاد است که می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد. این نهاد هنگامی از ثبات برخوردار خواهد بود که از قدرت مطلق برخوردار باشد.

این پاسخ فلسفی هابز برای علت وجودی نهاد دولت و دلیل مشروعیت آن است. پاسخ وی آن است که تاسیس نهاد دولت تنها راه خردمندانه و سودمند برای بقا، خروج از وضعیت جنگ دائمی همه با هم و برخورداری از یک زندگی آسوده و مرفه است. پاسخ هابز به این سوال که چگونه می‌توان بقای جامعه و ثبات نهاد دولت را تضمین کرد، ایجاد قدرت مطلق است.

اما فرد یا گروهی که حکمرانی به آن واگذار می‌شود، بنا به همان ویژگی‌هایی که هابز برای سرشت انسان قائل است، می‌تواند از قدرتی که به آن واگذار شده است سو استفاده کند. چه تدابیری می‌تواند از این امر جلوگیری کند؟ پاسخ به این سوال دغدغه محوری نظریه پردازانی است که بعد از هابز به بررسی شرایط مشروعیت دولت پرداخته اند. این امر از جهات متعددی مورد بررسی قرار گرفته است، از جمله تضمین حقوق بنیادی انسان، رضایت (consent)، ضرورت مقید بودن حکومت به قانون، تفکیک قوا، عدالت اجتماعی و پاسخگویی دموکراتیک. در پس همه این بررسی‌ها و پاسخ‌های ارائه شده، آنچه برای سرشت انسان فرض شده است و رابطه آن با ساختار سیاسی همچنان نقش آفرینی می‌کند.

جان لاک و حقوق بنیادی انسان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

به باور لاک انسان دارای حقوق بنیادین خدشه ناپذیری است که در صدر آن‌ها آزادی فردی و حق مالکیت قرار دارند. لاک مبنای این حقوق خدشه ناپذیر را در الهیات می‌داند: پروردگار همه انسان‌ها را برابر و آزاد آفریده و به آنها حقوق برابر برای بهره برداری از جهان داده است. وی همچنین اضافه می‌کند که حق تفسیر کلام پروردگار در انحصار هیچ فرد، گروه و نهادی نیست. به این ترتیب فرد خود مختار و آزاد در مرکز فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد که مانند پروردگار دارای حق مالکیت بر آفریده و محصول کار خود است.

این آغاز فلسفه سیاسی متکی بر حقوق بشر است که توسط فلاسفه بعدی تکمیل و بر پایه سکولار باز تعریف شد. در این دیدگاه، انسان دارای حقوق بنیادینی است که خدشه ناپذیر می‌باشند و نهاد دولت هنگامی از مشروعیت برخوردار است که این حقوق را به رسمیت بشناسد و رعایت آنها را تضمین کند.

در این چارچوب، محبوبیت و قانونیت یک حکومت الزاما متضمن مشروعیت آن نیست. برای مثال، بیش از ۹۰ درصد مردم ایران به تاسیس جمهوری اسلامی رای مثبت دادند و تاسیس حکومت یک پروسه قانونی را نیز طی کرد. با این همه، این حکومت فاقد مشروعیت است. زیرا بر پایه آپارتاید دینی و جنسیتی استوار است که ناقض حقوق بنیادی انسان می‌باشند.

در مقایسه با هابز، لاک درک متوازن‌تر و ملایم‌تری از سرشت انسان دارد و برای عقلانیت انسان‌ها و ظرفیت آن‌ها برای همکاری با یکدیگر وزن بیشتری قائل است. وی معتقد است که انسان‌ها حتی در وضعیت طبیعی نیز از ظرفیت همکاری با یکدیگر بی بهره نیستند. افزون بر این، به باور لاک مشخصه وضعیت طبیعی نه کمیابی شدید منابع لازم برای گذران زندگی، بلکه فراوانی آن‌ها است. بر این پایه، از دید لاک «جنگ همه با هم» نتیجه ناگزیر وضعیت طبیعی نیست و قرارداد اجتماعی نه به دلیل اجتناب ناپذیری «جنگ همه باهم»، بلکه برای جلوگیری از احتمال بروز آن و بر پایه توانایی انسان‌ها برای همکاری با یکدیگر شکل می‌گیرد.

همچنین، لاک مخالف این نتیجه‌گیری هابز است که بقا و ثبات جامعه مستلزم برخورداری دولت از قدرت مطلق است. برعکس، تاکید لاک بر این است که دولت می‌باید بر پایه رضایت (consent) کسانی که تحت حکومت آن قرار دارند استوار باشد. در غیر این صورت فاقد مشروعیت خواهد بود. در نظریه لاک می‌توان صورتبندی‌های اولیه ضرورت تفکیک قوا و حکمرانی بر اساس رای اکثریت را نیز مشاهده کرد.

به این ترتیب، ماهیت قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی لاک و هابز یکسان نیست. در هابز قرارداد اجتماعی بین مردم و حکومت است که طی آن افراد برای نجات از وضعیت طبیعی حاکمیت دولت را می‌پذیرند و خود را تسلیم اراده آن می‌کنند. در فلسفه سیاسی لاک قرارداد اجتماعی بین مردم است که طی آن حکومت بر اساس ضوابطی که متضمن رعایت حقوق بنیادین انسان و پاسخگویی به اعضای جامعه باشد تاسیس می‌شود.

مونتسکیو - قانون و تفکیک قوا (۱۶۸۹-۱۷۵۵)

از منظر روش‌شناسی، فلسفه سیاسی انگلیس که هابز و لاک پیشکسوتان آن هستند فرد گرا است. در این نگاه فرد در کانون فلسفه سیاسی قرار دارد؛ جامعه حاصل جمع افراد است و شناخت جامعه با شناخت انگیزه‌ها، محرک‌ها و عقلانیت فرد آغاز می‌شود. از سوی دیگر، فلسفه سیاسی فرانسه جمع‌گرا (collectivist) است⁵. در این نگاه جامعه چیزی بیشتر از حاصل جمع افراد است. خود آگاهی جمعی و مجموعه‌ای از مقوله‌های اجتماعی وجود دارند که قابل تقلیل به مقوله‌های

فردی نیستند و شناخت جامعه مستلزم شناخت این مقوله‌ها است. مسئله اصلی فلسفه سیاسی بررسی ساختار و مکانیزم کارکرد دستگاه حکمرانی و مقوله‌های اجتماعی مرتبط است.

به این ترتیب، مونتسکیو فلسفه سیاسی خود را حول بررسی قانون که ذاتاً یک مقوله اجتماعی است متمرکز می‌کند و در این چارچوب به بررسی اشکال حکمرانی، رابطه قانون با حکمرانی، مکانیزم حکمرانی و ضرورت تفکیک قوا می‌پردازد. کتاب روح قانون نتیجه این بررسی است. از دید مونتسکیو مشروعیت حکومت در درجه نخست مستلزم آن است که حکومت مقید به قانون باشد. همچنین، حکومت در اختیار کسانی باشد که از فضیلت برخوردارند و ساختار آن بر پایه تفکیک قوا استوار باشد.

مونتسکیو حکومت‌ها را به سه نوع تقسیم می‌کند: جمهوری⁶، پادشاهی مشروطه و استبدادی. در دو نوع نخست حاکم مقید به قانون است، اما در حکومت استبدادی حاکم بر فراز قانون قرار دارد. مونتسکیو طرفدار پادشاهی مشروطه بود، اما در عین حال معتقد بود که نوع حکومت مسئله اصلی نیست. پیش از مونتسکیو سوال اصلی فلسفه سیاسی این بود که چه کسی باید حکمران باشد - پادشاه، اشرافیت، یا یک فرد یا گروه منتخب مردم. اما برای مونتسکیو مسئله اصلی فلسفه سیاسی محتوا و شیوه حکمرانی است و نه شکل آن. محتوای حکومت در درجه نخست به این بستگی دارد که آیا حکومت تابع قانون است یا نه. عامل دوم مسئله تفکیک قوا است. فارغ از نوع حکومت، مسئله تعیین کننده، علاوه بر مقید بودن به قانون، آن است که آیا حکومت بر پایه تفکیک قوا استوار است یا نه؟

در دید مونتسکیو که اکنون مقبولیت فراگیر یافته است، حکومت دارای سه قوه اصلی است که عبارت‌اند از مجریه، مقننه و قضایی⁷. قوه مجریه باید از ثبات، تمرکز قدرت، توانایی تصمیم‌گیری سریع و قاطعیت برخوردار باشد و از افرادی تشکیل شود که دارای دانش و مهارت‌های لازم هستند، تا بتواند وظایف خود را به درستی انجام دهد. از سوی دیگر، قوه مقننه باید در اختیار نمایندگان منتخب مردم باشد. این نمایندگان باید غیر دائمی باشند و به طور دوره‌ای (هر چند سال یک بار) انتخاب⁸ شوند تا از پیدایش استبداد و تمرکز قدرت در قوه قانون‌گذاری جلوگیری شود. مونتسکیو تأکید می‌کند که برای مقید کردن حکومت به قانون و جلوگیری از شکل‌گیری استبداد، این سه قوه می‌باید از یک دیگر تفکیک شده و مستقل باشند. به ویژه، قوه مقننه نباید در اختیار قوه مجریه باشد. همچنین، این سه قوه، در عین استقلال از یکدیگر، می‌بایست بر فعالیت‌های یکدیگر نیز نظارت داشته باشند تا فعالیت‌های همدیگر را تعدیل و با هم هماهنگ سازند.

یک سوال مطرح برای مونتسکیو آن است که چرا مردم فرمانبردار حاکمیت هستند؟ چه عاملی باعث این فرمانبرداری است؟ آیا این فرمانبرداری به دلیل ترس از حاکمیت است و یا فضیلت حاکمان؟ پاسخ مونتسکیو آن است که این عامل در نظام جمهوری فضیلت اخلاقی حکمران، در نظام پادشاهی مشروطه شجاعت و جوانمردی (honour) پادشاه و در نظام استبدادی ترس است. وی تأکید می‌کند که در نظام‌های جمهوری و پادشاهی مشروطه چنانچه حاکم فاقد فضیلت لازم باشد، حکومت مشروعیت خود را از دست می‌دهد و دچار بی‌ثباتی می‌شود.

مسئله دیگر برای مونتسکیو محافظت از حقوق اقلیت در برابر اکثریت است. اما اقلیت مورد نظر مونتسکیو اشرافیت است که گرچه در اقلیت هستند اما به دلیل موقعیت مالی و جایگاه اجتماعی خود از قدرت بیشتری برخوردار می‌باشند. راه حل مونتسکیو برای حل این مسئله تقسیم نهاد قانون‌گذاری به دو قسمت مجلس عوام (نمایندگان همه مردم) و سنا (از نمایندگان اشرافیت) است که در آن سنا از امتیاز بازبینی و ارجاع لوایح قانونی به مجلس عوام برای تجدید نظر برخوردار است.

مونتسکیو همچنین از وجود یک روح اجتماعی (general spirit) سخن می‌گوید که متعاقباً روسو و دورکهایم به بررسی عمیق‌تر آن پرداختند. روسو آن را اراده همگانی (general will) و دورکهایم آن را خودآگاهی اجتماعی نامید. مونتسکیو خاطر نشان می‌کند که با پیشرفت تمدن تأثیر و اهمیت شرایط طبیعی کم‌رنگ و اهمیت روح اجتماعی افزایش می‌یابد. درک مونتسکیو از سرشت انسان و ظرفیت‌های منفی و مثبت آن در پشت صحنه همواره و در همه زمینه‌ها نقش آفرینی می‌کند - از دسته بندی حکومت گرفته، تا مقید کردن آن به قانون، تفکیک قوا، نقش فضیلت در حکمرانی و حفاظت از حقوق اقلیت.

ژان ژاک روسو و اراده همگانی (۱۷۱۲-۱۷۷۸)

روسو یکی از قله‌های بلند رویکرد اجتماعی فلسفه سیاسی فرانسه است. روسو دو مفهوم متفاوت از قرارداد اجتماعی ارائه می‌دهد. در کتاب «گفتاری در باره نابرابری»، قرارداد اجتماعی ابزار طبقه ثروتمند و حاکم برای توجیه، حفظ و بازتولید سلطه و جایگاه خود است. اما در کتاب «قرارداد اجتماعی»، این مفهوم مکانیزمی برای ساختن یک جامعه بهتر بر اساس منافع مشترک و اراده همگانی (general will) است.

در فلسفه سیاسی روسو، عامل سرشت انسان بار دیگر به جلوی صحنه می‌آید و به شکل روشن‌تری نقش آفرینی می‌کند. در کتاب «گفتاری در باره نابرابری» روسو این نظریه‌ها را که «انسان طبیعتاً موجودی خودخواه و قدرت طلب است که

برای کسب دارایی و قدرت اقدام به اعمال خشونت و جنگ می‌کند» را به چالش می‌کشد. روسو مالکیت خصوصی و جنگ را پدیده‌هایی اجتماعی می‌داند که در وضعیت طبیعی نمی‌توانند وجود داشته باشند. در وضعیت طبیعی انسان‌ها آزاد و برابر هستند. گرایشاتی مانند مال جویی، قدرت طلبی و جنگ طلبی در فرایند اجتماعی شدن شکل گرفته و در انسان‌ها درونی شده‌اند.

انسان روسو به همان اندازه و شاید بیشتر از آن که عقلایی و حساب گر باشد، انسانی عاطفی است که از رنج هم نوع خود و سایر موجودات رنج می‌برد. به باور روسو انسان از طبیعت واقعی خود بیگانه شده است. زیرا فرایند اجتماعی شدن وی بر پایه نادرستی استوار بوده که در آن مالکیت خصوصی نقش محوری را داشته است. این فرایند ناگزیر نبوده و می‌توانست به صورت دیگری شکل بگیرد.

روسو «خود دوست داشتن» را به سه نوع می‌داند. نخست «خود دوست داشتن طبیعی» که همه موجودات از آن برخوردار هستند و برای بقا و محافظت از خود ضروری است. خود خواهی انسان در وضعیت طبیعی از این نوع است. نوع دوم «خود دوست داشتن همراه با خود شیفتگی، مال اندوزی و قدرت طلبی، حتی به قیمت رنج و مرگ دیگران» است. انسان در جوامع کنونی گرفتار این نوع خود دوست داشتن است که موجب بیگانگی او از طبیعت خویش شده است. سوم «خود دوست داشتن همراه با نوع دوستی است» که موجب آرامش درونی، سعادت و شکوفایی انسان می‌شود و در یک جامعه سالم می‌توان به آن دست یافت.

برای روسو، انسانی که آزاد و برابر آفریده شده است در جامعه کنونی از هر طرف در زنجیر است. در کتاب «گفتاری در باره نابرابری» روسو از این وضعیت سخت بر آشفته است، اما نمی‌داند دقیقاً چگونه می‌توان از آن خارج شد و نجات یافت. گاه از ضرورت آموزش زدایی و باز آموزی انسان‌ها سخن می‌گوید و گاه از ضرورت نوعی باز گشت به وضعیت طبیعی، برای مثال تاسیس جمهوری‌های کوچک که در آنها بتوان به گونه‌ای نزدیک تر به وضعیت طبیعی زندگی کرد.

هفت سال بعد از «گفتاری در باره نابرابری»، روسو کتاب «قرارداد اجتماعی» را به نگارش در می‌آورد. «قرارداد اجتماعی» پاسخ و راه حل روسو برای نجات از وضعیت موجود و درمان از خود بیگانگی انسان معاصر است.

به باور روسو پاسخ این سوال که چه کسی باید حکمران باشد را نمی‌توان در طبیعت یافت. طبیعت معیار و پاسخی برای این سوال ندارد. بر خلاف ارسطو، انسان طبیعی روسو حیوانی سیاسی نیست. معیارهای عدالت و مشروعیت اقتدار سیاسی را نه در طبیعت، بلکه در اراده انسان می‌بایست جستجو کرد.

در «قرارداد اجتماعی» روسو از «اراده همگانی» سخن می‌گوید. انسان هنگامی آزاد خواهد بود که اسیر اراده یک فرد و یا گروه خاص نباشد. این تنها در صورتی می‌تواند تحقق پیدا کند که انسان تابع «اراده همگانی» و خیر عمومی باشد. حتی یک ساختار سیاسی که در آن حاکم توسط رای مردم برگزیده شود نمی‌تواند متضمن اراده همگانی باشد. زیرا خواست اکثریت با خیر همگانی یکسان نیست. اولی حاصل جمع خواست‌های فردی همه رای دهندگان است و دومی مصلحت کل جامعه است. در جامعه‌ای که بر پایه «اراده همگانی» استوار نباشد، منافع فردی همواره با خیر عمومی در تنش خواهد بود.

برای نجات از وضعیت موجود و درمان از خود بیگانگی انسان، قرارداد اجتماعی می‌بایست بر پایه اراده و خیر همگانی تنظیم شود. حکومت هنگامی مشروع خواهد بود که بر پایه قرارداد اجتماعی متکی به اراده و خیر همگانی استوار باشد. در واقع، این قرارداد اجتماعی است که حاکم است، نه پادشاه و نه پارلمان. تنها چنین نظمی است که می‌تواند بیانگر حاکمیت واقعی مردم باشد. آنگونه که هابز می‌گوید، حاکم «شخص سومی» نیست که توسط مردم تاسیس شده باشد، بلکه خود مردم است که بر پایه «اراده همگانی» خود وارد صحنه می‌شود.⁹

از دید هابز و لاک فرد تنها در آنجا که قانون ساکت است از آزادی برخوردار است تا هر چه می‌خواهد انجام دهد. از دید روسو، برعکس، فرد هنگامی آزاد است که خود را تسلیم قانون و قرارداد اجتماعی متکی به اراده و خیر همگانی کند. آزادی روسو یک آزادی اخلاقی برای شکوفایی انسان است، نه یک آزادی وضعیت طبیعی. تنها در چنین چارچوبی است که هر فرد می‌تواند خواست‌ها و منافع فردی خود را، بدون پایمال کردن منافع دیگری دنبال کند.

اما در نظریه روسو روشن نیست که خیر عمومی را چه کسی تشخیص می‌دهد و چگونه. شاید پاسخ روسو این باشد که ابتدا نخبگان جامعه، مانند روسو، آن را تشخیص داده و سپس قوه مقننه تشخیص آن‌ها را به قانون تبدیل می‌کند. اما چنین پاسخی نمی‌تواند مشکل پایه‌ای این نظریه را حل کند. این جنبه نظریه روسو آن را در معرض بهره برداری مستبدین قرار می‌دهد که همواره مدعی هستند مصلحت جامعه را بهتر از خود افراد جامعه می‌دانند. کنس ارو (Kenneth Arrow) در کتاب «انتخاب اجتماعی و ارزش‌های فردی»¹⁰ نشان می‌دهد که اگر معادله‌ای وجود داشته باشد که بیانگر مصالح و رفاه کل جامعه باشد¹¹، از طریق هیچ مکانیزم تصمیم‌گیری نمی‌توان به آن دسترسی پیدا کرد تا با استفاده از آن بتوان امور جامعه را بر مبنای منافع مشترک کل جامعه سازماندهی و اداره کرد.

بعد از مرگ روسو، نظریه وی به ایدئولوژی نیروهای رادیکال انقلاب فرانسه تبدیل شد که نهایتاً به هرچ و مرج و خشونت بسیار انجامید. بعد از آن هم بسیاری از گرایشانی که به استبداد انجامیده‌اند، مبانی فکری خود را در نظریه «اراده همگانی» روسو جستجو کرده‌اند. عده‌ای این امر را نتیجه ناگزیر نظریه روسو می‌دانند و عده‌ای دیگر آن را به کاربرد نادرست نظریه وی نسبت می‌دهند.¹² در عمل، ظرفیت خطرناکی که در نظریه روسو نهفته است را نمی‌توان نادیده گرفت. اما در نظریه روسو نکات مثبت و بسیار مهمی نیز نهفته است که شایان توجه می‌باشند. امکان گسست بین منافع فردی و منافع جمعی را می‌توان در عرصه‌های متعدد زندگی اجتماعی مشاهده کرد. برای مثال در مورد بهره برداری از منابع طبیعی و محیط زیست، منافع فردی می‌تواند با منافع جمعی در تضاد باشد. بی‌توجهی به این امکان گسست، عدالت اجتماعی، مشروعیت، ثبات و پایداری نظم اجتماعی را در معرض خطر قرار می‌دهد.

آدام اسمیت و دست غیبی (۱۷۲۳-۱۷۹۰)

برخلاف روسو، آدام اسمیت به وجود یک تضاد بنیادی بین منافع فردی و منافع جمعی یا خیر همگانی معتقد نیست. بر عکس، وی به دنبال آن است تا نشان دهد که بین این دو نه تنها تضاد بنیادی وجود ندارد، بلکه چنانچه هر فرد منافع شخصی خود را دنبال کند، این امر به تامین منافع جمعی نیز منتهی خواهد شد و این بهترین شیوه تامین منافع جمعی است.

آدام اسمیت در کتاب «ثروت ملل» تلاش می‌کند تا این نظریه خود را در عرصه اقتصاد ثابت کند. براساس این نظریه، در بازار هر تولیدکننده به دنبال کسب بیشترین سود برای خود است. اما رقابت، تولیدکنندگان ناکارآمد را حذف می‌کند و سبب می‌شود تا نیاز جامعه به بهترین شکل ممکن، با کمترین قیمت، بهترین کیفیت و با استفاده از کمترین منابع تامین شود. به این ترتیب، نهاد بازار مانند یک دست غیبی منافع فردی و جمعی را با یکدیگر سازگار می‌سازد و به صورت مکانیزمی عمل می‌کند که در آن پیگیری منافع شخصی به تامین منافع جمعی نیز منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، در این چارچوب منافع جمعی بر پایه منافع شخصی تامین می‌شود، نه در تنش با آن، که بهترین شکل تامین منافع جمعی است.

بررسی‌های بعدی نشان داد که نظریه دست غیبی آدام اسمیت تنها در شرایطی صدق می‌کند که رقابت کامل در بازار برقرار باشد و پیش شرط‌های دیگری نیز تامین شوند. با اینهمه، این نظریه نقش مهمی در توسعه نظریه‌های اقتصادی و سیاسی غرب ایفا کرده است.

آدام اسمیت نتوانست نظریه خود که «پیگیری منافع شخصی به تامین منافع جمعی نیز منتهی می‌شود» را در خارج از عرصه اقتصادی به نحوی روشمند پیگیری کند و برای آن یک چارچوب نظری منسجم ارائه دهد. این امر را متعاقباً جان استوارت میل انجام داد.

اما اسمیت در کتاب نخست خود به نام عواطف اخلاقی (The Theory of Moral Sentiments) تاکید می‌کند که انسان علاوه بر تمایلات و غرایز خودخواهانه دارای تمایلات نوع دوستانه نیز هست و اخلاقیات و مذهب سبب می‌شوند تا بین گرایشات متضاد انسان تعادل به وجود بیاید. وی همچنین اضافه می‌کند که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که از توانایی ایجاد تعادل بین این گرایشات متضاد برخوردار باشد. به عبارت دیگر، در عرصه‌های غیر اقتصادی این اخلاقیات، مذهب و سرشت انسان است که منافع فردی و اجتماعی را با یکدیگر سازگار می‌سازند.¹³

بنتهایم (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) و فایده گرایی

به لحاظ روش شناسی مکتب فایده گرایی (utility) یک رویکرد فرد گرا است که آزادی فردی در کانون آن قرار دارد. در این مکتب که نقشی کلیدی در توسعه نظریه‌های اقتصادی، سیاسی و فلسفه اخلاق ایفا کرده است، آزادی مکانیزمی است که منافع شخصی و جمعی را با هم سازگار می‌سازد تا پیگیری منافع شخصی بتواند به تامین منافع جمعی نیز بیانجامد.

جرمی بنتهایم، بنیان‌گذار این مکتب، به دنبال آن بود تا سیاست و سیاست‌گذاری را بر بنیانی علمی استوار کند که نه به سنت و دین متکی باشد و نه به فلسفه قوانین طبیعی که هابز از آن سخن می‌گوید. بنتهایم این بنیان را در دو عامل لذت و درد می‌یابد. انسان به دنبال کسب بیشترین لذت و تحمل کمترین رنج است. این نتیجه بیولوژی، فیزیولوژی و روانشناسی انسان است. این دو عامل نه تنها می‌توانند رفتار انسان را توصیف و پیش بینی کنند، بلکه می‌توانند تعیین کنند که انسان می‌باید چگونه رفتار کند.

بنتهایم مدعی است که لذت و درد قابل مشاهده و اندازه گیری است. فایده (utility) هر اقدامی، یعنی لذت منهای رنج (یا هزینه) آن را می‌توان برای هر فرد و برای کل جامعه (با جمع بستن فایده‌های فردی) محاسبه کرد.¹⁴ بر این مبنی، سیاست درست، عقلایی و اخلاقی است که بیشترین فایده را برای بیشترین افراد جامعه تولید کند. نهادهای سیاسی جامعه، قوانین و سیاست‌گذاری‌های دولت می‌بایست بر مبنی این اصل استوار باشند. در این چارچوب، علت وجودی نهاد دولت در گسست

بین فایده فردی (individual utility) و فایده اجتماعی (utility social) نهفته است و وظیفه دولت بهینه سازی مطلوبیت اجتماعی (maximising social utility) است.

در فرمول بندی بنتهایم، مطلوبیت (یوتیلیتی) افراد را می‌توان با هم مقایسه کرد و با باز توزیع ثروت می‌توان فایده اجتماعی را بهینه سازی کرد. روانشناسی انسان حاکی از آن است که افزایش لذت حاصل از افزایش مصرف روند کاهشی دارد.¹⁵ نتیجه منطقی این پدیده آن است که بهینه سازی فایده اجتماعی مستلزم برابری کامل توزیع درآمد و ثروت است. اما این امر با اصل آزادی فردی در تضاد است. برای حل این تنش، بنتهایم دو استدلال متفاوت ارائه می‌دهد. نخست، سیاست‌گذاری نباید انگیزه فردی را مضمحل کند. دوم، تحقق برابری مطلق به لحاظ سیاسی غیر عملی و زیانبار است، زیرا می‌تواند موجب بی ثباتی جامعه شود. لذا، باز توزیع ثروت می‌بایست تا آن حد پیش رود که انگیزه‌های فردی را منفعل نسازد و موجب بی ثباتی جامعه و کاهش تولید ثروت نشود.

جان استوارت میل نظریه فایده گرایی بنتهایم را از جهات متعددی تکمیل کرد. از جمله آن را به نحوی گسترش داد تا بتواند بین لذت‌هایی (utilities) که از کیفیت‌های متفاوت برخوردار هستند تمیز قائل شود. اما مهمترین اصلاح جان استوارت میل ارائه یک چارچوب نظری منسجم برای حل ناسازگاری فایده گرایی با آزادی و خود مختاری فرد بود. در نظریه میل، هر فرد بهترین داور خواسته‌ها، تمایلات و منافع خود است. چنانچه افراد آزاد گذاشته شوند، با تعامل و داد و ستد با یکدیگر نهایتاً بهترین راه تامین خواسته‌های خود و خواسته‌های کل جامعه را خواهند یافت. اما تحقق این امر مستلزم آزادی است. حقیقت را، به ویژه در امور اجتماعی، تنها از راه گفتگو، مباحثه، مناظره و رقابت ایده ها می‌توان یافت که نیازمند آزادی بیان و آزادی عقیده است.

به این ترتیب، آزادی فردی پیش شرط بهینه سازی مطلوبیت اجتماعی (optimising social utility) است. بهینه سازی «فایده اجتماعی» بدون رعایت و تضمین حقوق فردی امکان پذیر نیست. آزادی و خود مختاری انسان یک اصل بنیادی است. هر فرد آزاد است آنچه را می‌خواهد انجام دهد، مشروط به آنکه به آزادی دیگران صدمه نزند. دولت تنها در صورتی و تا آنجا می‌تواند آزادی یک فرد را محدود کند که مانع از صدمه زدن او به آزادی دیگران شود. بر این مبنی، عرصه فعالیت دولت عمدتاً به تامین امنیت و تولید کالاهای عمومی محدود می‌شود.

در این چارچوب، آزادی مانند دست غیبی آدام اسمیت عمل می‌کند. زیرا منافع شخصی و جمعی را با هم سازگار می‌سازد، به صورتی که پیگیری منافع شخصی بتواند به تامین منافع جمعی نیز بیانجامد. در مواردی این سازگاری ممکن است کامل نباشد. اما این موارد محدود و قابل مدیریت می‌باشند. در این موارد دولت، در چارچوبی که در بالا توضیح داده شد، می‌تواند با تدابیر و اقدامات مناسب این تنش را مدیریت کرده و مطلوبیت اجتماعی را بهینه سازد.

اما یک مشکل نظری فایده گرایی همچنان پا برجا است. در فایده گرایی کلاسیک، مقایسه بین شخصی (inter personal) مطلوبیت (یوتیلیتی) افراد مجاز است. این امر به سیاست‌های توزیع درآمد بسیار رادیکال می‌انجامد. ملاحظات بنتهایم و میل که در بالا به آنها اشاره شد این گرایش را تعدیل می‌کند. اما همچنان این اصل پا برجا می‌ماند که بهینه سازی مطلوبیت اجتماعی مستلزم حرکت بسوی برابری توزیع درآمد است. برای حل این مشکل، فایده گرایی نئوکلاسیک مقایسه بین شخصی مطلوبیت (یوتیلیتی) افراد را غیر مجاز می‌سازد. اما نتیجه این تغییر، بروز بی تفاوتی نسبت به نابرابری بسیار شدید در توزیع درآمد و ثروت است. به این ترتیب نتیجه هر دو خوانش به لحاظ اخلاقی و سیاسی نامطلوب است.

همچنین، شایان توجه است که فایده گرایی مکتبی نتیجه گرا است. زیرا این تنها نتیجه یک اقدام است که هزینه و منافع آن و در نتیجه درستی و نادرستی آن را تعیین می‌کند. انگیزه یک عمل هیچگونه نقشی در این معادله ایفا نمی‌کند.

مارکس، از خود بیگانگی و استثمار (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

همانطور که پیش تر اشاره شد، نظریه مشروعیت نهاد دولت هابز از جهات متعددی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در بالا به جنبه‌های ضرورت تضمین حقوق بنیادی انسان، رضایت (consent)، ضرورت مقید بودن حکومت به قانون و تفکیک قوا اشاره کردیم. یک جنبه مهم دیگر مسئله عدالت اجتماعی است. از این منظر، حکومت هنگامی مشروع است که ساختار بنیادی آن، قرارداد اجتماعی که بر پایه آن بنا شده و دولت موظف به حفظ و بازتولید آن است، عادلانه باشد. این نگرش در فلسفه سیاسی روسو به صورت قرارداد اجتماعی مبتنی بر «اراده همگانی» مشهود بود. اما در فلسفه سیاسی مارکس این نگرش به اوج خود می‌رسد.

در فلسفه سیاسی مارکس دو دوره متفاوت قابل تشخیص است. در دوره نخست، مارکس عمدتاً فیلسوفی لیبرال است که تحت تاثیر فیلسوفانی مانند لاک، میل، روسو و هگل قرار دارد. اندیشه محوری این دوره مارکس، نظریه از خود بیگانگی است. مانند روسو، مارکس معتقد است که انسان در جامعه صنعتی مدرن از طبیعت خود دور افتاده و دچار از خود بیگانگی شده

است. برای توضیح این مطلب، مارکس از نظریه از خود بیگانگی هگل استفاده می‌کند. منتهی، وی نظریه هگل را از ماهیت ایده آلیستی رها می‌سازد، آن را به زمین می‌آورد و برای شناخت و توضیح مناسبات اقتصادی و اجتماعی به کار می‌گیرد.

در نظریه هگل، از خود بیگانگی به فرایندی اشاره دارد که در آن روح مطلق خود را بیرونی می‌کند و آنگاه با هستی دیگر خویش همچون چیزی متمایز و متضاد مواجه می‌شود. به عبارت دیگر، از خود بیگانگی ناشی از جدایی آبجکت (object) از سوژه (subject) است که در آن سوژه ایده مطلق و آبجکت هستی بیرونی آن است. از خود بیگانگی هنگامی از بین می‌رود که ایده مطلق به معرفت مطلق دست یابد و سوژه و آبجکت یکی شوند. از دید هگل تاریخ بشریت تاریخ آشکار شدن و شکوفایی خودآگاهی انسان است. انسان در وضعیت از خود بیگانگی قرار دارد که تنها با رشد خودآگاهی انسان بر طرف خواهد شد. در این نگاه این ایده و خود آگاهی است که منشا تحولات تاریخ است.

در تعبیر مارکس سوژه انسان خود آگاه است و آبجکت شرایط مادی زندگی او است. به باور مارکس آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد توانایی او برای کار خلاق، هدفمند و با برنامه است. جامعه صنعتی مدرن با جدا کردن انسان تولید کننده از ابزار تولید و شرایط کارش موجب جدایی انسان از سرشت خویش و از خود بیگانگی او شده است. در این تعبیر، عامل از خود بیگانگی عاملی ذهنی نیست، بلکه مناسبات مادی انسان است. دلیل از خود بیگانگی مناسبات جامعه مدرن است که نیروی کار را به یک کالا تبدیل کرده است. در این جامعه انسان با محصولات فعالیت خود، با طبیعتی که در آن زندگی می‌کند، با انسان‌های دیگر و حتی با خود بیگانه شده است.

در فاصله ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۸ مواضع فلسفی مارکس دستخوش تحولاتی رادیکال می‌شود و به صورت فزاینده‌ای از مواضع هگل فاصله می‌گیرد. این جدایی در سه مرحله انجام می‌گیرد. ابتدا با نگارش «ملاحظات پیرامون نقد فلسفه حق هگل»¹⁶، و «جستاری پیرامون معضل یهودیت»¹⁷ و «دست نوشته‌های پاریس» مارکس این نظریه هگل که نهاد دولت نماینده منافع همگانی است را رد می‌کند و این نقش را به پرولتاریا می‌دهد. زیرا دولت ابزار سلطه طبقه حاکم است، اما پرولتاریا چون دچار نهایت از خود بیگانگی است می‌تواند نماینده منافع همگانی باشد و جامعه مطلوبی که انسان مدرن را از شرایط از خود بیگانگی نجات دهد بنا کند. در گام دوم، مارکس با نگارش «تزهایی در باره فویرباخ» به ماتریالیسم روی می‌آورد و بر ضرورت تغییر جهان، به ویژه تغییر مناسبات اجتماعی تاکید می‌کند. در گام سوم، مارکس با نگارش کتاب «ایدئولوژی آلمانی» ماتریالیسم را به مناسبات اجتماعی تعمیم می‌دهد و مفهوم ماتریالیسم تاریخی را تدوین می‌کند تا نشان دهد که تغییر مناسبات اجتماعی موجود اجتناب ناپذیر است. به این ترتیب مارکس نتیجه می‌گیرد که تاریخ بشریت تاریخ تحولات مناسبات تولید است و نه تاریخ تحولات خود آگاهی که هگل مدعی آن بود.

در «ایدئولوژی آلمانی» مارکس مدعی می‌شود که تاریخ یک مسیر خطی را طی می‌کند که از کمون اولیه آغاز و به ترتیب به نظام‌های برده داری، فئودالیسم و سرمایه داری فرا روئیده و در آینده نیز به پیدایش سوسیالیسم و کمونیسم منتهی خواهد شد. همه جوامع محتوم به طی این مسیر خطی هستند و دلیل این تحولات بروز تضادهای طبقاتی درون هر سیستم، در هر مرحله است. اما پیش از پایان «ایدئولوژی آلمانی» مارکس متوجه می‌شود که الگوی تک خطی «ایدئولوژی آلمانی» نمی‌تواند سیر تحولات تاریخ را به خوبی توضیح دهد. زیرا همه جوامع این مسیر خطی را طی نکرده‌اند و در بسیاری از موارد دلیل تحول عامل خارجی بوده است، نه تضادهای درونی سیستم. در نتیجه «ایدئولوژی آلمانی» را نا تمام رها می‌کند و چند سال بعد به نگارش «گروندریسه» می‌پردازد تا این مشکلات را بر طرف کند. در «گروندریسه» مارکس عملاً می‌پذیرد که برخی جوامع این مسیر خطی را طی نکرده و دلیل تحول می‌تواند عاملی خارجی باشد. این اصلاح به نظریه مارکس انعطاف بیشتری می‌دهد تا بتواند تحولات تاریخ را بهتر توضیح بدهد.¹⁸ اما با این اصلاحات، «ماتریالیسم تاریخی» قطعیت خود برای اثبات فروپاشی گریز ناپذیر سرمایه‌داری را از دست می‌دهد. لذا، مارکس نگارش این اثر را نیز نا تمام رها می‌کند و به سراغ نگارش سرمایه می‌رود.

هدف «سرمایه» تدوین یک دستگاه نظری منسجم است تا بتواند اجتناب ناپذیری فروپاشی سرمایه‌داری را ثابت کند. این اثر دارای یک روایت خرد و یک روایت کلان است.

روایت خرد بر پایه نظریه «ارزش کار» استوار است و هدف آن اثبات استثمار نیروی کار توسط سرمایه است. در جامعه سرمایه‌داری چرخه تولید عبارت است از «پول- کالا-پول» که در آن پول پایان چرخه می‌بایست همواره بیشتر از پول آغاز چرخه باشد تا سیستم بتواند خود را باز تولید کند. ارزش اضافی که در این فرایند تولید می‌شود محصول نیروی کار است زیرا در نظریه «ارزش کار» نیروی کار تنها عاملی است که می‌تواند ارزشی بیشتر از ارزش خود تولید کند. ارزش یک کالا از سه عنصر سرمایه ثابت، سرمایه متغییر که همان دستمزد نیروی کار است و ارزش مازاد تشکیل می‌شود که هر سه آن‌ها محصول نیروی کار هستند. سرمایه ثابت، نیروی کار انباشته شده است که در دوره‌های قبل تولید و انباشته شده و به تصاحب سرمایه‌دار درآمده است. ارزش مازاد نیز محصول نیروی کار است زیرا سرمایه‌دار ظرفیت تولیدی نیروی کار را می‌خرد که می‌تواند ارزشی بیشتر از ارزش خود تولید کند. ارزش نیروی کار که در جامعه سرمایه‌داری به یک کالا تبدیل شده است، مانند هر کالای دیگر، برابر است با تعداد ساعات کاری که با استانداردهای

موجود در جامعه برای بازتولید آن لازم است. به این ترتیب، در جامعه سرمایه‌داری نیروی کار استثمار می‌شود زیرا «ارزش اضافی» که تولید می‌کند نصیب سرمایه‌دار می‌شود.

روایت کلان «سرمایه» به چند گرایش سیستمی نظام سرمایه‌داری اشاره دارد که به ادعای مارکس فروپاشی ناگزیر نظام سرمایه‌داری را نشان می‌دهد، مانند افت نرخ سود، تشدید نرخ استثمار، انحصاری شدن شدید سیستم و بروز بحران‌های نقدینگی و فقدان تقاضای موثر. مارکس مدعی است که در بلند مدت رقابت سرمایه داران باعث افت نرخ سود در کل سیستم، تشدید نرخ استثمار و انحصاری شدن سیستم می‌شود که پویایی و کارآمدی اولیه سیستم را از بین می‌برد. افزون بر این، سیستم دارای گرایش‌های ذاتی برای بروز بحران‌های نقدینگی و فقدان تقاضای موثر است. به باور مارکس، مجموعه این بحران‌ها تضاد طبقاتی را تشدید می‌کند و نهایتاً به فروپاشی نظام سرمایه‌داری می‌انجامد.

اما هر دو روایت «سرمایه» دارای کاستی‌های جدی هستند که بررسی مبسوط آنها خارج از دستور کار این نوشتار است.¹⁹ نظریه «ارزش کار»، هم به لحاظ متدولوژیک و هم به لحاظ عملی غیر قابل استفاده است. حتی مارکسیست‌های معاصر نیز آن را کنار گذاشته‌اند. از سوی دیگر، احکام مارکس در مورد عواملی که باعث فروپاشی ناگزیر سرمایه می‌شوند نیز فاقد اعتبار و قطعیت لازم است. نرخ سود در صورتی در کل سیستم سقوط خواهد کرد که اولاً امکان پیدایش بخش‌های جدید در اقتصاد وجود نداشته باشد. دوماً، نرخ سودی که سرمایه ثابت جانشین نیروی کار می‌شود بیشتر از نرخ رشد باروری کار باشد. حکم مارکس در مورد افت کارایی سیستم به دلیل شکل‌گیری انحصارات نیز عملاً برخلاف همه مشاهدات موجود است. همچنین، مارکس توانایی دولت در مدیریت بحران‌های نقدینگی و فقدان تقاضای موثر را دست کم می‌گیرد. تاکنون نظام سرمایه‌داری چندین بار به شدت دچار چنین بحران‌هایی شده است و نهاد دولت توانسته است آن‌ها را مهار و مدیریت کند. پیش‌بینی مارکس مبنی بر اینکه با توسعه سرمایه‌داری طبقه کارگر بزرگتر²⁰ و تضاد طبقاتی شدیدتر خواهد شد، جنبه دیگری است که مورد مناقشه است.²¹ توانایی مارکس در ابداع مفاهیم جدید و بدیع در «سرمایه» چشمگیر است. اما از «سرمایه» نمی‌توان ناگزیری فروپاشی سرمایه‌داری را نتیجه گرفت.

مارکس مدعی است که فروپاشی نظام سرمایه‌داری ابتدا به سوسیالیسم و سپس به پیدایش یک جامعه کمونیستی خواهد انجامید که در آن‌ها استثمار نیروی کار و «از خود بیگانگی» وجود نخواهد داشت. در جامعه سوسیالیستی ابزار تولید به مالکیت همگانی در خواهند آمد و دولت که ابزار سلطه طبقاتی است جای خود را به یک نظام اداری خواهد داد که جامعه را بر اساس منافع و اراده همگانی اداره خواهد کرد. سهم هر فرد در تولید متناسب با توانایی وی و برابر با ارزش اضافه‌ای خواهد بود که توسط وی تولید می‌شود. از آنجا که انسان‌ها از توانایی‌های جسمی و ذهنی متفاوتی برخوردار هستند، در جامعه سوسیالیستی نابرابری اجتماعی همچنان وجود خواهد داشت. اما در مرحله بعد، یعنی در جامعه کمونیستی، نابرابری‌های اجتماعی کاملاً از بین خواهد رفت و جامعه بر اساس اصل «از هرکس به اندازه توانایی‌اش و به هرکس به اندازه نیازش» اداره خواهد شد. افزون بر این، در جامعه کمونیستی دولت تماماً محو و جامعه مستقیماً توسط شهروندان اداره خواهد شد. در مورد این احکام مارکس مشکلات نظری و عملی متعددی وجود دارد.

در مجموع دستگاه نظری مارکس گرفتار تقلیل‌گرایی، گرایش به جبر گرایی اقتصادی و تاریخی، فرو کاستن عامل تحولات تاریخ به تضاد طبقاتی، بی توجهی به پایه‌های غیر اقتصادی قدرت و مجموعه‌ای از خطاهای متدولوژیک و مفروضات تجربی نادرست است. با اینهمه، رویکرد مارکس به عنوان یک نگاه نقادانه به مکانیزم بازار، به ویژه در گرایش آغازین آن که متکی بر نظریه «از خود بیگانگی»، آزادی و نگرشی انسان دوستانه بود، مطرح و در خور تعمق است.

اگر در نگاه نقادانه مارکس به جامعه سرمایه‌داری، علیرغم همه اشتباهات و کاستی‌های آن، همچنان می‌توان نکات ارزشمندی یافت، تصور مارکس از چشم انداز جامعه بشری در آنسوی نظام سرمایه‌داری گرفتار یک آرمان‌گرایی حیرت آور است. درک مارکس از سرشت انسان در این آرمان‌گرایی بی‌تأثیر نیست. مارکس، مانند روسو معتقد است که مالکیت خصوصی و جنگ و رقابت برای انباشت ثروت و قدرت، پدیده‌هایی اجتماعی هستند که در فرایند اجتماعی شدن در انسان پدید آمده و به مرور زمان در روان وی تثبیت شده‌اند. انسان مارکس موجودی نیک سرشت و اجتماعی است. از دید مارکس این جامعه است که افراد را خودخواه، زیاده‌خواه و فاسد می‌کند. مارکس حتی از روسو نیز فراتر می‌رود و مدعی است که انسان حتی در وضعیت طبیعی نیز موجودی اجتماعی است. این درک از سرشت انسان آنگاه که در خدمت یک اراده سیاسی برای تغییر نظم جهان قرار می‌گیرد، می‌تواند از تعادل خارج شود و ظرفیت‌های دیگر سرشت انسان را نادیده بگیرد. پیامدهای این روند را می‌توان در فلسفه سیاسی مارکس به روشنی مشاهده کرد.

نظرات مارکس در مورد سوسیالیسم و کمونیسم دچار ساده‌بینی، کلی‌گویی، ابهامات و کاستی‌های شگفت‌انگیزی است. با توجه به توانایی مارکس در ابداع دستگاه‌های نظری پیچیده، این ساده‌بینی و کلی‌گویی ناشی از آرمان‌گرایی نسنجیده و گسست مارکس از فلاسفه پیشین خود است که بر حاکمیت قانون، حقوق بنیادی انسان، ... تأکید داشتند. برای مثال، دستگاه اداری که در جامعه سوسیالیستی جانشین دولت می‌شود چگونه می‌تواند یک جامعه پیچیده را بر اساس ضوابط اداری به شکل کارآمدی اداره کند؟ چگونه می‌توان اطمینان داشت که تمرکز همه منابع قدرت در دست عده معدودی به استبداد خطرناکتری نینجامد؟ با انباشت همه منابع قدرت در دست یک عده معدود، آیا حتی دموکراتیک‌ترین مکانیزم

تصمیم‌گیری می‌تواند مانع از این امر شود؟ در جامعه کمونیستی بر چه اساسی منابع جامعه آنقدر فراوان خواهند بود که بتوانند کلیه نیازهای انسان را در هر شرایط برآورده کنند، بدون آنکه نیازی به اولویت بندی نیازها و مکانیزمی برای انجام این اولویت بندی وجود داشته باشد. چه کسی نیازهای افراد را تعیین خواهد کرد، بر چه اساسی و چگونه؟ به فرض اگر فراوانی منابع در مقطعی تحقق پیدا کند، چگونه می‌توان اطمینان داشت که این فراوانی در جامعه مد نظر مارکس نیز ادامه پیدا کند؟ آیا «کمبود منابع و فراوانی نیازها» پیش فرض واقع بینانه‌تری برای سازماندهی جامعه بشری نیست؟

ماکس وبر، مبارزه برای قدرت (۱۸۶۴-۱۹۲۰)

درک ماکس وبر از سرشت انسان بی‌شبهت به نظریه هابز نیست. وبر تاریخ بشر را تاریخ مبارزه پایان ناپذیر برای قدرت می‌داند. وی بین قدرت و اتوریته تمیز قائل می‌شود. آنچه اتوریته را از قدرت متفاوت می‌سازد وجود مشروعیت است. اتوریته عبارت است از قدرتی که دارای مشروعیت باشد. وبر تاکید می‌کند که در مناسبات اجتماعی ما غالباً با اتوریته روبرو هستیم تا قدرت عریان. زیرا اعمال قدرت عریان بسیار دشوار است. صاحبان قدرت با استفاده از تدابیر مختلف برای قدرت خود مشروعیت فراهم می‌کنند تا احتمال اطاعت از آن را بالا ببرند.²² وقتی مشروعیت پذیرفته و در ضمیر افراد درونی شود، آنگاه افراد داوطلبانه از قدرت پیروی خواهند کرد.

اتوریته، بسته به آنکه منشا مشروعیت آن چه باشد، در طول تاریخ اشکال مختلفی به خود گرفته و یک روند تکاملی را سیر کرده است. به باور وبر ما در تاریخ سه نوع اتوریته داشته‌ایم: سنتی، کاریزماتیک و اتوریته قانونی-عقلایی. مبنی اتوریته سنتی باور به تقدس سنت است. صادر کننده فرمان مشروعیت خود را از سنت می‌گیرد و باور به تقدس سنت است که سبب می‌شود تا افراد از فرمان‌های وی پیروی کنند. در این نوع اتوریته، قدرت فرد محور است. اتوریته کاریزماتیک ناشی از این باور است که شخصی که در مسند فرماندهی قرار دارد از ویژگی‌ها و توانایی‌های خارق العاده و فوق انسانی برخوردار است. این ویژگی‌ها را اعضای جامعه به رهبر کاریزماتیک نسبت می‌دهند که ممکن است وجود خارجی نداشته باشند. اتوریته کاریزماتیک در واقع نوعی از اتوریته سنتی است. این نوع اتوریته عمر کوتاهی دارد و قابل انتقال از رهبر کاریزماتیک به فرد دیگر نیست. برخلاف اتوریته سنتی و کاریزماتیک، اتوریته «قانونی - عقلایی» حاکمیت قانون است و فرد محور نیست. فرمانده و فرمانبر هر دو تابع قانون هستند. این قانون است که یک فرد را در جایگاهی قرار می‌دهد که بتواند فرمان صادر کند و باور به مشروعیت قانون است که سبب می‌شود تا افراد از فرمان‌های وی پیروی کنند. تبعیت افراد نه از یک فرد، بلکه از قوانین است. قوانین «بازی» از پیش تعیین شده و همه بازیگران بر اساس آن عمل می‌کنند.

نگاه وبر به قدرت در نهایت از جنس نگاه نیچه است. به این معنی که فرمانبرداری و اطاعت توسط صاحبان قدرت در افراد تحت فرمان درونی شده است. آنچه صاحبان قدرت را از هم متمایز می‌سازد چگونگی انجام این کار است - اینکه درونی سازی اطاعت و فرمانبرداری با تمسک به سنت باشد، یا اسطوره، دین، اخلاقیات، منافع شخصی یا قانون. برای وبر مشروعیت همان پروسه درونی سازی فرمانبرداری و اطاعت است. به باور وبر این مبارزه برای قدرت و تحولات اتوریته است که سیر تکامل تاریخ را توضیح می‌دهد، نه مبارزه طبقاتی. از دید وی نظریه مارکس که سیر تکامل تاریخ را از منظر تضاد منافع اقتصادی و مبارزه طبقاتی توضیح دهد یک روش تقلیل گرایانه است.

برای وبر سیر تکامل تاریخ با شکل‌گیری جوامع کوچکی آغاز می‌شود که فاقد دستگاه اداری برای اداره جامعه هستند و در آنها رئیس قبیله مستقیماً فرمان می‌راند (جوامع پدرسالاری - patriarchy). با بزرگتر شدن جوامع، جامعه پدرسالاری وارد مرحله پاتریمونالیسم اولیه (primary patrimonialism) می‌شود که به یک دستگاه اداری برای اداره جامعه مجهز است، اما پرسنل آن مستقیماً توسط شخص رهبر برگزیده می‌شوند، تماماً به او وابسته هستند و از حقوق مستقلی برخوردار نمی‌باشند (مانند سلطاننیم). ادامه این روند به فئودالیسم می‌انجامد که در آن فرد حاکم بخشی از اختیارات خود را به عده‌ای از منصوبین خود واگذار می‌کند که از درجه قابل توجهی از قدرت و حقوق مستقل برخوردار هستند. این سه ساختار اشکال مختلف اتوریته سنتی هستند که در آنها مناسبات و سلسله مراتب افراد بر مبنی خویشاوندی، نزدیکی و وفاداری به شخص حاکم و وراثت تعیین می‌شود. اتوریته سنتی نهایتاً جای خود را به اتوریته «قانونی - عقلایی» می‌دهد که بر قانون استوار است و قدرت اعمال قهر (coercion) در انحصار نهاد دولت قرار دارد، نه شخص رهبر و پرسنل وی.

وبر بروکراسی را نابترین شکل اتوریته «قانونی - عقلایی» می‌داند که در آن جامعه توسط پرسنلی اداره می‌شود که در یک دستگاه اداری متشکل هستند. این دستگاه بر اساس قوانینی کار می‌کند که منشا آن در خارج از دستگاه بروکراسی قرار دارد. به این معنی که پرسنل آن نمی‌توانند قوانین را به دلخواه خود تغییر دهند. تغییر قوانین مستلزم رعایت ضوابطی است که خارج از کنترل فرد مجری قرار دارند. بروکراسی متشکل از پست‌هایی است که دارای سلسله مراتب می‌باشند. پرسنل بروکراسی افرادی آزاد هستند که به تقاضای خود، بر مبنی تخصص و مهارت‌های حرفه‌ای برگزیده می‌شوند، نه بر اساس وفاداری به شخص حاکم. کارکرد بروکراسی غیر شخصی است و بر پایه قوانین، قراردادهای حرفه‌ای، تقسیم کار، سلسله مراتب، تخصص، شایسته سالاری، کارآمدی و انسجام و پاسخگویی درونی استوار است.

نظام سرمایه‌داری لیبرال شکل بارز اتوریته «قانونی - عقلایی» است. اما در دید وبر اتوریته «قانونی - عقلایی» الزاماً با دموکراسی یا سرمایه‌داری مترادف نیست. بلکه می‌تواند دارای ساختاری غیر دموکراتیک یا سوسیالیستی نیز باشد. گرچه در این موارد می‌تواند بی‌طرفی خود را در برخورد با منافع گروه‌های اجتماعی مختلف از دست بدهد و دچار تناقض شود.²³ افزون بر این، بروکراسی در نبود دموکراسی و گردش آزاد اطلاعات همواره در معرض خطر شکل‌گیری باندبازی و تبانی منافع قرار دارد.

علاوه بر درک‌های متفاوت از نیروی محرک تاریخ و سیر تکاملی آن، درک وبر و مارکس از مفهوم طبقه نیز متفاوت است. مارکس طبقه را در رابطه با مالکیت بر ابزار تولید تعریف می‌کند و بر این مبنی مدعی است که در جامعه سرمایه‌داری ساختار طبقاتی به دو طبقه سرمایه‌دار و پرولتاریا تقلیل خواهد یافت. وبر طبقات را بر اساس موقعیت افراد در بازار تعریف می‌کند. طبقه گروهی از افراد است که به دلیل موقعیت مشابهشان در بازار از فرصت‌های برابر زندگی برخوردار هستند. در این نگاه طبقه مفهومی جدید است که در جامعه سرمایه‌داری پدید آمده. قشر بندی جوامع پیشا سرمایه‌داری نه بر اساس طبقه، بلکه بر اساس منزلت بوده است. به این ترتیب، از دید وبر در جوامع پیشا سرمایه‌داری اساساً طبقه وجود نداشته که بتواند موتور تحولات آن باشد. همچنین، بر خلاف مارکس که معتقد بود با توسعه سرمایه‌داری تضاد طبقاتی شدیدتر می‌شود، وبر معتقد است رویارویی طبقاتی در مراحل اولیه سرمایه‌داری شدیدتر است و با تثبیت و توسعه سرمایه‌داری این رویارویی بطور فزاینده‌ای ضعیف‌تر می‌شود.

برداشت غالب از نظریه وبر که بر اساس نوشته‌های رانسیمن (Runciman) رواج یافته این است که نابرابری اجتماعی دارای سه بعد است: منزلت (پرستیز)، قدرت و طبقه (که بر اساس درآمد فرد که ناشی از موقعیت وی در بازار است تعیین می‌شود). یک فرد ممکن است در هر سه جنبه در رده بالا یا پایین باشد؛ یا اینکه در یک و یا دو جنبه در رده بالا و در بقیه در رده پایین باشد. در جامعه سرمایه‌داری جنبه اقتصادی دست بالا را دارد تا آن حد که عامل تعیین‌کننده منزلت و قدرت سیاسی است. اما در جوامع پیشا سرمایه‌داری این قدرت سیاسی است که منزلت و به دنبال آن قدرت اقتصادی را تعیین می‌کند. برای مثال، در جوامع فئودالی پادشاه فرد را بر می‌گزیند، به او منزلت اجتماعی و به دنبال آن مالکیت بر زمین و ثروت می‌دهد.

مارکس برای طبقه خود آگاهی طبقاتی قائل است. اما از نگاه وبر، اعضای یک طبقه یک گروه منسجم، برخوردار از همبستگی و خود آگاهی جمعی نیستند که همواره بر اساس منافع گروه عمل کنند. بلکه افراد مستقلی هستند که منافع فردی خود را دنبال می‌کنند. اما چون در بازار در موقعیت‌های مشابهی قرار دارند، هر چند یک بار، بسته به مقتضیات مشکل خاصی که با آن روبرو هستند، به عنوان افرادی عقلایی دست به اقدام جمعی می‌زنند. به این ترتیب، در عمل مشترک است که طبقات اجتماعی خود را نشان می‌دهند.

در مجموع، از دید وبر تاریخ بشر سیر تکامل ابزار اعمال قهر (means of coercion) و ماشین بروکراسی اداره جامعه است. در این فرایند، صاحبان قدرت همواره ابزار پیچیده‌تر و نیرومندتری برای اعمال قدرت خود ابداع کرده‌اند و موفق شده‌اند تا فرمانبرداری و اطاعت از قدرت خود را در ضمیر افراد جامعه درونی کنند. از دید مارکس تاریخ بشر سیر تکامل ابزار تولید است. این تفاوت نگاه متأثر از درک‌های متفاوت از سرشت انسان است. درک وبر به نگاه هابز نزدیک‌تر است تا درک روسو.

امیل دورکهایم و همبستگی اجتماعی (۱۸۵۸-۱۹۱۷)

درک دورکهایم از سرشت انسان بسیار شبیه هابز است. وی معتقد است که انسان اگر کنترل نشود تمایلات پلیدش آشکار و چیره خواهند شد. ثبات جامعه احتیاج به یک نهاد اجتماعی قدرتمند دارد که بتواند نظم را برقرار و حفظ کند. نبود کنترل کافی بر مردم موجب پیدایش آسیب‌ها و فجایع اجتماعی، مانند قتل، دزدی و فحشا خواهد شد.

مارکس و وبر به دنبال یافتن چارچوب‌های نظری برای توضیح و درک تضادها و مناقشات اجتماعی هستند. مارکس تضادهای اقتصادی را مبنی قرار می‌دهد و ماکس وبر مبارزه برای قدرت را. اما دورکهایم به دنبال شناخت عوامل همبستگی اجتماعی است، عواملی که موجب پیدایش و پایداری جامعه می‌شوند.

به لحاظ متدولوژی، دورکهایم جمع‌گرا است. لذا برای شناخت جامعه به دنبال یافتن یک پدیده جمعی است. وی مانند مونتسکیو بر این باور است که قانون پدیده مورد نظر است که می‌تواند مبنی شناخت تحولات جامعه باشد. قانون خود آگاهی جمعی است که بر فراز خود آگاهی‌های فردی قرار دارد. قانون شاخص و محک اندازه‌گیری میزان پیشرفت جامعه است. در جامعه پیشا مدرن قانون عمدتاً کیفی است و برای مجازات فرد یا گروه خطا کار است. اما در جامعه مدرن نظام حقوقی بر پایه قرارداد بنا شده است. هدف حقوق مبتنی بر قرارداد تنبیه نیست، بلکه جبران خسارتی است که فردی که یک قرارداد را نقض کرده به طرف دیگر قرارداد وارد آورده است.

دورکهایم بر آن است که همبستگی اجتماعی بر دو نوع است: همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی. همبستگی مکانیکی مشخصه جوامع پیشا مدرن است و بر پایه تشابهات و اشتراکات اعضای جامعه استوار است. در این جوامع هدف قانون تضمین و حفظ تشابهات و اشتراکات گروه است. از سوی دیگر، یک جامعه مدرن مانند بدن انسان دارای اجزای مختلفی است که هر یک دارای ویژگی‌ها و وظایف خاص خود است. اما همزمان این اجزا مختلف برای بقای خود به کارکرد اجزا دیگر نیز احتیاج دارند. در این جوامع همبستگی از نوع ارگانیکی است و هدف قانون حفظ قرارداد و ضوابطی است که بین اعضای جامعه برقرار است.

به باور دورکهایم در مرحله گذار از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی، جامعه بسیار ضربه پذیر است. در این شرایط ارزش‌های سنتی سست شده‌اند، اما ارزش‌های جدید که می‌بایست جانشین آنها شوند هنوز تثبیت نشده و در ضمیر اعضای جامعه کاملاً درونی نشده‌اند. در این وضعیت جامعه دچار بیقراری و از خود بیگانگی می‌شود و اگر سیستم‌های انضباطی که بر رفتار مردم نظارت دارند ضعیف شوند، جامعه در باتلاق فجایع و آسیب‌های اجتماعی فرو خواهد رفت.

جان رالز و نظریه عدالت (۱۹۲۱-۲۰۰۲)

جان رالز، مانند روسو و مارکس، حکومت را هنگامی مشروع می‌داند که ساختار بنیادی آن، قرارداد اجتماعی که بر پایه آن بنا شده است، عادلانه باشد. از دید رالز عدالت اولین فضیلت برای نهاد اجتماعی است، همچنان که حقیقت برای نظام تفکر. عدالت چارچوبی است که افراد مختلف در آن فرصت پی‌گرفتن آمال و ارزش‌های مورد نظر خود را پیدا می‌کنند.

از دید رالز انسان موجودی صرفاً خودخواه، منفعت‌جو و قدرت طلب نیست. بلکه موجودی است که از ظرفیت نوع دوستی و مدارا نیز برخوردار است. این درکی متعادل از سرشت انسان است که هر دو سوی سرشت انسان را می‌بیند. رالز تلاش می‌کند که فلسفه سیاسی خود را بر بنیانی بنا کند که نه اسیر درکی هابزی از سرشت انسان باشد و نه اسیر درکی رومانیتیک از سرشت انسان.

رالز از مخاطب خود دعوت می‌کند تا مبانی جامعه مطلوبی که آماده زندگی در آن باشد را تعیین کند، با این فرض که فاقد هر گونه اطلاعاتی در مورد ویژگی‌های خود و جایگاه خود در جامعه مورد نظر خواهد بود. فرد نمی‌داند که در جامعه جدید از چه جنسیت، نژاد، مذهب، ضریب هوش، سطح دانش و مهارت، توانایی‌های جسمی، خصوصیات اخلاقی، جذابیت‌های جسمی و رفتاری، موقعیت خانوادگی، سطح ثروت و دارایی و ... برخوردار خواهد بود. به عبارت دیگر، می‌بایست مبانی جامعه مطلوب خود را پشت «نقاب نادانی» تعیین کند. این امر باعث خواهد شد تا فرد مبانی جامعه مورد نظر را به گونه‌ای تعیین کند که هر جایگاهی در آن پیدا کند، جامعه برایش قابل پذیرش باشد. نتیجه این آزمایش فکری (thought experiment) یک قرارداد اجتماعی مجازی برای یک جامعه عادلانه است.

رالز پیرو کانت است و آزمایش ذهنی وی کاربرد مفهوم «امر مطلق» (categorical imperative) کانت است، که طبق آن باید «فقط بر مبنای اصلی عمل کرد که بتوان همزمان خواهان تبدیل آن اصل به قانونی جهانشمول شد». قرارداد اجتماعی رالز یک متدلوژی یا آزمایش فکری برای یافتن مبانی یک جامعه عادلانه بر مبنای «امر مطلق» کانت است.

در این چارچوب عدالت اجتماعی از دید فردی تعریف می‌شود که دارای کمترین مزیت اجتماعی است (در پایین‌ترین و دشوارترین جایگاه در جامعه قرار دارد). زیرا، در پشت «نقاب نادانی» فرد نمی‌داند که چه جایگاهی در جامعه خواهد داشت. لذا برای ساختار جامعه اصولی را پیشنهاد خواهد کرد که اگر در موقعیت فردی قرار بگیرد که دارای کمترین مزیت اجتماعی است، وضعیت برایش قابل پذیرش باشد. به این ترتیب، تعریف عدالت از منظر «پایین‌ترین جایگاه اجتماعی» به دلیل نوع دوستی و آرمان‌گرایی نیست. بلکه، برعکس بر پایه منافع شخصی استوار است.

بر این مبنی، رالز نشان می‌دهد، در شرایطی که گفته شد (در پشت نقاب نادانی)، هر فردی که عقلایی باشد و منافع شخصی خود را دنبال کند²⁴ به آن نتیجه خواهد رسید که «هر آنچه به لحاظ اجتماعی دارای ارزش است، یعنی آزادی‌ها، فرصت‌ها و ثروت و درآمد، می‌بایست بطور برابر توزیع شود، مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همه باشد، به ویژه گروهی که از کمترین مزیت اجتماعی برخوردار است». بر این اساس، هر شخص حق برخورداری برابر از گسترده‌ترین آزادی‌های اساسی (آزادی عقیده، آزادی اجتماع، آزادی بیان ...) را دارد که با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند. نخست باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط «برابری منصفانه فرصت‌ها» (equal opportunity) برای همه قابل دسترس باشند. دوم، این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند. این اصل که رالز آن را «اصل تفاوت» (Difference Principle) می‌خواند، در واقع همان استراتژی حداکثر یا بهینه‌سازی کوچکترین سهم (Maximin) است.

به این ترتیب، رالز جنبه سیاسی لیبرالیسم را تماماً حفظ، اما جنبه اقتصادی آن را به شدت تعدیل می‌کند و برای مداخله دولت در امور اقتصادی و اجتماعی فضا باز می‌کند تا بتواند لیبرالیسم را با عدالت اجتماعی همساز کند. با توجه به موضوع این جستار، در بررسی نظریه رالز توجه به سه جنبه دارای اهمیت است: «بخت اخلاقی» (moral luck)، ریسک پذیری و نقش ساختار اقتصاد سیاسی.

مفهوم «بخت اخلاقی» یک مفهوم کلیدی در نظریه رالز است. در فلسفه سیاسی همواره این بحث مطرح بوده است که آیا نابرابری انسان‌ها نتیجه نابرابری ژنتیکی آنها (موروثی) است یا نتیجه نابرابری در شرایط زندگی و محیط آنها. از دید رالز این سوال بی‌مورد است و در فلسفه سیاسی نمی‌تواند عاملی تعیین کننده باشد. زیرا در هر دو صورت این عامل شانس است که نقش آفرینی می‌کند، نه انتخاب و اراده انسان. اینکه فرد با چه ضریب هوش و توانایی‌های جسمی متولد می‌شود خارج از کنترل او است. به همین ترتیب، فرد نمی‌تواند انتخاب کند که در چه کشوری، در چه خانواده‌ای و در چه زمانی متولد شود. در هر دو مورد این شانس است که نقش آفرینی می‌کند. ساختار جامعه می‌بایست به گونه‌ای تدوین شود که نقش آفرینی شانس (بخت اخلاقی) را حذف کند. در این رابطه، از دید رالز تنها نابرابری که ساختار جامعه مجاز است لحاظ کند، نابرابری در تلاش و سخت کوشی است. ساختار جامعه باید افرادی را که سخت کوش هستند پاداش دهد. اما این جنبه نابرابری نیز می‌تواند ناشی از عوامل ژنتیکی و محیطی، و در نتیجه «بخت اخلاقی» باشد. رالز تا این حد پیش نمی‌رود. زیرا پذیرش این امر با اصل خودمختاری و اراده آزاد انسان در تنش قرار می‌گیرد. این موضع رالز قابل درک است. اما این برخوردهای متفاوت با جنبه‌های مختلف «بخت اخلاقی» انسجام درونی نظری رالز را تضعیف می‌کند.

دوم، در آزمایش ذهنی رالز فردی که پشت «نقاب نادانی» قرار دارد بسیار ریسک‌گریز است. در نتیجه، قرارداد اجتماعی را از منظر جایگاهی تعیین می‌کند که دارای کمترین مزیت اجتماعی است. منتقدین رالز نشان می‌دهند که اگر برای فردی که پشت «نقاب نادانی» قرار دارد درجه ریسک‌پذیری بیشتری را فرض کنیم، آنگاه آزمایش ذهنی رالز به نتایج دیگری می‌انجامد که به اصول و پیش‌بینی‌های مکتب فایده‌گرایی نزدیک‌تر هستند. افزون بر این، تعیین ظرفیت ریسک‌پذیری انسان امری تجربی (empirical) است که آن را نمی‌توان از پیش و بر اساس اصول فلسفی تعیین کرد.

سوم، رالز در این مورد که کدام ساختار اقتصادی می‌تواند بیشترین سطح ثروت و رفاه را برای کل جامعه تولید کند و این امکان را فراهم آورد تا بتوان سهم گروهی که دارای کمترین مزیت اجتماعی است را بهینه کرد، ساکت است و موضع مشخصی نمی‌گیرد. از دید رالز، این یک مسئله تجربی و مربوط به حوزه اقتصاد سیاسی است، نه یک مسئله فلسفی که بتوان از منظر فلسفی به آن پاسخ داد. پاسخ این سوال را باید در حوزه علم اقتصاد سیاسی و با آزمون و خطا یافت. از دید رالز، تنها نتیجه‌ای که می‌توان از ملاحظات فلسفی گرفت آن است که سهم گروهی که دارای کمترین مزیت اجتماعی است را باید تا حد ممکن بهینه کرد. گرچه این موضع‌گیری رالز از انسجام درونی برخوردار است، اما به این ترتیب رالز از کنار یکی از مناقشه برانگیزترین جنبه‌های عدالت اجتماعی می‌گذرد و راه‌های متعددی را در این زمینه باز می‌گذارد.

سه مورد بالا نشان می‌دهند که چارچوب نظری رالز، علیرغم ادعای اولیه‌اش، دارای یک پاسخ واحد و مشخص برای ساختار مطلوب جامعه نیست. رالز به مرور زمان متوجه این کاستی می‌شود و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که تعیین ساختار مطلوب جامعه بسیار پیچیده تر از آن است که بتوان برای آن بر اساس روش‌های فلسفی مانند نظریه «امر مطلق» کانت پاسخ مشخص و قانع‌کننده‌ای یافت. رالز در سال‌های پایانی عمر از موضع اولیه خود پس می‌نشیند و به نظریه «اجماع همپوشان» (overlapping consensus) روی می‌آورد. بر اساس این نظریه، گرچه در جامعه افراد دارای جهان‌بینی‌های مختلفی هستند، اما می‌توانند در مورد یک مفهوم سیاسی از عدالت برای بررسی ساختار اساسی جامعه خود توافق کنند.

عدالت دموکراتیک

عدالت را، هر تعریفی که از آن داشته باشیم، نمی‌توان به افراد جامعه تحمیل کرد. گام نهادن در این راه فرو غلتیدن به اعماق بدترین شکل بی‌عدالتی است که خود مختاری و حقوق بنیادی انسان را پایمال می‌کند. تحمیل «عدالت» در واقع نمود دیگری از نظریه ژان ژاک روسو در باب ضرورت اداره جامعه بر اساس منافع و اراده همگانی است که به مشکلات آن در بالا اشاره شد.

همانطور که جان استوارت میل خاطر نشان می‌کند، در امور اجتماعی حقیقت را تنها از راه گفتگو، مباحثه، مناظره و رقابت ایده‌ها، در چارچوب آزادی عقیده و بیان می‌توان یافت. بر این مبنی، سازماندهی و اداره جامعه، بر اساس هر اصلی که مد نظر باشد، مستلزم مکانیزمی است که از طریق آن همه افرادی که از اصول مذکور منتفع و یا متضرر می‌شوند بتوانند در تدوین، گزینش، عملیاتی کردن و کاربرد آن مشارکت داشته باشند. چنین مکانیزمی بیش از هر چیز نیازمند وجود آزادی‌های سیاسی و احزابی است که بر سر ایده‌ها و برنامه‌های سیاسی به رقابت بپردازند. شومپیتر معتقد است که در تحلیل نهایی رقابت ایده‌ها و سیاست‌ها موثرترین راه کار برای کنترل افراد و گروه‌هایی است که در جایگاه قدرت قرار می‌گیرند. وی نقش و اهمیت دموکراسی را در ایجاد نهادهای موثر برای ساماندهی رقابت ایده‌ها و سیاست‌ها می‌داند.²⁵

به این ترتیب، حکومت هنگامی مشروع است که علاوه بر تضمین حقوق بنیادی انسان، مقید بودن به قانون و تفکیک قوا، دارای ساختاری دموکراتیک نیز باشد تا شهروندان بتوانند در تصمیم‌گیری‌ها و سازماندهی سیاسی جامعه مشارکت داشته باشند، به طور دوره‌ای نمایندگان خود در دو قوه مقننه و مجریه را انتخاب کنند و در صورت لزوم بتوانند دولت را برکنار کنند. افزون بر این، ساختار اقتصادی و اجتماعی حکومت باید به گونه‌ای باشد که همه شهروندان از فرصت‌های برابر و حداقل مناسبی از سطح زندگی برخوردار باشند تا بتوانند در رقابت ایده‌ها و سیاست‌ها مشارکت موثری داشته باشند.

اما دموکراسی مانند هر بر ساخته اجتماعی دیگر، خود با چالش‌های متعددی نیز روبرو است. در میان این چالش‌ها چند مورد به ویژه شایان توجه هستند: کنترل قدرت اکثریت، تضمین حقوق اقلیت‌ها، مدیریت تنش بین منافع فردی و جمعی، جلوگیری از اعمال نفوذ افراد و گروه‌های ثروتمند، مدیریت رقابت‌های مخرب، مقابله با پوپولیسم، ضرورت توجه به کارآمدی نظام تصمیم‌گیری و جلوگیری از صوری شدن نهاد دموکراسی. برای کسب نتیجه مطلوب، دموکراسی می‌بایست به گونه‌ای برپا و مدیریت شود که بتواند پاسخگوی این چالش‌ها باشد.

از دید لاک موضوع سیاست مبارزه برای کسب قدرت است، نه پیدا کردن مشروعیت اخلاقی برای تصمیم‌های سیاسی. این یک نگاه واقع‌گرایانه به سیاست است. از این دید، گروهی که در جامعه از اکثریت برخوردار است عملاً در شرایطی قرار دارد که می‌تواند جامعه را در راستای خواست‌های خود اداره کند. لذا، مسئله اصلی یافتن راه کاری است که توسط آن بتوان اعمال قدرت اکثریت را کنترل کرد و مانع از پایمال شدن حقوق فردی توسط اراده اکثریت شد. درک ساده‌گرایانه از دموکراسی که آن را به خواست اکثریت فرو بکاهد می‌تواند به استبداد اکثریت و پایمال شدن حقوق اقلیت‌ها و حقوق فردی بیانجامد. مقابله با این خطر مستلزم آن است که مجموعه حقوق پایه‌ای که هر انسان می‌بایست از آنها برخوردار باشد، در قانون اساسی نهادینه و رعایت آن‌ها تضمین شود. افزون بر این، با استفاده از تدابیری مانند تفکیک قوا و ایجاد تعادل بین قسمت‌های مختلف ماشین حکمرانی نیز می‌توان اعمال قدرت اکثریت را محدود و کنترل کرد.²⁶

گرچه این ایده که افراد منافع بلند مدت و منافع مشترک خود را نمی‌شناسند و رای آن‌ها نمی‌تواند بیانگر منافع مشترک و مصلحت جامعه باشد، پا گذاشتن در راه پر خطری است که می‌تواند به پیدایش دیکتاتوری‌های ایدئولوژیک بیانجامد، اما امکان گسست بین منافع فردی و منافع جمعی یک پدیده شناخته شده است که در موارد متعددی قابل مشاهده است.²⁷ لذا، در صورت بروز تعارض بین منافع فردی و جمعی، راه کاری لازم است تا با استفاده از آن بتوان منافع جمعی را با رعایت حقوق فردی در تصمیم‌گیری‌ها لحاظ کرد، بدون آنکه به تضعیف ارکان دموکراسی بیانجامد. برای مثال، می‌توان عده معدودی از موارد کلیدی منافع عمومی را، به صورت کلی، به عنوان حقوقی که همه افراد می‌بایست از آن برخوردار باشند در قانون اساسی نهادینه کرد و چگونگی اجرای آن‌ها را به مکانیزم تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری متکی به رای اکثریت واگذار کرد. محافظت از محیط زیست نمونه بارز چنین مواردی است. در سایر موارد که نمی‌توان آنها را در قانون اساسی نهادینه کرد، با آموزش و آگاهی‌رسانی می‌توان آگاهی افراد رای دهنده نسبت به منافع بلند مدت فردی و منافع جمعی را بالا برد تا مکانیزم تصمیم‌گیری دموکراتیک بتواند تا حد ممکن بر پایه منافع جمعی عمل کند.

یکی از چالش‌های سخت دموکراسی برخورد با نقش پول و ثروت است که می‌تواند عملکرد دموکراسی را در جهت تامین منافع ثروتمندان مخدوش کند. تعیین سقف قانونی برای کمک‌های مالی که احزاب می‌توانند از افراد، موسسات و کشورهای خارجی دریافت کنند، وضع قوانین لازم برای تضمین شفافیت منابع مالی احزاب و ارائه کمک‌های مالی به احزاب کوچکتر که دارای حد نصابی از رای می‌باشند اما توانایی مالی آنها ضعیف است، تدابیری هستند که برای حل این مشکل بکار برده شده‌اند.

در دموکراسی همواره این خطر وجود دارد که سیستم دچار پوپولیسم و رقابت‌های مخرب شود. در جامعه معمولاً اکثریت افراد دارای مواضع میانه هستند. این امر می‌تواند سبب شود تا سیاست‌های احزابی که در رقابت با یکدیگر به دنبال کسب بیشترین رای هستند بیش از اندازه به یکدیگر نزدیک شود. در چنین شرایطی، احزاب ممکن است به جای رقابت بر سر سیاست‌گذاری درگیر فعالیت‌های صرفاً تبلیغاتی و رقابت‌های مخرب مانند متهم کردن یکدیگر به فساد، دروغ‌گویی و مسائلی از این دست شوند. برای حل این مشکل می‌توان تدابیر متعددی تدوین کرد. برای مثال، سیستم رای‌گیری دو مرحله‌ای که در آن ابتدا نامزدهای هر حزب با یکدیگر به رقابت می‌پردازند و سپس نامزدهای برنده هر حزب با یکدیگر وارد رقابت می‌شوند، سبب می‌شود تا تفاوت سیاست‌گذاری‌ها برجسته تر و رقابت بر روی سیاست‌گذاری‌ها متمرکز شود.

چالش دیگر خطر بروز بی‌ثباتی در سیاست‌گذاری و بی‌توجهی به ضرورت کارایی در نظام تصمیم‌گیری است. در یک جامعه قطبی شده رقابت سیاسی می‌تواند به بی‌ثباتی نهادهای اقتصادی و اجتماعی بیانجامد. برای مثال، چنانچه در یک جامعه نیمی از رای دهندگان طرفدار ملی شدن صنایع بزرگ و نیمی دیگر طرفدار قرار داشتن آنها در بخش خصوصی باشند، چرخش قدرت می‌تواند موجب تغییرات ادواری ساختار این صنایع شود. برای این مشکل یک درمان قطعی وجود ندارد. اما با تدابیری می‌توان ریسک و هزینه این مشکل را کم و مدیریت کرد. بالا بردن سطح آگاهی جامعه یک راه کار مقابله با این مشکل است. افزون بر این، برای تصویب قوانینی که موجب تغییرات کلیدی در ساختار اقتصادی و سیاسی کشور می‌شوند، می‌توان حد نصاب بالاتری برای سیستم رای‌گیری تعیین کرد.

همچنین، باید توجه داشت که دموکراسی چیزی بیشتر از شرکت در رای گیری‌های دوره‌ای است. مشارکت در تصمیم‌گیری و سازماندهی سیاسی جامعه و رشد و شکوفایی فردی و جمعی ناشی از این مشارکت جوهر دموکراسی است.

افزون بر این، عرصه دموکراسی و عدالت دموکراتیک به نهاد دولت محدود نمی‌شود. برای کسب نتیجه مطلوب از دموکراسی، سایر نهادهای اجتماعی که در آنها مناسبات قدرت به روشنی نقش آفرینی می‌کنند - مانند نهادهای خانواده، آموزش، کار، ... - نیز می‌بایست دموکراتیزه شوند. نابرابری و ناهنجاری مناسبات قدرت در این نهادها نهایتاً به نهاد دولت نیز سرایت می‌کند و اقداماتی که برای دموکراتیزه کردن آن به اجرا گذاشته می‌شوند را کم اثر می‌سازد.

سخن پایانی

ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه بشری بسیار پیچیده‌تر از آن است که فلسفه سیاسی بتواند برای این سوال که ساختار مطلوب جامعه کدام است یک پاسخ واحد و قاطع ارائه دهد که مورد پذیرش همه گروه‌های جامعه باشد. جنبه‌های متعددی در ساختار اجتماعی اساساً اموری تجربی هستند که می‌بایست در فرایند آزمون و خطا، با توجه به شرایط محیط و متغیرهایی مانند سطح فناوری و امکانات موجود تعیین، تنظیم و بهینه شوند. در چنین شرایطی، قرار گرفتن در مسیری که احتمال رسیدن به مقصد را داشته باشد و بین آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی تعادل مطلوبی ایجاد کند²⁸، بیش از هر چیز نیازمند ایجاد نهادهای موثر برای ساماندهی رقابت ایده‌ها و سیاست‌ها و تامین فرصت‌های برابر و حداقل موثری از سطح زندگی برای کلیه گروه‌های اجتماعی است تا بتوانند به نحو موثری در فرایند رقابت ایده‌ها و سیاست‌ها شرکت کنند.

فلسفه سیاسی دارای رهنمودهای مفیدی برای این نهاد سازی است. برجسته‌ترین آن‌ها که از بررسی مکتب‌های مختلف می‌توان نتیجه گرفت عبارتند از: مقید کردن قدرت سیاسی به قانون، تضمین حقوق بنیادی انسان، جلوگیری از شکل‌گیری استبداد اکثریت، تفکیک قوا و جلوگیری از تمرکز قدرت، مدیریت تنش بین منافع فردی و جمعی، مدیریت رقابت‌های مخرب، توجه به کارآمدی نظام تصمیم‌گیری، جلوگیری از اعمال نفوذ افراد و گروه‌های ثروتمند، تامین حداقل موثری از سطح زندگی برای اقشار کم درآمد، تامین فرصت‌های برابر برای کلیه گروه‌های اجتماعی و تعمیم ضوابط دموکراتیک به کلیه نهادهای اجتماعی که در آنها مناسبات قدرت به روشنی نقش آفرینی می‌کنند.²⁹

1 در اینجا اجازه بدهید اضافه کنم که هدف این نوشتار ارائه یک جستار با استانداردهای آکادمیک نیست. بلکه هدف گشودن یک گفتگوی کلی است که امیدوارم به همگرایی سیاسی و شکل‌گیری یک گفتار ملی برای گذار از استبداد دینی یاری کند.

2 این دو سیستم نتیجه پژوهش‌های روانشناسان برجسته متعددی است. برای توضیحات بیشتر به کتاب زیر مراجعه کنید:
Jonathan Evans, Reasoning, Rationality and Dual Processes: Selected Works of Jonathan Evans, Psychology Press 2013

3 دین، نظریه فضیلت اخلاقی ارسطو، فایده‌گرایی (utilitarianism) و نظریه «deontology» کانت چهار مکتب اصلی فلسفه اخلاق هستند که هدف آن‌ها تعیین و تعریف رفتار اخلاقی است. در نگاه مذهبی رفتاری اخلاقی است که منطبق با فرمان‌های الهی باشد. در نظریه فضیلت اخلاقی ارسطو رفتاری اخلاقی است که عملکرد یک شخصیت اخلاقی (virtuous character) باشد. برای اخلاقی رفتار کردن باید شخصیتی با فضیلت اخلاقی داشت. از این منظر رفتار شخصیتی که اخلاقی است تعیین می‌کند که رفتار اخلاقی چیست. در فایده‌گرایی (utilitarianism) رفتاری اخلاقی است که بیشترین شادی یا فایده (utility) را برای بیشترین افراد جامعه تولید کند. از سوی دیگر، در نظریه «deontology» کانت رفتاری اخلاقی است که درست باشد. از این دید قربانی کردن یک فرد حتی برای نجات یک جمعیت بزرگ اخلاقی نیست. این چهار نظریه دارای چهار مبنای متفاوت هستند. در نظریه دینی مبنای اخلاقی بودن اراده الهی است. در نظریه فضیلت اخلاقی (virtue ethic) مبنای ماهیت عامل یا فاعل (actor) عمل است. اخلاقیات رفتار فردی است که دارای فضیلت اخلاقی است. در مکتب فایده‌گرایی مبنای نتیجه عمل است. این نتیجه عمل است و نه عامل آن که تعیین می‌کند که یک رفتار اخلاقی است یا نه. به این دلیل فایده‌گرایی را در زمره مکتب نتیجه‌گرایی (consequentialism) قرار می‌دهند. از سوی دیگر، در نظریه «deontology» مبنی نه عامل و نه نتیجه عمل، بلکه خود عمل (act) است. این ماهیت خود عمل است که اخلاقی و یا غیر اخلاقی بودن آن را تعیین می‌کند.

4 تصور کنید «الف» با سرعت دو اسب «ب» لذتی برابر ۱۰ واحد کسب می‌کند. اما «ب» بیشتر از ۱۰ واحد، برای مثال ۱۵ واحد از دست می‌دهد، زیرا علاوه بر از دست دادن ۲ اسب خود رنج بی‌عدالتی را نیز تجربه می‌کند. حال تصور کنید «ب» مقابله به مثل می‌کند و دو اسب «الف» را به سرعت می‌برد. اکنون «ب» ۱۰ واحد کسب می‌کند و «الف» ۱۵ واحد از دست می‌دهد. در این رفت و برگشت، «الف» و «ب» هر دو ۵ واحد متضرر می‌شوند.

5 این دسته‌بندی و بحث در علوم انسانی امروز نیز همچنان مطرح است - در اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مردم‌شناسی ... به لحاظ متدلوژی، نظریه‌گزینش عقلایی (Rational Choice) فرد گرا است؛ مکتب تحلیل فرهنگی (Cultural Analysis) جمع‌گرا است؛ بیشتر مکتب‌های اقتصادی فرد گرا هستند، به استثنای اقتصاد مارکسیستی که جمع‌گرا است و مکتب نهادگرایی که میانه‌گرایی و جمع‌گرایی است.

6 در آن حاکم توسط همه مردم و یا اشراف به قرعه برگزیده می‌شود.

7 لاک معتقد بود که سه قوه حکومت عبارت‌اند از مجریه، مقننه و فدراتیو که مورد سوم مسئول تصمیم‌گیری در مورد جنگ یا صلح با کشور های دیگر است. در نظریه تفکیک قوای مونتسکیو مشخص نیست که این مسئولیت باید بر عهده کدام یک از سه قوه مجریه، مقننه و قضایی باشد.

این مسئله همچنان محل تنش است. لاک علاوه بر این سه قوه، به دو قوه قضایی و موسس نیز اشاره می‌کند. قوه موسس همان مردم است که بر اساس قرارداد اجتماعی حکومت را تاسیس می‌کنند.

8 به دنبال سنت یونان باستان، انتخاب نمایندگان بر اساس قرعه کشی بود و نه انتخابات به شکل امروزی.

9 این مشابه اراده عقلایی (rational will) کانت است.

10 Kenneth Arrow, 1951, Social Choice and Individual Values – reprinted in 2012.

11 A Social Welfare Function

12 روسو تصریح می‌کند که سازماندهی جامعه بر اساس اراده و خیر همگانی تنها در چارچوب جوامع کوچک که در آنها مردم بتوانند مستقیماً در قانون گذاری مشارکت کنند عملی است. در جوامع بزرگ که بسیار پیچیده تر هستند شرایط لازم برای عملی کردن این ایده فراهم نیست.

13 تمایلات نوع دوستانه در عرصه اقتصادی نیز فعال هستند و کارکرد مکانیزم بازار را تکمیل و ضعف‌های احتمالی آن را بر طرف می‌سازند.

14 سیستم پیشنهادی بنتهایم یک سیستم فراگیر و قطعی است. زیرا در مورد تمامی جنبه‌ها و عرصه‌های زندگی و رفتار انسان با قطعیت صدق می‌کند. از دید بنتهایم اصل فایده گرایی حتی در مورد رفتارهایی که نماد کامل از خود گذشتگی هستند، مانند «قربانی کردن زندگی خود برای نجات فرزند» نیز صدق می‌کند. زیرا می‌توان استدلال کرد که برای فرد مورد نظر رنج از دست دادن فرزند بیشتر از لذت ادامه زندگی است.

15 در اقتصاد این پدیده قانون «کاهش مطلوبیت حاشیه‌ای» (diminishing marginal utility) نام دارد. تصور کنید به یک فرد فقیر در سه نوبت، هر بار صد هزار تومان می‌دهید. فرض کنید صد هزار تومان اول ۱۰ واحد به وی لذت می‌دهد. بر اساس قانون «کاهش مطلوبیت حاشیه‌ای» لذت حاصل از صد هزار تومان دوم کمتر از لذت صد هزار تومان اول (برای مثال ۸ واحد) و لذت حاصل از صد هزار تومان سوم کمتر از صد هزار تومان دوم (برای مثال ۶ واحد) خواهد بود. به عبارت دیگر، افزایش لذت حاصل از افزایش مصرف روند کاهشی دارد. این قانون به این معنی نیست که انگیزه یک فرد ثروتمند برای کسب پول بیشتر بطور فزاینده‌ای کم می‌شود. بر عکس، فرد ثروتمند هر بار به پول بیشتری احتیاج خواهد داشت تا بتواند از یک واحد پول همان مقدار لذت ببرد که قبلاً می‌برد. لذا این اصل می‌تواند با حریص بودن سازگار باشد. این شبیه وضعیت یک فرد معتاد است که مرتب مصرف مواد خود را بالا می‌برد تا بتواند به اندازه گذشته نشسته شود.

16 Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of the Law (State)

17 On the Jewish Question

18 در «ایدئولوژی آلمانی» الگوی نظری مارکس بر پایه رشد فزاینده تقسیم کار به عنوان عامل توسعه اقتصادی و اجتماعی استوار است و در نتیجه در توضیح سیر تکامل تاریخی جوامع اروپای غربی و آسیایی دچار اشکال می‌شود. برای حل این مشکل، در «گروندریسه» مارکس نقشی را که تقسیم کار در الگوی توسعه وی ایفا می‌کند به مالکیت خصوصی و رشد تدریجی و فزاینده آن می‌سپارد. افزون بر این، مارکس در گروندریسه شیوه تولید آسیایی را نیز مطرح می‌کند که در مناطق کم آب آسیایی شکل می‌گیرد و ویژگی آن فقدان یا ضعف نهاد مالکیت خصوصی بر زمین و طبقه مالک مستقل از دولت است.

19 برای بررسی این مشکلات به مقاله من، «جستاری در سیر تحولات نظری کارل مارکس» در «www.hadizamani.com» مراجعه کنید.

20 بعد از جنگ جهانی دوم، در اکثر جوامع صنعتی طبقه کارگر کوچکتر شده است و ما با رشد فزاینده طبقه متوسط روبرو هستیم، بطوری که اکثریت بزرگ این جوامع را طبقه متوسط تشکیل می‌دهد.

21 برعکس، ویر بر آن است که رویارویی طبقاتی در مراحل اولیه سرمایه داری شدیدتر است و با تثبیت و توسعه سرمایه داری این رویارویی بطور فزاینده‌ای ضعیف تر می‌شود.

22 قدرت عبارت است از احتمال آن که در مناسبات اجتماعی یک فرد در موقعیتی باشد که بتواند اراده خود را علیرغم مخالفت و مقاومت دیگران بر آن‌ها تحمیل کند. در حالیکه، سلطه یا توریته عبارت است از احتمال اطاعت افراد از یک فرمان.

23 در این رابطه ویر بین عقلانیت شیوه عمل (procedural rationality) و عقلانیت ماهوی (substantive rationality) تمیز قائل می‌شود.

24 چنانچه جامعه‌ای را مد نظر داشته باشد که گرفتار کمبود شدید امکانات مادی زندگی نیست.

25 شومپیتر نقش دموکراسی در عرصه سیاست را به نهاد بازار در اقتصاد تشبیه می‌کند. در بازار مصرف کنندگان خریدار محصولات هستند که شرکت‌ها در رقابت با یکدیگر برای کسب سود تولید می‌کنند. در دموکراسی رای دهندگان «خریدار» سیاست‌هایی هستند که احزاب سیاسی در رقابت با یکدیگر برای کسب بیشترین رای تولید می‌کنند. در بازار خواست مصرف کنندگان حاکم است و رقابت تولید کنندگان تضمین تامین این خواست به کارآمدترین شکل ممکن است. به همین طریق، در دموکراسی خواست رای دهندگان حاکم است و رقابت احزاب سیاسی تضمین کننده تامین این خواست به کارآمدترین شکل ممکن است. این نگاه شومپیتر به دموکراسی و سیاست بسیار تاثیرگذار بوده است.

26 اما، همانطور که رابرت دال (Robert Dahl) اشاره می‌کند، توانایی مکانیزم «تفکیک قوا» برای کنترل قدرت گروه حاکم در عمل محدود است. زیرا در تحلیل نهایی، قوه مجریه با تکیه به نیروی نظامی خود می‌تواند خواست خود را بر دو قوه مقننه و قضائیه تحمیل کند.

27 برای توضیحات بیشتر به مقاله «معضل اقدام جمعی در عرصه سیاست ایران» در سایت شخصی من (www.hadizamani.com) مراجعه کنید.

28 رابطه بین آرمان گرایی و واقع گرایی بحثی دیرینه و دراز دامن است. غالباً آرمان گرایی به معنی نظر داشتن به اهداف عالی و چشم بستن بر واقعیت تلقی می‌شود و واقع گرایی به معنای منطبق کردن حرکت تنها بر بنیان واقعیت‌ها. اما پیشرفت جامعه بشری، در هر زمینه‌ای، یک ریشه در ایده‌ها و آرمان‌ها دارد و یک ریشه در درک واقعیت‌ها. در بسیاری موارد ایده‌ها محرک تحولات اجتماعی و پیشرفت‌های علمی بوده‌اند. همزمان، در بسیاری موارد بی توجهی و عدم درک واقعیت‌ها چرخه تحولات و پیشرفت را از حرکت باز داشته است. پیشرفت نتیجه تعادلی ارگانیک بین آرمان و واقعیت است. تحقق این امر نیازمند آرمان گرایی عملی است.

29 برای یک نگاه اجمالی به چالش‌های کاربرد این نظریه در مورد ایران به مقاله من تحت عنوان «چند ملاحظه پیرامون چالش‌های توسعه اقتصادی و سیاسی ایران» در سایت (www.hadizamani.com) مراجعه کنید.