

# روشن شناسی در حوزه

## اندیشه سیاسی

به کوشش: سید صادق حقیقت

گفت و گو با: دکتر علیرضا حسینی بهشتی

اشاره:

مجموعه حاضر، تلخیصی از گفت و گو با دکتر علیرضا حسینی بهشتی در حوزه روشن شناسی و اندیشه سیاسی می باشد که در پائیز ۱۳۷۷ در واحد اندیشه سیاسی انجام شده است.

با تشکر از حضور جناب عالی در این نشست، اولین سؤال خود را در ارتباط با روش‌شناسی و فلسفه علوم سیاسی طرح می‌کنیم. به نظر جناب عالی آیا در غرب چیزی به نام «فلسفه علوم سیاسی» وجود دارد؟ آیا اصولاً می‌تواند چنین دیسپلینی تأسیس نمود؟

دکتر بهشتی: بنده هم از حضور در این چنین جلساتی بسیار خوشنودم. در پاسخ به سؤال شما باید عرض کنم که رشته علمی‌ای تحت عنوان «فلسفه علوم سیاسی» در کشورهای غربی وجود ندارد. آنچه که هست، مباحثی تحت عنوان «فلسفه علوم اجتماعی» و مباحث پراکنده‌ای در روش‌شناسی است. البته شاید بتوان از ایجاد چنین رشته‌ای به شکل مستقل سخن گفت.

در سر فصل تدریس شما در دانشگاه تربیت مدرس در خصوص روش‌شناسی، عنوانی با نام رهیافت‌های تاریخی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و حقوقی در اندیشه سیاسی» وجود دارد. اگر ممکن است مقصود خود را از این عنوان به شکل مشخص‌تر بیان کنید.

دکتر بهشتی: رهیافت یعنی منظر و دیدگاهی که از آن ناحیه وارد بحث می‌شویم. در هر رهیافت ممکن است. روش‌های متفاوتی وجود داشته باشد. پس نسبت رهیافت و روش، همانند نسبت دیدگاه و ابزار است.

با توجه به این که اندیشه سیاسی با همه علوم مرتبط است، این امکان وجود دارد که از زوایای متنوعی به اندیشه سیاسی نگریسته شود.

در رهیافت پژوهش تاریخی، سه متفکر بارز عبارتند از:

John Pocock، Qvenlin Skinner و John Dunn اخیراً در مجله «نامه مدرس»

مقاله‌ای نوشته و به شکل مفصل این مسأله را مورد بررسی قرار داده‌ام. اسکینر کتابی دو جلدی دارد تحت عنوان «بنیان تفکر سیاسی نوین» (Foundtion of Modern Political Thought). او بحث خود را به شکل تاریخی از رنسانس شروع کرده است. حرف اصلی او این است که شما اندیشه سیاسی را جدای از زمینه تاریخی شان بررسی کرده‌اید. نگاه به تفکرات هابز از دیدگاه امروزی خطاست. پس باید گفتمان زمان هابز را دریابیم و زبان خاص آن دوره و آن فیلسوف را درک کنیم. نتیجه این مسأله، این است که فلسفه سیاسی را به شکل غیر تاریخی و مجرد نمی‌توان بحث کرد.

در روش فلسفه تحلیلی، بحث عمیق‌تر است. آنها می‌گویند؛ درست است که باید اندیشه هابز را در زمان خودش بشناسیم؛ ولی نمی‌توان هر اندیشه و فلسفه سیاسی را در چارچوب تاریخی فهم کرد.

آیا مقصود از رهیافت تاریخی، این است که تفکرات یک

فیلسوف را در زمان خودش فهم کنیم یا این که یک مفهوم (مثل

تساهل) را در طول تاریخ مطالعه نماییم؟

دکتر بهشتی: اجماع خاصی راجع به تعریف «رهیافت تاریخی» وجود ندارد. آنچه من توضیح دادم، از اسکینر بود. مقصود از رهیافت تاریخی (Historical Approach) شناخت اندیشه در شرایط زمانی و مکانی خودش است، نه این که مفهومی را در طول تاریخ مطالعه کنیم. مکین تاثیر معتقد است؛ اندیشه، سیر خطی ندارد و نمی‌توان مفهومی واحد را در طول تاریخ مطالعه کرد. به اعتقاد او، ما سنن فکری مختلفی داریم که به موازات هم پیش می‌رود.

لطفاً توضیح مختصری راجع به رهیافت جامعه‌شناختی بیان

بفرمائید.

دکتر بهشتی: صبحه مباحث جامعه‌شناختی در ایران با دکتر شریعتی اوج گرفت. او

اندیشمندی در دانش‌ساز بود و قصد نداشت مسائل را تحلیل علمی کند.

اصولاً جامعه‌شناسی در ایران به شکل ایدئولوژیک متولد

شد.

**دکتر بهشتی:** همین طور است، هر رهیافتی، پیش فرض خاص خود را دارد. کسی که از رهیافت جامعه‌شناختی وارد بحث می‌شود، این پیش فرض را دارد که مسائل اجتماعی مهم هستند و در نتیجه، به نوعی جبر (تأثیر جامعه بر اندیشه) تن می‌دهد. به نظر من، امثال دکتر بشیریه و دکتر منوچهری با رهیافت جامعه‌شناختی وارد اندیشه سیاسی می‌شوند.

**نقطه آغازین رهیافت اقتصادی کجا بوده است؟**

**دکتر بهشتی:** سایه رهیافت اقتصادی بر مباحث اندیشه‌ای، در نیمه اول قرن ۲۰ سنگین بود. جان کلام این رهیافت، آن است که اندیشه سیاسی چیزی جز باز تاب مسائل اقتصادی نیست.

**آیا نمی‌توان از رهیافت روان‌شناختی و فلسفی هم نام برد؟**

**دکتر بهشتی:** مسلماً اینها هم رهیافت‌های مهمی هستند که باید به آنها پرداخته شود. در مباحث رفتارگرایی، رهیافت روان‌شناختی غالب است. راولز هم در کتاب «تئوری عدالت»، از مباحث روان‌شناسی استفاده کرده است. وقتی از انتخاب عقلایی (Rational Choice) بحث می‌کند، در واقع وارد مباحث روان‌شناختی می‌شود.

برخی معتقدند که نیازی نیست مبانی فلسفی مسائل را بدانیم؛ چرا که در غرب معمولاً به مسائل جاری می‌پردازند، نه به مبانی بعیده آنها. ولی این تصور صحیح نیست؛ چون همین مسائل جاری و روز آمد هم مبتنی بر مبانی و مسائل بنیانی‌تر است. تحقیقات دکتر طباطبایی در اندیشه سیاسی صبغه فلسفی دارد.

در مجموع نمی‌توان گفت که کدام رهیافت مناسب‌تر است. هر رهیافت نسبت به موضوع خود، ممکن است چشم‌انداز بهتری را در محدوده معینی ایجاد کند.

برای ورود به بحث روش هرمنوتیکی در اندیشه سیاسی، اگر

لازم می‌دانید مقدمه‌ای بفرمایید.

دکتر بهشتی: ابتدا از واژه هرمنوتیک و ریشه لغوی آن شروع می‌کنم. فرزند بزرگ زئوس (خدای قدرت) به غار هرمس رفت در مقابل او ساکت شد. هرمس در مقابل سؤال او برای افاضه و عنایت، دو تجلی داشت:

۱- هاتف و سخنگوی خدای قدرت، که تأویل‌گونه بوده است؛

۲- وقتی آن دو لباس آدمی بر تن کرده و به زمین می‌آیند، خدای قدرت می‌گوید؛ حتی اگر یک نفر به راه شر رفت، باید همه را نابود کنیم. هرمس با دیدگاه نسبی‌گرایانه خود می‌گوید؛ حداقل اگر یک نفر در راه خیر بود، نباید کسی را از بین ببریم.

از جمله افراد مطرح در هرمنوتیک، گادامراست. هدف او، ماهیت فهم (Understanding) است. نه فهم دانش (Knowledge). فهم، چیزی بیش از وقایع (Facts) است و همه جوانب را در بر می‌گیرد. بین تفسیر و فهم، فاصله نیست. و انسان، بدون فهم، هیچ‌گونه تلقی‌ای ندارد. فلسفه روشن‌گری بر آن بود که اول چیزی را می‌فهمیم و بعد تفسیر می‌کنیم. هدف گادامرا، فهم فهم است و تأکید دارد که روش فهم را به بحث نمی‌گیرد. او در مقابل بنیان‌گراها قرار می‌گیرد و به دنبال فهم واقعیت است.

در نهضت روشن‌گری، سه مبنا در معرفت‌شناسی داریم:

(۱) واقعیات مستقل از ما وجود دارد؛

(۲) ذهن ما قادر است آن را بشناسد؛

(۳) اگر بخواهیم این شناخت، درست صورت گیرد، باید خود را از پیش داوری‌ها منزله‌گردانیم.

به نظر گادامرا، پیش داوری‌ها منزلت خاصی دارند. مقصود او از موقعیت‌مندی (Situatdness) این است که فهم ما به طور کامل، هم مبتنی بر موقعیت تاریخی‌ای است که در آن قرار دارد، و هم تشکیل یافته آن. پس همه فهم ما، جانب دارانه و محدود

(Partial) است. تیلر هم می‌گوید؛ بی‌طرفی در علوم انسانی نه مطلوب است، و نه ممکن. گادامر می‌گوید؛ فهمی خارج از موقعیت مندی وجود دارد که از دیدگاه آن باید به داوری نشست. موقعیت، نمایند و منظر است که امکان روایت را محدود می‌کند. از طرف دیگر، او تأکید دارد که به نسبی‌گرایی نمی‌رسیم. ما قادر به انتخاب یا تحقیق درباره منظر خود نیستیم. وقتی به نقاشی خاصی نگاه می‌کنیم، محدودیت از اول به ما داده شده است. ما منظر را انتخاب نکرده‌ایم. فهم ما مشروط به وسیله پیش‌داوری‌هایی است که از موقعیت خاص تاریخی و اجتماعی ما نشأت گرفته است. البته صرف داشتن پیش‌داوری به معنای نادرست بودن فهم ما نیست.

این نکته برای مباحث روش‌شناسی شما حائز اهمیت است. شما باید ببینید چه مقدار در انتخاب منظر دخیل هستید.

### بحث تقریب افق‌ها (Fusion of Horizons) در همین جا

#### قابل طرح است؟

دکتر بهشتی: بله، افق، دامنه دیدی است که شامل هر چیزی می‌شود که از یک منظر خاص، قابل مشاهده است. هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً از افق خود جدا شود. البته کاملاً هم زندانی افق‌ها نیستیم. افق‌ها بازند و با ما حرکت می‌کنند. حال این سؤال به وجود می‌آید که اگر افق‌ها بازند، ما چگونه همدیگر را درک می‌کنیم؟ جواب او تقریب افق‌هاست که شما هم اشاره کردید. تبادل و جابجایی و افق‌ها ممکن است این قسمت از مباحث گادامر شبیه جامعه‌گرایان و حتی راولز می‌باشد و در مقابل نقطه‌ارشمیدسی کانت و دکارت قرار می‌گیرد، چون آنها معتقد بودند، نقطه‌ای برای فهم وجود دارد. ما نسبت به تفاوت‌ها آگاهی نداریم، و اگر تحریکی صورت گیرد، متوجه آن نمی‌شویم. برای فهم خود، باید تفاوت با دیگران را فهمید.

با توجه به این که مقصود گادامر از دور هرمنوتیکی، دور

منطقی و دور باطل نیست، آیا می‌توان گفت مقصود او، نوعی دور مننی

بوده است.

**دکتر بهشتی:** مقصود او از دور هرمنوتیکی، این است که برای فهم جزء، باید کل را فهمید و بالعکس. در عین حال، فهم اتفاق می‌افتد و دور باطلی وجود ندارد. عینیت و ذهنیت هم، چنین وضعی دارند. فاعل، عالمی نیست که از بیرون به معلوم نگاه کند. متن، معنایی داده شده ندارد که بتواند از پیش فرض‌های ما جدا شود. معنای متن از طریق تعامل ما و متن، آفرینش می‌شود. پس برای این که چیزی را بفهمیم، از آن جا که گفتیم دانش با فهم‌ها و تجارب پیشین تعامل دارد، ما صرفاً به معلوم توجه نمی‌کنیم؛ چرا که عالم هم دخالت دارد. هرمنوتیک گادامر و تیلر، هرمنوتیک قوی (Strong Hermenutics) است. صرفاً این نیست که بخواهیم، ببینیم نویسنده چه چیز می‌خواسته بگوید. فهم به موقعیت ما بر می‌گردد، و آن هم ثابت نیست.

در این ارتباط، مکین تایر به بحران معرفت شناختی اشاره می‌کند. او می‌گوید؛ شخصی که در جامعه خود بوده است، همه چیز را در جای خود می‌بیند؛ ولی اگر چند سال به سفری رود و دوباره بازگردد، احساس می‌کند چیزها سر جای خود قرار ندارند و جامعه دچار بحران است. این، روایت است. دکارتی‌ها دنبال کشف فراروایت‌ها و قوانین کلی بودند. امروزه در جامعه‌گرایی و پست مدرنیسم، فراروایت‌ها زیر سؤال رفته‌اند.

### دیدگاه گادامر نسبت به نسبی‌گرایی و همچنین جامعه‌گرایی

**چیست؟**

**دکتر بهشتی:** ما باید بین فاعل‌گرایی (Subjectivism) و نسبی‌گرایی (Relevitism) فرق قائل شویم. در نسبی‌گرایی، بحث تعامل مطرح نیست؛ اما در فاعل‌گرایی، تعامل فاعل و متن مطرح می‌شود. البته فاعل‌گرایی، شکل شدید و ضعیف (Hard and soft) دارد. فاعل‌گرایی دکارت، قوی بود. در گادامر، تعامل وجود دارد. به اعتقاد او، همه تفسیرها به یک اندازه درست نیست. با قبول زمینه‌گرایی، می‌توان بین تفسیر خوب و بد

تمایز قائل شد. به بیان دیگر، درست است که در افق خاصی قرار داریم؛ ولی باز می‌توان دوری و نزدیکی، و چپ و راست بودن را تشخیص داد.

گادامر، زمینه گراست؛ ولی مباحث جامعه‌شناختی ندارد و جامعه‌گرا محسوب نمی‌شود. تیلر که جامعه‌گراست، می‌گوید ما هویت خود را در تعامل با دیگران می‌شناسیم.

در مجموع می‌توان گفت؛ ما دو نوع دیدگاه معرفت‌شناختی داریم. دکارت، به شکل خطی به مسائل نگاه می‌کند، و چون وجود حقیقت را پذیرفته است، هر قدمی را، به سوی آن تلقی می‌کند. نوع دوم تفکر، این است که همه دنبال فهم هستیم و باید، ببینیم چه کسی بهتر مسأله را فهم کرده است. در نگرش اول، می‌توان با یک اشکال، کلیت سخن شخص را زیر سؤال برد؛ ولی در دیدگاه دوم، بحث بر سر این است که او چه مقدار به فهم ما کمک می‌کند. پس چه بسا فهم و تبیین او به طور موقت و تا آمدن تفسیر بهتری قبول شود. برای رسیدن به تفسیر بعدی، نیازی نیست کلیت نظرات قبل را زیر سؤال ببریم. ما باید دنبال «درست‌تر»، باشیم، نه «درست‌ترین» فلسفه روشن‌گری، بسیاری از نکات خود را از یونان باستان گرفته، و اندیشه‌ترقی و پیشرفت را به آن افزوده است.

### چگونه می‌توان از مباحث هرمنوتیک به شکل کاربردی در

#### خصوص مسائل خودمان بهره برد؟

دکتر بهشتی: فهم اندیشمندان اسلامی، نوعی قرائت از متون مقدس است. در قرائت متون مقدس، با توجه به موقعیت خود، چیزی می‌فهمیم. این بحث با اصل تئوری قبص و بسط هم سازگار است. نسبییت در فهم متون مقدس، با اصالت متون مقدس سازگاری دارد. مهم این است که چارچوب مانور خود در فهم را مشخص کنیم. ما نباید به دام نسبی‌گرایی مطلق گرفتار آییم. با هیچ‌گونه دیدی، نمی‌توان عدم وجود خدا را از قرآن فهمید. پس هر تفسیری مجاز نیست. اگر بحث تعامل گادامر را بپذیریم، به شکل صحیح‌تری اندیشه اسلامی یا مسلمانان را درک کنیم.



واقعیت این است که فلاسفه ما با ابزار عقل یونانی، متون مقدس را فهم می‌کرده‌اند. این عیب نیست؛ ولی این احتمال وجود دارد که با ابزارهای جدید، فهم بهتری امکان‌پذیر باشد. ما باید دیدگاه‌های ارسطویی به سیاست را با دیدگاه‌های جدید مقایسه کنیم. مکین تأیر می‌گوید؛ این مقایسه ممکن است در داخل یک سنت، یا در مقایسه با سنت‌های دیگر باشد. در داخل یک سنت ممکن است، به اشتراکاتی برسیم؛ اما در مقایسه دو سنت، ممکن است، قیاس ناپذیری رخ دهد.

این بحث را روی «گفت‌وگو تمدن‌ها هم می‌توان برد. گفت‌وگوی اسلام با تمدن کنفوسیوسی، شبیه‌گفت‌وگو با ادیان توحیدی نیست. بین اسلام و ادیان توحیدی، اشتراکات بیشتری هست، و امکان قیاس ناپذیری کاهش می‌یابد. بر عکس، بنیادگرایی جلوی گفت‌وگو را به هر شکل می‌گیرد.

یکی از روش‌های مورد بحث در علوم سیاسی، روش

گفتمانی است. لطفاً با توجه به تفاوت تلقی فوکو و هابرماس از

گفتمان، کاربرد این روش را توضیح دهید.

دکتر بهشتی: گفتمان هابرماس را بهتر است، به «گفت‌وگو» تعبیر کنیم. برای ورود به بحث، اجازه دهید از مبانی عقلی در دوران مدرن شروع کنیم. در دین بنابر متون مقدس گفته می‌شد که مینا، وحی است.

انسان مدرن این مرجعیت را رد کرد. افلاطون از عقل حکما سخن می‌گفت. اگر از انسان مدرن سؤال شود که شما به کدام عقل قائلید؛ خواهد گفت: عقل عمومی (Public Reason). اگر باز سؤال شود که چگونه می‌توان به آن رسید. سه مبنای ارائه خواهد شد:

۱- مبنای عقلی اخلاقی: بحث، در حوزه فلسفه اخلاق است. این جاست که راهی برای رسیدن به اخلاقیات می‌خواهیم. یک راه، پیشنهاد راولز است. او وضعیت اولیه (Original Position) را به این دلیل مطرح می‌کند که به اصولی عام و جهان‌شمول برسد.

راه هابرماس در ادامه همین راه است. در گفت و گوی هابرماس، (بر خلاف گفتمان فوکو) طرفین وجود دارند. هابرماس عقل عمومی را با گفت و گوی عمومی (Public Debate) در هم می آمیزد. دو طرف با این هدف وارد بحث می شوند که حاصل آن رسیدن به اصول مشترک باشد، نه صرف چانه زنی و خطابه (یک طرفه). پای بندی به اصول، شرط اولیه گفت و گو است. دموکراسی، با گفت و گو قوام می یابد.

۲- مبنای عقلی غیر اخلاقی: این مبنا را امثال مورفی و اوکشات قبول کرده اند. به عقیده آنها، انسان برای مصلحت خود تن به قانون می دهد. خود این مطلب، عنصر اخلاقی نیست؛ اما ممکن است کسی بگوید؛ می تواند مقدمه اخلاق باشد. در مجله گفتمان، کتابی از مورفی معرفی شده است.

۳- مبنای غیر عقلی، این مبنا به اثبات گرایان و نهایتاً رفتارگرایی مربوط می شود. در اینجا مایلم ترجمه ای از مطالب Companion to Contemporary Political Philosophy از Blackwell در مورد گفتمان ارائه کنم:

«گفتمان ریشه در چرخش استعلایی فلسفه متجدد دارد. مقصود، تجزیه و تحلیلی است که اساساً واقعیت ها را مد نظر قرار نمی دهد؛ بلکه شرایط امکان آنها برایش مهم است، مثل: کانت و هوسرل.

گفتمان پست مدرن با رهیافت استعلایی کلاسیک دو تفاوت دارد:

۱- در حالی که در فلسفه امثال کانت، امر پیشینی (Apriori) مبنای یک ساختار اساسی را در ذهن بر پا می کند که فراتر از همه تفاوت های تاریخی است؛ نظریات معاصر در باب گفتمان، آشکارا تاریخی هستند و اعتقاد دارند که مرز بین امر تجربی و استعلایی، خالص و ثابت نیست.

۲- مفهوم بسترهای گفتمانی در رهیافت معاصر گفتمان مبتنی بر مفهومی از ساختار است که بیشترین تأثیر را از زبان شناسی سوسور و پس از سوسور گرفته است. سوسور، زبان را به مثابه نظامی از نشانه ها (Signs) می بیند که هر یک در درون نظام

اعتبار تمایز با سایر نشانه‌ها تعریف می‌شود. در واقع، زبان اثری از اصلاحات ایجابی نمی‌بینید؛ بلکه هر چه هست. تفاوت هاست. اصطلاح و کلمه «پدر» به طور مثال در قبال خواهر و برادر و مادر فهمیده می‌شود. سوسور متأثر از پدیدارشناسی هگل است. نکته دیگر سوسور این است که می‌گوید؛ زبان عرض است نه جوهر (Substance)؛ یعنی هر عنصری در نظام به طور خاص به وسیله نقش‌های ترکیبات و جایگزینی‌ها با دیگر عناصر تعریف شده‌اند. پس خودش چیزی نیست. او مثال می‌زند که اگر در بازی شطرنج به جای مهره‌ها از کاغذ استفاده شود؛ بازی هنوز همان شطرنج است، مادامی که قواعد آن رعایت شود. از دیدگاه سوسور، گفتمان هر قطعه زمانی است که بیشتر از یک جمله باشد.

جناب عالی در طرح درس خود، فلسفه تحلیلی را در قبال

فلسفه قاره‌ای قرار داده‌اید. با توجه به این که فلسفه تحلیلی یک نوع

روش است لطفاً توضیح دهید چگونه این دو در برابر هم قرار

می‌گیرند؟

دکتر بهشتی: تقابلی که مطرح شد تا دهه اخیر وجود داشت؛ ولی امروزه مرزها تداخل پیدا کرده‌اند. جامعه‌گرایانی مثل تیلور را در این تقسیم دوگانه نمی‌توان قرار داد. فلسفه تحلیلی، جریان اصلی روشن‌گری را تشکیل می‌داد و امثال هیوم و کانت و بتنام و فرگه و میل و راسل را شامل می‌شد. فیلسوفان قاره‌ای امثال روسو و نیچه و کیرکگارد و هردر را در بر می‌گیرد. روشن‌گری سه مفروض داشت:

۱- یک واقعیت مستقل از دانش بشر وجود دارد که ما بخشی از آن هستیم؛

۲- عقل و روش به ما راه درست شناخت این واقعیت، ارتباط ما با آن را نشان

می‌دهد؛

۳- در این شناخت، پیش فرض‌های (ارزشی و) سنتی باید کنار زده شود تا خود واقعیت نمایان گردد. دو وظیفه فیلسوف این نحله، عبارت است از:

۱- انجام و ادامه راه روشن‌گری و تحقیقات روش‌شناسانه؛

۲- به کار بردن این تحقیقات روش‌شناسانه و رهیافت‌های علمی برای دانش‌ها.

راه روشن‌گری، ادامه کارهای فکری دکارت است. وی هر چند از شک شروع کرد و گفت «من فکر می‌کنم، پس هستم»؛ اما امید است که به هر حال به وسیله روش‌هایی به واقع برسند. هیوم می‌گفت؛ روش رسیدن به گزاره‌های اخلاقی، از طریق عقل نیست. کانت می‌گفت؛ در عقل عملی، قضاوت‌هایی وجود دارد. کیرکگارد هر دو را نقد کرد. راولز با ادامه این راه، روش رسیدن به اصول عدالت را نشان داد.

در فلسفه تحلیلی جدید، بحث بر سر این است که کدام یک از روش‌ها صحیح‌تر است. قبلاً سراغ خود موضوع می‌رفتند. فلسفه تحلیلی در باب نظریات سیاسی، سعی کرده راه را برای فلسفه تجویزی / اخلاقی درباره نهاد‌های نو بنیان باز کند.

پیتر لسلت (Laslett) پوزیتیویست است و اعلام کرد که فلسفه سیاسی امروزه مرده است. فلسفه تحلیلی یک روش در مدرنیسم است. در مدرنیسم یا باید به دامان اثبات‌گرایی افتاد، یا به دامان نیچه. اثبات‌گرایی همچون ویتکنشتاین، متقدم بر آن بودند که گزاره‌های فلسفی به نام‌ها تحلیل و تحویل می‌شوند. این نام‌ها اجزای بنیادی هستند که ما به ازای خارجی دارند. اگر چیزی بخواهد معنادار باشد یا باید قراردادی باشد، یا ما به ازای خارجی داشته باشد. پیروان او اضافه کردند که هر چه غیر از این دو باشد، بی‌معنا و توتولوژیک است.

کانت با جدا کردن «هست» از «باید»، بحث Value Free را مطرح کرد. پس هسته نهضت روشن‌گری، اثبات‌گرایی؛ و نهایت آن، پوزیتیویسم منطقی است. به عقیده اثبات‌گرایان، چیزی که به وسیله تجربه اثبات نشود، علمی نیست. حلقه وین بر آن بود که امکان تجربه، کافی است مثلاً گوه‌هایی در کره ماه هست که از وجود آنها مطمئنیم؛ ولی امکان

رؤیت آنها نیست.

لسلت گفت؛ این که می‌گوئیم «فاشیسم بد است» یا «فاشیسم خوب است»، ماهیت قضیه‌ای را روشن نمی‌کند فلسفه سیاسی به این دلیل مرده است. راولز و هایک، فلسفه سیاسی را احیا کردند. مهم‌ترین اشخاصی که در فلسفه تحلیلی شاخص‌اند، عبارتند از:

۱- لسلت (۱۹۵۲)؛

۲- استانلی بن و ریچارد پیتر: کتاب «اصول اجتماعی و حکومت دموکراتیک» (۱۹۵۹)؛

۳- پروفیسور هارت: کتاب «مفهوم قانون» (۱۹۶۱)؛

۴- بریان باری: کتاب «مباحثه سیاسی» (۱۹۶۵)؛

۵- راولز: نظریه‌ای در باب «عدالت» (۱۹۷۱).

راولز ارزش‌ها را متعدد (پلورال) می‌داند و می‌گوید؛ نمی‌شود بین آنها مقایسه کرد. برلین اعتقاد داشت که ارزش‌ها متعدد است؛ ولی مقایسه آنها ممکن می‌باشد. راولز در شیوه خودش سعی می‌کند ابزارهای تجربی و غیر تجربی را در هم آمیزد. او Diffrenc Principle را از اقتصاد می‌گیرد و روش او در اخلاق، موازنه بازتابی (Reflective Equilibrenm) است. او اصولی شهودی را اثبات می‌کند. البته مقصود، شهود اخلاقی است، نه عرفانی. همه ما مشارکت و دموکراسی و مانند آنها را در حد شهودی قبول داریم؛ پس باید حد و مرز آنها را روشن کنیم. ما بین اصول کلی و مسائل شهودی در حرکت و موازنه هستیم. او «پرده جهل» را برای یافتن اصول جهان شمول مطرح می‌کند؛ چون برداشت‌های شهودی را هم قبول دارند. کانت هم از اصل رایج اخلاقی (آنچه بر دیگران نمی‌پسندی، بر خود مپسند) شروع کرد. او می‌گوید؛ روشن‌گری حرکت از ناپختگی به پختگی است. البته در دوران روشن‌گری عالم معنادار است و به کوسموس عقیده‌ای وجود ندارد.

آیا راولز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» خود که در سال ۹۳

### چاپ شد، تغییر عقیده داده است؟

دکتر بهشتی: برخی معتقدند او تغییر نظر داشته و زمینه گرا شده است. برخی دیگر می‌گویند؛ زمینه‌گرایی و جامعه‌گرایی او باز مبتنی بر موازنه بازتابی است و تغییر عقیده نداده است.

### اگر اجازه دهید به مقایسه فیلسوفان قاره‌ای و تحلیلی

#### بپردازیم.

دکتر بهشتی: در فلسفه قاره‌ای، انسان، موجودی تنها نیست؛ بلکه در متن جامعه تعین پیدا می‌کند. هر در (۱۷۴۴-۱۸۰۳) فیلسوف مهم این نحله است. او روی درون‌گرایی انسان مدرن بحث کرده است. او می‌گوید که زبان ابزار انسانیت ماست و قدرت حافظه، تنها از راه زبان ممکن است. پس هیچ ذات انسانی جهان شمولی وجود ندارد و انسان موجودی خاص است.

روسو هم می‌گوید؛ انسان فطرتاً پاک است؛ ولی در جامعه خراب می‌شود. فلاسفه قاره‌ای بر خلاف فلاسفه تحلیلی معمولاً جمع‌گرا هستند. آنها به تأثیر مثبت یا منفی جامعه معتقدند. هگل هم از روسو و هر در متأثر بود. مارکس دیالکتیک هگل را وارونه کرد و به دنبال همه آنها، مکتب فرانکفورت را داریم. مارکس در نقد فوئرباخ گفت؛ جهان را باید به جای تفسیر، تغییر داد. فرانکفورتی‌ها این تزمارکس را اخذ کردند. سارتر هم در کتاب «بودن و نبودن» ضد فوئرباخ است. مکتب فرانکفورت به نظریه انتقادی (critical Theory) معتقد بودند. لوکاچ می‌گفت که فقط باید به روش مارکس معتقد بود و بعنوان سخن او را نباید در بست پذیرفت. فرانکفورتی‌ها، ماتریالیسم تاریخی مارکس را مورد نقد قرار دادند.

پس در فلسفه تحلیلی، کار فیلسوف این است که واقعیت‌های اطراف خود را تحلیل علمی کند و ارتباط منطقی آنها را بررسی نماید. آنها از مفهوم‌شناسی شروع می‌کنند، نه از پدیدارها، آنها مفهوم‌سازی (Conceptualization) می‌کنند و سعی دارند فلسفه خود

را بر تفسیر خاصی از انسان مبتنی نکنند. در فلسفه قاره‌ای، بحث از نیک سرشتی یا بد سرشتی انسان شروع می‌شد.

اگر ممکن است ابتدا توضیحی راجع به زمینه‌گرایی و

جامعه‌گرایی بدهید تا بعد وارد روش‌شناسی آنها شویم.

دکتر بهشتی: زمینه‌گرایی (Contextualism) در مقابل بنیان‌گرایی (Fundationalism) قرار دارد. فلاسفه لیبرال، بنیان‌گرا هستند. مثلاً راولز، اصول عدالت خود را در مقابل سودگرایی و شهودگرایی قرار می‌دهد. و با مطرح کردن «پرده جهل»، اصول عدالت عامی را استخراج می‌کند. او در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»، تا اندازه‌ای از نظر قبلی خود عدول کرده و می‌گوید؛ این مباحث برای جوامع لیبرال، و جوامعی است که قانون اساسی مشخصی دارند و به آن عمل می‌کنند.

زمینه‌گرایی را می‌توان گرایشی بین جهان‌شمولی بنیان‌گراها و نسبی‌گرایی پست مدرن‌ها تلقی کرد. به اکثر زمینه‌گراها، جامعه‌گرا (کامیونترین) گفته می‌شود؛ ولی خودشان نمی‌پذیرند. بحث اصلی آنها، این است که امکان جدا شدن از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی وجود ندارند و نمی‌توان انسان را از این زمینه‌ها جدا کرد.

تیلور می‌گوید؛ انسان، موجودی گفتار منطقی (Dialogical) است، پس بینش او به زمان و مکان خاص بر می‌گردد و نمی‌تواند جهان شمول باشد. والزر هم می‌گوید؛ مباحث اخلاقی دو دسته‌اند؛ دسته اول که شکل عام دارند، نحیف هستند و از شهود اخلاقی بالاتر نمی‌روند. مثل احساس همدردی ما با آزادیخواهان روحانی. اصول فربه، جهان شمول نیستند. وقتی بحث می‌شود که محدوده‌های آزادی و عدالت چیست باید در «زمینه» خاص زمانی و مکانی سخن گفت. مشهودات بشری که همه در آن مشترک هستند، بسیار نحیف است. فلسفه سیاسی را بر اساس اصول فربه می‌توان بنا کرد و این اصول در جوامع مختلف می‌توان متفاوت باشد. پس فلسفه سیاسی عام برای تمامی بشر نداریم. والزر در کتاب حوزه‌های عدالت می‌گوید؛ ما عدالت را حالا و این جا - آمریکا

– (Here and Now) می‌خواهیم و راجع به ملاک‌های آن بحث می‌کنیم.

این که آیا در اخلاق و سیاست می‌توان اصول عام (یونیورسال) داشت یا خیر، بحث معرفت‌شناسی است. فلسفه روشن‌گری معتقد بود حقیقت عامی وجود دارد که قابل کشف است. تیلور می‌گوید؛ باید درک کنیم که علوم انسانی، نوع معرفت خاص است دنیای معرفت‌شناسی، دنیای بهترین‌ها نیست، دنیای بهترهاست. پس می‌توان فعلاً نظریه‌ای پذیرفت و اگر نظریات بعدی کامل‌تر بود، آنها را جایگزین کرد.

از همین جا می‌توان به تفاوت نسبی‌گرایی زمینه‌گراها و

نسبی‌گرایی پست‌مدرن‌ها پی‌برد.

**دکتر بهشتی:** بله، زمینه‌گراها، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی هستند نه نسبی‌گرایی اخلاقی، آنها به وجود ملاک‌هایی در حوزه فلسفه سیاسی معتقدند؛ مثلاً آنها قبول می‌کنند که حوزه‌های مختلف زندگی را باید از هم جدا کرد. مکین تأیر با طرح سنت‌های پذیرش اخلاقی می‌گوید؛ هر کدام از سنت‌های اخلاقی، عقلانیت خاص خود را دارند. او در کتاب «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» می‌خواهد بگوید؛ ما یک عقلانیت مدرن نداریم که همه را با او محک بزنیم. در گادامر، object یک چیز است و ما در آن اشتراک داریم. پس نسبییت مطلق را نمی‌توان به او نسبت داد. در زمینه‌گراها هم نسبییت مربوط به زمینه‌های فرهنگی و جامعه است و به تک تک افراد نمی‌رسد.

**چه نسبتی بین جامعه‌گرایی و زمینه‌گرایی وجود دارد؟**

**دکتر بهشتی:** همان طور که گفته شد، زمینه‌گراها، عنوان جامعه‌گرا را نمی‌پذیرند. آنها قبول دارند که زمینه روابط اجتماعی تعیین‌کننده است؛ اما از جامعه‌گرایی به معنای کل‌گرایی و اصالت جامعه حذر می‌کنند. پس اگر از جامعه‌گرایی معنای اول مراد باشد، به زمینه‌گرایی نزدیک است. همه زمینه‌گراها هم جامعه‌گرا نیستند. مثلاً گادامر زمینه‌گرایی غیر جامعه‌گراست، و تیلور، زمینه‌گرایی جامعه‌گرا.

آیا به زمینه‌گرایان، اصطلاح پسا مدرن هم اطلاق شده



است؟

دکتر بهشتی: برخی چنین اطلاق کرده‌اند؛ ولی نظر استاد ملکیان این بود که زمینه گرایان به سنت‌ها رجوع کرده‌اند نه اینکه پسامدرن باشند. پس ما سنت، مدرنیته و پسا مدرنیته داریم. زمینه گرایان رجوع دوباره به سنت‌ها دارند.

بین بنیان‌گرایی و لیبرالیسم چه نسبتی وجود دارد؟ آیا

می‌توان پوپر که به نوعی نسبت معرفت را قبول دارد، جزء بنیان

گراها محسوب کنیم؟

دکتر بهشتی: تقسیم به لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تقسیمی اخلاقی است، و تقسیم به بنیان‌گرایی و زمینه‌گرایی و پست مدرنیسم، تقسیمی معرفت‌شناختی می‌باشد. اگر مقصود از لیبرالیسم، دفاع فی‌الجمله از ارزش‌های لیبرالی جامعه مدرن باشد، به نوعی می‌توان تیلور (زمینه‌گرا) را هم لیبرال دانست. از طرف دیگر، سودانگاران بنیان‌گرا نیستند؛ ولی لیبرال نیستند. پوپر، بنیان‌گراست. بنیان‌گرایی منافاتی با نسبییت او ندارد. بنیان‌گرایی در مقابل زمینه‌گرایی و پست مدرنیسم است. بنیان‌گرایان به ارزش‌های عام، عینی و چه بسا غیر قابل تردید چه از طریق کشف یا وحی یا ابداع (مثل راولز) معتقدند. پسا تجددگراها، ضد هر گونه استدلال عقلانی برای یافتن ارزش‌ها هستند، و ضد بنیان‌گرایی محسوب می‌شوند. زمینه‌گراها می‌گویند، همه دلایلی که برای حمایت از ارزش‌های سیاسی و اخلاقی می‌شود ارائه کرد، بر زمینه‌های خاصی مثل کاربرد زبان و اجتماعات و سنت‌ها مبتنی است. گادامر، زمینه‌گرایی است که سراغ متن رفته، نه جامعه، بنابراین او جامعه‌گرا نیست. تیلور، هم به متن توجه دارد، هم بر جامعه.

تیلور این سؤال را مطرح می‌کند که انسان‌ها هویت خود را چگونه درک می‌کنند؟ خود او در پاسخ می‌گوید؛ اخلاق سه بعد و محور دارد که مدرنیته دو محور آن را حذف کرده است:

۱- محور حقوق (Rights): قواعدی که باید بر روابط من و دیگران حاکم باشد؛

۲- مفهوم خیر (و سعادت): رابطه من با خودم؛

۳- مفهومی از کرامت که انتظار دارم دیگران در راستای آن مفهوم به من بنگرند.

اگر کارمندی حق شما را به عنوان ارباب رجوع داد، ولی بی احترامی کرد؛ به مورد اول عمل کرده؛ ولی بر مورد دوم و سوم عمل نکرده است. زمینه گراها می گویند؛ ما بخشی از هویت خود را در ارتباط با بند ۲ و ۳ می شناسیم. تیلور می گوید، ماهویت خود را در غیریت می یابیم. تا در جمع نباشیم، تعریفی از هویت خود نمی توانیم داشته باشیم. با دیدن تفاوت هاست که امکان تعریف خود را به دست می آوریم. لازمه انسان بودن، این است که همیشه در تار و پود گفتمانی شرکت داشته باشیم. ما نسبت به این مسأله، محکوم هستیم. حتی اگر کسی دین خود را عوض کند، از تار و پود گفتمانی خلاص نشده؛ بلکه به تار و پود جدیدی وارد شده است. کسی نمی تواند اثری هنری بدون مخاطب خلق کند. آثار هنری حتماً مخاطب دارند، حتی اگر برای سال های آتی باشد. بدین ترتیب، دیده می شود که چگونه فردگرایی لیبرالیستی زیر سؤال می رود. به عقیده زمینه گرایان، انتزاع فرد از جامعه خود نه ممکن است، و نه مطلوب.

**نظر زمینه گراها نسبت به حقوق بشر مدرن و نسبیت پست**

**مدرن چیست؟**

**دکتر بهشتی:** بنیان گراها مسأله آزادی فردی و انتخاب عقلایی (Rational Choice) را مطرح می کنند. آنها می گویند فردیت به جایی نمی رسد که همه چیزها را زیر سؤال ببرد و نسبی کند. به آنها اشکال می شود که شما دلیلی ندارید که بعضی چیزها را ثابت بگیرید و از دام نسبیت رهایی یابید. به همین دلیل است که نئوهایزین ها در غرب رشد کرده اند. برای آنها فقط نظم و امنیت (صلح) مهم است؛ در حالی که بنیان گراها سعی می کنند بگویند برای ما چیزهای ثابت دیگری نیز اهمیت دارد.

به هر حال زمینه گراها که این گونه اشکالات را به بنیان‌گراها مطرح می‌کنند، حقوق بشر مدرن را هم زیر سؤال می‌برند و می‌گویند؛ اگر از اصول عدالت بحث می‌کنیم، محدودده آن اینک و این جاست، نه قواعد عام جهان شمول. نسیت آنها با نسیت پست مدرن تفاوت دارد؛ چون در سطح جمعی متوقف می‌شوند و می‌گویند اجماع افراد کافی است. پست مدرن‌ها به نسیت فردی می‌رسند. پس نسیت آنها بسیار شدید است.

### زمینه‌گرایان از چه روش‌هایی در مباحث خود استفاده

می‌کنند؟

**دکتر بهشتی:** نکته مهم در این زمینه آن است که تفکرات آنها بیشتر سلبی است، تا ایجابی، اکثر اندیشه زمینه‌گرایان به نقد لیبرالیسم و پست مدرنیسم اختصاص دارد. برخی از آنها رانوار سطویی (در حکمت عملی) می‌دانند. تیلور از هگل هم تأثیر پذیرفته است. مکین تایر پیر و توماس آکویناس است. آنها از هرمنوتیک و فلسفه زبان نیز در مباحث خود بهره برده‌اند.

### در مجموع به نظر شما طرح مباحث زمینه‌گرایان در جامعه

اسلامی ایران، چه نکاتی را می‌تواند به همراه داشته باشد؟

**دکتر بهشتی:** زمینه‌گرایی، راهی است بین بنیان‌گرایی و پست مدرنیسم. ما محکوم و مجبور به پذیرش مبانی مدرنیسم یا پست مدرنیسم نیستیم و راه حل سومی نیز وجود دارد. انتقادات زمینه‌گراها به بنیان‌گرایان و پست مدرن‌ها ممکن است افق‌های جدیدی را برای ما بگشاید.

برخی از متفکرین اسلامی، بر اساس مبانی مدرنیستی، از اسلام دفاع می‌کنند. کسانی که بر اساس مباحث کانت و مدرنیسم از اسلام دفاع می‌کنند، باید به چالش‌های جدید اندیشه سیاسی، در غرب توجه داشته باشند و محدودیت‌های دفاع خود از اسلام را درک کنند. دفاع استاد مطهری از اسلام، دفاع مدرن است.

مسئله دیگر این است که زمینه‌گرایان معمولاً مذهبی هستند. البته هیچ‌یک از آنها

---

ارتدکس نیستند. از این جهت هم شاید بتوان مرزهای مشترکی با آنها پیدا کرد. آنها فضیلت گرا بوده و به مبانی اخلاقی معتقد می باشند. نسبیتی که آنها طرح می کنند، نسبت مطلق پست مدرنی نیست و برای ما از این جهت می تواند قابل تأمل باشد. نکته دیگر این است که آنها در نقد لیبرالیسم می گویند؛ عقلانیت شما، نوعی عقلانیت است و ما می توانیم عقلانیت دیگری نیز داشته باشیم و تعریفی خاص از آن ارائه کنیم. مکین تایر بحث کدام عقلانیت؟ (which Rationality?) را مطرح می کند. ما مسلمان ها از این مطلب می توانیم استفاده کنیم. ما نه تنها نیازی نیست که اسلام را مدرن جلوه دهیم؛ بلکه باید روی این مطلب کار کنیم که ما مسلمان ها هم بر اساس وحی، عقلانیت خاص خود داریم.

از این که وقت خود را به این مصاحبه اختصاص دادید،

متشکریم.

## فرم اشتراک

نام خانوادگی:	نام پدر:	متولد:	شغل:
مجله درخواستی:	از شماره:	تعداد نسخه درخواستی:	
به مبلغ:	ریال:		
شماره فیش بانکی:	خیابان:	پلاک:	
شهرستان:	تاریخ:	امضا:	
تلفن:			
محل گواهی برای استفاده از تخفیف:			

هزینه اشتراک در سال ۱۳۷۹: ۱۶۰۰ تومان.

هزینه اشتراک با تخفیف برای طلاب، اساتید و دانشجویان در سال ۱۳۷۹: ۱۳۵۰ تومان.

شماره حساب: جاری ۲۷۷۰ بانک صادرات شعبه ۱۲۳۹، میدان شهدای قم به نام توزیع نشریات

دفتر تبلیغات اسلامی.

**یادآوری:** ۱. از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

۲. برای ارسال وجوه خود تنها از شعبه های بانک صادرات استفاده کنید.

۳. لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را بی درنگ به ما اطلاع دهید.

۴. جهت استفاده از تخفیف ارائه گواهی ضروری است.

۵. در صورت افزایش بهای مجله، هزینه اشتراک افزوده می شود.

نشانی: قم، ص پ ۵۸۵ - ۳۷۱۸۵، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

تلفن ۷۳۹۲۰۰، نمابر ۷۴۲۱۵۴.

---

## ***Editorial***

- National Security in the Islamic Republic of Iran/  
Dr. Mohammad Sotoodeh

## ***Articles***

- Security in Shia's Polical Figh /  
Ayatollah Shariatmadar Jazayeri
- Globalization and National Security /  
Dr. Mohammad Sotoodeh
- The Effects of the Economic Sanctions of the U.S on Islamic Republic of Iran's National Security /  
Dr. Ibrahim Mottaghi
- National Security Discourses in the Islam Republic of Iran /  
Maghsoud Ranjbar
- Caspian Sea and Islamic Republic of Iran's National Security/  
Dr. Mostafa Malakootian
- Strategies for Maintaining National Security: Mohagheh Sabzevari's Points of View/  
Najaf Lakzaee
- A Glance at the Concept of Security /  
Dr. Mehrdad Mirarab
- Religion: a Support for National Security /  
Habibollah Ahmadi
- Reflections on International Security Theories: the Soviet Uniot before and after collapsing/  
Sayyed Abd Al-ghayyoom Sajjadi
- The Structure of International Systems and National Security: with and Emphasis on the  
Third world/  
Mohammad Torabi
- Figh Scholars and the Issue of National Security/  
Reza Issania
- Security and Liberty / Davood Radmand
- Political Discussions in Allameh Majlisee's Works/  
Abolfazl Sultan - Mohammadi
- رساله سیاست  
Mohsen Mohajernia

## ***Discourses***

- A Discourse on the Paradox of National Security and Pluralism /  
Dr. M.R. Tajeek
- A Discourse on the Methodology of Political Thought /  
Dr. A.R. Hossayni - Beheshti

