

حسین دهشیار*

چکیده

سیاست خارجی آمریکا در آغاز هزاره جدید شاهد یک دگرگونی کیفی و بنیادین بوده است و پیامدهای چنین تحولی را می‌توان در حوادث و وقایع اخیر منطقه به خوبی مشاهده کرد. در این وضعیت، با توجه به الزامات راهبردی، اقتصادی، امنیتی و فرهنگی، خاورمیانه عربی مرکز ثقل سیاست‌های ایالات متحده قرار گرفته است و سیاست‌گذاران آمریکایی، دموکراتیزه کردن این منطقه را اولویت بخشیده‌اند. در این میان، نکته اینجاست که ماهیت تاریخی و فرهنگی خاورمیانه عربی با پدیده دموکراسی به مفهوم غربی آن به شدت نامأنوس است. از این رو، باید این چشم‌انداز را در پیش رو مجسم کرد که آمریکایی‌ها با گستره وسیعی از مشکلات در جهت پیاده‌سازی اهداف خود روبه‌رو خواهند شد.

کلید واژه‌ها: سیاست خارجی آمریکا، نو محافظه‌کاری، دموکراتیزاسیون، اصلاحات، خاورمیانه عربی، فلسفه تاریخ

* استاد یار روابط بین‌الملل در دانشگاه علامه طباطبائی

فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال یازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۳، صص ۱-۲۶.

در گستره سیاست بین الملل که قلمرو پیامدها است، دگرگونیهای کیفی در حیطه بینشها، چشم اندازها و عملکردها را به وضوح در معرض دید می یابیم. به لحاظ این دگرگونیهای بنیادی در قابلیتهای مادی بازیگران بین المللی، به ویژه کشورهای برتر نظام بین الملل، و توانمندیهای ذهنی کشورهای غربی، به خصوص ایالات متحده آمریکا، درهم فروریزی قالبهای تئوریک حاکم بر رفتار بازیگران بین المللی و توجیهات ارزشی عملکرد آنان را نظاره گر هستیم. از یک سو، نادیده انگاری ضرورت تاریخی توازن قوا^۱ در حیطه روابط بین الملل را در دو دهه گذشته مشاهده می کنیم و از سویی دیگر، شاهد عدم چالش هژمونی آمریکا به صورت عملی هستیم که به عنوان توجیه گر سیاست واقع گرایی تهاجمی^۲ این کشور در صحنه بین الملل باید مطرح گردد. منطق تاریخی توازن قوا امروزه دیگر حیاتی ندارد؛ چرا که ویژگیهای داخلی قدرت هژمون بسیار متفاوت از مؤلفه های شکل دهنده حیات داخلی قدرتهای برتر عصر طلایی سیاست توازن قوا، یعنی دوران «قرن طولانی»^۳ - از آغاز دوران انقلاب صنعتی ۱۷۶۰ تا ۱۹۱۴ - است. امروزه فشارهای برآمده از الزامات دموکراتیک، ضرورتهای سرمایه داری و مشروعیت یابی ارزش آزادی که مبتنی بر تأکید بر دگرگونیهای فنی، اقتصادی و فرهنگی^۴ و از همه ملموس تر سیاسی هستند، نیاز به تکیه بر مکانیزمهای توازن قوا را بی معنا ساخته اند. این امر، تا حدود وسیعی بیانگر این نکته ظریف و در عین حال از نقطه نظر تاریخی کم نظیر است که چرا کشورهای مطرح نظام بین الملل قدرت بلامنازع آمریکا را نگران کننده نمی یابند؟ معیار ارزیابی قدرت بر اساس توجه به قدرت نیست، بلکه متکی بر وجود یا عدم وجود تهدید است. برخلاف نظر غالب در حیطه روابط بین الملل، همان طور که طبیعت از خلاء متنفر است، سیاست بین الملل از قدرت بلامنازع نفرت دارد.^۵ آمریکا با تکیه بر قدرت بلامنازع خود در صدد توسعه ارضی نیست، بلکه یکسان سازی ارزشی را مورد نظر قرار داده است. با توجه به اینکه کشورها هنوز در قالب رهنامه (دکترین)های امنیتی سرزمین - محور و دولت - محور^۶ به تحلیل اقدام می کنند، ارزش - محوری بودن هژمونی آمریکا را تهدید نمی یابند.

در بطن این فضای متفاوت است که شاهد این هستیم که «روابط بین الملل به سیاست

داخلی شباهت فراوان پیدامی کند.^۷ به لحاظ عدم وجود محدودیتهای ساختاری که همان مواجهه نبودن با یک دشمن هم تراز و هم وزن^۸ مهم ترین وجه آن است، آمریکا در صدد حیات دادن، تسهیل نمودن و نهادینه سازی فرایند دموکراتیک در خاورمیانه عربی برآمده است. به دنبال توفیق آمریکا در ممکن نمودن یک پارچگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در اروپا که سقوط کمونیسم نمود بارز آن است، اینک آن کشور هدف را تضمین تأمین منافع ملی خود در خاورمیانه عربی از طریق برطرف ساختن کسری دموکراتیک و به عبارت صحیح تر فایق آمدن بر فقدان دموکراسی قرار داده است. به قدرت رسیدن نومحافظه کاران در صحنه داخلی در دهه ۱۹۹۰ و تأثیر گذاری آنان در حیطه بین المللی با شروع قرن بیست و یکم، دگرگون ساختن چهره سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاورمیانه عربی را از طریق به حرکت درآوردن و مشروعیت دادن به فرایند دموکراتیزه کردن جوامع، منطقه را محور سیاست خارجی آمریکا قرار داده است. نومحافظه کاران با نفی «امپریالیسم انسان گرایانه»^۹ قوام دهنده سیاست خارجی آمریکا در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، واقع گرایی لیبرال را حاکمیت محوری عملکرد آمریکا در خاورمیانه عربی قرار داده اند. در این چارچوب است که دولتمردان آمریکایی این را یک الزام اخلاقی مبتنی بر واقعیت های حاکم بر نظام بین الملل - واقع گرایی لیبرال - می دانند که اشاعه دموکراسی را معیار شکل دهنده سیاست خارجی خود در این منطقه جلوه دهند.

بدین لحاظ رهبران آمریکا با نفی «پیش فرض برابری فطری»^{۱۰} بر این اعتقادند که واجد صلاحیت هستند که تصمیم بگیرند منافع و خیر مردم خاورمیانه عربی چیست. نومحافظه کاری به عنوان یک «گرایش متمایز ایدئولوژیک»^{۱۱} که بسیار متأثر از اعتبار ایده ها در حیات فلسفی دولت - شهرهای یونان است، با اعتقاد به اینکه «ایده ها دارای پیامد هستند»^{۱۲}، رهبران آمریکا را به این اعتقاد هدایت کرده است که خاورمیانه عربی دموکراتیک در نهایت، همان گونه که اروپای دموکراتیک هژمونی آمریکا را ممکن ساخت، باعث تداوم رهبری جهانی آمریکا خواهد گردید. آمریکا در بطن راهبرد «رهبری برای دفاع»، اروپای یک پارچه و دموکراتیک را عینیت داد و امروزه در بطن راهبرد «رهبری برای هدایت»^{۱۳} که

متأثر از چشم اندازهای ارزشی تفکر حاکم نومحافظه کاری است، درصدد به وجود آوردن جغرافیای ارزشی مبتنی بر دموکراسی در خاورمیانه عربی است.

آمریکا در اروپا موفق به هدایت، اشاعه و مشروعیت دادن به حیات دموکراتیک گردید؛ چرا که بستر تاریخی سازگار با ایده دموکراسی وجود داشت، اما آنچه نومحافظه کاران در توجه به آن کوتاهی می کنند، این واقعیت کتمان ناپذیر است که خاورمیانه عربی از نقطه نظر تاریخی فضایی کاملاً غیر هم سو با کیفیت محتوایی ایده دموکراسی را یدک می کشد. این منطقه کمترین تجربه تاریخی را در قالبهای دموکراتیک حتی در تعریف حداقل از دموکراسی داشته است. نه تنها باید به فقدان تجربه تاریخی اشاره داشت، بلکه باید به فقدان تجربه ذهنی هم تأکید کرد. حیات مادی به گونه ای بوده است که ذهنیتهای دموکرات منش و دارای چشم اندازهای دموکراتیک هیچ گاه فرصت یکه تازی و مشروعیت را نیافته اند. ماهیت رفتار سیاستمداران منطقه و کیفیت جنبشهای اجتماعی در جهان عرب به وضوح نمایانگر آن هستند که بایرترین جغرافیا را نومحافظه کاران برای باروری دموکراسی در جهت کاهش هزینه های رهبری جهانی آمریکا انتخاب کرده اند. بدین ترتیب در کوتاه مدت شاهد چالشهای شدیدی در سطح منطقه با سیاست دگرگونی بافتهای سنتی به وسیله تصمیم گیرندگان آمریکایی خواهیم بود. این منطقه بری از پذیرش فلسفی برای ایده کاملاً غربی دموکراسی و بی علاقه برای پذیرش رهبری غربی در پیاده سازی این ایده است. نومحافظه کاران در راستای اهداف سه گانه خود؛ یعنی نهادینه ساختن حضور آمریکا در خاورمیانه عربی، خارج ساختن کنترل بازار نفت از دست اوپک و انجام اصلاحات مورد نظر^{۱۴} در بطن مشروعیت دادن به فرایند دموکراتیزه کردن منطقه محققاً به لحاظ عدم انس تاریخی و ذهنی مردم و رهبران عرب با ارزشهای دموکراتیک با مشکلات عدیده و غیر قابل پیش بینی روبه رو خواهند گردید.

واقع گرایی لیبرال

از وودرو ویلسون و سیاست «امن تر ساختن جهان برای دموکراسی»^{۱۵} تا رونالد ریگان و خط مشی «امپراتوری شیطانی»، طیف وسیعی از نخبگان سیاسی آمریکا، نظام کمونیستی

حاکم بر اتحاد جماهیر شوروی را به لحاظ تلاش در جهت شکل دادن به «انسان شورایی» به تازیه انتقاد گرفتار ساختند. امروزه استقرار سرمایه داری کازینویی در روسیه، تنیده در اقتدار گرایی ولادیمیر پوتین، تزار جدید، نشان از بیهودگی هفتاد و دو سال سیاست گذاری و تخصیص منابع در این راستا و صحت نظر منتقدان آمریکایی «مهندسی اجتماعی» رهبران شوروی است. رهبران شوروی برای سازماندهی سیاسی در قالب انسان شورایی به ساده ترین و در عین حال غیر نافذترین روش؛ یعنی استفاده از زور برهنه، متوسل شدند. واقعیتهای تاریخی و صعود و سقوط امپراتوریها به روشنی مشخص نموده است که اصول مفروضی برای سازماندهی سیاسی وجود دارد که غیر نافذترین آنها توسل به زور بوده است. اصول مفروض از نظر افلاطون و ارسطو، فضیلت، از دیدگاه ماکیاوولی توجه به اجرای قانون و برای هابز و لاک حقوق طبیعی بود، همان گونه که منتسکیو تأکید را بر توزیع قدرت قرار داده و میل و بنتم صندوق رأی را ضروری دانستند. با توجه به تجارب شوروی و آگاهی از نگاه فیلسوفان غربی، عده ای بر این باور هستند که مهندسی اجتماعی انسان دموکرات در خاورمیانه عربی نه تنها امکان پذیر، بلکه الزامی است. این اعتقاد در بین نومحافظه کاران از گستردگی فراوان برخوردار است که «موتور تاریخ، ایده های بزرگ فلسفی و تئوریک است.»^{۱۶} در یک دهه اخیر، روشنفکران ساکن سواحل شرقی آمریکا که درک آنان از عمق تمامیت طلب نظام حاکم بر شوروی، نقشی کلیدی در تدوین چارچوب تئوریک و عملی نومحافظه کاران داشته است، همراه با نومحافظه کاران متأخر مقیم غرب و جنوب آمریکا بر این باور هستند که ضرورتی اجتناب ناپذیر و رسالتی معنوی در جهت مهندسی اجتماعی در راستای حیات دادن به انسان دموکراتیک و فضای سازگار با دموکراسی در خاورمیانه عربی وجود دارد. با تکیه بر مفاهیم فلسفی رساله جان لاک که «با توجه به ضعف اخلاقی انسان، گرایش به کسب قدرت بسیار شدید است»^{۱۷} این ذهنیت در بین دولتمردان آمریکایی وجود دارد که تنها راه جلوگیری از صعود بنیادگرایان به قدرت و پیاده سازی افکارشان، مشروعیت دادن به دموکراسی به عنوان یک نهاد اجتماعی است. بنیان یافتن فرایند دموکراسی و تعیین کنندگی صندوق رأی در خود این احتمال را دارد که منجر به قدرت یابی بنیادگرایان گردد. نومحافظه کاران با آگاهی به

نظر منتسکیو که «هر شخص صاحب قدرتی میل دارد از قدرت خود سوء استفاده کند»،^{۱۸} این نظر را اشاعه می دهند که دموکراسی تنها چارچوبی است که قادر به مهار بنیادگرایان در صورت دست یافتن آنها به قدرت از راههای قانونی است؛ این منطق ضرورت دموکراسی به عنوان یک «روش سیاسی»^{۱۹} برای واگذاری قدرت تصمیم گیری در خاورمیانه عربی از دید محافظه کاران محسوب می گردد.

این استنباط به گونه ای فزاینده رایج است که برای شمال آفریقا تا سواحل خلیج فارس، جغرافیای متفاوت و جدیدی را باید ترسیم کرد که ویژگی انسانی آن به شدت متمایز از کیفیت کنونی باشد. اگرچه ناکجا آباد نظریه پردازان نومحافظه کار و طراحان سیاست خارجی آمریکا فارغ از ذهنیت کلیسایی شکل دهنده «شهر خدایی» سنت آگوستین - که خواهان «شهر آسمانی»^{۲۰} و «شهر لاهوتی»^{۲۱} تامس مور است - می باشد، برتری معنوی شهر زمینی جان وینتروپ پیوریتن در آن محسوس است. اینان به شدت متأثر از تفکر به عهده داشتن یک رسالت انسانی - معنوی برای تحقق انسان دموکرات خاورمیانه ای هستند، اما برخلاف آگوستین و مور آن را در قالب یک برداشت عملی و دنیوی مفهوم می سازند، این قالب چیزی نیست جز ایجاد دموکراسی که «فضایی از مشروعیت»^{۲۲} را به وجود می آورد. دموکراسی در مفهوم کلاسیک آن، مشارکت بی واسطه (توده گرایی دموکراتیک) و در مفهوم مدرن آن، مشارکت با واسطه (نخبه گرایی دموکراتیک) باید درک گردد و با توجه به اینکه نومحافظه کاران بر خلاف روسو و لاک درک کثرت گرایانه ای از دموکراسی دارند و اعتقاد به این دارند که فرایند سیاسی نیروی محرکه و تولید کننده اراده عمومی است و نه برعکس، پرواضح است که نظریه نخبه گرایی دموکراتیک در خاورمیانه عربی داشته باشند. به همین دلیل است که بر انتخابات آزاد و تشکیل مجالس مقننه بسیار تأکید می گردد؛ چرا که همان گونه که جیمز استوارت میل «نظام نمایندگی را به مثابه کشفی بزرگ در روزگار جدید توصیف کرد»،^{۲۳} نومحافظه کاران نظام نمایندگی را پدیده ای نوین و مطلوب در منطقه محسوب می کنند. مهندسی اجتماعی در خاورمیانه از این منظور و انتزاع فعلیت نمی یابد، بلکه براساس الگوهای تجربه شده و حیات یافته در غرب طرح گردیده است. این بدان

معناست که آمریکایی‌ها در قالب تجارب فکری و تاریخی شکل گرفته در اروپا درصدد مشابه‌سازی در خاورمیانه هستند. تجربه اروپایی می‌گوید که برای تحقق پیشرفت و درهم‌فروریزی افراط‌گری «همه شهروندان باید در ابتکار عمل سیاسی سهیم باشند».^{۲۴} به همین دلیل است که اینان انسان مورد نظر خود را در چارچوبهای متافیزیک بیان نمی‌کنند، بلکه در بسترهای مادی تجربه گشته به تصویر می‌کشند. با توجه به نظریه «به حد کمال رسیدن انسان» نه بر پایه نظرات متافیزیکی سنت آگوستین و یا تفکرات اخلاقی روسو، بلکه براساس نگاه سیاسی هابز است^{۲۵} که شکل دادن به فرایند دموکراتیزه کردن خاورمیانه عربی توجیه شده است. انسان شورایی تحقق نیافت؛ چون منطبق بر یک مفهوم کاملاً انتزاعی، برای محقق نمودن حیات مادی و بیرونی آن تلاش شد، در حالی که انسان دموکرات خاورمیانه‌ای براساس الگوهای ملموس غرب حیات ذهنی یافته است، پس «شکل دادن به اعتقادات براساس استدلال»^{۲۶} امکان‌پذیر است.

آنچه امروزه غرب نامیده می‌شود دارای خصلتهای مادی و معنوی خاصی هست که برآمده از نقاط عطف تاریخی متمایز و منحصر به فردی است. ماکیاولی پیامد ماهیت اخلاقی انسان‌گرایی رنسانس محسوب می‌گردد. وی راهگشای شکل‌گیری دولت جدید است و اینکه تحقق این نظام در حیطه کنترل انسانها و خارج از حیطه بخت و اقبال است^{۲۷} که دلیل نفی ناکجا آبادهای اخلاقی به وسیله اوست. لوتر، نماد دگر اندیشی و گریز از راست اندیشی مسیحی در قاره قدیم است. اگر تأثیر کتاب شهریار ماکیاولی را هم سنگ صلابت تأثیرگذار قرار داد اجتماعی روسو بدانیم،^{۲۸} نظر لوتر در خصوص اینکه «هرکس کشیش خویش است»^{۲۹} را باید یکی از نقاط عطف برجسته تاریخی شکل دهنده به حیات غایی دموکراتیک و فردباوری این جهانی دانست. او به این نظر افلاطون که «خداوند جهان را یک هستی قابل رؤیت آفریده است»^{۳۰} و در نتیجه بی‌واسطه به وسیله هر انسانی قابل تحلیل است، توجیهی اخلاقی اعطا کرد. این نگاه یعنی «این جهانی شدن یا گیتی‌گرایی»^{۳۱} وجه تمایز دوران قرون وسطی با رنسانس باید محسوب گردد. اندیشه‌های هابز نمایانگر درهم‌فروریزی کارامدی کلیتهای غیرمادی دوران قرون وسطی است. هابز را باید یکی از بزرگ‌ترین نظریه پردازان سیستم‌گرا

دانست که درک مکانیکی از اجتماع انسانی را ترویج داد؛ همان طور که می توان حرکت اجسام را توضیح داد، توانایی بیان پدیده های اجتماعی نیز وجود دارد. اگر در دوران یونان باستان فردباوری آرمانی حاکم بود و لوتر، فردباوری مذهبی را مطلوبیت داد، باید دانست که هابز فرد باوری سیاسی را عمومیت داد. این نکته بدان معناست که «انسان را باید در متن بافت سیاسی و اجتماعی مورد ملاحظه قرار داد.»^{۳۲} نظرات منتسکیو تجلی دوران روشنگری است، دورانی که مؤلفه های شکل دهنده قرون وسطی؛ یعنی ایمان، سنت و اقتدار، را زیر سلطه عقل، علم و فردگرایی قرار داد. این امر بدان معناست که «زندگی در این دنیا می بایستی پایه و اساس سیاست قرار گیرد.»^{۳۳} در نهایت «فلسفه مکانیکی» که ریشه در نظرات هابز داشت بر مفهوم روح باوری^{۳۴} که ریشه در نظرات اخلاقی مسیحیت داشت، غلبه یافت. براساس ذهنیت شکل گرفته از دوران روشنگری است که کانت صحبت از این می کند که «باید طبیعت را به عنوان یک تمامیت دارای ساختار سیستماتیک در نظر گرفت.»^{۳۵}

آنچه به وضوح لمس و مفهوم می شود، این برجستگی کرانمند است که خاورمیانه عربی از نقطه نظر تاریخی و فلسفی این نقاط عطف و اندیشمندانی را که تنیده با این دوران سرنوشت ساز در اروپا هستند، هنوز تجربه نکرده است و به لحاظ ساختارهای حاکم اجتماعی، سیاسی و فرهنگی این تجربه را تا آینده قابل پیش بینی در نخواهد نوردید؛ هر چند که نومحافظه کاران آمریکایی این درک را دارند که «معیارها و حقایق مسلم وجود دارند که تاریخ آنها را از بین نبرده است.»^{۳۶} این مسئله بدان معناست که «انسان به عنوان ثبت و ضبط کرده ها و خاطرات انسانهای بزرگ نیست و به عنوان یک فرایند باید دیده شود. پیامد فرایندی شدن همه چیز این است که هر چیزی به عنوان بخشی از یک فرایند دیده می شود و یک معنای مستقل در خود ندارد.»^{۳۷} از این منظر تاریخ به معنای «مطالعه گذشته» مورد توجه قرار می گیرد که «تاریخ تحلیلی» است، و تاریخ به معنای «گذشته» را که اساس «تاریخ نظری» است،^{۳۸} رد می کند. پیامد این نقاط عطف و نگرشهای فلسفی در اروپا که نماد آن را امروزه در غرب شاهد هستیم، حضور انسانهای دموکرات با تمامی ویژگیهای آن است.

درک تاریخی از انسان دموکرات

انسان دموکرات رفتاری مشابه در حوزه عمومی و خصوصی به معرض نمایش می‌گذارد. او بر این مسئله وقوف دارد که انسانها از این حق طبیعی برخوردارند که در عین تداوم احترام متقابل، ارزشهای غیر هم‌سورا دنبال کنند. انسان دموکرات به لحاظ وقوف در حال تکامل مستمر افراد بشری نگاه اغماض‌گر به کاستیهای آنان دارد. «استدلال اصولی» و «استدلال ابزاری»^{۳۹} مبنای این نگرش هستند. این بدان معناست که ایمان مقوله‌ای فردی است و با زور حادث نمی‌شود، همان‌گونه که رستگاری با زور حیات نمی‌یابد. چنین فردی، حکومت را شایسته و ملزم به انتقاد می‌یابد و معیار ارزیابی عملکرد حکومتها در صحنه اجتماع را ورای تعلقات شخصی خود با آن قرار می‌دهد. این همان اعتقادی است که سقراط آن را اعتبار داد که «زندگی که به آزمایش انتقاد گرفتار نیاید، ارزش زیستن را فاقد است.»^{۴۰} در بطن چنین متنی است که واقعیتهای نقش تعیین‌کننده پیدا می‌کنند و معیار ارزیابی قرار می‌گیرند. یکی از دلایل علاقه‌مندی به واقعیت این است که، اعتقادی که در جستجوی حقیقت می‌باشد، ما را متوجه می‌سازد که تداوم اعتقاد به آنچه مورد علاقه، ولیکن در تعارض با واقعیات است به چه میزان دشوار است.^{۴۱}

آمریکا در چارچوب طرح خاورمیانه بزرگ‌تر و در راستای دموکراتیزه کردن منطقه این اندیشه را دارد که به مانند آنچه در اروپا اتفاق افتاد، انسان دموکرات را در خاورمیانه عربی در جهت تأمین منافع بلند مدت خود به وجود آورد. آمریکائیان می‌کوشند تا نادیده بگیرند که انسان دموکرات غربی در متن یک حیات فکری و مادی سازگار شکل گرفت، در حالی که خاورمیانه عربی به جهت عدم تجربه این چنین تاریخ و فرهنگی، فاقد ظرفیتهای فکری و تاریخی متناسب برای امکان‌سازی انسان دموکرات در مفهوم غربی آن است. نومحافظه‌کاران واقع‌گرای لیبرال تأثیر گذار بر طراحی سیاست خارجی آمریکا به این نگاه خوش‌بینانه کانت باور دارند که «حق فطری انسان به آزادی، صرفاً به لحاظ انسانیت او، به هر انسانی تعلق دارد»؛^{۴۲} چرا که براساس گفته‌های آیزنبرلین «ارزشهای عینی همیشگی، همه‌گیر، تغییرناپذیر و حقیقی وجود دارند که برای تمامی انسانها و در تمامی مکانها معتبر است.»^{۴۳}

هربرت اسپنسر اعتقاد داشت که «هر ملتی بیش از آنکه بتواند به آزادی پایدار دست یابد، باید مراحل میان استبداد و دموکراسی را طی کند.» در چارچوب این نگاه تاریخی به مقوله دگرگونی مشهود می شود که برای نظاره انسان دموکرات خاورمیانه ای باید مرحله بین استبداد و دموکراسی بر بستر تحولات اجتماعی و جنبشهای فکری و مادی طی گردد. در این زمینه دکارت بیان می داشت که «خداوند این اعتقاد پر دامنه را در من به امانت گذاشته است که ایده ها برآمده از تمامیتهای مادی هستند»^{۴۴} هرچند که این بحث کاملاً در تضاد با نظرات ایده گرای برجسته ای مانند برکلی است که «مادی گرایی را ریشه هر عفونتی [در صحنه حیات اجتماعی] می یابد.»^{۴۵}

نومحافظه کاران با وجود اینکه هسته اصلی چارچوب فکری خود را، ملهم از لئواشتر اوس می دانند، در این زمینه به شدت در مسیری متفاوت از او به استدلال ضرورت انسان دموکرات خاورمیانه ای پرداخته اند. اشتر اوس اعتقاد داشت که «ناکجا آبادها به جهت نفی فردیت انسان به شدت استبداد محور و ضد لیبرال هستند.» او اعتقاد داشت که «مبانی لیبرالیسم نفی قوه قهریه، مباحثه برای تحقق تصمیمات و از همه کلیدی تر، تحول ارزشها و اصول اخلاقی در بستر تحولات تجربی است»، اما ابتدا نیاز به علم نظری است؛ یعنی اینکه ابتدا باید «فهم» گیتی حاصل شود که این امر، نیازمند درهم فروریزی کلیتهای غیر محیطی است که این نیز طی مراحل مختلف آموزشی شکل می گیرد. از نقطه نظر سقراط دانش از اعتقاد متمایز است،^{۴۶} در حالی که افلاطون دانش را همانا اعتقاد توجیه شده می داند.^{۴۷} به دنبال فهم گیتی، به طور طبیعی، ضرورت دگرگونی آن و خود شکل می گیرد، که این ویژگی علم عملی است. پس انسان تنها هنگامی تحول رفتاری و فکری را برای خود و دیگران ضروری می یابد که آن را فهم کند و این امر، بازتاب طی کردن و قرار گرفتن در بطن یک روند تاریخی است. انسان موجودی اجتماعی است.^{۴۸} اما این اجتماعی بودن با عادت ایجاد نمی گردد، بلکه براساس رفتارهای قراردادی شکل می گیرد.^{۴۹} به عبارت دیگر، رفتارهای قراردادی مناسبات اجتماعی را به وجود می آورند که اینها نیز در نهایت شرایط اجتماعی را رقم می زنند. به همین دلیل است که انسانها در ابتدا در خصوص سرزمین آسمانی صحبت می کنند و در

بستر تکامل فکری و مادی به صحبت در باب طبیعت می پردازند. از این منظر تاریخ هیچ گاه پایان نمی یابد؛ چرا که خیر برین لحظه نهایت و غایت انسان است. به همین دلیل بود که اشتراوس اندیشه روشنگری قرن هیجدهم را که به نفی درک تاریخی از تکامل انسان متکی است، به شدت مورد نقد قرار داده است. اندیشه مکانیکی، تکامل یافته در دوران روشنگری، بر این مبناست که اگر تنها ملاک و معیار خرد و عقلانیت باشد، راه رسیدن به جهان برتر و انسان بهتر فراهم است. انسان هر زمان که اراده کند می تواند نظم مورد نظر خود را پیاده کند؛ اگر بتواند خود و دیگران را متقاعد کند که شرایط و حیات جدید و نوین، عقلانی است. پس بدون توجه به مراحل تاریخی بشری، تنها در پرتو قوه عقل می توان هر واقعیتی را ساخت. این کاملاً در تضاد با نظر افلاطون است که «ما بازیچه خدایان هستیم» و در تعارض کامل با نظر ارسطو که «طبیعت ما به صورتهای گوناگون در اسارت است.»^{۵۰} در دوران روشن اندیشی این منطق رشد کرد که عقل، فطری نیست، بلکه با توجه به منطق لسینگ «قدرت واقعی عقل را باید در اکتساب حقیقت دید، نه در دارا بودن آن.»^{۵۱} به همین لحاظ است که اندیشه انسان از قبیله گرایی به خرد گرایی و عام گرایی میل کرد و از طبیعت پرستی کثرت گرایانه به عقل گرایی وحدت گرایانه تمایل یافت.^{۵۲} پس معرفت تنها از طریق عقل و اتکا به خرد امکان حیات دارد.

این نگاه و اندیشه مکانیکی از تحول به شدت در تعارض با اندیشه های دانشمندان لیبرال کلاسیک قرار داشت که لئو اشتراوس متأثر از یافته های فکری آنان بود. جان لاک بر این اعتقاد بود که مبادی فطری وجود ندارند، از قبیل اینکه انسان باید به عهد خود وفا کند؛ چرا که معرفت از سه نوع غریزی، تجربی و عقلانی تشکیل شده است. پدر فکری نو محافظه کاران خواهان ترویج دموکراسی در خاورمیانه عربی، با توجه به این واقعیتها بود که سنت اندیشمندان برجسته اروپایی، جان استوارت میل، هربرت اسپنسر، هگل و مارکس را تداوم داد و اندیشه ارگانیکی را مطلوب یافت. براساس درک ارگانیکی از ماهیت تحول و دگرگونی انسانی باید متوجه بود که در هر مرحله تاریخی با توجه به خصوصیات مرحله ای که تکامل در آن حادث می شود، شکل خاصی از مناسبات اجتماعی، رفتارهای فردی و ارزشهای

فکری به وجود می آیند. به همین دلیل است که بسیاری از فیلسوفان بین «انسان اجتماعی» و «انسان طبیعی»^{۵۳} تمایز قایل می شوند که البته روسو و هیوم آن را مطلوب نمی یابند. پس از دیدگاه لئواشتر اوس و متأخرین هم فکر، دگرگونی و تحول انسانی بدون واسطه امکان پذیر نیست؛ یعنی اینکه نمی شود انسان دموکرات خاورمیانه ای را تنها به صرف ضرورت عقلانی آن شاهد شد، بلکه باید ابتدا محیط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را عوض کرد و به تناسب و هم آهنگ با آن شاهد شکوفا شدن چنین انسانی خواهیم بود. در تفکرات منسوب به علم قدیم که ماهیت اشراقی و غیرطبیعی داشت، عقل قوه ای «پیشینی» محسوب می شد که همراه با انسان تولد می یافت. در حالی که در علم جدید که متأثر از نظرات گالیله و نیوتن است، عقل قوه ای است که در عمل ماهیت می یابد و یک استعداد است که با توجه به کیفیت آموزش و پرورش عمق و برد آن مشخص می گردد. به همین روی است که کانت در رابطه با سه معرفت مبتنی بر گزاره های پیشین تحلیلی، پسین تحلیلی و پیشین ترکیبی، اعتبار را متوجه آخری می سازد؛^{۵۴} چرا که در خصوص جهان، اطلاعات برآمده از تحولات تاریخی را عرضه می کند.

عدم توجیه فلسفی انسان دموکرات

درک تاریخی از چگونگی شکل گرفتن انسان دموکرات در غرب به این معناست که مشروعیت یابی خرد و فهم شدن طبیعت و اعتبار یافتن پیشرفت، پیش زمینه های آغازین برای تجلی یافتن انسان دموکرات است. قرن هیجدهم که عصر خرد نام دارد، تاریکی جمال قدیم را به چالش عقل درآورد. در این مقطع است که تمایز و تفکیک بین دین طبیعی و منزل قوام گرفت. براساس نظرات هیوم، یکی براساس طرح طبیعت و نظم حاکم بر آن شکل می گیرد و دیگری براساس احساس به وجود آمده، قوام می یابد.^{۵۵} به این جهت است که انسان باید طلب کند که «استدلال هر مشکلی موجه و متقاعد کننده باشد».^{۵۶}

حال، این عقیده رونق گرفت که تمام افراد بهره مند از عقل هستند و تنها می بایستی استعداد آنان به پرورش درآید و هرگونه کوتاهی در این حیطة به علت عدم توفیق دولت در

خصوص ایجاد شرایط مناسب است. «هیچ شهروندی نباید آنقدر ثروتمند باشد که بتواند دیگران را بخرد و هیچ شهروندی نباید آنقدر تنگدست باشد که ناگزیر شود خود را بفروشد.»^{۵۷} رونق و گسترش علم که بر دوش دانشمندانی از قبیل نیوتن به عرضه نشست، این درک را وسعت داد که طبیعت براساس یک سری قوانین مشخص عمل می کند و در نتیجه به راحتی قابل پیش بینی است و قوانین حاکم بر آن قابل صورت بندی و طبقه بندی هستند؛ با استفاده از این قوانین، کنترل طبیعت و به خدمت گرفتن آن در جهت بالا بردن کیفیت زندگی بشر امکان پذیر است. تکیه بر عقل و احساس توانایی کنترل طبیعت این باور را رونق داد که حرکت زندگی به سوی تکامل و تعالی اجباری است و انسان چه بخواهد و چه نخواهد حرکت در جهت ترقی و پیشرفت گریز ناپذیر است. «برتری وضع مدرن، ریشه در اندیشه پیشرفت دارد.»^{۵۸} به همین روی با دور انداختن اعتقاد متافیزیکی می توان با تکیه بر خرد انسانی و به کار گیری طبیعت، آینده ای روشن تر را حیات داد. گسترش علوم طبیعی سبب گردید که طبیعت توضیح داده شود و توسعه علوم انسانی هم منجر به توانایی در توضیح رفتار انسانی گشت. البته این عقل گرایی تفاوت فراوانی با عقل گرایی دوران یونان کلاسیک داشت که چهار هدف روان شناختی و آسمانی را مدنظر داشت. این عقلانیت معطوف بر این بود که دغدغه های اخلاقی و میل به احترام و شکوه از زاویه روان شناختی اعتقاد به خدایان اسطوره ای و نگاه غیر انتقادی به ربانیت از دید آسمانی پایه های عقلانیت هستند.^{۵۹}

حال، با آگاهی از این فرایند تاریخی که اروپا از پایان ۱۳۰۰ میلادی آن را تجربه کرد، هرچند که ریشه های آن در منازعات دوران قرون وسطی پدیدار گشت،^{۶۰} این سؤال به ذهن متبادر می شود که آیا مفاهیم و واقعیتهای تاریخ مدرن غرب جدا از بحث در خصوص کیفیت و مطلوبیت آن، قابل الگوبرداری در خاورمیانه عربی است یا خیر. توانایی در پاسخ دادن به این سؤال، بیانگر این خواهد بود که امکان توفیق نو محافظه کاران حاکم بر فضای روشنفکرانه آمریکا، تأثیر گذار بر کاخ سفید و جهت دهنده به کنگره آمریکا در مهندسی اجتماعی خاورمیانه و شکل دادن به انسان دموکرات در این منطقه، تا چه میزان خواهد بود. درک بسیط از دموکراسی با نادیده انگاشتن «حد وسط» مطلوب ارسطو، به این مفهوم است که دموکراسی

و به عبارتی مردم سالاری و انسان دموکرات در جغرافیایی حیات می یابد که حاکمیت ملی، تفکیک قوا و نظارت قوا بر یکدیگر، چالش ناپذیر بودن حقوق فردی و ملزم بودن به پابندی به مفاد قانون اساسی و از همه مهم تر وفاق ارزشی^{۶۱} از پذیرش عام برخوردار باشد. وفاق ارزشی و هم سویی فرهنگی همان چیزی است که به فرهنگ مدنی موسوم شده است.^{۶۲} در چنین محیطی استدلال تراسیماخوس به سقراط که «یگانه ملاک حق [در حیطه داخلی] قدرت است»، دارای پاهایی چوبی است. تعریف غیرمحدود از دموکراسی به لحاظ اینکه هر دو جنبه رقابت برای کسب قدرت و مشارکت برای تداوم آن را در بر می گیرد، شفافیت لایزال در خصوص سه سؤال اصلی و اساسی حیات دموکراتیک؛ یعنی منبع قدرت، هدف و چگونگی به قدرت رسیدن حکومت را به وجود می آورد. کیفیت پاسخ به این سه سؤال مشخص می سازد که بالقوگی و بالفعلی امکان حضور انسان دموکرات در خاورمیانه عربی تا چه اندازه است.

۱. منبع قدرت حکومت

محیط دموکراتیک طالب این است که حکومت ریشه در رضایت مردم در شکل عام آن داشته باشد. به لحاظ کثرت عوام و کمی نخبگان، افلاطون به نفی چنین حکومتی می پردازد و با استفاده از تمثیل «دریانوردان حقیقی» در برابر «حیوان بزرگ نیرومند»؛ یعنی مردم عادی، زیانهای مترتب بر دموکراسی را بیان می کند. اما پندار خلاق جان لاک که «معرفت انسان محدود است»، نشان می دهد که چرا برخلاف نظر افلاطون حضور «خدمه ناوارد» کشتی مورد نظر او برای جلوگیری از شکل گرفتن دغدغه لرداکتون در خصوص فساد برخاسته از قدرت، الزام آور است. دموکراسی یک معرفت اخلاقی است، اما حکومتها در کنار معرفت علمی مجبورند که معرفت اخلاقی هم داشته باشند؛ چون باید به طور مداوم داوری اخلاقی بکنند.^{۶۳} حکومتهایی قادر به داوری اخلاقی و پابندی به آن هستند که در بستر دموکراتیک شکل گرفته باشند و به لحاظ ارزیابی مردم موظف به رعایت نظرات آنان باشند.

در بستر این درک تاریخ - محور از منبع قدرت حکومت است که فعلیت دموکراسی و انسان دموکرات در غرب طبیعی جلوه می کند. در خاورمیانه عربی این ذهنیت هنوز شکل

نگرفته است که «شهروندان تجسم سلامت عموم اند.» ضرورت‌های نظام جهانی سرمایه داری که جهت دهنده دگرگونی‌های اقتصادی در خاورمیانه است، لزوماً به پیدایی شهرنشینی در این حیطه جغرافیایی منجر شده است، اما به جهت حاکمیت ارزش‌های پیشا سرمایه داری در حیطه‌های اجتماعی و سیاسی هنوز اثری از شهروند دیده نمی‌شود. اگر منطق تاریخ‌گرایی را مبنی بر اینکه هر فلسفه‌ای بیانگر وضع زمان خود است بپذیریم، بسیار واضح است که اومانیزم برآمده از رنسانس سده ۱۴۰۰ اروپا در خصوص انسان‌گرایی و ارزشمند بودن هر فردی که مشخصه لیبرالیسم سده ۱۶۰۰ اروپاست، هنوز به خاورمیانه عربی قدم نگذاشته است؛ چرا که لیبرالیسم «میان تجویز و تحسین و بین مجاز دانستن عملی و تصدیق آن تمایز قایل می‌گردد.»^{۶۴} رنسانس در اروپا این پندار را حیات داد که فرد مرکز ثقل حیات اجتماعی است؛ پس فردگرایی [اینکه تمامی فعالیتها در نهایت باید در جهت عظمت انسان باشد] و انسان‌مداری [اینکه نمی‌توان آنچه را که در روح و ذهن فرد جای دارد به ضرب تهدید و شکنجه میراند] اولویت و اعتبار یافتند. فردگرایی و انسان‌مداری، از یک سو حکومت مبتنی بر نظرات مردم را شکل می‌دهد که سقراط دموکراسی را در آن یافت و افلاطون آن را به جهت نقش تعیین‌کننده عوام به عنوان یک سازمان اجتماعی ناپسندیده یافت؛ هر چند که ارسطو مردم را شایسته آن می‌داند که با توجه به منافع خود بیایند و فرمان‌روایی سیاسی خلق کنند^{۶۵} که این اعتبار دموکراسی است. از سویی دیگر، این واقعیت به مشروعیت‌یابی ذهنیت این جهانی منجر گردید؛ به این معنی که امکان وجود جهان دیگر نباید اثری بر عملکرد در این جهان بگذارد. هدف از حضور باید تحقق «خود» و تحقق تکامل اجتماع باشد. در جهان عرب، علت وجودی انسانها از نظر توده‌ها کاملاً ماهیت آن جهانی دارد که به ضرورت فرد محوری را نمی‌طلبد و علل بیرون از خواست انسان را معیار هستی قرار می‌دهد.

آنچه شاهد هستیم، حاکمیت بنیان فکری شکل دهنده قرارداد آوگسبورگ سال ۱۵۵۵ در مفهوم اهمیت ذهنیت گیتی‌گریز و اقتدارپسند است. با توجه به این ذهنیت بود که ولتر صحبت از این کرد که «قشری‌گری [که برخاسته از آن جهانی بودن است] الهام‌بخش احساسات خونین است.» در جوامع خاورمیانه عربی، بسیاری حتی میهن آسمانی را نیز از

دست داده اند؛ چرا که الگوهای آن را در عمل نادیده گرفته و میهن زمینی را به لحاظ وجود ابزار مقتضی در اختیار ندارند. آمریکایی ها در چنین محیطی نمی توانند انسان دموکرات بسازند، هر چند ممکن است به تولید چنین موجودی موفق شوند، اما به لحاظ فقدان هویت تاریخی مشابه، چنین وجودی محروم از عملکرد یکسان با همتای غربی خود خواهد بود. امروزه به مانند همیشه منطق اولپیانوس، حقوقدان رومی که «اراده قیصر قانون است» و نظر پاپ جورج هفتم که «هیچ کس در مقامی نیست که پاپ را مورد قضاوت قرار دهد»،^{۶۶} از مشروعیت همه گیر در این گستره جغرافیایی برخوردار است، به همین دلیل است که مناسبات سیاسی بر اساس خواست مردم تعیین نمی شوند. نظر جان نوزیک که «حقیقت وجودهای جدا از هم ما نشانه استقلال برای انسان است»، در خاورمیانه عربی از حرمت برخوردار نمی باشد، به همین دلیل تبدیل «حکومت اراده» به «حکومت قانون» را که در اروپا تحقق یافت،^{۶۷} در این منطقه شاهد نیستیم؛ حکومت ابزاری است که فرصت زندگی مطلوب را تنها برای عده معدودی فراهم می آورد. آنچه شاهد هستیم؛ حکومت نخبگان است که حضور خود را در هرم قدرت نه برخاسته از رضایت مردم، بلکه برتافته از حقوق تاریخی خود دارند. جای شک نیست که در غرب هم حکومت نخبگان برقرار است، اما این نکته حایز اهمیت است که در «غرب» حکومت نخبگان برخاسته از مردم است. در غرب چگونگی به قدرت رسیدن نخبگان و چگونگی از دست دادن قدرت به وسیله آنان به شکلی کاملاً واضح، متمایز و متفاوت از حیات نخبگان در خاورمیانه عربی است. شهریار ماکیاولی در غرب آگاه است که چه زمانی باید روباه باشد تا از دامهایی که بر سر راه اوست به چالاکي گریز کند و چه زمانی باید شیر باشد تا گرگها را از اطراف خود دور سازد. ماکیاولی «آینه هایی برای شهریاران» فراهم آورد. از نظر وی «چون انسان باید در جامعه سیاسی زندگی کند، وظیفه دارد که راههای استحکام آن را نیز بیابد.»^{۶۸} او این باور را ترویج کرد که به لحاظ «گستاخی طبقه بالا» و «هرزگی توده مردم»^{۶۹} دولتی مستبد و کاردان به وجود آید تا نظم ایجاد گردد. اما آنچه وی در این حکومت اقتدارگرا طلب می کند، حمایت و دفاع از آزادی در برابر هرج و مرج است. او استبداد را به صرف مطلوب بودن استبداد نفی می کند و مردود می شمرد.

خاورمیانه عربی فاقد فیلسوف سیاسی در اندازه ماکیاولی است که قاره قدیم پانصد سال پیش به خود دید، به همین دلیل در حیطه خاورمیانه عربی، شهریاران از کیاست روباه بی بهره هستند و به دام استبداد در غلتیده اند، و از جسارت شیر تهی هستند و فرصت را به مجیزگویان داده اند تا اطراف آنان را فرا بگیرند. خاورمیانه عربی به این ادراک دست نیافته است که چرا ماکیاولی، چزاره بورجای جبار را تحسین و آگاتوکلس مستبد را نفی می کند. از نظر ماکیاولی، اگر ضرورتی برای تزویر است باید به لحاظ توجیهی، وسیع تر از منافع شخصی فرد حاکم باشد. درست است که ماکیاولی تزویر و زور را جایز می دانست، اما بر این اعتقاد بود که شاه باید قبل از هر چیزی نیاز مردم را به امنیت برآورد و قدرت طلبی آنان را تبدیل به قدرت طلبی ملی کند، نه اینکه با تکیه بر قدرت طلبی فاسدترین و مجیزگوترین افراد که در ضمن کمترین تعداد هم هستند، در جهت منافع شخصی خود بیشترین افراد را به صلابه بکشد. در چارسوی خاورمیانه عربی، هنوز درک ابتدایی از قدرت و چگونه اعمال آن وجود دارد؛ زیرا که این منطقه هنوز تولد ماکیاولی خود را شاهد نبوده است. این درک حاصل نگردیده است که «اقتدار از منطق ناشی می شود و محققاً منطق و استدلال از اقتدار جریان نمی یابد».^{۷۰} در بستر این بافت اجتماعی و ذهنی به شدت مملو از جباریت، نمی توان درصدد حیات دادن به انسان دموکرات بود. ابتدا باید رنسانس شکل بگیرد تا افرادی از تیره ماکیاولی ظهور کنند تا تمایز بین مطلوبیت قدرت، تنها به صرف داشتن آن، و قدرت به عنوان یک عامل خیر مشخص گردد. از نظر ماکیاولی، طبیعت انسان در طول تاریخ در همه جایکسان است و تنها در نظامهای سیاسی مطلوب است که طبیعت انسان عامل خیر می گردد. آنچه در خاورمیانه عربی شاهد هستیم، کثرت نظامهای سیاسی غیر مطلوب و به تبع آن، بهره وری حکام از طبیعت انسان در راه تداوم قدرت اقتدارگرایانه است. ماکیاولی باید وجود داشته باشد تا فرصت ظهور کانت «حق محور» و رالز «عدالت طلب» امکان تجسم بیابد. در چنین بافت فکری است که اسپینوزا اظهار می دارد: «اگر برترین هدف دولت سلطه نیست، برای آن است که قدرت در مورد اعمال به کار می رود، نه در مورد عقیده ها».^{۷۱} این منطق به لحاظ تاریخ متمایز، این نظرات و افراد را تجربه نکرده است، به همین لحاظ توجیهی غیر ملموس

برای به تصویر کشیدن منبع قدرت حکومت پا گرفته است. این نوع توجیه، انسان دموکرات را فرصت شکوفایی نمی دهد.

۲. هدف حکومت

انسان دموکرات تنها در بستری حرمت می یابد که جامعه به این فهم تکوین یافته تاریخی رسیده باشد که حکومت در محدودترین شکل آن دو وظیفه عمده و اساسی برقراری امنیت و ایجاد رفاه در جامعه را برعهده بگیرد، که جان لاک از آن به عنوان «صیانت منافع مدنی»^{۷۲} مردم صحبت می کند. ارسطو این استنباط اولیه از دموکراسی را بنیان گذاشت که معیار ارزیابی حکومت باید براساس اهداف و عملکردش باشد که جان استوارت میل، در قالب مفهوم خیر عمومی که متضمن بیشترین خیر برای بسیاری از افراد انسانی است، آن را اعتبار فایده گرایانه اعطا کرد.^{۷۳} خواست بنیادی که حفظ صیانت است در فضای طبیعی وجود دارد، اما چارچوب سازمانی و تکوین یافته برای عمومیت دادن به آن به ضرورت تفسیر کلیسایی از علت وجودی حکومت نیازی نداشت. به لحاظ الزامات سرمایه داری تجاری، نیاز به توسعه برون مرزی واحدهای جغرافیایی در اروپا و حیات یافتن نگرش علمی به محیط به دنبال افول قرون وسطی، هابز از تحقق حکومت در راستای دفاع از نیاز طبیعی افراد به امنیت صحبت کرد. این نخستین بار بود که اروپا به طور سیستماتیک شاهد گفتمان «وظیفه مندی زمینی حکومت» بود. به این دلیل است که حکومت که تا آن زمان در نظر متفکران فلسفه سیاسی، صاحبان قدرت در کلیسا و مردم از خصلت غیرمادی بهره مند بود، به یک باره زیر گیوتین منطق هابزی در خصوص «حکومت وضعی» رفت. از نظر هابز «اذهان عوام شبیه کاغذ سفید است که هرچه را قدرت عمومی بر آن نقش کند، دریافت می دارد».^{۷۴}

از قرن ششم تا قرن یازدهم هیچ اثری راجع به نظرات سیاسی و فلسفه سیاسی در اروپا نوشته نشد. در نیمه اول قرن شانزدهم، لویاتان نوشته هابز مهم ترین و بنیادی ترین اثری است که در عصر مدرن اروپا در خصوص رابطه مردم و حکومت بدون توجه به برداشت متافیزیک به رشته تحریر درآمد. هابز در کتاب خود به این سؤال اصلی فلسفه سیاسی که «کدام دولت است

که من باید از آن اطاعت کنم؟»^{۷۵} جوابی واضح و مشخص ارایه نمود. در نظم نوین هابز، انسان از قوه تعقل برخوردار است و در عین حال طالب جاه و مقام هم می باشد. با توجه به این دو واقعیت بود که سنت قرارداد اجتماعی شکل گرفت که بعدها روسو آن را انسجام اخلاقی داد. دموکراسی و انسان دموکرات برای تولد نیاز دارند که اندیشمندانی در قواره هابز یا بگیرند که «ماهیت تخریبی مدرنیته» را شکل دهند. این به معنای نفی حاکمیت تجزیه ناپذیر کلیتی به نام کلیسا بود. ارایه نظریه تخریبی در عین حال به مفهوم ارایه بعد «سازنده مدرنیته» هم است و آن اینکه باید نگاه عقلانی و غیر شهودی به عملکرد و اهداف حکومت داشت. این امر به معنای درک استدلالی از کارکرد حکومت است؛ یعنی «توانایی تعدیل آنی در نظرات با توجه به دانش و موقعیت جدید».^{۷۶} اگر ابهام فلسفی برآمده از بی ثباتی فکری و اخلاقی دوره رنسانس، ظهور ماکیاولی را اجتناب ناپذیر ساخت، قیام علیه تفکر ارسطویی که پذیرش بدون چالش را از مردم طلب می کرد، ظهور هابز را ممکن ساخت. علم نجوم کپرنیک، علم مکانیک داونچی و علم فیزیک گالیله، انسان را از حاکمیت کلیسا و رهبران ساخته منطق کلیسا رها ساخت. برای شکل دادن به انسان دموکرات، ابتدا به متفکرانی نیاز است که حقوق انسانی را طبیعی قلمداد کنند و حکومت را نه برخاسته از نیازهای کلیت کلیسا، بلکه در دفاع از حقوق طبیعی مردم بدانند.

در خاورمیانه عربی هنوز نظریه پردازانی از قبیل هابز شکل نگرفته اند و به همین دلیل، پا گرفتن حکومتها در این منطقه بر خلاف اروپای ۵۰۰ سال پیش به معنای به خطر افتادن و از دست دادن حقوق طبیعی مردم است. در منطقه ای که هنوز نه وضعیت قراردادی - محقق بودن جامعه به حق - حاکم است و نه وضعیت مدنی - محقق بودن خرد به حق - مستقر شده است، انسان دموکرات تنها باید یک شبهه تلقی گردد. در خاورمیانه عربی، توده ها هنوز در غار تمثیلی افلاطون زیست می کنند و بری از آگاهی به زندگی مُثلی خود هستند و در جهان سایه ها سکنی گزیده اند. اکثریت مردم حیات صوری تجربه نکرده اند و آگاه به این واقعیت نیستند که حیات بیرون از دخمه هایی که در آن هستند به گونه ای انسانی وجود دارد. همان طور که تفاوت حیات مثلی و صوری را در نیافته اند، به این درک هم نرسیده اند که تمایزی بین

کلیسای نمایشی و کلیسای حقیقی هم وجود دارد؛ چرا که کلیسای نمایشی «محفل مقدسین» نمی تواند باشد. اینان لوتر و کالوین را هم شاهد نبوده اند. مفهوم حضور مردم در غار به این معناست که خاورمیانه عربی تنها جهان سایه هاست و نمی توان در این جهان به رؤیت انسان دموکرات نشست. دموکراتیک دیدن، عادت نخواهد شد، عادتی که در اروپا عمر چند صد ساله دارد. اینان درک نمی کنند چرا باید دموکراسی باشد. همان طور که هرودوت بیان داشت: «باید سیستمی را که در آن یکی از ما حاکم است به پایان ببریم. حضور بهترین افراد فرد حاکم را ناراحت می کند، در حالی که حضور بدترین افراد او را خوشحال می کند.»^{۷۷} نو محافظه کاران آمریکایی خواهان پیاده نمودن سیاستی هستند که منطق تاریخی برای ماهیت دادن به آن هنوز حضور ندارد. در خاورمیانه عربی برخلاف آموزه های لاک، روسو و منتسکیو این پندار برجستگی دارد که قدرت مطلق است و بدین روی «به نیاز و داوری دیگری» وابسته نیست. پس حکومتها به لحاظ تفسیر غیرمادی از علت وجودی خود وظیفه ای زمینی برای خویش قایل نیستند. حاکمان به لحاظ عدم اعتقاد به مشروعیت قرارداد، باور ندارند که نظر هابز در مورد اینکه «بر هر کس فرض است نه تنها به حکم حق، بلکه به موجب نیاز طبیعی، نیازهای زندگی را به دست آورد»، صحیح است. در جغرافیایی که فهم ابزاری هابز از وظیفه مندی حکومت اعتبار نیافته است، فرصتی هم برای منطق فایده گرایانه جان استوارت میل در رابطه با عملکرد حکومت وجود ندارد. میل از این صحبت می کند که حکومت اخلاقاً در برابر مردم وظیفه مند است و اینکه «فایده، مرجع نهایی تمامی مسایل اخلاقی است.»

آنچه در خاورمیانه عربی شاهد هستیم، کمترین خیر برای بیشتر افراد و وسیع ترین خیر برای کمترین افراد است. لایه های گسترده مردم، از کمترین میزان رفاه در بطن وسیع ترین ثروتها برخوردار هستند، در حالی که اندکی به واسطه وابستگی به حکومت تمامی امکانات را در اختیار دارند. در هر دو مقوله امنیت و رفاه، حکومتها در منطقه خاورمیانه عربی باشکست همه جانبه روبه رو بوده اند. باتوجه به این واقعیتهاست که ضرورتی به صحبت در خصوص وظیفه متعالی تر حکومت در رابطه با حقوق که کانت آن را معیار ارزیابی اهداف حکومت قرار داده است، وجود ندارد. کانت اهداف حکومت را در قالب احترام به حقوق مردم تعریف

می‌کند و بر این اعتقاد است که بعضی از حقوق به حدی بنیادی می‌باشند که منطق بیشترین خیر برای بیشترین افراد نباید در خصوص آنان به کار گرفته شود؛ چرا که فقدان آنها در قالب هر توجیهی به معنای نفی انسانیت است. در خاورمیانه عربی چیزی به نام حقوق بنیادی وجود ندارد؛ زیرا حکومتها معتقدند این حکام هستند که حقوق و وسعت آن را با توجه به مصالح شخصی می‌سازند. انسان دموکرات، به ضرورت هنگامی حیات می‌یابد که مفهوم الزام حکومت به برقراری امنیت، ایجاد رفاه و در حدی وسیع تر احترام به حقوق افراد از اعتبار برخوردار باشد. تجربه‌های تاریخی در خاورمیانه عربی بیانگر این است که ذهنیت غیرمادی همچنان بر رابطه مردم و حکومت سایه افکنده است و منطق قرارداد، حیات خارجی نیافته است. انسان دموکرات تنها هنگامی می‌تواند ریشه بگیرد که روابط در تمامی حیطه‌ها مبتنی بر درک وابستگی و نیاز متقابل باشد. حکام در این جغرافیا از وابستگی بری هستند و در نتیجه وظیفه‌مندی را که یک الزام اخلاقی است برعهده نمی‌گیرند، اخلاق تنها هنگامی امکان دارد که آزادی - که به قول ژان پل سارتر بالاترین ارزش است -^{۷۸} وجود داشته باشد. «مدل مطلوب عینی انسان همان فرد آزاد است»،^{۷۹} این نظر اسپینوزا چیزی است که در خاورمیانه عربی اصولاً حضور خارجی ندارد. کاملاً واضح است که انسان دموکرات در این فضای ذهنی تاب نیاورد؛ چرا که سه موهبت شوکت بشری یعنی «علو عقلی»، «علو اخلاقی» و «علو عملی»^{۸۰} مجال ظهور نداشته‌اند.

۳. چگونگی به قدرت رسیدن حکومت

قانون‌گذاری نیازمند اخلاقیات عقلانی است؛ به این معنی که هر پدیده انسانی بدون توجه به کیفیت، بهره‌مند از عقلانیت انسانی است. حکومت یک ساختار اجتماعی است، پس مردم باید به ضرورت آن را براساس خواست خود قوام دهند. مردم نه تنها باید از طریق نظر خود حکومت را شکل دهند، بلکه از این امکان نیز باید برخوردار باشند که نیازهای خود را به حکومت انتقال دهند و مطالبات خود را دریافت کنند. مردم باید فرصت شهروند بودن را به لحاظ عقلانی داشته باشند. روشنگری سده ۱۷۰۰ در اروپا با مرکزیت دادن به ماهیتی

انتزاعی به نام عقل، ساختار عملکرد حکومت و خصلت شکل‌گیری آن را کاملاً درک‌پذیر نمود و مردم آگاه گردیدند که با استفاده از ابزارهای عقلانی، پایه ساختار حکومت را در جهت دستیابی به سعادت در مفهوم ارسطویی آن شکل دهند. جهان راستین را نمی‌شود با حواس پنج‌گانه فهم کرد، بلکه درک عقلانی است که راه‌گشای خروج فرد از جهان سایه‌ها به جهان بیرونی است.

نگاه عقلانی به چگونگی شکل‌گرفتن حکومت، سعادت را که در به‌بند کشیدن حکمرانان از طریق شکوفایی فردی است، به وجود می‌آورد. آنچه از استنباط روشنگری شکل می‌گیرد، حضور همه‌گیر مردم به لحاظ حاکمیت عقلانیت در فضای اجتماعی و سیاسی است؛ مردم از طریق رأی خود حکومت را شکل می‌دهند و در عین حال از طریق قانون اساسی که تمام قدرت را به شهروندان داده است حکومت را کنترل می‌کنند. مردم، لویاتان‌ها را از طریق رأی خود به وجود می‌آورند و در عین حال برای حفظ حقوق کانتی خود آن را از طریق قانون اساسی مهار می‌سازند. به قول هانا آرنت: «اگر مردم در قدرت عمومی و دولتی سهیم باشند، اما در اعمال حق خویش فضایی بزرگ‌تر از صندوق انتخابات و حتی بیش از روز انتخابات برای بیان خواسته‌های خود نداشته باشند، محققاً تنها جامعه‌ای توده‌ای را شاهد خواهیم بود.» در خاورمیانه عربی در خوشبین‌ترین استنباطها، نقش مردم تنها به حضور در پای صندوق‌های رأی است و فراتر از آن نقشی برای آنان متصور نیست. توده‌هایی که حتی در کنترل ساخته نیم‌بند خود توفیق ندارند، چگونه این امکان را خواهند داشت که دموکرات بودن را تجربه کنند؟ چون انسان در بطن اجتماع و جامعه خود اراده‌اش را شکل می‌دهد، می‌توان گفت که به لحاظ کیفیت حیات در این منطقه «اراده آزاد»^{۸۱} فرصت تبلور نیابد. این کاملاً آشکار است که عقلانیت دوران روشنگری در رابطه با چگونگی به قدرت رسیدن حکومت هنوز به خاورمیانه عربی راه نیافته است و بدین روی اشتباه است که در فضایی که بستر متناسب با این افکار شکل نگرفته است، خواهان انسان دموکرات باشیم.

انسانهای دموکرات در کنار تجربه، حرمت زیادی برای خود قایل هستند؛ چرا که تجربه تابع زمان و مکان است و نیاز به حصارعقلانی دارد. ارزش قایل شدن برای تجربه و پذیرش

اعتبار خرد، کالایی است که هنوز به منطقه ای که آمریکایی ها خواهان مهندسی اجتماعی در آن هستند، وارد نشده است. این توضیح دهنده این واقعیت است که چرا نومحافظه کاران در تلاش برای حیات دادن به انسان دموکرات و فرایند دموکراتیزه شدن منطقه با مشکل مواجه خواهند شد. در محیطی که حکومت با شمشیر است، انسان دموکرات فرصت و جسارت حضور پیدا نمی کند.

نتیجه گیری

نومحافظه کاران که نگاه روشنفکرانه شان بر حیات فکری آمریکا سایه انداخته است، این باور را دارند که ضرورتی اساسی برای ایجاد اصلاحات در خاورمیانه عربی وجود دارد. ستون محوری این اصلاحات دموکراتیزه کردن منطقه و حیات دادن به انسان دموکرات خاورمیانه ای است. اینان فقدان دموکراسی در خاورمیانه عربی را بسترساز تمامی مضرات و کاستیهای گسترده در منطقه می بینند. با توجه به محوریت یافتن این منطقه در سیاست خارجی آمریکا، اینان در راستای تسهیل تأمین منافع آمریکا، دموکراسی در منطقه را الزامی می دانند. با توجه به نگرش لئواشتر اوس که «اگر معیاری وجود نداشته باشد که براساس آن بتوان میان نیازهای حقیقی و نیازهای موهوم فرق گذاشت، هرگز نمی توان راه حل عقلایی برای مشکلات یافت»،^{۸۲} آمریکایی ها در صدد برقرار ساختن دموکراسی به عنوان معیار تمیز دهنده هستند. اما آنچه اینان در نظر نمی گیرند این واقعیت غیرقابل کتمان است که منطقه فاقد آمادگی تاریخی و ظرفیت فرهنگی برای حرکت به سوی این مهم از طریق فشار از بیرون است. به همین روی در کوتاه مدت شاهد بی ثباتی و نابسامانی های پردامنه در خاورمیانه عربی خواهیم بود. □

پاورقیها:

1. William C. Wohlforth, "Measuring Power and the Power of Theories," in *Realism and the Balancing of Power: A New Debate*, edited by John A. Vasquez and Colin Elman, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 2002.
2. John J. Mearsheimer, *Tragedy of Great Power Politics*, New York: Norton, 2001.
3. M. Mann, *The Sources of Social Power*, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
4. Martin Shaw, *Theory of the Global State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 4.
5. Kenneth Waltz, "Structural Realism after the Cold War," *International Security*, Vol. 25, No. 1, Summer 2000, pp. 5-41.
۶. علی عبدالله خانی، نظریه های امنیت، مقدمه ای بر طرح ریزی دکترین امنیت ملی، جلد اول، تهران: انتشارات ابرار معاصر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷.
۷. رابرت جکسون و گئورگ سورنسون، درآمدی بر روابط بین الملل، ترجمه مهدی ذاکریان، احمدتقی زاده و حسن سعید کلاهی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱.
8. Glenn P. Hastedt, *American Foreign Policy: Past, Present, Future*, Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2000, p. 410.
9. Irving Kristol, *Neo Conservatism: The Autobiography of an Idea*, Chicago: R. Dee, Publisher, 1999, p. 367.
10. Keith Dowding, James Hughes and Helen Margetts (eds.), *Challenges to Democracy*, New York: Palgrave, 2001, p. 7.
11. Mark Gerson (ed.), *The Essential Neo-Conservative Reader*, New York: Addison Wesley Publishing, 1996, p. XIII.
12. Mark Gerson, *The Neo-Conservative Vision*, New York: Madison Books, 1997, p. 349.
۱۰. حسین دهشیار، سیاست خارجی آمریکا و هژمونی، تهران: انتشارات خط سوم، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰.
۱۱. حسین دهشیار، سیاست خارجی آمریکا در آسیا، تهران: انتشارات ابرار معاصر، ۱۳۸۲، ص ۳۳۸.
۱۵. امانوئل والرشتاین، سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۱۵.
16. Christian Smith, *The Secular Revolution*, Berkeley: University of California Press, 2003, p. 17.
17. John Locke, *Two Treaties of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, p. 41.
18. Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Chicago: William Benton, 1952, p. 69.
19. J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Allen and Unwin, 1976, p. 269.
20. P. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
۲۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات کتاب پرواز، ۱۳۷۲، ص ۷۱۶.
۲۲. دیوید هلد، مدل های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸، ص ۱۳.
23. George H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York: Holt, Rinehard and Winston, 1961, p. 695.
۲۴. ترنس اروین، تفکر عهد باستان، ترجمه محمد سعید حنایی، تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳.

25. Leslie Stevenson (ed.), *The Study of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 330.
26. David Owens, *Reason Without Freedom*, London: Routledge, 2000, p. 9.
۲۷. لئو اشتراوس و جوزف کرایسی، نقد نظریه دولت جدید، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۱۹.
۲۸. سیدنی دارک، تاریخ رنسانس، ترجمه احمد فرامرزی، تهران: انتشارات دستان، ۱۳۷۳، ص ۵۱.
۲۹. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۶۷.
30. David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXI, New York: Oxford University Press, 2001, p. 12.
۳۱. یاکوب بوکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۳۳۸.
۳۲. اریک لیدمان، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه سعید مقدم، تهران: انتشارات نشر دانش ایران، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶.
33. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 5.
34. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 664.
35. Paul Abela, *Kant's Empirical Realism*, Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 251.
۳۶. گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۹.
۳۷. منصور انصاری، هانا آرنست و نقد فلسفه سیاسی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶.
۳۸. حسینعلی نودری، فلسفه تاریخ، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۴.
۳۹. جان لاک، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۱۱.
40. Richard Trasas, *The Passion of the Western Mind*, New York: Ballantine Books, 1991, p. 35.
41. Bernard Williams, "In Deciding to Believe," in *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 136-51.
42. Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 6.
43. Henry Hardy (ed.), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 121.
44. J. Conttingham, R. Stoothoff and D. Murdoch (eds.) *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 55.
45. Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers*, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 154.
46. Hugh H. Benson, *Socratic Wisdom*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 19.
47. D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 137.
۴۸. رالف دارندرف، انسان اجتماعی، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۷، ص ۳۵.
۴۹. جان پلامناتس، ایدئولوژی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۴۹.
۵۰. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴.
۵۱. ارنست کاسیرر، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۵۴.
۵۲. هنری بمفورد پارکر، خدایان و آدمیان، ترجمه محمد بقایی، تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۸۰، ص ۱۸.
53. Paul Hyland, *The Enlightenment*, London: Routledge, 2003, p. 6.
۵۴. نایجل واربرتون، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴.

۵۵. پیشین، ص ۱۵۱.

56. David Sedley (ed.), op.cit., 2000, p. 174.
57. J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Harmondsworth: Penguin, 1968, p. 69.
۵۸. پیتر و بریجت برگر و هانفريد كلنر، ذهن بی خانمان؛ نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱، ص ۱۷.
59. Nicholas D. Smith and Paul B. Woodruff (eds.), *Reasons and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 131.
60. George Holmes (ed.), *The Oxford History of Medieval Europe*, Oxford University Press, 1992, p. V.
61. R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 135.
62. G. Almond and Sydney Verba (eds.), *Civil Culture Revisted*, Boston: Little, Brown and Co., 1980.
63. Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
۶۴. مايكل ساندل، لیبراليسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۶.
۶۵. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۶۴.
66. James Thoms, Johnson Westfall and Edgar Nathaniel, *An Introduction to Medieval Europe 300-1500*, New york: W. W. Norton, 1973, p. 379.
۶۷. سيدني پولارد، اندیشه ترقی، ترجمه حسين اسدپور پیرانفر، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴، ص ۶۴.
۶۸. رامین جهاننگلو، ماکیاولی و اندیشه رنسانس، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۷۲.
69. N. Machiavelli, *The Discourses*, Harmondsworth: Penguin, 1983, p. 110.
70. Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 46.
۷۱. سلین اسپکتور، قدرت و حاکمیت، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲، ص ۳۲.
۷۲. سيد علی محمودی، نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاکه، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲.
73. David Vellman, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford:: Clarendon Press, 2000, p. 145.
۷۴. ریچارد تاک، هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: طرح نو، ۱۳۶۷، ص ۸۸.
۷۵. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به آور، ۱۳۷۴، ص ۷۵.
76. Edna Ullmann-Margalit, *Reasoning Practically*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 5.
77. Julia Annas, *Voices of Ancient Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2001, p. 427.
78. David Detmer, *Freedom as a Value*, Lasalle, Illinois: Open Court, 1988, p. 1.
79. Steven Nadler, *Spinoza's Heresy*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 147.
۸۰. جان استوارت میل، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰.
۸۱. فریدریش نیچه، غروب بتهه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۱، ص ۷۳.
۸۲. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۲، ص ۱۸.