

مقدمه

فلسفه سیاسی دارای تاریخی کهن و پرافتخار می‌باشد و توانسته است تلاش‌های درخوری برای ارائه مباحث تئوریک مربوط به اداره جوامع سیاسی انجام دهد. یونان باستان اولین محیط جغرافیایی است که جرقه این نوع تفکر در آن زده شد. به مرور، این جرقه‌ها به چراغی فروزان در تاریخ فلسفه سیاسی تبدیل شد، به گونه‌ای که امروزه بخش اعظم حیات فلسفه سیاسی مدیون یونان باستان است. حتی فلسفه سیاسی اسلامی کلاسیک نیز بخش زیادی از حیات خود را مدیون فیلسوفان یونان است و تفکرات فلسفی مسلمانان در باب سیاست، به شدت تحت تأثیر متفکران یونان می‌باشد؛ نه اینکه مسلمانان مقلدان فیلسوفان یونانی بودند، بلکه این نحوه تفکر، تحت تأثیر این دسته از متفکران در جهان اسلام رونق یافت و با اندیشه‌های اسلامی آمیخته شد. کمتر اندیشه فلسفی را در تاریخ تفکر سیاسی می‌توان یافت که رگه‌های آن در یونان باستان قابل شناسایی نباشد. به هر حال، مروری بر این تاریخ چند هزار ساله، ما را با دو جریان اصلی وحدت‌گرا و کثرت‌گرا، در حوزه سیاست مواجه می‌کند. از این رو، مطالعه این دو جریان اصلی و مواجهه با چالش‌های آنها، می‌تواند راه‌گشای مناسبی برای شرایط فعلی، به خصوص جامع، اسلامی باشد. از این رو، در یک نگاه کلی نظام‌های سیاسی به دو دسته قابل تقسیم هستند: دسته‌ای از آنها بر تمرکز قدرت سیاسی و انحصار آن به اشخاص خاصی تأکید می‌کنند. دسته دیگر، تمایل به تکرر سیاسی و تمرکززدایی از قدرت سیاسی دارند. با رواج اندیشه‌های دموکراتیک و موج دموکراسی‌خواهی میان ملت‌ها، نظریه‌های کثرت‌گرایانه توانسته‌اند سیطره خود را بر جهان سیاست تثبیت کنند. اما تکررگرایی افراطی، در مواردی به سستی بنیان‌های سیاست و در نهایت، به شکاف‌ها و گسست‌های عمیق سیاسی منجر شده است که به نوبه خود، می‌تواند آسیب‌های جدی‌تری را متوجه جوامع سیاسی نماید. با این حال، در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، تکرر سیاسی، با توجه به اقتضائات مبانی فلسفه سیاسی اسلامی و اینکه پذیرش تکررگرایی سیاسی، مشارکت گسترده مردم در امور سیاسی و اجتماعی، نظارت عمومی بر رفتار حاکمیت و اقتدار نظام سیاسی را فراهم ساخته و به شکل‌گیری احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌ها در جهت مصالح جامعه می‌انجامد، به‌طور مشروط مقبول واقع شده است. از این رو، برای کنترل آسیب‌های ناشی از تکررگرایی سیاسی، در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، مؤلفه‌هایی از وحدت‌گرایی هم به جد مورد توجه قرار گرفته، تا علاوه بر بهره‌مندی از محاسن تکررگرایی، از معایب آن نیز خودداری شود. البته این رویکرد نسبتاً جدیدی هم که در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر مطرح گردیده است، در چارچوب همان دو جریان اصلی، با اندکی

وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی؛ دو جریان اصلی در تاریخ فلسفه سیاسی

مهدی قربانی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) mqorbani60@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۲/۴/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۰

چکیده

نظام‌های سیاسی به نظام‌های وحدت‌گرا و کثرت‌گرا تقسیم می‌شوند. وحدت‌گرایی در حوزه سیاست در مورد اندیشه‌هایی به کار می‌رود که بر تمرکز قدرت سیاسی تأکید کرده و حق حاکمیت را منحصر به دولت و اراده آن می‌داند. در مقابل، کثرت‌گرایی بر تنوع منابع قدرت و توزیع آن میان گروه‌های رقیب اصرار می‌ورزد. در طول تاریخ، این دو جریان فکری - سیاسی، طرفداران زیادی در میان فیلسوفان سیاسی داشته، و هر کدام برای اثبات دیدگاه خود، استدلال‌های گوناگونی را بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد، کمتر فیلسوف سیاسی را می‌توان یافت که اندیشه‌های او در چارچوب یکی از این دو جریان قابل طرح نباشد. با این حال، هر دو جریان به یک اندازه قابل نقد بوده و هر دو راه افراط در پیش گرفته‌اند. همین امر آنها را با چالش‌هایی در ساحت اندیشه و عمل مواجه کرده است. فیلسوفان معاصر اسلامی، با درک درست از این چالش، در جهت برون‌رفت از آن گام‌های مؤثری در بهره‌مندی از مزایای این دو جریان و پرهیز از معایب آنها برداشته و اندیشه وحدت در عین کثرت سیاسی را مطرح نمودند.

کلیدواژه‌ها: وحدت‌گرایی سیاسی، کثرت‌گرایی سیاسی، فلسفه سیاسی.

تعدیل در آنها قابلیت طرح پیدا کرده است. بنابراین، می‌توان به این نکته که وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی سیاسی دو جریان اصلی در تاریخ فلسفه سیاسی است، اصرار ورزید.

مفهوم وحدت‌گرایی و تکثرگرایی سیاسی

خلط میان مفاهیم و در مواردی ابهامات مربوط به آنها، از جمله آفت‌هایی است که در برخی از پژوهش‌ها به چشم می‌خورد و گاه کل فرایند تحقیق را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. از این رو، پیش از ورود به بحث، ضرورت دارد تا مروری بر مفاهیم واژگان «وحدت‌گرایی» و «تکثرگرایی سیاسی» داشته باشیم تا بتوان در یک چارچوب منطقی، بحث را دنبال کرد.

۱. وحدت‌گرایی سیاسی

وحدت‌گرایی ابتدا در چارچوب نظریه‌های فلسفی مطرح شد. مدعای آن این بود که منشأ عالم یک جوهر یا یک ماده است. ریشه این نظریه فلسفی به یونان باستان برمی‌گردد. در یونان عده‌ای از فلاسفه اعتقاد به خاستگاه تک‌جوهری عالم و گروهی دیگر، اعتقاد به بنیاد چندجوهری نظام آفرینش داشتند. در این میان، مونیست‌ها ضمن طرفداری از تک‌جوهری و استواری عالم بر یک جوهر، عناصری را نیز در بیان مصداق جوهر واحد مطرح می‌کردند (کللی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳).

با اقتباس از این نگرش فلسفی، در حوزه سیاست نیز این واژه در مورد اندیشه‌هایی به کار رفت که تمرکز قدرت سیاسی را برای نظم اجتماعی امری ضروری قلمداد می‌کند (ساتیندرا، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۵۱۱). از این رو، این نگرش حق حاکمیت را منحصر به دولت و اراده آن دانسته، معتقد است: تمام مؤسسات و افراد باید تابع دولت باشند (پازارگاد، بی‌تا، ص ۶۲). البته برخی نیز از منظر دیگری به این مقوله نگریسته و با تأکید بر جایگاه فکر و اندیشه واحد در این رویکرد، گفته‌اند: «مونیسیم» یکتاگرایی و ساماندهی فکری و ایدئولوژیک و طراحی سیستم و نظام اجتماعی و سیاسی حول فکر و اندیشه و اصلی واحد است (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۵).

لازم به یادآوری است در تعریف و تبیین وحدت‌گرایی، غالباً از مفهوم کثرت‌گرایی بهره گرفته می‌شود. از باب «تعرف الاشياء باضدادها»، در بیان مفهوم آن معمولاً به ذکر تقابل مفهومی وحدت‌گرایی با کثرت‌گرایی اکتفا شده، درباره آن توضیح چندانی ارائه نشده است. از این رو، ابعاد عمیق این مفهوم و ویژگی‌های چنین نگرشی به دنیای سیاست، پس از بیان آنها با توجه به ماهیت و ویژگی‌های تکثرگرایی بیشتر روشن خواهد شد. با وجود این، می‌توان برخی مؤلفه‌هایی را که در غالب اندیشه‌های

وحدت‌گرایانه جلب نظر می‌کند، بیان نمود. تأکید بر تمرکز قدرت، نفی آزادی اصیل و حقیقی، آرمان‌گرایی، انحصاری بودن ارزش‌ها، تاریخ‌باوری، غیرقابل تغییر بودن حداقل بخشی از ساختار سیاسی، تأکید بر مشروعیت غیرمردمی و بی‌توجهی به مشارکت سیاسی شهروندان، برخی از شاخصه‌های جریان وحدت‌گراست که در فرایند تحلیل ابعاد گوناگون این جریان کارساز می‌باشد.

بیان این ویژگی‌ها بدین معنا نیست که تمام این موارد در اندیشه هرکدام از فیلسوفان سیاسی وحدت‌گرا وجود دارد، بلکه گویای این است که در مجموع پس از بررسی آثار گروهی از فیلسوفان سیاسی، وحدت‌گرا، به این دسته از ویژگی‌ها رهنمون می‌شویم. از این رو، در تأملات هرکدام از متفکران این جریان، بخشی از مؤلفه‌های پیش‌گفته مورد توجه قرار گرفته است.

۲. تکثرگرایی سیاسی

امروزه تکثرگرایی از واژگان پرکاربرد در فلسفه سیاسی است. در مباحث سیاسی، یکی از مسایل مهمی که مورد تأمل اندیشمندان سیاسی قرار گرفته، موضوع قدرت، نحوه توزیع آن، کیفیت رابطه حکومت با شهروندان و گروه‌های اجتماعی و میزان تأثیرگذاری آنها در فرایند تصمیم‌گیری سیاسی است. نظریه‌های متعددی در این مورد بیان شده، که در این میان، فرض اصلی کثرت‌گرایی، تکثر و تنوع در سیاست، که در قالب به رسمیت شناختن تفاوت اجتماعی - فرهنگی و ایجاد سهولت برای متفاوت بودن تبلور می‌یابد (مکلانان، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

آلن بیرو در تعریفی، پلورالیسم سیاسی را چنین توصیف می‌کند:

چندگرایی، به زبان سیاستمداران، عبارت است از سازمان‌دهی پیکر سیاسی یک کشور به نحوی که هر خانواده فکری - عقیدتی هم امکان و وسایل حراست از ارزش‌های خود را بیابد و هم آنکه به احقاق حقوق خود نایل شود و زمینه‌های لازم برای مشارکت فعالانه اعضای آن در صحنه‌های سیاسی فراهم گردد (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۲۶۹).

«پلورالیسم سیاسی» به مفهوم نگرش و گرایش به کثرت، وفور، تعدد و افزایش کمی و کیفی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها، و تنوع آراء و عقاید در جهت مصالح جامعه و سرانجام، تکثر قدرت در همه زمینه‌ها به کار رفته است. در پلورالیسم سیاسی، لزوم تحکیم مبانی امور فوق و تشویق، ترغیب و هدایت مردم جامعه به سوی تحزب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی، اقتصادی، تعلیم و تربیت فرهنگی و نیز اتحادیه‌ها و سندیکاهای شغلی تأیید می‌گردد تا از طریق مشارکت چندجانبه مردم در امور عامه، مصلحت امور عمومی تأمین شود. تحمل آراء و عقاید، تساهل و تسامح و داشتن رفتار

معتدل با احزاب و جمعیت‌ها، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، و سندیکاها شرط لازم برای تحقق پلورالیسم است (علی‌بابایی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) تا در نتیجه، با حضور نیرومند احزاب و گروه‌ها، به افزایش تصمیم‌گیری مردم از طریق احزاب کمک شده و موجب نظارت بیشتر بر کار دولتمردان سیاسی شود (نعمت‌اللهی، ۱۳۸۱). از شرایط لازم برای چنین تفکری، تساهل و تسامح و تحمل آراء و رفتارهای اجتماعی و سیاسی دیگران است (بیات، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳).

برخی نیز تلاش کرده‌اند تا از طریق برشمردن ادعاهای کثرت‌گرایان درباره جوامع پلورال، به مفهوم پلورالیسم و عمق معنایی آن رهنمون شوند. در این رویکرد، برای توضیح مفهوم کثرت‌گرایی گفته می‌شود، کثرت‌گراها معتقدند که در یک جامعه پلورال، ضمن توزیع گسترده قدرت، بین گروه‌ها و گروه‌های جدیدی که تشکیل می‌شوند، رقابت پایداری وجود دارد. در این نظام‌ها، تصمیمات نتیجه چانه‌زنی بین گروه‌های پرنفوذ دانسته می‌شود، و هیچ گروهی انحصار قدرت را در دست ندارد. حل و رفع تضاد از راه‌های بدون خشونت، به شکل تعامل و تدابیر مربوط به طرز کار، مانند برگزار کردن انتخابات عملی می‌شود (بال، ۱۳۸۴، ص ۴۳). در جامعه پلورال، سیستم سیاسی از ترکیب گروه‌های ذی‌نفع که برای به دست آوردن قدرت به صورت پایدار و منصفانه با هم رقابت می‌کنند، شکل می‌گیرد (تاور، ۲۰۰۳، ص ۴۹). در این جوامع، حقوق و منافع خصوصی نیز حفظ می‌شود؛ زیرا هیچ گروهی قدرت مسلط را در دست ندارد، بلکه قدرت همواره در حال تغییر است و خود افراد نیز می‌توانند از طریق فعالیت در یکی از گروه‌های قدرت در تصمیم‌سازی تأثیر داشته باشند (ساتیندرا، ۲۰۰۳، ص ۵۷۹).

آیت‌الله مصباح یزدی در مقام تبیین کثرت‌گرایی، با اشاره به دلیل یا وجه طرفداری غربی‌ها از این گرایش می‌نویسد:

از میان کاربردهای متفاوتی که برای این واژه وجود دارد، یکی از آنها... انگیزه طرفداری از این گرایش بود تا از جنگ‌ها و تخاصمات جلوگیری کند و زندگانی مسالمت‌آمیز به وجود آورد. طبق این توضیح، مبنای پلورالیسم همزیستی مسالمت‌آمیز است. لذا توصیه می‌کنند که کثرت‌های موجود در جامعه به جای تنازع با یکدیگر و اصطکاک، نیروهای خود را صرف خودسازی درونی نمایند و با یکدیگر به صورت مسالمت‌آمیز زندگی کنند، نه اینکه سعی‌شان این باشد که با یکدیگر یکی شوند. معنای این سخن آن نیست که همه گروه‌ها قابل به کثرت باشند، بلکه وجود کثرت، واقعیت است و این منافاتی ندارد با آنکه هر گروهی خود را بر حق بداند و دیگران را بر باطل. در ظاهر، با دیگران سازش دارد، نه جنگ (مصباح، ۱۳۷۶).

بنابراین، می‌توان توزیع قدرت سیاسی، وجود احزاب، تحمل و مدارای سیاسی، زندگی مسالمت‌آمیز، مشارکت سیاسی فعال و در نهایت، آزادی معقول را از شاخصه‌های اساسی تکتگرایی سیاسی برشمرد. هرچند برای تکتگرایی، ویژگی‌های دیگری نیز بیان شده است که بیانگر برخی ابعاد دیگر این افق فکری است، ولی از آنجایی که نقش مؤثری در مباحث آتی ندارد و بیشتر مربوط به حوزه مفاهیم می‌باشد، از بیان آنها صرف نظر می‌شود (سیف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷-۳۷۴).

وحدت‌گرایی و تکتگرایی در فلسفه سیاسی

با توجه به مفهوم و ویژگی‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، می‌توان آنها را در میان اندیشه‌های سیاسی کلاسیک و مدرن شناسایی کرده، در معرض تأملات علمی خود قرار داد. تاریخ و گستره وسیع تفکرات سیاسی، امکان شناسایی این دو جریان فکری - سیاسی را فراهم می‌کند و در نهایت می‌توان رگه‌هایی از این تفکرات را در اندیشه فلیسوفان سیاسی رصد کرد.

۱. وحدت‌گرایی سیاسی

اگر قرار باشد فیلسوفان سیاسی را در ذیل یکی از این دو گرایش مورد مطالعه قرار داد، برخی متفکران در نسبتشان به وحدت‌گرایی شایسته‌تر هستند. *آیزایا برلین*، در یکی از مقالات خود در کتاب *متفکران روس*، با عنوان «خارپشت و روباه» به طبقه‌بندی متفکران می‌پردازد. وی با استفاده از شعری از *آرخیلوس*، شاعر کلاسیک یونان، با این محتوا که روباه چیزهای بسیار می‌داند، ولی خارپشت تنها یک چیز بزرگ می‌داند، به تفاوت بین نویسندگان و متفکران رهنمون می‌شود. وی تأکید می‌کند، میان کسانی که همه‌چیز را به یک بینش اصلی، یا یک دستگاه فکری کم و بیش منسجم و معین مربوط می‌سازند و برحسب مفاهیم آن را می‌فهمند و احساس می‌کنند و کسانی که هدف‌های فراوانی را دنبال می‌کنند که غالباً به یکدیگر مربوط نیستند و یا حتی با هم تناقض دارند و در زندگی و اندیشه بیشتر میل به پراکندگی دارند تا تراکم، تفاوت وجود دارد. *برلین* با این توضیح، متفکرانی مانند *افلاطون*، *هگل*، *دستایوفسکی* یا *نیچه* را در طبقه‌بندی خارپشت و اشخاصی مانند *ارسطو*، *مولیر*، *گوته* یا *یوشکین* و *بالزاک* را در مقوله روباه قرار می‌دهد. *روبه* تمثیلی از دیدگاه کثرت‌گرایانه و خارپشت تمثیلی از دیدگاه وحدت‌گرایانه است (برلین، ۱۳۷۷، ص ۴۵-۴۷).

مروری بر آثار *افلاطون*، متفکر برجسته جریان وحدت‌گرا، دلایل متعددی را برای اثبات ادعای *برلین* در اختیار ما قرار می‌دهد. وی وحدت‌گرای تمام‌عیار است؛ یعنی هم به لحاظ محتوا و هم غایت

و نهایتاً در روش و سازوکارهای مدیریت سیاسی از هرگونه تکثری به شدت گریزان است. درباره ملاک و معیار درستی حکومت، تنها به برخورداری حاکم از دانش فلسفه تأکید می‌کند، به‌گونه‌ای که در یک جامعه، توده مردم و اکثریت از رسیدن به آن عاجز بوده، حاکم شایسته را فقط در عدهٔ قلیلی می‌توان جست. البته این معیار، ملاک انحصاری و غیرقابل تغییر در باب حکومت مطلوب است. در این صورت، تفاوتی ندارد که فرمانروایی ایشان با خواست و اختیار مردم و یا برخلاف خواست آنان باشد. همچنین مهم نیست که وی براساس قانون اساسی مدون و یا بدون قانون حکمرانی نماید، بلکه تنها ملاک این است که فرمانروایی وی از روی دانش صورت گیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۱۴).

جامعهٔ سیاسی افلاطون از سه طبقه فرمانروایان، پاسداران و کارگران (صنعت‌گران) تشکیل شده است. در راستای همین دسته‌بندی، جوامع نیز مانند انسان‌ها متصف به صفت نیک و بد می‌شود. وی معتقد است: جامعهٔ نیک نیز مانند انسان نیک دارای اوصاف و ویژگی‌هایی است که ارزش جامعه از آنها نشأت می‌گیرد. این ویژگی‌ها عبارتند از: دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت. تا اینجا همراهی با حکیم یونانی مشکل چندانی ایجاد نمی‌کند، بلکه زمانی با چالش مواجه می‌شویم که وی تعریف خود را از عدالت ارائه می‌دهد و تأکید می‌کند که عدالت این است که هرکس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند. از این‌رو، عدالت در این است که هریک از طبقات سه‌گانهٔ پیشه‌وران، سپاهیان و زمامدار، تنها به انجام وظیفه خود اکتفا کنند و جامعه‌ای که چنین وضعیتی در آن حکمفرما باشد، جامعه‌ای عادل خواهد بود (همان، ص ۹۴۵-۹۵۴). وظیفهٔ زمامدار سیاست‌ورزی، وظیفهٔ پاسداران حراست از کیان جامعهٔ سیاسی و وظیفهٔ کارگران پرداختن به امور روزمره است که مسلماً سیاست بیرون از این محدوده قرار دارد. بر این اساس، در جامعهٔ آرمانی افلاطون، اکثریت شهروندان آن بیگانه با امور سیاسی بوده و از مشارکت در امور سیاسی جامعه‌شان به دلیل جهل به حقیقت، برای همیشه محروم هستند. در واقع، نظام مطلوب افلاطون، نظامی به شدت تک‌صدایی است که در آن جز صدای فیلسوف حقیقت‌یاب، صدای دیگری به گوش نمی‌رسد. تعجب‌آور اینکه وی تلاش می‌کند با استمداد از برترین فضیلت‌ها، یعنی عدالت، شهروندان را از حقوق انسانی و مشارکت سیاسی محروم نماید. گویا جامعهٔ انسانی در نگاه وی، شبیه گله گوسفندی است که فقط مکلف به تبعیت بی‌چون و چرا از راهبر خویش است. درباره افلاطون به مراتب بیشتر از این می‌توان نوشت. اما به نظر می‌رسد، همین مقدار برای اثبات و نشان دادن درستی ادعای برلین کافی باشد.

فلسفهٔ سیاسی کلاسیک اسلامی نیز شبیه آنچه را که درباره افلاطون بیان شد، تجربه کرده است. اقتباس فیلسوفان مسلمان از افلاطون در فلسفه سیاسی امری است که انکار آن به معنای

چشم‌پوشی از محتوای یونانی آثار آنان و نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی می‌باشد. اینکه آیا این واقعیت تاریخی - در مقام داوری و ارزش‌گذاری - امری مثبت است یا منفی، دغدغه این نوشتار نیست، بلکه تلاش بر این است تا در جریان‌شناسی و گونه‌شناسی اندیشه‌ها، راه صوابی در پیش گرفته شود. معنای اقتباس این نیست که در فلسفه سیاسی فارابی، نباید دنبال اندیشه‌های جدیدی باشیم، بلکه بدین معناست که رگه‌هایی از فلسفه سیاسی حکیم یونانی، به‌روشنی در دستگاه فلسفهٔ سیاسی فارابی قابل مشاهده است. با این حال، به‌عنوان متفکر مسلمان، دغدغه‌های دینی خود را نیز دنبال می‌کند و از ابراز آن هیچ ابایی ندارد. حتی ضرورت پرداختن به فلسفه را هم از این منظر توجیه می‌کند. در زمینهٔ همین دلمشغولی‌های دینی فارابی است که تفاوت‌های موجود در اندیشه این دو متفکر برجسته شکل می‌گیرد.

فارابی برخلاف افلاطون، گونه‌هایی از تکثر را پذیرا شده است؛ آنجا که سخن از تعاون در مدینه فاضله به میان آورده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳) و یا آنجا که طبقات جامعهٔ سیاسی را بیان نموده و اظهار می‌کند که در جامعه برخی برای ریاست و تعدادی برای ریاست و خدمت و گروهی نیز برای خدمت تنها می‌باشند (همان، ۱۹۹۶، ص ۹۴-۹۵). هرچند تقسیم‌بندی وی بازتولیدی از دسته‌بندی افلاطون است، اما برخورداری طبقه میانه از حق ریاست و صراحت فارابی در این زمینه، تمایزی است که در ادبیات فارابی به چشم می‌خورد. اما نکته اینجاست که این تفاوت‌های ناچیز، پاسخ مناسبی به مسئله تکثر نمی‌دهد.

جایگاه ممتاز سعادت در فلسفه سیاسی فارابی، موجب شده که تمام تأملات فیلسوفانه وی بر مدار آن بچرخد. همین امر در نهایت، منجر به نادیده گرفتن عناصری شده که شاید به ظاهر ارتباط وثیقی با سعادت ندارد. در واقع، فارابی همه‌چیز را از زوایه برداشتی خاص از سعادت می‌نگرد، به‌گونه‌ای که هر امری، ارتباط مستقیم آن، با مقوله سعادت روشن نباشد، محکوم به زوال است. از همین نقطه نظر، در آثار وی مشارکت سیاسی، انتقاد سیاسی، تضارب آراء و امثال اینها و حتی مفاهیمی مثل مشورت، که مورد تأکید صریح شریعت نیز است، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. تأمل در بحث نوبت فارابی، نکات دقیق‌تری را در این باب به روی ما می‌گشاید. جایگاه نوبت در نگاه فارابی، جایگاه علف‌های هرز در مزارع گندم و خارهای روییده در زراعت می‌باشد (همان، ص ۹۹). برای نوبت اصناف متعددی بیان شده است (همان، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹)، ولی نقطه مشترک همه آنها این است که با باورها و نظم حاکم بر جامعه سیاسی موافق نیستند. فارابی مجازات این عمل را اخراج از مدینه، حبس و امثال آن

در نظر می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۲۳). شاید برخی از اصناف نوابت، مستحق چنین عقوبت‌هایی باشند، ولی مسلماً در مورد برخی از اصناف، فاقد توجیه عالمانه است. در هر صورت، نکته مهم برای ما این است که وی نیز همانند افلاطون، فیلسوف مورد علاقه خود، به عناصر کثرت‌آفرین چندان بها نمی‌دهد. البته این وضعیت، منحصر به فلسفه سیاسی فارابی نیست، بلکه علی‌رغم وجود رویکردهای مختلف، روح حاکم بر فلسفه سیاسی کلاسیک را به خود اختصاص می‌دهد.

به‌عنوان نمونه، صدرالمآلهین شیرازی، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با وجود تمایزات فلسفه سیاسی ایشان - بر فرض پذیرش - با فارابی، در عنصر وحدت‌گرایی و بی‌اعتنایی به مؤلفه‌های کثرت‌آفرین، هم‌مسلك است. نوع نگاه صدرا به انسان، مجالی برای نقش‌آفرینی غالب شهروندان در قالب گروه‌های به رسمیت شناخته شده نمی‌دهد. در انسان‌شناسی صدرا، انسان به یکی از درجات چهارگانه محسوسات، متخیلات، موهومات و شهود تعلق می‌گیرد، و مادامی هم که به مرحله شهود نرسیده باشد، به منزله حیوانی است که فرسنگ‌ها با مقام انسانیت فاصله دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳۷-۳۳۸). مسلماً به دلیل پیچیدگی‌های طی این طریق، در عمل افراد معدودی می‌توانند به این مرحله دست پیدا کنند، طبیعی است که چنین نگاهی به انسان، نقشی برای اکثریت مردم در ساحت‌های مختلف و پذیرش حداقلی از کثرت باقی نمی‌گذارد. از این رو، وی نیز همانند افلاطون و فارابی شهروندان را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروهی که فقط ریاست می‌کنند، گروهی که در عین خدمت از ریاست بر دیگران نیز برخوردارند. در نهایت، توده عظیم شهروندان که خود ملاصدرا با لفظ «قوم» از آنان یاد می‌کند، تنها شایسته خدمت به دو طبقه بالا هستند (همان، ۱۳۸۰، ص ۶۱۵) و در فرایند اداره جامعه و تصمیم‌گیری‌های مدنی از هرگونه نقش مؤثری محروم می‌باشند.

لازم به یادآوری است که نگاه انتقادی این نوشتار، نسبت به فلسفه سیاسی یونانی و کلاسیک اسلامی از جهت توجه به وحدت نیست، بلکه از زوایای بی‌توجهی به عنصر کثرت و گاه افراط در مقوله وحدت است. با این حال، امتیازات و ظرفیت‌های نهفته در فلسفه سیاسی کلاسیک، به حدی زیاد است که کاستی‌هایی از این دست ناچیز می‌باشد. علاوه بر این، نگارنده دغدغه‌های خود را که نشأت گرفته از شرایط تاریخی اوست، به فلسفه سیاسی کلاسیک عرضه کرده و به دنبال پاسخ مناسبی می‌باشد. شاید عدم دریافت پاسخ مناسب، به تغییر شرایط و تفاوت در دلمشغولی ما با گذشتگان مان مربوط شود، نه نقصان دستگاه فلسفی آنان. در این صورت، نیز میراث فلسفه سیاسی گذشتگان همچنان ارزش خود را برای ما حفظ خواهد کرد.

۲. تکثرگرایی سیاسی

همان‌گونه که برلین گفته است، ریشه‌های اولیه تکثرگرایی سیاسی را نیز می‌توان در یونان باستان جست. رهبری این جریان فکری را، دیگر فیلسوف برجسته یونانی، ارسطو بر عهده گرفته است. تقابل و نگاه انتقادی ارسطو به اندیشه‌های وحدت‌گرایانه افلاطون، وی را به سمت و سوی طرح‌گونه‌ای معتدل از کثرت‌گرایی سیاسی سوق می‌دهد. ارسطو در بخش‌های مختلف کتاب سیاست، به نقد دیدگاه‌های افلاطون می‌پردازد. جالب اینجاست که غالب این نقدها، جنبه‌های وحدت‌گرایانه اندیشه‌های استادش را نشانه رفته است. وی در کتاب دوم سیاست، به نقد نظام اشتراکی افلاطون، که تبلوری از اندیشه وحدت‌گرایانه است، پرداخته و از اینکه وی به دنبال بیشترین حد ممکن وحدت در سراسر جامعه سیاسی است، اظهار ناخشنودی می‌کند. ارسطو بر این باور است: زمانی که وحدت از حد معینی تجاوز کند، جامعه به سوی زوال و نیستی می‌گراید؛ زیرا هر جامعه سیاسی از تکثر افراد پدید می‌آید. اگر وحدت آن از حد معینی درگذرد، در این صورت، چنین جامعه‌ای حکم خانواده و حتی فرد را خواهد داشت، نه جامعه سیاسی. از این رو، حتی در صورتی که قانون‌گذار بتواند جامعه سیاسی را وحدت بخشد، باید از آن پرهیز کند؛ زیرا فرجام چنین کاری، جز تباهی جامعه سیاسی نیست. هرچند وی بر این باور است که کثرت در سرشت انسان‌ها تحقق چنین وحدتی را مشکل می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۴۲). افزون بر این، وحدت بیش از اندازه، از نظر دیگری نیز برای جامعه سیاسی زیان‌بار است؛ زیرا جامعه‌ای می‌تواند نیازمندی‌های خود را تأمین کند که از تعداد هرچه بیشتر و متنوع‌تر افراد تشکیل شده باشد (همان، ص ۴۴). وی در ادامه می‌افزاید: بر فرض اینکه ایده افلاطون، مبنی بر ضرورت وحدت حداکثری برای رستگاری جامعه سیاسی را بپذیریم و معتقد باشیم که بهترین مصلحت هر جامعه، در برخورداری از بیشترین حد ممکن وحدت است، اشکال دیگری متوجه سازوکارهای وی برای تحقق این هدف خواهد شد؛ زیرا نظام اشتراکی که افلاطون برای تحقق وحدت در جامعه سیاسی در پیش گرفته است، نمی‌تواند وحدت مورد نظر وی را تأمین کند (همان).

ارسطو، برخلاف افلاطون، ثبات و پایداری جامعه سیاسی را در برابری میان شهروندان یافته است و تأکید می‌کند که همه شهروندان باید به تناوب، به مدت یک سال، و یا به هر ترتیب دیگری، به مقام فرمانروایی برسند. بدین سان، همه مردم در کار حکومت شرکت خواهند داشت (همان، ص ۴۲-۴۳).

توجه در انتقادات ارسطو نسبت به فلسفه سیاسی افلاطون، ابعاد دیگری از رویکرد تکثرگرایانه وی در مواجهه با پدیده‌های سیاسی را روشن می‌سازد. مروری بر فقراتی از کتاب سیاست، برای تحلیل ما حائز اهمیت خواهد بود.

همچنین روش سقراط در نصب فرمانروایان، از زیان و گزند برکنار نیست؛ زیرا او گروه واحدی از افراد را برای همیشه به فرمانروایی می‌گمارد و این امر حتی در میان مردم بی‌نام و نشان، به‌ویژه در میان مردم نستوه و رزم‌آور شورش و نافرمانی برمی‌انگیزد. دلیل اینکه وی گروه واحدی از افراد را به فرمانروایی همیشگی می‌گمارد آشکار است؛ زیرا فقط آنان شایستگی طبیعی برای حکومت دارند و چنان نیست که گوهر خداداد زرین‌روان، زمانی در نهاد یک گروه و گاهی در سرشت گروه دیگر باشد، بلکه همواره بر یک گروه ارزانی می‌شود (همان، ص ۵۷).

توجه در این فقره، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که در منظومه فکری ارسطو، این ایده که تنها یک گروه خاصی برای اداره جامعه سیاسی شایسته‌اند و قدرت سیاسی باید در اختیار آنان قرار گیرد، به کلی مردود است، بلکه وی بر این باور است که شایستگی برای اداره جامعه می‌تواند در گروه‌های مختلف وجود داشته باشد، و این همان منطق تکثرگرایی سیاسی می‌باشد که بر سراسر اندیشه‌های ارسطو سایه افکنده است. حتی آنجا که می‌نویسد: «فضیلت شهروند خوب، نمی‌تواند فضیلتی یگانه و مطلق باشد» (همان، ص ۱۰۸).

هرچند تکثرگرایی سیاسی در اندیشه برخی فیلسوفان سیاسی دوره مدرن نیز مطرح شده است، اما توانسته است در فلسفه سیاسی معاصر توجه بیشتر اندیشمندان را به خود جلب نماید (واینستوک، ۲۰۰۲، ص ۲۳۹). دو عامل در این امر تأثیر مستقیم داشته است: یکی، افزایش هراس‌انگیز قدرت دولت‌های تک‌ملیتی، و دیگری، گسترش تمدن صنعتی. اندیشمندان غربی بر این باورند که دولت‌های تک‌ملیتی برخوردار از حاکمیت مطلق، به مرور زمان بوم طبیعی شایسته و بایسته برای ادامه حیات سالم اجتماعی را با خطر نابودی روبرو می‌کنند و دولت‌ها وضعی ایجاد کرده‌اند که افراد در عین وابستگی تکنولوژیک به یکدیگر، روزبه‌روز از جهت عاطفی و فکری با هم بیگانه‌تر می‌شوند. برای برون‌رفت از این وضعیت، در گذشته دو راه حل معمول بود: یکی، راه لیبرالیستی که به دفاع از فردیت، خواستار برداشتن قید و بندهای خشک اجتماعی از دست و پای افراد بود. دومی، راه حل سوسیالیستی که از تشکیل دولتی بر پایه اصول سوسیالیسم طرفداری می‌نمود. کثرت‌گرایی با هر دو روش مخالف بود و راه حل را در وجود گروه‌های متعدد و مستقلی می‌دید که مانند واسطه میان فرد و دولت عمل کند. این نخستین مرحله پلورالیسم است که در آثار افرادی مانند لسکی، فیگیس، هابسن و لئون دوگی دیده می‌شود که به «پلورالیسم حقوقی» تعبیر می‌شود (فولادوند، بی‌تا، ص ۳۸۹). تحولات سیاسی دهه ۱۹۳۰ در اروپا، که منجر به تشکیل دولت‌های مطلقه شد، در عمل ریشه گروه‌های مستقل را خشکاند و به این دوره از کثرت‌گرایی پایان داد.

دور دوم کثرت‌گرایی در قالب پلورالیسم دموکراتیک در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ پدید آمد. در این دوره، به جای حاکمیت، ضروریات نظام دموکراسی مورد توجه قرار گرفت و پلورالیست‌ها در مقابل دو گروه قرار داشتند: نخست، نخبه‌گرایانی مانند پارتو، موسکا، میخلز، که معتقد بودند، هر جامعه به ظاهر دموکراتیکی سرانجام به صورت الیگارشی در می‌آید؛ بدین معنا که اقلیتی نخبه نیرومند، زمام امور را در دست می‌گیرند و پیدایش طبقه حاکم از ذاتیات حیات و تشکیلات اجتماعی - سیاسی است. دوم، مارکسیست‌ها که مدعی بودند ظهور طبقه حاکم از پیامدهای اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری است. پلورالیست‌های دموکرات در پاسخ به مخالفان خود می‌گفتند: گرچه نابرابری منابع و امکانات، ممکن است مانع برابری شهروندان شود، ولی پژوهش‌های تجربی دقیق در حکومت‌های ملی و محلی در کشورهای دموکراتیک نشان نمی‌دهد که هیچ طبقه حاکم مشخصی امور را قبضه کرده باشد. به‌عکس، از داده‌های تجربی چنین برمی‌آید که عامل مؤثر در سیاست‌ها و تصمیم‌های دولتی، غالباً وجود گروه‌های مختلف حتی با منافع و هدف‌های متعارض است. پلورالیست‌ها مدعی بودند: وجود این‌گونه تشکلهای به حال دموکراسی سودمند می‌باشد؛ زیرا اولاً، شهروندان را برای زندگی سیاسی آموزش می‌دهد. ثانیاً، مناسبات‌شان را با دولت تحکیم و تقویت می‌کند. ثالثاً، نمی‌گذارد هیچ گروهی از صاحبان منافع خاص همیشه در مورد تصمیمات مهم چیره شوند. رابعاً، چون امکانی برای کسب اطلاع و تبادل نظر، مذاکره و مصالحه فراهم می‌آورد، موجب اخذ سیاست‌های عاقلانه‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود (همان، ص ۳۹۴-۳۹۶). در دهه ۱۹۸۰، پلورالیسم شعار مخالفان حکومت‌های تک‌حزبی در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای مرکزی و شرقی شد و همچون پلورالیست‌های حقوقی و دموکرات در گذشته، بر ضرورت وجود گروه‌های مستقل در سیاست، اقتصاد و جامعه پافشاری می‌کردند. با این حال، این گروه موفق نشدند نظریه‌ای منسجم و مدون در مخالفت با دولت‌های انحصارطلب و اقتدارگرای کشورهای خود پدید آورند (همان، ص ۳۹۷).

راولز، نظریه‌پرداز برجسته عدالت، در پی دفاع از آزادی، تکثرگرایی را از اصول اساسی فلسفه سیاسی خود معرفی می‌کند. وی با الهام از این اصل، خواهان ساختن جامعه‌ای است که در آن، تنها اصولی که همه باید نسبت به آن متعهد باشند، اصول آزادی و حقوق فردی است. بنابراین، اگر در جامعه‌ای، به اصولی غیر از اینها، یا بیش از اینها متعهد شوند، آزادی و تنوع، مورد تهدید قرار خواهد گرفت (آربلاستر، ۱۳۸۸، ص ۵۱۷-۵۱۸). وی پلورالیسم را از ارکان جامعه دموکراتیک معرفی کرده، بر این باور است که اگر در جامعه‌ای، مجموعه‌ای از اشخاص با تأیید آموزه جامع یا تقریباً جامع واحدی با یکدیگر متحد شوند، در آن صورت دموکراتیک نخواهد بود. البته اذعان می‌کند که قبول این واقعیت

همواره آسان نیست. از این‌رو، فلسفه سیاسی باید رسالت خود را انجام دهد و بکوشد با نشان دادن دلایل پلورالیسم و خیر سیاسی و منافع آن، ما را با واقعیت پلورالیسم آشتی دهد (راولز، ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۴). راولز در استدلال خود برای نشان دادن مطلوبیت تکثرگرایی می‌گوید:

از نظر سیاسی، غیر از کاربرد ظالمانه قدرت دولت برای تثبیت آموزه جامع خاصی و خاموش کردن فریاد ناراضیتی، هیچ راه عملی برای از بین بردن این کثرت وجود ندارد. نه فقط تاریخ حکومت‌های دموکراتیک، بلکه پرورش و پیشرفت تفکر و فرهنگ در بستر نهادهای آزاد گواه روشن این مدعاست. از این‌رو پلورالیسم ویژگی دائمی جامعه دموکراتیک خواهد بود (همان، ص ۱۴۹).

دیدگاهی که راولز بیان می‌کند، منحصر به وی نیست، بلکه پذیرش تکثرگرایی یکی از بنیان‌های نظری لیبرالیسم سیاسی را شکل داده است (توحیدفام، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). تکثرگرایی در منظومه فکری لیبرال‌ها، پیوند مستقیمی با آزادی و اصل تساهل و مدارا دارد. در واقع، اهتمام بر اصل آزادی و به دنبال آن، مدارای سیاسی توسط متفکران لیبرال از الزامات پذیرش تکثرگرایی در لیبرالیسم است. لیبرال‌ها بر این باورند که جامعه از کنار هم قرار گرفتن گروه‌های بزرگ و کوچکی به وجود می‌آید که هر یک منافع خاص خود را پیش می‌برند. هنگامی که این قبیل منافع با هم برخورد می‌کنند، پیامد مناسب آن رسیدن به نوعی سازش است، نه پیروزی یک طرف بر طرف دیگری؛ زیرا این اصل پذیرفته شده است که هر یک از گروه‌های ذی‌نفع، تا اندازه‌ای از مشروعیت برخوردار هستند و اصل مدارا، شناخت و اذعان بر این مشروعیت و پذیرش حق موجودیت آنهاست (آربلاستر، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰).

علاوه بر لیبرال‌ها، آنارشیسست‌ها نیز به تکثرگرایی علاقه زیادی دارند. البته اینها خواهان پلورالیسم در جنبه‌های افراطی آن هستند (علی‌بابایی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳). در مورد شکل جامعه آنارشیسستی، درک‌های متفاوتی وجود دارد. اما همگی آنها بر این امر اتفاق نظر دارند که جامعه باید از پایین، با عدم تمرکز قدرت، به گونه‌ای فدراتیو و از طریق توافق اداره شود، نه توسط قانون و مقررات دولتی (لیدمان، ۱۳۷۹، ص ۲۷۰). در نظریه آنارشیسسم، فدرالیسم به معنای برقراری نظم اجتماعی از طریق همکاری واحدهای کوچک و بدون کنترل مرکزی می‌باشد (همان). مسلماً نگاه افراطی آنارشیسست‌ها به تکثر، از یافتن هرگونه سنخیتی با واقعیت‌های زندگی سیاسی در طول تاریخ عاجز است. در واقع، آرمانی شاعرانه است که اگر روزی رنگ واقعیت را در خود ببیند، در آن صورت تمام بنیان‌های زندگی سیاسی را نابود خواهد کرد. بعید نیست انسان در این شرایط، وضع طبیعی مفروض اصحاب قرارداد را به چشم خود نظاره‌گر باشد.

منتسکیو، نویسنده فرانسوی، معتقد است پلورالیسم هنگامی می‌تواند ثمر دهد که میان اعضای

احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها و سندیکاها و حتی اقلیت‌های مذهبی، رفتار معتدل معمول باشد و آراء و عقاید گوناگون به راحتی تحمل شود. وی، ضمن مخالفت با هرگونه تمرکزگرایی و تمرکزطلبی، مشارکت مؤسسات غیردولتی متعدد را در کار حکومت، به‌طور داوطلبانه توصیه می‌کند (علی‌بابایی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳).

رونق تکثرگرایی در قرن بیستم و سال‌های پیش از آن، هرگز بدین معنا نیست که از گزند انتقادات مصون مانده و یا خالی از هرگونه نقد باشد. در نقد تکثرگرایی، برخی تأکید پلورالیسم بر رقابت گروه‌های ذی‌نفع را به چالش کشیده و گفته‌اند:

در فرایند رقابت، فقط کسب قدرت و رسیدن به مناصب سیاسی برای نخبگان رقیب مهم است و ارزش‌های دیگر، در مقایسه با آن، اموری فرعی و ثانوی تلقی می‌شوند. بنابراین، آزادی، که مورد حمایت پلورالیسم است، در فرایند این رقابت از جایگاه واقعی خود تنزل پیدا می‌کند. علاوه بر این، اگر گروه‌های رقیب برای حمایت از سیستم سیاسی موجود و وضعیت توزیع قدرت در آن، با هم به توافق رسیده و برای تحقق آن همکاری نمایند، خود پلورالیسم و گروه‌هایی که با هم رقابت می‌کنند، مانع تغییر خواهند شد. به‌ویژه، در صورتی که از ظهور گروه‌های جدیدی که احتمالاً با موفقیت برای کسب قدرت رقابت خواهند کرد، جلوگیری نمایند (تاوور، ۲۰۰۳، ص ۴۹).

بنابراین، پلورالیسم به دلیل ضعف بنیان‌های نظری، از این نقیصه برخوردار است که در مواردی ابزاری برای از بین بردن آمال‌ها و آرمان‌های پلورالیستی می‌شود.

البته، انتقادات از تکثرگرایی به این‌گونه موارد خلاصه نمی‌شود، بلکه از منظرهای مختلفی ادعاهای تکثرگرایان به چالش کشیده شده است. پرداختن به تمام موارد آن، هرچند فی‌نفسه مطلوب است، اما نیازمند بحث مبسوطی در این زمینه می‌باشد و مجال دیگری می‌طلبد (بال، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

وحدت‌گرایی در عین کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی

به‌رغم اینکه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی دارای طرفداران زیادی است، اما نمی‌توان این حقیقت را کتمان کرد که هر دو رویکرد، راه افراط در پیش گرفته‌اند. همین امر موجب شده تا هر دو جریان فکری با چالش‌هایی در ساحت اندیشه و عمل مواجه شوند. در چنین شرایطی، ضرورت شناسایی رویکردی جایگزین بیش از پیش جدی به نظر می‌رسد، تا در عین بهره‌مندی از مزایای موجود در هر دو رویکرد، از چالش‌های پیش آمده در آنها پرهیز شود. تأمل در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، ما را به سوی چنین جایگزینی رهنمون ساخته و نشان می‌دهد که در کنار این دو جریان اصلی، یک جریان

فرعی نیز شکل گرفته که می‌توان در پرتو آن، بر بخشی از چالش‌های تئوریک و عملی در این حوزه فائق آمد. در این جریان، با توجه به پذیرش بخشی از مؤلفه‌های وحدت‌گرایی، بسیاری از ضعف‌های موجود در کثرت‌گرایی از بین می‌رود. همچنین در سایه توجه جدی نسبت به بسیاری از مؤلفه‌های کثرت‌گرایی، بسیاری از انتقادات صورت گرفته از وحدت‌گرایان جایگاه منطقی خود را از دست می‌دهد. از این جریان فرعی، با عنوان «وحدت‌گرایی در عین کثرت‌گرایی» تعبیر نموده و در راستای تبیین برخی ابعاد آن، نکاتی را در ادامه متذکر خواهیم شد.

در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، بخشی از تجویزهای وحدت‌گرایان با اقبال مواجه شده است. البته فیلسوفان معاصر اسلامی پذیرش این موارد را به معنای نفی کلی تکثر ندانسته‌اند. حتی برای کارآمدی نظام سیاسی، تعدادی از مؤلفه‌های موجود در تکثرگرایی را به‌عنوان امری ضروری معرفی کرده‌اند. از جمله شاخصه‌های وحدت‌گرایی، که در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر مورد تأکید قرار گرفته است، شاخصه‌های ردّ مشروعیت مردمی، تمرکز قدرت و عدم تغییر بخشی از ساختار سیاسی است. البته نه به‌گونه‌ای که به نفی همه مؤلفه‌های کثرت‌گرایانه منتهی شود. توضیح اینکه، با توجه به مبانی هستی‌شناختی حاکم بر فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، در نظر این دسته از فیلسوفان، همه جهان ملک خداوند بوده و حق حاکمیت از آن اوست. از این رو، هیچ‌کس بدون اجازه او حق تصرف و اعمال حاکمیت در ملک خداوندی را نخواهد داشت. حکومت بر انسان‌ها، از شئون ربوبیت تشریحی خداوند است. تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از سوی خداوند منصوب شده باشند. بنابراین، هیچ‌گونه حق حکومتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد. مشروع دانستن هر حکومتی، جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریحی الهی به شمار می‌رود. براساس نظام فکری این دسته از فیلسوفان، خداوند متعال انبیاء و امامان معصوم^ع را با نص خاص برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی برگزیده است. در زمان غیبت نیز زعامت و تصدی اداره امور اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی را، که یکی از شئون پیامبر و امامان معصوم^ع به‌شمار می‌آید، به فقیه واجد شرایط واگذار کرده است. تنها نظام سیاسی مشروع در دوران غیبت، رهبری ولایت فقیه می‌باشد. تنها تمایز حکومت در عصر غیبت، با حکومت امامان معصوم^ع در این است که ائمه^ع از جانب خداوند به نصب خاص، متصدی امر حکومت شده‌اند، اما فقها به نصب عام منصوب گردیده‌اند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۶-۹۲). بنابراین، ولی فقیه نیز مانند معصومان^ع از مشروعیت الهی برخوردار بوده و ملاک مشروعیت نظام مبتنی در نظریه ولایت فقیه خواست و اراده خداوند است. البته در این نظام، مشارکت مردم به

حاکم اسلامی، بسط ید و قدرت می‌دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، نقش‌آفرینی مردم، در مشروعیت‌بخشی صورت نمی‌گیرد، بلکه مردم در عینیت‌بخشی و کارآمدی دولت اسلامی نقش اساسی ایفا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۸). به همین دلیل در دولت اسلامی، رابطه حاکمان با مردم ناگسستگی است. بنابراین، در این جریان، هرچند بر تمرکزبخشی از قدرت سیاسی و نفی مشروعیت مردمی تأکید می‌شود، اما برخلاف وحدت‌گرایان، به نفی مشارکت و نقش‌آفرینی مردم منتهی نمی‌شود. حتی بسیاری از مؤلفه‌های کثرت‌گرایی به صورت جدی مورد توجه قرار می‌گیرد.

در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، کثرت سیاسی در حوزه باور و عمل را، به‌گونه‌ای که به نسبی‌گرایی مطلق منتهی شود، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا فلسفه سیاسی اسلامی به‌طور کلی، مبنایگرایانه است و نقش برجسته مبانی در آن، پذیرش نسبی‌گرایی مطلق را غیرممکن می‌کند. در فلسفه اسلامی وجود حقایق ثابت و امکان دست‌رسی به آن پذیرفته شده است که اجازه تکثرگرایی بی‌قاعده و بدون ضابطه را نمی‌دهد (قربانی، ۱۳۹۲، ص ۵۱-۵۳)، بلکه از این نظرگاه، اسلام دارای یک سری اصول و ارزش‌های قطعی، اصیل و ثابت است که وظیفه همگان در قبال آنها این است که اولاً، آنها را حفظ کنند و ثانیاً، دیگران را نیز به رعایت آن دعوت نمایند (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۴۹). بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلامی باورهای اساسی و ضروریات اسلام و به تعبیری حقایق ثابت، قابلیت پذیرش تکثر و تعدد را ندارد. با این حال، در چارچوب منطق فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، ضمن تأکید بر اصول، کثرت در فروع امر پذیرفته‌ای است و گروه‌های سیاسی می‌توانند ضمن اعتقاد به اصول و مبانی اسلامی، در وسائل و روش‌های حکومت و اداره امور مربوط به زندگی سیاسی از هم تمایز یافته و رقابت داشته باشند. یکی از فیلسوفان معاصر در این زمینه می‌نویسد: «ما مسائلی نظیر مسائل اقتصادی، سیاسی و مانند آنها داریم که یک جوابی نیستند و تعدد و کثرت در آنها ممکن و احیاناً مطلوب است» (همان، ص ۵۷).

مؤلفه‌های متعددی در فلسفه سیاسی معاصر وجود دارد که از آنها می‌توان در مقام استدلال، به نفع این ادعا استفاده نمود. اولین مؤلفه‌ای که می‌تواند بر پذیرش تکثر در فلسفه سیاسی معاصر اشاره داشته باشد، نگاه نسبتاً مثبت فیلسوفان معاصر به تحزب است. امروزه، احزاب و گروه‌های سیاسی، به‌عنوان حلقه رابط بین مردم و نظام سیاسی از ارزش و اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. به همین دلیل، فارغ از جدال‌هایی که در مورد خاستگاه احزاب و گروه‌های سیاسی وجود دارد، اکثر نظام‌های سیاسی به آن

اهتمام می‌ورزند. حتی نظام‌های دیکتاتوری نیز به دلیل توجیه عملکرد خود، به تشکیل احزاب دستوری همت می‌گمارند تا حاکمیت خود را مردمی جلوه دهند. در مورد پیدایش احزاب سیاسی، سه نگره مطرح شده است: انتخابات، نوسازی، و تضاد طبقاتی. موریس دوورژه، زیربنای پیدایش حزب را پدید آمدن نظام انتخاباتی در کشورها می‌داند. مارکسیست‌ها تضاد طبقاتی و رویارویی جنبش‌های اجتماعی را عامل اصلی در پیدایش آن می‌دانند. در نگرش سوم، همچون دیوید/پتر و ویتز، احزاب سیاسی نتیجه نوسازی و پیچیدگی جامعه مدرن تلقی شده است (فرهاد گهر، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

فارغ از این مجادلات، توجه به مقوله احزاب از تأملات فیلسوفان معاصر به‌دور نمانده است. بیانی که امام خمینی* در خصوص حزب دارد، گویای این حقیقت است که به نظر وی، حزب در نگاه اولیه نه مردود است و نه مطلوب، بلکه به ایده، باورها و اهداف حاکم بر آن حزب بستگی خواهد داشت. از این رو، اگر حزبی در چارچوب آرمان‌ها و اهداف اسلامی شکل گیرد، امری مطلوب است و می‌تواند در جامعه اسلامی آثار مثبتی داشته باشد: «این طور نیست که حزب بد باشد یا هر حزبی خوب باشد، میزان، ایده حزب است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۹۴).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز درباره ضرورت وجود احزاب در جامعه اسلامی چنین می‌گوید:

جامعه ما یک جامعه بی‌حزب است. البته از جهاتی حسن است، ولی عیب هم دارد. وجود حزب در یک جامعه، باعث می‌شود که خلأهای ذهنی عده‌ای از مردم پر شود... در حقیقت، حزب یک کانال‌کشی برای رساندن خوراک فکری لازم به ذهن‌های عده‌ای از مردم است که در حز بند. ما این را در جامعه‌مان نداریم، یک خلأ است (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مدیران و مسئولان بخش‌های خبری صدا و سیما، ۱۳۶۹/۱۲/۲۱).

علامه شهید مطهری* با صراحت آزادی احزاب را بیان می‌کند و معتقد است: در نظام اسلامی حتی احزاب غیراسلامی نیز می‌توانند آزادانه فعالیت داشته باشند. معنای این سخن، این است که به کثرت در حیات سیاسی ملتزم شویم، به‌گونه‌ای که احتمالاً در بسیاری از نظام‌های مدعی لیبرال دموکراسی، هم کمتر می‌توان آن را یافت.

در حکومت اسلامی احزاب آزادند، هر حزبی عقیده غیراسلامی هم دارد در ابراز عقیده خودش آزاد است. فکرش آزاد است، هرچه دلش می‌خواهد بگوید، ما فقط اجازه توطئه‌گری و فریبکاری نمی‌دهیم. در حدی که فکر و عقیده خودشان را صریحاً می‌گویند و با منطق ما در حال جنگ هستند، ما آنها را می‌پذیریم. اما اگر بخواهند در زیر لوای اسلام با مظاهر اسلام افکار و عقاید خودشان را بگویند، ما حق داریم از اسلام خودمان دفاع کنیم که اسلام این را نمی‌گوید، به نام اسلام این کار را نکن، به نام خودت بکن (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

روشن است که پذیرش احزاب در نزد فیلسوفان معاصر، به معنای پذیرش تکثرگرایی سیاسی در چارچوب اصول کلی وحدت‌آفرین است؛ زیرا هریک از احزاب به اصول خاص خود معتقد بوده و از آن دفاع می‌کنند. آنها را اساس حزب خود دانسته و در مقابل، افکار دیگران را غلط می‌پندارد.

مؤلفه دیگری که ما را به ایده «وحدت در عین کثرت» در فلسفه سیاسی معاصر رهنمون می‌سازد، پذیرش آزادی اندیشه و بیان در نزد فیلسوفان معاصر است. برخلاف فیلسوفان کلاسیک اسلامی، تامل در باب آزادی از موضوعاتی است که نه تنها اکثر فیلسوفان معاصر اسلامی در اندیشه‌ورزی‌های خود از آن غفلت نکرده‌اند، بلکه علاقه زیادی به پیگیری آن نشان داده‌اند. یکی از پژوهندگان، مباحث شهید مطهری را پیرامون آزادی و دفاع از آن، در ضمن کتاب مستقلی گردآوری کرده است که تأمل در آن، عمق دغدغه این فیلسوف و متفکر برجسته را به خوبی نشان می‌دهد. علامه شهید اظهار می‌کند که اسلام درباره آزادی به‌عنوان یک ارزش بشری اعتراف کرده است، اما نه آزادی با آن تعبیرها و تفسیرهای ساختگی، بلکه آزادی به معنی واقعی (بزدی، ۱۳۷۹، ص ۶۷). وی آزادی در تفکر و اندیشه را در زمره اموری می‌داند که پیشرفت و تکامل بشر با آن گره خورده است. از این رو، اسلام نه تنها بر آزادی فکر و اندیشه تأکید کرده، بلکه آن را واجب و یکی از عبادت‌ها می‌داند که آیات و روایات متعددی بر این مطلب تصریح می‌کند (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱). شهید مطهری بین آزادی تفکر و عقیده ارتباط برقرار می‌کند و در بیان منطق اسلام در دفاع از عقیده‌ای که مبتنی بر تفکر است، می‌گوید: اولاً، فضایل روحی و نفسانی در فضیلت بودن خود نیازمند اراده و انتخاب است. ثانیاً، محبت و عقیده از قلمرو اجبار خارج است. ثالثاً، اسلام به‌طور کلی، در اصول دین طرفدار تفکر آزاد است (همان، ص ۱۷۹). البته شهید مطهری فقط برخورداری از آزادی عقیده را به تنهایی راهگشا نمی‌داند، بلکه بر این باور است که «هر کس می‌باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و تنها در چنین صورتی است که انقلاب اسلامی ما، راه صحیح پیروزی را ادامه خواهد داد» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۳).

اندیشه فیلسوف برجسته معاصر، علامه مصباح یزدی نیز در باب آزادی قابل توجه است. وی در بیان باور خود درباره آزادی می‌گوید: از دیدگاه اسلامی اصل بر این است که آدمیان در زندگی آزاد باشند و رفتارشان بر پایه گزینش‌های آزادانه خودشان باشد. وی در تعلیل خود بر دیدگاه اسلام، به ضرورت تکامل انسانی اشاره می‌کند و از این رو، معتقد است که فقط مصالح مادی و معنوی جامعه می‌تواند آزادی را محدود کند؛ این بدین معناست که هر فرد تا زمانی که به مصالح

جامعه زیان نرساند، از لحاظ حقوقی و قانونی آزاد است. وی برخی از مصادیق آزادی را نیز متذکر می‌شود که آزادی رأی و عقیده و بیان و مشارکت سیاسی از جمله مصادیق آن می‌باشد. بر این اساس، افراد در داشتن آرا و نظرات سیاسی و ابراز و بیان آنها و همچنین در فعالیت‌هایی که به ارتقای مقام و منصب سیاسی و اجتماعی شخص می‌انجامد، آزاد هستند. هیچ فردی، اصالتاً و بالذات از ورود به صحنه‌های سیاسی ممنوع نیست (میراحمدی، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، درباره آزادی و جایگاه رفیع آن در اسلام، معتقد است: آزادی به مثابه یک حق برای اندیشیدن، گفتن، انتخاب کردن و اموری از این قبیل، یکی از مقولاتی است که در قرآن کریم و در کلمات ائمه علیهم‌السلام به‌طور مؤکد و مکرر بر آن تأکید شده است. ایشان در تبیین دلیل این امر چنین استدلال می‌کند:

به برکت آزادی است که اندیشه‌ها رشد پیدا می‌کند و استعدادها شکوفا می‌شود، استبداد ضد استعداد است. هر جا استبداد باشد، شکوفایی استعداد نیست. اسلام شکوفایی انسان‌ها را می‌خواهد. منابع عظیم انسانی بایستی مثل منابع طبیعی استخراج بشوند، تا بتوانند دنیا را آباد کنند. بدون آزادی مگر ممکن است؟ با امر و نهی مگر ممکن است؟ (بیانات مقام معظم رهبری در جمع دانش‌آموختگان دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۶/۱۲).

جایگاه ممتاز آزادی در نزد فیلسوفان معاصر اسلامی، به‌روشنی جایگاه تکثرگرایی را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا آزادی و تکثر دو روی یک سکه هستند که زایش آنها همیشه توأمان خواهد بود. از این‌رو، به نظر می‌رسد، می‌توان از آزادی به مثابه کثرت نیز سخن به میان آورد و در باب آن به اندیشه‌ورزی پرداخت.

مؤلفه‌های متعدد دیگری نیز در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر وجود دارد که نشان می‌دهد فیلسوفان معاصر اسلامی، ضمن تأکید بر عنصر وحدت بر مبنای اصول و مبانی، از مؤلفه‌های کثرت‌آفرین غفلت نکرده و به‌خوبی آنها را نیز در کانون توجهات فیلسوفانه خود قرار داده‌اند؛ که طرح تفصیلی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با نگاهی جریان‌شناسانه به تاریخ فلسفه سیاسی، دو جریان اصلی وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در فلسفه سیاسی را شناسایی کرد. هریک از این دو جریان فلسفی - سیاسی، در ساحت اندیشه و عمل با چالش‌های متعددی مواجه شده‌اند که نیازمند تأملی دوباره در آموزه‌های این دو جریان فکری و تعدیل

برخی از نگره‌های آنان است. تأمل در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر، گویای این مهم است که در این پارادایم، تعدیل مورد نظر اتفاق افتاده و وحدت و کثرت سیاسی همزمان مورد توجه این دسته از فیلسوفان قرار گرفته است. مسلماً این اتفاق، نشان از ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به مسائل پیرامونی در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر دارد.

منابع

- آریلاستر، آنتونی، ۱۳۸۸، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز. ارسطو، ۱۳۸۶، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بال، آلن ر، ب. گای پیترز، ۱۳۸۴، *سیاست و حکومت جدید*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.
- برلین، آیزایا، ۱۳۷۷، *متفکران روس*، ترجمه نجف دریابندی، تهران، خوارزمی.
- بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- پازارگاد، بهاء‌الدین، بی‌تا، *مکتب‌های سیاسی و فرهنگ مختصر عقاید و مرام‌های سیاسی*، تهران، اقبال.
- توحیدفام، محمد، ۱۳۸۳، *چرخش‌های لیبرالیسم*، تهران، روزنه.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاقت و رهبری*، قم، اسراء.
- موسوی خمینی، سیدروح‌اله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راولز، جان، ۱۳۸۸، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سیف‌زاده، حسین، ۱۳۷۹، *مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست*، تهران، دادگستر.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، حاشیه ملاحادی سبزواری، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- علی‌بابایی، غلامرضا، ۱۳۸۲، *فرهنگ سیاسی*، تهران، آشیان.
- فارابی، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- ۱۹۹۶، *سیاسه المدنیه*، مقدمه علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- فرهاد گهر، ناصر، ۱۳۷۸، «فرایند کثرت‌گرایی، احزاب و مشارکت؛ نگره دیوید اپتزر»، در: *مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی*، تهران، همشهری.
- فولادوند، عزت‌الله، بی‌تا، *خرد در سیاست*، تهران، طرح نو.
- قربانی، مهدی، ۱۳۹۲، *تحلیل ظرفیت نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی*، تهران، نور علم.
- مک‌لنن، گرگور، ۱۳۸۵، *پلورالیسم*، ترجمه جهنگیر معینی، تهران، آشتیان.
- کللی، قیصر، ۱۳۸۸، *فرهنگ فلسفی و فلسفه سیاسی*، تهران، پایان.

- لیدمان، سون اریک، ۱۳۷۹، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، تهران، دانش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، «پلورالیسم»، *معرفت*، ش ۲۲، ص ۹-۷.
- ۱۳۷۹، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *آینده انقلاب اسلامی*، قم، صدرا.
- ۱۳۷۱، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
- میراحمدی، منصور، ۱۳۸۱، *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- نعمت‌اللهی، همایون، ۱۳۸۱، «مفهوم کثرت‌گرایی سیاسی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۱، ص ۶۹ - ۹۸.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *حکومت اسلامی*، قم، سامیر.
- یزدی، حسین، ۱۳۷۹، *آزادی از نگاه استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- یوسفی اشکوری، حسن، ۱۳۸۵، «انقلابی‌گری، مونیسم و خشونت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۲، ص ۱۴ - ۲۱.
- M. Weinstock, Danial, *Citizenship and Pluralism*, 2002, in "The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy", Edited by Robert L. Simon, Oxford, Blacwell.
- Satyendra, Kush, 2003, *Encyclopaedic Dictionary of Political Science*, New Delhi, Sarup & Sons.
- Tower Sargent, Lyman, 2003, *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis*, Belmont, CA: Thomson Learning, Wadsworth.