

پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی

دکتر سعید زیباکلام*

چکیده

اندیشه سیاسی کلاسیک مبتنی بر این پیشفرض بنیانی است که اخلاقیات سیاسی تابعی از ترجیحات، احساسات و آمال فردی یا جمعی نیست و می‌توان قضاوت‌های این حوزه را به نحو معقولی تبیین و توجیه کرد.

نظریه معرفت‌شناختی پوزیتیویسم منطقی منکر این پیشفرض بنیانی بود و پیوند این معرفت‌شناسی با اندیشه سیاسی سنتی منجر به تعطیل و احتضار اندیشه سیاسی گردید. اما بعدها، اصل تحقیق‌پذیری که به عنوان یک قاعده معرفت‌شناختی صرف توسط پوزیتیویستها، مطرح شده و اساس اندیشه سیاسی را متزلزل کرده بود، توسط افرادی چون رودالف کارنپ برجسته‌ترین نظریه‌پردازان حلقه وین، و دیگران مورد نقادی قرار گرفت. نقادی‌ها نسبت به این اصل به قدری جدی بود که صدمات ویرانگری به قدرت و شوکت پوزیتیویسم وارد کرد. نقد پوزیتیویسم تنها از ناحیه اصل تحقیق‌پذیری نبود بلکه این مکتب از سوی دیگر مورد نقادی‌های بدیع و بنیان‌سوز نامحتمل‌ترین فیلسوف یعنی لودویگ ویتگنشتاین که خود در نیمه اول قرن بیستم نهال نورسته پوزیتیویسم منطقی را آبیاری کرد، قرار گرفت، وی در اوائل نیمه دوم قرن بیستم با انتشار آثاری، استدلال‌ات سابق خود در مورد پوزیتیویسم منطقی را مورد شدیدترین و بنیانی‌ترین انتقادات قرار داد. انتقادات وارد

* استادیار دانشگاه امام صادق(ع).

شده، پوزیتیویسم را چنان سخیف و ضعیف نمود که اندیشه سیاسی سنتی جان تازه‌ای گرفت و حیات ارزشی - اعتباری خود را بازیافت. در این مقاله سعی شده است به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

۱. پوزیتیویسم منطقی به چه نحوی و چگونه آن پیشفرض بنیادین را منکر شد؟
۲. چرا پوزیتیویسم متوسل به اصل اخذناپذیری «باید» از «هست» هیوم می‌شود؟
۳. چرا پوزیتیویسم قائل است که عقل نمی‌تواند امور اخلاقی و سیاسی را اخذ و استنتاج کند؟
۴. در پارادایم پوزیتیویستی، مطالعات و کاوشهای سیاسی چه صورت و سیرتی می‌تواند داشته باشد؟
۵. چرا و چگونه سیطره پوزیتیویستی بر اندیشه سیاسی کلاسیک مضمحل گردید؟

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی کلاسیک، اخلاقیات سیاسی، پوزیتیویسم منطقی، اندیشه سیاسی، عقل غیرفعال، اخلاق فعال.

مقدمه

پرسش‌هایی که نوعاً در سنت کلاسیک اندیشه سیاسی، حد اقل از زمان افلاطون به این سو، مطرح بوده، از این قبیل اند: عدالت چیست؟ آیا بشر حقوقی دارد و اگر پاسخ مثبت است، این حقوق کدام اند؟ نقش دولت چیست؟ آیا افراد نیازهای تعریف‌پذیری دارند و اگر چنین است چه کسی وظیفه دارد آنها را برآورد؟ آیا حکومت باید بیشترین سعادت را برای بیشترین افراد فراهم کند، و اگر چنین است جایگاه اقلیت‌ها در چنین برنامه‌ای کجاست؟ مایه مشروعیت یک حکومت یا حاکمیت یک دولت چیست؟ شایستگی متضمن چه نوع مطالباتی بر منابع است؟ اکثریت تا چه میزان مجازست نگرش اخلاقی خود را بر دیگران تحمیل کند؟ آیامی‌توانیم تبیین مناسبی از مبنای اخلاقی نهاد‌های اجتماعی و سیاسی ارائه کنیم؟ بهترین شکل حکومت کدام است؟

روشن است که پرداختن به این موضوعات، که در حوزه فلسفه سیاسی قرار دارد، متضمن پرداختن به فلسفه اخلاق است؛ به گونه‌ای که اغلب فلسفه سیاسی را به واقع شعبه‌ای از فلسفه اخلاق می‌پندارند.

در اندیشه سیاسی غرب از افلاطون و ارسطو گرفته تا مارکس و استوارت میل در قرن نوزدهم همواره تصوّر این بوده است که این قبیل سؤالات را می‌توان به نحو معقول و آفاقی یا عینی پاسخ گفت، به طوری که می‌توان گفت اخلاقیات سیاسی مبنایی معقول دارند. آنها این فرض را که اخلاقیات سیاسی تابعی است از ترجیحات، احساسات، نگرش‌ها یا آمال فردی، انکار می‌کردند. این تلقی از اندیشه سیاسی همان است که گاه مبنانگاری نیز خوانده شده است.

مراد این است که احکام و مواضع اخلاق سیاسی اولاً دارای مبنا و شالوده ای است و ثانیاً این مبنا قابل توجیه عقلی است. به نظر می‌رسد مشکل بتوان در این قضاوت مناقشه کرد که اگر موضعی وجود داشته باشد که اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان سیاسی در آن وحدت نظر داشته باشند، همان مبنا انگاری است. به عبارت دیگر، فلاسفه سیاسی نوعاً اتفاق نظر داشتند که چنانچه قضاوت‌های سیاسی تابع احساسات، سلايق و آمال باشد، ایجاد حوزه‌ای از معرفت به نام اندیشه سیاسی منتفی می‌شود. روشن است که نتیجه‌گیری فوق، متکی بر این پیش فرض است که احساسات و آرزوها رانمی‌توان به طور معقول توجیه و تبیین کرد و نیازی به تحلیل موشکافانه نیست که این پیش فرض به نوبه خود مبتنی بر دو پیش فرض دیگر است: اولاً احساسات و آمال متفرق و متکثرند؛ و ثانیاً توجیه و تبیین معقول، وحدت بخش و وحدت بین است، بنابراین از عهده امور و پدیدارهای متکثر بر نمی‌آید. افزون بر این، با کمی تأمل آشکار می‌شود که پیش فرض دوم (توجیه و تبیین معقول، وحدت بخش و وحدت بین است) خود متکی و مبتنی بر پیش فرضی در سطحی فرودین‌تر یا بنیانی‌تر است. این پیش فرض عبارت است از اینکه معقولیت، ممیزه یا خصلتی واحد و به طور یک پارچه مشترک است. تحلیل و ارزیابی این مجموعه از پیش فرضهای فلاسفه سیاسی کلاسیک خصوصاً عدم تبعیت اخلاقیات سیاسی از ترجیحات، احساسات، نگرش‌ها یا آمال فردی، و نیز پیش فرض معقولیت مبانی احکام و قضاوت‌های سیاسی را عاجلاً به مقام و مجال دیگری وامی‌نهیم.

اینک بازمی‌گردیم بدان پیش فرض بنیادین سنت کلاسیکی فلسفه سیاسی که خلیقات سیاسی تابعی از ترجیحات، احساسات و آمال فردی نیست. اگرچه در مجموع، اجماعی بر سر این پیش فرض وجود داشته است، لیکن در تاریخ فلسفه به استثنائاتی برمی‌خوریم که از جمله مهم‌ترین آنها پروتاگوراس است. اینکه پروتاگوراس دقیقاً چه موضعی را اخذ، و در کجا آن را مطرح کرده است، ابداً روشن نیست، زیرا اولاً مطابق نظر جوزف مارگولیس: «ما نظریات پروتاگوراس را عمدتاً از طریق تحریفات ظاهری و احتجاجات مغالطه آمیز آن دوبرگوار [مقصود افلاطون و ارسطو است] می‌دانیم؛» ثانیاً «تمام مکتوبات پروتاگوراس مفقود شده است» (Margolis, 1991).

صرف نظر از پروتاگوراس، جالب توجه است که این موضع در اوایل قرن بیستم و به نحوی بسیار جدی به واسطه و تحت تأثیر نظریه معرفت‌شناختی پرنفوذ و پرجاذبه یعنی نظریه پوزیتیویسم منطقی مطرح می‌شود. نظریه پوزیتیویسم منطقی که تحت تأثیر مستقیم رساله منطقی - فلسفی لودویگ ویتگنشتاین در دهه سوم و چهارم آن قرن تکوین و تقویم شد و به سرعت بسیاری از حوزه‌های معرفتی را تحت نفوذ و سیطره خود قرار داد. چنان‌که پیشتر گفتیم، سنت اندیشه سیاسی کلاسیک مبتنی بر این پیش فرض بنیادین بود که اخلاقیات سیاسی و قضاوت‌های این حوزه تابع احساسات و آمال فردی نیستند و در نتیجه می‌توان این قضاوت‌ها و این حوزه را بر مبادی معقولی بنا نهاد. روشن است که از این مقدمات این نتیجه رانیز می‌گرفتند: اگر این اخلاقیات و قضاوت‌های مربوط تابع یا مولود احساسات و آمال فردی باشند اندیشه سیاسی، منزلت و وجاهت خاصی به عنوان حوزه‌ای معرفتی نخواهد داشت. گفتنی است، چون نظریه معرفت‌شناختی پوزیتیویسم منطقی به نحوی منکر آن پیش فرض بنیادین بود، نتیجه این شد که اندیشه سیاسی در این قرن و خصوصاً تا

حدود دهه هفتاد به حالت تعطیل یا احتضار درآمد.

معرفت‌شناسی پوزیتیویستی و تعطیل اندیشه سیاسی

سؤالی که اینک باید به آن بپردازیم این است که پوزیتیویسم منطقی چگونه آن پیشفرض بنیادین رامنکر می‌شد؟ اولین نکته قابل توجه این است که مواضع فلاسفه پوزیتیویست منطقی بدون توجه به اندیشه سیاسی، اخذ و صورت بندی شدند. این مواضع مشخصاً در بررسی چگونگی صدق و کذب گزاره‌ها در منطق، ریاضیات و علوم طبیعی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و امثال آنها) حاصل شدند، نه در بحث و بررسی دعاوی معرفتی اندیشه سیاسی. تنها پس از صورت بندی و شرح و بسط این مواضع به زبانی غیرفنی‌تر و عام‌تر، و انتقال و اطلاق آنها به اندیشه سیاسی بود که تأثیری شگرف بر نحوه اندیشه متفکران این حوزه، از خود به جای گذاشت.

چنان‌که پیشتر اشاره شد، فیلسوفان پوزیتیویست منطقی، از قبیل رودالت، کارنپ، اوتو نیورث، شلیک و الفرد ایر - که تعلق خاصی به اندیشه سیاسی نداشتند و آن را مورد و موضوع تفلسف خود قرار ندادند - سخت تحت تأثیر فیلسوف بزرگ اتریشی، لودویگ ویتگنشتاین و به ویژه نخستین کتاب وی، رساله منطقی فلسفی (۱۹۲۱) قرار داشتند. ویتگنشتاین در این کتاب سه آموزه مبنایی مطرح می‌کند که برای ما موضوعیت دارد: نخست اینکه منطق و ریاضیات مشتمل بر همان گویی هستند. دوم اینکه، زبان ساختار تابع - صدقی دارد و اجزاء مبنایی آن، اسامی هستند. و بالاخره اینکه، گزاره‌های اخلاقی هیچ اطلاعات معرفتی قطعی و یقینی خاصی را ابراز و اعلام نمی‌کند. آموزه سوم - که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شود - فی الواقع نتیجه د و آموزه نخستین است (Plant, 1991, p.5-7). اینک لازم است این آموزه‌ها را به اختصار بررسی کنیم:

ویتگنشتاین در پی نظر راسل و وایتهد که در کتاب اصول ریاضیات (Russell, 1925) مطرح شده است، قائل می‌شود که ساختار اساسی ریاضیات رامی‌توان از منطق استنتاج کرد و به علاوه اینکه ریاضیات آشکارکننده حقایق درباره اعداد و روابط آنها نیست بلکه حقایق ریاضیات به یک معنا قراردادی هستند. این سخن بدین معناست که کل نظام ریاضیات رامی‌توان با تعداد معینی از تعاریف اصطلاحاتی مبنایی، و فهم خاصی از قواعد استنتاج، تولید کرد. حقایق ریاضی بدین ترتیب متکی بر تعاریف اصطلاحات و قواعد استنتاج است و به عبارتی دیگر، حقایق ریاضی مطابق تعریف صادق اند. چنانچه در این سخن تأمل کافی شود، آشکار خواهد گشت که به تعبیری حقایق ریاضی کشف نمی‌شوند، بلکه ابداع و اختراع می‌شوند. و اگر بعضاً یا غالباً به نظر می‌رسد که آنها کشف شده اند بدین سبب است که تبعات یا نتایج بعد و دور آن تعاریف را نمی‌شد از ابتدا پیش‌بینی کرد. لذا پس از اینکه آنها با عبور از مراحل مختلف ظاهر می‌شوند، چنین بنظر می‌رسد که امر جدیدی درباره عالم ریاضیات کشف شده است. روشن است که نفی اکتشاف و قائل شدن به اختراع در حوزه ریاضیات، درست در مقابل نگرش افلاطون قرار داد که قائل بود قضایای صادق ریاضی بیانگر روابط میان

مثل‌ها یا ایده‌های عددی هستند.

اگر در آنچه تاکنون در بیان نگرش ویتگنشتاین نسبت به ریاضیات گفتیم قدری دقت کنیم، خواهیم یافت که مطابق این نگرش، حقایق ریاضیات بالنسبه همان گویانه هستند؛ به طوری که بیانگر نتایج تعاریف و قواعد استنتاج هستند نه اینکه روابطی واقعی را در جهانی از اشیاء غیرحسی آشکار کنند. این آموزه به اختصار عبارت است از اینکه ریاضیات و منطق، از جهان غیرتجربی و غیرملموس اندیشه‌ها خبر نمی‌دهند، بلکه مجموعه‌ای از همانگویی‌ها هستند.

آموزه دوم موردنظر ما - که در رسالهٔ منطقی - فلسفی تشریح شده - عبارت است از اینکه زبان، ساختاری دارد که می‌توان آن را با تحلیل منطقی آشکار کرد. بر اساس این آموزه، تحلیل منطقی نشان می‌دهد که زبان، ساختاری تابع - صدقی دارد. این سخن بدین معناست که قضایای مرکبی که ما در زبان به کار می‌گیریم به طور منطقی قابل تجزیه به اجزای کوچک‌تر است. چنانچه این تحلیل را تا منتهای آن صورت بخشیم - یعنی تا آنجا که امکان تحلیل و تجزیه بیشتر نباشد - به قضایای تجزیه‌ناپذیر ابتدایی خواهیم رسید که ویتگنشتاین آنها را «قضایای ابتدایی» می‌نامد. اینک این سؤال مطرح می‌شود که اگر معتقد باشیم که زبان دارای معناست و این معناداری نهایتاً به سطح قضایای ابتدایی تحویل می‌شود و این قضایا به تعبیری کوچک‌ترین اجزای معنادار زبان هستند، در این صورت این قضایا معنای خود را چگونه به دست می‌آورند؟ ویتگنشتاین سپس می‌گوید د و راه پیش روی ماست نخست اینکه بگوییم قضیهٔ ابتدایی معنای خود را می‌تواند از قضیهٔ دیگری اخذ کند. اما روشن است که این پاسخ بدین معناست که این قضیه، ابتدایی‌تر از قضیه‌ای است که محتاج معنا بود. و این سخن، یعنی قضیهٔ ابتدایی ما، به واقع ابتدایی به معنایی که پیشتر گفتیم (تجزیه‌ناپذیر و تحویل‌ناپذیر) نبوده است. در این صورت لازم می‌شود معنای قضیهٔ ابتدایی جدید را بیابیم. واضح است که این راه منتهی به فرجامی نخواهد شد، و به علاوه معنا را امری کاملاً درونی یک زبان می‌کند، بدون اینکه هیچ اتکایی به بیان جهان خارج داشته باشد.

برای حل معضل معنای قضایای زبان، ویتگنشتاین به راه دومی متوسل شده، می‌گوید به منظور تبیین چگونگی اخباری بودن زبان، باید کوچک‌ترین جزء زبان را تعیین کنیم، به طوری که این اجزا د و شرط را برآورده کنند: نخست اینکه معنای آنها مستقیماً داده شود نه اینکه به وساطت قضایای دیگر تعیین شود. دوم اینکه این اجزای ابتدایی یا مبنایی باید به نحوی مستقیم با جهان خارج مرتبط باشند. به نظر وی، تنها اسامی این شروط را تأمین می‌کنند؛ زیرا اسامی اولاً نیازی به قضایای دیگر ندارند و ثانیاً مستقیماً معطوف به جهان خارج و اشیاء خارجی بوده، و اشیاء خارجی معنای آنها هستند. لب این مواضع و شرط‌گذاری‌ها این است که برای اینکه زبان و اجزای آن دارای معنا باشند باید معطوف به اشیاء و اعیان جهان خارج باشند؛ و نیازی به استدلال و تحلیل بیشتر نیست که چنانچه زبانی یا گزاره‌ای دربارهٔ جهان خارج نباشد فاقد معنا خواهد بود.

از تبعات این آموزه - که در واقع همان آموزهٔ سوم ویتگنشتاین می‌باشد - این است که قضایای اخلاقی و سیاسی که

تحت این تحلیل منطقی قرار نمی‌گیرند و ناظر به اعیان و اشیاء فیزیکی جهان خارج نمی‌باشند حاوی معنا نیستند. بنابراین آموزه سوم ویتگنشتاین عبارت است از اینکه زبان ارزشی و اخلاقی عموماً قابل تحلیل تابع - صدقی نیست و به علاوه نمی‌توان دربارهٔ قضایای اخلاقی سخن معناداری ابراز کرد. روشن است که بر پایه این آموزه، نه تنها بسیاری از گزاره‌های دینی، مابعدالطبیعی، و ادبی بی‌معنا می‌شوند، بلکه گزاره‌های دو حوزه اخلاق و سیاست نیز فاقد معنا می‌گردند.

این آموزه بدین معناست که در حالی که گزاره‌های علوم طبیعی عموماً قابل تحلیل تابع - صدقی، و معطوف به اشیاء جهان خارج هستند و بدین سبب معنا دارند، تمام تأملات مابعدالطبیعی پیرامون ارزش‌ها که می‌خواستیم تلقی‌های اخلاقی و سیاسی از حیات سعادت‌مندان را بر آنها بنانهیم، مهمل و بی‌معنایند، و نه تنها هر گونه تأملی دربارهٔ ارزش‌ها، بلکه اساساً هر نوع سخنی در باب حیات سعادت‌مندان و تمییز و تفکیک آن از حیات شقاوت‌مندان، مهمل و بی‌معناست. اصل یا قاعده‌ای که در اینجا مطرح و مضمور است، تحت عنوان اصل تحقیق‌پذیری معنا موسوم و معروف شده است. گوهر این اصل به بیانی چکیده و موجز این است که هر گزاره با قضایه‌ای فقط و فقط در صورتی معنادار است که تن به تحقیق تجربی بدهد.^۱

حال که آموزه‌های ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی - فلسفی و اصل تحقیق‌پذیری معنا روشن شد، فاصلهٔ چندانی برای فهم چگونگی یا چرایی احتضار سنت کلاسیک اندیشهٔ سیاسی نداریم. زیرا روشن است که مفاهیم عدالت، آزادی، استثمار، سعادت، شقاوت، حق، تعدی، فضیلت، و رذیلت، مفاهیمی - یا به زبان پوزیتیویستی - اسامی‌ای نیستند که مصداق خارجی داشته باشند. این سخن بدین معناست که این اسامی، بر خلاف اسامی‌ای چون آهوه، سمور، فولاد، گلیم، که مصداق خارجی دارند، هیچ‌گونه تحلیل تابع - صدقی را بر نمی‌تابند. و عدم امکان تحلیل تابع - صدقی، مطابق آموزهٔ دوم، بدین معناست که واجد هیچ معنای محصلی نیستند. بدین ترتیب، گزاره‌هایی از قبیل:

استثمارگونه‌ای از شقاوت است،

سعادت هدف غایی همهٔ انسان‌هاست،

عدالت یکی از فضایل است،

بیشینه کردن منافع اکثریت مطلوب است،

واجد هیچ معنایی نیستند، زیرا اگرچه همهٔ آنها به شکل جمالاتی هستند که حاوی موضوع و محمول اند و بنابراین باید انتظار داشت که حاوی معنایی باشند، لیکن هیچ یک از آنها مطابق اصل معناداری پوزیتیویستی واجد هیچ گونه معنایی نیستند. بر اساس نظریهٔ معرفت‌شناختی پوزیتیویستی، استثمار، شقاوت، سعادت، عدالت، فضایل، منافع اکثریت و

۱. برای توضیح بیشتر این اصل و صورت‌بندی‌های متفاوت آن به کتاب معروف آلفرد ابر، زبان، حقیقت و منطق (۱۹۳۶)، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (انتشارات خوارزمی) رجوع کنید.

مطلوب، هیچ‌کدام به هیچ‌شیء یا جسم خارجی معطوف نیستند و لذا نمی‌توان آنها را مورد تحقیق تجربی قرار داد. همه این گزاره‌ها دارای منزلت غیرحسی یا غیرتجربی هستند. تمام گزاره‌های ارزشی - هنجاری دربارهٔ سعادت یا شقاوت انسان، و جمیع فضایل و رذایل هیچ‌گونه محتوای تجربی ندارند و لذا هیچ‌معرفتی را افاده نمی‌کنند. برعکس، گزاره‌هایی از قبیل:

آهو در چمنزار زندگی می‌کند،

و گلیم از پشم خالص بافته شده است،

دارای معنای محصلی است زیرا این گزاره‌ها حاوی اسامی است که مصداق خارجی دارند و به جهان خارج قابل عطف اند.

به نظر پوزیتیویست‌ها، اگرچه گزاره‌های دسته اول معنای محصلی را افاده نمی‌کنند و به بیانی دقیق، مهم‌اند، لیکن نقش مهمی در زندگی برعهده دارند. و اگر چه اینگونه گزاره‌ها دلالت معرفتی ندارند، اما نقشی حکایتی یا اظهاری دارند. این سخن بدین معناست که این قبیل گزاره‌ها همواره حکایتگر یا بیانگر احساسات و حالات نفسانی انسان‌ها هستند. به بیانی کلی، «زبان هنجاری، نوعاً معنای احساسی دارد نه معرفتی؛ این زبان، منزلتی انفسی دارد نه آفاقی» (plant, 1991, P.10).

از این سخن نتیجه گرفته می‌شود که فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی هنجاری که در آنها اساساً بحث دربارهٔ سعادت انسان و فضایل و رذایل صورت می‌گیرد، حوزه‌ای شبه معرفتی است. این سخن بدین معناست که اگرچه این حوزه از معرفت، مدعی بحث درباره حقایق است، لیکن در واقع صرفاً از آمال و احساسات فلاسفه حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی به واقع چیزی نیست جز بیان احساسات و آمال فلاسفه که به زبان فریبده‌ای در قالب اظهارات واقع‌نمایانه و حقیقت‌گویانه عرضه شده است، در حالی که این احساسات و آمال هیچ ترجیحی بر احساسات و آمال سایر افراد ندارند.

هیوم و اخذناپذیری «باید» از «هست»

امکان دارد در مواجهه با نگرش پوزیتیویستی، برخی اساس این نگرش را مفروض بگیرند، لیکن بگویند گزاره‌های واقع‌نمایانه تجربی اساس نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی است به این معنا که نگرش‌های احساسی یا امیال و آمال اندیشمندان سیاسی، در خلأ تجربی و بدون ربط و نسبت با واقعیات و محسوسات زندگی اجتماعی و سیاسی صورت نمی‌بندند بلکه به عکس، این امیال و آمال در رابطه با عقاید و آراء ما دربارهٔ جهان واقعی تکوین می‌یابند و بنابراین می‌توان آنها را به طور تجربی مورد کاوش قرار داد. این سخن بدین معناست که برخی، تفکیک پوزیتیویستی میان گزاره‌های ارزشی - اعتباری و گزاره‌های واقع‌نما - تجربی را، به این صورت که گزاره‌های دسته اولی به خودی خود

بی‌معنا و مهمل اند ولی دسته دوم معنا دارند، می‌پذیرند، لیکن در آخرین سنگر دفاع از نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و سیاسی سنتی فلاسفه می‌کوشند به نحوی گزاره‌های ارزشی - اعتباری را مبتنی بر پایه مرتبط با گزاره‌های واقع‌نما - تجربی یا مبتنی بر آنها کنند و بدین‌سان آنها را از ورطه‌ی اهمال و بی‌معنا بودن برهانند.

پوزیتیویست‌ها، در پاسخ بدین راهبرد، می‌پذیرند که نوعاً فلاسفه‌ی سیاسی، همچون هابز و لاک و خصوصاً استوارت میل، می‌کوشند تأملات و نظریه‌پردازی‌های خود را بر واقعیتی درباره‌ی ماهیت بشر مبتنی کنند و به علاوه، آمال و امیال فیلسوفان در خلأ تجربی و بدون ملاحظه‌ی جهان خارجی و واقعیات آن تقویم نمی‌شود، لیکن در نهایت برآنند که این امر تأثیری در بی‌معنا بودن این قبیل نظریه‌پردازی‌ها ندارد. استدلال آنها همان است که ظاهراً نخستین بار توسط دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی و از مؤثرترین نظریه‌پردازان نهضت روشنفکری قرن هیجدهم اروپا، صورتبندی و مطرح گردید؛ هیوم در اثر ماندگار و پرنفوذ خود، رساله‌ای در باب ماهیت بشر استدلال می‌کند که:

من همواره متذکر شده‌ام که نویسندگان برای مدتی چند به شیوه‌ی عادی استدلال متوسل می‌شوند و وجود خداوند را اثبات می‌کنند و یا در باب برخی امور انسانی دست به مشاهداتی می‌زنند، اما ناگهان متعجب می‌شوم که می‌بینم، بجای رابطه‌های متداول گزاره‌ها، یعنی هست و نیست، هیچ گزاره‌ای وجود ندارد که با باید یا نباید مرتبط نشده باشد. این تغییر، نامحسوس است، لیکن نهایت اهمیت را دارد؛ زیرا نظر به اینکه این باید یا نباید رابطه‌ی جدیدی را حکایت می‌کند ضروری است که مورد توجه و تشریح قرار گیرد، و [به علاوه] همزمان دلیلی باید برای آنچه در مجموع غیرقابل تصور است - یعنی برای چگونگی استنتاج این رابطه‌ی جدید از گزاره‌های دیگر که کاملاً متفاوت از آنند - ارائه شود (Hume, 1888 p.469).

این استدلال معروف است به اصل «باید رانمی‌توان از هست اخذ کرد». جان کلام هیوم این است که ممکن نیست در نتیجه‌ی یک برهان معتبر چیزی وجود داشته باشد که در مقدمات آن وجود نداشته باشد، و چنانچه در مقدمات استنتاجی سخن از هستی امری رفته باشد، و در نتیجه‌ی آن، سخن از بایستی امری رفته باشد آن استنتاج بی‌اعتبار است.^۱

۱. اگرچه در اینجا به گونه‌ای سخن گفته‌ایم که کأنه از این مقوله و سایر اظهارات هیوم، فلاسفه همواره برداشت واحد خالص کرده‌اند و آن همین است که در اینجا ارائه کرده‌ایم. لیکن شایسته است متذکر شویم که در این زمینه و موضوع خاص، همچون تقریباً در همه‌ی موضوعات فلسفی، هیچ اجماع و اتفاق نظری وجود ندارد. لذا باید توجه داشت که این تلقی از هیوم مورد تحدی‌های جدی قرار گرفته است. به عنوان نمونه، ر.ک. به:

1. MACINTYRE, A. C. "Hume on 'is' and 'Ought'", *Philosophical Review*, Vol. 68, October 1959, p.451-468.
2. HUNTER, G. "Hume on 'is' and 'Ought'", *Philosophy*, April 1962, 148-152.

به عبارت دیگر، اگر مقدمات، حاوی گزاره‌هایی واقع‌نما باشد، نمی‌توان موافق منطق قیاسی، نتیجه‌ای اخذ و استنتاج کرد که اعتباری و ارزشی باشد. بدین ترتیب، قیاس ذیل را در نظر بگیرید:

همه انسانها دوستدار تکاثر ثروت هستند،

اکبر انسان است.

بنابراین اکبر باید دوستدار تکاثر ثروت باشد.

موافق استدلال هیوم این قیاس نامعتبر است؛ به این دلیل ساده که در نتیجه، «باید» قید شده، در حالی که مقدمات، فاقد آن است. هر دو گزاره مقدمات ما کاملاً تجربی هستند و هیچ ارجاع و عطفی به بایستی امری و وجودی نمی‌کنند، لذا نتیجه هم باید چنین باشد؛ در حالی که نتیجه ما حاوی امری است ارزشی - اعتباری. این نتیجه تنها در صورتی منطقاً قابل اخذ است که ما در مقدمه خود به طور تلویحی فرض کرده باشیم که انسان‌ها دوستدار هر چه هستند باید دوستدار آن باشند.

امکان دارد برخی قائل شوند که می‌توان نتیجه‌ای اخذ کرد که فاقد باید باشد و لذا از اعتراض منطقی هیوم اجتناب کرد. فی‌المثل می‌توان، به عوض نتیجه فوق، بطور بسیار ملایم‌تر و متواضع‌تر قائل شد که بنابراین اکبر مجازست تکاثر ثروت کند. روشن است که در این نتیجه عنصری افزوده شده است که مقدمات فاقد آن هستند. و برای اینکه عدم استلزام منطق یا عدم ضرورت منطق و در نتیجه، بی‌اعتباری منطقی این نتیجه آشکار شود کافیت سؤال کنیم که در صورتی که به جای این نتیجه، می‌گوییم بنابراین اکبر مجاز نیست تکاثر ثروت کند. منطوق چه اعتراض و ایرادی می‌توانست اقامه کند؟ و یا دقیق‌تر، ما به اتکاء اصول و قواعد منطق چه اشکال یا اعتراضی می‌توانستیم اقامه کنیم؟ به نظر می‌رسد که بسیار روشن است که منطق و اصول آن نسبت به هر دوی آنها (مانند با هم) ساکت و صامت است و هیچگونه موضع‌گیری له یا علیه هیچ‌یک نمی‌کند. پوزیتیویست‌ها از این استدلال نتیجه می‌گیرند که چنانچه نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و سیاسی، بر نظریه‌های واقع‌نما درباره سرشت و ماهیت بشر مبتنی باشد، نمی‌توان نظریه‌پردازی‌هایی کرد که در آنها سخن از بایستی و مطلوبیت و تجویز و توصیه به میان رفته باشد.

انسان ماهیتاً کفور، هلو، و جاهل باشد یا نباشد، منطقاً نمی‌توان استنتاج کرد و گفت که انسان باید این‌گونه نباشد، منطق، چنین رخصت و قدرتی ندارد. لذا پاسخ پوزیتیویست‌ها به آن رویکرد تدافعی این است که هیچ نظریه واقع‌نما - تجربی درباره ماهیت بشر نمی‌تواند مبنای نظریه‌پردازی‌های ارزشی - اعتباری اندیشه سیاسی شود، مگر اینکه اصولی اخلاقی یا گزاره‌هایی ارزشی - اعتباری را قرین و جلیس نظریه واقع‌نما - تجربی خود کند. البته واضح است که منطقاً تفاوتی نخواهد کرد که این همشینی در جلوت صورت گیرد یا در خلوت، به تصریح باشد یا به تلویح.

چنان‌که قبلاً متذکر شدیم فیلسوف اخلاقی و سیاسی مدافع سنت کلاسیک اندیشه سیاسی دلیل دومی رانیز مطرح کرده بود و آن اینکه حتی اگر بپذیریم که زبان و نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و سیاسی به واقع حکایت از نگرش‌های احساسی

و آمالی ما می‌کنند، مع‌هذا این احساسات و آمال بر عقاید ما دربارهٔ واقعیات متکی هستند. برای مثال، اگر من از کسی متنفرم، بدین علت است که وی در حوزهٔ ثروت اندوزی و قدرت‌طلبی، مترف و مسرف است؛ در ثروت اندوزی هوسرانی می‌کند و در قدرت‌طلبی زیاده‌خواهی و فزونی‌طلبی، و اینها اموری هستند که می‌توان آنها را مورد کاوش و تحقیق تجربی قرار داد. پوزیتیویست‌ها در پاسخ می‌پذیرند که در صورتی که از فزونی‌طلبی در قدرت و هوسرانی در کسب و انباشت ثروت، تعریفی کمی داده شود اینها اموری تجربی می‌شوند و می‌توان آنها را مورد نقد و بررسی تجربی قرار داد. لیکن مجدداً متوسل به استدلال هیوم می‌شوند و پاسخ می‌دهند که واقعیت و یادقیق‌تر بگوییم گزاره‌هایی که واقع‌نما پنداشته می‌شوند، به هر شکل و کیفیتی باشند، هیچ‌گاه منطقیلاً مستلزم تکذیب و تقبیح، یا تصدیق و تحسین نیستند. میان این دو قلمرو شکاف و خندقی وجود دارد که با هرچه بتوان آن را پر کرد (آموزش‌های انبیاء، شهود، الهام، رؤیای صادقه، تخیل و توهّم‌های مندرج در داستانها و افسانه‌ها، جلسیات هوس‌آمیز و ظنّیات هوس‌انگیزه) با منطق و استنتاج‌های منطقی نمی‌توان بر آن پل زد.

به عبارت دیگر، باورها یا عقاید ما دربارهٔ امور واقع هر چه باشند هیچ‌گاه با آمال و احساسات ما ملازمه ندارند. موضع اصلی پوزیتیویست‌ها در اصول این است که نمی‌توان اصول اخلاقی و سیاسی را از واقعیات یا دعاوی واقع‌نمایی نسبت به ماهیت بشر یا ماهیت و چگونگی جامعهٔ انسانی یا تاریخ انسان‌ها اخذ کرد. بیش‌ها (همان دعاوی واقع‌نمایانهٔ ما) و ارزش‌ها، دو حوزه یا حیطهٔ جداگانه هستند و میان آنها هیچ استلزام منطقی وجود ندارد. با این اوصاف روشن می‌شود که در صورت مفروض گرفتن اصل تحقیق‌پذیری تجربی معنای پوزیتیویسم و استدلال هیوم، ضربهٔ مهلکی به سنت کلاسیک اندیشهٔ سیاسی وارد می‌شود؛ زیرا چنان که در ابتدا آگفتیم این سنت نوعاً از حق و عدالت و سعادت سخن می‌گوید و این سخن با نظریهٔ پردازی را هم بر باورها یا بیش‌های ما (همان نظریه‌های ما) دربارهٔ سرشت بشر بنا می‌نهد. به نظر پوزیتیویست‌ها، موضوعات و مسائل اخلاقی و سیاسی، بسیار مهم‌اند؛ لیکن به نحو تحویل‌ناپذیری انفسی، و صرفاً بیانگر امیال و ترجیحات ما بوده مقوم تصمیمات و تعهدات ما هستند.

استنتاج اخلاق از عقل یا احساس

امکان دارد مدافع اندیشهٔ سنتی سیاسی، به احتجاج سومی متوسل شود و بتواند این سنت را از تعطیل شدن و اضمحلال نجات دهد. در گام نخست وی می‌تواند از اساس منکر اصل تحقیق‌پذیری تجربی معنا شود لیکن استدلال هیوم را بپذیرد. در گام دوم، وی می‌گوید عقل می‌تواند دربارهٔ امور اخلاقی و سیاسی تأمل کند و اصول و قواعدی را به نحو معقولی اخذ و استنتاج کند. در اینجا پوزیتیویست‌ها می‌توانند یک بار دیگر به هیوم متوسل شوند و راه را بر طریقهٔ سوم سد کنند. آنها می‌توانند تلقی هیوم از عقل و حدود و حیطهٔ آن، و نسبت آن با احکام اخلاقی، و نیز فرضیهٔ وی دربارهٔ مبنای اخلاقیات را مطرح، و این آخرین تلاش برای حفظ و بقای سنت کلاسیک را عقیم کنند.

هیوم در کتاب سوم از رساله‌ای در باب ماهیت بشر با عنوان «اخلاقیات، گزیده لباب» موضع خود را چنین بیان

می‌کند:

بدین ترتیب، در مجموع محال است که عقل بتواند میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی تمیز بنهد؛ زیرا این تمیز بر اعمال ما تأثیر دارد، تأثیری که عقل به تنهایی از آن ناتوان است (Hume, 1888, p.462). این سخن به حسب ظاهر پیچیدگی خاصی ندارد اگرچه نیازمند توضیحاتی است: اولاً عقل نمی‌تواند میان خیر و شر تمیز بدهد. ثانیاً علت این ناتوانی این است که اخلاقیات بر اعمال تأثیر دارند و حال آنکه عقل به تنهایی چنین تأثیری ندارد. اگرچه در اینجا در مقام تحلیل و نقادی موضع هیوم نیستیم، لیکن برای فهم بیشتر موضع وی، حد اقلی از تحلیل را باید رخصت بخشیم. بدین ترتیب، «زیرا»ی هیوم دلالت بر این دارد که وی در صدد تحلیل بینشی است که مطرح کرده: عقل نمی‌تواند میان خیر و شر تمیز بنهد. تحلیل هیوم این است که تمیز اخلاقی یا اخلاقیات بر اعمال تأثیر دارد و عقل به تنهایی چنین تأثیری ندارد. کمی تأمل بر این علت‌گویی، آشکار می‌کند که در این سخن حلقه مفقوده‌ای وجود دارد که بیان نشده است و آن اینکه میان نسبت عقل و عمل، و اخلاق و عمل از طرفی، و نسبت عقل و اخلاق (همان عدم تمیز خیر و شر اخلاقی) از طرفی دیگر، رابطه‌ای وجود دارد؛ رابطه‌ای که در سخن چکیده هیوم هیچ اشاره‌ای بدان نشده است.

برای روشن شدن این رابطه مستور و تشریح بیشتر سخن موجز هیوم، لاجرم به بخش مهم دیگری از همان اثر متوسل

می‌شویم:

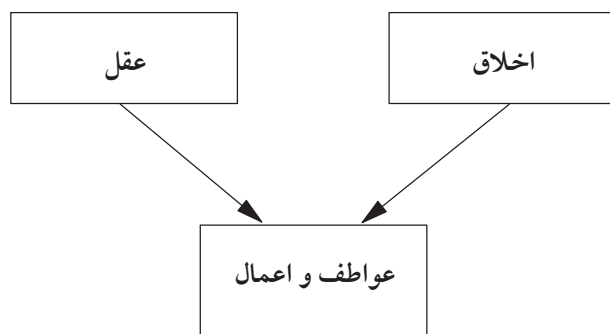
بنابراین، به این علت که اخلاقیات تأثیری بر اعمال و احساسات دارند، آنها را نمی‌توان از عقل اخذ کرد؛ و این بدین علت است که، عقل به تنهایی هرگز نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد. اخلاقیات عواطف را تحریک و اعمال را ایجاد یا منع می‌کنند. عقل به‌خودی خود از این جهت کاملاً ناتوان است. بنابراین، اصول اخلاقی نتایج عقل‌مانیستند (Hume, 1888, p.457).

اگرچه این سخن قدری طولانی است اما حاوی این حسن است که سخن موجز هیوم را قدری بیشتر می‌شکافد. با استدلال فوق هیوم آشکار می‌شود که دو علت برای عدم امکان استنتاج اصول اخلاقی از عقل وجود دارد:^۱ اول اینکه، اخلاقیات بر اعمال و عواطف تأثیر دارد و دوم اینکه عقل بر اعمال و عواطف تأثیر ندارد. اخلاقیات،

۱. همین جا لازم است متذکر شوم که دقت در این اقوال و مواضع مشابه هیوم، آشکار می‌کند که وی گاه از عقل چنان سخن می‌گوید که گویا عقل منبع یا مخزنی از معرفت است و از آن می‌توان امری یا مطلبی را اخذ و استنتاج کرد. و گاه چنان از عقل سخن می‌گوید گویا عقل ابزار است برای اخذ و استنتاج. امیدوارم عظمت و سرنوشت‌سازی این نکته ظریف بر خواننده عمیق‌اندیش پوشیده نباشد. در هر حال، در مقام دیگری که مجدداً سراغ هیوم خواهیم رفت و قدری به تفصیل به تلقی وی از عقل و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی‌اش خواهیم پرداخت، این نکته را به تحلیل نشان خواهیم داد.

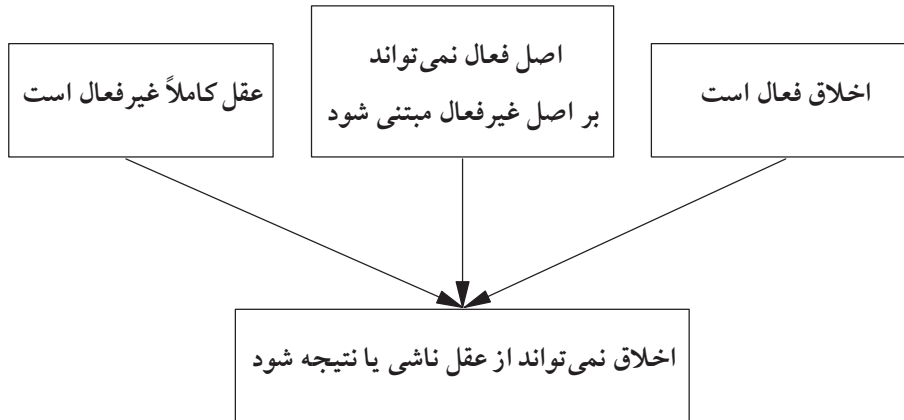
محرک و مؤثر بر اعمال و عواطف است و عقل نیست. و بدین دو علت است که عقل زاینده و مولد اخلاق نیست. به نظر می‌رسد در اینجا هم ارتباطی نهفته است که هیوم بدان تصریح نکرده. به عبارت دیگر، می‌خواهیم پیرسیم اینکه اخلاقیات بر اعمال و عواطف اثر می‌گذارند و یا تعیین‌بخش آنها هستند و عقل چنین اثری ندارد، چه ربطی به نسبت عقل و اخلاقیات دارد؟ به نظر می‌رسد که خواه اخلاقیات چنان نسبتی با اعمال و عواطف داشته باشد یا نه، و خواه عقل چنان نسبتی داشته باشد یا نه، منطقاً هیچ منعی نخواهد داشت یا تناقضی لازم نخواهد شد اگر قائل شویم عقل می‌تواند اصول اخلاقی را استنتاج کند. و یا درست برعکس، هیچ مانع منطقی به وجود نخواهد آمد اگر قائل شویم عقل نمی‌تواند اصول اخلاقی را استنتاج کند! با این وصف روشن می‌شود که چنانچه استنتاج هیوم معتبر باشد، باید پیش‌فرضی بسیار بنیانی (همان حلقه مفقوده یا دقیق‌تر، حلقه مضمّن نامصرّح) در اینجا وجود داشته باشد. اما این پیش‌فرض اساسی چیست؟

هیوم خود هیچگاه به وجود چنین پیش‌فرضی با این تعبیر و نقش، اشارتی نمی‌کند لیکن آن را مطرح می‌کند. به نظر وی، مادام که پذیرفته شود که عقل هیچ تأثیری بر عواطف و اعمال ندارد، بهبوده است و انمود کنیم که اخلاق فقط با استنتاج عقل کشف شده است. «اصل فعال را هرگز نمی‌توان بر اصل غیرفعال ابتناء کرد؛» و اگر عقل فی‌نفسه غیرفعال باشد باید در تمام اشکال و ظهورات خود چنین باشد خواه در موضوعات طبیعی بکار رود یا اخلاقی، خواه نیرو و قوای اجسام خارجی را لحاظ کند و یا اعمال موجودات ذی‌شعور را.^۱ با این گفتار آشکار می‌شود که هیوم بر اساس کدام پیش‌فرض از اثرگذاری اخلاقیات بر عواطف و اعمال و عدم اثرگذاری عقل بر عواطف و اعمال، نتیجه می‌گیرد که اخلاق نمی‌تواند از عقل ناشی و نتیجه شود. این پیش‌فرض عبارت است از اینکه «اصل فعال را هرگز نمی‌توان بر اصل غیرفعال بنا نهاد». نمودار ۱ بیانگر وضعیت ما بدون این پیش‌فرض است.



استدلال ما در این مورد این بود که از این دو رابطه، نمی‌توان میان عقل و اخلاق منطقاً ربط و نسبتی یا عدم ربط و نسبتی را استنتاج کرد. در حالی که نمودار ۲ امکان چنین استنتاجی را فراهم می‌کند.

۱. همان. تأکید از صاحب این مقاله است.



در اینجا دو سؤال قابل طرح است: نخست اینکه، چرا «اصل فعال را هرگز نمی توان بر اصل غیرفعال بنا نهاد؟» و دوم اینکه چرا «عقل کاملاً غیرفعال است و هرگز نمی تواند هیچ عمل یا احساسی را منع یا ایجاد کند؟» (Hume, 1888, p.458). هیوم نسبت به سؤال نخست - که همان پیش فرض بنیانی اوست هیچ تبیین و توجیهی ارائه نمی کند و به علاوه هیچ اشارت و دلالتی هم نمی کند که در جایی آن را توجیه کرده است و یا توجیه خواهد کرد.^۱ می توان حمل بر احسن وجوه کرد و گفت برای هیوم این پیش فرض بسیار حساس و مهم، امری آشکار و بدیهی بوده و لذا نیازی به هیچ گونه تبیین و توجیه ندیده است. در پاسخ می گوئیم اولاً به نظر نمی رسد که این پیش فرض آشکار و بدیهی باشد، بدین معنا که هرکس با آن مواجه شود آن را تأیید و تصدیق کند. ثانیاً، آیا به راستی اصل فعال را هرگز نمی توان بر اصل غیرفعال مبتنی کرد؟ این سخن چه ضرورتی دارد؟ و از کجای می توان تعیین کرد که به راستی در همه موارد چنین است؟ پاسخ این سؤال ها نه تنها روشن نیست، بلکه معلوم نیست اساساً چگونه می توان و یا باید به آنها پاسخ داد.

اما در مورد سؤال دوم، هیوم مدعی است که براهین چندی برای آن اقامه کرده است. در اینجا ما تنها به ذکر یکی از آنها که بیشتر مورد توجه وی بوده است بسنده می کنیم. هیوم در اینجا ابتدا حیطه عقل را تحدید می کند و سپس به سهولت نتیجه می گیرد که عقل کاملاً غیرفعال است و هیچ تأثیری بر عواطف و اعمال نمی تواند بگذارد. استدلال وی بدین ترتیب است:

عقل کاشف صدق و کذب است و صدق یا کذب مشتمل است بر توافق یا تخالف میان ترابط واقعی اندیشه ها و یا توافق یا تخالف با وجودی واقعی یا امری واقع. بنابراین، هر آنچه استعداد این توافق یا تخالف را ندارد نمی تواند صادق یا کاذب باشد و هرگز نمی تواند موضوع تعقل ما قرار گیرد. اینک،

۱. این یکی از مصادرات استدلال ناشده پیششی هیوم در حوزه فلسفه اخلاق است.

آشکار است که عواطف، خواستن‌ها، و اعمال ما مستعد چنین تناقض یا تخالفی نیستند، از آن‌رو که آنها واقعیاتی اصیل و فی‌نفسه کامل‌اند و هیچ‌گونه ارجاعی به سایر عواطف، خواستن‌ها، و اعمال را لازم نمی‌سازند. بنابراین، محال است که بتوان آنها را صادق یا کاذب اعلام کرد و یا آنها را موافق یا مخالف عقل دانست (Hume, 1888, p.458).

اگر کمی تأمل کنیم متوجه می‌شویم که هیوم در اینجا چندپیش‌فرض بزرگ و بنیانی دارد. ۱. حیطه و عرصه عقل، یا ترابط میان اندیشه‌هاست و یا آنچه ربط و ارجاع به وجودی واقعی و امری واقع داشته باشد. تحدید قلمرو عقل توسط هیوم را نوعاً تحقیر نقش عقل در امور انسانی دانسته‌اند (Winters, 1995, p.229).

این تحدید عبارت است از اینکه عقل فقط درد و زمینه (یکی رابطه میان اندیشه‌ها و دیگری ربط میان اندیشه با وجودی خارجی و یا امری واقعی) می‌تواند عمل کند. هیوم برای اینکه بتواند از این پیش‌فرض مصادره شده^۱ نتیجه مطلوب را بگیرد، نیازمند این است که عواطف و اعمال را به‌گونه‌ای تعریف کند که از دامنه شمول عقل بیرون افتد. روشن است که برای حصول به این مقصود لازم است وی دو پیش‌فرض دیگر نیز داشته باشد. ۱. عواطف و اعمال مربوط و معطوف به یک دیگر نیستند. ۲. گرچه عواطف و اعمال، واقعیات و امور واقعی اصیل و فی‌نفسه کاملی هستند لیکن به گونه‌ای هستند که مسأله تعقل ما نیستند.

اکنون می‌توان به سهولت دید که چگونه مجالست و مصاحبت این سه پیش‌فرض نتیجه مطلوب هیوم را حاصل می‌کنند: عقل کاملاً غیرفعال است و هیچ تأثیری بر عواطف و اعمال نمی‌تواند بگذارد. در پیش‌فرض (۳) هیوم هیچ‌گاه درباره اصالت و کمال واقعیاتی چون عواطف و اعمال توضیحی نمی‌دهد، لیکن می‌توان حدس زد که اگر از وی پرسیم مقصود از اصالت و کمال این واقعیات چیست، خواهد گفت مقصود این است که هیچ ربط و نسبتی با سایر عواطف و اعمال ندارند.

به گمان من در اینجا ما یا با یک قضیه همان‌گونه مواجهیم و یا قضیه‌ای که ارجاع به واقعیاتی خارجی دارد و قابل جرح و نقد است. اما چگونه؟ اظهارات هیوم در مقوله فوق را در نظر بگیرید، اگر وی در پاسخ به سؤال «از کجایم دانیم که عواطف و اعمال، واقعیاتی اصیل و فی‌نفسه کامل‌اند؟» بگوید از آنجا که آنها هیچ ارجاعی به سایر عواطف و اعمال ندارند و اگر در پاسخ به سؤال «از کجایم دانیم که آنها هیچ ارجاعی به سایر عواطف و اعمال ندارند؟» اظهار کند از آنجا که آنها واقعیاتی اصیل و فی‌نفسه کامل‌اند، روشن است که با قضیه‌ای همان‌گونه یا تحلیلی از سنخ «کلمه مجردها بی‌همسرند» مواجهیم. در این صورت، اگرچه با قضیه‌ای معنادار و صادق مواجه هستیم، لیکن قضیه‌ای است که هیچ بار یا محتوای معرفتی ندارد؛ و به عبارت دیگر، هیچ ادعای معرفتی‌ای درباره چگونگی واقعیت عواطف و اعمال نمی‌کند. اما اگر هیوم در پاسخ به سؤال «از کجایم دانیم که آنها (همان عواطف و اعمال اصیل و فی‌نفسه کامل) هیچ ارجاعی به

۱. این پیش‌فرض نیز یکی از مصادرات استدلال ناشده بینشی هیوم در حوزه معرفت‌شناسی است.

سایر عواطف و اعمال ندارند؟ بگوید: از آنجا که اگر آنها را بررسی کنیم خواهیم دید که آنها ربط و نسبتی با سایر عواطف و اعمال ندارند، در این صورت سخنی گفته است که همان گویانه یا تحلیلی نیست و می‌توان آن را مورد بحث و نقد قرار داد.

روشن است که از باب حمل به احسن، و بدین منظور که پیش‌فرضهای ۲ و ۳ ادعای معرفتی داشته باشند، فرض کرده‌ایم که این دو پیش‌فرض متقابلاً معطوف به یکدیگر نبوده، همان‌گویانه نیستند. اما در این صورت متأسفانه هیوم هیچ استدلال و استشهادهی ارائه نمی‌کند تا نشان دهد که اولاً عواطف و اعمال ربطی به یکدیگر ندارند و ثانیاً عواطف و اعمال از آن نوع امور واقعی هستند که مستعد تعقل نیستند.

به گمان من نه تنها عدم ربط عواطف و اعمال سخت محتاج دلیل و حجت است که قائل شدن به اینکه عواطف و اعمال به گونه‌ای هستند که عقل در آنها هیچ دخل و تصرف و قضاوتی نمی‌تواند بکند به شدت غریب و خلاف شهودی می‌نماید.

بدین ترتیب است که پیش‌فرض‌های (۲) و (۳) مصادرات بینشی استدلال‌ناشده‌ای هستند که هیوم در حوزه فلسفه اخلاق می‌کند. بدین‌سان، باید آشکار شده باشد که وقتی وی می‌گوید «من اثبات کرده‌ام که عقل کاملاً غیرفعال است و هرگز نمی‌تواند هیچ عمل یا احساسی را منع یا ایجاد کند» (Hume, 1888, p.458)، اثبات وی عبارت است از استدلالی^۱ که به قوت تمام، متکی بر سه پیش‌فرضی است که هیچ‌گونه استدلال و استشهادهی برای آنها اقامه نمی‌کند. اینک خلاصه آنچه گذشت: به تحلیل نشان دادیم که نتیجه «اخلاق نمی‌تواند از عقل ناشی یا نتیجه شود» متکی یا مبتنی بر سه مقدمه اساسی است: اولاً اخلاق فعال است. ثانیاً اصل فعال نمی‌تواند بر اصل غیر فعال مبتنی شود. ثالثاً عقل کاملاً غیرفعال است. هم چنین نشان دادیم که مقدمه دوم، پیش‌فرضی بنیانی است که بدون هیچ استدلال و استشهادهی مصادره شده است. به علاوه روشن شد که پیش‌فرض سوم محصول و نتیجه استدلالی است که مقدمات آن یک مصادره استدلال‌ناشده بینشی در حوزه معرفت‌شناسی و دو پیش‌فرض نامستدل و غیرمستشهد در حوزه فلسفه اخلاق است.

اینک وقت آن رسیده که پرسیم: درست یا غلط، اگر اخلاق توسط عقل تعیین و تقویم نمی‌شود، پس توسط چه وجودی یا عاملی تعیین و تکوین می‌شود؟ پاسخ هیوم در کتاب مهم دیگرش «کاوش‌هایی پیرامون فاهمه انسانی و اصول اخلاق» بسیار صریح و روشن است:

فرضیه‌ای که ما بر می‌گزینیم ساده و واضح است. این فرضیه قائل است که اخلاق را احساس تعیین می‌کند. مطابق آن، فضیلت، عمل یا کیفیتی ذهنی،^۲ تعریف می‌شود که به تماشگری

۱. بجااست بیفزاییم که استدلال هیوم درباره تنها یکی و شاید مهم‌ترین استدلال وی برای اثبات غیر فعال بودن عقل است. استدلالات دیگر وی در کتاب دوم از رساله درباره عواطف طرح شده، که در مقام مناسب دیگری باید مورد تحلیل نقادانه قرار گیرد.

2. Mental

احساس خوشنودکننده تأیید را می‌دهد؛ و ردیلت عکس آن (Hume, 1888 & 1975, p. 289).

بر اساس سخن هیوم، اخلاق را احساس تعیین می‌کند و نحوه تعیین هم بدین گونه است که احساس خوشنودکننده ای که به هنگام مشاهده امری یا واقعه ای به انسان دست می‌دهد و آن را تأیید و تحسین می‌کند، حالت یا کیفیتی ذهنی در وی پدید می‌آورد که ما آن را فضیلت می‌خوانیم. و چنانچه امر یا واقعه به گونه ای باشد که وی آن را نفی و تنقیح کند، حالت یا کیفیت ذهنی پدید آمده را ردیلت می‌خوانیم. برای تشریح بیشتر موضع هیوم مناسب است بیفزاییم که از نظر وی حسن و قبح اعمال و افعال در اعمال و افعال نهفته نیست، بلکه در احساسی است که در ما بوجود می‌آید، چنانچه عملی را جنایت بخوانیم خوب است بپرسیم جنایت در کجای آن عمل قرار دارد؟ سؤال کنیم چه چیز در خارج وجود دارد که بتوان آن را جنایت خواند؟ به نظر وی جنایت خواندن عمل در ذهن ماست نه در آن عمل یا واقعه. عجالتاً درباره قضاوت‌های اخلاقی و اساس و ماهیت آنها بدین مقدار بسنده می‌کنیم و بحث و بررسی ربط اندیشه سیاسی - اخلاقی هیوم و تلقی وی از ماهیت بشر را به مجال دیگری موکول می‌کنیم.

در این بخش تلاش نوع سومی را برای ممانعت از ضمه حلال اندیشه سنتی سیاسی ملاحظه کردیم و دریافتیم که حتی اگر اصل تحقیق پذیری تجربی معنا را منکر شویم و استدلال هیوم درباره عدم امکان استنتاج باید از هست را بپذیریم، نمی‌توانیم به مدد عقل اصول قواعد اخلاقی و سیاسی را به نحوی معقول اخذ کنیم؛ زیرا مطابق مصادرات چندگانه هیوم درباره عقل و اخلاق و ترابط آنها، چنین امری میسر نیست. در نتیجه اندیشه سنتی سیاسی در مجموع، گزاره‌های انفسی بی‌معنا و مهملی می‌شود که فی الواقع بیانگر امیال و آمال اندیشمندان است؛ لذا نمی‌توان آن را حوزه معرفتی اجماع‌پذیر و معقولی دانست که بتواند به احکام و اصولی جامع و جهان شمول نایل آید.

اینک وقت آن رسیده است که بپرسیم: با این وصف، تحقیقات و مطالعات سیاسی چه صورت و سیرتی می‌تواند

بیابد؟

اندیشه سیاسی در پارادایم پوزیتیویستی

چنانچه مجموعه این اصول و استدلالات پوزیتیویستی را بپذیریم و یا به عبارتی دیگر، اگر به یکباره و در یک تغییر گشتالتی و یا انقلاب قلبی (همان که بواقع موتور محرکه نیرومند و اصلی همه تحولات عمده تغییر دین و فلسفه و علم و نگرشهای طبیعت‌شناختی است) پارادایم نگرشی و بینشی و ارزشی پوزیتیویستی را در آغوش بگیریم، باید از خود بپرسیم که چه سمت و وظیفه ای برای مطالعات و کاوش های سیاسی برجای می‌ماند؟ موافق پارادایم پوزیتیویستی، دو کارکرد میسر و مجاز است: نخست اینکه رفتار سیاسی رامی‌توان مورد کاوش تجربی قرار داد. ثانیاً مفاهیم سیاسی را می‌توان مورد تحلیل منطقی قرار داد. درباره کارکرد نخست، روشن است که رویکردی رفتارگرایانه مقصود و مراد

است؛ رویکردی که بتواند رفتار سیاسی را مورد تجربه حسی قرار دهد. این رویکرد و امر را می‌تواند: یکی اینکه رویکرد فردگرایی تحویل‌گرایانه را نسبت به پدیدارهای اجتماعی و سیاسی اتخاذ کند؛ دوم اینکه رویکرد رفتارگرایانه‌ای نسبت به کاوش درباره نگرش‌های سیاسی داشته باشد.

موافق رویکرد فردگرایی تحویل‌گرایانه گروه‌ها و نهاد‌های اجتماعی و سیاسی‌ای از قبیل ملت، امت، دولت، جامعه، نظام سیاسی، حزب، صنف و امثال آنها واجد هیچ معنای تجربی نیستند؛ زیرا اینها مجموعه‌هایی هستند که نمی‌توان هیچ یک را مورد تحقیق تجربی قرار داد. لذا برای اینکه بتوان این مفاهیم را مورد کاوش تجربی قرار داد لازم است آنها را به حد رفتار فردی‌ای که تجربتاً قابل مشاهده و آزمون باشد تحویل کرد. بدین ترتیب مفهومی مثل حزب - که معطوف به یک کل سیاسی است - مفهومی است که فی‌نفسه قابل تجربه نیست، و براساس رویکرد فردگرایی تحویل‌گرایانه، باید این مفهوم را به سطح رفتار افراد مقوم حزب تحویل کرد تا بتوان این اجزا را مورد مطالعه و کاوش تجربی قرار داد.

به نظر پوزیتیویست‌ها برخی از نظریه‌های سیاسی به نظر کل‌گرایانه می‌آید؛ در حالی که اگر دقت کنیم خواهیم دید که این نظریه‌ها حاوی دلالت یا وجودی و رای اجزا و افراد تشکیل‌دهنده آنها نیستند و بنابراین می‌توان به سهولت این نظریه‌ها را به اجزای مشکّل آنها تجزیه کرد، بدون اینکه باقیمانده‌ای داشته باشد که نتوان آن را در حد اجزای قابل تجربه بیان کرد. به عبارت دیگر، برخی از نظریه‌های ظاهراً کل‌گرایانه را می‌توان به طور کامل به اجزای مقوم آن کل فروکاست و این امر نه تنها از هیأت ظاهراً اسرارآمیز و ذاتمند نظریه یا مفهوم مورد نظر را از زدیابی خواهد کرد، بلکه آن را مستعد مطالعه و کاوش تجربی خواهد کرد. چنانچه مطالعات سیاسی بدین شیوه صورت پذیرد، به نظر پوزیتیویست‌ها، علم سیاست، علم ممکن و هم مجاز و مقبول خواهد شد؛ علمی که تحویل‌گرایانه بوده و رفتار افراد را مورد تجربه حسی قرار می‌دهد. روشن است که در این صورت اندیشه سیاسی اندیشه‌ای تجربی نه ارزشی، تبیینی نه تجویزی خواهد شد به طوری که به لحاظ اصول اخلاقی بیطرف خواهد بود و به علاوه، نسبت به هرگونه تلقی‌ای از سعادت خنثی خواهد بود. حال می‌پردازیم به وظیفه و کارکرد دوم اندیشه سیاسی یعنی تحلیل منطقی مفاهیم سیاسی. بر اساس نظر پوزیتیویست‌ها، نقش مهم دیگر فلسفه سیاسی این است که مفاهیم سیاسی را مورد تحلیل منطقی قرار دهد، به طوری که در نتیجه نه تنها معنای این مفاهیم وضوح پیدا کند، بلکه معنای کاملاً تجربی عملیاتی و غیرمتافیزیکی بیاید. بدین روی، مفهومی بسیار مبنایی مانند سعادت، که در بادی امر، مفهومی غیرتجربی غیرعملیاتی می‌نماید، از حوزه و حیطه علم سیاست بیرون افکنده می‌شود، مگر اینکه به مدد مفاهیم دیگری که قابل رؤیت و مشاهده و اندازه‌گیری باشند، مفهومی کمی و عملیاتی شود. از این روی، گاه در برخی اندیشه‌ورزی‌ها ملاحظه می‌کنیم که مفهوم سعادت به مفهوم رفاه تبدیل شده است و مفهوم رفاه نیز به نوبه خود به اجزاء دیگری تبدیل شده است که جملگی کمی و بنابراین تجربه‌پذیر و عملیاتی هستند. به عبارت دیگر، در صورتی که نظریه پوزیتیویستی در حوزه اندیشه اجتماعی و سیاسی پذیرفته و مفروض شود بسیاری از مفاهیم اجتماعی و سیاسی مبنایی و بسیار مهم از قبیل سعادت و شقاوت، شفقت، خیر و صلاح، شر و فساد،

عفو و ایثار، حقد و حسد، کبر و ریا، شجاعت، حق‌گویی و حق‌خواهی، شهادت و صداقت، و امثال آنها بالکل از قلمرو اندیشه و نظریه‌پردازی اجتماعی-سیاسی بیرون رانده خواهد شد مگر اینکه بتوان یکایک آنها را به کمیات پیمایش‌پذیر یا عملیاتی و تجربی تحویل و ترجمه کرد.

روشن است که با این وصف، فلسفه سیاسی ضمیمه یا دنباله علوم سیاسی خواهد شد و کارکردش، زُفتن مفاهیم غیرتجربی و غیر توصیفی از گفتمان سیاسی، به طوری که آنچه باقی می‌ماند و آنچه طرح و طراحی می‌شود، نسبت به منظرها و نگرش‌های اخلاقی و ایدئولوژیکی همان ارزشی-اعتباری همان قدر بی‌طرف باشد که ادعا شده نظریه‌های علوم طبیعی نسبت به دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی و تعهدات ارزشی-اعتباری عالمان بی‌طرف هستند. آشکار است که پوزیتیویسم به منزله یک نحله ازسیانتیزم، علوم طبیعی را الگو و اسوه معارف و علوم می‌شناسد. از جمله باورهای برجسته و مهم این نحله یکی این است که زبان مشاهدتی یا زبان توصیفی خالص و ناب وجود دارد که واقعتاً را عریان و بی‌پیرایه حکایت می‌کند. باور دوم که از اولی نتیجه می‌شود این است که ارزشها، هنجارها، قراردادها، مابعد الطبیعه، الهیات و اینگونه مقولات هیچ نفوذ و حضوری در هیچ کجای علوم طبیعی ندارند.^۱

اگرچه امروزه هیچ فیلسوف و متفکر سیاسی رانمی‌توان یافت که به این باورها و نیز به دو کارکرد مقبول و مجاز پوزیتیویستی برای تنظیم و تحکیم تحقیق و تفحص در اندیشه سیاسی کمترین اعتقادی داشته باشد. لیکن باید این واقعتاً تاریخی را پذیرفت که این آموزه‌ها بنا به قضاوت پروفیسور فیلیپ پتیت،^۲ از اوایل قرن بیستم تا حدود دهه‌های پنجاه و شصت میلادی نه تنها فلسفه سیاست را از حیاتی پر تکاپو باز داشته بود، بلکه آنچه در خود فلسفه سیاست انتشار یافت یا هیچ اهمیتی نداشت و یا از اهمیت اندکی برخوردار بود (pettit, 1993, p. 8). به گمان من قضاوت و ارزیابی پتیت قدری محتاطانه و متساهلانه است و بسیار محتمل است که قضاوت معروف و مقبول عام پروفیسور پیتسر لسلت^۳ در همان دوران، که «در حال حاضر فلسفه سیاسی مرده است» (Laslett, 1956. p. 7)، واقعتاً را دقیق‌تر بیان کرده باشد.

در بالا گفتیم که «امروزه هیچ فیلسوف و اندیشمند سیاسی رانمی‌توان یافت که...» اما با کمال تأسف باید اعتراف کنم که این «هیچ» فقط به حوزه اندیشه و اندیشوران غرب قابل اطلاق است. وضعیت کنونی اندیشه و علوم سیاسی در ایران معاصر به گونه‌ای شدیداً اعم انگیز و حیرت‌آوری پوزیتیویستی است. آنچه به طور خارق العاده معما آمیز است اینکه به کرات از اصحاب و مدرسان نوعاً مسلمان این حوزه شنیده می‌شود که برای مبارزه با نگرش‌های سنتی دینی و متولیان

۱. برای نقد بنیان‌کن هردو باور بیش و پیش از هر اثری باید به نافذترین و مؤثرترین کتاب فلسفه علم در نیمه دوم قرن بیستم، ساختار انقلابات علمی (۱۹۷۰) تامس کوهن، رجوع کرد. پاپرنیز در موضعی به قوت تمام باور اول را در منطق اکتشاف علمی (۱۹۵۹) مورد نقد و نفی قرار می‌دهد؛ و اگرچه به باور دوم به طور کامل معتقد نیست، لیکن توصیه مؤکد روش شناختی‌اش این است که باید زبان علم را از چنین مقولاتی تا سر حد امکان پیراست.

2. philip pettit (پروفیسور اندیشه اجتماعی و سیاسی در دانشگاه ملی استرالیا است).

3. peter laslett (پروفیسور اندیشه سیاسی).

و مبلغان این نگرشها باید بقوت تمام آموزه‌های پوزیتیویستی را توسعه و عمق داد. گذشته از این دسته از عالمان و مدرسان که برای خود رسالت روشنفکرانه سیاسی قائل هستند، قاطبه عالمان و مدرسان این حوزه و سایر حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی تحت سیطره این پارادایم اندیشه سوز و پژوهش‌کش قرار دارند و به تصور سامان بخشیدن به تحقیقات جدی در این حوزه‌ها مستمراً در تجربی، عملیاتی، و کمی کردن مفاهیم و موضوعات اصرار می‌ورزند، بدون اینکه توجه با اطلاع داشته باشند که ناتوانی و بی‌کفایتی نظریه پوزیتیویستی و آثار ویرانگر آن قریب به نیم قرن است که تدریجاً آشکار گشته و نیم نگاهی به آثار روش‌شناختی و معرفت‌شناختی علوم اجتماعی در چند دهه اخیر عمق آن خام‌اندیشی‌های خسران‌خیز و اندیشه سوز را به تحلیل وادارد.

اینک به پارادایم پوزیتیویستی در حوزه اندیشه سیاسی بازگشته و از چرایی و چگونگی انحلال آن، یا عزل و جایگزینی آن توسط پارادایم جدید پست پوزیتیویستی بحث می‌کنیم.

اضمحلال سیطره پوزیتیویستی

فیلیپ پتیت معتقد است که کتاب استدلال سیاسی (۱۹۶۵) برایان بری^۱ به حق کتابی دانسته شده است که پایان سکوت یا احتضار اندیشه سیاسی را اعلام کرد و در زمان خود تأثیری مهم بر اندیشه سیاسی گذارد (pettit, 1993, p.2).

بری، فنون تحلیلی متداول در فلسفه تحلیلی را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که کثرت‌گرایی در حوزه ارزشی امری است که به لحاظ اندیشه ای ارزشمند و واجب الاحترام است. حال اگر به یاد آوریم که در سنت نفع‌انگاری هر چیزی به یک ارزش - ارزش نفع - فرو کاسته می‌شود، آشکار می‌گردد که کثرت‌گرایی مورد دفاع بری درست در تقابل با سنت نفع‌انگاری می‌نشیند. اما از طرف دیگر، تجویزهای دقیق در نظریه نفع‌انگاری به طور کامل بر امور واقعی مبتنی است. این سخن بدین معناست که کاوش‌های تجربی کفایت خواهد کرد تا تجویزهای نفع‌انگارانه صورت بندی شود. و با این وصف، جایی برای فیلسوف و اندیشمند سیاسی باقی نمی‌ماند. اینک باید روشن شده باشد که چه ترابط و تلائمی میان نفع‌انگاری و پوزیتیویسم وجود دارد: از طرفی پوزیتیویسم از کثرت آمال و احساسات و ارزش‌هاگریزان است و آن را حوزه ای از معرفت محسوب نمی‌کند؛ از طرف دیگر، رویکرد فردگرایی تحویل‌گرایانه تجربی را ممکن و مجاز می‌شمارد. نفع‌انگاری هردو جنبه و خواسته پوزیتیویسم را برآورده می‌کند: اولاً نفع - ارزشی است و همه ارزش‌های دیگر رابه ارزش نفع فرو می‌کاهد. ثانیاً برای تجویز هایش به واقعیاتی نیاز دارد که تن به تفحص تجربی می‌دهد و بدین ترتیب است که بری معتقد می‌شود که نفع‌انگاری نگرش غالب و رایج دوره احتضار می‌شود؛ نگرشی که حوزه فلسفه سیاست را نمریختن و حاصل‌خیز نمی‌کند (Barry, 1990, p. 35).

اگر فرض کنیم آنچه پتیت درباره کتاب استدلال سیاسی بری گفته است از باب تحلیل و تبیین چرایی و چگونگی

1. Brian Barry.

جایگزینی پارادایم پوزیتیویستی توسط پارادایم پست-پوزیتیویستی بوده است و بر آن کتاب یک نظریه عدالت
رولز (۱۹۷۱) جان

(Ravels, 1997) را بیفزاییم - که «نقطه عطف آغاز پارادایم» پست-پوزیتیویستی دانسته شده (Barry, 1990, p.22)، در این صورت باید بگوییم این تبیین از پاسخ بدین سؤال بسیار بنیانی ناکام مانده است که: با توجه به وجود و استیلای پارادایم پوزیتیویستی بر اندیشه سیاسی، این دو کتاب و خصوصاً کتاب رولز چگونه مطرح و سپس پذیرفته شده اند؟

پروفسور جان گانل^۱ تبیین تقریباً متفاوتی اما نه الزاماً متعارض با آنچه پتیت ارائه کرده، در اختیار می‌نهد. به نظر وی، رفتارگرایی در پایان دهه شصت میلادی از زوایای مختلفی برای موضع «علم خالص» خود، و نیز به سبب بی‌توجهی به موضوعات مبرم و فوری اجتماعی-سیاسی این دوره، مورد انتقاد قرار گرفت (Gunnell, p. 389).

در این میان حضور دیوید ایستون^۲ در بین ناقدان، جالب توجه بود؛ زیرا وی با انتشار کتاب نظام سیاسی (Easton, 1953) یکی از سخنگویان و مبلغان ارشد نگرش و نظریه پوزیتیویستی در حوزه اندیشه سیاسی شده بود. با این چرخش، وی در سال ۱۹۶۹ از «انقلاب جدیدی» در علوم سیاسی خبر داد؛ «انقلابی که پست-رفتارگرایانه است» و حداقل در ابتدا تأکید کمتری بر فنون و روش علمی دارد و بیشتر توجهش معطوف به مسئولیت‌های عمومی علوم سیاسی و مشکلات و معضلات سیاسی است (Gunnell, p. 389). این عقب‌نشینی با نقد نوی که بر ضد تلقی رفتارگرایانه از نظریه و تبیین علمی صورت گرفته بود، تکمیل شد. این تلقی توسط علم‌شناسانی چون تامس کوهن به شدت مورد نقادی قرار گرفت (Gunnell, p. 389). اثر ماندگار وی، که بنیاناً ضد پوزیتیویستی بود و نافی نگتیویسم پاپری، به همراه تحدی‌هایی از قبیل آنچه پتر وینچ^۳ و آلفرد شاتز^۴ بر ضد علوم اجتماعی پوزیتیویستی اقامه کردند، بر اندیشه سیاسی سرریز کرد (Gunnell, p. 389). چنان‌که ملاحظه می‌شود تبیین گانل ترکیبی است از عوامل و علل روان-جامعه‌شناختی سیاسی، و روش شناختی-معرفی شناختی. اینک شایسته است تبیین نوع‌سومی را نیز ملاحظه کنیم.

اگرچه این تبیین از تبیین‌های پتیت و گانل متفاوت است، اما با آنها متعارض نیست. در واقع این تبیین در امتداد جنبه روش‌شناختی-معرفی شناختی گانل قرار دارد و از همان جنس است. بر اساس این تبیین، پوزیتیویسم منطقی، به منزله نحله‌ای نیرومند در حوزه فلسفه، رو به افول نهاد؛ افولی که تدریجاً بر تابش این نحله در علوم اجتماعی تأثیر منفی جدی گذاشت. اما این افول خود محتاج تبیین است، نخستین سؤال بنیانی که در خود فلسفه مطرح شد این بود که اگر مطابق اصل تحقیق‌پذیری تجربی معنا، همه گزاره‌های معنادار، یا همان گویانه هستند و یا تحقیق‌پذیر تجربی، در این صورت درباره

1. John Gunnell.

2. David easton.

3. peter winch.

4. Alfred schutz.

خود این اصل چه می‌توان حکم کرد؟ روشن است که این اصل همان گویانه یا موافق تعریف صادق-نیست و به فرض هم که این گونه می‌بود، مقصودی که پوزیتیویسم منطقی از آن طلب می‌کرد برآورده نمی‌شد. به عبارت دیگر اگر این اصل صدق تحلیلی می‌داشت، دیگر نمی‌شد برای کشف یا ارزیابی معناداری گزاره‌ها آن را به کار برد. از طرف دیگر، این اصل خود نه قابل تحویل به تجربه است و نه قابل اخذ از تجربه. به عبارت دیگر، این اصل، تعمیمی حاصل شده از تجربه نیست؛ لذا اگر بنا باشد که این اصل را بر خودش اطلاق کنیم، این نتیجه ویرانگر شکفت انگیز حاصل خواهد شد که آن بی‌معنا و مهمل است. ویرانگری و معضله‌انگیزی آن بدین روست که اصلی که ادعا می‌شود گزاره‌ای معنادار را از گزاره‌های بی‌معنا و مهمل تمیز می‌نهد، خود بی‌معنا و مهمل است.

پوزیتیویست‌ها برای چاره‌جویی از این وضعیت ناگوار استدلال می‌کردند که اصل تحقیق‌پذیری، گزاره نیست بلکه صرفاً قاعده‌ای معرفت‌شناختی است. پوزیتیویست‌ها با این «استدلال»، خود را از ارائه توجیه معرفت‌شناختی اصل تحقیق‌پذیری معاف کردند؛ زیرا قواعد معرفت‌شناختی (یا روش‌شناختی) از جنس توصیه و تجویزند. به عبارت دیگر، قاعده معرفت‌شناختی نمی‌گوید گزاره‌های معنادار چنین هستند، بلکه توصیه می‌کند گزاره‌های معنادار را چنین بپندارید (یا محسوب کنید)؛ لذا که این قاعده صدق و کذب بر نمی‌دارد و بنابراین بی‌نیاز از توجیه معرفت‌شناختی می‌شود. اما از طرفی دیگر همین قاعده، از آن جهت که تجویزی یا اعتباری است، نیاز دارد که چرایی تجویز یا اعتبار کردن آن روشن شود. دو پاسخ در اینجا قابل طرح و ارائه است: (plant, 1991, p. 18) نخستین پاسخ را رودلف کارنپ، برجسته‌ترین و نظریه‌پردازترین عضو حلقه وین، ارائه کرده است که اخذ این قاعده ما را به نحوی با واقعیت همساز و همخوان می‌کند (carnap, 1967, p. 15-18). اما این علت یا دلیل دچار مشکل بزرگی است؛ زیرا حاوی این پیش‌فرض است که مامی‌دانیم واقعیت چگونه است؛ در حالی که اخذ این قاعده بدین منظور بوده که واقعیت واقعی را از توهم و واهی تمیز بنهد. به عبارت دیگر، برای اینکه بتوانیم قائل شویم که اخذ این قاعده ما را با واقعیت همساز می‌کند و یا این قاعده ما را در شناخت واقعیت یاری خواهد کرد، لازم است از پیش بدانیم واقعیت چگونه هست. واضح است که این سخن گرفتار «دور» است: از یک طرف گفته می‌شود که برای شناختن واقعی و واقعیت توصیه می‌شود این قاعده به کار گرفته شود، و از طرف دیگر قائل می‌شود که واقعیت، توفیق این قاعده را تأیید می‌کند. در صورتی می‌توانیم از این «دور» نجات یابیم و یا از ابتدا گرفتار آن نشویم که شناخت ما از واقعی و واقعیت به مدد این قاعده فراهم نشده باشد و مستقل از آن باشد. اما واضح است که چنانچه بتوان بدون به کارگیری این قاعده، شناخت صحیحی از واقعیت به دست آورد، هم توصیه به اخذ آن و هم اخذ آن، هردو موضوعیت خود را از دست می‌دهند.

اما پاسخ دوم: اصل تحقیق‌پذیری را باید بمنزله قاعده‌ای معرفت‌شناختی اخذ کرد؛ زیرا این اصل بیانگر یا حاوی فرض اساسی علوم طبیعی است، و چون علوم نقش عمده و مؤثری در فرهنگ معاصر ایفا می‌کنند، قاعده‌ای که دربرگیرنده نگرش علمی است باید اخذ (برگرفته) شود. این استدلال نیز بنویه خود از نقادان جدی مصون نمانده و در معرض

دوگونه نقد قرار گرفته است: نخست اینکه ابدأً واضح و مسلم نیست که این اصل حاوی گوهر رویکرد یا نگرش علمی است و یا یک فرض اساسی علمی. نه تنها چنین وضوح و اطمینانی وجود ندارد، بلکه اساساً نفس این سخن که نگرش یا رویکرد علمی حاوی گوهر یا ذاتی است، معنای محصل و قابل فهمی ندارد.

اما چرا این اصل خود مورد انکار و نفی قرار گرفته است؟ زیرا چنان که برخی از فلاسفه علم استدلال کرده اند، با اخذ این اصل شریف‌ترین اعضای خانواده معرفت علمی، یعنی نظریه‌ها و قوانین، بی‌معنا و مهمل می‌شوند. این امر بدین علت است که چون نظریه‌ها و قوانین کلی هستند و شمول آنها گذشته، حال و آینده را دربرمی‌گیرد، تجارب موجود ما (همان گزاره‌های مشاهده‌ای ما)، هیچ‌گاه تمام موارد منطقیاً ممکن یک نظریه یا قانون را دربرنمی‌گیرد.

اما نقد دوم: این نقد متوجه تمام آن «استدلال» است که معتقد است اصل تحقیق‌پذیری را باید به منزله قاعده پایه‌ای نگرش علمی برگرفت. سؤال این است که چه تبیینی یا تحلیلی می‌توان ارائه کرد که چرا باید نگرش علمی یا قاعده بایداری چنین نگرشی را اخذ کرد؟ اگر به واقع در اینجا ما با یک امر توصیه‌ای مواجه هستیم، در این صورت موافق فلسفه پوزیتیویستی، این توصیه حاوی هیچ بار معرفتی نیست و صرفاً اظهار یا تجلی ترجیح یا میلی است؛ و صرف نظر از اینکه باید شواهد تجربی ذریبطی وجود داشته باشد، اساساً موافق نگرش پوزیتیویستی این شواهد مستلزم پذیرش یا رد هیچ توصیه، ترجیح و میلی نخواهد بود.

بدین ترتیب، اصل تحقیق‌پذیری در یک سطح اساسی معرفت‌شناختی موردچنان نقادی‌های جدی و مقنع قرار گرفت که صدمات ویرانگری بر قدرت و شوکت پوزیتیویسم وارد کرد. نقد پوزیتیویسم، فقط از ناحیه اصل تحقیق‌پذیری صورت نگرفت، بلکه این مکتب از سوی دیگر مورد نقادی‌های بسیار بدیع و بنیان‌سوز نامحتمل‌ترین فیلسوف، یعنی لودویگ ویتگنشتاین، قرار گرفت. وی که با کتاب رساله منطقی - فلسفی (۱۹۲۱) خود الهام‌بخش و بذرافشان اصلی پوزیتیویسم منطقی در دوره جنینی آن در اوایل نیمه اول قرن بیستم شده بود، در اوایل نیمه دوم قرن بیستم با انتشار آثاری چون تحقیقات فلسفی (۱۹۵۳)، درباره یقین (۱۹۷۵)، کتابهای آبی و قهوه‌ای (۱۹۶۹)، ورتل (۱۹۶۷) استدلالات رساله منطقی - فلسفی را مورد نقادی شدید قرار داد و پوزیتیویسم را با بنیانی‌ترین نوع انتقاد مواجه ساخت.

مجموعه عوامل و مؤثرات مذکور در سه تبیین فوق، پوزیتیویسم را چنان سخیف و ضعیف نمود که اندیشه سیاسی سنتی جان تازه‌ای گرفت و حیات ارزشی - اعتباری و هنجاری - تجویزی خود را از سر گرفت. یکی از مهم‌ترین و بنیانی‌ترین رویکردهای اندیشه سیاسی سنتی همواره این بوده است که هر نوع نظریه‌پردازی درباره نظام اجتماعی - سیاسی را متناسب، و بلکه مبتنی بر نظریه یا تبیینی از ماهیت بشر می‌کرده است. این رویکرد بدین معناست که نظام‌های اجتماعی - سیاسی هر یک از فیلسوفان سنتی متلائم و مبتنی بر تلقی‌ای از ماهیت بشر است. هر اندیشه‌ای را ملاحظه کنیم خواهیم دید که تلقی‌ای از انسان در آن مضمّن و مندرج است، و نهاد‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی‌ای که آن اندیشه،

آنها را طرح و توصیه می‌کند، در نهایت قرار است که با وجود هستی بشر موجود و به علاوه خواسته‌ها و حاجات او - که تحقق آنها وی را سعادت‌مند خواهد کرد - تناسب داشته باشد. به عبارتی روشن‌تر، هر اندیشه اجتماعی - سیاسی مشخصاً بر دو اقوم استوار است و یا از دو چشمه بسیار حیاتی تغذیه می‌شود: نخست، چشمه کیستی انسان (انسان بدان‌گونه که هست) و دوم، چشمه چه بایستی انسان (آنچه وی را سعید می‌کند و یا قرار و سامان و آرامش می‌بخشد). به گمان من، هیچ نظریه یا اندیشه کمال سیاسی نیست که به نحوی از انحاء، صریح یا ضمنی، این دو اقوم را مفروض نگرفته باشد و از آن دو چشمه آبیاری نشود.

منابع:

- Barry, B. (1990), political Argument, A Reaiwwe, p.ixix.
- Barry, B. (1990), political Argument: a Reaiwwe. Hemel Hempstead, Whedtcheaf, p. xxxv.
- carnap, R., (1967), The dogical structure of the world. London, Routtidy, p. xv-xviii.
- Easton, D. (1953), The political system, Newyork, kropf.
- Gunnell, J. G, "Political Theory and political sciences", in the blackwell anryolepadia of political thought, ed. david millar, oxford blackwell. p. 389.
- Gunnell, J.G. "political Theory and political science". p. 389.
- Hiume , D. (1888) A Treatise of Human Nature. Second Edition, 1978, ed. by: p.H Nidditch. (oxford, oxford university press) p.469.
- Hume, D. (1888) A Treatise of Human Natate , p.458.
- Hume, D. (1888) Enquiries concerning, human understanding and concealning the principples of morals. Thrid Edition 1975. ed. by P. H. Nidditeh (oxford, oxford university Press): p. 289.
- Laslett, p. (1956), "Introdaction" in philosophy, political and soeidy, Laslett, p. (ed.), Oxford blackwell, p. vii.
- Margolis, j. (1991), The Truth a liout Relation (Oxford, Blackwell)
- pettet , p. (1993), "the Cantribution of Analitical philosophy", Canpanion to cantemporary political philosophy, Goodin, R. E. and pettite, p. (eds.) Oxford, blackwell, p. 8.

Plant, R. (1991), *Modern political Thought* (Oxford, Blackwell): p. 5-7.

Ravels, J. A. *Theory of Justies*, Oxford, Oxford University Press (1971)

Russell, B. & A. N. Whitehead (1925) *Principia Mathematica* (Cambridge, Cambridge University Press)

Winters, B. (1995), "Hume on Reason", in *David Hume: Critical Assessments*, T. Regan, S. (ed.), London, Routledge, p. 229.