

شاید حکایت از جامعه بین المللی و زندگی سیاسی بشر از زاویه طبیعت انسانی چندان قریب به ذهن نباشد و اغلب تصور چنان است که امر واقع و برون با تداعی و برداشت درون و آرمانی دو مقوله مجزا هستند و تصور هر یک لزوم طرد دیگری را دربردارد. اما برخلاف تصور عامه، فرضیه این گفتار آن است که ظاهر بیرون از باطن درون ناشی شده و ما قادریم با شناخت دورن انسانی که در این مقاله (طبیعت بشری) فرض شده است، به برون و عالم واقع پی ببریم. به عبارت دیگر از شناخت سرشت بشر و انواع تفسیرهایی که از آن می گردد، دگر بار دنیایی از واقعگرایی و آرمانگرایی خواهیم داشت که در سطح خرد در رفتار شخصی بشر و در سطح کلان در رفتار دولتها و ملل وجود داشته و قابل شناسایی است. بنابراین در نهایت همه نتایج به نوع برداشت از ماهیت انسان بازگشت دارد و به این واسطه قادر خواهیم بود برای ساختار هستی و آینده جامعه جهانی، دقیقاً براساس همین شناسایی طبیعت بشر، پیش بینی و آینده نگری داشته باشیم.

مجموعه این مقاله در چهار بخش عمده ارائه می گردد :

در بخش نخست تلاش بر آن بوده تا سیری از نگرش های تاریخی در مورد انسان و شیوه مطالعه او ارائه گردد تا به عنوان راهگشایی برای طرح مسأله طبیعت انسان که در مبحث دوم مورد بررسی قرار گرفته است، باشد و جایگاه و اهمیت بحث، از سرشت انسان معین شود. با این حساب در بخش دوم به نظریات پیرامون طبیعت بشر پرداخته شده، که در هر یک از این نظریه ها براساس اهمیت، تلاش شده تا نتایج مستدلی از دیدگاه فلسفه سیاسی و بینش اجتماعی استخراج گردد.

و نظریه اخیر که مقرون به دیدگاه دینی است، تحت عنوان (طبیعت دوگانه) مطرح گردیده است.

در بخش سوم (سرشت انسان و رابطه آن با نظام بین الملل) مورد بحث قرار می گیرد که اندیشه های واقعگرایانه و آرمان مدارانه در اینجا به تفصیل بسط داده شده اند و در نهایت نظر اسلام به چارچوب بین المللی در قالب اندیشه های فوق در مبحث مستقل تحت عنوان (انسان، اسلام و نظام بین المللی مورد بررسی قرار می گیرد.

سررشته مباحث فوق نگاه از جزء به کل و از طبیعت انسانی به ساختار بین المللی و عملکردهای انسان است که حکایت از گذشته حال و آینده او دارد.

انسان در گذر زمان

اگرچه مطالعه در مورد انسان امر تازه ای به نظر نمی رسد و همواره در طول تاریخ سخن از روانشناسی، اخلاق، فلسفه، سیاست و اقتصاد... انسانی نوشتار ارزنده ای را برای نسل های آینده به یادگار گذارده است، و طرق رسیدن به کمال انسانی مورد کاوش و تحقیق قرار گرفته است، اما سخن از ماهیت و سرشت انسان همچنان به عنوان مسأله ای مبهم، از دید بسیاری از فیلسوفان مخفی مانده است و عجیب آنکه هر مبنای فکری و تئوری در

مورد انسان بدون تأمل در این پرسش ناقص خواهد بود، و هیچ اندیشه متکاملي در مورد انسان نمی توان یافت که مفروض او شامل بُعدی از ابعاد سرشت بشري نگردد، (انسان کامل) در مکاتب دینی و غیر دینی، و در دیدگاه بودا، کنفوسیوس، زرتشت، اسلام، ارسطو، نیچه، ماکیاوولی، لاک و... ناگزیر خواهد بود به نوعی از سرشت روشن یا تاریک بشري عبور نماید. با این حال لازم است تا قبل از پرداختن به حقیقت انسان نگاهی به عوامل مؤثر در تعارض تفاسیر در این باره را که عمدتاً برگرفته از نگرش به واقعیت انسانی در طول تاریخ بوده است بیانداریم، این انسان شناسی را در راستای موضوع تحقیق از غرب شروع می کنیم.

تا اواسط قرن پنجم قبل از میلاد، بیشتر مطالعات در طبیعت و منفک از انسان دنبال می شد، اما از این تاریخ به بعد بواسطه ازدیاد ثروت و تحول در یونان و احساس لزوم تعالی فرهنگی، تحقیقات در باب انسان شروع گردید و توجه به علوم مربوط به انسان از قبیل صرف و نحو، موسیقی، فنون، نطق، خطابه، انشاء، روانشناسی، اخلاق و سیاست معطوف شد، و سوفیست ها در قبال اجرت به تدریس می پرداختند. ولی شاید عمده عامل ترغیب مردم شخصیت سقراط و دیالوگ های او بود که موجب یک انقلاب ذوقی و قریحه ای در یونان گردید و مجرای فکر و فلسفه را از علوم طبیعی به علوم انسانی تغییر داد به طوری که تا قرن هفدهم بعد از میلاد این سیاق حفظ شد و طبیعت را همیشه با در نظر گرفتن طبیعت انسانی مورد تجزیه و تحلیل قرار می دادند. به هر حال اصل (خودت را بشناس)، گفته پروتاگوراس در اینکه (انسان مقیاس همه اشیاء است) مبانی نگرشی جدید به انسان را بنا نهاد، مکیور (از فلاسفه معاصر) در تبیین بیان اخیر گوید: مراد آن است که (موضوعی که شایسته تحقیق و مطالعه آدمی می باشد، همان خود آدمی است). یونانیان آن عصر با عنایت به تغییرات قوانین کشورها و عبادات انسانی، فرضیه ای را وضع کردند که بر مبانی آن عصر لایتغیر را (قانون طبیعت) نامیدند و مرتبه کمال انسانی را به میزان تقرب به این قانون دانستند. 1

بنابر اعتقاد سقراط (تنها خداوند قادر است طبیعت را درک کند و معرفت بر طبیعت برای انسان ممکن نیست). 2 از دید افلاطون انسان اجتماعی و جامعه پذیر است اما خود او و زندگی و حکومت ها و طبیعت را فی الجمله واقعیتی هایی می دانست که در غاری قرار دارند و عالم مُثُل دربر دارنده حقیقت آنهاست. و لذا تلاش نمود تا مدینه ای فاضله به سرکردگی انسانی فیلسوف بسازد که به آن عالم عالم است. در برداشت او برخی از مردمان چون بردگان تنها ابزار تولیدند. ارسطو این انسان را یک حیوان سیاسی می دانست، (بنابراین جامعه یک پدیده طبیعی تعلق انسان به جامعه امر طبیعی است). 3 از برکت کشورگشایی های فیلیپ و اسکندر، عصر امپراطوری و جهان شهری، درونگرایی در مورد انسانشناسی در یونان و بربر انگاشتن سایر اقوام بسر آمد و (روایان به پیروی از این تحول اولاً آدمیزادگان را اعضای جامعه یگانه جهانی و ثانیاً همسان و برابر یکدیگر شناختند و در اثبات درستی این دو آئین چنین می آموختند که سعادت انسان در زیستن به سازگاری با طبیعت است و هرچه با طبیعت سازگار باشد خردمندانه نیز هست). 4 و بدین سان رواقیان به قانون طبیعی و حقوقی طبیعی ساختاری نو بخشیدند و رومیان بعدها بر همین اساس حقوق بین الملل را معتبر شناختند. 5 ظهور مسیحیت به شناخت انسان رنگ معنوی داد اما همواره بشر را به سبب گناه اولیه مجرم می شمرد که راه رهایی آن تنها اراده خداست، با این وجود نوعی اندیشه نועدوستی رواج یافت که کم کم به مبارزه با حاکم شرک نیز منجر شد و تضاد کلیسا و امپراطوری روم با عملکرد کنستانتین موقتاً فروکش کرد. با حمله بربرها و هون ها به امپراطوری روم مطالعات انسانشناسی هم در تاریکی فرو رفت و مسیحیت تحت تأثیر فلسفه افلاطونی در باب وجود ارواح قبل از تولد، تثلیث از نوافلاطونیان، تصور ثنویت خدا از گنوسی، رهبانیت احتمالاً از مانویت و... 6 در ورطه ای از انحراف افتاد

که یکجانبه از مطالعه انسان دست کشید. سراسر قرون وسطی را می توان عرصه حاکمیت (تئیسیم) یا اصالت اعتقاد به خدا دانست، اما خدایی که در هر امری شریک و دخیل بود و عقل خادم ایمان محسوب می شد تا ایمان مسلط نشود عقل کارآیی ندارد. در این دوره طریقه ارائه دلیل به روش اسکولاستیک یا روش استقرائی تفکر معروف است، 7 و انسان در مطالعات انسانشناسی به عنوان (موضوع شناخت) (oljet) مطرح است که سابقه آن به پروتاگوراس بانی اولیه اومانیسم باز می گردد.

در قرون وسطی با الهام از اندیشه مسیحی، پایگاه انسان عبارت از این بود که (انسان یکی از مخلوقات خداست) و باید اندیشه و کردار او چنان سامان یابد که تفوق ارزشهای دینی را منعکس نماید. دانش انسانشناسی گرچه به صورت مستقل نبوده ولی در بخشی از (کلام) که در آن از سقوط و هبوط انسان بحث می شود، آمده است. 8 در پایان قرن پانزدهم رنسانس به عنوان جنبشی فکری شروع و در ربع اول قرن شانزدهم شکوفا گردید، هدف آن تزلزل کردن نظام های فکری قرون وسطی، به منظور بازگشت به عهد باستان بود که منابع فرهنگی آن عهد مستقیماً مورد مطالعه اومانیست ها قرار گرفته بود، بی آنکه به تعبیر منابع مسیحی از آن توجهی شده باشد. 9 فکر رنسانسی با عنایت به انسان او را فاعل شناسا (sujet) قلمداد کرد و انسان مدعی شد که :

(می تواند به کامیابی های خود افتخار کند و به ستایش خود بپردازد. دو موضوع (شرافت) و (عظمت) ، بویژه برای اومانیست ها بسیار گرانبهادر بود (در مقابل تفکر (وجدان گناهکار) در مسیحیت) . اومانیسم یا انسان مداری، محصول همین دوره رنسانس است. این نهضت که در سده چهاردهم در اروپا به وجود آمد، بیشتر حالت عصیان بر ضد رفتار و سلطه اولیای دین قرون وسطایی داشت و انسان را واجد کمال اهمیت می دانست. (میشل دو مونتن) از پیشگامان اندیشه انسانشناسی در قرن شانزدهم سعی داشت ماهیت اصلی (شخص انسانی) را تعریف کند. انسانشناسی او به خود انسان باز می گردد و تقدم را به حقیقتی می دهد که در باطن اوست. وی کوشش کرد انسانیت را در میان کلیت اشیاء جای دهد : (هستی انسان به منزله دایره ای است که محیط آن همه جا و مرکز آن هیچ جا نیست). 10

با توسعه علوم طبیعی روش مطالعه بر پایه (تجربه) قرار گرفت و افرادی چون هابز و کانت تلاش نمودند تا به نحوی روش علوم دقیقه را در مطالعات جامعه و حکومت نیز به کار گیرند و روش پزتیوسیمی با تلقیات کانت از دانش بشری، استحکام بیشتری یافت و چنین ادعا می شد که انسان از گذران دوره خدانشناختی یا افسانه ای و وضع مابعد طبیعی یا تجربیدی، اکنون وارد عرصه اثباتی یا علمی شده است. 11 هر چند (در عصر روشنگری (قرن هیجدهم) انسانشناسی شاخه ای از فلسفه شده بود که با علوم انسانی پیوند نزدیک داشت و می کوشید معلومات عینی جدید گرد آمده درباره انسان را با ارزش هایی که شعور انسانی را تشکیل می داد ارتباط دهد (انسان جانوری در میان جانوران و در عین حال یک موجود فرهنگ است.) 12 با این حال (در سده نوزدهم با پیشرفت سریع و گسترده علوم اجتماعی، انسان در محاصره تخصص ها قرار گرفت. جهان بینی و کلی نگری انسان کاهش یافت و هر عالمی سنگ علم خود را به سینه می زد و از دیگر علوم مربوط به انسان غافل بود). 13 این نکته نیز در قرون پس از رنسانس قابل توجه است که :

(با شکستن تحریم (کالبدشناسی انسان) در قرن شانزدهم، به وسیله پزشک بلژیکی آندراس وسالیوس) ، قداست جسم انسان شکسته شد، ولی باز هم انسان را دارای روح و موجودی عقلانی می دانستند (پاسکال و دکارت) و بر توازی گرایی روح و بدن پافشاری می کردند. تا اینکه با کشف میمون های آدم نما (شمپانزه و اورانگوتان) ، بتدریج مشابهت های آنها با انسان، از جهت تشریح و زیستی فهرست شد و این تمایز و تفاوت نیز از میان رفت و انسان

نیز موجودی در میان جانداران دیگر تلقی شد، با این تفاوت که در زنجیره هستی دارای سابقه تکامل بیشتری است و در نهایت، به عنوان حاصل این تکامل پذیرفته شد. در طول قرن نوزدهم، چارچوب مادی و معنوی تمدن قدیم، تحت تأثیر انقلاب صنعتی و انقلاب های سیاسی درهم شکست. ماکس استیرنر، کرکگور و نیچه، هر کدام یک نوع فردگرایی افراطی عرضه کردند. اگرچه مفهوم شخص نزد آنها تا حدی جهت گیری منفی داشت، ولی مفهوم شخص گرایی در قرن بیستم (با الهام از همان فردگرایی قرن نوزدهم) می کوشد تصویری مثبت باشد و اجزای تشکیل دهنده انسان را به هم بپیوندد. (14)

در مجموع باید گفت ابعاد و وجودی انسان در سه بعد اصلی جسمی، روانی و اجتماعی قابل مطالعه است و اگر تحقیقات راجع به بُعد روانی و اجتماعی انسان را در سه شاخه اصلی: انسانشناسی (علمی)، (فلسفی) و (دینی) خلاصه کرد. که عمدتاً براساس (قضایای آزمون پذیر)، (قضایای غیر تجربی عقلانی) و (بیان محتوای دینی) راجع به انسان استوار هستند. 15 بیشترین بروز هر یک را به ترتیب می توان در زمان بعد رنسانس، یونان باستان و قبل میلاد مسیح (ع) و قرون وسطی، یافت.

با این حال انسانشناسان فلسفی سه نوع تحقیق از انسان را خاطر نشان می سازند: (نخستین تحقیق به واسطه کیهانشناسی کوپرنیکی صورت پذیرفت که مسکن انسان، یعنی زمین را از مسند مرکزیت عالم به زیر کشید، دومین تحقیق، تکامل گرایی زیست شناختی داروین بود که انسان را شرمنده و حقیر ساخت و سومین آنها، مکاتب تاریخی بودند که نسبیت ارزش های مذهبی و فرهنگی انسان را به نمایش گذاردند) 16.

امروزه انسانشناسی وجه خاصی ندارد و تداخل معیارها حاکم است با این وجود این مسأله که انسان مادی صرف داشته باشد یا تنها عملکردهای او از طریق تجربه مطالعه گردد به شدت مورد سؤال است و توجه به طبع انسانی به نوعی بازگشت به انسانشناسی دینی را هم در پی داشته است: در هر صورت نمی توان منکر این واقعیت شد که همچنان مطالعات انسانشناسی، خصوصاً در حیطه طبیعت بشر در وادی از ابهام سیر می کند و این پرسش که اساساً آدمی چیست هنوز سؤال بسیار مهمی است که به بحث های داغ سقط جنین در عصر حاضر نیز منجر گردیده و بار دیگر فلاسفه را برای نظردهی در این باب به کمیسیون های ویژه کشانده است. 17 در فصل بعد تلاش خواهیم کرد تا به این جنبه از انسانشناسی هم نگاهی داشته باشیم.

ماهیت و سرشت بشری

پس از سیری بر مطالعات انسانشناسانه در طول تاریخ، اکنون قصد داریم تا به تبیین سرشت انسان بپردازیم و حقیقت طبیعت وی را بررسی کنیم، چرا که هر نوع برداشتی از انسان و هرگونه نظریه پردازی در باب هستی و اجتماع او نمی تواند فارغ از تصور و دیدگاهی خاص از ابعاد وجودی انسان باشد و در مورد سرشت او سکوت اختیار کند. و از طرف دیگر هر تفسیری از ماهیت بشر بنوعی در جهان بینی و برداشت غایت دار و هدفمند یا پوچگرا و لاابالی گونه از جهان و ساختار بین الملل مؤثر خواهد بود. در این بخش تلاش خواهیم کرد طبیعت انسان را از منظر فلسفه سیاسی و با عنایت به بعد روانی و اجتماعی تبیین کنیم.

اختلاف اساسی پیرامون طبع بشر حول محورهای زیر قابل تقسیم هستند:

طبیعت انسان (شر) است و انسان ها به حسب جنس موجوداتی شرور، ظالم، بدخواه، کینه جو، فساد انگیز و استثمارگر هستند، آنچه بشر آفریده است نیز محصول سرشت شریر بوده و عرصه تاریخ را به حيله، خیانت و

دروغ آکنده است، اگر در تاریخ او خیر و اخلاق و ارزش های انسانی مشاهده شود محصول جبرند که از روی ناچاری بدان دست یازیده است. احقاد، اجتماع آنها نیز برای دفع شر دشمن مشترک است و اگر روزی دشمنی نباشد دوباره به جان هم می افتند و این سیر ادامه می یابد تا قوی تر باقی بمانند (داروینسم اجتماعی که حاصل تعمیم نظریه تنازع بقاء داروین در جامعه بشری است چنین نظری دارد). 18

بسیاری از فیلسوفان ماتریالیست قدیم و جدید دارای چنین بدبینی نسبت به طبیعت انسان هستند و لذا ارائه تئوری اصلاحی بر اینان بی معناست چرا که به مثابه وضع قانون خوب بودن برای عقرب می باشد که (نیش عقرب نه از ره کین است اقتضای طبیعتش این است) با این وجود انسان شر است و محصول او یعنی زندگی هم شر خواهد بود و تنها یک خیر می داند و آن خلاصی از هستی و پناه بردن به ورطه نیستی یعنی (مرگ) است. این نوع نگرش به طبیعت انسانی اصول زیر را دربر می گیرد :

1. رفتار انسان غیر عقلانی و از روی جبر است. (هابز در (لوایتان) زندگی انسان را مجموعه ای از حرکات ارادی و غیرارادی و فرایندی مکانیکی می داند... شور و احساس و عواطف عوامل تعیین کننده رفتار انسانند و انگیزه های او غیرعقلانی یعنی غیرقابل کنترل هستند). 19 در اندیشه هابز انسان ها به حکم عقل رام و آرام نمی شوند و تنها یک قدرت فائده با نیروی (ترس) قادر است آنها را ساکت کند و لذا (در زندگی فرد دو شکل وجود دارد : یکی شکل زیستن با دیگران که دارای امیال مشابهی هستند و این خود موجب رقابت و کینه توزی می شود و دیگری نقص ذاتی و غرور انسان است. این دو ویژگی وضع طبیعی را به وجود می آورند که در آن قدرت عمومی وجود ندارد و مردم در حالت جنگ همه علیه همه و ترس دائمی و خطر مرگ خشونت بار به سر می برند). 20 بنابراین رفتار آدمی طبعاً معلول عوامل خارجی از عقل و اراده آدمی خواهد بود.

2. جنگ جزء ذات بشر است و گریزی هم از آن نیست. این نظریه را (زیگموند فروید) صریحاً بیان می کند و اشاره دارد که ریشه تمایل به جنگ در غریزه انسانی نهفته است (هرچند خود را هوا خواه صلح نشان می دهد). 21 بعلاوه (اریک فروم) 1، (هارولد لاسول) 2، (کنراد لورنز) 3 و... از جمله اندیشمندان و متفکران و دانشمندان هستند تمایلات سازنده و مخرب نوع بشر را زیر ذره بین برده اند. طرفداران نظریه (داروین) انسان را مانند سایر موجودات دارای رفتاری خشونت آمیز و حیوانی می دانند که بدنبال حذف یکدیگرند. (امانوئل کانت) می گوید که صلح در میان انسانها یک حالت طبیعی نیست، بلکه آنچه طبیعی و فطری است منازعه و جنگ است. 22 و فروید از آن به (غریزه مرگ*) تعبیر می کند. 23

البته برخی از اندیشمندان با عدم تصریح به طبع ستمکار انسانی، ضروری بودن جنگ را در جوامع بشری با نظر به عوامل و انگیزه های آن گوشزد می کنند. کنراد لورنز روحیه سلطه جویی و تجاوز را موجب بقای انسانی می داند و اریک فروم هر چند به این صورت نمی پذیرد ولی قائل است در صورت عدم تجلی روحیه عشق به زندگی در انسان، وی راه تخریب را در پیش خواهد گرفت. 24 هراکلیتوس گوید : جنگ پدر همه چیز است، و بذر ترقی را خلق می کند، هگل بر این باورست که جنگ سرنوشت عالم را تعیین می کند و نیچه می افزاید که، جنگ عصاره تمدن است. 25 هر چند شاید از این گفته ها بتوان برداشتی مثبت داشت ولی فی الجمله بر اهمیت (جنگ) تکیه دارند. و از هرودت و توسیدید تا گروسیوس و کلاوس و نیز، تاریخ نگاران، نظامیان، حقوقدانان، نظریه پردازان سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، روانشناسان و جامعه شناسان، همه درصدد این بوده اند که زوایای ناشناخته این پدیده را در طول و عرض معرفت و شناخت بشری روشن کنند. این مسأله امروزه موضوع علم روابط بین الملل قرار گرفته و افرادی چون (ریمون آرون) دانش روابط بین الملل را صرفاً در قالب پدیده جنگ و صلح به کار می

تعلیم و تربیت بشر از سوی یونسکو امری لازم برای خلع سلاح و کنترل تسلیحات محسوب می گردد. 27 تا جائی که برخی با عنایت به این مسأله سعی دارند به نحوی به اصلاح نژاد و ژنهای خودخواه و سلطه جو بپردازند.

3. انسان برحسب سرشت کمال ناپذیر است،

(سنت اگوست در (شهر خدا)، نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از غرور و خودخواهی طبیعی وی می دانست. پس از هبوط طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنیت و شرارت تثبیت شد و شهوت ثروت و قدرت در آن مخمر گردید. انسان گرچه عقل داشت لیکن عقلش تابع شهوات شد. از این رو دولتهای موجود به نظر سنت اگوست مظهر شر و کاربرد نامشروع قدرت بودند.) 28

ادموند برک بعضاً انسانها را عقلانی می داند و قائل است که به دون غرایز و احساسات جامعه پایدار خواهد ماند، طبع انسان پیروی احساس است نه عقل، طبع انسان را قابل پیش بینی و کنترل نمی داند پس هر وضعی از نقطه نظر عقل و حقیقت نارساست و لذا انقلاب ناموجه و غیر اخلاقی است، چرا که هر دولتی قراردادی میان زندگان، مردگان و آیندگان است و به دلخواه نمی توان آنرا فسخ نمود. 29 بنابراین جامعه و نهادهای ساخته دست او نیز از کمال یابی محرومند.

4. انسان ها ذاتاً از (هم بیگانه) اند، این بینش در آراء تامس هابز (1577/1679) ملموستر است، در فلسفه و نظر وی :

(بیگانگی دو جنبه دارد که یک جنبه آن مربوط به (روان) است. انسان ها صرفاً به دلیل خودخواهی ذاتشان با هم بیگانه اند. هر کس در وهله نخست نگران فظ حیات خویش و در مرحله بعد به دنبال چیزهایی از قبیل ثروت و منزلت است. بدون قدرت هیچ یک از اینها تضمین نخواهد شد. از این رو، هابز برای انسان (میل دائم و بی وقفه کسب قدرت، و باز هم قدرت، که فقط مرگ آن را متوقف می کند) قائل است... جنبه دیگر جنبه (هستی شناسانه) بیگانگی است... بر اساس آن هر واقعیتهای موقعیتی مشخص در مکان و زمان دارد و قوانین فیزیکی تغییرناپذیر بر آن حاکم است. هر فرد انسانی یکی از اجزاء سازنده عالم است وی از چیزهایی مانند سنگ و درخت پیچیده تر است، اما با آنها تفاوت ماهوی ندارد... بیگانگی انسان ها فقط به این معنا شدنی است که آنان را، مانند سنگ هایی که برای ساختن دیوار به کار می رود، در جایی مشخص قرار دهند و در کنار هم استوار کند.)

30

بنابراین انسان ها را تنها با زنجیری مانند حکومت مطلقه می توان کنار هم نگهداشت تا یگانگی حاصل شود، چون وضعیت ذاتی انسان ها جنگ (همه انسان ها به ضد همه انسان ها) ست. اگر دولت مرکزی نیرومندی نباشد (که بر همه آمرانه حکم براند) ، آنگاه (انسان ها از همزیستی با هم حظی نخواهند برد، بلکه، برعکس، محنتی عظیم را متحمل خواهند شد.) 31 احتمالاً برای حفظ همین اقتدار است که ماکیاوولی گوید در سیاست مصلحت آن است که مردم را بدخواه و زشت سیرت بینگاریم! 32

5. انسان موجودی (غیر سیاسی) است، براساس این دیدگاه اساساً انسان ها موجوداتی در طلب لذتند و جایی حضور می یابند که برای آنان منفعت و لذتی داشته باشد و چون با عدم مشارکت در زندگی سیاسی آسیبی به آنها نمی رسد و لذتی هم به دست نمی آید چندان رغبتی به آن وجود ندارد. این بینش که هواداران آنرا (فایده گرا) نامیدند انسان را :

(موجودی اساساً در تعقیب شادی تعریف می کردند که از هر وسیله ای برای ارضاء خواست های خود بهره می

جوید. جرمی بتهام و جان استوارت میل بر آن بودند که خواست لذت و گریز از رنج و درد در طبیعت انسان مخمر است. فایده گرایان فضیلت را تنها به این دلیل امر خوبی می دانند که از اعمال آن لذت بر می خیزد و گناه و رذیلت را تنها به این دلیل بد می شمارند که از آن رنج بر می خیزد... از آنجا که تنها توجیه حکومت آن است که حداکثر شادی را فراهم سازد و مهمترین مشغله انسان تأمین وسایل ارضای خواست های خویش است، بنابراین سیاست مشغله ای حاشیه ای است.) 33

مجموعه اصول فوق نتایج زیر را به دنبال دارد :

با توجه به این دیدگاه (اصلاحگری) در مورد انسان بی معناست چون اساساً او اصلاح پذیر نخواهد بود و تلاش در این زمینه آب در هاون کوبیدن است. در اینجا دیگر (اخلاق) نیز بی خاصیت می گردد چون قدرتی ندارد و جز توصیه کاری از پیش نمی برد. هر کس درصدد شکستن این سد باشد ناامید خواهد شد، چون به قول پاسگال، از شقاوت های انسان این است که هر وقت بخواهد فرشته باشد، حیوان می شود. 34

بنابراین دستاوردهای این موجود نیز همانند خودش فارغ از کمال و خیر خواهد بود، چنانکه اوگوستین قدیس (354430) بر این اعتقاد بود که نهادهای ساخته بشری نیز جبراً دارای شر خواهند بود. 35 با این حساب تاریخ و جامعه او نیز گرفتار کمال ناپذیری انسانند، وی با ترسیم چهره انسان به عنوان تباری تباه شده و معذب این جبر حاصله را جز با امید به خدا قابل درمان نمی داند. 36 بنابراین آینده حکومت جهانی هم چندان امیدوار کننده نیست. رانیهولد نیبود (19711892) نیز با تکیه بر شائبه گناه نخستین انسان را اسیر وضعیت حاصله بدست خویش می داند.

و از همین جاست که اختلاف معرفت شناسی هیوم با کارل پاپر آشکارتر می گردد. چون هیوم نیز انسان را منفعل و تابعی از رویدادها می داند که با توجه به تکرار پذیری حوادث، مشاهدات خود را در قالب منظمی می آراید و اساس معرفت شناختی او حاصل می گردد. اما انسان پاپر موجودی فعال از بعد معرفتی است که بعنوان فاعل مستقیم در امور مداخله می کند. 37

نتیجه ای دیگر که بر این نوع برداشت از انسان عارض می گردد از بعد روانشناسی می باشد که ناامیدی از جهان و انسان و آرمان کمال پذیری و اصلاح آن، فرد را تشویق می کند تا به پدیده (نیستی) بیش از (هستی) تکیه کند و به دین وسیله (خودکشی) امری مقبول شناخته شد و تجویز می گردد. با نگاهی به فلسفه شرق این نوع بینش را در فلسفه مانی هم خواهیم یافت او اعتقاد داشت که بدن و زندگی مادی شراست و هر که بمیرد یا خودکشی کند از شر زندگی رها خواهد شد و روح او چون مرغی از قفس پر می کشد، چون این زندگانی صددرصد شر است (پادشاه معاصر او نیز طبق این فلسفه با او رفتار کرد.) 38 در نوشته های صادق هدایت نیز همین چهره ای زشت زندگی به تصویر کشیده می شود و حیات را لجنزاری می داند که کرم هایی به زندگی کثیفشان در آن ادامه می دهند.

براین اساس انسان (بالاضطرار) موجودی اجتماعی است نه بالطبع و بالاختیار. زندگی اجتماعی از قبیل همکاری و همپیمانی دو کشور است که خود را به تنهایی در مقابل دشمن مشترک زبون می بینند و ناچار نوعی همکاری و همگامی و ارتباط میان خود برقرار می نمایند، و لذا زندگی اجتماعی امری بیرونی و خارج از وجود انسان است و از قبیل امور اتفاقی و عرضی است و به اصطلاح فلاسفه غایت ثانویه است و نه غایت اولی. 39

طبیعت بشر بر (خیر) است، برخلاف دیدگاه نخستین، در اینجا انسان موجودی شریف، اخلاقی، صلح جو، خیرخواه و راست کردار است و اصل در طبیعت او، نور و عدالت و امانت و تقواست و اگر بدی و شرارت یافت می

شود از خارج به او تحمیل شده است، چون در ذات خود چنین نیست. براساس این نظریه همواره خوشبینی به طبیعت، جنس و سرشت و ساختمان بشریت وجود دارد و اصل بر درستی و حقانیت است. انحراف معلول علل خارجی و عرضی و به اصطلاح فلاسفه علل اتفاقی است، چون بر مبنای علل طبیعی، درونی و دینامیکی حرکت انسان بر راه راست است و بر اثر تغییرات عرضی، اتفاقی، مکانیکی و بیرونی شرور به انسان تحمیل می شود. 40 از دیدگاه فوق می توان به برخی اصول دیگر دست یافت :

1. انسان براساس سرشت خود (کمال پذیر) است، تمام ادیان الهی و غیرالهی و مذاهب به نوعی این خوشبینی را در سرشت بشری محتوم می دانند، هر چند برخی با واسطه ها و شروطی این حقیقت را بیان می دارند ولی فی الجمله مذاهب و ادیان چون انسان را کمال پذیر می دانند دم از هدایت و رستگاری می زنند و عمده آنان انسان را اساساً نیک سیرت و سرشت می دانند که در این دنیا گرفتار شده است و با اصلاح و کمال دهی این جهانی او قصد دارند آخرت او را استمرار این سعادت دنیوی قرار دهند.

(شگفت انگیزتر از این، انسان، در طول تاریخ، غالباً قربانی اندیشه نجات خویش می شده است! آرزوی رستگاری در یک استحاله تاریخی زنجیر اسارتش می گشته و در طریق امیدبخش رهایی، به دام می افتاده است... از مکتب لائوتسو در چین، کنفوسیوس، هندو، بودا، گرفته تا یهود و مسیح و اسلام هر یک به نوعی مورد سوء استفاده قرار گرفته اند و مذهب بصورت عامل بازدارنده پیشرفت علمی و اجتماعی درآمده و روشنفکران برای نجات مردم خویش به ناسیونالیسم و برای نجات انسان به علم دعوت کرده اند.) 41

2. انسان ها برحسب طبیعت خود (مختار و فعالند) ، در این بینش انسان ها اساساً آزاد و مختارند ولی بنابر علل در این دنیا گرفتارند و اموری سد کمال یابی آنهاست، آنان شرورند و از بیرون بر انسان ها تحمیل می شوند. آثارشیست ها معتقدند (حکومت شری است که به مقتضای جهل انسان پدید آورده است اما با پیشرفت و آموزش و حقیقت در جامعه عدالت برقرار خواهد شد و دولت ضرورت خود را از دست خواهد داد.) 42 اومانیست ها این اختیار را بیش از حدّ وسعت داده اند به طوری که قدرت آفرینندگی او را کاملاً در برابر طبیعت و در کنار خدا قرار می هد، و به این وسیله در مرحله نخستین ابزار را می سازد و در مرحله دومین، هنر را. 43

اگزیستانسیالیسم در یک توجیه فلسفی، تمامی سنگینی خود را بر (عمل انسانی) متمرکز می سازد و عمل انسانی را همان انتخاب می شمارد و انسان را وجودی می شمارد که هیچ خصلت و خصوصیتی معین از طرف خدا یا طبیعت ندارد، اما چون دارای قدرت انتخاب است، چگونگی خود را خود می سازد و می آفریند. 44 به اعتقاد پلاگیوس (راهب) انسان در درون خود نیز این قدرت را داراست تا از گناه اعراض کند. 45 برخلاف نظرا او، اوگوستین هر چند در گناه اولیه او را صاحب اختیار می داند اما سرنوشت محترم بعد از آن اختیار را جبر می نامد. 3. انسان بالطبع گرایش به یگانگی دارد. اوگوستین هرچند انسان را خطرناک می داند ولی آن را بالطبع نمی داند و معتقد است که انسان به واسطه عصیان به فطرت خود خیانت کرده و وضعیتی بیگانه آفریده که مرضی خدا و در فطرت او نبوده است. و بنابراین در فلسفه اوگوستین هر نظامی ولو ناقص و ولو از راه ترس به وجود آمده باشد باید حفظ نمود.

ژان ژاک روسو (1712 1778) معتقد است :

(انسان ها ذاتاً یگانه اند و هرگز از جوهر خویش عدول نکرده اند. انسان ها به علت شوربختی به نحوی تصادفی (بدون هیچ نقصانی در سرشت) در اوضاع و احوالی گرفتار آمده اند که آنها را با همدیگر بیگانه کرده است. اما حسن نیتی که انسان ها همیشه داشته اند و به رغم اوضاعی که تاریخ تحمیل کرده است آن را حفظ کرده اند

می تواند عامل فایق آمدن بر این ناسازگاری ها باشد.) 46

از دیدگاه روسو صرف نظم ارزشی بسیار اندک دارد، چرا که انسان توانایی تحقق بخشیدن به ارزشهای بس بزرگتر از نظم را دارد و او می تواند به عدالت و سعادت نایل آید. 47 با این وصف پیرو او فردی رادیکال و طرفدار اگوستین فردی محافظه کار باید باشند. 48 شاید در این رابطه بتوان از ارسطو (384322ق. م) یاد کرد که انسان را دقیقاً مانند برگی می داند که به اقتضای طبیعتش بخشی از درخت است. هرچند او مفهوم کلی یگانگی را تا نهایت منطقی آن که صورت آرمانی جامعه ای جهانی و تساوی طلب است دنبال نکرد، اما اندیشه سیاسی او به نحوی انکار هوشمندانه ذاتی بودن بیگانگی انسان هاست. 49 بنابراین انسان ماهیت خود را نه در خلوت، بلکه تنها در همزیستی با دیگران بدست می آورد.

4. انسان طبعاً سیاسی است، تعقیب دو جریان عدم بیگانگی و لزوم اجتماعی بودن بشر، سرانجام به این بینش می رسد که (انسان موجودی سیاسی است)، ارسطو با این بیان مشهور خود درصدد تبیین این مهم است که : (انسان منزوی که توان مشارکت در مصالح جامعه سیاسی را ندارد، یا به دلیل خودکفا بودنش نیازمند چنین مشارکتی نیست، عضوی از پولیس (دولت شهر) به حساب نمی آید، و بنابراین باید یا حیوان باشد یا خدا). 50 (ارسطو انسان را (حیوانی طبعاً متمایل به زندگی در دولت شهر) تعریف کرده است. [و معتقد است که] طبیعت یا ماهیت اصلی انسان از طریق فعالیت سیاسی آشکار می شود و زندگی در دولت شهر خاصه انسان است. وی خانواده، شهر و دولت را از نظر مراتب تکامل قرینه مراحل پیدایش نبات، حیوان و انسان در طبیعت می دانست و انسان را طبعاً مدنی می شمرد و مقصود او از طبیعت هر چیز غایت و کمال آن چیز بود، پس غایت یا طبیعت انسان در دولت ظاهر می شود. زندگی سیاسی فی نفسه غایت زندگی است.) 51 در مجموع می توان گفت که اصول فوق نتایج زیر را به دنبال دارد :

انسان (بالتبع موجودی اجتماعی) است، بر این اساس زندگی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است، که هر یک از زوجین به صورت یک (جزء) از یک (کل) در متن خلقت آفریده شده و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به (کل) خود وجود دارد، بنابراین نظریه عامل اصلی، طبیعت درونی انسان است و اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی می باشد که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است. 52 (تقدم جمع) از آنجا که انسان حقیقت و هویت خویش را در میان دیگران به دست می آورد، پس (کل) مقدم بر (جزء) و جامعه و دولت هم مقدم بر فرد هستند و عمل جمعی بر عملکرد فردی ارجحیت دارد. (عرض بودن شرور) اگر سرشت انسان خیر باشد در آن صورت شرارت ها از کجاست؟ طرفداران این بینش دیدگاه های متفاوتی در این رابطه ارائه کرده اند، مثلاً بسیاری از اندیشمندان مسیحی چون اگوستین، مشکل اصلی را به همان (گناه نخستین) بازگشت داده اند و برخی چون روسو آن را ناشی عوارض خارجی چون اجتماع و جامعه دانسته اند.

(اصالت در طبیعت) تر اصلاحی برخی از اندیشمندان در این دیدگاه بازگشت به طبیعت است. روسو معتقد است انسان در طبیعت موجودی درست و پاک است و همه نادرستی ها و ناپاکی ها از دامن جامعه برخاسته است و لذا به تمدن جدید بدبین است. (با این حال دیدگاه او را نمی توان ناقص اجتماعی بودن انسان دانست چرا که خود با نگاشتن قرارداد اجتماعی مسیر این همزیستی را روشن کرده است چرا که طبیعت بشر هم اجتماعی است و از آن گریزی نیست لیکن باید براساس اصولی صحیح اقامه شود) 53 پس هر چه انسان از طبیعت دورتر شود فاسدتر می شود و هرچه به طبیعت اولیه نزدیکتر باشد به انسانیت و پاکی نزدیکتر شده است.) 54

(آزادي انسان) اين مسأله كه انسان به عنوان موجودي فعال، آزاد و انتخابگر در عرصه حيات ظاهر شده است و ضمير قابلي دارد تا كمال يابد، بر نيك سرشتي و مقام او افزود و به جايي منجر شد كه اساساً ضد خود را توليد نمود. خيري سرشت بشري عملاً با حربه آزادي انسان را در بند كشيد و به قول شريعتي آنطور شد كه انسان بي بند و بار و قلابي سرمايه داري در انسان در بند و قلابي كمونيسم تجلي كرد و وعده هاي همچون سر خرمن جامعه بي طبقه، به بي جامعه اي فرو رفته در طبقات رسيد و حكايت بي تعهدي و بي مسؤوليتي و هرج و مرج، آنارشيسم ها و اگزيستانسياليسم ها عرصه جديدي براي افسار زدن بر آزادي انسان پيدا كرد و آن را تعهد انسان نسبت به خود ناميد اما باز در تبين اين مسؤوليت به ضميمري معنوي كه او دوست نداشت فطرت بنامد متوسل شد. در قسمت بعد تحت عنوان طبيعت خنثي اين مسأله مورد مذاقه قرار گرفته است.

طبيعت انسان (خنثي) است، براساس اين بينش انسان بواسطه انسان بودن در درون خود هيچ نوع گرايشي ندارد و خوب و بد و خير و شر جملگي عوامل خارجي هستند كه بر او تحميل مي شوند، بشر براساس سرشت خود نه اقتضاي شر دارد و نه خير. (رفتارگرايان) * معتقد انسان ذاتاً خوب يا بد نيست و بيرون است كه او را مي سازد نه درون. (اگزيستانسياليسم ها) معتقدند اگر همه آدمها خوب باشند، سرشت انسان نيز خوب است و اگر بد باشند سرشت انسان هم بد خواهد بود. عمده بينش ماترياليسم ها و از جمله ماركس بر اين پايه استوار است و عوامل نقش آفرين را خارج از حوزه دروني فرد تلقي مي كنند.

اصول زير از ديدگاه فوق قابل توجه است :

1. انسان (بالاصاله اجتماعي) است، به نظر كارل ماركس :

(جوهر انسان جمعي بودن انسان است، انسان ها با فعال ساختن جوهر جماعت انساني را توليد مي كنند، اين جماعت قدرتي انتزاعي و كلي نيست كه در ماوراء وجود فرد تنها قرار گيرد، بلكه جوهر فرد، فعاليت او، زندگي او، روح او، ثروت اوست. (انسان در روند توليد مادي اين خصلت جمعي بودن خود را آشكار مي سازد، فرد در روند توليد نيازهاي جمع را برآورده مي كند، توليد جمعي خود آگاهانه، آزاد ويژگي اصلي انسان است.) 55

آنارشيسم ها نيز به نظامي مي انديشند كه بر اثر همكاري آزادانه پديد آمده باشد. كه بهترين شكل آن، از نظر ايشان ايجاد گروه هاي خودگردان است، زيرا انسان بذات اجتماعي است. 56

2. انسان ها براساس اصالت خود (برابر و عاقل) هستند، انسان ها براساس خرد و به حكم آن در جامعه برابرد و به همان جهت هيچ فردي از نظر سياسي يا اخلاقي يا اجتماعي بر ديگر برتري ندارد، آنان قادرند عاقلانه تصميم بگيرند و عمل نمايند. همه از حقوقي برابر برخوردارند و لياقت اين صوات در جوهر آنان سرشته شده است. اما اين بدین معنا نيست كه نهادهاي ساخته دست او هم از ارزش برابر برخوردار باشند بلكه سازمان ها و بنيادهاي جامعه در سطوح متفاوتند و بقول ماركسيست ها زيربنا و روبنا دارند. به اعتقاد آنان انسان ها در دوران اشتراكيت برابر بودند و عاقلانه رفتار مي كردند و هرچه از آن وضع فاصله گرفته است در واقع از اصل خود فاصله گرفته و گرفتار نابرابري و نابخردي شده است با اين وجود اصالت برابر و عقلانيت بيشتري از سوي آنارشيسم ها و اگزيستانسياليسم ها قابل طرح است (ما ماركسيست كه به جبر تاريخ معتقد است) آنارشيسم ها روي هم رفته بر اين باورند كه (انسان ها تفاوت هاي طبيعي با هم ندارند و تنها مانع كمال پذيري آنها ناآگاهي و زور است.) 57

3. انسان (كمال پذير) است.

(آنارشيسم ها بر آن بودند كه ذهن آدمي لوح ساده اي است و تنها از تجربه تأثير مي پذيرد. بويژه شخصيت آدمي متأثر از آموزش است. انسان توانايي ادراك حقيقت را دارد و از نظر اخلاقي قابل پيشرفت و كمال پذير

است، نقصان و بدی حاصل بدآموزی است.) 58

اینان همواره به سازمان های اجتماعی و حکومت ها بدبین هستند و حکومت را شری می دانند که ه مقتضای
جهل انسان پدید آمده است و توسعه آموزش ضرورت آن را می کاهد. 59 فلاسفه آنارشیست معتقدند کلیه
حکومت های سیاسی نه تنها مردم را فاسد نموده و استثمار می کنند. بلکه شخصیت انسان را پایمال نموده و
مانع تکامل بشر می شوند. 60 این نوع بینش برای آنارشیست ها و خصوصاً اگزیستانسیالیست ها که قائل به
اراده و آزادی انسان هستند امری مقبول است هر چند در نحوه تفسیر این اختیار به تناقض گویی افتاده اند. 61
اما مارکسیست ها با قائل شدن به ما تریالیسم تاریخی عملاً اختیار انسانی را سلب نموده اند و لذا سخن از
شورش و انقلاب علیه سرمایه داری تنها در سایه حرکت جبری جامعه و تاریخ میسر و نه غیر آن. چون انسان
هرچه دارد جامعه به او داده است و لذا اگر فطرتی دارد، اخلاقی یا روح و روانی دارد زائیده جامعه است که بر او
تحمیل شده و او به اشتباه فکر می کند که از خود دارد. بنابراین کمال انسانی در روند جبری حرکت تاریخ و جامعه
محتوم است و نه بالاستقلال. اما باید توجه کرد که جامعه نیز از اقتصاد شکل می گیرد و اقتصاد هم ساخته
روابط تولید

است که آن هم برخاسته از ابزار تولید می باشد بنابراین خوبی و بدی انسان تابع وضع خاص ابزار تولید است. 62
4. انسان (غیر سیاسی) است. در این دیدگاه دولت و حکومت اساساً نوعی تحمیل بر فرد هستند. در این میان
(آنارشیست ها همگی در برافکندن هر نوع دولت هم رأیند و دموکراسی را نیز استبداد اکثریت می دانند که شر آن
کمی کمتر از استبداد سلطنتی است. پرودون می گوید، (دولت ها تازیانه خدایند.) 63 بنابراین اغلب عملکرد
افراطی و انقلابی دارند، لئو تولستوی به عنوان آنارشیست مذهبی و آشتی جو معتقد بود که، وجود دولت با
اصول مسیحیت ناسازگار است و تنها باید (محبت) بر مردم حکومت کند. 64 هرچند مارکسیسم با حربه قدرت
خواندن دولت و حکومت و اگزیستانسیالیسم با حمایت از اراده بشری و جبرناپذیری و خداخوانی انسان نوعی
بدبینی به سیاست و قدرت دارند ولی در عمل گرفتار همان شر ضرور هستند. چرا که نهایت تلاش فرد یا جامعه
به مرحله ای منجر می شود که ناگزیر اراده ای اداره کننده را می طلبد.
از اصول فوق نتایج زیر را می توان به دست آورد :

انکار (فطرت) در انسان، براساس این دیدگاه برای انسان ذاتی که سرمنشأ خوبی و یا بدی باشد نمی توان یافت،
در واقع حکایت درون در این اندیشه جایی ندارد و آنان بسان نوار خالی است که همه چیز در آن می توان ضبط
نمود، صحبت از گزینه خیر و شر بی معناست و آنچه انسان را می سازد فراتر از این تجزیه درونی است. لذا اگر از
جوهر انسان سخن می گویند مراد فطرت فعال نیست بلکه آینه ای منفعل است.

اصالت (برون) ، حال که انسان فی نفسه هیچ اقتضایی ندارد حکایت خوبی و بدی از کجا ناشی می شود؟ در
پاسخ هر یک از مکاتب به نحوی به توجیه عوامل مؤثر پرداخته اند و انسان را اسیری در دست عاملی می دانند
که او را شکل می دهد. رفتارگرایان* محیط انسانی را عامل خوبی یا بدی او می دانند 65 و نظریه پردازان یادگیری
اجتماعی چون میشل** و باندورا*** گویند : (خوبی یا بدی را چیزی به انسان می آموزد که برایش پاداش به
ارمغان می آورد و او را از مجازات می رها کند.) 66 و اگزیستانسیالیست هایی چون سارتر معتقدند که انسان اساساً
خوب یا بد نیست هر عملی که هر انسان انجام می دهد بر جوهر سرشت انسان اثر می گذارد. از این روی اگر
همه آدم ها خوب باشند، سرشت انسان نیز خوب است، و برعکس. 67 و مارکسیست ها بر این باورند که ابزار
تولید یا نظام اقتصادی نقش مهمی در شکل دادن باورها و ارزش های فرد دارد و تعیین کننده بخش اعظم رفتار

اصالت (جمع) یا (فرد)، اگزیستانسیالیست ها و رفتارگرایان چندان تمایلی به جمع ندارند و هدف غایی پیشرفت انسان را بقای نوع بشر می دانند و هر چیزی که به این هدف کمک کند مطلوب است، اگزیستانسیالیسم بر این اساس برای فرد اراده و اختیار و آزادی در حد خدایی قائل است و انسان را از این جنبه با حیوان متفاوت می داند که می تواند دریابد که تنها خود او مسؤول اعمالش است و لذا سارتر گوید (اگر یک فرد که از ما در افلیج متولد شده است، قهرمان دو نشود، خودش مسؤول است). 69 در مقابل مارکس برخلاف سارتر انسان را اسیر و گرفتار می داند و با اصالت دادن به (جمع)، جامعه شناسی او را بر روانشناسی مقدم می دارد و با اصالت دادن به روابط تولید، (ابزار) را بر انسان تقدم می دهد. و این مسکین را محکوم جبر تاریخ و فاقد سرشت می داند.

فقدان (تز اصلاحی) چون مبانی این دیدگاه مادی است تز اصلاحی هم ندارد چون اصلاح بشر بدست بشر نیازمند طبیعت حقگرا و آزادی و اختیار در بشر است لذا نتیجه اگزیستانسیالیسم، نهیلیسم و مارکسیسم و ترمینیسم تاریخ است.

طبیعت انسان (دوگانه) است، ممزوجی از خیر و شر است، اقتضای هر دو را دارد. در سرشت انسان دو گرایش نهفته شده است خوبی و بدی و لذا انسان ها هم دو گونه اند، عده ای راه حق و خیر را می پویند و راه ایمان و انبیاء را می روند و بعضی راه شیطان را می پیمایند و به دعوت انبیاء کفر و نفاق می ورزند و به قول مولوی :

دو علم افراشت : اسپید و سیاه آن یکی آدم، دگر ابلیس راه

بنابراین در درون انسان هم نزاع حق و باطل است و البته این نزاع درونی و وجود دو سیرت در انسان به معنای دوگونه بودن ساختار انسان مثل داشتن جسم و روح نیست. 70 و نیز مراد این نیست که برخی انسان ها ذاتاً نیک سرشتند و گروهی زشت سیرت و به قول افلاطون برخی سرشت طلا و برخی نقره و برخی مس هستند. 71 بلکه چنانکه خود افلاطون اشاره دارد مراد آن است که (طبیعت آدمی با خویشتن در جنگ است و در جوف شخصیت هر فرد یک شخصیت پست تر یا یک انسان پست تر موجود است که انسانی عالی تر یا شخصیت عالی تر فرد باید بهر قیمتی است خود را از چنگ آن انسان پست تر نجات دهد). 72 این اندیشه تا حدودی بیانگر بینش دینی در عمده ادیان الهی از جمله اسلام نسبت به انسان است که به صورت زیر می توان مبانی این دیدگاه را برشمرد :

1. انسان (بالتبع موجودی اجتماعی) است. براساس این بینش زندگی اجتماعی انسان ها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است، که هر یک از زوجین به صورت یک (جزء) از یک (کل) در متن خلقت آفریده شده و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به (کل) خود وجود دارد. بنابراین نظریه عامل اصلی، طبیعت درونی انسان است و اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی می باشد که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است. 73
2. انسان ها (مختار و برابر) ند. و چون مختار هستند آزادند براساس هر یک از دو جنبه درون حرکت نمایند. در بیان مولوی این مسأله به شیوه ای جالب بیان شده در فلسفه او خلق عالم سه گونه آفریده شده اند و آن سه عبارتند از :

(اول) حیوانات که در تاریکی سر برده و مظهر جهل مطلق اند. بدی (دوم) فرشتگان که نور مطلق اند و مظهر نیکی و دانایی، (گروه سوم) انسان که نیمی از وجود او از جنس فرشتگان و نیم دیگر از قماش حیوان است و معجون و مخلوطی است از دو خاصیت نور و تاریکی یا یزدانی و اهرمینی، چنانچه جنبه خصلت فرشته ای در وی غلبه کند انسان مافوق فرشتگان قرار می گیرد، چون جنبه حیوانی در وجود وی آفریده شده بود و آن را معدوم

کرده. و اگر خاصیت حیوانی بر وی غالب آمد به درجه مادون حیوانی تنزیل می کند، چون خاصیت فرشته ای در وجود وی آفریده شده بود و آن را زیر پا گذاشته و معدوم کرده.) 74

و بر این اساس همه انسان ها برابرند و طبایع یکسان دارند هر چند استعدادهاي متفاوت داشته باشند، اسلام براي (انسان یک گرایش ذاتی به صداقت و امانت و عدالت معتقد است... در عین حال از آزادی و اختیار برخوردار است و لذا ممکن است از مسیر خودش منحرف شود و حق کشتی کند، ظلم کند، دروغ بگوید، قرآن اینها را به صورت یک جریان های موقت می پذیرد.) 75

بودن این دو جنبه درونی برای همه انسان ها بشکل مساوی و بالفعل است، ول فعلیت دادن آن در زمینه های مختلف بنای استعدادهاي متفاوت را می گذارد که نهایتاً شخصیت فرد را شکل می دهند. سپسزون در عبارتی به این مسأله اشاره دارد و می گوید :

(چون معتقد باشیم که طبیعت به یک آئین بر همه آدمیزادگان فرمان می راند باید بپذیریم که همه آدمیزادگان به نحو فطری با هم برابرند یعنی آئین قانون طبیعی منطقاً متضمن آئین برابری افراد است... قانون طبیعی چیزی نیست جز آنچه عقل آدمی فتوا می دهد ولي عقل هر چند بالقوه در نهاد همه آدمیزادگان وجود دارد، بالفعل در همه آنان به یک اندازه رشد نمی کند و در فرد واحد نیز اندازه اش متغیر است.) 76

3. انسان بالاضطرار (سیاسی) است. همان گونه که جامعه حاصل احتیاج انسان ها به همدیگر است، و در سطح خرد ناگزیر از کمک و مساعدت همدیگر و مبادله کالا و جنس می باشند، در سطح عالی هم ناچار به حاکم وابسته اند و او را بایستی انتخاب و بر عملکردش نظارت داشته باشند. تا براساس این بینش همان گونه که انسان قدرت ترقی فردی از راه مجاهده درونی را پیدا می کند. قدرت کمال جامعه را براساس مراوده نیکو و نظم و انضباط صحیح فراهم سازد. و این با حضور و مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی ممکن است. نتایج زیر از دیدگاه فوق قابل بررسی است :

انسان ضرورتاً سوي کمال نخواهد رفت هرچند در او بالطبع استعداد کمال یابی نهفته است و لزوماً هم به سوي شقاوت و تیره بختی در حرکت نیست، لذا انسان دائماً در بین خیر و شر و حق و باطل و عقاب و ثواب در نوسان است، و اینجاست که در این بینش تز اصلاحی جایگاه ویژه ای دارد. افلاطون بر این اساس معتقد است با خویشتن آزمایی منطقی و ضبط نفس و تحمیل انضباط شدید بر نفس می توان حالت دماغ را تغییر داد و صاحب دماغ عالی تر گردید. 77

با توجه به اینکه انسان دارای هر دو جنبه خیر و شر می باشد. با این حال اصالت همیشه با حق است و باطل به عنوان امر نسبی و تبعی است و بین این دو نه تنها در دورن فرد، بلکه در عرصه جامعه و بین الملل نیز جنگ و ستیز وجود دارد ولي جوامع در حالت تعادل به سر می برند و یا بعبارت بهتر اکثریت جامعه را انسان هایی تشکیل می دهند که صلاح آنها بر فسادشان غلبه دارد و اگر فساد می هم هست ناشی از جهل است نه اینکه از تقصیر کار بودن و مفسد بودن آنها ناشی شده باشد. 78

براساس این دیدگاه چه بسا شر حاکم گردد ولي به خودی خود قوام ندارد بلکه وجود آن از آن جهت است که بر نیروی حق سوار نشده است و روی آن را پوشانده، اساساً همیشه در دنیا باطل از نیروی حق استفاده می کند، اگر همه دروغ بگویند یا دزد باشند یا غارتگر و ظالم باشند در آن صورت، دروغگوترین و ظالمترین اشخاص هم نمی تواند چیزی بدزد و ظلم روا دارد. از عدل ظلم و از راستی کجی و از حق باطل و... رونق می گیرد، وگرنه بخودی خود شرور از عدم هستند. لذا در جامعه و نظام بین الملل نباید صرفاً به ظاهر قضاوت کرد. و چون اگر در جامعه

ای مردم همه شریر و در ساختار بین الملل جوامع همه فاسد باشد، چنین جامعه و ساختاری محال است ثابت بماند و اساساً قابل دوام نیست و فوراً هلاک می شود.

در این بینش کمال و ترقی فرد، جامعه و نظام بین الملل وجود دارد و اصلاح و اخلاق جایگاه ویژه ای دارند، همچنین ریشه های خدانشناسی و توجه به خالق سراسر شهود است و اسلام در این مورد هم به بهترین وجهی عمل نموده است: (اسلام، با اینکه فاصله انسان را تا خدا (بی نهایت) دور کرده است، فاصله خدا تا انسان را بکلی از میان برداشته است و او را روح خدا می دادند.) 79 در انسان شناسی اسلامی، انسان بسان چراغی است که در او فروغی الهی به نام فطرت وجود دارد که شخص می تواند در آن روغن شریعت و زیت هدایت بریزد و این شعله را پر نورتر و پر فروغتر کند و می تواند که با باد هوای نفس بدمد و آن را خاموش کند. به هر روی، بودن این شعله گرمابخش در کاشانه ضمیر انسان جزو مسلمات معارف اسلامی است. 80

سرشت انسان و نظام بین الملل

تا کنون درباره طبیعت انسان و برداشت مکاتب و اندیشمندان سخن گفتیم و وجوه اختلاف و نتایج حاصله از هر یک را توضیح دادیم، حال قصد داریم در سطحی کلان تر به نحوه رفتار انسان در قالب روابط و ساختار بین المللی و جهانی بپردازیم با این فرض که اساساً هر نوع برداشتی از انسان برخاسته از نوع تفسیر ما از جهان و عالم هستی است در صورتی که آن را مظهر خیر و نیکی و نظام احسن بدانیم که به سوی هدف و غایتی روان است در آن صورت وجود انسان را و ماهیت او را نمی توانیم خارج از این وادی بدانیم و اگر نظام جهان را شر و پوچ و ناحق بدانیم در آن صورت هستی و مجموعه آن نامطلوب و امر ناپیوستنی است. 81 در این کانون انسان نیز در دریای پر تلاطم امواج جز سرگردانی در کام نیستی، بهره ای ندارد و از اتمام تلاش و هدف او آن خواهد بود تا خود را نجات دهد تا اندکی بیشتر بماند. با این حساب اگر جهان را نظامی مرکب از خیر و شر بدانیم، در آن صورت با سپاهیان نور و ظلمت که در درون انسان هم لشکرگاه هایی دارند مواجه هستیم و این ثنویت به اعتقاد برخی به قدرت نور و خیر منجر می گردد. تا بدین جا ما از زاویه ریزترین پیکره هستی یعنی طبیعت انسانی به شناخت انسان و پیرامون او پرداختیم، و تأثیر طبیعت وی را تا آفاق هستی قابل نفوذ دانستیم، اکنون می خواهیم این انسان دارای طبایع مختلف و بعضاً متضاد را (برحسب دیدگاههای اندیشمندان)، از بالاترین منظر بنگریم و در عمل ببینیم به هر حال این انسان فعال در عرصه بین الملل و تقابل دولت ها چگونه باید باشد و دولت ها و ساختار بین الملل که پرورده این بازیگر است چه سرشتی دارد و نحوه عملکرد ما باید چگونه باشد. در این رابطه ما قاعداً دیدگاه های مختلفی خواهیم داشت که عرصه مناظرات روابط بین الملل را همچنان گرم نگهداشته اند، با این وجود به اعتقاد بیشتر اندیشمندان این رشته تنها یک مناظره واقعی وجود دارد و آن مناظره اول می باشد که برحسب برداشت مختلف از (سرشت انسان) شکل گرفته است و امروز به عنوان مناظره ایده الیست ها و رئالیست ها از آن یاد می گردد.

با توجه به اینکه عمده مباحث این دو گروه بر دو نگرش متفاوت از ماهیت انسان استوار گردیده و ما به تفصیل از آن سخن گفته ایم در اینجا صرفاً به نتایج مترتب بر این برداشت های مختلف در روابط بین الملل می پردازیم. (ایده الیسم) * واژگانی چون ایده الیسم و رئالیسم دارای سابقه ای به قدمت فلسفه هستند، کلمه (ایده) (Idee) اصلاً یونانی است و معانی مختلفی از قبیل: ظاهر، شکل، نمونه و غیره برای آن ذکر شده است و از کلمه یونانی (ایده ئیو) که به معنای دیدن مشتق شده. بنابر قول شهید مطهری (رحمة الله علیه) اول کسی که

در اصطلاحات فلسفی این کلمه را به کار برده (افلاطون) است که باعتبار یکی از معانی لغوی آن (نمونه) آن را در مورد یک سلسله حقایق مجرد که خود قائل بوده و امروز در میان ما به نام (مُثُل افلاطونی) معروف شده، استعمال کرده است. 82 وی برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده، یک وجود مجرد عقلانی که افراد محسوسه آن، نوع پرتو او و او نمونه کامل آن افراد است قائل بود و او را (ایده) که مترجمین دوره اسلامی (مثال) ترجمه کرده اند می خواند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغییر و جزئی و فانی می داند، برخلاف ایده یا مثال که به عقیده وی دارای وجود لایتغیر و کلی و باقی است. 83 در میان مسلمین اشراقیون چون میرفندرسکی به آن معتقد که مشائیین و از جمله ابن سینا بشدت با آن مخالفند. به اعتقاد افلاطون هر چند افراد و متغیر مادی تنها به حواس درک می شوند ولی علم به آنها تعلق نمی گیرد چون علم به چیزی تعلق می گیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان است که آن همان (ایده) می باشد. 84 از قرن هفده به بعد (ایده الیسم) استعمال های فراوانی یافت از جمله ایده به معنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) تعبیر شد و ایده آلیست ها تصورات ذهنی را اصیل می دانستند و تصویرات را صرفاً مصنوع ذهن می خواندند، و بر این اساس که منکر امور بدیهی بود بعضاً با (سوفیسم) یکسان شمرده می شد. 85 ایده آلیست ها را به ایده الیست عینی و ذهنی نیز تقسیم کرده اند و ایده الیسم به معنای اول کسی است که جهان واقعی خارج از ذهن بشر را قبول دارد ولی آن را مانند هگل نتیجه تکامل عقل محض می داند که تنها در سیر نزولی خود به جهان مادی یا ناسوتی بدل شده و به صورت ماده در آمده است. ایده الیسم ذهنی، که اسقف برکلی نماینده آن است منکر وجود جهان عینی و مادی خارج از ذهن بشر است. 86 پروتوگوراس و گورگیاس و شوپنهاور را نیز می توان از این دسته برشمرد.

ایده الیسم در سیاست به معنی خیال پرستی و اید الیست کسی را گویند که معتقد است سیاست باید تابع غایت آمال یا ایدال های انسانی گردد. بنابراین تعریف نگارنده (مکتب های سیاسی) معتقد است غالب فلاسفه ایده الیست بوده اند. مانند افلاطون سن اگوستن و توماس مور که هر یک حاوی ایده ال ها یعنی حکومت ایده الی و جامعه ایده الی خود به رشته تحریر آورده اند. افلاطون کتاب جمهوری، سن اگوستن، شهر جهان و توماس مور کتاب یوتوپیا را نوشته اند. 87 برخی سیاستمداران چون نیلسون از آمریکا و بوخارین، کامنوف، رادخ و تروتسکی از روسیه دارای چنین بینشی بوده اند. 88 آرمانگرایان عمدتاً اعقاب فکری سنت خوشبینی عصر روشنگری در قرن هیجدهم، لیبرالیسم قرن نوزدهم و ایده الیسم ویلسونی قرن بیستم بودند. 89 از ویژگی های این نوع بینش می توان به موارد زیر اشاره نمود : 90

خیال پرستی، اختیار، مرحله اولی یا مرحله کودکی علوم سیاسی، توجه به آینده، روشن فکری و توسعه دماغ، اعتقاد به قریحه و فکر، طرفداری از تغییر و تحول، اتکاء به علم، رادیکالیسم چپ و افراطی، اتکاء به اخلاق، اداره جهان بر اساس طرح و نقشه خود، اصالت عقل، را عموماً می توان از مظاهر ایده الیسم شمرد. در روابط بین الملل، آرمانگرایی مبتنی بر فرض برگرفته از سنت روشنگری قرن هیجدهم است که می گوید شرایط محیطی، رفتار آدمی را شکل داده و تغییر چنین عواملی می تواند مبنای دگرگونی رفتار انسان قرار گیرد و اعتقاد بر این است که نوع بشر قابلیت دستیابی به کمال یا دست کم استعداد بهبود و پیشرفت را دارد. 91 در چارچوب این بینش اصلاح انسان همواره ممکن است و اساساً (آرمانگرایی بر پایه امکان سازگار ساختن سیاست با معیارهای اخلاقی استوار است : می توان هنجارهای رفتاری همچون هنجارهای مشخص شده در حقوق و سازمانهای بین المللی را به مردم قبولاند و دیر یا زود آن هنجارها را مبنای رفتار بین المللی قرار داد.) 92 با این

حال آرمانگرایی، پیوندی تنگاتنگ با گرایش خاص آمریکایی انگلیسی به سمت قبول این فرض دارد که دولتمردان از آزادی انتخاب وسیعی در زمینه سیاستگذاری خارجی برخوردارند که اینان به جای رفتار عملی بر بایسته ها تأکید دارند. 93

در مجموع با توجه به تأثیر مسیحیت و سپس رواقیون 94 در این بینش، منشأ قدرت ماوراء الطبیعه، منشأ نیروی محرکه جامعه فطرت انسان ها و مبانی شعور را عقلی می دانند، اگرچه مذهب یون تکیه بر سرشت نیک انسان داشتند و نوید صلح می دادند با این حال کانت عقل را کارگشای دانست و این خوشبینی کانت از طریق لیبرالیسم قرن نوزدهم و انتقاد هابس از امپریالیسم به ایده الیسم ویلسونی و از آنجا به ایده الیسم حقوقی منجر شد که اساس نظم بین المللی در سال های بین دو جنگ جهانی (سیستم امنیت دسته جمعی) قرار گرفت و این اعتقاد پیدا شد که معاهدات بین المللی برای جلوگیری از جنگ کفایت می کند. 95

هر چند نظریه پردازان به طور صریح آرمانگرایان را قائلین به سرشت خیر محسوب نکرده اند، اما همواره بنای ایده الیسم جز این فرض را نمی توانست داشته باشد. اعتقاد به کمال بشری، صلح جهانی، تکامل جوامع و نهایت خیر جهان، ناگزیر حکایت از اجتماعی بودن، عاقل بودن، یگانه بودن و توسعه پذیری انسان و جامعه او دارد و آینده را درخشان معرفی می کند که لازمه آن برادری نمودن با هموعان است. جامعه ملل، معاهدات ضد جنگ (بریان کلوگ 1938)، معاهدات خلع سلاح و سخن از جامعه جهانی برپایه این بینش به وجود آمد. اما دریغ که انسان، این موجود ناشناخته چهره ای دیگر از خود بروز داد و بنای دیدگاهی نوین چون رئالیسم را در سطح بین الملل به وجود آورد که خاستگاه آن سرشت معیوب بشر بود.

(رئالیسم) * در اصطلاح فلسفه این کلمه معانی گوناگونی یافته است، اصل آن از (رئل) (Reel) مشتق شده است. در فلسفه اسکولاستیک* به کسانی که برای کلی واقعیت مستقل از افراد قائل بودند (رئالیست) یا واقعیون می گفتند. 96 در اصطلاحات فلسفی اخیر به اصالت واقعیت خارجی اطلاق شده که مقابل اصالت ذهن و ایده الیسم است. در ادبیات نیز مراد از سبک رئالیسم، سبک گفتن یا نوشتن متکی بر نمودهای واقعی و اجتماعی است، در مقابل سبک ایده الیسم که متکی به تخیلات شاعرانه گوینده یا نویسنده است. 97 در مجموع واقعگرایی (گرایش به تحلیل اجتماعی، مطالعه و تجسم زندگی انسان در جامعه، مطالعه و تجسم روابط اجتماعی، روابط میان فرد و جامعه و ساختمان خود جامعه به صورتی که وجود دارد است نه آنگونه که باید باشد). 98

در سیاست (رئالیست کسی را گویند که تا آنجا که ممکن است عوامل حقیقی و واقعیات را که در حوادث و امور و جریان عمل دخالت دارند به حساب می آورد و غالباً در مورد شخصی استعمال می شود که آنچه را که می گویند انجام می دهد. رئالیست سعی دارد خود را با واقعیات جهان و محیط و جامعه و محیط جامعه وفق دهد). 99 از فلاسفه رئالیست معروف ماکیاولی و باکون را می توان نام برد. و غالب سیاستمداران انگلیس و لنین، سوردف و استالین پیرو این مکتب بوده اند. 100 برخی از ویژگی های این مکتب را می توان به شرح زیر برشمرد. 101

واقعیت پرستی، جبر، مرحله ثانوی با بلوغ علوم سیاسی، توجه به گذشته، کوتاه فکری و بوروکراسی، طرفدار حفظ وضع موجود، اتکاء به تجربه، محافظه کار، راست و معتدل، متکی به سیاست، تلاش در تنظیم طرح خود طبق واقعیات جهان تجربی (در مقابل عقل) .

در عرصه روابط بین الملل (واقعگرایان به قدرت و منافع ملی کشوری معتقد بودند، در واقع رئالیسم از نوعی شک محافظه کارانه علمی نسبت به اصول ایده الیسم و همچنین از آموخته های نامطلوب تاریخی ناشی می شود. با

این تعبیر رئالیسم میوه نوعی بدبینی تا خوشبینی و نیز مولد نوعی شک و تردید در ارتباطات بین المللی است. با این لحاظ است که واقعگرایان معتقدند، قدرت (همچون انرژی در فیزیک) زیر بنای مفاهیم سیاست را تشکیل می دهد. البته آنها اذعان دارند که روابط مبتنی بر قدرت، گاه بنا به ضرورت، در لفافه اصطلاحات اخلاقی و قانونی جای می گیرد. زیرا آنها تصور می کنند تئوری توجیه گر و نه شکل دهنده وقایع بین المللی است... واقعگرایان مترصد امنیت ملی و ضرورت نیروی نظامی برای حمایت دیپلماسی هستند.) 102

نظریه پردازان واقعگرا چنین فرض می کنند که برخی عوامل عمده تغییرناپذیر همچون جغرافیا و سرشت رفتار بشر نحوه رفتار بین المللی را تعیین می کنند. در مورد سرشت بشر برخلاف آرمانگرایان، طبیعت بشر را اساساً ثابت یا دست کم به راحتی قابل تغییر نمی دانند. و لذا در مورد اصلاح و کمال پذیری بشر تردید دارند و انسان را دارای محدودیت های شدید می دانند. چون اساساً انسان شرور، گناهکار و قدرت طلب است و ذاتاً بشر خوب یا کمال پذیر نیست، با این وصف وظیفه دولتمردان در حداقل رساندن منازعات است. 103 ریشه های این تفکر در زمینه روابط بین الملل به تولید ید در جنگ و توازن قوا، ماکیاوولی در قدرت محوری، هابز در وضع طبیعی و دولت محوری و هیوم و واتل در منفعت جویی در پرهیز از جنگ باز می گردد. بعد از جنگ جهانی دوم که رئالیسم گرایش غالب را یافت و تمام کسانی که بر این اساس نظریه پردازی کردند از تامپسون، ولفرز، کارو شوار زمبرگر، کسی که بهترین نظریه در این باب را ارائه داده مورگنتا* است که نقطه شروع بینش او بر طبیعت انسان قرار دارد. 104 وی در تبیین شش اصل اساسی این مکتب، در اصل اول معتقد است (سیاست نیز مانند جامعه از قوانین عینی پیروی می کند و ریشه این قوانین هم در طبیعت انسان است. طبیعت انسان هم از زمان مکتب های فلسفی کلاسیک چین و هند و یونان باستان که سعی در کشف قوانین حاکم بر سیاست داشته اند، فرقی نکرده است. از این رو کار نظریه پرداز در علوم سیاسی ابداع و اختراع قوانین نیست بلکه درک و رعایت واقعیات تغییرناپذیری است که ارتباطی با هیجانات و تخیلات ما ندارد.) 105 واقع گرایی سیاسی را مبتنی بر برداشتی کثرت گرا از ماهیت انسانی می داند که انسان واقعی را مرکب از (انسان اقتصادی)، (انسان سیاسی)، (انسان اخلاقی) و (انسان مذهبی) و غیره می داند. 106 به اعتقاد او روابط سیاسی نیز، محکوم قواعدی عینی هستند که ریشه در عمق سرشت بشر دارند و کسی را یارای تغییر آنها نیست. 107 هنری کسنجر* (1923) نیز مانند مورگنتا تزریق ایدئولوژی به دورن سیستم را نامطلوب می شمارد و معتقد است سیاست خارجی باید براساس قدرت و منافع ملی استوار باشد و نه اخلاق. 108 جورج کنان** (1904) با غیر عقلانی، خودپرست، لجوج و خشونت گرا دانستن سرشت انسان می گوید: (ایجاد تغییر اساسی در فرد، اگر نه ناممکن، دست کم دشوار است و تنها معدودی از افراد به اصول قانونیت بین المللی سرسپردگی انتزاعی قوی تر دارند تا به محرک های جنگ آفرین.) 109 براساس همین نوع برداشت بدبینانه است که نظریه پردازان جنگ و مسائل استراتژیک نظامی چون والتس، بر این باور هستند که اساساً ریشه جنگ را نیز باید در طبیعت و رفتار انسان جستجو کرد. 110 و در نهایت این نتیجه ماکیاوولی از آن استخراج می شود که (خواه سرشت انسان در اصل خوب باشد یا بد، در سیاست مصلحت آن است که مردم را بدخواه و زشت سیرت بینگاریم.) 111 و رئالیست ها اعقاب فکری چنین بینشی هستند که امروزه سیاست جهانی از دید سیاستمداران بزرگ معاصر، اگر فارغ از این خصیصه هم باشد در فرض بدبینانه آنان تغییری حاصل نمی شود.

در مجموع می توان آرمانگرایان را تابعین اندیشمندان خوشبین و معتقد به سرشت نیک بشر محسوب کرد و واقعگرایان را پیروان اندیشمندان بدبین به طبیعت انسان قلمداد نمود که هر گروهی نتایج جریان فکری خود را

همچنان که در حیطه فردی و جامعه سنجیده اند، گرفتار آثار آن در صحنه بین المللی و در نوع تفسیر تحولات روابط بین الملل، نیز هستند.

انسان، اسلام و نظام بین المللی

حال که به پایان گفتار نزدیک شده ایم، شاید ضروری باشد تا همانگونه که از دیدگاه اسلام در مورد سرشت و اجتماع بشری سخن گفتیم، در اینجا نیز انعکاس آن نوع بینش را در برخورد با تحولات و روابط بین الملل جویا شویم. در فصل دوم اشاره کردیم که هر چند انسان دارای سرشتی دوگانه است و استعداد حرکت در هر دو مسیر را دارد و در نحوه شرارت قادر است پست تر از حیوان و در عرصه فضیلت برتر از ملائک قرار گیرد، با این حال اصالت را به حق دادیم و انسان را اساساً خیرخواه، حقگو، و نیک سرشت دانستیم و در اینکه پس شرارت ها از کجاست؟ آنها را عوارض و حاشیه هایی زائیده از حق شمردیم که بر حق سوارند. و در این سرشت همه انسان ها را برابر می دانیم. اما از نظر امکانات و استعدادها انسان ها یکسان نیستند و این خود حکمت خلقت است تا نیاز متقابل عامل قوام و دوام جامعه و اجتماع بشری باشد و نیاز بالطبع، اجتماعی بودن بالطبع را برای انسان ضروری می سازد. پس هم فرد اصیل است و هم اجتماع و تکیه گاه روح جمعی روح فردی است و چون انسان نوع واحد است، جامعه های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند. 112 اکنون می گوئیم همان طور که در درون انسان همواره نزاع حق و باطل حاکم است در میان انسان ها نیز جنگ منادیان نیکی و حامیان بدی در جریان است و همان گونه که در بین انسان ها این برخوردها وجود دارد جوامع انسانی هم آغشته به این سرشتند و نهایتاً نظام و ساختار بین المللی بر پایه تعادل حق و باطل استوار است. بنابراین همان طور که در دورن انسان اگر سرشت خیرخواهی بمیرد، فرد از انسانیت خارج می گردد، جامعه انسانی نیز اگر شرارت و فساد بر آن غلبه کند، سقوط می کند و دوام نخواهد یافت. در سطحی وسیعتر به تعبیر قرآن (امت) ها (جامعه ها) نیز سرنوشت مشترک دارند 113 و دارای حیات و ممات هستند (ولکل امته اجلٌ فإذا جاءَ أجلُّهم لا یستأخرون ساعةً ولا یستقدمون). 114

در هستی نیز اصالت با خیر است و شرارت ها در تحلیل نهایی به نیستی ها منجر می گردند و به منزله (نمودها) در مقابل (بودها) هستند که اگر آن بودها بخواهند باشند این نمودها هم قهراً باید باشند. 115 اما نهایت از آن هست هاست و نه نیستی ها.

در روابط بین الملل نیز اساس مرزبندی اسلام براساس درون است و نه برون. حقیقت انسانی و قدرت کمال یابی و سعادت مندی باعث گردیده تا به انسان به دیده احترام نگریسته شود و تفکیک خلق به مذکر و مؤنث و شعوب و قبایل، صرفاً برای بازشناسی افراد از هم، در یک زندگی اجتماعی است، که گریزی هم از آن نخواهد بود. ولی ماهیت انسانی جز یک گوهر نیست. این تکیه گاه بینش اسلامی در روابط بین الملل است، حال کسانی که این طبیعت را براساس قابلیت فطری آن در جهت مطلوب سوق داده باشند، جز خداپرستی و یگانه پرستی او گرایشی ندارد و عقیده ثابت آنها فراتر از تنگ نظری های ناسیونالیسم و سیوسیالیسم و اندویدوالیسم و کمونیسم و آتارشیسم... به وجهه ای فراشخصی و فراملی تبدیل می شود که ملهم از ایمان است و ضمن برخورداری از آزادی، اختیار، برابری، کمال یابی و عملکرد عقلانی، تنها در مقابل خداوند متعال خاضع و تسلیم است. بر این اساس در اسلام سخن از (امت) است که فراتر از تقسیم بندی دولتی و دولت ملت هاست و بنوعی دیدگاه جهانی دارد و لذا بحث از (دارالاسلام) و (دارالحرب) یا (دارالفکر) می شود. و اسلام هدف خود را با اعتماد به قابلیت تعالی فرد و

جامعه، سعادت‌مندی بشر در دنیا و آخرت می‌داند. و برخلاف دیدگاه‌های ایده‌الیستی صرفاً از مدینه فاضله لایتحقق صحبت نمی‌کند، بلکه برای خود الگویی عملی عصر پیامبر(ص) را دارد و معتقد است اگر روند و نمود باطل بر جریان حق آن بعد پیامبر(ص) سایه نمی‌افکند، این خواسته محقق می‌شد. و امروزه با همان نیت قصد دارد ضمن احترام به اخلاق، امکان اصلاح بشری، خوشبینی در تاریخ و جامعه بشری، رفتار انسانی را بر پایه ایمان در محیطی رئالیستی شکل دهد. بنابراین جنگ و صلح در نظام بین‌المللی معنا پیدا می‌کند و هدف هر دو نجات انسان است. و جهادی است علیه دشمنی که خود فرد آنرا بوجود آورده و در دام آن افتاده و یا دیگری بر او تحمیل کرده، هدف رهایی انسان است از بندهایی که فکر او و یا جسم او را احاطه کرده اند. لذا در تئوری اسلامی، در عرصه بین‌الملل باید امکان آزاداندیشی برای همگان باشد. با این وجود هر چند در روابط بین‌الملل از تقابل حق و باطل (همچون فطرت و سرشت انسان) گریزی نیست، اما صحنه‌گیتی همیشه خشونت و مبارزه نیست بلکه اسلام قائل به (دارالصلح) است، به این معنا که، چنانچه کلام حق پس از کنار زدن بندها بر افرادی از خدا پرستان عرضه شد و آنان ترجیح دادند بر دین خود و غیر از اسلام بمانند، حرجی نیست و در جامعه اسلامی حق حیات و مشارکت دارند و از بیت‌المال مسلمین در صیانت انفاس و اموال آنها هزینه می‌شود. و لذا در عملکرد و نظامی نیز استراتژی دفاعی دارد و آن دفاع از آزادی روح و جسم فرد از تعدیات غیر اوست. 116

براساس آنچه گفته شد مبانی نظری اسلام در خصوص روابط بین‌الملل بر اصل همگونی ذاتی نوع بشر نظیر بینش جهان‌وطنی رواقیون است. 117 اما از آنجا که عرصه روابط بین‌الملل نیز چون سرشت بشری آمیخته از شر و خیر است، نزاع تا تحقق آن هدف همواره وجود خواهد داشت. اما این بدین معنا نیست که اسلام طرفدار خشونت است (و مسیحیت دین محبت) بلکه اساس در اسلام سلیم و دوستی است اما در بین معتقدان به اصل صلح. در غیر این صورت اسلام اجازه سکوت در مقابل تعدی غیر را شرعاً ممنوع ساخته است و براساس اصل (اشداء علی الکفار و رحماء بینهم) مسلمان موظف به دفاع از حیثیت معنوی و مادی خویش است. ، لذا جنگ در اسلام عَرَض است و نه جوهر و لزوم آن به نحوه تضاد حق و باطل و شرور و اختیار دارد. اگر چون برخی اندیشمندان اسلامی هر دو مورد جنگ و صلح را غیر اصیل بدانیم و آنها را معلول وضعیت نیروهای شر و خیر و کفر و اسلام بدانیم، در آن صورت تا حدودی شبیه نظریه رفتارگرایان و برداشت جامعه‌شناختی از روابط بین‌الملل نزدیک شده ایم. 118

در هر صورت مسلمانان دارای آزادی عمل در چارچوب اصول اسلامی هستند و در وضعیت فعلی ساختار بین‌الملل وظیفه دارند که در راستای اهداف اسلامی، همواره طوری عمل نمایند که بیشترین بهره نصیب امت اسلامی گردد.

پی‌نوشت‌ها :

1. پازگاد بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، ج 1، ص 5 و 74، کتابفروشی زوار، 1359، تهران.
2. رحیمی بروجردی، علیرضا، سیر تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا، ص 27، انتشارات علمی، 1370، تهران.
3. همان، ص 30 و 31.
4. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز) ص 108، انتشارات دانشگاه تهران، 1356، تهران.

5. البته یونانیان با قانون طبیعی آشنا بودند و حقوق طبیعی برای آنان بیگانه بود. همان، ص. 109
6. ر. ک. بروجردی، سیر تحول...، ص. 48
7. همان، ص. 67
8. فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال سوم، شماره 9، زمستان 1375، ص. 7
9. ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاوولی تا هیتلر، لایلا سازگار، ص. 7، مرکز نشر دانشگاهی، 1373، تهران.
10. فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره 9، ص. 7، به نقل از حلبی علی اصغر، انسان در اسلام و مکاتب غربی، انتشارات اساطیر، 1374، ص. 105
11. لیوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، محسن ثلاثی، ص. 28، انتشارات علمی، 1372
12. همان، ش. 9، ص. 7
13. همان، ص. 7 و 8
14. همان.
15. ر. ک. فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش. 9، ص. 95
16. همان، ص. 96
17. ریچارد تاک، هابز، حسین بشیریه، ص. 169، طرح نو، 76، تهران.
18. مطهری، مرتضی، حق و باطل، ص. 14، انتشارات صدرا، 1375
19. بشیریه، حسین، دولت عقل، ص. 10 و 9، مؤسسه نشر علوم نوین، 1374
20. همان.
21. جعفری، محمد تقی، حکمت اصول سیاسی اسلام، ص. 495، بنیاد نهج البلاغه، 1369، به نقل از رسالت فروید (اریش فروم) ص. 130
22. کاظمی، علی اصغر، روابط بین الملل در تئوری و عمل، ص. 147، نشر قومس، 1372
23. ر. ک. جیمز دوئرتی رابرت فالتزگراف، نظریه های متعارض در روابط بین الملل، علیرضا طیب وحید بزرگی، ج. 1، ص. 425، نشر قومس، 1372، تهران.
24. کاظمی، علی اصغر، 148
25. جعفری، محمد تقی، 492
26. ر. ک. کاظمی، ص. 148
27. ر. ک. جان بیلیس و... استراتژی معاصر نظریات و خط مشی ها. هوشمند میرفخرایی، ص. 6، انتشارات وزارت خارجه، 1373
28. بشیریه، حسین، دولت عقل، ص. 11
29. همان، ص. 12 و 11
30. گلن تنیدر، تفکر سیاسی، محمود صدیقی، ص. 322، انتشارات علمی فرهنگی، 1374، تهران.
31. همان، 21
32. عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص. 152
33. بشیریه، دولت عقل، ص. 8
34. آقا بخشی، علی، فرهنگ سیاسی، ص. 190، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، 1375، تهران.

35. تنیدر، تفکر سیاسی، ص. 524
36. همان.
37. زیبا کلام، جزوه درسی دانشگاه امام صادق (ع) .
38. مطهری، حق و باطل، ص. 16
39. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، ص 13، انتشارات صدرا، 1374.
40. مطهری، حق و باطل، ص. 18
41. شریعتی، علی، انسان، ص 6360، انتشارات الهام، 1361.
42. بشیریه، دولت عقل، ص. 11
43. شریعتی، انسان، ص. 48
44. همان، ص. 46
45. تنیدر، تفکر سیاسی، ص. 25
46. همان، ص. 26
47. همان، ص. 27
48. همان.
49. همان، ص. 23
50. همان، ص 23 به نقل از. istotle، politics oxford-1996. p. 6
51. بشیریه، دولت عقل، ص. 7
52. مطهری، جامعه و تاریخ، ص. 13
53. چون روسو در حالت طبیعی انسان را شاد و در عین حال بری از قوه داورى... ر. ک. دانشنامه آشوری، ص. 252
54. مطهری، حق و باطل، ص. 17
55. بشیریه، دولت عقل، ص 7 و نقل از : K. Mark, Eaniy writings. penyui1975 quoted iBerry op. cit p. 4.
56. ر. ک. آشوری، دانشنامه سیاسی، ص 40، انتشارات مروارید، 1373، تهران.
57. دولت عقل، ص. 11
58. همان.
59. همان.
60. بازارگاد، بهاءالدین، مکتب های سیاسی، اقبال، تهران.
61. ر. ک. شریعتی، انسان، ص. 7269
62. مطهری، حق و باطل، ص. 21
63. آشوری، دانشنامه، ص. 41
64. همان، ص 42
65. حلبی، علی اصغر، انسان در اسلام و مکاتب غربی، ص 158، انتشارات اساطیر، 1374، تهران.
66. همان.

67. همان.
68. همان، ص. 161
69. شریعتی، انسان، ص. 69
70. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه از دید متکلمان، فلاسفه و اخلاقیون اسلامی رجوع کنید به : ص 25، حلبی، انسان در....
71. عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص. 10
72. بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج 1، ص. 97
73. مطهری، جامعه و تاریخ، ص. 13
74. بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج 1، ص. 98
75. مطهری، حق و باطل، ص. 35
76. عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی، ص. 113
77. بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج 1، ص. 98
78. مطهری، حق و باطل، ص. 52
79. شریعتی، انسان، ص. 46
80. سروش، عبدالکریم، یادنامه شهید مطهری، ج 2، ص 253، انتشارات انقلاب اسلامی، ص. 1363
81. ر. ک. مطهری، حق و باطل.
82. شهید مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 1، ص 43 (پاورقی) .
83. همان.
84. همان.
85. همان.
86. آقا بخشی، فرهنگ سیاسی، ص. 357
87. بازارگاد، مکتب های سیاسی، ص. 47
88. همان.
89. فالتزگراف و دوئرتی، نظریه های متعارض در روابط بین الملل، ص. 30
90. بازارگاد، مکتب های سیاسی، ص 48 و تاریخ فلسفه سیاسی، ج، ص. 38
91. دوئرتی و فالتزگراف، نظریه های متعارض، ص. 30
92. همان، ص. 5144
93. همان، ص. 30
94. ر. ک. عنایت، بنیاد فلیسفه سیاسی در غرب، ص. 109
95. نقیب زاده، احمد، نظریه های کلان روابط بین الملل، ص 41، نشر قومس، 1373، تهران.
96. مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص. 45
97. همان.
98. آقابخشی، فرهنگ سیاسی، ص. 351
99. بازارگاد، مکتب های سیاسی، ص. 95

100. همان، ص 48 و تاریخ فلسفه سیاسی، ج 1، ص 38.
101. همان.
102. سیف زاده، سید حسین، نظریه های مختلف در روابط بین الملل، ص 21، نشر سفیر، ص 1368.
103. نظریه های متعارض در روابط بین الملل، ص 5144.
104. نظریه های کلان در روابط بین الملل، ص 241.
105. همان، 67، و هانس جر مورگنتا، سیاست میان ملتها، حمید مشیزاده، ص 50، دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، 1374، تهران.
106. مورگنتا، سیاست بین ملتها، ص 24.
107. نظریه های متعارض در روابط بین الملل، ص 164.
108. همان، ص 6183.
109. همان، ص 173.
110. همان، ص 419.
111. بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص 152.
112. ر. ک، جامعه و تاریخ، ص 53.
113. ر. ک. المیزان، ج 4، ص 102.
114. اعراف، ص 34.
115. حق و باطل، ص 11.
116. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رجوع کنید به : مقاله نویسنده (اقتدارگرایی اسلامی و سیاستهای امپریالیستی) در کنفرانس بین المللی وحدت 1376، جهاد از شهید مطهری، نظریه های کلان روابط بین الملل، ص 156.
117. نظریه های کلان روابط بین الملل، ص 153.
118. همان، ص 4163.