

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۴۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی

سید صادق حقیقت*

چکیده

تاریخ عقاید که به تبیین و تحول ایده‌ها در طول تاریخ می‌پردازد، می‌تواند قرین و یا جزء تاریخ فکری تلقی شود. تفاوت «کوئنتین اسکینر» و «لاوجوی» در این است که اسکینر به ایده اصالت نمی‌دهد و برعکس، ایده‌ها را در دل شرایط تاریخی و اجتماعی ملاحظه می‌کند. این دو حوزه تحقیقاتی، هر چند در اصل به رشته تاریخ تعلق دارند، در فهم اندیشه سیاسی نیز کاربرد پیدا کرده‌اند. در این بین، مکتب کمبریج - و به‌ویژه اسکینر - توانسته‌اند مرز میان فلسفه تحلیلی و قاره‌ای را بردارند و از این طریق، بین زمینه‌گرایی و متن‌گرایی پل بزنند. راه‌حلی که ایشان ارائه کرده‌اند، راه‌حل سوم و بینابینی است که می‌توان از آن به هم‌روی زمینه‌گرایی و متن‌گرایی تعبیر نمود. به نظر می‌رسد مطالعات سیاسی (اسلامی و ایرانی) علاوه بر نیاز به ملاحظه زمینه‌ها، می‌تواند با بهره‌بردن از مزایای این راه بینابینی، از کاستی‌های هر یک از دو روش فوق‌رہا شود.

واژگان کلیدی: تاریخ فکری، تاریخ عقاید، متن‌گرایی، زمینه‌گرایی و هم‌روی.

مقدمه

قبل از بررسی تعریف و تفاوت تاریخ عقاید و تاریخ فکری، لازم است بین روش اندیشیدن سیاسی و روش فهم اندیشه سیاسی تمایز قائل شویم (حقیقت، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۰۰). مثلاً تفکر سیاسی «تیندر»، روش تفکر سیاسی را تعلیم می‌دهد (ر.ک: تیندر، ۱۳۷۴)، در حالی که نظریه بحر/ان «اسپریگنز» (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۷۰) و هرمنوتیک «اسکینر»، روش فهم اندیشه را مطرح می‌کنند. تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی می‌تواند به شیوه هرمنوتیکی یا غیر آن باشد. مثال شیوه اخیر، «هانا آرنت» است که دو مقطع اصلی در سیر اندیشه سیاسی را از هم تفکیک می‌کند: مرحله سنتی و مقطع عصیان‌گری علیه سنت فکری. به نظر وی، مرحله سنتی از یونان باستان آغاز شده و تا قرن نوزده ادامه داشته است. سپس مارکس، کیرکه‌گور و نیچه هر یک به گونه‌ای خاص به عصیان علیه تفکر سنتی پرداختند. این مرحله با وساطت فلسفه دکارتی و شک و بی‌اعتمادی وی نسبت به چارچوب مفهومی سنتی به وجود آمد. در شکل سنتی، به نظر آرنت، اندیشه سیاسی در قالب دوگانگی بین دیدن حقیقت در انزوا و سکوت از یکسو و گرفتار بودن در شبکه‌ای از روابط و وابستگی‌های متقابل امور انسانی از طریق سخن گفتن و عمل کردن از سوی دیگر شکل گرفت. در چنین چارچوبی، نظریه چوان «نظامی از حقایق» بود که به شکل معقولی به هم پیوند می‌خورد و بدون اینکه مصنوع ذهن باشد، در عقل و احساس نمایان می‌شد. اما «کیرکه‌گور» برخلاف رابطه سنتی میان عقل و ایمان، قائل به ایجاد پیوند و جهش از شک به ایمان بود. «مارکس»، برخلاف نظریه تقدم نظر نسبت به عمل در اندیشه سنتی، بر اصالت عمل در مقابل نظر و جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی تأکید کرد. «نیچه» نیز از قلمرو غیر حسی ایده‌ها و سنجش‌ها به زندگی حسی پل زد و بدین‌سان به افلاطون‌گرایی واژگونه رسید (ر.ک: Arendt, 1980).

در این مقاله سعی بر آن است که تاریخ عقاید و تاریخ فکری در درجه اول تعریف شوند و سپس تفاوت آنها از حیث روش‌شناسی مشخص شود. این تفاوت به شکل خاص در تقابل متن‌گرایی^۱ و زمینه‌گرایی^۲ قابل فهم خواهد بود. در گام بعد، هدف آن است که

1. textualism
2. contextualism

۱۴۵ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی را بر اساس تمایز تاریخ عقاید و تاریخ فکری واکاویم و ارتباط آنها با مطالعات سیاسی را جست‌وجو نماییم.

لاوجوی، اسکینر، پوکاک و دان

در غرب، بحثی با عنوان تاریخ عقاید^۱ و تاریخ فکری^۲ مطرح شده که در حوزه فهم اندیشه یا اندیشه‌شناسی، کاربردهای مهمی پیدا کرده است و به مناسبت در بحث هرمنوتیک می‌توان به آن پرداخت. «برینتون»، مهم‌ترین وظیفه تاریخ عقاید و تاریخ فکری را، پیدا کردن ارتباط ایده‌های فلاسفه و متفکران با شیوه عملی میلیون‌ها انسانی می‌داند که حامل تمدن تلقی می‌شوند (Brinton, 1983: 4). تاریخ عقاید، حوزه‌ای از تحقیقات تاریخی و بینارشته‌ای است که به تبیین و تحول ایده‌ها در طول تاریخ می‌پردازد. تاریخ فکری الزاماً تاریخ متفکران و اندیشمندان نیست و از این جهت نسبت به تاریخ عقاید، اصطلاحی عام است که سعی می‌کند اندیشه‌ها را در بستر تاریخ مطالعه کند؛ هر چند گاه این دو به یک معنا به کار می‌روند. اگر تاریخ فکری را به «مطالعه اندیشمندان، ایده‌ها و الگوهای فکری در طول زمان» تفسیر کنیم، معنایی اعم از تاریخ عقاید خواهد داشت. به همین دلیل، تاریخ عقاید را باید قرین یا جزء تاریخ فکری تلقی نمود.

اگر بخواهیم نوعی تباین بین این دو تعریف داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم به طور کلی، فهم اندیشه متفکران به دو صورت میسر است: روش تاریخی و روش فلسفی یا اندیشه‌ای. به اعتقاد برینتون، علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی، خاصیت انباشتی ندارند. بنابراین لازم است به تاریخ اندیشه‌ها - حتی دوران باستان - رجوع کنیم (King, 1983: 177-210). تاریخ عقاید بر آن است که تاریخ را باید از دل اندیشه‌ها شناخت (Lively and Reeve, 1989: 1).

بدیهی است اینگونه پیش‌فرض‌ها نزد امثال «دیلتای»، مقبول و نزد اثبات‌گرایان، نامقبول تلقی می‌شود. تاریخ عقاید از مفاهیم کلان، آنگونه که در برهه‌های تاریخی خلق می‌شوند و تطور می‌یابند، بحث می‌کند. به یک تعبیر، موضوع تاریخ عقاید، عالم

1. history of ideas
2. intellectual history

اندیشه‌ها و عقاید است؛ همان‌گونه که در تاریخ فکری نظام‌های ذهنی و فکری که معنایی از تاریخ یک فکر را در قالب زمینه‌ها و رویدادهای مرتبط بحث می‌کند، برجسته می‌شود. موضوع تاریخ فکری را می‌توان تاریخ افکار بشر به شکل مکتوب دانست، که به نوبه خود رهیافت‌هایی متعدد دارد. مفروض تاریخ فکری این است که اندیشه نمی‌تواند مجرد از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و مانند آن باشد. اگر تاریخ فکری بخواهد متباین با تاریخ عقاید تعریف شود، یک ویژگی اهمیت پیدا می‌کند: اینکه عقاید، ویژگی‌های تاریخی وضعیت‌مند دارند و ضرورتاً باید در اینگونه زمینه‌ها فهم شوند. تاریخ فکری در مقابل این مبنای افلاطونی که یک ایده در غیاب جهان می‌تواند وجود داشته باشد، مقاومت می‌کند و به جای آن، فهم بهتر متن در زمینه - اعم از نزاع اجتماعی، تغییر نهادی، زندگی فکری فردی یا جمعی، یا به معنای عام‌تر، ترتیبات زبان‌شناختی و فرهنگی که امروزه به نام «گفتمان» از آن یاد می‌شود - را مطرح می‌کند (Gordon برگرفته از سایت <http://history.fas.harvard.edu>).

تاریخ فکری (یا به تعبیر فولادوند، تاریخ سیر اندیشه‌ها) می‌خواهد مقام اندیشه‌ها را در متن جامعه که خاستگاهشان بوده، با عنایت به تأثرات و مناسبات متفکر معلوم کند. چنین اندیشمندی می‌خواهد در چارچوب ذهن و زبان هر متفکر، تألیفی منظم و ساخت‌یافته از مفاهیم عمده‌ای که در فرهنگ آن روزگار جنبه بنیادی داشته، عرضه کند. از این نظر، مهم نیست او فیلسوف بوده یا رمان‌نویس، مورخ بوده یا جامعه‌شناس، سوسیالیست بوده یا لیبرال؛ آنچه اهمیت دارد «اسطوره»ها و «نماد»هاست که عقل و احساس را در هم می‌گذارد و به صورت «روح زمانه»، بازمودی فراگیر و نه فقط محصول یک ذهن به تنهایی، ارائه می‌دهد.

هیوز در جست‌وجوی «نمادهای محوری گروه‌بندی» جوانب ذهن است؛ به معنای خوشه‌ای از تصورات و اندیشه‌ها و نگرش‌هایی که عصاره دوره‌ای خاص در تاریخ اندیشه و بازتاب مفهوم نوینی است که در عصر ما از فرهنگ پدید آمده است (هیوز، ۱۳۷۶: هیجده و نوزده). مفروض هیوز آن است که اولاً عصاره و جوهر تاریخ، تغییر است و تغییر باید لاقلاً جزءاً در نتیجه فعالیت خودآگاه ذهن حاصل شود؛ ثانیاً، روح زمانه وجود دارد (همان، ۱۳۸۳: ۳-۶). البته او واحد نهایی مطالعات تاریخی را شخص می‌داند و نهضت یا

۱۴۷ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
جریان فکری را ساخته آدمی تلقی می‌کند (هیوز، ۱۳۸۳: ۱۹). به شکل مشخص، هیوز در سه کتابش به جریان‌های فکری و «سبک تفکر» در سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۶۵ می‌پردازد و بر اسطوره‌ها و نمادها و فرهنگ زمانه تأکید می‌کند. او در *آگاهی و جامعه*، *بستر و زمینه*، در *راه فریبسته*، *بن‌بست اندیشه* و در *هجرت اندیشه اجتماعی*، شکل‌گیری سبک تفکر خاص را بحث می‌کند.

کتاب «تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن»، مجموعه مقالاتی است که بر اساس روش‌شناسی مکتب کمبریج نوشته شده است (ر.ک: ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰). این مکتب در مقابل کتاب *لئو/اشتراوس*، با نام «اندیشه‌هایی در باب ماکیاولی» صف کشیدند. در سال ۱۹۷۵، *هاروی منسفیلد*^۱، یکی از شاگردان اشتراوس، منتقدین کتاب فوق را به باد انتقاد گرفت. بعد پوکاک جواب او را داد و منسفیلد نقد نقد نوشت (نمازی، ۱۳۹۲: ۸-۱۰ و منسفیلد، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۷).

برای اولین بار شاید *آرتور لاجوی*^۲، استاد امریکایی آلمانی‌تبار، به شکل مشخص مسئله تاریخ عقاید را مطرح کرده باشد. گویا وی این پیش‌فرض را پذیرفته بود که برای شناخت اندیشه باید به مطالعه تاریخی مفاهیم روی آورد. به طور مثال، لاجوی مفهوم «ملاء»^۳ (به معنای فعلیت یافتن کلیه قوا در عالم امکان) را مطرح می‌کند؛ مفهومی که نخستین بار از آن در رساله «تیمائوس» افلاطون ذکری به میان آمد و سپس از طریق نوافلاطونیان وارد الهیات مسیحی شد. این مفهوم بعدها در *کیپر* (در قالب نظریه بی‌کرانگی)، *اسپینوزا* (تحقق‌پذیری علم خداوند) و *لایبنیتس* (اصل جهت کافی)^۴ ظهور پیدا کرد. چنین تاریخی، تاریخ فکر یا ایده است و مورخ در آن به جست‌وجوی نسب و ریشه ایده‌ها می‌رود (هیوز، ۱۳۷۶: هیجده و نوزده). هر چند لاجوی به رابطه عمل و نظر، متن و زمینه و تأثیرات روان‌شناختی بر اندیشه توجه می‌کرد (King, 1983:177-210)، وی در مقاله «زنجیره بزرگ هستی»^۵ پیشنهاد کرد که تاریخ اندیشه‌ها از «واحدهای

-
1. Harvey Mansfield
 2. Arthur Oncken Lovejoy (1873–1962)
 3. plenitude
 4. principle of sufficient reason
 5. The Great Chain of Being

اندیشه^(۱) ساخته شود؛ تصویر یا مفروضات مکرری که به شکل‌های گوناگون در طول قرون، ترکیب یا بازترکیب می‌شوند (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۲).

در ارتباط با نقد اسکینر به لاجوی، مایکل/اوکشات «فعالیت مورخ بودن»، کالینگوود «منطق سؤال و جواب»، اشتهر/اوس «فلسفه سیاسی و تاریخ» و اسکینر «عرف و فهم اعمال گفتاری» را مطرح کرده‌اند (ر.ک: King, 1983). کالینگوود نیز به «شناخت در تاریخ» و به تعبیر دیگر مفهوم کلی تاریخ اعتقاد داشت. از منظر وی، انسان در مرکز تاریخ قرار دارد و ماهیت درونی تاریخ، تفکرات انسان‌هاست. والش این فرضیه را افراطی می‌داند. به اعتقاد وی، کالینگوود چهار مشکل دارد: نقش زمینه‌های مادی و طبیعی را نادیده گرفته، کلیه اعمال انسان را تعمدی فرض کرده، تاریخ اقتصادی و مانند آن را نادیده گرفته و نهایتاً نمی‌تواند از اعمال به افکار پل بزند (والش، ۱۳۶۳: ۵۶-۶۶). در مقابل فرض کالینگوود، کارل لوویت اندیشه را تمامی تأملات، نیازها و وابستگی‌های اجتماعی می‌داند؛ چرا که تمامی آنها در محتوای تاریخ دخالت دارند. اسکینر از این جهت تلفیقی از آن دو است؛ زیرا هم به عالم اندیشه اهمیت می‌دهد و هم در کتبی همانند «آزادی مقدم بر لیبرالیسم»، به قلمرو تاریخ فکر وارد می‌شود (جاوید، ۱۳۹۰: ۱۳ کتاب‌نامه). وجه اشتراک اسکینر، جان پوکاک و جان دان در این است که جملگی به تاریخ‌مندی تاریخ اندیشه سیاسی اعتقاد دارند (Gupta, 1990: 147).

جان پوکاک در کتاب «ارزش، تجارت و تاریخ» (۱۹۸۵)، اندیشه سیاسی را «پیوستاری از گفتمان» در نظر گرفت که حاوی شماری از زبان‌ها یا اصطلاحات پارادایمی است. زبان‌های پارادایمی متفاوت، چشم‌اندازهای مختلفی از زندگی سیاسی به دست می‌دهند. از دیدگاه وی، دو پارادایم عمده بر اندیشه مدرن مسلط بوده است: قانون طبیعی و جمهوری خواهی کلاسیک (یا اومانیزم مدنی). دغدغه پارادایم اول، حمایت از حقوق و آزادی‌های شخصی و نقطه تمرکز گفتمان دوم شهروندی، آزادی انسان برای مشارکت در حوزه مدنی و پرورش فضایل مدنی از طریق مشارکت است (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۴).

پوکاک، رهیافت پارادایمی و عمل گفتاری را به ترتیب مدیون کوهن و آستین است. از نظر او، برای تفسیر یک متن، قرار گرفتن درون سیستم پارادایم لازم است؛ بدین معنا که شناسایی و تعیین هویت پارادایم همراه با (و درون) ظرفی است که نویسنده در آن عمل

می‌کند. پس وی قصدگرای مطلق نیست. زبان، امکان ارتباط انسان‌های آزاد را فراهم می‌کند و ممکن است ناپایدار باشد. شخص با روش مختار^۱ خویش می‌تواند به قرائت اندیشه سیاسی در طول تاریخ بپردازد. رهیافت زبان‌شناسانه وی متأثر از فلسفه زبان عمومی^۲ است. پوکاک نیز همانند اسکینر، منتقد رهیافت‌های متن‌گرایی و زمینه‌گرایی است.

از دیدگاه گوپتا، خلاصه اندیشه پوکاک عبارت است از:

۱- تاریخ اندیشه سیاسی، تاریخ کاربرد زبان‌شناختی و مهارتی است که توضیح و تفسیر پارادایم‌های زبان سیاسی تلقی می‌شود.

۲- پارادایم‌های گفتار سیاسی صرفاً زبان‌شناختی و چندظرفیتی (چندلایه‌ای) هستند.

۳- اندیشه فردی، یک اتفاق اجتماعی است و اظهارات فردی، درون ساختار پارادایمی قابلیت فهم شدن دارد.

۴- یک متن تاریخی می‌تواند به معنایی کمتر و یا بیشتر از قصد نویسنده تفسیر شود.

۵- مفسر باید از نظریه‌پردازی به تفسیر تاریخی قابل اعتنا برسد. او برخلاف اسکینر دان که مطالعات تاریخی را مقدم بر مطالعات فلسفی می‌دانند، به تقدم نظریه‌پردازی بر تفسیر اعتقاد دارد (Gupta, 1990: 113-116).

به عقیده جان دان، تاریخ فکری هم نوشته خاص و هم تاریخ افسانه و خیال^۳ است. دان در تفسیر یک متن هم به کارگزاری که متن را نوشته و هم به فعالیت‌هایی که در حال نوشتن داشته، توجه می‌کند. به اعتقاد وی، زبان فعالیتی اجتماعی به شمار می‌رود. وی با یاری گرفتن از تعامل متن و زمینه می‌خواهد از نیت مؤلف رمزگشایی^۴ کند. او با انتقاد به رهیافت‌های متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، اندیشه سیاسی جان لاک را قرائت کرده است. طبق نظر دان، متون با کمک روان‌شناسی، بیوگرافی و تجربیات اجتماعی نویسنده تفسیر می‌شود (همان).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اشتراک روش این سه اندیشمند زیاد است: راه سوم

-
1. autonomous method
 2. ordinary language philosophy
 3. fiction
 4. decoding

بین متن‌گرایی و زمینه‌گرایی (و شاید با تمایل به زمینه‌گرایی)، رهیافت زبانی نسبی‌گرایانه (که نتیجه تاریخی‌گرایانه و نسبی‌گرایانه بودن آن، توصیفی بودن از جهت، و غیرهنجاری بودن از جهت دیگر خواهد بود)، قصدگرایی، محافظه‌گرایی در تفسیر و تعامل کارگزار و عمل. در عین حال شاید بتوان تفاوت‌هایی بین ایشان مشاهده کرد. به طور مثال از دیدگاه اسکینر، قصد نویسنده با قرار گرفتن متن درون هنجارها و عرف و قراردادهای عقلانی رایج و همچنین در زمینه‌های ایدئولوژیک روشن می‌شود؛ در حالی که از نظر پوکاک، برای تفسیر یک متن، قرار گرفتن درون سیستم پارادایم لازم است.

به تعبیر ادواردز و تاونزند، اسکینر شاید تحت تأثیر *لسلت* معتقد بود باید نیت نویسنده را شناسایی کنیم؛ اما در واقع پیشنهاد او خیلی دور از پیشنهاد پوکاک نیست. اسکینر از ما می‌خواهد نیروی گفتاری مد نظر نویسنده را شناسایی کنیم و این مستلزم آن است که ببینیم نویسنده به هنگام متن چه می‌کرده است، نه اینکه نویسنده به قصد رسیدن به چه چیزی متنش را می‌نوشته است (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵). پس در مجموع می‌توان گفت هر یک از این سه نویسنده با کلیدواژه‌گان خاص خود به تفسیر اندیشه‌ها در راستای همرویی^۱ زمینه‌گرایی و متن‌گرایی اقدام می‌کنند.

استیوارت هیوز

آثار «استیوارت هیوز» در تاریخ فکری جای می‌گیرد (هیوز، ۱۳۸۳: ۱)، نه در جامعه‌شناسی معرفت؛ زیرا وی الزاماً از تعیین اجتماعی بحث نمی‌کند. از نظر وی، اندیشه‌هایی قابل مطالعه هستند که از نظر عقلی و فکری روشن و واجد معنا باشند. او هر چند خود را از اتباع امریکا می‌داند، از لحاظ فکری از تربیت اروپایی (فرهنگ انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و حتی ایتالیایی) متأثر است (همان: ۲۲). به نظر هیوز، سه راه علمی برای مطالعه تاریخ اندیشه‌ها شکل گرفته است: اول، مطالعه در اندیشه‌ها و تصورات و کارهای مردم (مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر) است؛ دوم، تاریخی است که کروچه آن را تاریخ اخلاقی-سیاسی خوانده است؛ و سوم، تاریخ پیدایش و تکامل اندیشه‌هایی است که به موقع سرچشمه الهام خواص یا نخبگان حاکم قرار می‌گیرند. در این تصور از تاریخ،

1. confluence

۱۵۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
فرض بر این است که تنها عددی قلیلی از افراد، مسئولیت استقرار و نگاه‌داری ارزش‌های
متمدن را بر دوش دارند. روش هیوز از قسم سوم است (هیوز، ۱۳۸۳: ۷).

به عقیده وی، مورخ فکری به دنبال پاسخیابی به این سؤالات اساسی زیر است:

۱. اندیشه از کجا پدید آمده است و ریشه‌اش به کجا می‌رسد؟
۲. چه شأن و مرتبه‌ای از نظر فکری و روانی دارد؟
۳. درجه انسجام و منطق ذاتی آن چیست؟
۴. چه کسانی و به چه انگیزه‌ای بدان قائل بوده‌اند؟
۵. چگونه می‌توان آن را احتمالاً با همه نارسایی‌های منطقی و فاصله‌اش از
دایره عقلانیت، ولی با توجه به اهمیتش در منظومه فکری یک عصر،
در طرحی منسجم و عقلانی گنجانید که برای خواننده قابل فهم باشد؟
(معصومی، ۱۳۷۰: ۵ و خان‌محمدی، ۱۳۹۱: ۱۵۸-۱۶۱).

به عقیده وی، فهم اندیشه متفکر منوط به فهم محیط اجتماعی آن است و
بالعکس، فهم محیط اجتماعی منوط به فهم اندیشه‌های آن دوره است. او در توضیح
خودآگاهی و اهمیت آن، به مسئله‌های دیگری از جمله زمان و ماهیت شناخت،
اشاره می‌نماید و برای فهم تاریخ اندیشه، خطوطی را طراحی می‌کند. اساسی‌ترین
امر، توجه به مسئله خودآگاهی و اهمیت ضمیر ناخودآگاه است. مسئله دیگری که با
موضوع خودآگاهی نسبت نزدیک داشت، معنای زمان و دیمومت (مدت، استمرار) در
روان‌شناسی، فلسفه، ادبیات و تاریخ بود. مشکل دیگری که بالاتر از مسائل
خودآگاهی و زمان به نظر می‌رسید و هر دو مسئله را در بر می‌گرفت، ماهیت
شناخت و آنچه ویلهلم دیلتای «علوم روحی» می‌نامید، است (هیوز، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

از جمله مفاهیمی که هیوز روی آن تأکید دارد، «حرکت» است. به نظر وی، نخستین
فرض سیر تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ فکری، مفهوم حرکت است؛ حرکت از درون فرد به
جامعه و بالعکس، حرکت از درون به برون و از برون به درون، از شعور یا خودآگاهی
آدمی به سوی جامعه، و به عکس (همان: ۸). بنابراین شاید بزرگ‌ترین مسئله‌ای که او
تأکید کرده، خودآگاهی فکری، یعنی بازپژوهی در سراسر اصول موضوعی یا
پیش‌فرض‌های تعقل اجتماعی است.

هیوز نتیجه می‌گرفت که بنیاد بحث دربارهٔ امور سیاسی باید از بیخ و بن تغییر کند. او پس از تشریح خودآگاهی، با استناد به دیدگاه‌های کروچه و قبول آن در حوزهٔ مطالعاتی خود، به این موضوع بسیار مهم اشاره می‌کند که هر مورخی سعی می‌کند گذشته را طوری توضیح دهد که مسائل روز و عصر خویش در آن منعکس گردد: «همیشه کلام کروچه را راهنما قرار خواهیم داد که گفته است مورخ، هر مسئله را ناگزیر به نحوی تعریف می‌کند که مسائل عصر خودش در آن منعکس شود و صحیح هم همین است» (هیوز، ۱۳۸۳: ۱۹).

به طور کلی، موضوع اصلی آثار سه‌گانهٔ هیوز (ر.ک: همان، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۶ و ۱۳۸۳)، جست‌وجویی برای پاسخ به این پرسش است که انسان چگونه به خود و حیات اجتماعی، خودآگاهی می‌یابد؟ اصولاً علم انسان به خود و اجتماع خود چگونه ممکن می‌شود؟ و تفاوت آن با علوم طبیعی چیست؟ این نکته‌ها بود که مفهوم جدیدی از علم اجتماع (یا علوم روحی یا علوم انسانی) را در اواخر قرن نوزده و بعد در قرن بیست پدید آورد.

اسپریگنز

«توماس اسپریگنز» بر این عقیده است که هر متفکر و نظریه‌پردازی ابتدا بی‌نظمی را مشاهده می‌کند، سپس به تشخیص علل آن می‌پردازد و بالاخره راه‌حلی برای آن ارائه می‌دهد. نظریه‌پردازی که در کارکرد جامعهٔ سیاسی کثرت مشاهده کرده است، بیشتر به پزشکی می‌ماند که علائم مرضی را کشف کرده است. هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند در این مرحله کار را متوقف کنند. صرف تشخیص علل کافی نیست، بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. افلاطون با بحران عدالت جامعه آتن دست و پنجه نرم می‌کرد. در نظر افلاطون، محاکمهٔ سقراط، در واقع محاکمهٔ جامعهٔ آتن بود.

اوضاع آشفتهٔ دهه‌های انقلاب فرانسه، همانند دورهٔ انقلاب در انگلستان، نظریه‌پردازی‌های سیاسی مهمی را برانگیخت. بحران جامعهٔ فرانسه که به سراسر اروپا ریشه انداخته بود، طرفداران و مخالفین انقلاب را بر آن داشت که عمیقاً دربارهٔ ضرورت‌ها و امکانات سیاست ژرفاندیشی کنند. «ادموند برک»، بحران زمانهٔ خود را بحران مدنیت تشخیص می‌داد. او عنوان می‌کرد که فرانسویان خیال می‌کنند بنیان‌های

۱۵۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
یک جامعه حقیقتاً آزاد را گذارده‌اند، اما این اعتقاد، پندار بیهوده‌ای است. فرانسه با از میان برداشتن بنیان آزادی‌های نظم‌یافته مانند مذهب، منش‌های سلحشوری و سلسله‌مراتب اجتماعی، از حد خود فراتر رفت.

«کارل مارکس»، بحران را در نظام سرمایه‌داری می‌دید. او موتور اقتصادی جوامع سرمایه‌داری را بسیار استوار می‌پنداشت. این نظام موفق شده بود به گونه‌ای مؤثرتر از نظام‌های قبلی خود، کالا تولید کند. با وجود این از آن گذرگاه یک بی‌نظمی نامیمون در زندگی اجتماعی کسانی که در آن نظام کار می‌کنند نیز ایجاد کرده بود. مارکس احساس می‌کرد که بسیاری از این بی‌نظمی‌ها در فقر و بدبختی طبقه کارگر به وضوح دیده می‌شود. یکی از اهداف او، «توانا کردن جهان به آگاهی از وجدان خود، بیدار کردن مردم از خیال‌های بیهوده و توضیح رفتارهای آنها» بود. مارکس بر آن بود که نظام حاکم بر تولید و توزیع در جوامع سرمایه‌داری، انسان را از خود بیگانه می‌کند.

«ژان ژاک روسو» درصدد حل بحران برابری اخلاقی زمانه خویش بود. «بیگانگی» که روسو خود و هم‌نوعانش را دچار آن می‌دید، در واقع دو نوع آخر از سه نوع از خودبیگانگی مارکس بود؛ بیگانگی شخص از خود و بیگانگی از هم‌نوعان. به نظر روسو، از خودبیگانگی انسان، نوعی اغوای ساختگی اجتماعی است. رفتارها و هنجارهای روزمره، انسان را وامی‌دارد که احساس‌های طبیعی خود را سرکوب کند و آنها را در زیر ظواهر و آداب تصنعی که فلج‌کننده و زمین‌گیرکننده است، مدفون سازد. اسپرینگز، دو دسته مسائل را از هم متمایز می‌کند:

۱. مسائل عام در مقابل مسائل انفرادی

۲. علل طبیعی در مقابل علل خصوصی (اسپرینگز، ۱۳۷۰: صفحات متعدد).

اسپرینگز، نظریات سیاسی را به جای آنچه اشتراوس، فلسفه سیاسی می‌نامد، به کار می‌گیرد. به تعبیر اسپرینگز، نظریات سیاسی، بینش‌هایی - یعنی تصویرهای نمادی یک کلیت نظام‌یافته - از سیاست را ارائه می‌دهند. به اعتقاد وی، نظریه سیاسی، جستاری است برای فهم عناصر تشکیل‌دهنده جامعه خوب و برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها. بر اساس چنین تعابیری از فلسفه سیاسی است که او فلسفه مدرن را در قالب بحران ثبات، بحران امنیت، بحران مشروعیت، بحران رژیم کهن و بحران جامعه مدنی شناسایی می‌کند.

در مجموع، نظریه بحران می‌تواند در فهم اندیشه سیاسی تا حد زیادی مؤثر باشد. لازمه به کار بردن این نظریه، ربط دادن قسمت‌های مختلف اندیشه سیاسی به بحران خاص زمانه است. پیش‌فرض این روش، تقدم عین بر ذهن است. لازمه دیگر این روش، تحلیل درونی است، نه تحلیل بیرونی. به نظر می‌رسد نظریه بحران - در عین سادگی و کم ادعا و کم مؤونه بودن - کارآیی زیادی در فهم اندیشه سیاسی (و نه الزاماً روش اندیشیدن سیاسی) دارد. در عین حال در کتاب‌هایی که از این نظریه استفاده کرده‌اند، باید دقت شود که اولاً متفکر مورد نظر، نظریه سیاسی منسجم دارد یا خیر. در صورت دوم، نظریه بحران کارآیی خود را از دست می‌دهد.

به نظر نویسنده، به عنوان نمونه نه شعرایی همچون حافظ «نظریه سیاسی» داشتند و نه فلاسفه سیاسی مثل ملاصدرا، دارای «نظریه سیاسی منسجم» بودند. در صورت نخست هم باید دید آن متفکر به چه میزان بحران زمانه خویش را تشخیص داده و آیا اندیشه او در پاسخ به چنان بحرانی تلقی می‌شود یا نه. ارتباط فی‌الجمله یک نظریه با اوضاع زمانه، غیر از ارائه نظریه در پاسخ به بحران است. به طور مثال به نظر می‌رسد ارسطو را نتوان به راحتی با این نظریه توضیح داد؛ زیرا وی برخلاف افلاطون، آتنی نبود و از متفکران ماقبل خود گسست چندانی نداشت. بنابراین کمتر از اوضاع دولت - شهر متأثر بود (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹: ۱۸۷-۱۹۱). همچنین توجه به این مسئله لازم است که نظریه بحران از نظر کیفیت بازتولید اندیشه‌ها و نداشتن خاستگاه معرفت‌شناسی روشن، با چالش روبه‌رو است (نعیمیان، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۳).

لئو اشتراوس

هر چند روش اشتراوس نسبتی با هرمنوتیک مدرن ندارد، به هر حال روش وی، نوعی فهم متن به معنای عام خود محسوب می‌شود. فهم فلسفه سیاسی اسلامی همواره یکی از دغدغه‌های مهم اشتراوس در طرح مباحث فلسفه سیاسی است. پردازش و اهمیت این مسئله باعث شد که وی هنگام مطالعه آثار فیلسوفان سیاسی اسلامی برای نخستین بار با پدیده‌ای به نام «پنهان‌نگاری»^۱ در فلسفه سیاسی اسلامی مواجه گردد.

به نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی دو مرحله تاریخی کلاسیک و مدرن را تجربه کرده است. فلسفه سیاسی کلاسیک با امور نیک و عادلانه، در قالب مقولات «خوبی» و «عدالت» سروکار دارد. چنین مقولاتی معطوف به زندگی خردمندانه، یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. در حالی که فلسفه سیاسی جدید، جهت‌گیری دیگری دارد. در فلسفه سیاسی مدرن، طبق آرای وی، ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی از هم گسست. «ماکیاولی» با طرد الگوهای ذهنی و عطف توجه به رهیافت واقع‌گرایانه در امور سیاسی، «موج اول» تجدد در فلسفه سیاسی را آغاز کرد. این موج با قراردادن صیانت نفس در قانون طبیعی و جایگزین شدن «حقوق انسانی» به جای «قوانین طبیعی» توسط «هابز» ادامه یافت. اما روسو در «موج دوم تجدد» از این روند فکری انتقاد کرد. ناسازه روسو این بود که از یکسو می‌بایست برای احیای مفهوم کلاسیک «فضیلت» تلاش کند و از سوی دیگر، ناچار از تفسیر مجدد آن بود. فضیلت انسانی در چارچوب نظریات روسو با «فلسفه اختیار» یا «آزادی» از یکسو و وظیفه شهروندی از سوی دیگر نهایتاً در مقوله «اراده عمومی» جای گرفت.

موج سوم تجدد با الهام از نیچه، دریافت جدیدی از احساس وجود یعنی تجربه وحشت و اضطراب را مطرح می‌کند. به عقیده وی، هیچ‌گریزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ‌امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست. نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزش‌گذاری ارزش‌ها، «میل به قدرت» را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد.

آموزه پنهان‌نگاری که کاملاً برخاسته از اندیشه سیاسی فارابی است، به اشتراوس کمک کرد تا از یکسو مکاتب رایج و مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» را به چالش فراخواند و از سوی دیگر، روش جدیدی را در فهم فلسفه سیاسی، نه فقط اسلامی بلکه کلاسیک و میانه، ارائه دهد؛ روشی که همواره در تمام تفاسیر فلسفی وی از متون سیاسی کلاسیک و میانه به کار گرفته شد. آموزه پنهان‌نگاری آنچنان برای او اعتمادبخش بود که ادعا کرد تاکنون فهم درستی از فلسفه سیاسی کلاسیک و میانه، به‌ویژه فلسفه سیاسی اسلامی صورت نگرفته است. بنابراین به نظر او باید شیوه جدیدی

ارائه داد تا از آن طریق بتوان به فهم درست فلسفه سیاسی اسلامی دست یافت. در این راستا، اشتراوس شیوه و روش «فهم تاریخی واقعی» را ارائه می‌کند که در مقابل دو روش مسلط «پیشرفت‌گرایی»^۱ و «تاریخی‌گرایی»^۲ است و به جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی پیوند می‌خورد (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۸۸).

پنهان‌نگاری، شیوه و هنری از نگارش است که در آن فیلسوف سیاسی به دلایلی، ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای به نگارش در می‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. آثاری که اینگونه نوشته می‌شود، ممکن است به صورت دیالوگ، رساله، شرح، تعلیقه و غیره ارائه شود. نویسنده چنین آثاری، ابزار ادبی زیادی برای پنهان کردن افکار و ایده‌های واقعی خود به کار می‌گیرد. ویژگی‌های رازگونه چنین آثاری عبارتند از: پیچیدگی طرح، تناقضات، اسامی مستعار، تکرار نادرست بیانات پیشین، جملات عجیب و غریب و غیره. کتاب «تعقیب و آزار و هنر نگارش»، مهم‌ترین اثری است که اشتراوس در آن به تبیین و بازکاوی آموزه پنهان‌نگاری می‌پردازد. «پیشرفت‌گرایی»، دیدگاهی است که کانت و هرمان کوهن در باب فهم اندیشه و تفکر گذشته ارائه داده‌اند. کانت جمله‌ای دارد که «یک فیلسوف را می‌توان بهتر از خودش فهمید». به نظر اشتراوس، امروزه چنین اندیشه و فهمی ممکن است بزرگ‌ترین ارزش و منزلت را داشته باشد. اما باید دانست این نوع اندیشه، بی‌تردید فهم تاریخی نیست. اگر محقق و اندیشمند تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد فهم او فهم درست است، این نوع ادعا بی‌تردید فهمی غیر تاریخی است. به نظر اشتراوس، برجسته‌ترین مثال از چنین تفسیر غیر تاریخی، مقاله هرمان کوهن در باب اخلاق «ابن میمون» است. کوهن همواره به بیاناتی از ابن میمون اشاره می‌کند، اما نه بر محور فهم ابن میمون، بلکه بر محور فهم خودش. وی آن مطالب را نه در محدوده افق ابن میمون، بلکه در محدوده افق خودش می‌فهمد. به هر حال پیشرفت‌گرایی تلاشی است برای فهم نویسنده گذشته، بهتر از آنکه او خودش را می‌فهمید. رویکرد «پیشرفت‌گرایی» مورد نقد جدی مکتب «تاریخی‌گرایی» قرار گرفت. در حالی که پیشرفت‌گرایی معتقد بود زمان حال نسبت به گذشته برتر است، تاریخ‌گرایی معتقد است اساساً همه دوره‌ها به یک

1. progressivism
2. historicism

۱۵۷ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

اندازه برابر و مساوی‌اند. این مکتب از اواخر قرن نوزدهم، شیوه مورد قبول در مطالعه آثار کلاسیک بود. بر اساس این نگرش، آثار کلاسیک سیاسی بازتاب‌هایی از فرایند تاریخی هستند که در اوضاع و شرایط سیاسی و اجتماعی خاصی ایجاد شده و به همان زمان و مکان خاص مربوط می‌شوند (رضوانی، ۱۳۸۵: ۹۴-۱۰۴).

در اینجا سزاوار است روش فهم اندیشه نزد لئو اشتراوس را با هرمنوتیک مقایسه کنیم و از این رهگذر، نقد وی بر فهم‌های هرمنوتیکی را واکاوییم. شیوه اشتراوس مبنی بر اینکه گذشته را باید چگونه فهمید که خود نویسنده می‌فهمید، آشکارا رهیافت اکثر نظریه‌پردازان هرمنوتیک را به چالش فرامی‌خواند. نکته مهم این است که از دیدگاه وی، حقایق ابدی و جهان‌شمول در فلسفه سیاسی وجود دارد. بنابراین باید از روش غیر تاریخی بهره جست (Gupta, 1990: 19).

هرمنوتیک «پنهان‌نگاری» اشتراوس به ما می‌فهماند که حقایق فلسفی هرگز در ظاهر جملات فیلسوفان سیاسی قرار ندارند تا در بافت تاریخی بتوان آن را فهمید، بلکه برای فهم حقایق فلسفی باید «بین خطوط» را مطالعه کرد. کشف پدیده پنهان‌نگاری و ارائه شیوه جدید فهم و تفسیر متون سیاسی کلاسیک و میانه، شاید به فیلسوف سیاسی بودن اشتراوس برگردد. عمده کسانی که در باب هرمنوتیک، نظریه‌پردازی کردند یا در باب فهم متون گذشته مطلب نوشتند، به جهت آنکه مطالعات سیاسی چندانی نداشتند یا دغدغه اصلی آنها اندیشه و فلسفه سیاسی نبود، نتوانستند به این جنبه مهم از فهم متون دست پیدا کنند. به عبارت دیگر، ریشه آموزه «پنهان‌نگاری» را باید در مسائل سیاسی جست‌وجو کرد و این ریشه را اشتراوس به مثابه فیلسوف سیاسی، بهتر از دیگران درک می‌کند. مسائلی از این قبیل باعث شد تا اشتراوس به فکر تأسیس دانش جدیدی با عنوان «جامعه‌شناسی فلسفه» باشد؛ همان طور که کارل مانهایم به دنبال «جامعه‌شناسی معرفت» بود (رضوانی، ۱۳۸۳: ۱۷-۳۰).

آلن بلوم

بلوم، شاگرد اشتراوس، با یکی انگاشتن دو مفهوم فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی، سعی در ایجاد تمایز میان نظریه سیاسی از ایدئولوژی سیاسی دارد. به اعتقاد او، هر چند

نظریه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی، ساختاری یکسان دارند، نظریه‌ها روشن‌تر، صیقل خورده‌تر، شفاف‌تر، منسجم‌تر، فاضلان‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر هستند. به نظر وی، نظریه سیاسی، فهم سیاست به جامع‌ترین شیوه ممکن است. بلوم، هدف نظریه‌پردازان سیاسی را کشف نظم عمومی و الگوی حقایق سیاسی بر مبنای این تحلیل می‌داند و به وجود دو سطح در بررسی این نظم قائل است: یکی تبیین و توصیف ماهیت و شیوه ایجاد الگوهای متنوع در جهان تجربی یا جهان پدیده‌ها و دیگری، توضیح ماهیت نظم، بهترین نظم، نظم درست و نظم عقلایی است. بلوم تمایز میان «نظریه علمی» و «نظریه ارزشی» را تمایزی کاذب می‌داند؛ هر چند بین «نظم تجربی» و «نظم عقلانی» تمایز قایل می‌شود. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی آن گونه نظریه‌پردازی است که تبیین بر اساس تجربیات و استدلال، یعنی هم فهم نظم تجربی و هم تبیین بر اساس استدلال درباره نظم عقلایی را شامل شود. بر اساس این مبناست که بلوم، نظریه‌های سیاسی را با توجه به پرسش در باب «واقعیت»، «خیر» و راه‌های شناخت آنها به دو دسته «بودگرایی» و «طبیعت‌گرایی» تقسیم می‌کند. در نظریه‌های بودگرایانه، نظم سیاسی عقلانی با ارزش‌های مقرر شده الهی - مثل غایت‌ها و هدف‌ها و قواعد رفتاری که کامل‌ترین واقعیت تلقی می‌شود - همسان است. اما طبیعت‌گرایان، واقعیت را تنها متشکل از پدیده‌ها و نمودها می‌دانند و معتقدند که ورای این جهان، هیچ جوهر معقول و صورت‌های واقعیت غیر تجربی وجود ندارد (بلوم، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۸).

پیکو پارخ

پارخ، وظیفه فلسفه سیاسی را پرداختن به مسائل محوری حیات جمعی می‌داند. به عقیده او، هر چند فلسفه سیاسی در شرایط بحرانی ظهور کرده، ضرورتاً شرط آن، وجود بحران نیست. همان‌گونه که ممکن است در عین وجود بحران، فلسفه سیاسی خاص ظهور نداشته باشد، بالعکس این احتمال نیز وجود دارد که در شرایط بدون بحران و نزاع، فلسفه سیاسی شکوفا شود. به نظر پارخ، شرایطی که برای فلسفه سیاسی ضروری است و تجربیات تاریخی آن را تأیید می‌کند، عبارتند از:

۱. وجود معین و قابل شناسایی سیاست، به این معنا که سؤالات خاص خود را

۲. تبدیل پرسش‌های سیاسی به تأملات فلسفی.
 ۳. ارتباط زندگی سیاسی با تفحص فلسفی؛ زیرا صرف وجود این دو به شکل جداگانه کفایت نمی‌کند.
 ۴. وجود فضای تحمل و آزادی تبادلات فکری.
- به عقیده وی، هر چند دو خصلت عقلانی و انتقادی برای فلسفه سیاسی غرب وجود دارد، نمی‌توان از وجود چالش‌های زیر غافل بود:
۱. تأثیر مفروضات پنهان از طریق شرایط و تجربیات زندگی بر اندیشه
 ۲. گرایش به عام‌گرایی، در عین وجود تنوع در دنیای واقعی و وجود تفاوت میان فرهنگ‌های گوناگون
 ۳. خصلت سوژه‌گرایی حاکم بر تفکر غربی از قرن شانزدهم و چالش‌های معاصر در مقابل آن
 ۴. وضعیت جدیدی که فرایند جهانی شدن برای پرسش‌های سیاسی ایجاد کرده است (پارخ، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۹۴).

فوکو

نظریه تاریخ‌نگاری فوکو جز با درک صحیح مفهوم گفتمان، دیرینه‌شناسی (چگونگی شکل‌گیری دانشی خاص در زمانی معین) و تبارشناسی (ارتباط قدرت/ دانش) میسر نیست. در درون گفتمان، حقیقت فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد و هویت هر گفتمان از غیریت‌سازی با گفتمان ضد آن شکل می‌گیرد. مبنای وی، واژگون کردن رابطه فلسفه سیاسی و قدرت است. بر این اساس، قدرت فلسفه سیاسی، موضوع قدرت و حاصل آن است، نه برعکس. او معتقد است که سازوکارهای عمده قدرت با تولید ابزار مؤثر برای شکل دادن و انباشت همراه بوده است. قدرت جز از طریق تولید حقیقت، قابل اعمال نیست. چون فوکو نقش اصلی نظریه خود پس از قرون وسطی را تثبیت مشروعیت قدرت می‌داند، به نگرش هابزی می‌پردازد؛ اما برخلاف وی که قدرت را در تملک فردیت می‌بیند، فردیت را ناشی از قدرت می‌پندارد. حق در نظر وی، به عنوان مجموعه

پیچیده‌ای از قوانین، دستگاه‌ها، نمادها و ضوابطی که برای اعمال این قوانین به کار می‌روند، اطلاق می‌شود. پس حق را باید بر اساس شیوه‌های انقیادی که برمی‌انگیزد و نه بر اساس مشروعیت، سنجید. فلسفه حق در طریقی کلی، ابزار این سلطه یا حاکمیت است. او با اشاره به سنت فلسفه سیاسی در قرون وسطی به عنوان «نگرش شبانی» بر تداوم این سنت در چارچوب دولت رفاه در عصر متأخر اشاره می‌کند. در اینگونه حاکمیت، تکنیک‌های قدرت معطوف به افراد و حکم راندن دائمی و همیشگی بر آنهاست. پس همان‌گونه که چوپان بر گله قدرت می‌راند، دولت رفاه نیز در قالب قدرت انضباطی، اراده خود را بر سوژه و افراد زنده اعمال می‌کند. نهایتاً فوکو به دیرینه‌شناسی قدرت و تجلی آن در فلسفه حق در دوره‌های مختلف می‌پردازد. به نظر فوکو، تا قرن هفدهم، قدرت در حیطة روابط حاکم- رعیت تعریف می‌شد. اما در دو قرن بعد، سازوکارهای جدیدی شکل گرفت که قدرت بیشتر از طریق نظارت دائمی اعمال می‌شد (Focault, 1983: ک.ر.).

نتیجه‌گیری

در حالی که تاریخ عقاید به تحول مفاهیم در طول زمان توجه دارد و برخی از متفکران آن - همانند لاجوی - به شکلی عقاید سیاسی را به ایده‌ها و مفاهیم فرومی‌کاهند، تاریخ فکری بر آن است که اندیشه‌های سیاسی را با تأکید بر روح جمعی و اسطوره‌ها در یک دوره خاص بررسی کند. تجلی تاریخ عقاید را در لاجوی و تجلی تاریخ فکری را در هیوز می‌توان مشاهده کرد. اسکینر از این جهت ناقد لاجوی است که در واقع نمی‌توان تاریخ اندیشه را به تاریخ تحول «ایده‌ها» فروکاست. اهمیت اندیشه وی و مکتب کمبریج که امروزه شهرت زیادی پیدا کرده، در آن است که در عین حال که از تحلیل زبانی که خاص فلسفه تحلیلی است بهره می‌برند، از نوعی هرمنوتیک سخن می‌گویند که اندیشه‌ها را در دل زمینه‌های سیاسی و اجتماعی برمی‌رسد. این زمینه‌ها شامل ایدئولوژی‌ها و عملکردهای مختلف می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد هم‌روی متن‌گرایی و زمینه‌گرایی به دلیل بهره بردن از مزایای هر دو روش فوق، راه سومی تلقی می‌شود که توجه اندیشمندان تاریخ و علوم انسانی را به خود جلب کرده است. مطالعات

۱۶۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
سیاسی و به خصوص فهم اندیشه سیاسی می‌تواند از تاریخ عقاید و تاریخ فکری و مزایای همروی متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، به عینه بهره‌مند شود. مزیت متن‌گرایی، کاستی زمینه‌گرایی است، همان‌گونه که مزیت زمینه‌گرایی، کاستی متن‌گرایی تلقی می‌شود. بر این اساس رویکردی که بتواند در علم تاریخ و مطالعات سیاسی از مزایای هر دو استفاده کند، می‌تواند از چالش‌های هر دو پرهیز کند.

پی‌نوشت

۱. شاید بهتر باشد unit-ideas به ایده‌ها- واحد ترجمه شود. مقصود لاجوی آن است که همان‌گونه که در شیمی، مواد مرکب از مواد بسیط ساخته شده‌اند، اندیشه‌ها نیز از ایده‌هایی ساخته شده‌اند که با ترکیب و بازترکیب واحد تشکیل‌دهنده آن اندیشه‌ها هستند.

منابع

- ادواردز، الستر و تاونزند، جولز (۱۳۹۰) تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، دو جلد، تهران، آران.
- پارخ، پیکو (۱۳۸۰) متفکرین سیاسی معاصر، ترجمه منیر سادات مادرشاهی، تهران، سفیر.
- تیندر، گلن (۱۳۷۴) تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- جاوید، علیرضا (۱۳۹۰) «منظریه‌هایی از سیاست: درباره اسکینر و مجموعه آثارش»، مهنرنامه، شماره ۱۸.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم، دانشگاه مفید.
- و سید حامد حجازی (۱۳۸۹) «نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپرینگز در مطالعات سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۴۹.
- خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۱) «روش‌شناسی هیوز و کاربرد آن در مطالعات سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۵۷.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۳) «اشتراوس و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- (۱۳۸۵) لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۷۰) «سرگذشت اندیشه‌ها»، نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهاردهم (خرداد و تیر).
- منسفیلد، هاروی (۱۳۹۲) «آغاز غیر قانونی حکومت قانون»، مجله مهنرنامه، شماره ۳۳.
- نعیمیان، ذبیح‌الله (۱۳۸۹) بنیادشناسی و زمینه‌شناسی عقلانیت، قم، مؤسسه امام خمینی.
- نمازی، رسول (۱۳۹۲) «پایه‌گذار جدال با قدما: درباره لئو اشتراوس و ماکیاولی»، مجله مهنرنامه، شماره ۳۳.
- والش، دلبیو. اچ (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.
- هیوز، ه. استیوارت (۱۳۷۳) راه فروبسته، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۳) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

Arendt, Hana (1980) *Writers & Politics*, RKP, Boston.

Brinton, Crane (1983) *The Shaping of Modern Thought*, Prentice-hall.

Focault, Michel (1983) *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, N.Y.

- ۱۶۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
- Gordon, Peter E., "What is Intellectual History?"
<http://history.fas.harvard.edu/people/faculty/documents/pgordon-whatisintellhist.pdf>
- Gupta, Damyanti (1990) *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, India, Pointer Publishers.
- King, Preston (ed), *The History of Ideas*, London and Canberra, Croom Helm, 1983.
- Lively, Jack (and Reeve, Andrew) (1989) *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London, Routledge.
- Pocock, J. G. A. *Virtue* (1985) *Commerce and History: Essays in Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press.