

رابطه مفهومی «جامعه مدنی»، «ستیزه‌جویی» و «صلح‌طلبی» در عرصه اندیشه سیاسی

حسین سلیمی*

فضیلت و اعتدال تنها در جامعه افراد برابر و آزاد محقق می‌شود.

ارسطو

چکیده

در این مقاله کوشش خواهد شد با کاوش در اندیشه‌های ۶ اندیشمند، رابطه چند مفهوم پایه‌ای در عرصه اندیشه سیاسی و نظریه بین‌المللی مورد بررسی قرار گیرد. کوشش ما بر این است دریابیم آیا برداشت خاص اندیشمندان از جامعه مدنی و دولت، به‌گونه خاصی از نظریه بین‌المللی می‌انجامد؟ آنچه به‌عنوان فرضیه در این بحث مورد نظر قرار گرفته این است که کل‌گرایی در تعریف از جامعه مدنی و دولت و اصالت بخشیدن به کلیت جامعه در مقابل حقوق افراد بشر، به نوعی نگرش ستیزه‌جویانه در عرصه روابط خارجی می‌انجامد و فردگرایی و اصالت بخشیدن به فرد در تعریف جامعه مدنی و دولت، به نوعی بینش مسالمت‌جویانه در حیطه روابط جهانی منجر خواهد شد. در گروه اول از نظریه‌پردازان، اندیشه‌های هگل، مارکس و گرامشی به‌عنوان نمونه برگزیده شده و مورد تحلیل قرار خواهند گرفت. در گروه دوم، نظریه لاک، کانت و پوپر در زمینه موضوع مقاله بررسی خواهند شد. این بررسی، نوعی سنخ‌شناسی نیز خواهد بود که می‌تواند روابط میان مفاهیم و معانی مختلف در درون یک نظریه یا فلسفه سیاسی را نشان دهد و بر ما آشکار سازد که گونه‌های متفاوت اندیشه چگونه می‌توانند زمینه‌ساز نگرش‌ها و عملکردها در عرصه سیاست خارجی باشند.

* دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی hoseinsalimi@yahoo.com

واژه‌های کلیدی: جامعه مدنی، دولت، اندیشه سیاسی، نظریه بین‌المللی، ستیزه‌جویی، صلح‌طلبی.

مقدمه

هرچند مفهوم نوین جامعه مدنی محصول دوره نوین تاریخ تفکر بشری است، اما چنانچه در سیاست ارسطو آمده است، از همان دوران نیز انسان به نهادهایی می‌اندیشید که جدای از دولت بتوانند حیات اجتماعی آدمیان آزاد و برابر را محقق سازند. لذا می‌توان گفت مفهوم جامعه مدنی و اثرات گوناگون آن، همواره و به‌ویژه در قرون جدید یکی از مهمترین مشغله‌های ذهنی متفکران سیاسی و اجتماعی بوده است. البته درباره معنای «جامعه مدنی» اختلاف‌نظرهای بسیار گسترده‌ای وجود دارد و از این‌رو هرگونه بحث و مجادله درباره اثرات جامعه مدنی منوط به توافق بر تعریف این مفهوم می‌باشد. به‌عنوان نمونه اگر بخواهیم رابطه میان «جامعه مدنی» و «سیاست خارجی» را در عالم واقعیت بررسی کنیم، ناگزیر از تعریف مشخص آنها هستیم و الا امکان دسترسی به تفاهم و ارائه نظریه‌های قابل پذیرش، وجود ندارد. اما چنانچه بخواهیم رابطه میان «جامعه مدنی» و «سیاست خارجی» را در عرصه نظر بررسی کنیم، صورت مسئله و شیوه پژوهش، متفاوت خواهد بود. در عرصه واقعیت، بنا بر توافق روی تعاریف و در عرصه نظر توجه بر اختلافات است. بنابراین بررسی رابطه میان تعریف و مفهوم جامعه مدنی در عرصه اندیشه سیاسی با مفاهیمی چون ستیزه و یا مسالمت‌جویی، نیازمند طبقه‌بندی و نگرش متفاوتی است. در این نوشتار تلاش ما بر این است که گونه‌ای سنخ‌شناسی در عرصه تفکر سیاسی ارائه کنیم. برای این منظور در ابتدا یک سؤال اصلی که در سرتاسر این مقاله در جستجوی پاسخ آن خواهیم بود، طرح می‌شود:

آیا رابطه‌ای میان «اصالت دادن به جامعه مدنی» و مفاهیمی چون «ستیزه‌گری» و «مسالمت‌جویی» در عرصه سیاست خارجی و رفتار سیاسی بین‌المللی وجود دارد؟
برای پاسخ به این سؤال، دو دسته از متفکران سیاسی مورد بررسی قرار خواهند گرفت. گروه نخست اندیشمندانی هستند که برای جامعه مدنی در ذات آن اصالتی قائل نیستند و اصولاً برای جامعه مدنی به‌عنوان مجموعه نهادهایی که فارغ از دولت، حقوق و آزادی‌های «افراد» را تضمین می‌کنند، اصالتی قائل نیستند؛ بلکه جامعه مدنی را نهادهای دست‌ساخته و یا در خدمت کلیت جامعه می‌دانند؛ جامعه‌ای که مظهر و

تجلی آن یک دولت عقلایی مدبر است که حال از دیدگاه برخی به‌عنوان مظهر عقلانیت بشر عمل می‌کند و از نظر برخی دیگر، کمیته اجرایی طبقه یا گروه اجتماعی حاکم است. در این دسته، اندیشمندانی چون هگل، مارکس و گرامشی به‌عنوان نمونه انتخاب شده و مورد بررسی قرار می‌گیرند.

گروه دوم، متفکرانی هستند که به جامعه مدنی اصالت می‌دهند. آنها جامعه مدنی را عرصه تضمین و تثبیت حقوق و آزادی‌های «افراد» بشر می‌دانند. به عبارت بهتر، پایه اصلی جامعه مدنی را نهادینه شدن حقوق بشر می‌شمرند. از نظر آنها دولت و «کلیت» اجتماعی، مقدم و ارجح بر جامعه مدنی نیستند بلکه باید در خدمت آن باشند. به‌عنوان نمونه، در این گروه متفکرانی چون جان لاک، امانوئل کانت و کارل پوپر مورد توجه ما هستند.

پس از بررسی مقدماتی منابع و آثار این اندیشمندان، فرضیه اصلی در پاسخ به سؤال اصلی این مقاله مطرح می‌گردد:

«کل‌گرایی و عدم اصالت به جامعه مدنی در اندیشه سیاسی و نظریه دولت، به تقدیس جنگ و ستیزه‌جویی می‌انجامد و اصالت بخشیدن به جامعه مدنی مبتنی بر حقوق بشر و بنا کردن نظریه دولت براساس آن، به گسترش نگاه مسالمت‌جویانه و بطلان جنگ و ستیزه منجر خواهد شد.»

به‌عبارت‌دیگر در نزد کل‌گرایان، جامعه مدنی در خدمت و درون کلیت دولت معنی گرفته و موجب کمال انسان می‌شود. اما در نزد هواداران حقوق افراد بشر، جامعه مدنی به تنهایی دارای اصالت است و کارویژه دولت محافظت و نگهداری آن است. در حوزه سیاست خارجی، کل‌گرایی به تقدیس تنازع و فردگرایی به مسالمت‌جویی در عرصه اندیشه سیاسی منجر شده است.

اینکه تعاریف دقیقی که هریک از اندیشمندان از جامعه مدنی مطرح می‌کنند، چیست و چگونه و بر چه مبنایی به تبیین نظریه دولت و تجویز یا پرهیز از جنگ و ستیزه می‌انجامد، امری است که در طول این مقاله به بررسی آن خواهیم پرداخت.

الف- نگاه کل‌گرایانه به مفهوم جامعه مدنی و تأثیر آن بر مفهوم ستیزه در سیاست خارجی

در تاریخ تفکر سیاسی از دوران باستان تاکنون، متفکران سیاسی متعددی را می‌توان یافت که مفهوم جامعه مدنی را به‌عنوان مرحله‌ای از مراحل تکامل جامعه بشری مورد توجه قرار داده‌اند و آن را کلیتی دانسته‌اند که به‌گونه‌ای با جامعه سیاسی یا دولت

پیوند خورده و خود را تابع آن می‌گرداند. این گروه از اندیشمندان، اصالتی مجزا و ذاتی برای جامعه مدنی قائل نیستند و تنها آن را مرحله‌ای از فرایند پیشرفت اجتماع انسانی می‌شمرند که تنها با اتصال به دولت می‌تواند به حیات خود ادامه داده و با تبعیت از آن به کمال و معنی دست یابد. در این نوشتار این دسته از متفکران را کل‌گرایان می‌خوانیم. برخلاف متفکرانی که جامعه مدنی را نوع جدیدی از حیات اجتماعی بشر می‌دانند که در آن حقوق انسان و آزادی‌های اساسی او نهادینه شده و دولت نیز پاسدار این حقوق و آزادی‌هاست، کل‌گرایان معتقدند انسان‌ها در این مرحله تنها گامی به جلو گذارده‌اند تا بتوانند در کلیت آرمانی مطلوب خود یعنی دولت مستحیل شوند. البته در میان این متفکران عده‌ای نیز جامعه مدنی را عرصه استثمار انسان‌ها و نهادینه ساختن روابط سلطه در آن می‌دانند؛ از این‌روست که جامعه مدنی برای آنها فاقد ارزش ذاتی است و فقط در صورت پیوند با دولت آرمانی یا آزادی‌بخش است که می‌تواند به رهایی انسان و پیوند او با حیات کلی و روح جامعه و ملت او بیانجامد. با توجه به اینکه توجه اصلی این متفکران به روح کلی و روابط کلی حاکم بر جامعه است و نظر به اینکه آنها دولت یا روابط سلطه را کلیتی می‌دانند که جامعه مدنی بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، با اندکی مسامحه اندیشه‌های آنها را تحت عنوان کل‌گرایان مورد بررسی قرار می‌دهیم.

(۱) دیدگاه هگل

گرچه در تاریخ تفکر سیاسی از دوران باستان، اندیشمندانی بوده‌اند که با کل‌گرایی به جامعه مدنی نگریسته‌اند اما بی‌گمان گئورگ ویلهلم فردریش هگل در رأس آنها قرار دارد؛ زیرا او به‌طور مفصل به جامعه مدنی پرداخته و آن را به‌عنوان مرحله‌ای مهم و گریزناپذیر از جریان تحول و تکامل جامعه بشری مورد بررسی دقیق قرار داده است. هگل جریان تکامل جامعه بشری را جریان تکامل و خودآگاهی تدریجی روح می‌داند. روح از دیدگاه هگل، ذات و عینیت است که عین آگاهی و آزادی است. او در آغاز و میانه حرکت تکاملی خویش، خودآگاهی کامل ندارد و جریان تکامل او جریان یافتن آگاهی کامل‌تر از خود است. به بیان هگل:

«روح، ذاتی حاصل از انتزاع یا مفهومی انتزاعی نیست که (ذهن) انسان آن را شناخته باشد بلکه برعکس، ذاتی است کاملاً متعین و کوشنده و زنده. روح آگاهی است و در عین حال موضوع خویش نیز هست زیرا مقتضای طبیعت روح همین است

که موضوع خود باشد ... روح دانایی است ولی دانایی به معنای آگاهی از امری عقلی. آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست، بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر بیندازد»^(۱).

در حقیقت، حرکت تکاملی روح است که ذات تاریخ و علت اصلی تحول جامعه بشری است. انسان از طریق این تکامل دائمی و نفی ماده، به آگاهی کامل تر و آزادی می رسد. آزادی از نگاه هگل صرفاً برخورداری از حقوق مادی و فکری بشر و یا مثلاً آزادی بیان و عقیده نیست. بلکه آزادی همان برخورداری از آگاهی بیشتر و مرحله تکامل یافته آگاهی بشر و روح است.

در مسیر این حرکت تکامل و خودآگاهی تدریجی روح است که انسان در درون جامعه جای می گیرد و از مراحل ابتدایی و مقدماتی به سمت وسوی متعالی آن به حرکت در می آید.

از دیدگاه هگل هنگامی که انسان به مرحله ای می رسد که با دیگر انسان ها یگانه و متحد شده و خود را با آنها یکی ببیند، گامی بلند به سوی خودآگاهی کامل و کمال روح برداشته است. انسان جدای از انسان های دیگر به دلیل آنکه از «کل» دور افتاده است، با کمال و آزادی فاصله زیادی دارد. کمال و آزادی در به هم پیوستن انسان ها و احساس یگانگی آنها با یکدیگر است؛ لذا کلیت اجتماعی جایی است که انسان خویشتن خویش را در پیوند و یگانگی با دیگران بیشتر درمی یابد و جوهر اصلی خود را بیشتر بروز می دهد. آزادی در کلام هگل به معنای پیوند با «کل» و آگاهی کامل روح از خود و امکان عمل کردن در مسیر تحقق کلیت است^(۲). تاریخ جریان به فعلیت درآمدن استعداد های بالقوه روح است و این استعدادها در هنگام تشکیل «امر کلی» و «کلیت» است که بروز کرده و متجلی می شوند. آگاهی و تکامل فرد در یگانگی با کل است و کل جامعه نیز زمانی به نقطه تکامل می رسد که روح آن جامعه یا قوم به تکامل رسیده و آگاهی و عینیت یابد. به بیان هگل:

«تاریخ جهانی نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل بنابر ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعیینات پی در پی آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی. آنچه باید در اینجا به یاد سپرد این است که هر مرحله از این جریان چون از مرحله دیگر متفاوت است، اصل معین خاص خود را دارد. در تاریخ چنین اصولی سرشت روح هر قوم را پدید

می‌آورد. هر اصل تاریخی، در شکل انضمامی خود، ترجمان همه جنبه‌های آگاهی و خواست و سراسر کوشش آن قوم و شاخص مشترک دین و نظام سیاسی و اخلاقی و حقوقی و نیز دانش و هنر و چیره‌دستی فنی و جهت کوشش‌های صنعتی آن قوم است. این ویژگی‌های هر قوم را باید در پرتو آن خصوصیت کلی که اصل خاص آن قوم است دریافت؛ چنانچه برعکس، این خصوصیت کلی را در رویدادهای جزئی تاریخی می‌توان باز جست»^(۳).

پس حرکت تاریخ، حرکت روح است و خودآگاهی و آزادی روح. اما این آزادی در کلیت تحقق پیدا می‌کند. روح هنگامی آزادی و خودآگاهی دارد که اراده خود را بر جهان اعمال کند.

«برای روح در شکل آزادی مطلق، جهان مطلقاً اراده اوست و این اراده، اراده کلی است... انسان بدین‌سان همانند خداوند و آفریدگاری است که خودش را حاصل کار خویش می‌یابد و حاصل کار او شهر زمینی است... حتی برای فرد انقلابی، آزادی صرف فقدان اجبار و محدودیت نیست. بلکه لزوماً در اجتماعی تحقق می‌یابد که «اراده کلی» را فعال می‌سازد... ما دارای احساسی از تعلق نسبت به اجتماعی هستیم که به زندگی ما معنا و هدف می‌بخشد و از این رو برای ما گرامی و ارزشمند است. این همان اراده عمومی روسو است.»^(۴)

بنابراین انسان‌ها در پیوند مالکیت و درهم آمیختن با دیگران تنها به تکامل و خودآگاهی بیشتر دست می‌یابند؛ درحقیقت جریان تاریخ، جریان تحقق کلیت بشر و فعلیت استعداد روح و انسان است. این جریان، یک فرآیند دیالکتیکی است که فرد انسان به تدریج در کلیت جامعه مستحیل شده و با این استحال در کل، به خودآگاهی و آزادی می‌رسد. درحقیقت فرد انسانی به تنهایی و به‌خودی‌خود امکان دستیابی به آزادی را ندارد، بلکه با تدبیر عقل فعال و روح است که فرآیند تاریخ شکل می‌گیرد و انسان آنگاه به آزادی دست می‌یابد که این تدبیر و فرآیند ناشی از آن را دریافته و خود را در مسیر آن قرار دهد.

۱-۱) جامعه مدنی در اندیشه هگل

شیوه اندیشیدن و قاعده حاکم بر تفکر هگل برای فهم حرکت تاریخ و جامعه، با تفکر فلاسفه کلاسیک سیاسی که منطق صوری را حاکم بر تفکر خود می‌دانستند، متفاوت است. دیالکتیک، شیوه اصلی و منطق بنیادین اندیشه هگل است. تاریخ جوهری

پرتکاپو و تعارض گونه دارد که در آن امور متضاد به شیوه دیالکتیک درهم می آمیزند و مرحله‌ای نوین به سوی شکل‌گیری کلیت می‌آفرینند.

هگل معتقد است در حرکت تاریخی و دیالکتیکی، سه رکن اساسی وجود دارد: تز، آنتی‌تز، سنتز. به تدبیر عقل فعال، از درون هر تز، ضد او آفریده می‌شود و از آمیزش این دو ضد (تز و آنتی‌تز) سنتز به وجود می‌آید. از نظر هگل نظریه سیاسی وابسته به این منطق است. اگر سه پایه نهایی او یعنی خانواده، جامعه مدنی و دولت را در قالب دیالکتیک بیان کنیم، این وابستگی مشاهده می‌شود. در اینجا خانواده، وحدت؛ جامعه مدنی، جزئیت و دولت، کلیت خوانده می‌شود که به ترتیب تز، آنتی‌تز و سنتز هستند. کشمکش میان وحدت خانواده و جزئیت جامعه مدنی در نمود، دولت به مثابه «واقعیت» و «سامان کلی» حل می‌شود. خانواده و جامعه مدنی هر دو تا اندازه‌ای عقلایی‌اند زیرا مسلماً هر دو واقعی‌اند اما دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد، به‌طور کامل عقلی و اخلاقی است.^(۵)

بنابراین جامعه مدنی در دیدگاه هگل مرحله‌ای از سیر دیالکتیکی تکامل جامعه و تاریخ است. به‌خودی‌خود و به‌تنهایی معنا و ارزشی ندارد. وجود آن امری ثابت و گویای وضعیتی دلخواه نیست، بلکه آنتی‌تزی برای خانواده است تا در کنش و واکنش با آن به مرحله‌ای فراتر یعنی دولت مبدل شود. خانواده نقطه آغازین زندگی اخلاقی است. زیرا فرد از فردیت خود و منافع شخصی خود به نفع دیگران و به نفع کلیتی به نام خانواده در می‌گذرد. اما جامعه مدنی احیاگر فردیت است. فرزندی که به سن بلوغ می‌رسد، از کلیت خانواده جدا می‌شود و حقوق و خواسته‌های فردی خود را می‌طلبد. این پایه و اساس جامعه مدنی است.^(۶) به نوشته هگل:

«جامعه مدنی سه عنصر زیر را دربر می‌گیرد:

الف - میانجی‌گری میان «نیاز» او و ارضای فرد «فرد» از راه کار او و کار و ارضای نیازهای دیگران. این را «نظام نیازها» می‌خوانیم؛

ب - فعلیت امر کلی «آزادی» نیز در درون آن است: حراست از دارایی از راه اجرای عدالت؛

پ - تدابیری در برابر احتمال‌پذیری که در نظام‌های مذکور برجای می‌ماند و حفاظت از نفع ویژه همچون نفع مشترک، با استفاده از «پلیس و مقامات شهری».^(۷)

براین اساس، نیاز فرد انسان، تشکیل بنیاد جامعه مدنی است. انسان به دلیل برآوردن نیاز فردی خود جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد، اما به دلیل وجود عنصر عقل، توانایی

آن را دارد که پای از مرحله برآوردن نیازهای فردی در آورد و به تعبیر هگل آن را استعلا بخشد. اصولاً تفاوت میان انسان و حیوان در همین است که «نظام نیازها» در جامعه انسانی می‌تواند استعلا یافته و در مسیر حرکت عقل کلی قرار گیرد. هگل با کسانی که معتقدند جامعه مدنی جامعه‌ای است که حقوق افراد انسان به گونه نهادینه شده‌ای برآورده می‌شود، چندان موافق نیست. از نظر او حق برای شخص است؛ درحالی‌که برای «شهروند» یعنی عضو جامعه مدنی، نیاز مطرح است. البته شهروند عضو جامعه مدنی است که می‌تواند تا سطح تبعه یک دولت عقلایی ارتقا یابد. هگل در این زمینه می‌نویسد:

«در حق، موضوع شخص است؛ در سطح اخلاق، موضوع ذهن است؛ در خانواده، عضو خانواده است و در جامعه مدنی به گونه‌ای کلی، شهروند (به معنای بورژوا).»^(۸)

شهروند جامعه مدنی، نیازهایش برآورده می‌شود و نظام اجتماعی خاصی برای حفاظت از مالکیت و نیازهای او ایجاد می‌شود. اما اگر جامعه مدنی در همین حد باقی بماند و گامی فراتر نگذارد، نخواهد توانست روح انسان را به خودآگاهی رسانده و خواسته‌های عقل کلی را برآورده سازد. برخی معتقدند نهادینه شدن آزادی، ویژگی اصلی جامعه مدنی است؛ اما از نظر هگل معنای آزادی فرق می‌کند و در جامعه مدنی به طور کامل و اعلا قابل تحقق نیست. از دید وی «انسان وقتی آزاد است که در جهان احساس آرامش کند یعنی آنچه جامعه از او طلب می‌کند چیزی باشد که او خود از روی وجدان اخلاقی می‌خواهد انجام دهد. انسان تنها از طریق عمل و تأمل درباره اعمالش می‌آموزد که معتقدات خود را با وضعیتش در جهان وفق دهد و بدین ترتیب در جهان احساس آرامش کند. او نمی‌تواند جز با فعال بودن [این تجربه را] بیاموزد. ... وقتی او به درک این فرآیند دست می‌یابد، درمی‌یابد که نظم اجتماعی و هیئت‌ها و نگرشهای ذهنی که نیل به آزادی را میسر می‌سازد، محصول فعالیت خود او هستند؛ او این را در می‌یابد و خرسند می‌شود.»^(۹)

پس جامعه مدنی زمانی می‌تواند مرحله‌ای از تکامل انسانی باشد که راه را برای تشکیل دولت عقلانی هموار سازد. جامعه مدنی تا زمانی که ذیل دولت قرار گیرد و خود را به طور کامل تحت فرد دولت عقلایی قرار ندهد، ارزشی ندارد. شهروند بورژوازی که احساس جدایی و انفصال از جامعه می‌کند، هدفی نیست که انسان باید برای رسیدن به آن تلاش کند، زیرا با ماندن در این شرایط نه احساس آزادی خواهد

کرد و نه احساس آرامش. آرامش و آزادی و تکامل انسان در زمانی است که به دولت عقلایی می‌پیوند و تمامی خواسته‌های خود را در تبعیت از آن می‌یابد، بدین‌گونه، آزادی واقعی انسان در این است که همه چیز خود را در دولت مستحیل کند و چون این عمل را با آگاهی انجام داده، بنابراین از آن خشنود شده و به آرامش می‌رسد. لذا از دیدگاه هگل:

«دولت فعلیت آزادی متجسم است. اما این آزادی، نیازمند آن است که فردیت شخصی و دلبستگی‌های ویژه آن به شکفتگی کامل خود برسد و برای خود، به شناسایی حق خود دست یابند. (در درون نظام خانواده و جامعه مدنی) همچنین باید به میل خود، به درون دلبستگی به امر کلی راه یابند.»^(۱۰)

در این وضعیت دلبستگی‌های فرد همان دلبستگی‌هایی می‌شود که دولت از او می‌خواهد. جامعه مدنی و نیازهای انسانی در درون آن، زمانی که در کلیت دولت هضم می‌شوند، معنا و ارزش یافته و سبب ارتقا و تکامل می‌شود. حتی خواسته‌ها و دلبستگی‌های ویژه انسان زمانی که در امر کلی - دولت - قرار می‌گیرند، می‌توانند با ارزش باشد. از نظر هگل اصولاً ارزش واقعی انسان این است که خود را در درون امر کلی قرار داده و حل کند. هرگونه فردگرایی و خاص‌گرایی از نظر هگل مذموم است. از آنجا که جامعه مدنی منهای دولت عقلایی، مظهر فردیت و خواسته‌ها و تمایلات فردی خاص است، فی‌نفسه ارزشمند نیست. اما همین خاص‌گرایی و دلبستگی‌های فردی اگر در خدمت کلیت دولت قرار گیرد، دارای ارزش و معنی می‌شود. به نوشته هگل:

«دلبستگی‌ها و خواسته‌های ویژه قطعاً نباید کنار گذارده شوند، چه رسد به اینکه سرکوب شوند، برعکس این دلبستگی‌ها باید با امر کلی هماهنگ گردند، به‌گونه‌ای که هم خود آنها و هم امر کلی محفوظ مانند فرد که وظایفش به او جایگاه عضو جامعه مدنی می‌دهد، دریابد که با انجام وظایف خود در مقام عضو جامعه مدنی، حفاظت از جان و دارایی خود، توجه به بهروزی ویژه خود، رضایت ماهیت گوهری خود و آگاهی و خوددانشگری (خودآگاهی) عضویت در کلی را به دست می‌آورد.»^(۱۱)

بنابراین در دید هگل هنگامی که اعضای جامعه مدنی خود را در خدمت دولت و امر کلی قرار می‌دهند، دیگر صرفاً نیازها و حقوق آنها مطرح نیست، بلکه وظایف آنها مطرح است. اما آنها به این امر آگاهی دارند که انجام وظایف مدنی را با آگاهی

برگزیده‌اند و از این طریق می‌توانند به دل‌بستگی‌های خود دست یابند. جامعه مدنی ایدئال هگل جامعه‌ای است که در آن وظایف افراد دل‌بستگی‌های آنهاست و دل‌بستگی افراد، انجام وظایف معین شده توسط دولت. هرچند رابطه‌ای دیالکتیکی بین حق و وظیفه در اینجا وجود دارد، اما در نهایت این دولت عقلایی است که وظیفه و دل‌بستگی‌های افراد را تعیین می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت در دیدگاه کلی‌گرایانه هگل، جامعه مدنی باید مستحیل در دولت عقلایی و امر کلی باشد. افراد در عمل، وظایف تعیین شده توسط دولت را انجام می‌دهند اما چون این انجام وظیفه با خودآگاهی است، لذا از آن لذت برده و به آن وابسته می‌شوند. حتی در مورد آزادی در جامعه مدنی ایدئال او این نیست که انسان مختار باشد هرچه می‌خواهد بکند بلکه آزادی عین خودآگاهی و آرامشی است که انسان در حین انجام وظایفش در دولت عقلایی بدان دست می‌یابد.

با این بحث‌های مقدماتی می‌توان این جمله معروف را که درباره هگل گفته‌اند بهتر دریافت که برای او «آزادی عین تبعیت از دولت عقلایی و ملی است». دولت روح یک ملت است و فرد در راه خدمت به ملت و ادغام در آن روح کلی است که به رضایت و آزادی دست می‌یابد. لذا نتیجه فلسفه کلی‌گرای هگل، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت و شاید متقابل با نتیجه‌ای باشد که لیبرالیست‌ها و هواداران دموکراسی از جامعه مدنی می‌گیرند.

حال باید دید تأثیر این برداشت هگل از جامعه مدنی در سیاست خارجی چیست؟ دولت عقلایی او که جامعه مدنی را به‌عنوان «سازمان وظایف مدنی اشخاص» در دست دارد چگونه باید در عرصه رابطه با دیگر دولت‌ها رفتار نماید؟

۱-۲) جنگ و سیاست جهانی از نظر هگل

چنان‌که در مبحث قبل گفته شد، دولت در نظر هگل صرفاً نهادی نیست که باید نیازهای افراد را برآورده سازد؛ بلکه یک ارگانیسم عمومی است که افراد در آن وظایف و تکالیف خود را با رضایت و آگاهی به انجام می‌رسانند. دولت در نظر هگل حتی چیزی بالاتر از آرمان‌شهر است و در اصل، برترین صورت حقیقت و تجلی خداوند در روی زمین است. دولت نماینده و سایه خداوند است بنابراین قدرتی قائم‌به‌ذات است. به گفته هگل «حرکت خدا در جهان همان است که دولت است. دولت آن مثال خدایی است به‌گونه‌ای که بر زمین وجود دارد»^(۱۲).

دولت از نظر او موجودی خداگونه است. در نتیجه، اعمال و رفتار او در عرصه بین‌المللی دارای ارزش می‌باشد و نمودار روح اوست. فرد انسان نقطه اوج آگاهی و کمالش در تبعیت این دولت است و حتی اگر لازم باشد باید در راه رفتارهای بین‌المللی او فدا شود. از این رو کلی‌گرایی در برداشت از جامعه مدنی به دولت‌گرایی محض در عرصه سیاست خارجی بدل می‌شود، حتی اگر دولت دست‌به‌کار جنگ و خونریزی در عرصه بین‌المللی شود، آن جنگ و خونریزی عین ارزش خواهد بود و فدا شدن انسان‌ها در راه آن دولت، نقطه اوج کمال و افتخار آنها.

از نظر هگل عرصه روابط بین‌الملل عرصه کنش و واکنش میان دولت‌هایی است که هریک تجلی خواست و وجود مثالی یک ملت هستند. لذا دولت مهمترین و به عبارتی تنها بازیگر اصلی روابط بین‌الملل است. به نوشته هگل: «دولت تک‌ملتی، در عقلانیت گوهرین خود، روح است و بنابراین قدرت مطلق بر روی زمین است. در نتیجه، هر دولت در برابر همسایگان دارای حاکمیت و خودمختاری است. از نظر او «هیچ داور بالاتری برای قضاوت میان دولت‌ها وجود ندارد؛ در نهایت ممکن است یک قاضی صلح یا میانجی وجود داشته باشد، ولی حتی آن هم نمی‌تواند با قطعیت کاری انجام دهد، یعنی کار او وابسته به اراده‌های طرفین است. بر این اساس، چنانچه اختلافی میان دولت‌ها بروز کند و خواسته‌های آنها نتواند با یکدیگر هماهنگ شود، دعوا تنها از راه جنگ فیصله خواهد یافت.»^(۱۳)

بنابراین جنگ در عرصه روابط بین‌الملل نه تنها مذموم و مطرود نیست بلکه یگانه راهی است که می‌تواند دعاوی بین‌المللی را فیصله دهد. جنگ پدیده‌ای غیرعقلایی و غیراخلاقی نیست، بلکه تجسم عقلانیت و اخلاق است. در نتیجه به بیراهه نرفته‌ایم اگر مدعی شویم کلی‌گرایی در برداشت از مفهوم جامعه مدنی و دولت به تعارض طلبی و جنگ‌جویی در صحنه روابط بین‌الملل خواهد انجامید. در این دیدگاه، مباحثی چون حقوق بین‌المللی، حقوق بشر در عرصه جهانی (که محدودکننده حاکمیت دولت‌هاست)، اخلاق جهانی و مذمومیت جنگ معنایی ندارد^(۱۴). از نظر هگل جنگ و تعارض بین‌المللی حاوی معنویت و ارزش‌های اخلاقی است، جنگ حالتی است که انسان‌ها را از حالت بی‌تفاوتی درباره جامعه خود بیرون می‌آورد، احساس بیهودگی آنها را از بین می‌برد و آنها را در بالاترین درجه ممکن در خدمت کلیت جامعه قرار می‌دهد. به این سبب «جنگ نباید یک شر مطلق و یک عرض صرفاً

خارجی تلقی شود. ... جنگ آن حالتی از امور است که با بیهودگی علاقه‌ها و خواسته‌های دنیوی و گذرا، برخورد جدی می‌کند؛ یک بیهودگی که در زمان‌های دیگر، متن مشترک موعظه‌های اخلاقی است. این همان است که جنگ را به صورت لحظه‌ای در می‌آورد که در آن آرمان دولت‌های منفرد به حق خود دست می‌یابند و تحقق می‌پذیرند. جنگ دارای چنان اهمیتی است که بر اثر آن - چنانچه جای دیگر گفته‌ام - سلامت اخلاقی مردم در لاقیدیشان در تثبیت نهادهای متناهی حفظ می‌شود. فساد ملت‌ها از یک صلح طولانی حاصل می‌شود چه رسد که در آن «صلح دائمی» باشد»^(۱۵).

بنابراین همانطور که تعارض و تضاد ذات تاریخ است، جنگ، ذات روابط بین‌الملل و نشانه سلامت دولت‌ها و اتباع آن است. جنگ سبب حرکت، تکامل و معنویت است و گریزی از آن نیست. در جریان جنگ در عرصه بین‌الملل، دولت‌هایی که از عقلانیت و تعالی بیشتری برخوردار باشند، پیروز خواهند بود و حرکت کلی و نهایی تاریخ را شکل خواهند داد. دولت‌هایی مانند دولت پروس که عقلانیت بیشتری در هويت کلی خود داشته باشند، در جریان حرکت تعارض‌آمیز تاریخ جهان باقی خواهند ماند و شکفته‌تر و متعالی‌تر خواهند شد و دولت‌هایی همچون امپراتوری‌های سنتی هند و چین و ایران در مسیر سقوط‌اند.^(۱۶)

پس در این دیدگاه نمی‌توان نگاهی مسالمت‌جویانه و مبتنی بر توافق و اخلاق و حقوق، به سیاست خارجی داشت. بلکه تعارض و جنگ راه‌حل اصلی و نهایی رفتارهای بین‌المللی است. دولت‌ها دائماً خود را در تعارض با دیگران و در ستیز می‌بینند و دائماً در صدد تعریف دشمنان خود و تبیین و برنامه‌ریزی برای تعارض‌ها و جنگ‌های خود هستند. از این رو در نگرش هگلی، برداشت کلی‌گرایانه از جامعه مدنی و دولت به نگاه ستیزه‌جویانه در سیاست خارجی می‌انجامد؛ همانطور که هگل نقطه اوج جامعه مدنی را در این می‌داند که افراد با علاقه و دلبستگی از دولت تبعیت کنند، سیاست خارجی را نیز عرصه معارضه و جنگ می‌داند؛ جنگی که باید دائماً تکرار شود در غیر این صورت، دولت‌ها و ملت‌ها دستخوش فساد و تباهی خواهند شد. این برداشت و این شیوه نگرش در بسیاری از نحله‌های فکری که از هگل تأثیر پذیرفته‌اند نیز دیده می‌شود. هرچند ممکن است نگاه آنها به ذات و جوهره تاریخ و نحوه وقوع تعارض در عرصه اجتماعی و بین‌المللی متفاوت باشند، اما هم در نگاه کلی‌گرایانه به

جامعه مدنی با هگل هم عقیده‌اند و هم به ذاتی بودن تعارض و جنگ در عرصه بین‌المللی. در این مورد که باید در جهان به دنبال عناصر تعارض‌آمیز گشت، باید عوامل اصلی تعارض را شناخت، باید دشمن شناسی کرد و راهی برای مقابله و تعارض با دشمنان یافت، هیچ زمانی در تاریخ یافت نمی‌شود که دشمنی نباشد، لذا کار اصلی سیاست‌گذاران خارجی، شناخت دشمنان و راه‌های مؤثر مقابله با آنهاست.

۲) دیدگاه کارل مارکس

مارکسیست‌ها مهمترین تابعان فلسفه هگل هستند؛ هرچند انتقاداتی کلی بر اندیشه هگل وارد می‌کنند، اما در نگاه کلی گرایانه به جامعه و جامعه مدنی و دولت و قایل بودن به ذات تعارض‌آمیز تاریخ جهان و ستیزه‌گری در سیاست خارجی، با هگل دارای اشتراک هستند.

مارکس جوان با تأیید مفهوم هگلی درباره خودآگاهی و تعالی انسان، معتقد است «دگرگونی» مورد نظر هگل هرچند عنصر تخیلی است که مفهوم انسان و واقعیت اجتماعی او را منحرف می‌سازد، اما در اصل به معنای آن است که جوهر وجودی انسان در اجتماع شکل می‌گیرد و تنها در کلیت اجتماعی است که بودن و هستی او معنا می‌گیرد. مارکس از اندیشه هگل چنین برداشتی دارد:

«اولاً آگاهی - خودآگاهی در دگربود خویش مأوا می‌گیرد. بنابراین اگر در اینجا در انتزاع هگلی دست به انتزاع بزیم و خودآگاهی آکادمی را به جای خودآگاهی انتزاعی قرار دهیم، آنگاه خودآگاهی در «دگر بود خویش» مأوا می‌گیرد. ... ثانیاً این موضوع حاکی از آن است که انسان خودآگاه با وجود اینکه جهان معنوی را به عنوان از خودبیگانگی تشخیص داده، آن را نفی کرده و از آن فرارفته، با این حال دوباره آن را در شکل بیگانه خویش تأیید و شیوه راستین هستی خویش قلمداد می‌کند، یعنی آن را دوباره مستقر می‌کند و وانمود می‌کند که در دگربود خویش مأوا می‌گیرد.»^(۱۷)

۲-۱) جامعه مدنی از نظر مارکس

مارکس، ذهن‌گرایی، معنویت‌گرایی و ایدئالیسم موجود در شناخت‌شناسی هگل و حتی گرایش او به مذهب را زیر سؤال می‌برد. اما این اصل را که هویت انسان در دگربود خویش معنا می‌گیرد، می‌پذیرد. اینکه انسان با یگانه دانستن هویت خود با دیگران و نفی عناصر فردیت به خودآگاهی می‌رسد، به طور ضمنی مورد تأیید و نظر مارکس است. وی این نکته را که انسان برای تعالی، نیازمند وحدت با دیگران و پیوند

خوردن در یک کلیت بزرگتر است، می‌پذیرد و از این نظر در زمره کلی‌گرایان قرار می‌گیرد. مارکس در توضیح نظر هگل پس از تأیید بنیاد دیالکتیک هگلی و تذکر اینکه این دیالکتیک باید از عرصه ذهن به عرصه عین بیاید، می‌نویسد:

«بنابراین، عمل فراتر رفتن نقش ویژه‌ای دارد که در آن رد کردن و حفظ کردن - نفی و اثبات - در وحدت با یکدیگر قرار دارند. به این ترتیب مثلاً در فلسفه حق هگل، فراتر رفتن از حق خصوصی برابر با اخلاق است و فراتر رفتن از اخلاق برابر با خانواده است؛ با فراتر رفتن از خانواده به جامعه مدنی می‌رسیم، فراتر رفتن از جامعه مدنی معادل دولت است و فراتر رفتن از دولت معادل تاریخ جهانی است. در جهان واقعی، حق خصوصی، اخلاق، خانواده، جامعه مدنی، دولت و غیره بیانگر لحظات وجودی آدمی، حالت هستی و وجود او می‌باشند که به صورت مجزا اعتباری ندارند، اما در یکدیگر حل می‌شوند و همدیگر را به وجود می‌آورند؛ آنها لحظات وجودی حرکت هستند. طبیعت سیال آنها در هستی واقعی‌شان پنهان است.»^(۱۸)

بنابراین حیات انسانی در کلیت‌های اجتماعی معنا می‌گیرد؛ کلیت‌هایی که طبیعتاً سیال و در حرکت هستند و جامعه مدنی تنها مرحله‌ای از تکامل به سوی کلیت بزرگتر است.

البته مارکس معتقد است این حرکت عمومی و دیالکتیکی را نمی‌توان صرفاً در عرصه ذهن بررسی کرد و آن را با تحول ذهن و اندیشه انسان یگانه پنداشت. از نظر او، واقعیت و عینیت اصلی جهان بشریت را می‌توان در عرصه اقتصاد و تضاد دائمی میان نیروهای تولید و با ابزارها، روابط و صاحبان سرمایه تولید یافت. به نوشته مارکس «آدمیان در تولید اجتماعی و مسائل معاش خود به روابط معینی وارد می‌شوند که از اراده آنها مستقل است، یعنی آن روابط تولیدی که با مرحله‌ای معین از تحول نیروهای مولد آنها مطابقت دارد. مجموعه این نیروهای مولد، ساختار اقتصادی جامعه را پُر می‌سازد، شالوده‌راستی که روبنایی قضایی و سیاسی بر آن استوار می‌شود و آگاهی‌های اجتماعی متناظر آن پدید می‌آید.» و یا به نظر او «روابط اجتماعی بستگی نزدیکی با نیروهای تولید دارد. آدمیان پس از یافتن نیروهای جدید تولید، شیوه تولید خویش را دگرگون می‌سازند و در جریان دگرگون ساختن شیوه تولید خود، همه مناسبات اجتماعی خویش را تغییر می‌دهند.»^(۱۹)

از دیدگاه مارکس مهمترین ویژگی جامعه نوین، بورژوازی بودن آن است و نهادهای جامعه مدنی درحقیقت سامان یافته نیازها و ضرورت‌های بورژوازی است. جامعه مدنی نیز مانند دیگر روابط اجتماعی تابع نیروهای تولید است و همه مناسبات اجتماعی درون آن، تابع شیوه و نیروهای تولید است. مارکس اصولاً جامعه را ساختار و سازمان تاریخی تولید می‌داند و معتقد است جامعه مدنی نیز درحقیقت همان سازمان اجتماعی مورد نیاز سرمایه‌داری مالی و صنعتی است. از نظر او:

«جامعه بورژوازی، توسعه یافته ترین و پیچیده ترین سازمان تاریخی تولید است. مقوله‌هایی که بیانگر نوع مناسبات و جامعیت ساخت این جامعه‌اند، امکان درک ساخت و مناسبات تولیدی همه صورت‌بندی‌های اجتماعی گذشته را که جامعه بورژوازی براساس مواد و مصالح بازمانده از آنها بنا شده است، به ما می‌دهند.»^(۲۰)

بنابراین از دیدگاه مارکس نیز جامعه مدنی که حقوق نهادینه شده انسان‌ها را پاس می‌دارد، فی‌نفسه دارای ارزش ذاتی نیست و سازمانی وابسته به روابط و شیوه‌های تولید است. درحقیقت در بورژوازی نوین، منافع بورژوازی ایجاب می‌کند نهادهای مورد نیاز خود در جامعه مدنی و همچنین دولت را به وجود آورد. دولت ابزار طبقه مسلط است و حاکم بر نهادهای موجود در جامعه مدنی. لذا جامعه مدنی در دیدگاه مارکس به‌طور مجزا ارزشی نداشته و وجود آن معنایی ندارد؛ بلکه در بستر کلیت جامعه است که معنا می‌گیرد. جامعه مدنی، دولت و سازمان تولید همگی کلیتی را تشکیل می‌دهند که در خدمت منافع بورژوازی قرار دارد. از این رو مارکس نیز با وجود انتقادهای اساسی که به هگل وارد می‌کند، نگاهی کلی‌گرایانه به جامعه مدنی دارد.

۲-۲) پیکار و ستیزه در عرصه سیاست جهانی از نظر مارکس

کلی‌گرایی، سبب اندیشه و گرایش ستیزه‌جویانه مارکس در عرصه جهانی می‌شود. مارکس اساس تمامی جوامع بشری را در پیکار و ستیز می‌بیند. به نظر او «تاریخ همه جوامعی که تاکنون وجود داشته‌اند، تاریخ پیکارهای طبقاتی است». این پیکارهای طبقاتی فقط در درون جامعه نیست بلکه در عرصه جهانی نیز وجود دارد. ظهور و بروز پیکار و ستیزه در عرصه جهانی به دوگونه است:

نخست، زمانی که منافع سرمایه‌داران با یکدیگر برخورد می‌کند و سلاح‌هایی را که علیه فئودالیسم ساخته بودند به سوی یکدیگر نشانه می‌روند. دوم، زمانی که کارگران و

ستم دیدگان جهان برای تقابل با بورژوازی جهانی متحد می‌شوند. مارکس و انگلس به دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان یک تاکتیک می‌نگرند.

دیکتاتوری پرولتاریا، یک دولت موقتی است که پس از پیروزی کارگران بر بورژوازی در برخی جوامع به‌وجود می‌آید. دیکتاتوری پرولتاریا سازمان‌دهندهٔ پیکار و ستیزه با بورژوازی جهانی است تا جایی که بنیاد آن را براندازد. بنابراین جنگ و ستیزه با سرمایه‌داری جهانی تا زمان از بین رفتن آن وجود خواهد داشت^(۲۱).

از نظر مارکس دولت پدیده‌ای عارضی و موقتی است که به‌عنوان ابزار و کمیتهٔ اجرایی طبقهٔ حاکم به‌کار می‌رود. لذا تا زمانی که پیکار و ستیزه هست، دولت نیز وجود دارد. اما زمانی که تاریخ به سرمنزل خود یعنی از میان رفتن استعمار طبقاتی نزدیک شد، رفته رفته لزوم و ضرورت وجود دولت از میان می‌رود. اما تا آن زمان پیکار و مبارزه در ذات و جوهرهٔ جوامع مختلف و تاریخ قرار خواهد داشت و عرصهٔ پیکار بین بورژوازی‌های سوداگر از یک سو و انقلابیون با سرمایه‌داران از سوی دیگر خواهد بود. هرچند این تضادها دامنه و گسترش بیشتری بیابد امکان دستیابی جامعهٔ انسانی به سعادت بیشتر است. بدین ترتیب می‌توان گفت به‌طور گریزناپذیری جهان به‌سوی ستیزه و پیکار کشیده خواهد شد. در نزد کارل مارکس نیز نگاه کلی‌گرایانه به جامعهٔ مدنی و دولت به ستیزه‌گری در عرصهٔ سیاست خارجی منجر می‌شود. برای تأیید نهایی این ادعا و پایان بررسی نظر مارکس به این نقل قول از او اکتفا می‌کنیم:

«جنگ [از لحاظ اجتماعی] پدیده‌ای مقدم بر صلح است. برخی از روابط اقتصادی، مانند کارمزدی، استفاده از ماشین و غیره پیش از توسعهٔ تاریخی آنها به‌صورت روابط جامعهٔ بورژوازی، نخست در ارتش‌ها به‌کار گرفته شده‌اند. ارتش مثال بارزی است برای بررسی نیروهای تولیدی و وجوه مبادله و توزیع. موضوعات ثانوی - روابط تولیدی غیراصیل، روابط اشتقاقی یا انتقالی و روابط بین‌المللی - در زیر همین عنوان قرار می‌گیرند.»^(۲۲)

پس نمی‌توان تردید داشت نوع نگاه مارکس به جامعهٔ مدنی و نظریهٔ دولت او با نوعی نگرش مبتنی بر ستیز و تعارض در عرصهٔ بین‌المللی همراه و همگام است.

۳ دیدگاه آنتونیو گرامشی

سومین نمونه‌ای که از گروه متفکران و اندیشمندان کلی‌گرا مورد بررسی قرار می‌دهیم، آنتونیو گرامشی است که گاهی به‌عنوان بنیان‌گذار مارکسیسم نوین اروپایی شناخته می‌شود. گرامشی نیز با وجود اعلام وفاداری به مارکسیسم به‌عنوان یک مکتب

رهایی‌بخش، بر بنیادهای مارکسیسم سنتی انتقادهایی اصولی وارد می‌کند و اقتصادگرایی محض آن را به نقد می‌کشد. مارکس پیش‌بینی کرده بود تضادهای طبیعی و ذاتی سرمایه‌داری جهانی به بروز پیکاری بزرگ و زوال سرمایه‌داری منجر خواهد شد. کارگران و پرولتاریا، استثمار مستمر را تحمل نخواهند کرد و طومار جامعه سرمایه‌داری را درهم خواهند پیچید. اما گرامشی می‌بیند که پیش‌بینی مارکس درست از آب در نیامد و حتی پرولتاریا و طبقات محروم در جامعه به تفوق سرمایه‌داران رضایت داده‌اند. سؤال اصلی مورد نظر گرامشی این است که چرا این رضایت در میان طبقات محروم پیدا شد و چگونه است که سرمایه‌داری با وجود تضادهای ذاتی پایدار باقی مانده است؟

۱-۳) جامعه مدنی از دیدگاه گرامشی

گرامشی رمز پاسخ به این سؤال را در مفهوم «هژمونی» یا «سرکردگی» می‌یابد. هژمونی از نگاه او برتری و زعامتی است که سبب می‌شود دولت یا جامعه سیاسی بتواند بر جامعه مدنی حکومت کند. این زعامت با خواست و گرایش جامعه مدنی نیز همراه است. به عبارت بهتر دولت اصول و اندیشه‌ها و ارزش‌های مورد نظر خود را با کمک روشنفکران و نظام‌های فرهنگی به مردم و نهادهای موجود در جامعه مدنی می‌قبولاند و این پذیرش زمینه‌ساز یگانگی جامعه مدنی و جامعه سیاسی می‌شود. هژمونی موجب برقراری رابطه دلخواه میان دولت و جامعه مدنی می‌گردد و آن را به صورت یک کل درمی‌آورد. گرامشی در این زمینه می‌نویسد:

«می‌توان دو طبقه روبنا تشخیص داد. یکی آنکه جامعه مدنی خوانده می‌شود، یعنی مجموعه دستگاه‌ها و نهادهایی که به زبان عامیانه «خصوصی» گفته می‌شود و دوم جامعه سیاسی یا دولت. این دو به ترتیب با هژمونی مربوطند که گروه مسلط در تمام جامعه به آن عمل می‌کند و در نقش تسلط مستقیم یا فرماندهی در دولت و حکومت قانونی متجلی می‌شود؛ یعنی همان نقش سازماندهی و ارتباط. روشنفکران، مأموران گروه اجتماعی مسلطاند و در اعمال هژمونی اجتماعی و در حکومت سیاسی نقش دست دوم را دارند.»^(۲۳)

از دیدگاه وی گروه حاکم دیدگاه‌های خود را به مردم انتقال داده و آنها نوعی موافقت و رضایت خودبه‌خودی نسبت به ساختارهایی دارند که منافع گروه حاکم را تأمین می‌کند، دستگاه قهرآمیز دولت و نظام استفاده از زور، جهت برقراری انضباط

قانونی و به اطاعت درآوردن افراد و گروه‌های یاغی است، اما از نظر گرامشی در جامعه سرمایه داری کنونی استفاده از زور چندان شایع نیست زیرا نظام فرهنگی و فعالیت روشنفکری کار خود را به خوبی انجام داده‌اند و جامعه مدنی را راضی به پذیرش تسلط خود کرده‌اند. مهمترین نقش را در این میان روشنفکران دارند. کار آنها این است که با فلسفه، علم، هنر و اندیشه، جامعه مدنی را به جامعه سیاسی پیوند زده و کلیت جامعه را که مبتنی بر هژمونی است، حفظ کنند.

«در دنیای مدرن این چنین دسته‌های روشنفکری، به نحوی معجزه‌آسا رشد کرده‌اند. نظام اجتماعی دمکراتیک- بروکراتیک، توده‌های عظیمی به وجود آورده است که همه از لحاظ ضروریات اجتماعی تولید قابل توجیه نیستند... پرورش توده‌ای، فرد را «استانداردیزه» کرده است؛ چه در تخصص فردی و چه در روانشناسی.»^(۲۴)

بنابراین به کمک روشنفکران وابسته، افراد انسانی در درون جامعه مدنی استانداردیزه می‌شوند، خلق و خو، ارزش‌ها، خواسته‌ها و عملکرد آنان همان می‌شود که سرمایه‌داران می‌خواهند و بدین گونه موافقت خودبه‌خودی توده‌ها شکل گرفته و آنها را در قالب جامعه مدنی در خدمت منافع طبقات حاکم قرار می‌دهد.

بنابراین در دیدگاه گرامشی جامعه مدنی از نهادها و سازمان‌های خصوصی تشکیل شده است که هرچند دولتی نیستند ولی با کمک فکر و هنر و ارزش‌های حاصل از تلاش روشنفکران وابسته به دولت، در خدمت و اختیار جامعه سیاسی قرار می‌گیرند. لذا جامعه بورژوازی از یک روح کلی برخوردار است. این روح کلی در استثمار کارگران و افراد موجود در جامعه مدنی توسط سرمایه‌داران خلاصه می‌شود و دولت نهادی است که این استثمار را امکان پذیر و اجرایی می‌کند. اینجاست که می‌توان گفت گرچه گرامشی به گونه‌ای متفاوت با هگل بر روی دولت ارزش گذاری می‌کند، اما همانند وی جامعه مدنی را تنها با هضم در کلیت جامعه و تبعیت از دولت، معنادار می‌بیند و از این جهت هم با هگل و هم با مارکس دارای مشابهت است.

گرامشی خود را مارکسیست می‌داند ولی معتقد است بلشویک‌ها و بسیاری از مارکسیست‌های سنتی برداشتی مطلق‌گرایانه از اندیشه مارکس دارند و او را فرشته نجات بخشی می‌دانند که با ارائه احکام و عقاید قطعی و غیرقابل تغییر، تکلیف آنها را تا آخر تاریخ مشخص کرده است. گرامشی با این برداشت از مارکسیسم و اصولاً با هر نوع مطلق‌اندیشی از این نوع به شدت مخالف است. گرامشی در مقاله کوتاهی به

نام «مارکس ما» می نویسد: «آیا ما مارکسیست هستیم؟ آیا اصولاً مارکسیست وجود دارد؟ ای حماقت تنها تو جاودان هستی.» مارکس نه شبه‌مذهبی از خود ابداع کرده و نه امام زمانی است که احادیثی مملو از مجموعه‌ای از احکام و قوانین بی‌چون و چیرا و مطلق و خارج از مقوله‌ی زمان و مکان از خود برجای گذاشته باشد.

شعار «پرولتاریای سراسر جهان متحد شوید» تنها حکم قطعی و یگانه قانون مارکس است.» در نتیجه او به شدت مخالف برداشت ایدئولوژیک و مطلق از اندیشه‌ی مارکس است. اما به هر حال انقلاب‌گرایی و ستیزه‌جویی ناشی از اندیشه او را می‌پذیرد. گرامشی معتقد است: «مارکس استاد زندگی اخلاقی و معنوی ماست و نه شبانی چوب به دست»؛^(۲۵) اخلاقی که او می‌آموزد تلاش برای رهاسازی نیروهای تحت ستم و مبارزه با استیلاگران استثمارگر است.

هرچند گرامشی سعی می‌کند مطلق‌گرایی و جزمیت موجود در نزد بسیاری از مارکسیست‌های جهان به خصوص بلشویک‌های روسیه را زیر سؤال ببرد اما در اینکه باید در عرصه‌ی جهانی به پیکار و مبارزه با استیلاگران پرداخت، با آنان هم‌داستان است. او همانطور که در برداشت از جامعه‌ی مدنی در نهایت به صف کلی‌گرایان می‌پیوندد، در نگاهش به روابط جهانی نیز، گرایش ستیزه‌جویانه دارد. نقطه‌ی مطلوب برای او این است که کارگران و نیروهای رهایی‌بخش جهان بر ضد استیلاگران و سرمایه‌داران جهانی قیام کنند. به‌طور مثال می‌نویسد:

«پرولتاریای جهان ... نیروی آگاه به پویایی تهاجم استیلاگران خویشتن را که سلطه‌ی هرگونه امتیاز و برتری را از بیخ‌وبن خواهد کند، می‌ستاید و خویشتن را برای مبارزه‌ی قطعی و غایی که کلیه‌ی تلاش‌ها و فداکاری‌ها را ارج خواهد گذاشت، آماده سازد.»^(۲۶)

بنابراین گرامشی نیز در اندیشه‌ی مبارزه‌ای سخت میان کارگران و ستمکاران در عرصه‌ی جهانی است و به‌رغم آنکه بخش عمده‌ای از این مبارزه را در حیطه‌ی فرهنگ و اندیشه‌های انتشار یافته در سطح جامعه و جهان می‌داند، اما نگاه او در نهایت پیکارگرایانه است. گرامشی شیوه و هدف پیکار را متفاوت می‌داند و از این نظر با مارکسیست‌های سنتی و بلشویک‌ها متفاوت است؛ اما در نفس وجود این پیکار و لزوم آن برای برکندن ریشه‌های ظلم در عرصه‌ی جهانی با آنها هم‌عقیده است.^(۲۷)

از این رو می‌توان او را نیز در زمره ستیزه‌گرایان قرار داد و تجلی این فرض را که «کلی‌گرایی در مفهوم جامعه مدنی و دولت به ستیزه‌جویی در روابط بین‌الملل و عرصه جهانی منجر خواهد شد»، در اندیشه او دریافت.

البته گرامشی در مدت کوتاه زندگی خود نوشته‌های اندکی درباره سیاست خارجی و روابط بین‌الملل دارد، اما اخیراً گروهی از متفکران تلاش کرده‌اند با بهره‌گیری از مفاهیم گرامشی درباره جامعه مدنی، هژمونی و جامعه سیاسی، نظریات نوینی درباره روابط بین‌الملل ارائه نمایند. رابرت کاکس به همراه اوجلی و مورفی از جمله این متفکران هستند که کوشیده‌اند مفهوم هژمونی را در عرصه بین‌المللی مطرح و آن را از لابلای روابط سلطه بیرون آورند. به نظر آنها همانطور که جامعه مدنی در عرصه داخلی، مجموعه‌ای از نهادها و سازمان‌های خصوصی است که با شیوع و رواج اصول فکری و فرهنگی خاص تحت هژمونی جامعه سیاسی یا دولت قرار گرفته، در عرصه روابط جهانی نیز نهادها، سازمان‌ها و رویه‌های نهادینه شده هستند که تفوق و سرکردگی سرمایه‌داری جهانی را تضمین می‌نماید^(۲۸).

ب- نگاه فردگرایانه و متکی بر حقوق بشر و تأثیر آن بر سیاست خارجی

در کنار گروه نخست متفکران که نگاهی کل‌گرا به مفهوم جامعه مدنی داشته و هویت و ارزش مجزای آن را مردود انگاشته و در نهایت آن را در خدمت دولت یا طبقه حاکم می‌دانستند، گروه دیگری از متفکران هستند که با نگاه جزءگرایانه خویش، فرد انسانی و حقوق فردی انسان را پایه و اساس جامعه مدنی دانسته و آن را مظهر و مرحله‌ای متعالی از پیشرفت جامعه بشری تلقی می‌کنند. از دیدگاه این گروه، جامعه مدنی و به دنبال آن حکومت مدنی، جامعه و حکومتی است که نهادها، قوانین و مؤسسات خصوصی در آن، حقوق و آزادی‌های فردی را تأمین و تضمین می‌کنند. هرچند ارسطو در اندیشه‌های یونان باستان مفهوم جامعه‌ای مرکب از افراد آزاد و برابر را مطرح کرده بود، اما وی هیچگاه نگاهی به وسعت اندیشمندان لیبرال به این مفهوم نکرده بود. این اندیشمندان گرچه مایه اولیه این مفهوم را از ارسطو گرفتند، اما در قالب اندیشه نوین خود و انسان‌شناسی تازه‌ای که مبتنی بر حقوق بشر بود، هویت تازه‌ای به آن بخشیدند.

به عکس ارسطو، برای لیبرال‌های جدید تفاوتی میان انسان‌های عادی و دیگران در برخوردارگی از حقوق بشر و مزایای جامعه مدنی وجود ندارد. در جامعه مدنی برابری و آزادی همه افراد انسانی نهادینه شده و انسان‌ها در حکومت انتخابی خود، می‌توانند به احساس رضایت و آرامش برسند. در مقایسه با گروه نخست، در این برداشت از جامعه مدنی، رابطه میان جامعه مدنی و دولت معکوس است و جامعه مدنی این نیست که دست‌ساز دولت است؛ بلکه دولت استوارگر بوده و یا برای رسیدن به حد کمال باید خود را در خدمت اهداف دولت عقلایی قرار دهد. بلکه این دولت و حکومت است که باید خود را در خدمت جامعه مدنی گذارده و با آن هماهنگ سازد. در این رهیافت، جامعه مدنی اصل است و حکومت فرع. پاسداری از حقوق و آزادی‌های فردی مهمترین رسالت دولت است و دولت تنها در این صورت است که مشروع و ماندگار خواهد شد. در این قسمت، قصد بررسی این مفهوم را در اندیشه چند تن از متفکران لیبرال داریم. به نظر می‌رسد این نوع نگرش به جامعه مدنی به دیدگاه مسالمت‌جویانه و مبتنی بر صلح و همکاری در عرصه بین‌المللی می‌انجامد.

۱) اندیشه‌های جان لاک

همان‌گونه که در برداشت کلی‌گرایانه از جامعه مدنی، هگل را به‌عنوان سرسلسله متفکران، مورد بررسی مفصل‌تری قرار دادیم، در این گروه نیز جان لاک به مثابه پایه‌گذار تفکر حقوق بشر و آزادی‌گرا مورد بحث گسترده‌تری قرار می‌گیرد. جان لاک با طرح تفکرات جدید خود را کتاب «دو رساله در باب حکومت مدنی» در سال ۱۶۹۰م. به دفاع از اندیشه‌های مطرح شده در انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان می‌پردازد و یکی از مهمترین و پایه‌ای‌ترین آثار تاریخ لیبرالیسم را می‌آفریند. جان لاک فیلسوفی تجربه‌گرا بود. به عکس هگل که با کلی‌گرایی فلسفی در پی شناخت حرکت کلی عقل در تاریخ بشر بود، جان لاک هرگونه معرفت و حکمی را تنها در بررسی‌های تجربی و علمی و از واقعیات جستجو می‌کرد؛ حتی احکام و معرفت‌های اخلاقی را. البته به عکس بسیاری از آزادی‌گرایان جدید، تجربه‌گرایی لاک به نسبی‌گرایی ارزشی و اخلاقی او منتج نمی‌شود. او عمیقاً به خداوند و مذهب پای‌بند بود و معتقد بود خداوند از جهان ماورایی غیرمادی، دستوراتی اخلاقی برای بنندگان خویش فرستاده است. او حتی معرفت دینی و معرفت به خداوند را از راه تجربه عرفانی و درون‌گری ممکن می‌داند و معتقد است اگر عقل و تجربه انسانی به‌خوبی به‌کار روند، به نتیجه‌ای جز آنچه خداوند فرستاده است، نائل نمی‌شوند.

۱-۱) جامعه مدنی از نظر جان لاک

به هر حال، چون تجربه‌گرایی به بررسی دقیق جزئیات برای فهم و ادراک کلیات منجر می‌شود، تجربه‌گرایی چون لاک به جزئیات و امور جزئی توجه بیشتری می‌کنند. برای مثال از نظر وی در عرصه اجتماعی آن چیزی که مهم است و باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد، فرد انسان و پاسداری از حقوق و آزادی‌های اوست. لذا افراد آزاد و برابر بشر برای لاک دارای اهمیت فراوانی هستند. درحقیقت، تفکر وی بر برداشت جدیدی از انسان بنا شده که در آن نه حکومت‌ها و حق الهی یا موروثی آنها، بلکه تک تک افراد انسان دارای اهمیت اند. نگرش لاک در مورد طبیعت انسان در این بیان مشهور او به وضوح دیده می‌شود.

«همه افراد بشر طبیعتاً در وضعی برابرند و در نهایت از قدرت و حقوق مساوی برخوردارند، هیچ‌کس بر دیگری ممتاز نیست، این مسلم‌ترین حقیقت است که جوهر وجودی همه آدمیان یکی است، همه در برابر مواهب طبیعت مساوی خلق می‌شوند، همه از استعدادهای یکسانی برخوردارند، بنابراین باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ‌گونه فرمانروایی و فرمانبرداری میان آنها وجود نداشته باشد... آزادی طبیعی بشر عبارت است از اینکه از هرگونه قدرت مسلط و مافوق زمینی رها بوده و تابع اقتدار مشروع شده قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند.»^(۲۹)

البته منظور لاک در اینجا این نیست که انسان‌ها همگی از استعداد و قابلیت‌های فردی برابری برخوردارند. بلکه منظور او حقوق انسانی است. انسان‌ها دارای حقوقی برابر هستند و نسبت آنها با طبیعت و جامعه یکی است. بنابراین نمی‌توان اقتداری قانونی را بدون آنکه مورد رضایت آنها باشد، بر آنها حاکم کرد. لاک معتقد است انسان‌ها قبل از تشکیل جامعه مدنی و حکومت، در وضع طبیعی به سر می‌بردند. از نظر او وضع طبیعی به عکس دیدگاه توماس هابز، وضع جنگ و جدال همه علیه همه نیست بلکه وضعی به‌راستی طبیعی است که انسان‌های آزاد و طبیعی در آن حضور دارند و تنها بر مبنای اراده خود رفتار می‌کنند. از آنجا که انسان موجودی عاقل و پاک‌نهاد است، لذا در وضع طبیعی، حقوق دیگران را مورد تعرض اساسی قرار نمی‌دهد، زیرا می‌داند این تعرض ممکن است روزی دامن‌گیر خود او نیز شود. دلیل گرایش انسان به خانواده و سپس جامعه مدنی این است که انسان می‌خواهد شرایط بهتر و مطلوب‌تری برای تأمین حقوق طبیعی و آزادی‌های طبیعی خود فراهم آورد.

گرچه وضع طبیعی چنان حالی است که در آن آدمیان هیچ اختیاردار مشترکی ندارند، به نوشته لاک، خدا «آدمی را تحت الزام‌های نیرومند ضرورت، آسودگی و گرایش نهاد تا او را به درون جامعه سوق دهد.» پس نمی‌توان گفت جامعه برای انسان غیرطبیعی است. خانواده یا صورت آغازین جامعه انسانی طبیعی انسان است و جامعه مدنی یا سیاسی بدین لحاظ طبیعی است که نیازهای انسان را برمی‌آورد.^(۳۰)

البته وضع طبیعی، حالت آرمانی بشر نیست زیرا هرچند آنها طبیعتاً به قانون طبیعی که قانون خداداد و بیانگر فطرت پاک بشری است، گرایش دارند؛ اما از نظر لاک همه افراد بشر به‌طور یکسان آن را پاس نمی‌دارند. به نوشته او «اگرچه قانون طبیعی برای همه آفریدگان عاقل واضح و فهم‌پذیر است، باز آدمیان به‌سبب تعصب ناشی از مصلحتشان و نیز به‌دلیل نادانی حاصل از بررسی نکردن این مصلحت، رغبتی ندارند که قانون طبیعی را قانونی بشمرند که در شمول دانشش بر یکایک ایشان، برایشان الزام‌آور باشد.»^(۳۱)

از اینجاست که لزوم تشکیل جامعه‌ای که حقوق و آزادی‌های مبتنی بر قانون طبیعی در آن نهادینه و تضمین می‌شود، به‌وجود می‌آید. درحقیقت جامعه مدنی جامعه‌ای است که در آن حقوق طبیعی بشر تنظیم و تضمین می‌گردد. شالوده اصلی جامعه مدنی، رضایت مردم و افراد بشر است. به نوشته لاک «در جامعه مدنی به یاری هنرها و صناعات ضروری‌تر دیگر، ایمنی و راحت و تنعم بهره‌مندی تأمین می‌شود.»^(۳۲) از نظر لاک این مفهوم نه فقط یک ارزش انسانی و اجتماعی بلکه یک واقعیت تاریخی است. لاک می‌نویسد:

«برای تکمیل بحث باید گفت عقل این حقیقت را به‌روشنی تأکید می‌کند که آدمیان طبیعتاً آزادند و نمونه‌های تاریخی نشان می‌دهد که آن دسته از حکومت‌های جهان که به‌طور مسالمت‌آمیز به‌وجود آمده‌اند، شالوده خود را بر رضایت و توافق مردم استوار ساخته‌اند.»^(۳۳)

بنابراین جامعه مدنی جامعه‌ای است مبتنی بر رضایت مردم و حکومتی که در آن تشکیل می‌شود، حکومتی است برخاسته از مردم، مورد رضایت آنها و تأمین‌کننده حقوق و دارایی‌های آنها. این نوع حکومت در نظریه لاک نام «حکومت مدنی» به‌خود می‌گیرد. این تنها شکل مشروع و ماندگار حکومت از دیدگاه لاک است. جامعه و حکومت مدنی برای حفاظت از «دارایی»های افراد بشر پدید می‌آیند. انگیزه اصلی

پیوستن انسان به جامعه نیز مصون ساختن بیشتر دارایی‌های خود است. از نظر لاک، جان و آزادی و اموال هر فرد، دارایی‌های اوست. وی می‌نویسد:

«بی دلیل نیست که انسان درصدد برمی‌آید به اجتماع دیگران که قبلاً تشکیل یافته است یا فکر تشکیل آن وجود دارد، بپیوندد تا در آن جان و آزادی و اموالش که من کلاً دارایی می‌نامم، در پناه امنیت عمومی قرار گیرد.»^(۳۴)

حفظ جان و آزادی از نظر لاک حقوق طبیعی و مادرزاد انسان است و اموال نیز در اثر بهره‌برداری از مواهب طبیعی به وسیله «کار» به وجود می‌آیند. این دارایی‌ها ممکن است به گونه‌ای در مخاطره افتاده و یا آن امنیت دلخواه انسان را نداشته باشند. جامعه و حکومت مدنی جایی است که به دلخواه انسان تشکیل می‌شود و انسان داوطلبانه بخشی از حقوق و آزادی‌های خود را به مرجعی مافوق واگذار می‌کند تا دارایی‌های او امنیت بیشتری بیابند. به نوشته لاک:

«از آنجاکه انسان‌ها چنان‌که گفتیم، همه به طبع آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضای خودش از این وضع درآورد و تابع قدرت سیاسی فرد دیگری قرار داد. تنها راهی که به وسیله آن کسی خود را از آزادی طبیعی اش محروم می‌کند و قیدوبند جامعه مدنی را بر خود می‌نهد، آن است که با دیگران اتفاق کند در جامعه‌ای به هم بپیوندند و یگانه گردند تا زندگی را به آسودگی و ایمنی و صلح بگذرانند؛ بی‌دغدغه از دارایی‌هایشان برخوردار شوند و از گزند بیگانگان در امان بمانند.»^(۳۵)

بنابراین تنها واگذاری آزادانه و انتخاب رضایت‌آمیز فرد است که می‌تواند او را در جامعه مدنی قرار دهد. در نتیجه، جامعه مدنی از دیدگاه لاک جامعه‌ای است که حکومت و نهادهای اجتماعی در آن دارایی‌های افراد را تضمین کرده و بدین طریق آرامش و رضایت به او می‌بخشند. از نظر وی چنان‌چه به کمک قوه قهریه حکومت فردی، سلطنت مستبد و یا فرمانروایی خودکامه‌ای به وجود آید، نامشروع و ناپایدار است و با جامعه مدنی ناسازگار. به نوشته او:

«سلطنت مطلقه که عده‌ای آن را یگانه حکومت جهان می‌شمارند، به راستی با جامعه مدنی ناسازگار است و لذا هرگز نمی‌تواند صورتی از حکومت مدنی باشد.»^(۳۶)

پس استبداد و خودکامگی به هر شکل که باشد، خلاف قانون طبیعی و خلاف طبیعت آزاد و عاقل بشر است. نمی‌توان جامعه مدنی را صرفاً مجموعه‌ای از نهادهای خصوصی دانست که می‌تواند در اختیار قدرت خودکامه حکومتی قرار گیرد. از این دیدگاه، انسان آزاد و جامعه مدنی ساخته او اصل‌اند و حکومت فرعی است که باید از

این اصل محافظت کند. چنانچه حکومت از این طریق انحراف یافت و استبداد در پیش گرفت به طور حتم با جامعه مدنی ناسازگار خواهد بود. پس دولت پایدار که لاک آن را حکومت مدنی می خواند، برخلاف گفته هگل به هیچ عنوان تجلی عقل فعال و دارای ارزشی ذاتی نیست. همچنین ابزار دست طبقه استثمارگر و یا طبقه حاکم هم نیست، بلکه برآیند خواست و رضایت شهروندان جامعه مدنی است. از این جهت است که جامعه مدنی در اندیشه جان لاک دارای اصالت است و اصالت آن به حدی است که اگر حکومتها با آن ناسازگار در آمدند، حق شوریدن بر آن حکومت و برانداختنش برجای می ماند. فرصت شوریدن و احقاق حقوق شهروندی همیشه برای شهروندان باقی است زیرا انگیزه آنها از قرار گرفتن در جامعه مدنی پاسداری از حقوق و دارایی های خود بوده است و هرگاه حکومت برخلاف آن حرکت کند، محکوم به انحلال خواهد بود. بنابراین لاک دیدگاهی درباره جامعه و حکومت مدنی مطرح می کند که بنیاد آن بر حقوق افراد بشر نهاده شده است. کلیت جامعه در حقیقت باید در خدمت جزئیات آن قرار گیرد. حکومت و نهادهای عمومی در خدمت افراد یعنی جزئی ترین واحد تشکیل دهنده جامعه هستند. لاک واضح مفهوم حقوق بشر و یکی از اصلی ترین مدافعان آن است و در اندیشه او نگاه به مصالح کلی و عالیة اجتماع سبب زائل کردن حقوق اشخاص می شود. حتی مذهب و توسل به خداوند راهی است برای رهایی تک تک افراد. افراد باید از خداوند بخواهند و آزادی خویش را بطلبند. لاک معتقد است انسانها اگر دچار ظلم و جور و استبداد زمینی شدند و داوری زمینی برای حل مشکل خود نیافتند، باید به درگاه خداوند متوسل شوند و رهایی از شر ظالم را از او استمداد کنند.

در نتیجه، افراد انسان و حقوق و آزادی های آنان مبنای اصلی جامعه مدنی از دیدگاه لاک است و از این جهت وی کاملاً جزءنگر و فردنگر است. البته باید توجه داشت این به معنی بی اعتباری یا تقلیل گرایی اندیشه لاک نیست بلکه گویای این است که وی نگرشی متفاوت با کل گرایان مذکور در قسمت قبلی دارد.

۱-۲) سیاست خارجی از نظر جان لاک

اما در عرصه سیاست خارجی، ناگفته پیداست جنگ و مخاصمه فی نفسه از دیدگاه لاک منفی و غیرقابل توجیه و پذیرش است. البته جان لاک کمتر به طور مستقیم به حوزه سیاست خارجی پرداخته است، اما اندیشه او به طور اصولی جنگ و تعارض و

مخاصمه بین افراد و دولت‌ها را مردود می‌انگارد. لاک نظر اصولی خود درباره زور و مخصوصه را به صورت ذیل بنا می‌کند:

«پس اگر استفاده از زور سبب شود شخصی در حال جنگ با دیگری قرار گیرد، عملی غیرعادلانه است و بنابراین کسی که مرتکب چنین خطایی شود خود مسئول جانش خواهد بود. زیرا هرکس قانون عقل را که حاکم بر روابط افراد است زیر پای گذارد و مانند جانوران به زور متوسل شود، به کسی که در برابرش از زور استمداد کرده است حق می‌دهد او را به مثابه جانوری خطرناک بیندازد و جانش را تباه سازد...» متجاوز در عرصه‌های مختلف با عملی که انجام می‌دهد - که همان استفاده درنده‌خویانه از زور است - به دشمنش این حق را می‌دهد که او را موجودی زیان‌کار بداند و اگر بخواهد، جانش را بگیرد و وجودش را تباه کند.^(۳۷)

بنابراین خشونت و استفاده از زور برای رسیدن به اهداف گوناگون سیاسی و اجتماعی، اصولاً از نظر لاک امری غیرانسانی و حیوانی است. ذات انسان عاقل، آزاد است و انسان عاقل و آزاد نیازی به استفاده از زور ندارد و هرگاه دست به خشونت و استفاده از زور بزند، چهره حیوانی خود را نشان داده است. زور فقط در شورش علیه استبدادگران آن هم در عرصه داخل و به طور موقتی مشروع است و در این مورد نیز تنها مردم هستند که حق قضاوت دارند. اما این هم امر موقتی و گذراست. زیرا از نظر لاک خشونت و تعارض و تحمیل نظم و حاکمیت یک نظم مشخص بدون رضایت افراد و انسان‌ها، مذموم است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت جزءنگری، انسان‌گرایی و فردگرایی لاک به مذمومیت تعارض‌جویی و خشونت‌طلبی در عرصه بین‌المللی می‌انجامد و مردم و خداوند، محل رجوع انسان برای یافتن پاسخی نهایی دعاوی در عرصه‌های گوناگون اختلافات هستند.

۲) اندیشه‌های امانوئل کانت

شاید تأکید بر اندیشه‌های کانت در این قسمت و در کنار متفکرانی چون لاک، در نظر اول دور از انتظار تلقی شود. زیرا کانت فیلسوفی است که با رد اصالت مطلق تجربه و خصوصیت حقیقت‌یابی آن، از بنیادگذاران ایدئالیسم آلمانی محسوب می‌گردد و نام او معمولاً در کنار هگل به کار می‌رود. اما اندکی دقت بیشتر در نظرات کانت نشان می‌دهد که او در زمینه موضوع مورد نظر این تحقیق بیشتر با متفکرانی چون لاک، استوارت میل و روسو، هم‌نظر و هم‌خانواده است تا هگل، نیچه و مارکس. درست

است که در عرصه معرفت‌شناسی، کانت با زیر سؤال بردن تجربه‌گرایی محض، قصد دارد به انسان دوران روشنگری بفهماند که آنچه او به مدد تجربه و علم تجربی درمی‌یابد، واقعیت ناب و جوهر حقیقت نیست، اما او با اصالت دادن به ذهن انسان که در جریان تحولات زمان و مکان شکل می‌گیرد، او را دایرمدار علم و حقیقت و اخلاق می‌کند و ساخته‌های ذهنی وی را مبنای اصلی پدید آمدن دانش و اخلاق و حقیقت می‌داند.^(۳۸)

پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند این گرایش کانت، نه تنها سبب نشده او به تاریخ‌گرایی جبری پردازد و فردیت انسان را در کلیت اجتماعی او مستحیل کند، بلکه سبب شده بیشتر به متفکری فردگرا بدل شود و چه در ترسیم تفکرات خود درباره جامعه مدنی و چه در مورد اندیشه در عرصه بین‌المللی، مدافع حقوق، خواسته‌ها و منافع نهادینه شده افراد انسانی نمی‌باشد.

۱-۲) جامعه مدنی از دیدگاه کانت

اندیشه اجتماعی کانت که نتیجه تفکر فلسفی اوست در نهایت فردگرایانه است و آنچه در جامعه و دولت مورد توجه و تأکید اوست، فردیت انسان و حقوق اجتماعی و مدنی است. از این بابت کانت کاملاً رودرروی هگل می‌ایستد. برتراند راسل درباره این ویژگی اندیشه کانت می‌نویسد:

«کانت معتقد است ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود غایتی در نظر گرفته باشیم. این نظریه را می‌توان شکل انتزاعی حقوق بشر دانست. ... می‌توان اصل کانت را چنین تفسیر کرد: منظور فقط این نیست فرد غایت مطلق است، بلکه همه افراد باید در تعیین اعمالی که عده کثیری را متأثر می‌سازد، به‌طور مساوی به حساب آیند. با این تفسیر، می‌توان این اصل را تعیین‌کننده یک اساس اخلاقی برای دموکراسی دانست.»^(۳۹)

از دیدگاه کانت آزادی افراد امری بنیادین در طبیعت وجود آنهاست. لذا اگر دولتی بخواهد آزادی‌های افراد را خارج از خواست و اراده آنها محدود کند، دولتی شایسته و عقلایی نخواهد بود. اصولاً دولت خودکامه که محدودکننده آزادی‌های فردی باشد، از نظر کانت توجیه‌پذیر و قابل قبول نیست. او با تأثیرپذیری فراوان از روسو معتقد است انسان‌ها حتی پیش از تشکیل دولت، دارای آزادی‌های مثبتی بوده و زندگی خود را در مخاطره کامل نمی‌دیدند. البته انسان در زمانی تشخیص می‌دهد آزادی مدنی که در

قالب جامعه مدنی و قانون منبعث از اراده عمومی معنا می دهد، می تواند به تعبیری از آزادی طبیعی متوحش، مفیدتر و پذیرفتنی تر باشد. از این رو کانت به نظریه قرارداد اجتماعی نیز گرایش می یابد و معتقد می شود که مردم از طریق قرارداد اجتماعی، «آزادی بیرونی خود را واگذار می کنند تا سریعاً به عنوان عضو دولت، یا جامعه آن را باز پس گیرند؛ آزادی وحشیانه و بی بند و بار خود را ترک می کنند تا آزادی کامل را جای آن قرار دهند؛ آزادی در حد کمال، زیرا این آزادی آفریده اراده آزاد قانون گذار خودشان است. آزادی که شکل قانونی دارد، در حوزه حقوق یا قانون جای می گیرد.»^(۴۰)

این مفهوم آزادی پایه و اساس جامعه مدنی از دیدگاه کانت است. لذا او فرد و تضمین و تأمین حقوق فردی را پایه و اساس جامعه مدنی می داند. از دیدگاه وی دولت نه یک عقلانیت کلی و تجلی ذات حق بر روی زمین است و نه ابزار سلطه طبقه حاکم، بلکه از نظر او دولت سازمانی اداری است که می تواند، تأمین کننده حقوق و آزادی های فردی باشد. دولت مطلوب کانت دولتی است که از اتحاد قانونمند و هدفمند شهروندان به وجود می آید. در حقیقت در نظر کانت دولت تابع اهداف برخاسته از جامعه مدنی است و کارکرد اصلی آن حفاظت از حقوق و آزادی های برآمده از جامعه مدنی. از نظر او جامعه مدنی یعنی جامعه متشکل از شهروندان، دارای چند خصوصیت اصلی است: اولاً در آن، قانون برآمده از خواست، نیاز و رضایت مردم است و افراد جامعه در آن از قانونی تبعیت می کنند که برآیند خواسته های آنان است. پس قانون مساوی اراده حاکم و یا حاصل عقلانیت پیشرفته تر حاکم دانشمند نیست. بلکه قانون تجلی خواست و رضایت مردم است. ضمناً انسان وجود و حقوق خود را به این دلیل به دست آورده که عضوی از جامعه مدنی است. پس خود او به دلیل شهروندی، دارای حقوق و آزادی است و بدین لحاظ مستقل است و مدیون و وابسته به شخص یا نهاد دیگری نیست.

ثانیاً از نظر کانت انسانها با هم برابرند، هیچ کس به طور ذاتی بر دیگری برتری ندارد و برتری صرفاً از نظر اخلاق و رعایت حقوق شهروندی حاصل می شود. از نظر کانت انسانها دارای شخصیت مدنی هستند و هیچ کس به طور ذاتی و پیشینی نمایندگی از جانب شخص دیگری ندارد. لذا انسانهای ذاتاً برابر، به لحاظ مدنی نیز دارای استقلال و هویت می باشند.

ثالثاً به جز قانون، آزادی نیز رابطه نزدیکی با اخلاق دارد. متخلق‌ترین انسان آزادترین و آزادترین انسان، با اخلاق‌ترین آنهاست. چون آزادی و اخلاق درهم تنیده‌اند، لذا باید سایر افراد بشر نیز آزادی دیگران را مورد حمایت و احترام خود قرار دهند. آزادی از دیدگاه خود امری عقلانی و اخلاقی و حقوقی است. از این رو باید در جامعه نهادینه شده و بنیاد جامعه سیاسی گردد. بدین دلیل است که دولت جایگاه رفیعی را که در تفکر هگل دارد، در اندیشه کانت از دست داده است. دولت فی‌نفسه دارای اهمیت نیست بلکه در پاسداری از حقوق انسان است که معنا پیدا می‌کند و به مهمترین نهاد موجود در جامعه بدل می‌شود. دین نیز بنا بر اعتقاد او گرچه ریشه در آسمان دارد اما در روی زمین به ابزار سلطه کشیشان بدل شده است؛ از این رو هر کجا با اخلاق و عقلانیت در تناقض باشد، بی اعتبار خواهد بود. از نظر او، «مسیح، ملکوت آسمان‌ها را به زمین نزدیک کرد، اما هدف و خواست او را به درستی در نیافتند و به جای عرش الهی، سفره سلطه روحانیون را گسترده»^(۴۱).

۲-۲) صلح جهانی از نظرگاه کانت

اما در عرصه اندیشه بین‌المللی، کانت با نوشتن کتاب «صلح جاوید» پرچم‌دار ایدئالیسم در روابط بین‌الملل محسوب می‌شود. دیدگاه او مطلقاً ضد جنگ و خشونت در عرصه بین‌المللی است. او به دنبال کم‌رنگ کردن حضور دولت‌های قدرت‌طلب و منافع‌محور در عرصه جهانی و جایگزین ساختن یک دولت جهانی به جای آن است. انترناسیونالیسم مورد نظر کانت، در بردارنده سازوکارهایی برای جلوگیری از جنگ و جایگزین ساختن روابط صلح‌آمیز و همکاری بین‌المللی است. او معتقد است باید یک مجمع جهانی تأسیس شود که نقش یک دولت جهانی را ایفا کند. اعضای اصلی این دولت جهانی، دولت‌ها و کشورهای مختلف هستند. عضویت دولت‌ها در این مجمع، داوطلبانه است اما مهمترین شرط آن خلع سلاح و انحلال ارتش‌های ملی است. از نظر کانت، منازعه، خشونت و جنگ در عرصه بین‌المللی مهمترین بیماری و عارضه‌ای است که باید به مقابله با آن برخاست. از این رو تمام هم خود را مصروف یافتن نظامی برای ریشه‌کن کردن جنگ می‌نماید.^(۴۲).

همان‌گونه که بیان شد، در دیدگاه کانت، تشکیل یک جامعه جهانی به سرکردگی یک نهاد بین‌المللی نخستین گام به سوی این صلح ابدی است. البته چنانچه این جامعه

صلح‌آمیز بخواهد به حیات خود ادامه دهد، شروط خاصی باید توسط دولت‌های عضو در نظر گرفته شود: (۴۳)

- نخست آنکه ارتش‌های ملی آنها باید منحل شود و تنها نیروهای نظامی موجود در اختیار نهاد عالی این جامعه باشد. از نظر کانت، صرف وجود نیروی نظامی، تمایل به جنگ و خونریزی را به دنبال خواهد داشت، لذا خلع سلاح نیز از شرط‌های اولیه تداوم صلح جهانی است.

- دوم آنکه نباید هیچ تغییری در مرزهای دولت‌های موجود صورت گیرد. این تغییر نه به صورت قهرآمیز مجاز است و نه به صورت صلح‌آمیز. با معامله و یا طبق قانون ارث اشرافی نمی‌توان مرزهای یک دولت را تغییر داده و یا دولت‌های دیگری را منضم به خاک خود کرد.

- سوم آنکه اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورهای دیگر باید رعایت گردد. حاکمیت کشورهای دیگر باید به رسمیت شناخته شده و از دخالت در قوانین و حکومت‌های دیگر پرهیز گردد.

- چهارم آنکه استقراض خارجی برای دولت‌ها ممنوع است. زیرا ریشه بسیاری از جنگ‌ها، دیون مالی و خودداری از بازپرداخت آن است.

- پنجم آنکه هیچ قراردادی که در آن اقدام به جنگ پیش‌بینی شده باشد، نباید منعقد گردد. همچنین وفای به عهد و عدم خیانت حتی به کشورهای متخاصم که راه صلح آینده را بین دولت‌ها مسدود کند، باید با قوت رعایت شود.

کانت با ذکر این شروط و شرط‌های دیگر در پی آن است صلح را در عرصه بین‌المللی نهادینه سازد. البته از نظر او چنین جامعه بین‌المللی تنها در صورتی قابل دستیابی است که تمامی دولت‌های عضو این جامعه جهانی، از نظام جمهوری برخوردار بوده و هم قانون اساسی و هم ماهیت اصلی دولت، جمهوری باشد. به نظر کانت، جمهوریت، نظام مردمی و قانون‌مداری مانع جنگ‌طلبی و خشونت‌گرایی دولت‌ها خواهد شد. بر همین اساس نیز کانت معتقد است «دین واقعی» و «اخلاق راستین» نهادهایی جهانی‌اند. از نظر او تنها در جامعه جهانی که انسان‌ها در آن به دلیل اخلاق و انسانیت محترم‌اند نه به دلیل رنگ و نژاد و ملیت خود، دین و اخلاق قابل تحقق‌اند. تنها در جامعه جهانی است که حقوق راستین افراد پاس داشته می‌شود و راه برای سعادت و صلح ابدی هموار می‌شود (۴۴).

به نظر می‌رسد در مورد رابطه مستقیم میان «جامعه مدنی» و «صلح‌طلبی» در اندیشه کانت توضیحی بیش از این ضروری نباشد. چرا که این دو مفهوم به‌طور روشن و

آشکار در فلسفه کانت، درهم تنیده‌اند. به همین دلیل نیز رویکرد اخلاق‌گرایانه‌ای که در آخرین دهه قرن بیستم و در عصر جهانی‌شدن ظهور کرد، بخشی از نظریه خود را مدیون کانت و بازگشتی دوباره به پاره‌ای از اندیشه‌های کانت می‌داند.

۳) کارل ریموند پوپر

هرچند اندیشه‌های پوپر و کانت از دو نحله فکری متفاوت هستند، اما در برداشت از جامعه مدنی و نیز در صلح‌جویی بین‌المللی اشتراکاتی میان آنها دیده می‌شود. پوپر معتقد است در بخشی از نگرش انسان‌شناختی خود و در آنجا که باید حقوق افراد انسانی محترم بوده و حقوق دیگران را کاملاً به رسمیت بشناسند، با کانت هم‌نظر است. او می‌نویسد:

«من با کانت اتفاق نظر دارم و معتقدم هرگونه اخلاق باید بر این اصل استوار باشد که هیچ کس خود را ارزشمندتر از هیچ‌کس نشمارد.»^(۴۵)

وی در نوشته‌های خود به شدت به روشنفکرانی که دشمن دموکراسی و جهان‌وطنی هستند، می‌تازد و معتقد است سروکار اهل اندیشه باید بیشتر با زندگی خصوصی افراد باشد. اهل اندیشه باید در صدد کاستن از رنج و الم افراد بشر و بالا بردن زمینه سودمندی و فایده‌بخشی حیات اجتماعی او باشند. پس زندگی مطلوب و آزادانه از دیدگاه پوپر در جامعه‌ای ممکن است که حقوق شهروندی در آن تضمین و تثبیت شده باشد. پوپر می‌نویسد:

«به اعتقاد من، این یکی از بزرگترین و عاجل‌ترین مسئولیت‌های دانشمندان است. و ممکن است حتی بزرگترین باشد. زیرا این وظیفه با بقای جامعه باز و دموکراسی پیوند نزدیک دارد. جامعه باز (یعنی جامعه‌ای نه تنها برای تحمل عقاید دگراندیشانه، بلکه احترام به آنها) و دموکراسی (یعنی شکلی از حکومت وقف حفظ و حراست جامعه باز) نمی‌تواند به شکوفایی برسد؛ اگر علم، ملک مطلق مجموعه بسته‌ای از متخصصان شود.»^(۴۶)

پوپر ضمن برخی از انتقادهایی که به لیبرالیسم سنتی می‌کند، می‌گوید در این اندیشه با لیبرال‌ها شریک است که «در حوزه سیاست هیچ‌چیز از آزادی مهم‌تر نیست» و البته اضافه می‌کند که «آزادی را جز با بهبود عدالت در توزیع، یعنی بدون افزایش برابری اقتصادی، نمی‌توان نجات داد.»^(۴۷)

از نظر پوپر چون در جامعه اصل نهادینه‌شدن حقوق افراد و یا به عبارت او «حقوق مدنی» وجود دارد، لذا هم آزادی و هم برابری برای او حائز اهمیت است. وی

در زندگینامه فکری خویش (جست‌وجوی ناتمام)، علیرغم انتقادات شدید به سوسیالیسم می‌نویسد: «اگر چیزی وجود داشت که سوسیالیسم را با آزادی فردی جمع می‌کرد، من هنوز سوسیالیست بودم. زیرا هیچ چیز بهتر از یک زندگی توأم با قناعت ساده و آزاد در جامعه‌ای تساوی‌طلب ممکن نبود وجود داشته باشد. اما مدتی گذشت تا سرانجام پی بردم این تصور، رؤیای زیبایی بیش نیست و آزادی مهمتر از برابری است؛ کوشش برای متحقق ساختن برابری، آزادی را به خطر می‌افکند و اگر آزادی از دست برود، دیگر حتی برابری میان ناآزادان نخواهد بود... برابری شهروندان به ضرورت، موجب تقویت حکومت مرکزی می‌شود [ظاهراً چون برای تحقق این‌گونه برابری، قدرت حکومت مرکزی لازم است] و اگر حکومت نیرومند به دست دیوان‌سالاران بیفتد، یا اگر مرد [و امروزه زن] نیرومندی آن را غصب کند، مردم ممکن است آزادی خویش را از دست بدهند و حتی به طیب خاطر آن را تسلیم کنند.»^(۴۸)

از نظر پوپر آزادی به معنای نهادینه شدن حقوق و آزادی‌های فردی در نهادهای غیردولتی است و دولت وظیفه‌اش این است که از این نهادها پاسداری کرده و اجازه ظهور انحصارگری، زورگویی و ... در جامعه را ندارد. آزادی با بی‌بندوباری متفاوت است. حتی آزادی حدودی دارد یعنی مردم نباید آنقدر آزاد باشند که بتوانند آزادی را موقوف کنند و حکومتی جبار به وجود آورند. به نوشته پوپر:

«باطل‌نمای آزادی عبارت از این استدلال است که آزادی به مفهوم فقدان هرگونه قید و بند، لزوماً به قیدوبند بسیار شدید می‌انجامد. زیرا زورگویان را آزاد می‌گذارد تا ضعیفان و حلیمان را به اسارت بکشند»^(۴۹)

بنابراین از دیدگاه وی آزادی فردی، پایه اصلی جامعه دموکراتیک و باز مورد نظر اوست. وی معتقد است اشخاص و حکومت‌های موقتی نمی‌توانند آزادی و حقوق شهروندی را نهادینه کنند. بلکه آزادی باید در نهادهای مختلف جامعه مدنی قرار گرفته و به «سنت» این جامعه تبدیل شود. اگر آزادی به سنت غیرقابل تخطی جامعه بدل نشد، امکان نابودی آن وجود دارد. به بیان پوپر: «شاید چنین بتوان گفت که کارکرد درازمدت «درست» نهادها به‌طور عمده به این‌گونه سنت‌ها وابسته است؛ اشخاص می‌آیند و می‌روند ولی آنچه به آنان زمینه و سابقه و اطمینان به هدف می‌دهد که در برابر فساد مقاومت می‌کنند، سنت است.»^(۵۰)

البته منظور پوپر از سنت آن چیزی است که در دیدگاه سنت‌گرایان متفاوت از سنت شناخته شده است. وی معتقد است سنت‌ها عادت رفتاری ماندگار و ارزش‌هایی

هستند که در جامعه پایدار می‌مانند و از این جهت است که اگر آزادی به سنت بدل شود، ماندنی خواهد شد. از این رو تردیدی نیست پوپر در نگاهش به جامعه‌ها، باز، نگاهی آزادی‌خواهانه و فردگرایانه دارد و مبنای اصلی جامعه‌مدنی را آزادی و حقوق مدنی انسان می‌داند.

۱-۳) پوپر و صلح جهانی

به نظر پوپر انسان در محیط آزاد نوین، جهان‌های تازه‌ای آفریده است. از نظر او: «انسان جهان‌های نو آفریده است: جهان زبان، موسیقی، شعر، علم و از همه مهم‌تر، جهان خواسته‌های اخلاقی برابری و آزادی و یاری به ضعیفان.»^(۵۱)

در جهان‌های جدیدی که انسان آفریده است، خشونت و تقابل راه چندان نباید داشته باشد. ناسیونالیسم و ملت‌گرایی که اکثراً موجب منازعات خشونت‌آمیز بین‌المللی هستند، از همین بابت مورد انتقاد پوپر قرار می‌گیرند. پوپر معتقد است با توجه به تنوع فرهنگ‌ها و گروه‌های جمعیتی مختلف، ایجاد دولت ملی براساس ناسیونالیسم غیرممکن است و موجب اقتدارگرایی در داخل و خشونت و تعارض در محیط جهانی می‌شود. تأکید ناسیونالیسم بر حق تعیین سرنوشت ملی، رؤیایی مخرب بیش نیست. پوپر در بررسی تاریخ اروپا معتقد است تشکیل فدراسیونی بین‌المللی در درهٔ دانوب بر تقسیم آن به چند دولت ملی ترجیح داشت^(۵۲).

نتیجهٔ فردگرایی و اعتقاد پوپر به اصالت جامعه‌مدنی این است که او بر تعدد و چندگونگی فرهنگی و اجتماعی تأکید می‌کند. البته نه به صورت اصالت دادن به گروه‌های شبه‌ناسیونالیستی در درون دولت لیبرال بلکه او به نوعی به تفکر و فرهنگ جهانی معتقد است که فرهنگ‌های چندگونه و متکثر در دل آن قرار می‌گیرند. وی معتقد است فرهنگ یک امر جهانی چندملیتی است که آرمان تساهل و تسامح و بردباری و گرایش به آزادی و به عبارت دیگر، فرهنگ لیبرالی در آن جهان شمول است و در ذیل آن فرهنگ‌های مختلف در کنار یکدیگر محق و محترم شمرده شده و به حیات خود ادامه می‌دهند. بنابراین شکل‌گیری فرهنگی مبتنی بر حقوق بشر و آزادی جهانی می‌شود و فرهنگ‌های دیگر می‌توانند فارغ از حصار دولت‌های ناسیونالیست کنار هم زندگی کنند.

در اینجا اندیشه‌های پوپر حتی به کانت نزدیک می‌شود. زیرا وی معتقد است برای برچیدن بساط منازعه و تخاصم باید «سازمانی بین‌المللی داشت که از نهادهای تقنینی، اداری و قضایی به اضافه قوه اجرایی مسلح و آماده عمل برخوردار باشد.»^(۵۳)

البته از نظر او نباید انتظار داشت با تأسیس چنین سازمانی تمامی جرم‌ها و جنایات بین‌المللی پایان پذیرد. اگر واقع‌بینانه بنگریم، چنین سازمانی تنها سبب کاهش بزهکاری‌های بین‌المللی خواهد شد و نه باعث ریشه‌کن شدن آنها. در نتیجه نمی‌توان تردیدی داشت، آزادی‌گرایی و فرد محوری پوپر نیز به ایدئال‌گرایی و جهان‌گرایی او در عرصه بین‌المللی می‌انجامد. وی نیز با محکوم ساختن تخاصم و جنگ در پی ایجاد سازوکارهایی جهانی برای گریز از دولت‌گرایی ملی و تضمین و پاسداری از صلح و حقوق تک‌تک افراد انسانی در تمامی سرزمین‌های جهان است. جالب آنجاست که پوپر معتقد است سازمان‌های بین‌المللی باید پاسدار حقوق افراد انسانی باشند نه حقوق دولت‌های ملی. شاید تمامی اندیشه بین‌المللی پوپر را بتوان در این جمله او خلاصه کرد:

«حتی سازمان‌های بین‌المللی در نهایت باید به افراد بشر علاقه و گرایش داشته باشند نه به دولت‌ها.»

نتیجه‌گیری

در این مرور گذرا بر اندیشه‌های ۶ متفکر معروف قرون جدید می‌توانیم در تأیید و تقویت فرضیه خود چنین استنباط کنیم که کل‌گرایی و عدم اصالت به حقوق افراد بشر و جامعه مدنی به نوع خاصی از نظریه دولت می‌انجامد که به دلیل اصالت دادن به کلیت اجتماعی و ارزش‌های برخاسته از آن به تعارض‌گرایی و ستیزه‌گری در اندیشه بین‌المللی و گاهی تقدیس جنگ منجر می‌شود؛ چنانچه در اندیشه‌های هگل، مارکس و گرامشی به گونه‌های مختلف مشاهده کردیم. فردگرایی و اصالت دادن به جامعه مدنی نیز می‌تواند به گرایش به جهان‌گرایی، رفع مخاصمه، تقدیس صلح و نهادهای بین‌المللی منجر شود؛ همانند آنچه در دیدگاه‌های لاک، کانت و پوپر ذکر شد. البته این نتیجه‌گیری نیز مانند اکثر نتایج پژوهش‌های بین‌المللی نمی‌تواند مطلق و «اثبات» شده تلقی گردد. این نتیجه بیش از آنکه «اثبات» فرضیه باشد «استنباط درستی آن در مورد مصادیق مورد بررسی» است. البته نتیجه عملی از استنباط عمومی ما در این مقاله این

است که دولت‌گرایی، کل‌گرایی و عدم اصالت به افراد، می‌تواند بینشی
مخاصمه‌جویانه در پی داشته باشد؛ درحالی‌که فردگرایی و اصالت به جامعه مدنی و
نگاه مبتنی بر حقوق بشر به دولت که این نهاد را صرفاً پاسدار حقوق و آزادی‌های
فردی می‌انگارد، به مسالمت‌جویی و صلح‌طلبی در عرصه تفکر سیاسی خواهد
انجامید. اما آیا این گزاره‌های شرطی که در عرصه اندیشه وجود دارند، در عرصه
واقعیت نیز می‌توانند مصداق داشته باشند؟ و مثلاً کشورهای مبتنی بر جامعه مدنی در
عرصه سیاست خارجی نیز صلح‌طلب و مسالمت‌جو هستند یا خیر، موضوع پژوهش
دیگری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. گنورگ ویلهلم هگل، **عقل در تاریخ**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، ۱۳۵۶، صص ۶۲-۶۳.
2. See J.S. McClelland, **A History of Western Political Thought**, New York: Routledge, 1996, PP: 521-522
۳. گ. و. هگل، پیشین، ص ۱۸۶.
۴. جان پلامناتز، **فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۶۷، صص ۹۱-۹۲.
5. J.S. McClelland, **Ibid**, P: 523.
۶. لین و. لنکستر، **خداوندان اندیشه سیاسی**، جلد سوم، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴.
۷. گ. و. هگل، **عناصر فلسفه حق**، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: انتشارات پروین، ۱۳۷۸.
۸. همان، ص ۲۴۳.
۹. جان پلامناتز، پیشین، ص ۹۸.
۱۰. گ. و. هگل، پیشین، ص ۳۰۱.
۱۱. همان، ص ۳۰۴.
12. G.W. Hegel, **Philosophy of History**, Translated by T.M. Knur, Oxford: Oxford University Press, 1942, P: 39.
13. **Ibid**, P: 330.
14. **Ibid**, P: 333.
15. **Ibid**, PP:324-325.

۱۶. گ.و. هگل، عقل در تاریخ، پیشین، صص ۲۸۴-۲۹۱.
۱۷. کارل مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ص ۳۱.
۱۸. همان، ص ۲۸۴.
۱۹. کارل مارکس، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، جلد اول، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگاه، ۱۳۶۳، ص ۳۱.
۲۰. لین و. لنکستر، پیشین، ص ۱۳۲۹.
۲۱. کارل مارکس، پیشین، ص ۳۲.
۲۲. همان، ص ۳۶.
۲۳. آنتونیو گرامشی، «پیدایش روشنفکران»، در گزیده‌ای از آثار آنتونیو گرامشی، تهران: کتاب جیبی، ۱۳۵۸، ص ۶۲.
۲۴. همان ص ۶۴.
۲۵. همان ص ۶۵.
۲۶. آنتونیو گرامشی، «مارکس ما»، پیشین، ص ۱۰۴.
۲۷. همان، صص ۱۰۸-۱۰۹.
- 28.K. Murphy &... The Italian School in International Relations, New York: Routledge, 1997.
29. John Lock, **Two Treaties on Civil Government**, London: 1727, P:21.
- با بهره‌گیری از متن مندرج در: و. ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۲، پیشین، ص ۸۰۱.
۳۰. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی جلد ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸.
۳۱. همان، ص ۱۴۹.
۳۲. همان، ص ۱۵۱.
۳۳. به نقل از و. ت. جونز، پیشین، ص ۸۶۱.
34. John Lock, op.cit, P:123.
۳۵. به نقل از فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۱۵۰.
۳۶. همان، ص ۱۵۲.
۳۷. به نقل از و. ت. جونز، پیشین، ص ۸۶۱.
۳۸. کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، تهران: نشر هما، ۱۳۶۳.
۳۹. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵، ۹۷۴-۹۷۳.

۴۰. به نقل از عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی در غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، تهران: دفتر سیاسی - بین‌المللی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۱.
41. Reinhold Aurs, «History of Political Thought in Germany from 1789-1815», in **Political Thought**, by C. Johari, New Dehli: Metropolitan, 1985, PP: 663-664
42. Immanuel Kant, **Perpetual Peace, A Philosophical Sketch**, PP: 2-5.
43. Ibid, PP:6-9.
44. See: Leroy Bennett, **International Organizations**, New York: Printice Hall, 1988, PP: 8-9 .
۴۵. کارل ریموند پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۲۱.
۴۶. به نقل از: جرمی شی یرمر، اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۱۹.
۴۷. همان، ص ۴۷.
۴۸. همان، ص ۵۲-۵۱.
۴۹. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، پیشین، ص ۴۶۹.
۵۰. به نقل از: جرمی شی یرمر، پیشین، ص ۱۰۰.
۵۱. کارل پوپر، پیشین، ص ۱۱۲.
۵۲. همان، صص ۸۴۲-۸۴۱.
۵۳. همان، صص ۵۲۶-۵۲۴.