

## جامعه‌شناسی تجدد (۱)

بشیریه، حسین؛ "جامعه‌شناسی تجدد"، نقد و نظر، سال سوم، شماره نهم، زمستان ۱۳۷۵، صفحه ۳۵۴-۳۸۰.

### تاریخی بودن نظریه‌ها

یک مساله بنیادی که در مباحث معرفت‌علم، امروزه محل مشاجره و گفتگوست، بحث درباره چگونگی حصول نظریه است. برای مثال وقتی که به آرای کارل پوپر در زمینه چگونگی پیشرفت علم مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که او معتقد است که یک نوع تنازع بقا به شیوه داروینی میان نظریات علم، وجود دارد.

بنابراین در هر زمان، نظریه‌ای که پاسخگوی مسائل جاری باشد، مطرح می‌شود و وقتی نقص و نارسایی آن نظریه روشن شد، جهش و تحولی در زمینه نظریه‌پردازی حاصل می‌شود. از طرفی پوپر، ضمن حفظ صحت تشکیکی که دیوید هیوم به بحث استقرا به عنوان ملاک و شاخص علم وارد می‌کند، به این معنا که حوادث گذشته به معنای تایید ضرورت حوادث آینده نیست و از تجربه گذشته، به ضرورت، به قانونمندی تحولات آینده نمی‌رسیم، معتقد است که نظریات، محصول حدسیات ما هستند.

مشاهده فارغ از نظریه وجود ندارد و هر مشاهده‌ای مسبوق به نظریه است. در واقع همان مفهوم «پیش‌شناخت» را که در اندیشه‌های گادامر هم مطرح شده است، می‌توانیم در اینجا، در نظریه پوپر، به طور صریح مطرح کنیم که هر بینش و مشاهده‌ای محصول یک پیش‌شناخت و یک پیش‌نظریه است.

بنابراین علمای جامعه‌شناس به هنگام نظریه‌پردازی، طبق برنامه پژوهشی که امروزه، بخصوص تحت تاثیر سنت پوزیتیویسم آمریکایی معمول است، به دنبال بررسی همه مصادیق و شواهد نمی‌روند بلکه این جریان برعکس است.

به نظر پوپر اول اینکه: هیچ نظریه‌ای وجود ندارد. نظریه‌ها فرضیاتی بیش نیستند. آن هم فرضیات موفقیت‌آمیزی که در یک برهه زمانی، مسائل را توضیح می‌دهند. بنابراین، فرقی بین نظریه و فرضیه وجود ندارد. دوم اینکه: جریان نظریه‌پردازی، معکوس است؛ یعنی اینکه ما با حدس، یک حدس هوشمندانه درباره پدیده‌ها، شروع می‌کنیم و از آن حدس هوشمندانه، به دنبال موارد و مصادیق مؤید یا استقرایی آن می‌رویم. از این جهت نظریه‌پردازی، یک مقدار جنبه شهودی و فطری دارد؛ به این معنا که ما نیازهایی داریم و شناخت ما مبتنی بر نیازهای ما و تکامل آنهاست. نویسنده معروف آمریکایی، کارل دویچ، در کتاب اعصاب حکومت در این زمینه (نظریه‌پردازی) بحثی دارد که شبیه بحث پوپر است؛ منتها فرقی که بین نظریه کارل دویچ با نظریه کارل پوپر وجود دارد این است که، منتقدان پوپر معتقد هستند که وی نهایتاً پوزیتیویست است؛ یعنی قایل به واقعیت عینی و خارجی است و معتقد است که میان علم و ایدئولوژی یک تمایز اساسی وجود دارد؛ در حالی که کارل دویچ، براساس نظریه تمثیلات اساسی، در واقع علم الاجتماع را به یک معنا به مثابه ایدئولوژی‌های تاریخمند تلقی کرده است.

اگر ما بخواهیم جایگاه نظریات توسعه را که در قرن بیستم مطرح شده است، بررسی کنیم و بخوبی در درون این سلسله نظریه‌پردازیهایی گوناگون جا دهیم، می‌توانیم از نظریه کارل دویچ (تمثیلات اساسی) استفاده کنیم.

ولی قبل از آن به یک مطلب مقدماتی دیگر اشاره می‌کنیم. همان طور که می‌دانید، بحث توسعه سیاسی به مفهوم اخص کلمه، بعد از جنگ جهانی دوم، علی‌الخصوص در آمریکا، مطرح شد.

پس از دوقطبی شدن جهان و کوشش شوروی برای نفوذ و متقاعد کردن مردم و رهبران کشورهای توسعه نیافته به اینکه راه رشد فقط به شیوه مارکسیستی ممکن است، آمریکا و غرب برای عقب نماندن از قافله و مقابله با شوروی، تلاشهایی را در این زمینه انجام دادند که نتیجه آن، کتاب مراحل رشد اقتصادی روستو بود که به عنوان یک بیانیه غیرکمونیستی منتشر شد. در این کتاب از پنج مرحله تحول، رشد و توسعه کشورهای جهان سوم و همچنین غایات این توسعه صحبت می‌شود.

این نظریات (نظریات توسعه) به عنوان نظریات علم سیاست پذیرفته شد و هنوز هم در بسیاری از کشورها به عنوان نظریات علم سیاست تلقی می‌شود. برای علم سیاست به این معنا، یک جهان واقعی خارجی که تابع ضوابط و مراحل مشخصی است، تصور می‌شود. این مفهوم از علم، مورد انتقادهای فراوانی قرار گرفته است و این انتقادات چنان شبیهات بزرگی در علم الاجتماع امروز ایجاد کرده است که حداقل باید گفت که ما در غیاب کسانی مثل فوکو، دریدا، گادامر، هابرماس و دیگران نمی‌توانیم علم را طراحی نماییم.

کلیه نظریات مدرنیستی، مورد تردیدهای اساسی قرار گرفته است و ما دیگر نمی‌توانیم مفهوم کلاسیک از علم را ساده‌اندیشانه بپذیریم. اگر قرار باشد که جامعه‌شناسی توسعه، تکرار مطالب مدرنیستی و فارغ از انتقادات ضد پوزیتیویستی جدید باشد، در ابتدا ممکن است ذهن ما را قانع و متقاعد سازد ولی مسلماً این رضایت اولیه، خطرناک خواهد بود؛ بخصوص که در این مرحله، کار ما اندیشیدن، تامل، تفکر و درهم ریختن جزییات علمی است.

بنابراین وقتی کسانی مثل فوکو، ایراد می‌گیرند که علم رایج، جز مقوله‌ای از قدرت نیست، مباحثشان قابل تامل است؛ یعنی اگر ما در کشورهای جهان سوم، تحولاتی را می‌بینیم که این کشورها را به سمت و سوی تمدن غربی امروز سوق می‌دهد، آیا باید بگوییم که یک علم پوزیتیویستی خارجی وجود دارد که خواه‌ناخواه، همه کشورها را از این مراحل و منازل عبور می‌دهد و به سرمنزل تمدن غربی می‌رساند؟! یا اینکه این علم چیزی جز سایه‌هایی از قدرت نیست؛ یعنی در عصر قدرت تکنولوژیک غرب، کشورها نه به حکم علم، بلکه به حکم تسلط قدرت، آن هم قدرت جهان، مجبور هستند در این مسیر گام بردارند. بنابراین، مراحل توسعه را نباید به عنوان علم توسعه، بلکه باید به عنوان قدرت اجتناب‌ناپذیر ایجاد تحول در کشورهای پیرامون، تلقی کنیم.

به این ترتیب، خلطی که بین علم و قدرت و علم و ایدئولوژی مطرح می‌شود، یک مبحث عمده است و اگر ایدئولوژی را به عنوان علم بپذیریم در آن مفهومی که در اتحاد شوروی پیش آمد که ایدئولوژی را به عنوان علم پذیرفتند یا در مفهومی که در نظریه‌های مدرنیستی و پست مدرنیستی آمریکایی و اروپایی مطرح شد در این صورت ناشایسته‌ترین اشتباه را انجام داده‌ایم.

در این راستا بحثهایی که کارل دویچ در زمینه تمثیلات و سیبرنتیک مطرح می‌کند، بحثهای بنیادی است.

## نظریه دویچ

کارل دویچ می‌گوید که اساس نظریه‌پردازی، در اصطلاح پوپری، یک حدس تمثیل‌آمیز است؛ یعنی ما هر کجا که دچار تاریکی و جهل بشویم، به حوزه‌ای که در آن یک روشنایی باشد می‌رویم و از آنجا یک روشنایی و نور اخذ می‌کنیم.

به طور مثال مردمان اولیه که جهان طبیعت وحشی را با طوفانها، رعد و برق و غیره مشاهده می‌کردند، از آن عالم، فی‌نفسه هیچ تصویری نداشتند، ولی درباره عالم موجود خودشان تصوراتی داشتند. بنابراین از این جهان اجتماع تمثیلی گرفتند و جهان طبیعت را براساس آن تمثیل، توضیح دادند و فکر کردند که جهان طبیعت هم یک موجوداتی دارد، خداوندی دارد، الهه‌هایی دارد که در کشمکش و ارتباط با یکدیگر هستند و از اینجا Animism یا جاندارانگاری طبیعت پیدا شد.

بنابراین، کل متافیزیک و الهیات از این نظر، مبتنی بر خلط حوزه‌های غیرقابل مقایسه می‌باشد و همچنین است تمثیلهایی که ما از طبیعت گرفتیم که بنیاد فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد.

حرف اصلی کارل دویچ این است که ما می‌توانیم هر فلسفه‌ای را به آن تمثیل بنیادیش تقلیل دهیم و به اصطلاح رمزگشایی کنیم.

به طور خلاصه، به عقیده کارل دویچ، دو تمثیل اساسی در علم الاجتماع وجود دارد: یکی تمثیل ارگانیکستی و یکی هم تمثیل مکانیکستی.

تمثیل ارگانیکستی تاریخ، جامعه و یا دولت را به ارگانیزمهای زنده تشبیه می‌کند و می‌خواهد ویژگیها و مختصات ارگانیکستها را به دولت یا جامعه و یا تاریخ بسط دهد.

بنابراین پدیده‌هایی مثل خوددرمانی درونی، خودترمیمی، غیرقابل تجزیه بودن، روح داشتن، شعور داشتن، رشد و نمو طبیعی و بلاوقفه و طی کردن مراحل مختلف، همه این مختصات و ویژگیهای سیستمهای ارگانیکستی را به جامعه و دولت بسط می‌دهند.

از نظریه‌های ارگانیکستی می‌توان به نظریه ارسطو، نظریه اسپنگلر و نظریه ابن‌خلدون اشاره کرد.

تئوریه‌ها و تمثیلهای مکانیکستی، آنهايي هستند که ویژگیها و مختصات ماشینها را مثل اصلاح‌پذیری، فقدان رشد و مراحل رشد، پایان‌ناپذیری، فقدان شعور، قابلیت تجزیه و ترکیب و... به پدیده‌هایی مثل دولت، تاریخ و یا جامعه اسناد می‌دهند.

از نظریه‌های مکانیکستی می‌توان به نظریه مونتسکیو و نظریه هابس اشاره کرد. به نظر می‌رسد که نظریات مربوط به توسعه سیاسی را براساس این تقسیم‌بندی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

یکی نظریات قرن نوزدهم که نظریات تکامل‌گرایانه و ارگانیکستی هستند که به هر متفکر عمده قرن نوزدهم که نگاه می‌کنیم نمونه‌ای از این تصور را در او می‌بینیم.

دوم تئوریه‌های مکانیکستی یا مکانیکستی قرن بیستم است که تحت عنوان توسعه سیاسی در کشورهای اروپایی رواج پیدا کرده است و امروزه به عنوان علم توسعه سیاسی از این نظریات یاد می‌شود.

دو بیچ اشاره می کند که تناوبی تاریخی در کاربرد این الگوهای تمثیلی وجود دارد؛ به این معنا که هر جا ما به پایان سودمندی یکی از این الگوها می رسیم، زمینه برای جهش به الگوی دیگر فراهم می شود.

بنابراین، ما در عصر روشنگری و قرون جدید با رشدی که در علوم طبیعی و تکنولوژی پیدا شد، شاهد تحول در بنیاد تمثیلی علم الاجتماع هستیم. به عبارت دیگر تحولات تکنولوژیک، تحولات معرفتی را هم به دنبال آوردند و ما هرچه بیشتر در روند رشد تکنولوژیک قرار گرفتیم، تمثیل مکانیکی کاربرد بیشتری پیدا کرد.

بحث اصلی ای که در اینجا مطرح می کنیم، بیشتر جامعه شناسی تجدد است تا جامعه شناسی توسعه و علت این تمیز، تنها تمیز لفظی نیست بلکه در این تمیز یک اهمیت نظری وجود دارد. برای این که وقتی ما از جامعه شناسی توسعه صحبت می کنیم، همچنان در بند چشم اندازهای عصر ترقی و عصر روشنگری هستیم و می خواهیم آینده تاریخ، جامعه و دولت را بر حسب معیارهای علم عصر روشنگری بررسی کنیم. ولی وقتی جامعه شناسی تجدد بگوییم یک مقدار خودمان را از تعلقات علم الاجتماعی رایجی که به عنوان علم اجتماع ذاتی، غایی و نهایی تلقی می شود دور کرده ایم. بنابراین تاکید من بیشتر بر روی جامعه شناسی تجدد هست. چنانکه اشاره خواهیم کرد، چیزی که به عنوان جامعه شناسی توسعه در غرب رواج پیدا کرده است یک کوشش فکری محدود در چهارچوبهای علم اجتماعی قدیمی است. بنابراین اگر ما نظریات توسعه سیاسی را به دو دسته تقسیم کنیم، علی رغم همه ایراداتی که ممکن است بر این تقسیم بندی وارد شود (از جمله ایراد عدم خلوص و ترکیب الگوها بخصوص که هرچه در طی قرن بیستم پیشتر می رویم این ترکیب بیشتر می شود) می توانیم بگوییم که نظریات مدرنیستی یا چیزی که به اسم مدرنیسم علی الخصوص در قرن هیجده و نوزده رواج پیدا می کند، بنیاد علمی اش مبتنی بر اندیشه ترقی و تکامل و تصور تاریخ و جامعه به عنوان موجودی پویا، دینامیک و متحول است. به عبارت دیگر مفهوم بنیادی همه نظریات ارگانیکی توسعه را می شود در معنای عقلانی تر شدن جستجو کرد. روند عقلانیت با معانی مختلفی که ما در اندیشه ها و نظریات گوناگون مشاهده می کنیم.

مدرنیته، با اندیشه ترقی شروع شد و علم مدرن قایل به این است که تاریخ، منضبط، قانونمند و تابع یک الگوی عمومی است و ما می توانیم نظریه پردازی عمومی کنیم. داعیه نظریه پردازی عمومی در باب تاریخ و جامعه مهمترین داعیه علم مرسوم و متداول یا به عبارتی علم مدرنیستی است. البته تفکیک لفظی این معانی به جای خودش سودمند است. وقتی که ما از مدرنیسم صحبت می کنیم، چه به معنای علم، چه به معنای ایدئولوژی، در واقع یک ایدئولوژی را در نظر داریم که گاه به طور مخفی در سلک علم ظاهر می شود و گاه در قالب ایدئولوژی آشکار و بارز. ما می توانیم علم غیر مدرنیستی از مدرنیته هم داشته باشیم. بنابراین اینجاست که این انفصال، چنانکه قبلا اشاره کردیم، بین معرفت و دانش با مدرنیسم متصور می شود. منظور از تجدد و مدرنیته اگر نخواهیم از نظر علم مدرنیستی به آن نگاه بکنیم مجموعه تحولاتی است که از یک دیدگاه، منضبط و منسجم به نظر می رسد و البته در اینجا بحث نوسازی (Modrnization) که بحث ساده تری است و همچنین بحث سیاست گذاریها هم مطرح می شود؛ که از این سه مقوله، بحث ما، بیشتر روی تجدد متمرکز می شود و فکر می کنم که برای شناخت تجدد باید از حدود علم مدرنیستی کمی فراتر برویم. زیرا در این صورت نقدهای اخیر از مدرنیسم معنا پیدا می کند. چنانکه می دانیم اندیشه ترقی که بنیاد نظریات تجدد را تشکیل می داد بر این اساس استوار بود که چرا ماهیت تاریخ پیشاپیش روشن نشده است و معلوم نیست؟! اعتراضی علیه ارسطو و فلسفه ارسطویی و نگرش بسته تاریخ (تاریخ بسته) بود. فلاسفه ترقی و روشنگری معتقد بودند که تواناییهای عقل انسان محدود

نیست و ما می‌توانیم براساس پتانسیل فزاینده عقل انسان جامعه و تاریخ را بسازیم. بنابراین نوعی فلسفه گرایش به عمل و ساختن، در اندیشه ترقی مشهود است. با این حال اندیشه ترقی هم در انواع مختلف تجلی پیدا می‌کند.

اندیشه ترقی که روسو، به عنوان یکی از فلاسفه مهم روشنگری مطرح می‌کند، نفی چهارچوبهایی است که تمدن موجود بر تواناییهای عقل ما باقی می‌گذارد. بنابراین اصلا نفی ضرورت‌های تاریخ است که محدودیتهایی برای عقل ما ایجاد کرده است. در حالی که متفکران دیگر قرن هجدهم معتقد به انضباط و قانونمندی و مرحله‌مندی تاریخند. ضرورت‌های تاریخی که در عین حال ضامن آزادیهای ما هستند به یک معنا، معتقد به انطباق ضرورت و آزادی هستند.

بنابراین چنانکه گفتیم اندیشه ترقی، در جلوه‌های گوناگونی ظاهر می‌شود. مثلا هگل و روسو به یک معنا، نمایندگان اندیشه ترقی هستند. این مرزبندی که بین علوم مختلف وجود دارد و بخصوص ما سعی می‌کنیم در علوم اجتماعی این مرزبندی را حفظ کنیم، مقدار زیادی دست و پاگیر است. یکی از تحولات عمده‌ای که اتفاق افتاده است، یا دارد اتفاق می‌افتد، درهم شکستن مرزهای سنتی رایج در علوم اجتماعی است. بنابراین اگر در بحث توسعه سیاسی از فلسفه سیاسی صحبت می‌کنیم ممکن است از نظر تفکیک سنتی علوم عجیب به نظر برسد، ولی در حقیقت فلسفه سیاسی، نظریه‌پردازی در باب توسعه است. هیچ فیلسوفی، از افلاطون و مارکس گرفته تا فلاسفه جدید، به معنای واقعی فیلسوف نیست، مگر اینکه طرحی را درباره تغییر و چگونگی وصول به غایات عرضه کند.

بنابراین اگر بخواهیم یک برش کلی و عمومی از تاریخ نظریه‌پردازی در باره توسعه بزنیم بهتر است که همه نظریه‌های توسعه را که بعضیها گرایش علم پوزیتیویستی، بعضیها گرایش دیالکتیکی و بعضیها هم گرایش تفهیمی و حتی تاوبلی دارند، نظریات مدرنیستی تلقی کنیم. پس به هر یک از این متفکران بزرگ که نگاه کنیم، هر کدام یک مفهوم بنیادی دارد که همه مفاهیم دیگر را بر آن بار می‌کند. در اندیشه اگوست کنت، قانونمندی سه‌گانه تاریخ، تکامل ارگانیکی آن و گذار از مرحله جادویی و دینی به مرحله متافیزیکی و مرحله علمی، مشاهده می‌شود. بنابراین رشد عقل دریافتگر انسان به عنوان ملاک اساسی تحول و رشد تاریخی به شمار می‌آید و یا در اندیشه مارکس مشاهده می‌کنیم که یک تصویری از تحولات تاریخی که کم و بیش اجتناب‌ناپذیر است، وجود دارد و در واقع یکی از تصویرهای اساسی نظریه مارکسیستی، نظریه علمی است؛ چون تاریخ را پیش‌بینی می‌کند و مراحلی برای آن قایل است. کارل پوپر هم نقد معروفی بر نظریه مارکس وارد می‌کند که بسیار قابل تامل است. او می‌گوید: مارکسیسم به مفهومی که مارکس مطرح می‌کرد، شبه علم نیست. بلکه نظریه علمی است که مثل نظریات دیگر بایستی ابطال‌پذیر باشد و ابطال‌پذیر هم هست و ابطال هم شده است. پس آن هم به یک معنا در زمره نظریات علمی یا پوزیتیویستی یا عمومی، قرار می‌گیرد. بحث‌بورو کراتیزه شدن جهان و رشد عقل ابزاری در اندیشه وبر، باز هم حکایت از یک تحول اجتناب‌ناپذیر و تا اندازه‌ای ناخوشایند می‌کند. برای این گفتم ناخوشایند، که آنها از دیدگاه محافظه‌کارانه‌ای به این سنت نگاه می‌کنند و کسانی مثل گادامر در ستایش از سنت، تا اندازه زیادی رنگ و بوی محافظه‌کاری دارند.

آنها دموکراتیزه شدن به مفهوم یکسان‌سازی جامعه و پیدایش جامعه توده‌ای را مطرح می‌کنند که از دیدگاه خودشان خوشایند نیست، ولی فرایند اجتناب‌ناپذیری است. محافظه‌کاران دیگر، مثل دومیستر و ادموند برک مایلند که یک اراده، یک نتیجه و یک تحول روحی پیدا شود که مقابل روند توسعه تاریخ و یکسان‌گونی آن را بگیرد. مع‌الوصف در همین انتقاداتشان به مدرنیسم و مدرنیته، عنصری از حقیقت و در عین حال تصویری از واقعیت وجود دارد. این فرایندی است

که ظاهراً اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، هم در میان فلاسفه و اندیشمندان مدرنیست و هم مخالفان مدرنیست، شناسایی و تصدیق این فرایند تحول خطی و تکاملی، مشاهده می‌شود. البته اگر ما یک مروری در آثار نویسندگان ریز و درشت دیگر کنیم، می‌بینیم که همه روی خط عقلانی شدن جهان و تاریخ چه به مفهوم افسون‌زدایی، چه به مفهوم رشد علم و چه به مفهوم توانایی‌های فزاینده تکنولوژیک انسان تاکید می‌کنند و همچنین روی تحولاتی که در ساخت اقتصادی و اجتماعی اتفاق می‌افتد.

پس به طور کلی می‌توان گفت که اندیشه‌ها و نظریات تحول مدرنیستی قابل به نظریه‌پردازی عمومی در تاریخ هستند. مرکزیتی برای تحولات تاریخی قابل هستند که این مرکزیت در قلب اروپا قرار دارد. بخصوص در این زمینه، تمایل عمومی مارکسیسم به این است که یک قانونمندی کلی درباره مراحل مختلف تاریخ، براساس مفاهیم مارکسیسم عرضه کند و به وسیله آن تحولات اروپای غربی و فئودالیت را به سایر نقاط دنیا نیز بسط دهد. البته خود مارکس چنین بی‌احتیاطی‌ای نمی‌کند و درباره کشورهای آسیایی و شرقی داستان دیگری را مطرح می‌کند. در واقع احتمال انفصالات قانونی تاریخی را پیش می‌کشد. هر یک از این نظریه‌ها را که گفتیم یک مفهوم بنیادی مثل مفهوم وجه تولید، مفهوم عقلانی کردن، دمکراتیزه شدن و... دارد که سایر مفاهیم براساس این مفهوم بنا می‌شوند و اساس آن علم مربوط را تشکیل می‌دهند.

یکی دیگر از ویژگیها، جهت‌مندی تاریخ است. تاریخ یک جهتی دارد که همان توسعه می‌باشد و تصور می‌شود بخصوص در نظریات انسان‌شناختی قرن نوزدهم، بین آلمانیها، این تصور وجود داشت که کشورهای غیر اروپایی در مرحله صباوت و کودکی و کشورهای پیشرفته‌تر در مرحله بلوغ و کمال بسر می‌برند. این همان تصویر تکامل زیستی است که در این اندیشه‌ها وجود دارد، که البته غایت‌مندی تاریخ هم از مفاهیم اساسی این نگرشهاست؛ یعنی یک غایت در اینجا وجود دارد که حرکت تاریخ به سوی آن صورت می‌گیرد. بنابراین بین سوسیوکراسی با سوسیالیسم مارکس و با بوروکراتیزه شدن جهان از دیدگاه وبر، تناسبها و نسبتهایی وجود دارد؛ یعنی نوعی فرجام‌شناسی تاریخ در همه این نظریات وجود دارد. همه این نظریه‌ها سیر تحولاتی را که در قرن هیجدهم و نوزدهم اتفاق افتاد به عنوان مقتضیات علم مدرن تلقی می‌کنند؛ نه به عنوان مقتضیات تمدن مدرن یا به عنوان مقتضیات ساخت قدرت جدیدی که بعضی از نویسندگان متاخر در این زمینه صحبت کرده‌اند. بنابراین، اگر کشورهای عقب‌مانده و شرقی به مدار کشورهای توسعه‌یافته وارد می‌شوند، این امر به لحاظ جاذبه‌های قدرت و ساخت قدرت در نظام جدید جهانی که اشاعه پیدا کرده نیست؛ بلکه به خاطر مقتضیات درون‌جوش این جوامع است که آنها را به سوی ساختهای مسلط در اروپا و غرب سوق می‌دهد. آشکار است که نظریات مدرنیستی قرن نوزدهم، بستر و بنیاد همه نظریاتی که در قرن بیستم، در باب تکامل و تاخیر رشد و توسعه مطرح شد را، تشکیل می‌دهد. در قرن بیستم، چنانکه کارل دویچ نشان داده است، یک تحول پارادایمی در علم‌الاجتماع مشاهده می‌کنیم. دویچ معتقد است که تحولات تکنولوژیک، روی معرفت‌شناسی و علم تاثیر می‌گذارد. به این ترتیب در قرن بیستم، بخصوص بعد از جنگ جهانی دوم، حصول ثبات نسبی و پیدایش تحول در علوم مکانیکی و همچنین گسترش نظریه عمومی سیستمها و علایق سیاست‌خارجی کشورها برای حفظ وضع موجود، تحولاتی را در نظریه توسعه سیاسی ایجاد کرد. این تحول به آن معنایی که در جامعه‌شناسی اروپایی غرب مورد نظر است، گذاری است از نظریه‌های ارگانیکی به نظریه‌های مکانیکی. زیرا دیگر آن بحثهای کلی آگوست کنتی، مارکسی و وبری جاذبه‌چندانی ندارد. چون برای اثبات یا نفی آن نظریات به یک آزمایشگاه تاریخی درازمدت لازم داریم. شاید آنها بیشتر به درد انقلابیون می‌خوردند که

می‌خواستند تغییرات ایجاد کنند؛ ولی برای علمای سیاسی و اجتماعی وضع موجود آنهایی که می‌خواهند تواناییهای وضع موجود را بررسی کنند برای سیاستمداران و سیاستگذاران خارجی و برای نگرشهای محدودتر، منضبطتر، قانونمندتر و قابل پیش‌بینی‌تر، اهمیت پیدا می‌کند.

بنابراین مسلماً داستان نظریه‌پردازی در مورد توسعه پیچیده‌تر از این ساده‌سازیهاست. خیلی بیشتر می‌توان وارد جزئیات دلایل مخالف و موافق آن شد. نظریات توسعه سیاسی قرن بیستم که تحت علایق تاریخی، تکنولوژیکی، سیاسی و نظامی بین‌المللی جدیدی شکل گرفتند، براساس تصورات اجتناب‌ناپذیر تاریخی، استوار هستند. اگر ما آثار آلموند را که به عنوان پدر توسعه سیاسی و جامعه‌شناسی توسعه غربی شناخته می‌شود، مرور کنیم، می‌توان گفت که به طور کلی مبتنی بر عرضه دو تصویر است: یکی تصویر از جامعه سنتی و دیگری تصویر از جامعه مدرن. وی معتقد است که به صورت معجزه‌آسایی جامعه سنتی تبدیل به جامعه مدرن می‌شود. البته مختصات هر دو جامعه را نیز می‌گوید؛ مثلاً جامعه سنتی جزءگراست. ولی اینجا کل‌گرایی پیدا می‌شود و **Universality** رشد پیدا می‌کند، یا نگرشهای مبتنی بر عاطفه جای خودش را به نگرشهای مبتنی بر سود و منافع شخصی و غیره می‌دهد. بنابراین، اساس این نظریات، تصویر جامعه سنتی و جامعه مدرن است. آن وقت‌باز هم می‌بینیم که در حد فاصل جامعه سنتی و مدرن در آثار بعدی آن کمیته مطالعات تطبیقی آمریکایی، تاملات بیشتری مطرح می‌شود و صحبت از مراحل و بحرانهایی مثل بحرانهای هویت، مشروعیت و غیره می‌شود که جامعه سنتی گرفتار آن می‌گردد، هرچه اینها بیشتر حل بشوند ما به الگوی جامعه مدرن نزدیکتر می‌شویم. با این همه، وقتی که جامعه مدرن پیدا شد، آن وقت مشکلات خاص خودش را پیدا می‌کند. به قول پوپر هیچ وضعیت نهایی مطلوبی از پیش قابل پیش‌بینی نیست. بنابراین به بهشت موعود هم که برسیم آن وقت مشکلات بهشت شروع می‌شود؛ یعنی در جامعه مدرن هم مساله هویت، مشروعیت نظام، بحران سلطه سیاسی و... به نحو دیگری ظاهر می‌شود. بحران در جوامع بشری همیشه وجود دارد و خواهد بود. مثلاً برای جامعه سنتی این تصور مطرح می‌شود که آنها هویت ندارند. چون هویت اساساً در معنای هویت ملی که یک برهه از تاریخ غرب را تصویر می‌کند، تشخیص داده می‌شود، آن وقت هر چیزی که مخالف یا غیر از این باشد به عنوان فقدان هویت تلقی می‌شود و یا اگر مشروعیت مبتنی بر رضایت عمومی و قرارداد اجتماعی به مفهوم غربی‌اش نباشد آن نظامها، نیمه مشروع یا فاقد مشروعیت تلقی می‌شوند، در حالی که بنیادهای مشروعیت مسلماً در طی تاریخ تحول پیدا می‌کند. بنابراین تصویری که در نظریه‌های فونکسیونالیستی قرن بیستم مطرح می‌شود همان تصویر ایستای جامعه سنتی و جامعه مدرن است.

در متن این نظریات عمومی، باب نوسازی و توسعه سیاسی است که جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم خاص کلمه تولد پیدا می‌کند. به قول معروف، با تخصصی‌تر شدن علوم اجتماعی نوبت پیدایش جامعه‌شناسی توسعه سیاسی فرا می‌رسد. جامعه‌شناسی توسعه سیاسی بحثی اخص از بحث نوسازی و توسعه سیاسی است. چون به طور کلی در بحثهای مربوط به توسعه سیاسی، بحث از تولد و زمینه‌های تولد دنیای مدرن و مراحل است که این دنیا در کشورهای غربی طرح کرد؛ در حالی که جامعه‌شناسی توسعه مدعی علمی بودن است؛ به این معنا که می‌خواهد ضوابطی برای توسعه کشورها مشخص کند که براساس آنها بتوانیم پیش‌بینی کنیم که یک کشور چه هنگامی به توسعه سیاسی رضایت‌بخشی می‌رسد. بنابراین لازم است به این شعبه از بحثهای توسعه و نوسازی که به عنوان جامعه‌شناسی توسعه مطرح می‌شود، اشاره کنیم. جامعه‌شناسی توسعه سیاسی یک الگوی فرعی از جامعه‌شناسی سیاسی است. به طور کلی، جامعه‌شناسی سیاسی به مفهومی که در غرب در بعد از جنگ جهانی دوم پیدا شد، مدعی بود چنانکه مهمترین سازنده رشته جامعه‌شناسی سیاسی

و مهمترین جامعه‌شناس سیاسی غرب (سیمون مارتین لیپست) می‌گوید که از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی، حوزه سیاست به وسیله حوزه‌های غیرسیاسی، تعیین می‌شود. حوزه سیاست یعنی دولت، قدرت، ایدئولوژی و غیره. بنابراین، برای شناخت سیاست‌بایستی به سراغ سایر حوزه‌ها برویم. پس برای شناخت تحولات سیاسی هم (توسعه سیاسی، عقب‌ماندگی سیاسی) بایستی به سراغ سایر حوزه‌ها در وجه تحولاتی‌اش برویم. جامعه‌شناسی ایستا آن است که هر وضع موجودی را می‌خواهد به وسیله سایر حوزه‌ها توضیح بدهد. جامعه‌شناسی پویا یعنی اینکه چگونه تحولات در سایر حوزه‌ها به تحول در حوزه سیاسی منتقل می‌شوند. در فرض اساسی جامعه‌شناسی توسعه که اولویت با حوزه‌های غیرسیاسی است، آن تحولات به حوزه سیاسی منتقل می‌شود. به عبارتی که لیپست در بحث‌های عمومی‌تر می‌گوید، اساس جامعه‌شناسی سیاسی یکی اصل تابعیت است و دیگری اصل اولویت. تابعیت یعنی اینکه حوزه سیاسی، تابع سایر حوزه‌هاست و بحث اولویت این است که کدام حوزه در تاثیرگذاری بر روی حوزه سیاست اولی است. گفته می‌شود در تابعیت، اختلاف نظری وجود ندارد، ولی در اولویت اختلاف نظر هست. نظر این قبیل از جامعه‌شناسان این نیست که حوزه‌های فرهنگی، اقتصاد، ایدئولوژیکی و غیره یا به طور کلی حوزه‌های غیرسیاسی روی حوزه سیاسی عمل می‌کنند؛ منظورشان تعیین‌کنندگی است، نه عمل. دولت روی حوزه‌های دیگر عمل می‌کند. دولت مهمترین اراده سیاسی در هر جامعه است. اراده‌های دیگر در قالب این اراده واحد مستولی، همسو می‌شود، و الا مضمحل می‌گردد و در طی تاریخ و در جوامع موجود، دولت فعال مایه است. در برخی از جوامع توتالیتریستی که دولت فعال واحد است، منشا خدمات، اعمال، تغییرات و دگرگونی‌هاست. بنابراین جامعه‌شناسی سیاسی اینها را قبول دارد؛ منتها می‌گوید که اعمال و فعالیت‌هایی که دولت انجام می‌دهد این در حدود ساختارهایی است که پیشاپیش تعیین می‌شود. بنابراین اگر ما بگوییم که دولت‌ها خودشان دست‌به‌توسعه می‌زنند، این منافی دیسپلین جامعه‌شناسی توسعه نیست؛ به این معنا که دولت‌براساس ماهیتی که به وسیله ساختارهای دیگر تعیین شده، در آن مورد ساختاری، عمل سیاسی انجام می‌دهد؛ کارهایی که سبب ایجاد توسعه می‌شود. بنابراین، جامعه‌شناسی توسعه، به معنای اخص، از جامعه‌شناسی سیاسی گرفته و متداول شد که در آن روابط میان حوزه سیاسی با سایر حوزه‌ها را بررسی می‌کنیم. این هم بحث اساسی فونکسیونالیستی است که بین حوزه‌های گوناگون رابطه همیشگی وجود دارد. در جامعه‌شناسی توسعه که بعد از جنگ جهانی دوم، بخصوص در دهه ۱۹۶۰ و ۷۰ در غرب رایج شد، دو گرایش عمومی قابل مشاهده است: یکی، گرایشی که روی همبستگی و تابعیت‌به مفهوم غیر علی‌اش تاکید دارد و دوم، گرایشی که هدفش بررسی رابطه علی بین حوزه سیاسی و سایر حوزه‌هاست. جامعه‌شناسی سیاسی کلاسیک، درس و بحثی است که در همه کشورها رایج هست و زیاد هم مورد تردید قرار نگرفته است. حداقل حسنش در این است که کاربردی و پژوهشی است. آدم می‌تواند با استفاده از آمار و ارقام، کامپیوتر، محاسبه و غیره، شاخص‌های توسعه آموزش، فرهنگ، احزاب و غیره را دریاورد و اینها را به نحوی به یکدیگر ربط داده و ارتباطات ریاضی و آماری اینها را کشف کند. برای همین، علوم سیاسی قرن بیستم در دهه شصت و هفتاد خیلی گرایش آماری پیدا کرد. چون شیوه‌هایی برای کمی کردن شاخص‌های تحول در فرهنگ و سیاست پیدا کرده بود. البته هدف بحث فعلی صرفاً اشاره‌ای تاریخی است به این زایش جامعه‌شناسی توسعه. منظور من نقد و انتقاد و بیان این مطلب نیست که اینها بی‌فایده است. در خصوص فایده و اهمیت اینها خیلی بیشتر از اینها باید بحث کنیم. نمونه گرایش اول را در مقاله سیمون مارتین لیپست مشاهده می‌کنیم که به اصطلاح خودش، پیش‌شرط‌های پیدایش دموکراسی را مطرح می‌کند. از دیدگاه جامعه‌شناسان، توسعه به صورت نسبتاً بی‌پرده، یعنی دموکراسی. بعضیها یک مقداری پیچ و تابش می‌دهند و شاخص‌هایی را برای توسعه سیاسی مشخص می‌کنند و یک مقداری چهره توسعه و جامعه توسعه‌یافته سیاسی را نسبت به آن تصویری که ما از دموکراسی رایج داریم، نزدیکتر نشان می‌دهند.



بعضیها بی‌پرده‌تر صحبت کرده‌اند که اصلاً دموکراسی غربی را به معنای جامعه توسعه‌یافته تلقی نموده‌اند. لیپست هم خودش از این جمله هست. منظورش از بحث پیش‌شرط‌های دموکراسی یعنی پیش‌شرط‌های توسعه. وی به صورت متداخل الفاظ توسعه دموکراتیک و توسعه سیاسی را به کار می‌برد. توسعه در سراسر مقاله و همچنین در آثار دیگرش به صورت مخلوط به کار رفته است. مرکزی‌تی که برای توسعه غربی، در نظریات مدرنیستی هست در اینجا به جای خودش باقی است. البته این هم زمینه ایرادات مشهوری است که بر کل نظریات فونکسیونالیستی وارد می‌شود که چگونه محافظه‌کارند و وضع موجود را تحسین می‌کنند و الگوی مطلوبشان را از وضع موجود در غرب گرفته‌اند و در واقع نظریه‌شان بازتاب واقعیت است. در آثار لیپست و پیروانش که، دو مقاله از آن پیروانش است، ارتباطاتی بین حوزه‌های مختلف در شاخصها مشاهده می‌شود؛ مثلاً بین حوزه‌های مختلف مثل شهرنشینی، میزان رشد سواد، میزان آموزش و به طور کلی گسترش ارتباطات و شاخصهای اقتصادی مثل افزایش درآمد ملی، درآمد سرانه و غیره از یک سو و میزان راهها، بیمارستانها و تلویزیونها از طرف دیگر و شاخصهای توسعه سیاسی مثل میزان شرکت در انتخابات، میزان آگاهی سیاسی باز هم براساس روزنامه‌خوانی یا گوش دادن به اخبار یا خشونت‌سیاسی و غیره و میزان تشکل سازمانهای سیاسی، احزاب سیاسی، نهادهای جامعه مدنی، میزان مشارکت سیاسی، میزان مخالفت سیاسی، تعدد ایدئولوژیها، تکثر عقاید و الی آخر.

بنابراین هر چیزی که در دموکراسی غربی هست، می‌شود شاخصی برای ساخت و براساس آن مقایسه‌ای انجام داد. لیپست و همکارانش نتیجه‌گیری می‌کنند که یک رابطه همبستگی میان شاخصهای شهرنشینی، آموزش و غیره با شاخصهای توسعه سیاسی وجود دارد. بنابراین، اگر در دهه شصت و هفتاد جهتگیری سیاست‌ خارجی کشورهای بزرگتر در رابطه با توسعه کشورهای عقب‌مانده این بود که به اصطلاح زیرساختها را تغییر بدهند، سرمایه‌گذاری بکنند و غیره، حداقل یکی از مفروضاتشان از چنین تحقیقاتی برمی‌خاست که لابد یک رابطه‌ای بین اینها وجود دارد و در گفته‌های رهبران کشورهای در حال توسعه هم این مطلب اغلب مشاهده می‌شود که مردم باید سواددار شوند، آموزش و درآمدشان بالا برود تا اینکه بتوانند بفهمند که سیاست چیست؟ ایراد وارد بر این قبیل نوشته‌ها از جانب دسته دوم، این بود که اینها بحثهای علی نیست. رابطه همبستگی تعیین‌کننده نیست و تنها ارتباط را نشان می‌دهد؛ نه ملازمت را. به قول بعضی از نویسندگان معلوم نیست که آیا مثلاً افزایش آگاهی سیاسی و سواد، نتیجه یکدیگرند یا اینکه نتیجه عامل دیگری می‌باشند. باید بحث را از حد این شاخصهای صوری به بحثهای عمیقتر تاریخی و فرهنگی بکشانیم.

بنابراین در سایه چنین انتقاداتی بود که بحثهای علی مطرح شد. مهمترین نماینده این گرایش، جامعه‌شناس معروف آمریکایی، دانیل لرنر، می‌باشد. کتاب عظیم کلاسیکش در مورد گذار جامعه سنتی، مهمترین کتابی است که روی دو سه نسل از نظریه‌پردازان و پژوهشگران توسعه سیاسی در آمریکا و اروپا تاثیر گذاشت.

دانیل لرنر در واقع در پی نشان دادن این است که از کجا می‌شود به توسعه سیاسی ست یافت؟ از کجا می‌شود شروع کرد؟ آیا زمینه توسعه سیاسی این است که طبقه متوسطی پیدا بشود؟ یا اینکه لازمه‌اش پیدا شدن طبقه روشنفکران است؟ بنابراین تحولات فرهنگی لازمه پیدایش دموکراسی است؛ نه صرف تحولات مادی اقتصادی. تعداد زیادی از محققان این الگو را در مورد آمریکای لاتین، خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی و در مطالعات موردی یا منطقه‌ای تطبیقی، با استفاده از آمار و ارقام و اطلاعات و شاخصهای آنها، به کار بردند. هرکسی برای منطقه خودش به نتایجی دست‌یافته و در درون این چهارچوب، تنوعاتی ایجاد کرده است. یکی روی پیدایش طبقه متوسط، دیگری روی تحولات فرهنگی و سومی روی رشد ارتباطات و شهرنشینی. در واقع همه اینها مقدماتی می‌شوند برای تحول در افزایش فرصتهای سیاسی، پیدایش

گروه‌های متقاضی مشارکت در زندگی سیاسی، پیدایش منابع قابل تبدیل به منابع سیاسی، پول، زمین و امکانات اقتصادی که می‌شود به عنوان اسلحه سیاسی و منابع قدرت سیاسی به کار برد و همچنین پیدایش ارتباطات که زمینه طرح ایدئولوژیها و افکار مختلف را فراهم می‌کند و تکثری در آرا و عقاید به وجود می‌آورد. چون نفس ارتباطات، مطابق استدلال بعضیها، مانعی برای وحدت فکری ایدئولوژیک می‌باشد. به این ترتیب دهه ۱۹۷۰، شاهد این نوع جامعه‌شناسی سیاسی توسعه بود و آثار مختلفی هم نوشته شد؛ چه در نقد نظریات مارکسیستی و چه در نقد نظریات همبستگی فونکسیونالیستی.

فرض اساسی اینها این است که اولویت با ساختهای غیر سیاسی است. در واقع ضرورتی هم در اینجا مشاهده می‌شود که خواه ناخواه با تحولی که در حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی و غیره پیدا می‌شود، تحولی هم در حوزه سیاسی به شکل احزاب سیاسی، آگاهی سیاسی، تحول در ایدئولوژی گروه‌های حاکم و غیره پیدا می‌شود.

نسل تاریخ‌گرایان مثل آقای برینگتون مور نور و خانم تدا اسکا چپل و خانمی دیگر به اسم تریمبرگر بر این قبیل جامعه‌شناسی توسعه ایراد گرفتند. مهمترین ایرادی که در اینجا وجود دارد عدم تاکید بر روی نقش حوزه سیاست است. بحث اساسی برینگتون مور این است که جریان توسعه اصلا سیاسی است و تا مشکلات و منازعات سیاسی حل نشود، توسعه اقتصادی هم پیدا نمی‌شود. در حالی که فرض واژگونی که در نظریات قرن بیستم مطرح می‌شود این است که فکر می‌کنند کشورهای غربی اول توسعه اقتصادی پیدا کردند بعد دموکراسی پیش آمد، در حالی که استدلال این است که آمریکایی که در آن دموکراسی وجود داشت یک جامعه کشاورزی و فاقد ارتباطات بود و یک جامعه سنتی، با همه تعاریفی که از جوامع سنتی داریم، بود؛ ولی اندیشه دموکراتیک در این جامعه پا گرفت. اینکه چرا پا گرفت، آن بحث دیگری است. جامعه یونانی که در آن یک شبه دموکراسی وجود داشت براساس این نظریات دارای پیشفرضهای دموکراسی امروزه نبود. یا اینکه جامعه سنتی هندوستان که یک جامعه دموکراتیک از نظر سیاسی در متن خرافات و کاستها و جامعه اقتصادی عقب‌مانده است. از طرف دیگر، کشورهای توتالیتر روی شاخصهای شهرسازی، راه‌سازی، صنعت و غیره رشد کرده‌اند، ولی خبری از احزاب سیاسی، آزادی سیاسی و غیره نیست.

پس این ملازمتها خردنگرانه و سطحی‌بینانه است. نمی‌شود تکلیف داستان توسعه و جامعه‌شناسی توسعه را در سطح این برداشتهای قرن بیستمی روشن کرد. توسعه سیاسی یک تحول ریشه‌دار تاریخی است. همچنان که اسکاچپل و تریمبرگر می‌گویند، اولویت با حل و فصل منازعات سیاسی بین گروه‌های عمده جامعه است. پس در جایی که گروه‌های نوساز در انقلاب پیروز شدند راه برای توسعه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره باز شد و در جایی که شکست‌خوردند یا فرصت پیدایش پیدا نکردند، در همه حوزه‌ها عقب‌ماندگی سیاسی مشاهده می‌شود. این به طور خیلی خلاصه جایگاه توسعه سیاسی آکادمیک است. همان چیزی که امروزه به اسم توسعه سیاسی در دانشگاهها تدریس می‌شود و در آمریکا درس توسعه سیاسی با لرنر شروع و با این پژوهشهایی که الآن گفتیم پایان می‌پذیرد. بحثهای عمیقتری که در زمینه نقش جامعه‌شناسی توسعه وجود دارد معمولا به صورت منفصلی در دانشکده‌های فلسفه و اندیشه مدرن مطرح می‌شود، چندان هم فایده و ثمری ندارد. چون یک پل ارتباط بین آن نقدها و این علمها زده نمی‌شود که فایده‌ای حاصل بشود. در واقع می‌شود گفت که از یک دیدگاه، داستان جامعه‌شناسی توسعه یا جامعه‌شناسی توسعه سیاسی پایان یافته است؛ یعنی حداقل این تصور وجود دارد که علم جامعه‌شناسی توسعه سیاسی کشف نشده است و این آثاری هم که گفتیم، آثار متعدد و متنوعی که هست، مهمترین مباحث نظری را مطرح کردند که ما الآن می‌توانیم آنها را اجرا کنیم. بنابراین، اگر ایران از نظر سیاسی توسعه یافته نیست، بایستی رفت توی حوزه آموزش، حوزه فرهنگ عمومی، حوزه بنیادهای اقتصادی و غیره.

با اگر کشوری نسبت به کشور دیگری عقب مانده تر است، باید ببینیم که میزان آموزش و سواد، میزان ارتباطات و رسانه‌های گروهی بین این دو کشور چقدر نوسان دارد. نتیجه‌گیری اینها براساس آن مواردی که مورد مطالعه قرار داده‌اند این است که رابطه تعیین‌کننده‌ای وجود دارد. صرف‌نظر از فصول و برخی ناهنجاریهای آماری، یک رابطه کلی وجود دارد که با افزایش اینها حالا این افزایش هر جا و به هر نحوی حاصل بشود خود دولت هم ممکن است در تغییرات آموزشی و... نقشی ایفا کند. آن وقت این، رابطه‌ای به اصطلاح دیالکتیکی پیدا می‌کند. بنابراین از یک جهت می‌توانیم بحثهای جامعه‌شناسی توسعه سیاسی را مورد مطالعه قرار دهیم که البته منابع مهمی هستند. پژوهشهای انجام شده در جامعه‌شناسی توسعه محدود بوده و در همه کشورها نشده است؛ آن هم مربوط به دهه شصت و هفتاد می‌باشد.

الآن با تحولاتی که در آسیای جنوب شرقی پیدا شده و با دمکراتیزه شدن آمریکای لاتین و تحولات خاورمیانه، می‌توانیم با همین سلاحها و ابزارهای تئوریک به سراغ میدانهای تازه تحقیقاتی برویم. این هم یک کار عملی است و در جای خودش بایستی به آن پرداخت.

ولی از طرف دیگر، نقدهایی که بر نفس علم الاجتماع و بر مفاهیم این تئوریا وارد شد، تردیدهایی را برانگیخته است و از دیدگاههایی می‌شود گفت که بنیاد این گونه نظریه‌پردازی در علم الاجتماع را بسیار تضعیف کرده است. کسانی که می‌خواهند در سنت فکری قدیم یا متاخر باقی بمانند، بایستی پاسخی برای این ایرادات پیدا کنند. بحث اصلی من بیشتر در باب جامعه‌شناسی تجدد است که داستان پیچیده‌تری نسبت به جامعه‌شناسی توسعه دارد. در صحبت از جامعه‌شناسی تجدد، زمینه‌های نظری این جامعه‌شناسی را اجمالا مورد بررسی قرار می‌دهیم. البته یک نکته تهدیدآمیزی که در اول بحث مطرح می‌شود این است که اگر ما به جامعه‌شناسی تجدد بپردازیم، در آن صورت نگرش و روش‌شناختی را به کار می‌بریم که خودش برخاسته از تجدد است. چون جامعه‌شناسی، به مفهوم متعارف و مرسوم، در نحله‌های مختلف، براساس ادعای متاخرین، جزئی از روند تجدد است و شیوه نگرش تجدد نسبت به خودش به شمار می‌رود. بنابراین، جامعه‌شناسی تجدد احتمالا کافی نیست. بلکه در جامعه‌شناسی تجدد ضرورت پیدا می‌کند تا از حیثه صرف پروژه تجدد فراتر برویم. به هر حال این مشکل یا دوری است که بحثهای پست مدرنیست امروزی هم گرفتار آن هستند که اگر قرار باشد از هر پدیده‌ای ایجابی بحثی مطرح کنند مجبور می‌شوند که مقداری به نظریات کلی‌تر جامعه‌شناسی متوسل شوند. اگر بخواهیم مروری کلی بر پروژه تجدد کنیم، به اندیشه تجدد به فراگرد تجدد به عنوان یک فراگرد ذهنی و عینی یا فراگرد نظری و عملی، می‌توانیم ببینیم که تجدد دارای یک چهره ژانوس‌گونه [خدای دو چهره یونان باستان] است. هابر ماس و برخی دیگر از نویسندگان بحث از تجدد را، پروژه تجدد و برخی از نویسندگان متاخر، تراژدی تجدد و برخی دیگر به اصطلاح دو (Discourse) خواندند تجدد دو چهره دارد: یک چهره تجدد که مهمترین ویژگی آن می‌باشد، اندیشه آزادی است. متعلقات اندیشه آزادی عبارتند از: برابری سیاسی و حقوقی، گرایش به فرد یا فردگرایی، سکولاریزم، تاکید بر منافع فرد به عنوان مهمترین منافع جامعه، تاکید بر تشخیص فردی در خصوص مصالح خودش و آن رگه اساسی اندیشه فردگرایانه‌ای که ما در کل این پروژه تجدد مشاهده می‌کنیم. چهره دوم تجدد، مبتنی بر اندیشه انضباط و سازماندهی است که به عنوان واکنشی در مقابل لجام‌گسیختگیها یا بی‌انضباطیهای ناشی از بعد اول تجدد متجلی می‌گردد و رگه دوم این پروژه مدرنیستی را تشکیل می‌دهد. بحث درباره مختصات اصلی اندیشه تجدد با بحث معروفتری که در خصوص نقد تجدد مطرح می‌شود، تفاوت دارد. در قرن هجدهم و بخصوص در قرن نوزدهم نگرشهای انتقادی گوناگونی نسبت به جامعه متجدد و جامعه مدرن مطرح شد. دو نگرش در این زمینه مهم هستند: یکی دیدگاههای رادیکالی که بخصوص در

سوسیالیزم مارکسیست مشاهده می‌شود. اینها پروژه تجدد را نیمه‌تمام، ناقص و نارسا تلقی می‌کنند و آن را مقطعی از تحول تاریخی به شمار می‌آورند و به دنبال تکمیل این پروژه در اندیشه سوسیالیزم و رادیکالیزم هستند. از طرف دیگر واکنشی محافظه‌کارانه نسبت به تجدد و مدرنیته صورت می‌گیرد که در اندیشه متفکران محافظه‌کار ظاهر می‌شود و اساس نقد تجدد به شیوه واپس‌نگرانه است که همین شیوه بعدها مورد استفاده فرامدرنیته هم قرار می‌گیرد. تا حدی که برخی از هواداران تجدد غربی معتقد هستند که رگه‌های مشترکی میان نقد محافظه‌کارانه و فرامدرنیته از تجدد وجود دارد. منظور از بحث نقد تجدد، آناتومی و کالبدشکافی خود پروژه مدرنیته است. با توجه به پیشرفتهایی که در نگرش انتقادی پیدا شد و با توجه به اینکه نمی‌توانیم ساده‌انگارانه، این پروژه را از نگرش فرامدرن بپذیریم، طرح، بررسی، فهم و نقد دیدگاه‌های کلی‌تری که پروژه تجدد را موضوع تحقیق خود قرار دادند، ضرورت دارد. پس اگر بخواهیم تجدد، داستان تجدد و فراگرد تجدد را در غرب بررسی کنیم، مشاهده دو عنصر اساسی یا دو چهره که با یکدیگر روابط متقابل دارند لازم است که تراژدی و چهره ژانوس‌گونه تجدد را تشکیل می‌دهند. در رابطه با رگه اول، می‌توانیم تقریباً همه دانشوران بزرگ فلسفی و اجتماعی‌سیاسی غرب را در این مسیر قرار بدهیم و اندیشه‌های فردگرایانه، سکولاریستی، عقلگرایانه فردی و مصلحت‌اندیشانه اصالت‌فایده‌ای را مطالعه و بررسی کنیم و به عبارت دیگر سهم هر یک از این مراحل اندیشه جدید را در تکوین و تکمیل پروژه مدرنیته نشان بدهیم. مثلاً از فرانسیس بیکن شروع کنیم که با طرح اندیشه تجربه، استقرا و روش حصول از طریق تجربی، در مقابل یک سنت بزرگ ارسطویی و کلیسایی قیام می‌کند و یکی از عناصر مهم طرح تجدد غربی به شمار می‌رود. کسی که در شکل نمو یافته‌اش، در پوزیتیویسم، در پوزیتیویسم منطقی و در نحله‌های گوناگونی که از این شاخه اصلی منشعب شدند، ظاهر می‌شود. بنابراین پروژه تجدد غربی در رگه آزادیخواهانه‌اش به طور اجتناب‌ناپذیری متصل به تجربه‌گرایی فرانسیس بیکنی است. تکرار تجربه تجدد غربی یا پروژه تجدد غربی به یک معنای اساسی زمینه تکرار این تجربه‌گرایی و همه تبعات فلسفی ضد متافیزیکی و اومانستی قضیه است.

اگر دکارت را به عنوان یک پله دیگر در تکوین اندیشه یا پروژه مدرنیته در نظر بگیریم، اصل شک دستوری که او مطرح می‌کند و اصلاتی که به من اندیشمند می‌دهد و اینکه من می‌اندیشم پس هستم، به عنوان پیدایش سوژه عامل و فاعل شناسایی تاریخ، یکی از مهمترین بنیادهای اندیشه تجدد است. اندیشه و پروژه تجدد علی‌رغم کثرت‌گرایی و همه ویژگی‌های دموکراتیک و اومانستی‌اش، قایل است که تاریخ دارای مراحل و ذهنیتی است و این ذهنیت ممکن است در شخصی مثل هگل یا مارکس تجلی پیدا کند تا کلیت تاریخ، انتظام و ارتباطش را ادراک کند. بنابراین کثرت‌اذهانی در کار نیست. یا چنانکه در بحث‌های پست مدرنیته مطرح می‌شود افقی بودن ذهنی در کار نیست، بلکه یک رابطه عمودی وجود دارد. یک ذهن شناساگر بالا و والایی که ما در ذیل آن قادر به فهم و ادراک هستیم و بدون حضور در فلسفه هگل، مارکس و یا کنت اصلاً نمی‌توانیم تاریخ و جهان را ادراک کنیم. از مفاهیم اساسی، سلسله مراتب معرفت و رابطه عمودی بودن معرفت است. اگر نگوئیم که در اندیشه مدرنیته آشکار بود، ولی در پست مدرنیته و در پست مدرنیسم به صورت نمایانی مطرح شده و استنتاج‌های لازم از آن گرفته شده است. باز هم اگر بخواهیم پله‌های پروژه تجدد را در بین متفکران اجتماعی‌تر و سیاسی‌تر پیگیری کنیم، اندیشه آزادی‌ملی را در ماکیاولی مشاهده می‌کنیم. ماکیاولی از نظر سیاسی، عنصر اجتناب‌ناپذیر تجدد به شمار می‌رود. نه تنها به این دلیل که دولت ملی یکی از ویژگی‌های عمده این عصر از تاریخ اروپاست که معادل تاریخ تجدد است، بلکه به این دلیل که اندیشه آزادی و مصلحت‌ملی را در سطح ملی و قومی در مقابل کلیسا و امپراتور طرح می‌کند. آنها معتقد بودند که هر ملتی مثل هر فردی می‌تواند مصلحت و منافع خودش را ادراک کند و در

قالب حکومت می‌تواند به ادراک مصالح ملی خودش واقف شود. مهمترین وظیفه دولت ملی کوشش در راه فهم مصالح ملی است که پایه همه تصمیم‌گیریهاست و همه حرفهای ماکیاولی بر این زیربنا استوار است که مصلحت دولت بالاتر از مصلحت اخلاقی، مذهبی و فردی است.

ماکیاولی سیاست را به فن کشتیبانی و ملاحی تشبیه می‌کرد. در نظر او اگر کسی که در مقام سکانداری قرار بگیرد، منزلت خاصی پیدا می‌کند و مصالح خاصی را مشاهده می‌نماید که در واقع فن کشتیرانی و ملاحی برایش تحمیل می‌کند. بنابراین، شه‌ریار هم در چنان منزلتی قرار دارد که آن کشتیبان و سکاندار قرار دارد و دارای منزلت خاصی است. برای همین مصالح خاصی را می‌بیند که لازمه منزلت اوست.

به این ترتیب، ما می‌توانیم اندیشه تفکیک دین از دولت، نوعی سکولاریسم به مفهوم خاص کلمه، تاکید بر مصلحت ملی و یک بنیاد دولتی ملی را از اندیشه ماکیاول استخراج کنیم.

از نظر علمی، ماکیاولی را به عنوان یکی از بنیانگذاران عمده علم سیاست، تلقی کرده‌اند. خود او هم معتقد بود که کاشف علم سیاست است؛ به مفهومی که گالیله و دیگران در حوزه کار خودشان، تفحص کرده و مسائلی را کشف کرده‌اند. علی‌رغم جزء‌گرایی ملی ماکیاولی، یک کل‌گرایی علمی را در اندیشه او مشاهده می‌کنیم.

توماس هابس هم از جهات مختلف از اجزای مهم تشکیل‌دهنده پروژه مدرنیته، محسوب می‌شود؛ هم از نظر گرایش او به ماتریالیسم علمی، هم از نظر اعتلای مطالعات سیاسی به مرتبه علوم رایج زمان و به روز کردن مطالعات علمی سیاسی و هم از نظر طرح اندیشه قرارداد اجتماعی و جامعه مدنی که منظورش دولت یا وضعیت مدنی است. از هر حیث که نگاه کنیم، توماس هابس، شریک مهمی در اندیشه مدرنیته است. ماتریالیسم سیاسی هابس که از مبانی اصلی تفکر معرفت‌شناسانه پروژه تجدد محسوب می‌شود، مهمتر از اندیشه سیاسی مفهوم قرارداد اجتماعی اوست. قرارداد اجتماعی یعنی راززدایی و رمززدایی از پدیده دولت. در باره پدیده دولت دو نظریه عمده وجود دارد:

یکی، نظریه ارگانیکی دولت است. این نظریه معتقد است که دولت فرآورده یک فرایند طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. چنانکه ارسطو می‌گفت، دولت یا مدینه حاصل تکامل است؛ تکامل فرد به خانواده، خانواده به روستا، روستا به شهر و بالاخره به دولت و یا بسیاری از اندیشه‌های دیگری که برای دولت یک خصلت طبیعی قایل هستند؛ مثلاً یکی از نویسندگان قرن نوزدهم آلمان، برای دولت یک خصلت مردانه قایل است. دولت را مذکر و کلیسا را مؤنث تلقی می‌کند. در این تصور طبیعی بودن دولت برداشتی از خصلت اصالت دولت وجود دارد؛ یعنی دولت چیزی است که پیش از فرد وجود داشته است و محصول فکر ما نیست بلکه وجود دارد و تکامل پیدا کرده است و ما در درون دولت معنا پیدا می‌کنیم؛ نه دولت در درون ما.

در مقابل این تصورات از ماهیت دولت، اندیشه قرارداد اجتماعی است که از دیدگاه سیاسی، مهمترین بنیاد تجدد، می‌باشد. چون همه مفاهیم دیگر، مانند دموکراسی، فردگرایی، اصالت منافع فردی، برابری سیاسی و حقوقی، آزادی، پلورالیسم، تکثرگرایی و... مبتنی بر آن است.

البته در زمانی که هابس این حرفها را مطرح می‌کرد، کاملاً آشکار بود که یک اندیشه انقلابی است و اگر مقاومتی هم از جانب کلیسا در برابر اندیشه‌های اساساً دموکراتیک هابس می‌شد تا اندازه‌ای ناشی از واکنش نسبت به قداست‌زدایی از

عرصه سیاسی بود. عقیده‌ای که مرموز و قائم به ذات باشد ممکن است متضمن یک روح هم تلقی شود که مردم قابلیت احراز و درک آن را نداشته باشند. بنابراین وقتی دولت در آن مقام اعلا قرار دارد دیگر جایی برای فرد نیست و اگر هست در اطاعت از آن قانون خداست. پس انقلابی که هابس و سایر اصحاب قرارداد اجتماعی، در اندیشه سیاسی ایجاد کرده و آن را جزء مهمی از پروژه تجدد و مدرنیته ارزیابی کرده‌اند، همین مفهوم قرارداد اجتماعی است. گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی و دولت ماشینی و یا نظریه ماشینی دولت که خودش حاکی از آزادی اساسی انسان، اختیار انسان و توانایی انسان در شناخت مصالح خویش است. در نظریه هابس عقل انسان ترجمان احتیاط و دوراندیشی است. او قایل به عقل مستقل طبیعی نیست. برای اینکه، عقل، محصول حسابگری، احتیاط و دوراندیشی ماست و لفظا هم این معنا در آن وجود دارد. چون راسیونالیسم به معنای حسابگری و دوراندیشی تلقی می‌شود. بنابراین می‌شود گفت که کل مبانی اندیشه تجدد در مفهوم قرارداد اجتماعی مستتر است. هم در عرصه سیاسی، هم در عرصه اقتصاد بازاری و هم در عرصه علم.

سایر متفکران نیز اجزای دیگری به این پروژه اضافه و آن را تکمیل می‌کنند؛ مثلا جان لاک اندیشه بسیار تعیین‌کننده‌ای در طرح تجدد دارد. آمریکاییها اندیشه سیاسی لاک را اقتباس کردند و استدلال آنها تحت تاثیر لاک بود.

بنابراین، مفهوم دموکراسی از اندیشه‌های لاک غیر قابل تجزیه است و دموکراسی هم اساس تجدد غربی به شمار می‌رود. لاک بر روی مالکیت خصوصی و مقدس بودن آن تاکید دارد. همچنین تاکیدش بر روی حقوق طبیعی است که این حقوق در وضع طبیعی وجود داشته‌اند، نه این که وضع مدنی حقوق را به ارمغان آورده باشد؛ برخلاف نظر هابس. حق زیست، حق حیات، حق مالکیت، حق تکلم، اینها چیزهایی است که غیرقابل تفکیک است از وجود ما. بنابراین، آن بعد از مدرنیته که قرین یا نزدیک به سرمایه‌داری است، اصالت‌بازار و آزادی اقتصادی می‌باشد که در این پله از پروژه تجدد، تجلی پیدا می‌کند. چنانکه بیشتر متفکران لیبرال استدلال می‌کردند، هیچ آزادی واقعی نیست که بدون حق مالکیت معنا داشته باشد. اگر بخواهیم حرف بزیم و مطلب بنویسیم، نیازمند وسایل چاپخانه و پول هستیم. پول در جامعه برابر ساز است. براساس پول همه با هم برابر هستند. بنابراین، یک عنصر مهم از پروژه تجدد مربوط می‌شود به اندیشه مالکیت خصوصی و قداست آن و حقوق طبیعی متعلق به آن.

ژان ژاک روسو یکی دیگر از نمونه‌های اعلا اندیشه تجدد به شمار می‌رود. هم در وجه فردگرایانه و هم در وجه انضباط‌گرایانه‌اش. چهره ژانوسی تجدد در اندیشه برخی از این متفکران، مثل مارکس، روسو و هگل آشکار است، اما در برخی دیگر چندان آشکار نیست. این چهره در اندیشه هابس وجود دارد. تعبیرهای مختلفی که از هابس شده، به علت لغزشهای قلمی او نیست بلکه به علت ماهیت فرایند تجدد است. همچنین دوگانگی‌ای که در اندیشه مارکس راجع به فردگرایی و جمع‌گرایی می‌بینیم، نتیجه لغزشهای کلامی مارکس نیست، بلکه نتیجه عصر تجدد است که فی‌نفسه خودش دارای یک خصلت دوچهره‌ای است. دیده‌اید که از ماکیاول چه استفاده‌هایی کرده‌اند و چه استعدادهایی در اندیشه‌های او وجود دارد. دولت‌های توتالیتر که مصلحت دولت را بالاتر از هر مصلحتی قرار می‌دهند، از اندیشه‌های او سود برده‌اند. دوچهرگی تجدد را می‌توانیم در متفکران مختلف در درجات گوناگون مشاهده کنیم. ژان ژاک روسو هم یکی از مهمترین چهره‌های عصر تجدد، یکی از مهمترین بانیان اندیشه ترقی و روشنگری است. اصلا بعضیها تجدد و مدرنیته را به معنای دستاوردهای عصر روشنگری گرفته‌اند. مونتسکیو هم به عنوان یکی از پایه‌های این پروژه، به دلیل اندیشه موازنه قوایش که ضامن آزادی است و به دلیل ضدیتش با کلیسا و جزم‌اندیشی مهم است. رساله نامه‌های ایرانی او از آثار مهم روشنگری است که احتمالا نخستین تصورات غریبها از شرقیها در آنجا تبلور پیدا می‌کند. در اندیشه مونتسکیو قانون اساسی همراه با

انضباط و کنترل قدرت خودکامه که ضامن آزادیهای فردی است، مهم است. جان و جوهر کلام مونتسکیو را در رابطه با تجدد، بایستی از این دیدگاه نگاه کنیم.

ژان ژاک روسو هم دو چهره مختلف دارد: یکی چهره دمکراتیک؛ در آنجایی که روی اندیشه قرارداد اجتماعی تاکید می‌کند و دیگری چهره توتالیتری؛ آنجایی که روی اراده عمومی تاکید دارد. اندیشه‌های روسو برای خلیه‌ها بحث‌انگیز بوده است. شارحان روسو اختلاف دارند در اینکه آیا روسوی واقعی روسوی اراده عمومی است یا روسوی قرارداد اجتماعی؟ به هر حال، هر دوی اینها از عناصر مهم تجدد است و اتفاقاً برای ما حضور هر دوی آنها ضروری است. ولی کسانی که به دنبال ساده‌سازی اندیشه‌های سیاسی هستند به فرد نگاه می‌کنند، نه به روند اندیشه. می‌خواهند بدون توجه به متن تاریخی یک تصویر ساده از متفکر به دست آورند. بنابراین روسو را از یک طرف به عنوان هوادار اصل اکثریت که می‌گفت صدای اکثریت صدای خداوند است و اکثریت هیچوقت اشتباه نمی‌کند، می‌شناسند و از طرف دیگر تاکید او را بر قانونگذار و بر شارع در کتاب اعتراف‌اتش می‌بینند. پس یک دوگانگی در اندیشه روسو مشاهده می‌شود که البته بنیاد این دوگانگی در دوگانگی طبع و وضع ماهیت انسان نهفته است. زیرا انسان ماهیت دوگانه‌ای دارد که این دوگانگی باز، دوگانگی تجدد است. انسان از یک سمت موجودی خودخواه و از طرف دیگر موجودی نوع‌خواه است. هر دوی اینها در خمیره ما وجود دارد.

در اینکه کدامیک از این دو غلبه پیدا می‌کند، تاریخ تعیین‌کننده بوده است. استدلال روسو این است که تاریخ ما تا به امروز، بر پایه منافع فردی استوار بوده است؛ یعنی آن تعبیر و تفسیری از مدرنیته را قبول دارد که ضد اصالت فایده است. چون یک تفسیر دیگر که تفسیر بن‌تیهام و تا اندازه‌ای تفسیر جان استوارت میل است، وجود دارد که در آن اصالت منافع فردی به عنوان یک نقطه مثبت تلقی می‌شود؛ در حالی که روسو می‌گوید: تا به امروز تمدن، عقل و فرهنگ موجود بر بعد خودخواهی انسان مبتنی بوده است. بنابراین، عقل و فرهنگ منحرف شده است. وی با این برداشت از جامعه متجدد، جامعه قدیم را قبول ندارد. اگر روسو، پیامبر روشنگری است، به این دلیل است که می‌خواهد در عصر روشنگری که برای او عصر آینده است، انسانها استحاله پیدا کنند و آن بعد دوم انسانها که نوع‌دوستی است، غلبه پیدا کند. رابطه‌ای بین نوع‌دوستی انسان و اراده عمومی او وجود دارد. البته اینجا ابهام وجود دارد و ممکن است انسان به نتیجه نرسد، چنانکه بعضیها هم به نتیجه نرسیده‌اند.

ولی حداقل یکی از تفسیرهایی که از قرارداد اجتماعی روسو وجود دارد، این است که هر یک از ما یک اراده خصوصی داریم که معطوف به منافع خودمان است و یک اراده عمومی داریم که معطوف به خودمان است؛ به عنوان عضو جمع. به قول خود روسو، وقتی آن مادر اسپارتی که فرزندش را از دست داده بود، به خاطر پیروزی کشورش جشن گرفت، در این حال اراده عمومی‌ای که در او وجود داشت بر اراده خصوصی‌اش غلبه پیدا کرده بود.

بنابراین، روسو به دنبال یک تجددی است که در آن عنصر کل‌گرایی، آن چهره دوم ژانوس، اهمیت بیشتری پیدا کند. قرارداد اجتماعی روسو هم با قرارداد اجتماعی هابس، تفاوت‌های ماهوی دارد. حداقل یک تفسیر که متقاعدکننده به نظر می‌رسد این است که منظور روسو از قرارداد اجتماعی، قراردادی است که باید شهروندانی که به منافع عموم پی می‌برند و هر یک دارای اراده عمومی هستند، اراده کنند و در طی یک قرارداد ضمنی، جامعه آرمانی را تاسیس کنند. بنابراین از نظر منطقی، قرارداد اجتماعی روسو با قرارداد اجتماعی هابس فرق دارد. قرارداد اجتماعی هابس متعلق به چهره اول

مدرنیته یعنی فردگرایی و آزادی اصالت نفع است، در حالی که قرارداد اجتماعی روسو متعلق به چهره دوم است. بنابراین روسو هم، از ارکان تجدد و از ارکان فکری مدرنیته است؛ علی‌الخصوص به دلیل تعارضات فکری‌اش که تعارضات مدرنیته هستند؛ نه تعارضات اندیشه فرد. باز هم می‌توانیم به مکتب اصالت فایده اشاره کنیم. از مشاهیر این مکتب جیمز میل، جان استوارت میل و بنتهام است. بنتهام یکی از ارکان دمکراسی و معرفت‌شناسی امروزی محسوب می‌شود. نظریات گزینش عقلانی، نظریه بازیها، نظریاتی که در دهه ۱۹۶۰ مطرح شد، اساساً بنتهامی هستند. منطقشان، منطق بنتهامی است. وی در معرفت‌شناسی و تئوریهای میانبرد نفوذ داشته است. تئوریهای میانبرد مثلاً در اقتصاد نئوکلاسیک، همین اندیشه انتخاب عقلانی است که در علوم اجتماعی و سیاسی رایج شده و همچنین تأثیراتی که در فردگرایی سوداگرانه دارد. فردگرایی‌ای که اساسش مصلحت و لذت‌جویی فردی است. بنیاد این را بایستی در اندیشه اصالت فایده جست. یعنی اینکه به قول ما یک ماشین حسابی برای ذهن انسان پیدا کرده‌ایم که در آنجا گریزاز زبان و تعقیب سود و نفع، به عنوان مهمترین رقم اساسی مطرح است و ملاحظات اخلاقی و غیره تحت‌الشعاع آن ملاحظات اساسی نفع‌خواهی است. در زمینه دمکراسی هم این اندیشه معروف وجود دارد که «بیشترین شادی برای بیشترین تعداد افراد»، که شعار بنتهام بود.