

چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست

نویسنده: محمدجواد غلامرضا کاشی**

سؤال این است که با چند الگو می‌توان میان حوزه اخلاق و حوزه سیاست ارتباط برقرار کرد؟ به نظر من می‌رسد که در این باب چهار الگوی ارتباطی متصور است: اول، طرد و نفی هر گونه ارتباط میان حوزه اخلاق و سیاست. این روایت به الگوی ماکیاولی نزدیک است. البته نباید فراموش کرد که ماکیاولی در خصوص اخلاق مسیحی سخن می‌گوید و ارتباط میان اخلاق معطوف به خیر و سعادت فردی را با حوزه سیاست بی ربط می‌شمارد. اگر ماکیاولی را با این دید قرائت کنید که او برای سیاست، اخلاقی خاص قائل است و با دخالت اخلاق از نوع مسیحی در حوزه سیاسی مخالفت می‌ورزند، آن گاه گزینه نخست کم و بیش بی مدعی می‌ماند. در سخن ما، اخلاق به همین معنای متعارف مورد نظر است. ماکیاولی از روی عمد، در بحث آنتولوژیک خودش که هستی را یک آشوب (۱) معرفی می‌کند تا نتواند موضوع معرفت قرار گیرد و مخصوصاً معرفت کاسمولوژیک را که ناظر به کیهان است، بلا موضوع می‌کند تا مدلی که مولد اخلاق و مدعی مدیریت امر سیاسی باشد، ساخته نشود. ماکیاولی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که به هر حال اخلاق مسیحی برای حوزه خصوصی روا و بجاست، اما حوزه سیاست اخلاقیات ویژه خودش را دارد. قطع نظر از آن که ماکیاولی مصداق گزینه نخست هست یا خیر، می‌توان منطقاً از گزینه ای سخن گفت که سیاست را عاری از هنجارگذاری اخلاقی متصور می‌شود. بر این مبنا، اخلاق و سیاست دو عرصه جداگانه‌اند و اخلاق هیچ نظارتی بر امر سیاست ندارد. سیاست یک حوزه خود بنیاد است که هیچ دستوری از اخلاق اخذ نمی‌کند. اما سه گزینه دیگر پیش رو داریم که در اندیشه سیاسی مصادیق کثیری دارند. بر اساس این گزینه‌ها بین اخلاق و سیاست ربطی وثیق وجود دارد. این ارتباط را می‌توان دو گونه تقریر کرد، یا این که اخلاق بر سیاست تفوق و تقدم دارد، یا این که سیاست بر اخلاق تفوق و تقدم دارد. من آن سنجی را که معتقد است اخلاق بر سیاست تقدم دارد، به دو شاخه تقسیم می‌کنم، یکی، شاخه ای که به یک متافیزیک حداکثری مسبوق است و دیگری، شاخه ای که به یک متافیزیک حداقلی مسبوق است؛ یکی هم گزینه ای است که سیاست را اصولاً بنیانگذار امر اخلاقی می‌داند و نه برعکس. به این ترتیب آن چهار شاخه ای که ابتدا به آن‌ها اشاره کردم، ساخته می‌شوند. دوم، اخلاق با وساطت یک متافیزیک حداکثری بر امر سیاسی مقدم است. این گزینه شایع‌ترین روایت از نسبت بین اخلاق و سیاست است و شاید بتوان حجم عظیمی از اندیشه های سیاسی از یونان به بعد را ذیل این جریان جمع بندی کرد. بنیاد این فرض به قول آرنت، آن است که ما مرتباً امر سیاسی (۲) را به یک امر غیرسیاسی (۳) متکی می‌کنیم. ما نظامی از باورها را بیرون از عرصه سیاست بنا می‌کنیم، آیینی را، نظامی را، منظومه ای از دستورالعمل‌ها را و این‌ها برای حوزه سیاست تعیین تکلیف می‌کنند. روایت افلاطونی از این گزینه، تیپ ایده آل این روایت است. افلاطون کاملاً بر یک بنیاد متافیزیکی استوار است که یک بعد آنتولوژیک دارد و یک بعد اپیستمولوژیک. بعد آنتولوژیکش ناظر به آن است که در عالم، نظم و نسق و قاعده و قانونی وجود دارد و عالم متکی به نظامی عقلانی است و بنیاد اپیستمولوژیکش، آن است که بسته به آن بازیگران سیاسی یا فیلسوف یا فاعلان

خردمند باشیم، قادریم این نظم عقلانی را که در عالم منتشر است، به دقت بیاموزیم. این نظم می‌تواند به دقت در حوزه آگاهی ما منعکس شود. آن چه به این شیوه فراچنگ عقل آمده می‌تواند دائر مدار امر سیاسی شود و به همه پرسش‌های عملی در حوزه سیاست پاسخ دهد. این روایت شایع، هستی و شناخت آن است که دایره امکان شما را در عرصه کنش فردی و جمعی معین می‌کند و این چنین است که عامل بنیانگذار اخلاق در حوزه فردی و سیاسی، نظامی از دانایی خواهد بود. همین الگو در دوره رومی تداوم می‌یابد و مفهوم حقوق طبیعی شکل می‌گیرد که بعد آنتولوژیک آن تفاوت چندانی با بعد یونانی ندارد، یعنی ما فرض می‌کنیم که قاعده ای عقلانی در عالم منتشر است، با این تفاوت که در بعد اپیستمولوژیک، فقط ذهن فیلسوف قادر است این نظم عقلانی عالم را فراچنگ آورد، اما در این جا هر عقل متوسط انسانی می‌تواند این کار را انجام دهد. به هر حال این امر تحت عنوان حقوق طبیعی فراچنگ می‌آید و دست مایه ساختن نظم سیاسی می‌شود. در قرون وسطی هم جای آن نظم عقلانی خردمندانه در عالم را مشیت خداوند، یا ناموس خلقت یا مقصود شارع مقدس می‌گیرد. بعد متالهی لازم است تا مقصود شارع را دریابد و بعد برای حوزه اخلاق فردی و اخلاق سیاسی تعیین تکلیف کند. در اصل مدرن هم باز سنت حقوق طبیعی جریان پیدا می‌کند و دست کم در تعدادی از فیلسوفان مدرن این سنت کم و بیش وجود دارد. نوعی نظم ریاضی گونه را عقل انسانی فراچنگ می‌آورد و آن را بر حوزه اخلاق و حوزه سیاست ناظر می‌کند. این بحثی است که حتی همین حالا هم می‌توان آن را در بحث اشترواس و نظایر آن مشاهده کرد. او تلاش می‌کند مثل هابز و لاک، حتی در فلسفه سیاسی قرن ۲۰ نیز به نحوی تازه همین ایده حقوق طبیعی را دوباره زنده کند. در این روایت، اصرار بر آن است ما قادریم و ضروری است که بیرون از عرصه سیاست، تکلیف اخلاق را روشن کنیم. سپس آن هنجارهای اخلاقی که بیرون از عرصه سیاست تکلیفشان روشن شده، حوزه سیاست را معنا می‌کنند و به آن جهت می‌بخشند.

سوم؛ این روایت باز هم از تفوق اخلاق بر سیاست سخن می‌گوید، اما با تکیه بر یک متافیزیک حداقلی. این روایت به یک معنا در ارسطو ریشه دارد، ولی در عصر جدید به خصوص در سنت اجتماع گرایانی مثل مک اینتایر و تیلور در حال احیا شدن است. در این جا دوباره قواعد و چارچوب‌ها و هنجارهای اخلاقی بر حوزه سیاست تفوق دارند و عمل سیاسی را مدیریت می‌کنند. اما این متافیزیکی که بیرون از عرصه سیاست طراحی می‌شود و در واقع کدهای خود را بر عرصه سیاست دیکته می‌کند، بر یک درک جهان شناختی و کیهان شناختی استوار نیست، بلکه با تکیه بر روایتی کاملاً اقلی و متافیزیکال پیش می‌رود. در روایت ارسطویی، ما با این بحث مواجهیم که حوزه سیاست، حوزه حکمت عملی است، یعنی تفکیک بین حوزه نظری و حکمت عملی توسط ارسطو، در واقع به معنای ساختن قرائتی از عمل سیاسی است که بر آن روایت‌های کیهان شناختی افلاطونی استوار نباشد. ارسطو معتقد است ما یک حکمت نظری داریم و یک حکمت عملی. از نظر ارسطو جوهر و گوهر حکمت نظری و حکمت عملی متفاوتند یا حتی با هم ناسازگارند؛ ارسطو می‌گوید کاری که ما در مقام حکمت نظری می‌کنیم، آن است که مرتباً از مقام جزء، مقام موقعیت خاص و مقام کنشگر خاص، به یک موقعیت عام، کلی و نامشروط منتقل می‌شویم. مثلاً وقتی که بخواهیم در باب انسان یا در باب مقام حکمت نظری قضاوت کنیم، از من و تو و او، یعنی تک تک انسان‌هایی که در این زمان هستند و موقعیت مکانی و زمانی روشن دارند، باید فاصله بگیریم و انتزاع کنیم تا به یک مفهوم کلی

و ضروری و غیر مشروط از مفهوم عام انسان برسم و بعد در باب انسان قضاوت کنم. انسان مثلاً حیوان ناطق است. این حکم چگونه شکل گرفته است؟ فیلسوف از یک موقعیت معین جزئی زمانمند و مکانمند به یک موقعیت کلی نقل مکان کرده است. اما، در مقام حکمت عملی درست بر عکس عمل می‌کنیم. در مقام حکمت عملی اتفاقاً با موقعیت عینی، جزئی و روشن سروکار داریم و این جاست که به جای این که بیشتر به فیلسوف نیاز داشته باشیم که قدرت و مهارت انجام این انتزاع‌ها را دارد، به کسی احتیاج داریم که بلد است در موقعیت معین چه کاری انجام دهد. این نیاز به مهارت دارد و به همین دلیل است که سیاست تا حدی جنس مهارتی دارد. سیاست، از جنس بلد بودن است و جنس و جوهر آن اساساً با حکمت نظری متفاوت است. اگر بخواهیم درک کیهان شناختی از عالم را مقدمه تعیین بخشی به عرصه سیاست کنیم، از نظر ارسطو کاملاً بی‌معنی خواهد بود. ارسطو می‌گوید مرد سیاسی، مردی است که به دقت و در کمترین زمان، در شرایط مشخص قادر است واکنشی سیاسی نشان دهد که بیشترین امکان تأمین منافع عمومی را فراهم کند. در این جا باز یک کد اخلاقی داریم تحت عنوان تعیین منافع عمومی. کنش سیاسی تا حدی مثل فوتبال است، چون در فوتبال هم مهارت، حرف اول را می‌زند. ما در کنش سیاسی هر مهارتی یا هر بازی ماهرانه‌ای را تشویق نمی‌کنیم. ما برای بازی ماهرانه‌ای کف می‌زنیم و آن را فضیلت‌مندانه قلمداد می‌کنیم که به نحو پسینی، بعد از انجام آن کنش، ببینیم آیا واقعاً بیشتری امکان تأمین منافع عمومی را فراهم کرده است. نمونه این روایت را می‌توان در قرن بیستم در همین سنت اجتماع‌گرایان دید. همین فیلسوفان دوباره به ارسطو باز می‌گردند، از احیای ارسطو در قرن بیستم سخن می‌گویند و قصد دارند به مدد ارسطو خیر سیاسی و اخلاق سیاسی را تأمین کنند. حال ببینیم آن‌ها چگونه ارسطو را بازسازی کردند و چگونه یک اخلاق مقم بر سیاست با تکیه بر یک متافیزیک حداقلی ساختند. بحث این فیلسوفان و به طور مشخص مک اینتایر آن است که مفهوم "خیر" یونانی، معنی دار است: ما مفهوم "خیر" را نه از قول خداوند اخذ می‌کنیم نه با استناد به طبیعت یا هر معرفتی در باب عالم و کیهان. فرض ما بر این است و حتی این ایده به ظاهر پست مدرن را هم می‌پذیریم که همه روابط انسانی و اجتماعی، نوعی بازی است، اما در فهم آنان بازی مولد خیر خاص خود است. به اعتبار این که بازی است، نباید نتیجه بگیریم که هیچ مفهومی از "خیر"، "حق" و هنجارهای اخلاقی در آن موضوعیت ندارد و ما حتی با بازی دانستن امر سیاسی می‌توانیم هنجارهای اخلاقی را احیا کنیم؛ اما چگونه؟ مک اینتایر می‌گوید اصلاً از روابط اجتماعی بگذرید، حتی در رابطه‌تان با عالم، با چیزها، با اشیا هم می‌توانید خوب و بد را تأسیس کنید. در یک مثال ساده، مثلاً برای آن که بتوان ارزیابی کرد یک چاقو خوب است یا بد، لازم نیست به هیچ نظام فراگیری از "خیر" تکیه کنیم. می‌توانیم تفاوت چاقوی خوب و بد را فهم کنیم. چاقوی خوب، چاقویی است که ببرد، چاقوی بد چاقویی است که نمی‌برد. هیچ عاقلی به چاقویی که نمی‌برد، نمی‌گوید چاقوی خوب. همان طور که می‌توانیم چیزها را به اعتبار کارکردشان خوب یا بد بنامیم، روابط انسانی و اجتماعی را هم می‌توان تقسیم بندی کرد در همه بازی‌هایی که در مناسبات انسانی وجود دارد، "خیری" نهفته است، حتی فوتبال؛ فوتبال یک بازی اس که علی‌الاصول به نحو قراردادی تنظیم شده است، ما خود چیزی را به نام بازی فوتبال جعل کرده‌ایم. اگر چه نمی‌توانیم به دقت بگوییم این جا خوب و بد چیست، اما به هر حال این قدر هست که یک اجماع کم و بیش قابل اتکا در باره این نکته داشته باشیم که بازی فوتبال خوب و بازی فوتبال بد چیست؟ خوب یا بد

بازی کردن در فوتبال یعنی چه؟ خود بازی فوتبال خوب و بد را در مناسبات درونی خویش تعریف می‌کند. این خوب و بد، جمعی است و جنبه بین‌الذلهانی دارد و نمی‌توان خوب و بد آن را جابجا کرد، البته مثل قرائت افلاطونی‌اش سخت و استوار نیست، اما به همین سادگی هم نمی‌توانید مثلاً از فردا قواعد خوب بازی کردن را دهید. کم و بیش یک عقل جمعی تاریخی در میدان بازی فوتبال شکل گرفته است. حوزه اخلاق را هم می‌توان بر مبنای همین خوب و بد بازی فوتبال روشن کرد. همه عرصه‌های حیاتی انسانی - این کلمه آنتولوژیک بسیار مهمی است - بازی است. یعنی چه؟ یعنی این که همه این‌ها در یک جریان میدان عمل جمعی رخ می‌دهند و یک عمل جمعی است که هر کنش ساده ما را توضیح می‌دهد. مثلاً شما در اتاقی را باز می‌کنید و می‌بینید کسی روی یک کاغذی خط می‌کشد. شما نمی‌توانید عمل او را در یک وضع خاص فردی تفسیر کنید. اگر از او بپرسید، شاید بگوید نقاشی می‌کنم. آن نقاشی جایی عرضه می‌شود، آتلیه‌ای ساخته می‌شود، پولی به دست می‌آورد، آن را پول را صرف چه کاری می‌کند؟ همه چیز مانند یک بازی است. بنابراین ما هیچ عمل صرفاً فردی نداریم. همه عرصه‌های حیات انسانی در یک میدان بازی شکل می‌گیرند و روایتی هست که آن‌ها را توضیح می‌دهد. قواعد این بازی مثل زبان است. همان طور که زبان اگر چه حیثی بیرون از عالم انسانی ندارد، اما قواعد خودش را خودش تعیین می‌کند. این قواعد جمعی و تاریخی است و نمی‌توان آن‌ها را دیگر به سادگی جابجا کرد. همه عرصه‌های حیات انسانی هم جمعی و تاریخی هستند. این عرصه‌های جمعی و تاریخی خیرشان در درون خودشان تعریف می‌شود. می‌شود گفت نقاشی خوب و بد چیست؟ شوهرداری خوب و بد چگونه است؟ همه عرصه‌های دیگر انسانی در آن میدان جمعی تعریف می‌شوند و خوب و بد در آن میدان معنی می‌گیرد. این نوعی ساختار و نهاد است که می‌تواند معیار عمل قرار گیرد. می‌توان حوزه سیاست را بر مبنای این هنجارهای اخلاقی که این‌جا تعریف می‌شوند، ساخت و تعریف کرد. حال باید یک گام به جلو برداشت؛ تیلور می‌گوید ما همزمان در ده‌ها میدان بازی حضور داریم، در خانواده، در دانشگاه، در حزب، و هر کدام از این‌ها یک دایره است؛ یک روایت و یک میدان بازی که در هر کدام از آن‌ها مفهومی از "خیر" جریان دارد. رابطه بین این‌ها به قول تیلور رابطه‌ای عرضی یا سطحی نیست، این‌ها با هم، هم رتبه نیستند. نه این که به حسب ذات هم مرتبه نیستند، دست کم به حسب موقعیت‌های هر فرد یا هر گروه اجتماعی هم رتبه نیستند. من، ممکن است هم هنرمند باشم، هم راننده و...، اما بین آن‌هایی که هستم، حداقل در زندگی خصوصی‌ام، اولویت بندی برقرار می‌کنم، چیزی را بر چیزی اولی می‌دانم، می‌گویم تحصیل آن "خیر"ی که من از حیث هنرمندی‌ام اخذ می‌کنم، بر "خیر"ی که من از حیث رانندگی‌ام اخذ می‌کنم، اولویت دارد، بنابراین آن را بر این اولی می‌دانم. من هویت و هستی و شخصیت را بر مدار آن خیر بهتر تنظیم می‌کنم. خیرها به همین ترتیب در ساحت‌های فردی و اجتماعی اولویت گذاری می‌شوند. "خیر" قابل تحصیل در یک بازی بر "خیر" تحصیل شده در بازی دیگر اولویت پیدا می‌کند. بر همین مبناست که تیلور به این نتیجه می‌رسد که به مدد فراگیرترین و عمومی‌ترین الگوهای خیر، می‌توان عرصه سیاست را به منزله فضیلت‌مندانه‌ترین عرصه حیات انسانی تعیین کرد. سیاست میدانی است که دایره‌اش فراخ‌ترین عرصه عمومی است. حال می‌توان پرسید این میدان بازی، چه قواعدی برای ارزیابی خود تولید کرده است؟ این میدان چه قواعدی را بر حسب تجربه تاریخی و جمعی خود دیکته می‌کند تا بر مبنای آن بتوان گفت: سیاست ورزشی خوب چیست و سیاست ورزشی بد کدام است؟

خود این میدان بازی، قواعد اخلاقی‌اش را تولید می‌کند و بر مبنای آن قواعد اخلاقی می‌توان گفت اخلاق ناظر بر امر سیاسی چگونه اخلاقی است. روایت هابرماس از حوزه اخلاق به مفهوم یک امر بنیادگرایانه، اگرچه در اساس اجتماع گرایانه نیست، اما با آن تعارضی نیز ندارد. یعنی به نحوی می‌توان گفت روایت هابرماسی هم نوعی روایت اجتماع گرایانه (۴) است.

چهارم؛ در روایت چهارم از اولویت سیاست بر اخلاق سخن می‌گوییم. اولویت سیاست بر اخلاق دقیقاً یعنی این که نه تنها سیاست موضوع هنجارگذاری نیست، بلکه خود سیاست و عمل سیاسی هنجارگذار است. بنابراین امر اخلاقی نه مقدم بر امر سیاسی، بلکه موخر بر آن است. آنچه بنیان گذار است، عمل سیاسی است و آنچه تحت تأثیر قرار می‌گیرد، حوزه اخلاق است. این نگاه را می‌توان از یک قرائت از سوفیست‌های خطیب یونانی فهمید، حتی می‌توان ماکیاوولی را به این طبقه نیز منسوب دانست به روایتی دیگر هابز نیز به این گروه تعلق دارد. اما این نوع تفکر به منزله یک مکتب، به قرن بیستم اختصاص دارد. چهره بارز این تفکر در قرن بیستم هانا آرنست است. اما اندکی جلوتر، در روایت‌های پس‌اساختارگرایانه، گزینه‌های دیگری را هم از این دیدگاه می‌بینید. جوهر این منظومه را می‌توان در فوکو یافت. چرا ما اساساً میل داریم سیاست را بر اخلاق مقدم کنیم؟ زیرا اخلاق به صراحت یا به طور ضمنی، مفهومی از حقیقت را سامان می‌دهد. حالا بحث بر سر آن است که این مفهوم، مبنای محدود کردن عمل سیاسی است. عمل سیاسی به قول آرنست، شریف‌ترین، عالی‌ترین و متعالی‌ترین صورت عمل انسانی است. در واقع جمع کردن بین مفهوم "اخلاق" که می‌خواهد کنش را تحت ضابطه یک سری هنجارها تولید کند و مفهوم "خلاقیت" که بنای آن اساساً بر ایجاد یک ایده نو است، چنان امکان‌پذیر نیست. منطقاً نمی‌توان بین این‌ها پیوند برقرار کرد، نوعی ناسازگاری بین این‌ها وجود دارد. بنابراین آرنست برای این که عالی‌ترین سطح عمل انسانی را در حوزه سیاست تقریر کند، سیاست را به طور جدی حوزه‌ای از کنش انسانی می‌داند که معطوف به هیچ غایتی نیست، از نظر او سیاست به نحو تام خلاقانه است، کوبیدن مهر خویشتن است بر واقعیت، اعمال آزاده و خلاقانه اراده است در حوزه سیاست. این بحث در تعبیر فوکویی‌اش نوعی اخلاق ستیزی است، چون هنجارهای اخلاقی همان هنجارهایی هستند که قدرت حیات بخش را در حوزه سیاست، به تسلط و استیلاء بدل می‌کنند. بنابراین هر جا هنجارهای اخلاقی استوار می‌شوند، همان جا مفهومی از حقیقت، صورتی از استیلاء را باز تولید می‌کند و وظیفه روشنفکر بدگمان فوکویی، آن است که شالوده این هنجار مستقر را بشکند. به روایت فوکویی سیاست اساساً معنایی ندارد جز کنش و واکنش و موازنه بین نیروها. پس آن جایی که قدرت بر من اعمال می‌شود، من همان جا در مقابل قدرت واکنش نشان می‌دهم؛ بهترین و مطلوب‌ترین واکنش که اساساً مقوله خیر عمومی در آن موضوعیت پیدا نمی‌کند "خیر عمومی" یعنی همان مفهوم تصنعی که قدرت می‌خواهد تحت آن عنوان استیلاء خود را بسازد و شکل بگیرد. بنابراین سیاست، نوعی کنش مطلقاً آزاد است، مثل موتور سوارهایی که لابه لای ماشین‌ها می‌چرخند تا راهی پیدا کنند و خلاص شوند. سیاست همواره آن است که شما با صورتی از قدرت برای شالوده شکنی وارد اقدام می‌شوید، همان جایی را هم که خودتان ایستاده‌اید، موضوع شالوده شکنی قرار می‌دهید، یعنی شالوده شکنی‌های مستمر و مرتب که می‌خواهد به منزله‌ی حقیقت، خودش را در سیاست پدیدار کند. این مضمون کنش سیاسی است. به همین دلیل است که این‌ها به جای حزب و ایدئولوژی و آرمان‌های

سیاسی به شورش‌های کور و کنش‌های خودانگیخته سیاسی علاقه دارند و در حوزه سیاست به مراتب به آن‌ها بهای بیشتری می‌دهند. تئوری‌های مربوط به جنبش‌های اجتماعی جدید به این الگوهای فهم خیلی نزدیکند. این جنبش‌ها تابع نظم یا قاعده ای نیستند، رهبری در آن‌ها موضوعیت ندارد، ایدئولوژی و آرمان سازی در آن‌ها شکل نمی‌گیرد و نهایتاً همه در تفکر نیچه ای ریشه دارند. هر کس (اعم از فرد خاص یا یک گروه اجتماعی) اراده خود را در عرصه سیاست تحقق می‌بخشد و همان اراده تحقق یافته، معیار ارزیابی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اخلاق امری پسینی است. البته کسانی که تابع این الگوی پسینی اخلاق در کنش سیاسی خود هستند، نه کنشگران آزاد سیاسی بلکه بردگان هستند، چرا که کنشگر درجه یک و نخبه سیاسی تابع هیچ هنجارگذاری اخلاقی نیست. او همواره خود را در نفی هر گونه هنجارگذاری اخلاقی تعریف می‌کند. فرض نهایی این نحله فکری آن است که سیاست در فضیلت مندانه ترین شکل خود در این الگو فهم می‌شود و تجلی می‌یابد.

*متن ویراسته سخنرانی در سلسله جلسات پژوهشی اخلاق و سیاست پاییز ۱۳۸۶.

**استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

پی نوشت ها:

۱. Chaos
۲. Political
۳. Apolitical
۴. Communal

منبع: نامه پژوهشکده، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۵۹، شماره ۱ و ۲،