

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۴۹-۲۷
تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۹/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

وضع معرفتی فلسفه سیاسی

* مرتضی بحرانی

** سید یاسم گورابی

چکیده

می‌توان در پاسخ به این پرسش که جایگاه دانشی به نام فلسفه سیاسی در میان سایر دانش‌های انسانی کجاست، دوره‌های مختلفی را شناسایی کرد: در اندیشه سنتی که نگاهی هنجاری و فضیلت‌محور به انسان و جامعه دارد، فلسفه سیاسی که پیوند عمیقی با اخلاق دارد ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، گزاره‌های معرفتی خود را جهان‌شمول معرفی می‌کند. در دوران مدرن از یک‌سو هنجاری بودن فلسفه سیاسی مورد تشکیک قرار گرفت و از سوی دیگر موضوع فلسفه سیاسی تا حد زیادی به امور ممکن و در دسترس از جمله قدرت و امنیت تقلیل یافت. در دوران معاصر، و به دنبال تجزیه «علمی» دانش‌ها، تلاش‌های زیادی شد تا از موجودیت این معرفت در مقابل حملات پوزیتیویستی دفاع به عمل آید؛ در نتیجه فلسفه سیاسی دست از بسیاری از مدعیات هنجاری و جهان‌شمول خود برداشت در دوران معاصر فلسفه سیاسی برای ادامه حیات و اثبات موجودیت و فایده‌مندی خود، بطور جدی به تأمل در باب خاستگاه و جایگاه خود پرداخته است، درست به همان سان که طی چرخش زبانی، زبان هم‌زمان، ابژه و سوژه واقع شد؛ این امر توانست فلسفه سیاسی را اعتباری دیگر ببخشد. در نهایت این که «امر سیاسی» به مثابه مقوله‌ای بس مهم می‌تواند در تبیین جایگاه کنونی فلسفه سیاسی و تفسیر معنا و مقصود آن کارگر و حائز اهمیت باشد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، طبقه‌بندی دانش، معرفت هنجاری، اخلاقی، امر سیاسی.

* استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی mortezabahrani@gmail.com
** مربی گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور همدان s.ygoorabi@yahoo.com

مقدمه

فلسفه سیاسی «همیشه در حال گذار است» (اسولویان، ۱۳۸۸: ۹)، اما در این گذار، جایگاه فلسفه سیاسی تا آن جا که به مثابه یک معرفت تلقی می‌شود، در میان سایر اقسام معرفت بشری کجاست؟ روند پژوهش در باب این سؤال در نگاه اول حاکی از آن است که تاکنون در باب فلسفه سیاسی تعریفی که تمایزها و تفاوت‌ها معطوف به‌روش، موضوع و مسائل باشد ارائه نشده است. از دوران باستان تاکنون تعابیر و تعاریف متفاوتی درباره فلسفه سیاسی و چیستی آن ارائه شده است که میان آنها وفاقی دیده نمی‌شود؛ بلکه هر یک، روایتی خاص از چیستی، چرایی و غایت فلسفه سیاسی عرضه می‌کنند. در تلقی فضیلت‌محور که انسان موجودی مدنی‌الطبع است، سیاست مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عامل دستیابی به غایت است؛ اما در نگاه آزادی‌محور که انسان موجودی عاقل و متأثر از شرایط محیطی است، سیاست و به تبع آن دولت غایتی جز تسهیل دستیابی به سایر غایات انسانی ندارد. از همین رو نوع تلقی عالمان فلسفه سیاسی در باب کارکرد این قسم از دانش، نگاه آنان به جایگاه آن در میان اقسام علوم را نیز تعیین می‌کند.

با این حال نمی‌توان تعریف دقیقی از این دانش که معرف تام جایگاه آن باشد، ارائه داد. انبوه کتاب‌ها و مقالاتی که از دهه ۱۹۶۰ میلادی به بعد درخصوص فلسفه سیاسی نوشته شده، به‌جای اینکه آن را بر تخته‌بندی محکم و استوار نگه دارند، تکه چوبی را به نمایش می‌گذارند که در دریای دانش و معرفت سرگردان است. به‌عنوان مثال، آدام سوئیفت در اولین جمله کتاب خود می‌گوید «سیاست، مشغله‌ای گیج‌کننده است» (سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۵). نه فیلسوفان سیاسی خود در باب آنچه می‌کنند و آنچه پیشینیانشان می‌کردند- اجماع دارند و نه معرفت‌شناسان نسبت به جغرافیا و جای‌گاه این معرفت- اگر به‌وجه معرفتی آن اذعان داشته باشند- توافق دارند. «خلاصه اینکه روشن نیست که فلسفه [سیاسی] با آن پرسش‌های مربوط به مخصصه انسانی که خاطر همه ما را پریشان می‌دارند چه نسبتی دارد» (بونتیمو و/ودل، ۱۳۸۵: ۱۲) و مهم‌تر اینکه به گفته مک/ینتایر اجماع در خصوص فلسفه سیاسی به این نکته محدود می‌شود که فیلسوفان سیاست در پاسخ به پرسش‌هایی که خود مطرح کرده‌اند قرین توفیق نبوده‌اند (مک/ینتایر، ۱۳۷۹: ۹) یا به گفته برایان مگی (و در اظهارنظری درباب، نظریه فلسفی مدرن) «واژگان سیاسی آن منسوخ» شده است (مگی، ۱۹۸۶).

پژوهش حاضر با بررسی برخی از آثار مهم در این زمینه این فرض را پیش می‌کشد که این دانش در ادوار مختلف تاریخی، جایگاه‌های علمی متفاوتی را از آن خود کرده است. بر این اساس فلسفه سیاسی از آغازین لحظه تولد خود به دست سقراط و افلاطون و پرورش و بالندگی توسط /رسطو تا دوران مدرن، در ضمن حکمت عملی جای گرفته بود. کانون آنچه فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی خوانده می‌شود، بُعد هنجاری آن است؛ و در درجه بعد جهان‌شمول‌نگری گزاره‌ها و احکام آن که هر دو وجه (و به‌ویژه بُعد هنجاری آن) لاجرم با اخلاق نیز پیوند برقرار می‌کند. ورود به دوران مدرن و به‌طور مشخص وقوع دو جنگ جهانی و غیبت یا ناتوانی این رشته در بازدارندگی فکری و نظری جنگ و از سوی دیگر بروز و سلطه نسبی پوزیتیویسم باعث تحقیر، نفی و نهایتاً تحدید آن در ضمن حکمت نظری شد.

در واکنش به این امر، بسیاری از دانشمندان عرصه علوم سیاسی، به‌ویژه در آمریکا، تمام دانش فوق را به رفتارگرایی تقلیل دادند. عدم موفقیت این تقلیل و از سوی دیگر تنگ‌آمدگی عرصه بر هواداران همچنان پابرجای فلسفه سیاسی باعث شد تا تلاش‌هایی در بازگرداندن فلسفه سیاسی به محمل حکمت عملی خود به‌نحو جدی صورت گیرد؛ اگرچه با جرح و تعدیلاتی که البته طبیعی و ضروری می‌نمود و مهم‌تر از همه اینکه این تلاش‌ها نام «نظریه» را به جای «فلسفه» بر خود ترجیح داد. مسئله مهم‌تری که با این تحولات آشکار می‌شود، چرخشی است که در فلسفه سیاسی روی داده است: موضوع پژوهش بیشتر فیلسوفان سیاسی، خود فلسفه سیاسی بوده است تا سیاست؛ یا حداقل اینکه «فلسفه سیاسی پژوهی» مقدم بر «سیاست پژوهی فلسفی» شد. این پژوهش در پی آن است تا با رهیافتی هنجاری به سیر فلسفه سیاسی در ادوار سه‌گانه باستان، مدرن و معاصر بپردازد و بدین شیوه، نقبی به آینده آن بزند.

فلسفه سیاسی ذیل حکمت عملی

تا قبل از ورود به دوران مدرن تأمل در موضوعات سیاسی زیر یک مقوله جای می‌گرفت و آن حکمت عملی بود. در آن نگاه میان علم سیاست، نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی، مکتب سیاسی و ... تفکیکی وجود نداشت. همه این تفکیک‌ها محصول دوران مدرن

است که براساس آن کوشش شد تا ضمن تعریف رقبای علم سیاست و تحدید موضوعی آن، به آن وجه و اعتباری معین بخشیده شود.

۱. تقسیم‌بندی سنتی علوم و جایگاه فلسفه سیاسی

اولین تقسیم‌بندی معرفت بشری به‌نحو مشخص و دسته‌بندی‌شده بر اساس تقسیم‌بندی علوم، منسوب به *ارسطو*، صورت گرفت. براساس رأی او و با توسل به دو معیار استقلال و تحول در موضوع علم، دانش سه قسم است: دانش از برای خود دانش (نظری، شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات)، دانش از برای هدایت رفتار (عملی) و دانش برای ساختن چیزهای سودمند و زیبا (تولیدی). برترین دانش عملی که دیگر دانش‌ها فروعات و کارگزاران آن هستند، سیاست یا دانش اجتماع است. *ارسطو* در سیاست با دو مسئله مواجه است: یکی ضرورت دولت و دیگری ماهیت دولت (*ارسطو*، ۱۳۶۴: کتاب اول و دوم).

۲. فضیلت و هنجار

طبق تقسیم‌بندی فوق، حکمت عملی به فضائی نظر دارد که تحقق آن‌ها در قالب بحث هنجاری ممکن است. *ارسطو* بحثش را با این مقدمه آغاز می‌کند که چون هر جماعتی از برای خیر برپا می‌شود هدف دولت که اجتماع برتر است باید خیر برین باشد. نظرگاه غایت‌انگاره‌ای که او در اینجا می‌پذیرد ویژگی کل نظام فکری اوست. معنی و ماهیت هر چیزی در جهان باید در غایت آن جستجو شود. غایت دولت یا شهر یا اجتماع برتر، بهزیستی است و بهزیستی شامل دو چیز است: فعالیت اخلاقی و فعالیت عقلانی؛ و این هردو در شهر محقق می‌شوند «کسی که قادر به زیستن در جامعه نباشد یا آن کس که به‌دلیل خودکفا بودن نیازی به حضور در شهر ندارد یا باید چهارپا باشد یا خدا» (*راس*، ۱۳۷۷: ۱۰۷ و ۲۸۷ و ۳۵۸ و ۳۶۰).

رابرت تلیس با تفکیک فلسفه سیاسی قدیم از مدرن، اولی را (متأثر از *ارسطو*) طبیعت‌گرایی غایت‌باورانه می‌داند. او رأی *ارسطو* را این‌گونه به تفسیر می‌گذارد که موجود طبیعی دارای غایتی است. این غایت بُعدی اخلاقی هم دارد: غایت هر چیز همانا «خیر» و کمال آن چیز است و در نتیجه هر موجودی در خودش ناکامل و نامحقق است. در سیاست هم به‌همین وضع، انسان موجودی طبیعی و غایتش سعادت است و سعادت پرورش و

به‌کارگیری قوای عقلانی است. این درک از سعادت برگرفته از نوع و نحوه زندگی و پرورش افراد است. پس هیچ‌کس نمی‌تواند در خود خوب باشد. پرورش ناشی از خانواده، محله و دولت است. دولت نخستین وجه گردهمایی اجتماعی است و وجودش هم طبیعی است و لذا دارای غایتی طبیعی و اخلاقی هم هست. این غایت همان کمال اخلاقی شهروندان از راه وضع قوانین است: غایت دولت، بهزیستی شهروندان است. سعادت تنها در نوع درستی از دولت به‌دست می‌آید. نوع درست دولت آنی است که بداند اخلاقاً چه چیز خوب است و در نتیجه دموکراسی نوع تباه و فاسدی از دولت است (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۸).

این رأی به‌نحو غیرشفاف در آرای سوفسطاییان نیز وجود دارد. آنها سیاست را پرورش افرادی می‌دانستند که با گفتار و کردار خود در کارهای مملکتی نفوذ شگرف داشته باشند؛ در اینجا نیز رگه‌هایی از هنجار مبتنی بر باید و نباید وجود دارد. به‌نحو مشخص‌تر، سقراط و افلاطون با ابتدای سیاست بر اخلاقیات، وظیفه دانش سیاسی را قبل از هر چیز آشنا کردن مردم با وظایف اخلاقی‌شان می‌دانستند. اما این ارسطو بود که در سیاست با کنار نهادن منطق و مابعدالطبیعه - که چاشنی مباحث حکومت نزد پیشینیان بود - از مباحث حکومت، سیاست را از آسمان به زمین آورد و در سیاست به‌جای آنکه از مدینه فاضله داستان بسراید، سازمان حکومت‌های موجود را وصف کرد (ارسطو، همان: ۲۱، مقدمه مترجم). او پدیده‌های سیاسی در جوامع انسانی را آفریده تغییرات اجتماعی می‌دانست، اما همچنان که گفته شد غایت‌نگری او مستلزم نگاه هنجاری به مسائل سیاسی شهر بود.

۳. همبستگی سیاست و اخلاق در حکمت عملی

در این تلقی از سیاست پرسش‌های سیاست با اخلاق عجین است؛ هر دو به‌نحو آشکار بر بایسته‌ها و نبایسته‌های زیستن جمعی آدمی تأکید دارند. سقراط در تعریف اخلاق می‌گوید ما پیرامون موضوع حقیری بحث نمی‌کنیم بلکه اینکه چگونه باید زندگی کنیم را بررسی می‌نماییم (راچلز، مک‌گرو، ۱۹۹۹: مقدمه). طبق تعریف فرانکن، اخلاق شاخه‌ای از فلسفه است. این دانش عبارت است از فلسفه اخلاق یا تفکر درباره اخلاق، مسائل اخلاقی احکام اخلاقی و ظهور فلسفه اخلاق زمانی است که انسان از مرحله هدایت به واسطه قواعد سنتی در گذشته و به مرحله‌ای وارد شده باشد که در آن مرحله برای خود به‌طریق

انتقادی و کلی بیندیشد و نوعی استقلال به عنوان فاعل اخلاقی حاصل کند. اخلاق همانند زبان امری اجتماعی است، نه صرفاً کشف و ابداعی که فرد برای هدایت خود کرده باشد. بخش مهمی از این دانش، هنجاری است (فرانکنا، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸).

ارسطو نیز اخلاق و سیاست را در پیوند با هم می‌دید. نزد او، اخلاق بخشی از حکمت عملی، و بخش دیگر سیاست است (علم، ۱۳۷۸: ۹۳-۹۴). بی‌شک اخلاق/ارسطو سیاسی و سیاست او اخلاقی است. او در اخلاق فراموش نمی‌کند که فرد انسانی اساساً عضوی از جامعه است و در سیاست نیز فراموش نمی‌کند که زندگی خوب دولت فقط حاصل زندگی خوب شهروندان است. اخلاق/ارسطو غایت‌انگارانه است (راس، ۱۳۷۷). علمی که آن غایات را دنبال کند سیاست است که مقرر می‌دارد چه دانش‌هایی، و به‌وسیله چه کسانی باید مطالعه شوند. پس این علم سیاست است که خیر انسان را مطالعه می‌کند. در اخلاق با چیزهایی سرو کار داریم که «مستعد دیگرگونه بودن هستند» (ارسطو، ۱۳۶۴).

در هر حال، بسیاری از پژوهشگران فلسفه سیاسی با پایبندی به آن نگاه سنتی، فلسفه سیاسی را در ارتباط با اخلاق و به‌نحو هنجاری تعریف می‌کنند. البته تمام فلسفه سیاسی را نمی‌توان به اخلاق و اخلاق را به «باید و نباید» فروکاست؛ زیرا به گفته کوپینتن «اخلاق در معنای دقیق خود هیچ‌گونه سلطه معقولی بر کلمه «باید» ندارد. «باید» را می‌توان به عقلاً، منطقی، قانوناً و احتیاطاً هم تأویل کرد» (کوپینتن، ۱۳۷۷: ۲۸). اما فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاقی ارتباطی نزدیک با هم دارند، چون هر دو درگیر کشف ماهیت قضاوت‌ها درباره ارزش‌های انسان هستند. هنگامی که براساس زمینه‌های معرفت‌شناسانه گمان زده شد که کشف این موضوعات هنجاری کار فلسفه نیست، مرگ فلسفه سیاسی اعلام شد؛ (ماجرایی که برای فلسفه اخلاق رخ نداد). اکنون فلسفه سیاسی معاصر به این دلیل رو به شکوفایی می‌گذارد که استدلال معرفت‌شناسانه‌ای که زمانی برای آن مرگ‌بار تلقی می‌شد مورد انکار قرار گرفته است. فلسفه سیاسی سعی دارد تا به آنچه انجام می‌دهیم معنی ببخشد. جان گری وضع این هر دو را به‌نحو تراژیک بیان می‌کند. او می‌گوید زندگی سیاسی نیز مانند زندگی اخلاقی پر از انتخاب‌های اساسی میان خیر و شرهای رقیب است و عقل ما را در این مورد بی‌یار و یاور می‌گذارد و هرچه کنیم نتیجه‌ای جز خسران و بعضاً تراژدی نخواهد داشت (گری، ۱۳۷۹: ۹).

باری، به‌رغم پیوستگی میان اخلاق و سیاست در ذیل حکمت عملی، عده‌ای این مسئله را مورد تشکیک و انکار قرار داده‌اند. تأکیدی که فلاسفه سیاسی متأخر بر پیوند این رشته با اخلاق می‌نهند، به‌نحوی آشکار گویای تردیدی تاریخی درباره‌ی این نسبت است. در بسیاری از آثاری که در دفاع از وضع معرفتی فلسفه سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم نوشته شدند تأکید شده که فیلسوف سیاسی می‌خواهد به ما بگوید «چه باید بکنیم. این قسم اقوال، تجویزی هستند» (بوتیمپو و/ودل، ۱۳۸۵: ۵۴). این درحالی است که به گفته هیوم نمی‌توان از آن اقوال توصیفی، نتایج تجویزی یا هنجاری گرفت؛ چرا که نمی‌توان قولی ناظر به «باید» را از قول ناظر به «است» استنتاج کرد.

از نظر هوک اگرچه فلسفه شامل مسائل و خط مشی اخلاقی می‌شود، اما باید حدود این ارتباط را مشخص کرد. جامع‌ترین دریافت از فلسفه که از تاریخ فلسفه برمی‌خیزد این است که فلسفه بررسی هنجاری ارزش‌های انسانی است. این دریافت حتی آن کسانی را هم دربر می‌گیرد که براساس دلایلی شکاکانه یا فرااخلاقی به این نتیجه رسیده‌اند که فلسفه درباره ارزش‌های انسانی حرفی ندارد که از حیث شناختی معنادار باشد. با این حال این پرسش باقی است که چگونه می‌توان سروکار فیلسوف با سیاست عمومی را، هر قدر هم که نشود دفاعی از آن تدارک دید، توجیه کرد؟ جواب حداقلی این است که پرداختن فیلسوف به مسائل سیاست عمومی نه به‌عنوان یگانه کار فیلسوف، بلکه یکی از کارهای او توجیه شود. در این حد هم دخالت فیلسوف در سیاست عمومی دارای حدودی است که باید رعایت شود. «وقتی به سابقه تاریخی دخالت فلاسفه در امور عمومی از روزگار/فلاطون تا حال نظر می‌کنیم ما را به فروتنی فکری می‌کشاند ... چون فلاسفه ممکن است همان قدر به بی‌راهه بروند که همکاران غیرفیلسوفشان». اما باید به این نکته هم توجه داشت که پیام فلسفه به‌جز دخالت درست یا نادرست در سیاست عمومی، این است که امور عمومی و سیاست تمام حوزه ارزش‌های هنجاری را دربر نمی‌گیرد. پیام آنها در بصیرت یا بینشی اخلاقی است که از رخدادهای روزگار آنها فراتر می‌رود ... آنها اگرچه در روزگار خود به‌سر می‌برند اما تنها به روزگار خود تعلق ندارند (هوک، ۱۳۸۵: ۱۱۷ و ۱۳۵-۳۷).

دو بُعد چالشی: وضع فلسفه سیاسی در دوران مدرن و معاصر

فلسفه سیاسی در دوران مدرن چالش‌های زیادی را پشت سر گذاشته است. در این گذر، هر دو بُعد هنجاری و جهان‌شمولی گزاره‌های فلسفه سیاسی با چالش جدی مواجه شدند. البته آنچه مورد حمله قرار گرفت، کلیت معرفت سیاسی و سودمندی آن بود که عموماً از ناحیه پوزیتیویسم اعمال می‌شد. به دنبال آن چاره‌اندیشان حوزه مطالعات سیاسی، با کنار نهادن فلسفه سیاسی، به تاسیس رفتارگرایی دست یازیدند. رفتار سیاسی (شناسی) محملی بود که جامعه‌شناسان، محققان و سایر تجربه‌گرایان دهه ۱۹۵۰ زیر لوای آن جمع شدند تا خود را از کسانی که به مطالعه قوانین اساسی، فلسفه یا تاریخ می‌پرداختند، متمایز کنند. بسیاری از بهترین آثار علم سیاست به مطالعه رفتار سیاسی و رهیافت‌های مربوط به آن می‌پردازند (مک‌لین، ۱۳۸۱: ۶۲۰).

۱. عدول از فضیلت در بحث از سیاست

تردیدها در خصوص فلسفه سیاسی به‌عنوان یک شاخه معرفتی، پیش از هرچیز در این مسئله بروز کرد که «فضیلت»، طبق تعریفی که فلسفه سیاسی از آن ارائه می‌دهد، نمی‌تواند غایتی برای زندگی سیاسی باشد. نزد مخالفان، فلسفه سیاسی باید دست از دعاوی بلندپروازانه خود بردارد و با نظر به تاریخ تحولات این حوزه باید متفطن شده باشد که دیگر نمی‌توان هر ارزشی را که دوست داریم وارد سیاست و زندگی سیاسی بکنیم، زیرا نمی‌توان هم‌زمان همه ارزش‌ها را به کمک نهادهای موجود محقق کرد، چه بسا دست کشیدن از نظام فکری همه‌ارزشی ما را به ارزشی جدید رهنمون کند (گودین و پتی، ۱۹۹۳: ۱۵۷). در فلسفه سیاسی مدرن به‌جای تمرکز دقیق بر پرسش چه باید‌هایی که توسط عموم تعقیب می‌شود) پرسش «چگونه می‌توان و باید ارزش‌ها را به‌نحو نهادی دنبال و محقق کرد» موضوعیت می‌یابد (سینگر، ۱۹۹۱: ۱۴۷-۱۵۷).

بنابراین - به‌عنوان مثال از نظر گودین - سیاست، هنر ممکنات است: مطالعه نحوه تعقیب مشروط و معین ایده‌ال‌های اخلاقی در حوزه عمومی. این شرط‌ها که می‌توانند اشکال مختلفی داشته باشند، انتخاب‌های اجتماعی - سیاسی - اقتصادی عملی ما را به‌شدت محدود می‌کنند به‌نحوی که دیگر جایی برای ایده‌ال‌های بلندپروازانه ما باقی نمی‌گذارند. اما مهم‌ترین محدودیت در تحصیل ایده‌ال‌های سیاسی به امکان و در

دسترس بودن خود ایده‌ال‌های سیاسی برمی‌گردد: تکنیک‌ها، مکانیسم‌ها و راه‌حل‌های موجود برای حل معادله‌های دشوار. ما از طریق مطالعه سیاستگذاری عمومی است که به محدودیت راه‌حل‌ها پی می‌بریم. گودین با این ملاحظات پیشنهاد می‌دهد که اولاً تئوری‌های هنجاری باید جهت توجه خود را از ارزش‌ها به مکانیسم‌های عملی کردن آنها تغییر دهند؛ دوم اینکه در جستجوی گزینه‌های سیاسی تجربی- با چشم هنجاری- نباید به رئالیسم محدود شود، بلکه به الگوها توجه داشته باشیم. البته او تصریح می‌کند که قصدش لکه‌دار کردن تئوری سیاسی هنجاری نیست. تئوری هنجاری در ذیل علوم سیاسی زیررشته‌ای پیشرفت‌کننده و کامیاب خواهد ماند و نقشش این خواهد بود که پژوهش‌های تجربی آشکارا به واسطه آموزه‌های هنجاری هدایت خواهد شد (گودین و پتی، ۱۹۹۳: ۱۵۷). گودین بُعد هنجاری فلسفه سیاسی را انکار نمی‌کند اما دایره آن را آن‌قدر محدود می‌کند که دیگر هنجاری در ذیل آن نمی‌گنجد.

طی این تلقی، و در تضاد با نگرش ارسطویی که دولت وجودش هم طبیعی است و لذا دارای غایتی طبیعی و اخلاقی هم هست، دولت دیگر پدیده‌ای طبیعی نیست (تیس، ۱۳۸۵: ۱۵). نگرش مدرن به فلسفه سیاسی مبتنی بر مفروضات لیبرالیسم است. اینکه انسان‌ها برابر، آزاد و دارای حقوق خلق شده‌اند و بر خلاف / رسطو آنها غیرمدنی‌الطبع و ذاتاً غیرسیاسی هستند و لذا وجود دولت طبیعی نیست، بلکه دولت مصنوع بشر است و در نتیجه نقش اولیه دولت‌ها امنیتی است نه پرورشی و به کمال رساندن اخلاقی شهروندان. آنها در امر دنبال کردن خیر خود- تا آنجا که مانع دیگری نباشند- آزاداند. در اینجا هم هنوز بحث هنجار وجود دارد؛ اما این هنجار در خصوص حقوق و آزادی‌ها دنبال می‌شود نه خیر. خیر فرع بر آزادی و منتزع از آن است؛ و دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای تحقق برابری افراد نوع مطلوبی از حکومت است. مسئله اساسی در فلسفه کلاسیک، ضرورت دولت بود ولی در فلسفه مدرن امکان وجود دولت است (همان) و بنابراین امر ممکن با هنجار فاصله دارد.

موفه نیز با ذکر اینکه در تفکر سیاسی مدرن دو سبک زبان سیاسی یافت می‌شود یکی زبان فضیلت که مربوط به جمهوری‌خواهی کلاسیک است و یکی زبان حقوق که معرف پارادایم حق طبیعی است، مهم‌ترین وظیفه فلسفه سیاسی مدرن را تبیین دقیق آزادی فردی و آزادی سیاسی می‌داند زیرا به گفته وی شهروندی دموکراتیک کثرت‌گرا

از همین جا ریشه می‌گیرد. فلسفه سیاسی در جامعه دموکراتیک مدرن نباید به دنبال مبانی باشد بلکه باید زبانی را فراهم آورد که بتوان آزادی و برابری را محقق کرد (موفه، ۱۹۹۳: ۳۶ و ۵۷). تلیس و لیبرال‌ها بر بی‌طرفی اخلاقی و عدم تأثیر ارزش اخلاق در سیاستگذاری سخن می‌گویند، چون در این نگرش اخلاق از سیاست جداست. سندل می‌گوید براساس نظریه لیبرالی «دولت نباید شیوه مرجحی از زندگی را تحمیل کند، بلکه باید شهروندان را به حال خودشان بگذارد تا هرچه آزادانه‌تر ارزش‌ها و هدف‌های خود را انتخاب کنند» (سندل (ویرایش)، ۱۹۸۴: ۱). اما آشکار است که این جدایی در حوزه عمل و سیاستگذاری است، نه در مبانی نظری، و اولویت حق بر خیر نیز خود یک مسئله اخلاقی و بر بنیان یک هنجار استوار گشته است.

جامعه‌گرایان در مقابل بُعد جهان‌شمولی گزاره‌های فلسفه سیاسی را به چالش کشیده‌اند. پل کلی این پرسش را طرح می‌کند که سامان فلسفه یا تئوری هنجاری سیاسی در هزاره جدید چگونه خواهد بود؟ آیا دارای منابع تئوریک است تا به کمک آنها بتواند با چالش‌های پیش‌رو درافتد. آیا اگر چنان‌که منتقدان مدعی‌اند تئوری سیاسی تاریخ گذشته است و بر پیش‌فرض‌های جهان‌شمول و غیر تاریخی قابل اعتراض متکی است، باید آن را به زبالدان تاریخ سپرد؟ پیامدهای فرو نهادن تئوری سیاسی هنجاری چه خواهد بود؟ او حمله به بُعد جهان‌شمول تئوری سیاسی را از دهه ۱۹۶۰ به بعد می‌داند که توسط کسانی چون مک‌این‌تایر (۱۹۸۱)، چارلز تیلور (۱۹۸۵)، مالکل سندل (۱۹۹۹)، مایکل والزر (۱۹۸۳)، مایکل اوکشات (۱۹۶۲) صورت گرفت. این نقد ضدبنیانی در نوشته‌های روش‌شناختی تاریخ‌نگاران اندیشه سیاسی نیز یافت می‌شود. جی پوکک (۱۹۶۲) و کوپینتن/اسکینر (۱۹۶۲) از این دسته‌اند (وسالیوان، همان: ۲۲۵).

۲. برخی دلایل تغییر نگرش به فلسفه سیاسی

در آسیب‌شناسی مدرن فلسفه سیاسی دلایلی نیز برای سست شدن ویژگی‌های اولیه فلسفه سیاسی و خروج آن از زمره حکمت عملی، بیان شده است. پارتریج با این توضیح که نظریه سیاسی قدیم یا کلاسیک آمیزه‌ای از پژوهش و اندیشه‌ورزی با سه نوع انگیزه فلسفی، جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک بود، دلایل تغییر نگرش به فلسفه سیاسی قدیم را در موارد زیر بیان می‌کند. اول اینکه امروزه دیگر نوع استدلال عقلانی و متافیزیکی زیاد

معمول نیست. انگیزه جامعه‌شناختی بر به‌کارگیری تعمیم‌های علی در باب پدیده‌های اجتماعی تأکید دارد که می‌توان آن را افول توجه اخلاقی به سیاست دانست که به‌جای آن ژرف‌نگری‌های روان‌شناختی، انسان‌شناختی و ملاحظات سیاسی موضوعیت پیدا کردند. یکی دیگر از دلایل افول، توفیقات دموکراسی در رسیدن جوامع دموکراتیک به تساهل و وفاق سیاسی بوده است. از دیگر دلایل نقصان نظریه سیاسی در وضع موجود، احساس بی‌بدیل بودن روش‌ها و سنت‌های جاافتاده دموکراسی‌های انگلیسی‌امریکایی است (کوینتن، ۱۳۷۷: ۸۷-۹۲ و ۱۰۴). چارلز بونتمپو و جک اودل نیز دو دلیل مشابه را در این امر دخیل می‌دانند؛ یکی تکاپو و جنب و جوش دموکراسی مشارکتی است که از فیلسوف می‌خواهد تا درباره خویش و نقشش توضیح دهد و دیگری تفاوت تصور فلاسفه عهد ماضی و فلاسفه کنونی از خودشان است و این‌که اختلاف نظرها در عصر حاضر بسیار زیاد گشته است (بونتمپو و جک اودل، همان). برایان مگی ناکارایی واژگان را از دلایل فروگذاری فلسفه سیاسی در جهان مدرن می‌داند؛ «جهان به‌سرعت در حال تغییر و تحول است و لذا استفاده از واژگان سیاسی موجود دیگر نادرست است، واژگانی مربوط به نسل‌های گذشته و جامعه‌ای کاملاً متفاوت از جامعه ما که امروزه در آن زیست می‌کنیم (مگی، ۱۹۸۶: ۲۰).

۳. فلسفه سیاسی به مثابه فرهنگ سوم

سلطه نسبی دانش اثباتی مباحث دامن‌داری را در خصوص وضعیت علوم انسانی و اجتماعی و به‌ویژه آنچه موضوعش سیاست و اداره جامعه بود، دامن زد و تردیدهایی را باعث شد که در نتیجه آن، کسانی چون اسنو، سیاست را فرهنگ سومی معرفی کرد (اسنو، ۱۹۶۷) که نه به علوم طبیعی و نه به علوم نظری شباهت دارد. اما دالمایر با بررسی رأی اسنو و مباحث پیرامونی آن می‌گوید «من چون اسنو برآنم که مسئله جدی است و منازعه کاهش پیدا نکرده است؛ مسئله مربوط به وحدت دانش و تجربه بشری است. مسئله این است که رابطه میان این دو فرهنگ را چگونه می‌توان منطقاً و از روی اندیشه فهم کرد؟ علوم سیاسی را چگونه باید به مثابه عملکرد فرهنگ سوم تعبیر کرد» (دالمایر، ۱۹۸۱: ۲۱).

دالمایر تأکید می‌کند که تقسیم و طبقه‌بندی دانش همواره در تاریخ مطرح بوده است. او در جمع‌بندی خود سه شاخه را در سیاست‌شناسی از هم متمایز می‌کند. الف)

علوم سیاسی رفتاری یا تحلیلی؛ ب) سیاست‌شناسی عملی-هرمنیوتیکی و ج) تحلیل سیاسی و فلسفه انتقادی-دیالکتیکی. اولی پژوهشی است که هماهنگ با اصول عمومی تبیین گردیده و بر مشاهده و تحلیل پدیده سیاسی تجربی تمرکز دارد. عمده عالمان سیاسی امروزی به این شاخه تعلق دارند. اما در حالی که پژوهش هرمنیوتیکی-عملی مطالعه سیاست را با انسانیت پیوند می‌دهد، شاخه سوم وجه معمارانه‌ای (آرکه تکتونیک) از سیاست را آشکار می‌کند که /رسطو آن را توصیف کرده است. پژوهش کریتیکیال-دیالکتیکال در پی ربط تبیین تجربی فرایندهای حقوقی-اجتماعی یا رفتاری با کشف و توضیح تمنیات قصدی انسان است؛ پیوند میان حوزه نیازهای شبه‌طبیعی یا طبیعی با بُعد آزادی انسان. پژوهش انتقادی جهت مصون بودن از ایدئولوژیک شدن باید به واسطه تأملات فلسفی خنثی و بی‌طرف شود؛ تأملاتی که نه تنها اصول موضوعه تفکر بلکه فرض‌های منطقی شناخت را هم شامل می‌شود. این شیوه پژوهش بر خلاف دو شیوه دیگر، دانش یا داده اثباتی را به‌دنبال ندارد، بلکه چشم‌انداز یا تفسیری غیرمستقیم از آن داده را به‌دست می‌دهد. پس مطالعه سیاست را نه به‌طور کامل می‌توان با علوم طبیعی و نه با انسانیت تعریف کرد و نیز نه می‌توان آن را به مثابه فرهنگ سوم دانست، بلکه جریانی آزاد از ایده‌ها میان آن همه شاخه‌های دانش است (د/المایر، ۱۹۸۱: ۴۰-۴۲). تلاش /سنو و د/المایر معطوف به‌این است که ضمن حفظ وجه نظری فلسفه سیاسی، بر عملی و سیاست‌گذارانه آن در بستر فعالیت‌های انسانی نیز تأکید کنند.

چرخش فلسفه سیاسی: بازگشت به خویش در هیأت نظریه

به‌رغم همه حملات و جرح و تعدیلاتی که درخصوص کلیت دانش سیاسی روی داد و نهایتاً در نگاه کسانی چون د/المایر به‌صورت چندشاخگی مطرح شد، فلسفه سیاسی همچنان خود را پابرجا و پیش‌رونده می‌بیند. برای عده زیادی فلسفه سیاسی جدید (معاصر) در جهان انگلیسی‌زبان از سال ۱۹۷۱، یعنی سال انتشار کتاب نظریه در باب عدالت رالز، آغاز می‌شود (ستاکز (ویرایش‌ها)، ۱۹۹۸: ۱۱۸). فیلسوفان سیاسی معاصر و نیز هواداران فلسفه سیاسی در تلاش برای بیان و تبیین سرزندگی فلسفه سیاسی، هنوز بر سودمندی و ضرورت گزاره‌های هنجاری فلسفه سیاسی تأکید دارند و آن را در ضمن حکمت عملی شرح می‌دهند. از همین‌رو فلسفه سیاسی هنوز هم با بُعد هنجاری آن

تعریف می‌شود و اساساً هنجاری بودن را ذاتی آن می‌دانند. ضمن این‌که تلاش می‌شود در خصوص جهان‌شمولی گزاره‌های آن نیز تبیینی جدید ارائه شود.

ویلهم هنیس در کتاب *سیاست و فلسفه عملی*، بر آن است تا روابط میان مطالعات معاصر در خصوص سیاست را با سنت فلسفه عملی در معنای ارسطویی آن بررسی کند. او در چالش با گرایش جداسازی سیاست از حکمت عملی و با تلاش برای بازسازی (ریکانستراکشن)، بر سه مؤلفه سیاست به مثابه دانش عملی تأکید می‌کند: مبانی آن در فعالیت انسانی، جهت‌گیری آن به سوی یک هدف هنجاری یا غایت، و اعتماد و تکیه آن بر تحقیق موضوعی (*توپیکال*). به گفته او برخلاف علوم طبیعی که بر تبیین و تحلیل نظری تأکید دارند، مطالعه سیاست بر مشاهده مستقیم استوار نیست، چرا که بر عمل و تعامل انسانی مبتنی بر ارزش‌ها و آرزوها استوار است. کشف و توضیح فعالیت انسانی مستلزم رهیافت خاصی است که می‌توان آن را *توپیکال* یا گفتمان هرمنیوتیکی-عملی نامید که هدفش توضیح و شفاف‌سازی مسائل اجتماعی یا مربوط به جامعه در شرایط تاریخی و مشخص است. بنابراین، سیاست یک علم عملی است، میراثی گرانبها از گذشته. و نظریه‌پردازی سیاسی در فقدان اصول هنجاری نمی‌تواند بنیان اساسی برای هدایت رفتار انسانی را فراهم آورد و تحلیل سیاسی بدون هنجار ملالت‌آور است.

۱. تمرکز اصطلاحی بر «نظریه سیاسی»

اولین ملاحظه همراه با زیرکی که در این شکل جدید طرح مسئله فلسفه سیاسی (به مثابه یک معرفت عملی) وجود دارد آن است که به آن استقلال بیشتری- به نسبت خود فلسفه- می‌دهد؛ لذا عموماً به‌جای کاربرد فلسفه سیاسی از واژه «نظریه» سیاسی استفاده می‌شود. به گفته نورمن بری این شاخه از پژوهش سیاسی دائرمدار گزاره‌های هنجاری و نسبتاً جهان‌شمول درباره مطلوبیت گونه‌های خاصی از حقوق و نهادها است؛ این گزاره‌ها مستظهر به استدلال عقلانی هستند. موضوع کلاسیک فلسفه سیاسی شامل حقائق و بصیرت‌هایی می‌شد که به‌نحو دائمی دغدغه هرکسی است که در باب انسان و جامعه به‌نحو فلسفی فکر می‌کند. با این حال یک موضوع فلسفی وسیع‌گسترش یافته که نظریه سیاسی نامیده می‌شود و به سبک تحلیلی است و با متدولوژی مرتبط است (شفاف‌سازی و روشن‌سازی مفاهیم) در مقابل پوزیتیویسم. البته قدمت آن به پیش از

این و به زمانی برمی‌گردد که علاقه اندکی به تئوری سیاسی تحلیلی در حوزه سیاسی وجود داشت. البته، بری در پی آن است که بار دیگر فلسفه سیاسی را با کلیت فلسفه پیوند زند به نحوی که نتوان قلمرو سیاسی آن را محدود کرد. او با ملاحظه دو گرایش قراردادگرایی و جامعه‌گرایی تأکید می‌کند که نظریه سیاسی موضوع گلچینی است که بر تنوعی از رشته‌ها مبتنی است و بنابراین بدنه‌ای از معرفت یا شیوه‌ای از تحلیل وجود ندارد که انحصاراً به نظریه سیاسی بپردازد (بری، ۱۹۸۱: ۱-۲).

در مقابل، دیوید میلر نظریه سیاسی را تأمل سیستماتیک بر ماهیت و اهداف حکومت می‌داند که دارای دو ویژگی است: یکی فهم نهادهای سیاسی و دیگری داشتن دیدگاهی درباره این که چگونه آنها باید تغییر یابند (اگر قرار باشد تغییر یابند). این بُعد دوم به نظریه سیاسی، بُعد هنجاری می‌بخشد (میلر، ۱۹۸۷: ۳۸۳). از سویی دیگر کویینتن با اشاره به محدود شدن قلمرو فلسفه سیاسی در وضع جدید خود (به دنبال تحول در خودآگاهی روش‌شناسانه فلاسفه متأخر) رابطه فلسفه با دیگر شیوه‌های اندیشه را بدین صورت می‌داند که همه روش‌های فکری دیگر قائم به ذات و ناظر به وجه یا محدوده‌ای از جهان هستند در حالی که فلسفه مشغله‌ای ذهنی و نقادانه است که به خود آن روش‌ها می‌پردازد و اصطلاحات، احکام و براهین نظامات فکری دست اول را طبقه‌بندی و تحلیل می‌کند. «از این منظر اثری که تماماً فلسفی باشد وجود ندارد چون علاوه بر استدلالات فلسفی، دو نوع عنصر غیر فلسفی نیز در آنها وجود دارد: یکی گزارش‌های واقعی یا توصیفی از نهادها و فعالیت‌های سیاسی (علم سیاست)، و دیگری توصیه‌هایی درباره اهداف آرمانی فعالیت سیاسی و طریقه تمهید نهادهای سیاسی برای وصول به آن اهداف (ایدئولوژی سیاسی) و گاهی مسائل مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی نیز در این آثار دیده می‌شود» (کویینتن، همان: ۱۱).

بیخو پارخ^۱ با پذیرش نظریه سیاسی به مثابه یک رشته و دیسپلین به دلیل عدم اجماع بر سر ماهیت و اهدافش، آن را در وضعی آشفته می‌بیند؛ اما در نظر او آشفتگی به معنای مرگ آن نیست: «قائلان به مرگ فلسفه سیاسی نمی‌دانند از چه صحبت می‌کنند». پارخ با اشاره به این کوتاه‌آمدگی در تأملات فلاسفه سیاسی معاصر، می‌گوید که بسیاری از نظریه‌پردازان فلسفه سیاسی معاصر از هر دو واژه نظریه و فلسفه سیاسی

1. Bhikhu Parekh

استفاده برده‌اند و البته ترجیح آنها نظریه سیاسی بوده است. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ واژه فلسفه سیاسی با بی‌مهری‌ها و خصومت مواجه شد. در تبیین این دو مفهوم عده‌ای فلسفه سیاسی را تحلیل مفهومی و یا کاوش هستی‌شناختی در باب سیاست در یک گستره وسیع دانستند. نظریه سیاسی را یک تحقیق هنجاری یا هنجاری تجربی دانستند که وجهه‌ای ترکیبی و در نتیجه غیر خالص، مادون و نهایتاً نامشروع دانستند. «به‌نظر من فلسفه سیاسی نه دقیقاً مترادف با نظریه سیاسی و مخالف با آن است. البته اصطلاح نظریه در آمریکا و فلسفه در اروپا بیشتر کاربرد دارد و در بریتانیا هر دو واژه استفاده می‌شود، اما اولویت با نظریه است» (پارخ، ۱۹۹۳). اوسولیوان نیز با اشاره به اینکه آنچه زمانی فلسفه سیاسی خوانده می‌شد امروزه نظریه سیاسی نامیده می‌شود، نظریه سیاسی را همیشه در حال تحول توصیف می‌کند (اوسولیوان، همان: ۲۴۲-۲۵۹).

جان پلامناتس با رد این ادعا که نظریه یا فلسفه سیاسی دیگر مرده است (و با رد اینکه از نظر پوزیتیویست‌ها اگر حشو و زواید این نظامات فکری به کمک حلال تحلیل زبانی پیراسته شود دیگر چیز قابل اعتنایی از مسائل مطرح‌شده توسط متفکران سیاسی بزرگ برجای نخواهند ماند)، بر آن است که پیشرفت علم و فلسفه تحلیلی نمی‌تواند نافی دیگر وجوه اندیشه باشد: «درست است که نظریه سیاسی یا فلسفه سیاسی، آنگاه که خواسته است نقش علوم سیاسی را ایفا کند، معرفتی از آن نوع که علم سیاست ارائه می‌کند به بار نمی‌آورد، اما این به معنی نفی آن نیست بلکه تنها می‌توان ضرورت تفکیک فلسفه سیاسی را از مشغله‌های فکری نوع دیگر نتیجه گرفت». به گفته او نظریه سیاسی در گذشته متضمن دو مشغله بود: یکی چپستی حکومت و چرایی اطاعت از آنها و دومی اهداف حکومت و سازمان آن برای دستیابی به آن اهداف، و عدم تفکیک این دو در وضع کنونی باعث شده تا عده‌ای فلسفه را تمام‌شده بدانند. او تصریح می‌کند که مرادش از نظریه سیاسی توضیح نحوه عملکرد حکومتها نیست بلکه تفکر منظم درباره غرض و غایت حکومت است. نظریه سیاسی موکداً غیرتحلیل زبانی و در واقع صورتی از فلسفه عملی است. این فلسفه از آن رو عملی است که به حکومت مربوط است. امروزه این نیاز نه تنها کمتر نشده بلکه برآوردن آن دشوارتر هم شده است. مقصود نظریه سیاسی توضیح دادن نحوه وقوع پدیده‌ها در جهان- در ذهن ما یا در خارج- نیست؛ بلکه آن است که ما را در تصمیم‌گیری درباره این که چه باید بکنیم و آنچه را که باید بکنیم

چگونه انجام دهیم یاری می‌کند. این کار اساساً از رهگذر تأمل در انواع فلسفه‌های عملی میسر است. اگر چه ممکن است که هیچ نظریه سیاسی مقبولیت عام نداشته باشد اما نیاز به آن در هر جامعه پیچیده و پیشرفته‌ای وجود دارد. از نظر او نظریه سیاسی یک ضرورت است (پلامناتس، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۷). در همین حال او هشدار می‌دهد که فهم نظریات سیاسی بالاتر از مطالعه صرف کتب فلسفه سیاسی است.

مورد آشکارتر/سپریگنز و اثر مهم او (فهم نظریه‌های سیاسی) است. او بیان می‌دارد که آن دسته از نظریات سیاسی که هنجاری هستند از نظر عده‌ای، فلسفه سیاسی تلقی می‌شوند. نظریات سیاسی مطالبی هستند که در آثار کلاسیکی مانند جمهور، لویاتان و قرارداد/اجتماعی یافت می‌شوند و هدف آنها جستجوی ارائه تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی است. این متفکران نحوه نگرشی را به انسان می‌آموزند که به‌طور کلی معنی‌اش تصویر نمادین از یک کلیت نظم‌یافته است. پس نظریه سیاسی یک بینش یا روش درک همه‌جانبه از زندگی و جامعه سیاسی است. یک بینش گسترده که هم توصیفی است و هم هنجاری. در بُعد توصیف، نظریه هنجاری بازیگران، کارگزاران و چارچوب‌های زندگی سیاسی و روابط میان آنها را شناسایی می‌کند. در بُعد هنجاری، نظریه سیاسی با فراهم آوردن زمینه قضاوت در مورد بخردانه بودن اعمال و ترتیبات سیاسی، دورنمایی از عوامل موفقیت یا شکست جامعه سیاسی را پیش می‌کشد. تمام نظریه‌پردازان سیاسی به‌روشنی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنها یا مانع بدتر شدن اوضاع می‌شود (بدبینان به سرشت انسان) و یا اوضاع را بهتر می‌کند (خوش‌بینان به سرشت انسان). اسپریگنز در نظریه سیاسی علاوه بر بُعد هنجاری، وجه جهان‌شمولی احکام نظریه سیاسی را هم گوشزد می‌کند: نظریه‌پردازان سیاسی به‌رغم اختلافات چشمگیر در سبک و مفاهیم (چون محصول فرهنگ‌ها و شرایط اجتماعی مختلف هستند) با مسائل اساسی یکسانی سروکار داشته و روشی نسبتاً همگون اتخاذ کرده‌اند (اما نتیجه نظریات آنها یکسان نیست). لذا با روش واحد درک منطق درونی نظریات می‌توان آنها را فهم کرد (سپریگنز، ۱۳۶۵: ۱۶-۲۳).

۲. فلسفه سیاسی پژوهی به‌جای سیاست پژوهی فلسفی

ملاحظه دومی که در بررسی تأملات اخیر در باب احیای فلسفی سیاسی و بازگرداندن آن به محمل حکمت عملی آشکار می‌شود اینکه، پژوهش در خصوص موضوع فلسفه سیاسی بر

پژوهش در مورد موضوعات سیاسی مقدم شد. بیشتر فیلسوفان و به‌ویژه شارحان فلسفه سیاسی قبل از هر چیز لازم می‌دیدند تا به دفاع از خود فلسفه سیاسی بپردازند. زیرا از نظر آنان، به گفته کویینتن «امروزه نظر قریب به اجماع فلاسفه سیاسی این است که موضوعی به‌عنوان فلسفه سیاسی وجود ندارد. بسیاری از استادان فلسفه سیاسی در واقع دانشجویان و پژوهندگان تاریخ اندیشه‌های بسیار کلی سیاسی هستند. و این امر همان قدر به فیلسوف سیاسی شدن آنها کمک می‌کند که تماشای مسابقه گاو‌بازی به تماشاچیان». با این حال کویینتن فلسفه سیاسی را همچنان دارای ارج می‌داند و بر خلاف نظر عده‌ای که قائلند فلسفه سیاسی‌ای که تنقیح و توضیح اصطلاحات سیاسی را مهم‌ترین وظیفه خود تلقی کند حاصلی جز اتلاف وقت و انرژی نخواهد داشت، نخستین وظیفه فیلسوف سیاسی توضیح مفاهیم اهداف سیاسی است. چون در پرتو آن توضیحات است که او می‌تواند درخصوص استدلال‌هایی که در دفاع از انتخاب هر یک از اهداف سیاسی ارائه می‌شود، ارزیابی انتقادی داشته باشد (کویینتن، همان: ۳۸ و ۱۸).

اِستِراوس نیز بخش عظیمی از کتاب خود را با همین عنوان به دفاع از فلسفه سیاسی و تبیین مفهومی آن اختصاص داده است. او اگرچه در آغاز تصریح می‌کند که «معنی فلسفه سیاسی و هویت آن» همچون زمان ظهور آن روشن است، اما دو فصل از مباحث کتاب را به ایضاح این مفهوم اختصاص می‌دهد. در تمام این مراحل تلاش او این است که بار دیگر فلسفه سیاسی را به مثابه یک معرفت عملی معرفی کند: «هر عمل انسانی یا به قصد تغییر وضع موجود است یا با هدف حفظ آن. یعنی یا بدتر نشدن یا بهتر شدن، و در نتیجه فلسفه سیاسی با مفهوم هنجاری خیر ارتباط پیدا می‌کند». *اِستِراوس* دو مرحله را در تاریخ فلسفه سیاسی از هم متمایز می‌کند: «کلاسیک» که با امور خوب و بد و عدالت سر و کار دارد و «مدرن» که با قطع ارتباط با حقوق طبیعی به حقوق انسانی می‌پردازد. *ماکیاولی* و *هابز* و سپس *روسو* مسئله صیانت نفس و آزادی و شهروندی و اراده عمومی را مطرح کردند. در مرحله بعد *نیچه* میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی و سیاسی انسان اعلام کرد. اما به نظر می‌رسد تمام این مراحل ماهیتاً با اخلاق و هنجار و جهان‌شمولی مرتبط است و به بیان دیگر تمام این مراحل مؤید عملی بودن این دانش است (*اِستِراوس*، ۱۳۸۱: ۳-۴).

فلسفه سیاسی و «امر سیاسی»

پرسش مهمی که در پی این تغییر و تحولات رخ می‌نماید این است که منشا و زمینه بروز این تحولات در حوزه فلسفه سیاسی چه بوده است؟ یکی از پاسخ‌های قابل تأمل، بر «موضوع» دانش و معرفت سیاسی متمرکز است. از این منظر پیمایش راه‌های مختلف و بعضاً متضاد ناشی از آن بوده که برای پژوهشگر و دانشمند حوزه سیاست، موضوع تأمل و پژوهش محدود، مقید و معین نیست. بنابراین قبل از هر چیز باید معلوم کرد که آیا این حوزه دارای موضوع مستقل است و اگر آری، سرشت آن که با نام «امر سیاسی» شناخته می‌شود کدام است؟ پیش‌فرض این است که حوزه سیاست دارای موضوع مشخصی است که مستقل از سایر دانش‌ها است. در واقع، بحث بر سر «امر سیاسی»، ادامه همان روند فلسفه‌سیاسی پژوهی است.

پاسخ‌هایی چند به آن پرسش ارائه شده است. عده‌ای امر سیاسی را مترادف با اعمال زور دانسته‌اند. «هر جا قدرت وجود داشته باشد، سیاست رخ می‌دهد». سخن در دفاع از چنین دیدگاهی فراوان است. موضع سنتی‌تر، امر سیاسی را مرتبط با حکومت می‌داند. طی این تلقی، فلسفه سیاسی استلزام‌های عملی دارد. در نظر فیلسوفان سیاسی، حکومت چیزی جدا از کسانی که قوانینش در مورد آنها اعمال می‌شود و یا زعمایش نیست. حکومت کارگزار جمعی شهروندانی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند. پس این سؤال که حکومت چگونه باید با شهروندان خود رفتار کند، معادل است با این سؤال که ما به‌عنوان شهروندان چگونه باید با یکدیگر رفتار کنیم (سویفت، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۱).

نزد کارل/شمیت نیز ندرت می‌توان تعریفی روشن از امر سیاسی ارائه کرد. این واژه معمولاً - برخلاف ایده‌های متنوع دیگر، عموماً به‌نحو سلبی به‌کار می‌رود؛ یعنی امر سیاسی در مقابل اخلاق، در مقابل قانون، در مقابل اقتصاد. از سوی دیگر امر سیاسی در کنار دولت ذکر می‌شود یا حداقل در ارتباط با آن آورده می‌شود؛ به‌عبارت دیگر امر سیاسی با دولت و دولت با امر سیاسی تعریف می‌شود. تردیف امر سیاسی و دولت در لحظه‌ای که دولت و جامعه به‌هم می‌رسند مشکل خود را نمایان می‌سازد. چرا که امر مربوط به دولت امر اجتماعی نیز هست و به عکس، به‌ویژه در واحدهایی که به‌نحو دموکراتیک سامان یافته‌اند. در نتیجه در چنین جوامعی هر چیزی بالقوه امر سیاسی است (شمیت، ۱۹۷۹: ۱۸-۱۹).

از نظر اشمیت تعریف امر سیاسی تنها می‌تواند از طریق کشف و تعریف مقولات دقیق سیاسی ممکن شود. برخلاف بسیاری از کوشش‌های نسبتاً مستقل تفکر و عمل انسانی (و به‌طور خاص اخلاق، زیبایی‌شناختی و اقتصاد)، امر سیاسی معیارهای خاص خود را دارد. بنابراین امر سیاسی باید بر تمایزات نهایی خود متکی باشد تا بتوان هر عملی را که به‌نحو دقیق معنای سیاسی دارد دنبال کرد. می‌توان تصور کرد که در قلمرو اخلاقیات، تمایزات نهایی میان خوب و بد و در قلمرو زیبایی‌شناختی میان زشت و زیبا و در اقتصاد سودآوری و ناسودآوری. او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در خصوص امر سیاسی هم می‌توان به چنین معیار تمایزگذاری قائل شد تا بدانیم امر سیاسی شامل چه می‌شود؟ معیار پیشنهادی او برای تمییز «امر سیاسی» از سایر «امور»، دوستی و دشمنی است: «تا جایی که این معیار از دیگر معیارها مشتق نشده است، برابر نهادی دوستی و دشمنی با معیارهای نسبتاً مستقل خوب و بد یا زشت و زیبا در اخلاق و زیبایی‌شناختی تناظر پیدا می‌کند. بر این اساس تمایز میان دوستی و دشمنی معرف اتحاد و جدایی و پیوستن و ناپیوستن است. دشمن سیاسی نیازمند این است که به‌لحاظ اخلاقی بد و به‌لحاظ زیبایی‌شناختی زشت و به‌لحاظ اقتصادی رقیب باشد. اما در کنار همه اینها دشمن سیاسی یک دیگر و غریبه است و همین کافی است که او طبیعتاً یک دشمن باشد تا میان آنها منازعه احتمالی صورت گیرد». طی این تلقی، امر سیاسی بیشترین و بالاترین نمود خصومت است و هر خصومت شدید نشانی از «سیاسی» بر جبین دارد. دولت به مثابه واحد سیاسی خود را در وضع دوستی-دشمنی می‌یابد. البته سوژه دوستی و دشمنی برای همیشه ثابت نیست. امر سیاسی چه بسا انرژی و نیروی خود را از سایر وجوه انسانی- از قبیل دین، اقتصاد و اخلاق- بگیرد، اما ذات خود را با آنها تعریف نمی‌کند. «اگر تمایز دوستی-دشمنی قرار است نادیده گرفته شود و از بین برود، در آن صورت زندگی سیاسی هم با آن از بین خواهد رفت» (همان). اخطاری به این بزرگی و اهمیت، دلالت بر دغدغه هواداران فلسفه‌سیاسی، از وضع معرفتی آن دارد.

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی از آغازین لحظه تولد خود به دست سقراط و افلاطون و پرورش و بالندگی توسط / ارسطو تا دوران مدرن، در ضمن حکمت عملی جای گرفته بود و کانون

آن بُعد هنجاری گزاره‌های جهان‌شمولش بود به‌نحوی که با اخلاق نیز پیوند برقرار می‌کرد. با ورود به دوران مدرن و سپس، دوران معاصر، این وضع متحول گشت. آنچه در مطالعه حاضر در باب آن تحولات حائز اهمیت است، اتفاق میمونی است که از آن به‌عنوان «چرخش معرفتی» یاد شد. به‌عبارت روشن، همچنان که در حوزه زبان‌شناسی طی چرخشی معرفتی خود زبان موضوع مذاقه قرار گرفت، در اینجا نیز فلسفه سیاسی خود موضوع فلسفیدن سیاسی واقع شد؛ همه این تلاش‌ها معطوف به‌این بوده که فلسفه سیاسی بتواند انسان و جامعه‌ای ایده‌آل در روی زمین محقق کند. از همین روست که، به‌رغم همه حملات و جرح و تعدیلاتی که درخصوص کلیت دانش سیاسی روی داد، فلسفه سیاسی همچنان خود را پابرجا و پیش‌رونده می‌بیند. فیلسوفان سیاسی معاصر و نیز هواداران فلسفه سیاسی در تلاش برای بیان و تبیین سرزندگی فلسفه سیاسی، هنوز بر سودمندی و ضرورت گزاره‌های هنجاری فلسفه سیاسی تأکید دارند و تأکید دارند تا آن را در قالب‌های معرفتی جدید ارائه دهند.

به گفته پیتون رسالت فلسفه [سیاسی] این است تا آینده را متفاوت از گذشته سازد؛ فلسفه رسالتی سیاسی دارد. این رسالت با تلقی عمل‌گرایانه ارزش مفاهیم فلسفی گره خورده است. فلسفه باید هدفش رسیدن به شکل‌های جدید و خلاقانه ضد ایجابی کردن زمان حال باشد (پیتون، ۱۳۸۳: ۲۴۶). به‌نظر می‌رسد آینده فلسفه سیاسی، پیوندی از دانش نظری و عملی باشد که طی آن هم‌چنان به سیاستگذاری اجتماعی چشم دوخته باشد: از یک سو، به مطالعه مسائل عام، جاودانه و ثابت، و از سوی دیگر، به مطالعه امور تغییرپذیر، خاص و ارادی؛ اولی ناظر به آنچه که هست و دومی به آنچه که باید باشد. حکمت نظری به عالم تکوین و حکمت عملی به دنیای بایدها و نبایدهای تشریح توجه دارد؛ نگرستن و جویدن آن چه که می‌بایست باشد و اکنون نیست.

اما دو نگرانی در این جا آشکار می‌شود؛ یکی امکان تقلیل فلسفه سیاسی به یک ایدئولوژی (فی‌المثل، لیبرالیسم یا حتی بنیادگرایی) است. پارخ با واشکافی چنین خطری، چشم‌انداز چندفرهنگ‌گرایی را پیشنهاد می‌کند: در این صورت «فیلسوف سیاسی هیچ نقطه ارشمیدسی ندارد... بلکه می‌توند گفت و گویی میان چشم‌اندازهای مختلف فرهنگی برقرار کند» (پارخ، ۱۳۸۸).

نگرانی دوم این است که تلاش برای موثرساختن فلسفه سیاسی، به یک دغدغه آکادمیک تقلیل یابد که بیشتر روایتگر دلخوشی‌ها و آرزوهای فیلسوفان سیاسی است؛ این امر این بدبینی را ممکن است به‌دنبال داشته باشد که «چرخش فلسفی سیاسی» و تمرکز بر «نظریه سیاسی» و به‌دنبال آن تأکید بر «امر سیاسی» اگرچه حکایت از تلاشی دارد که دوست‌داران فلسفه سیاسی برای احیا، تقویت و بسط آن، و نیز استمرارش به قلمرو عرصه سیاست‌گذاری اجتماعی، دارند؛ اما فلسفه سیاسی حتی اگر توانسته باشد خود را از چنبره دعاوی مفهومی برهاند، بازهم نتوانسته و نمی‌تواند در میدان عمل موثر و مفید باشد. این بدبینی نسبت به فلسفه سیاسی به‌ویژه در قلمروهایی که انواع ایدئولوژی‌ها بر سامان سیاسی آن حاکم‌اند، حاد و آشکار می‌باشد. از این منظر، گویی فلسفه سیاسی تفننی برای فلسفه‌دوستان شده است. شاید این بدبینی بوده که عده‌ای را به بیان این سخن رهنمون کرده که: «اگر کسی در جایی درختی یا شاخه گلی بکارد به‌مراتب بیشتر از جماعت سیاسی به بشریت و به کشورش خدمت خواهد رساند».

منابع

- ارسطو (۱۳۸۶) *سیاست*، حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰) *فهم نظریه‌های سیاسی*، فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) *فلسفه سیاسی چیست؟* فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- آسولیان، نوئل (۱۳۸۸) *نظریه سیاسی در گذار؛ بررسی انتقادی (ویراسته)*، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- اعلم، امیرجلال‌الدین (مترجم)، *دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*، (فیلسوفان یونان و روم)، تهران، بوستان توحید.
- ایان مک‌لین (۱۳۸۱) *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، حمید احمدی، تهران، میزان.
- بونتیمو، چارلز و جک اودل (۱۳۸۵) *جغد مینروا، مسعود علیا*، تهران، ققنوس.
- پارخ، بیکو، (۱۳۸۳)، *فلسفه فلسفه سیاسی*، منصور انصاری، در: اندیشه سیاسی، سال شماره ۱، زمستان ۱۳۸۳، صص ۹۷-۱۲۲.
- پارخ، بیخو، (۱۳۸۸)، «نظریه‌پردازی در مورد نظریه سیاسی»، در: آسولیان، نوئل، *نظریه سیاسی در گذار؛ بررسی انتقادی (ویراسته)*، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- پیتون، پال (۱۳۸۳) *دلوز و امر سیاسی*، محمود رافع، تهران، گام نو.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵) *فلسفه راولز، خشایار دیهیمی*، تهران، طرح نو.
- راس، دیوید، (۱۳۷۷) *ارسطو، مهدی قوام صفری*، تهران، فکر روز.
- سويفت، آدام (۱۳۸۵) *فلسفه سیاسی*، پویا موحد، تهران، ققنوس.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۰) *فلسفه اخلاق، انشاءالله حیدری*، تهران، حکمت.
- کریستیان دلاکامپانی (۱۳۸۲) *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس.
- کویینتن، آنتونی (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی (ویرایش)*، مرتضی اسعدی، تهران، آگه.
- گری، جان (۱۳۷۹) *فلسفه سیاسی آیزیا برلین، خشایار دیهیمی*، تهران، طرح نو.
- مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹) *تاریخچه فلسفه اخلاق، انشاءالله رحمتی*، تهران، حکمت.
- هوک، سیدنی (۱۳۸۵) *فلسفه و سیاست عمومی*، در: چارلز بونتیمو و جک اودل، *جغد مینروا*، مسعود علیا، تهران، ققنوس.

- Barry, Norman (1981) *An introduction to modern political theory*, Macmillan Press (forth edition, 2000).
- Carel, Havi and David Games, (ed) (2004) *What Philosophy Is*, Continuum.
- Chantal Mouffe (1993) *The return of the political*, London, Verso.
- Dallmayr, Fred (1981) *Beyond Dogma and Despair*, NotreDame (political science and the tow cultures).
- Goodin, Robert E. and Philip Pettit, (1993) *The Contribution of Political Science*, in: *A companion to contemporary political philosophy*, Blackwell.
- Magee, Brayan, (1986), "Who (or What) Killed the Language of Politics", *Encounter*, May 1986, No.3.
- Miller, David (1987) *The Blackwell encyclopedia of Political thought*, Blackwell.
- O,Solivan, Noel (eds) (2000) *Political Theory in Transition*, Rutledge.
- Parekh, Bhikhu (1993) *Theorizing political theory*, in: O,Sullivan.

- Rachels, James (1999), *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw- Hill College.
- Sandel, Michel (ed) (1984) *Liberalism and its critics*, NewYork University press.
- Schmitt, Carl (1979), *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, Rutgers University Press.
- Schneewind. J. B (1991) *Modern Moral Philosophy*, in: *A companion to ethics*, edited by P. Singer, Blackwell.
- Snow, C.P., (1979), *The Tow Culture*, Cambridge University Press.
- Wolf, Jonathan (1998) "John Rowls; liberal Democracy Restated", in: April Carter Geoffrey Stokes (eds), *Liberal Democracy and its Critics*, Cambridge, Polity Press.

