

بررسی معرفت‌شناختی امر سیاسی و اخلاق

جلال حاجی‌زاده^۱

چکیده

امر سیاسی^۲ به‌مثابه موضوع اندیشه سیاسی، دانش‌واژه‌ای چالشی و مفهومی بحث‌انگیز است، به نحوی که از آن با عنوان مشکله^۳ می‌توان یاد کرد. از یک منظر، لازمه شناخت و درک اندیشه سیاسی شناخت امر سیاسی و طبیعت آن است. به این جهت، می‌توان نشان داد بر مبنای الگوهای نظری و چهارچوب‌های تئوریک، می‌شود اندیشه سیاسی را تا حدودی بررسی و قلمرو آن را ترسیم کرد، ولی شناخت امر سیاسی و ماهیت، استلزامات و جایگاه آن امری دشوار، مبهم و قابل‌مناقشه است. توجه به این مسئله از دو جهت ضروری است: نخست اینکه در اندیشه سیاسی مدرن بسیاری از مفاهیم مرتبط با سیاست و غایت آن با دگرگونی و بعضاً انحطاط مواجه شده است، و مسئله دوم ناظر بر گسست اخلاق در معنای یونانی و کلاسیک آن با امر سیاسی در دوره مدرن است. در این مقاله، ضمن بررسی موضوع امر سیاسی، تلاش شده است تا از یک سو این گسست و تغییر معنایی نشان داده شود و از سوی دیگر، خاستگاه فلسفی امر سیاسی کلاسیک با خاستگاه علمی سیاست در دوره مدرن به بحث گذاشته شود. تغییر معنایی و جدایی اخلاق از سیاست از دوره کلاسیک به دوره مدرن، و نیز از فلسفه سیاسی به علم سیاست مدرن موجب بحران است. یکی از نتایج این مقاله این است که در اندیشه سیاسی معاصر، برای عبور از بحران اخلاق و سیاست مدرن اندیشه‌های فلسفی ارسطو مورد توجه قرار گرفته است و برخی از متفکران سیاسی بر اهمیت بازگشت به ارسطو و بازاندیشه آرا و اندیشه‌های او تأکید کرده‌اند.

واژگان کلیدی: امر سیاسی، امر اخلاقی، فلسفه سیاسی، علم سیاست.

مسئله امر سیاسی

با وجود اختلاف نظر متفکران و عالمان سیاست در خصوص چیستی موضوع دانش سیاست، لازم است معنا و مفهوم امر سیاسی و ابعاد آن روشن گردد. امر سیاسی به دلیل ماهیت آن با مسایلی گوناگون و متعدد سروکار دارد. در قلمرو امر سیاسی با مسئله‌ای با ماهیت عملی روبرو هستیم. تا جایی که به ماهیت امر سیاسی برمی‌گردد، پژوهشگر اندیشه سیاسی با معنا، قصد، دلیل، انگیزه و عمل مواجه است. دلا کامپانی در بحث پیرامون امر سیاسی بر سه مسئله اصلی تأکید می‌گذارد، که عبارتند از «تصور کلی و باستانی از آزادی، مفهوم بسیار کلی و مورد منازعه عدالت، و سرانجام، فکر جدید و البته مهم نظم جدید»

^۱ دکترای اندیشه سیاسی

^۲ امر سیاسی (The Political) در اندیشه سیاسی مدرن با سیاست (Politikon) در فلسفه سیاسی کلاسیک اساساً متفاوت است و این مفهوم عمدتاً در قلمرو قاره‌ای فلسفه و برای اشاره به جوهر سیاست شایع و رایج است. با این حال در این مقاله هر دو مفهوم معادل و مترادف هم به کار رفته‌اند.

^۳ Probelma

(کامپانی، ۱۳۸۲: ۵-۷). صورت‌بندی سیاست در دستگاه فکری و فلسفی متفکران سیاسی بر اساس فهم و درک ماهیت امر سیاسی و اسلوب اندیشیدن درباره آن استوار است. دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً متضادی در این خصوص وجود دارد. از این لحاظ، بررسی امر سیاسی و اجزا و غایت آن از دیدگاه فیلسوفان سیاسی بیانگر ماهیت پویا و زیای آن است، به این دلیل فقدان توافق و اجماع بنیادین در باب امر سیاسی و نوع خوانش و تفهم آن امری طبیعی به نظر می‌رسد. امر سیاسی بر حسب اندیشه سیاسی متفکر و رهیافت او فهمیده می‌شود، به طوری که خود متفکر متأثر از یک نظام فلسفی گسترده‌تر است و روش این فهم و بررسی هم باید بر این اساس انتخاب گردد. حال اگر در جستجوی شناخت امر سیاسی و تنسيق و تفسیر آن باشیم باید آن را در افق این نظام فلسفی و اندیشه سیاسی برخاسته از آن در نظر گرفت. برای همین است که امر سیاسی در آرا و اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، آکویناس، ماکیاولی، هابز، هابرماس، فوکو، رالز، لیوتار، مک‌اینتایر و دیگر متفکران سیاسی فرق می‌کند. به دلیل ماهیت تنازعی سیاست و پیچیدگی آن، امر سیاسی را بایستی از مناظر گوناگون میان‌رشته‌ای مطالعه و واریسی کرد تا ابعاد متفاوت و سرشت متنازع آن روشن‌تر گردد. از منظر دالمایر، امر سیاسی موضوعی بینارشته‌ای است و لزوماً به حوزه علوم طبیعی و یا علوم انسانی محدود نمی‌شود، بلکه اساساً جریانی آزاد از ایده‌ها میان همه شاخه‌های دانش است (Dallmayer, 1981: 40-42). به این جهت امر سیاسی نیازمند بررسی بینارشته‌ای است؛ به رغم چنین ضرورتی نباید فراموش کرد که امر سیاسی موضوع عالی‌ترین دانش، یعنی سیاست در حوزه عمومی و مدنی است و موضوع دانش دیگری نیست. به‌طور اجمال، فهم امر سیاسی و استلزامات آن در منظومه فکری متفکران و اندیشمندان متفاوت است. به‌عنوان مثال، منظور از امر سیاسی «نزد هابز: حیات مدنی تحت حاکمیت دولت؛ اصحاب قرارداد: گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی و سیاسی؛ فوکو: ابژه‌بودن در برابر قدرت که قلمرو مقاومت‌پذیری هم دارد؛ رانسیر: زیستن در قلمرو پلیس؛ هایدگر: امکان‌های متفاوت‌بودگی؛ اسپینوزا: حق طبیعی حاکمیت فردی بر خود و خودمختاری به قصد حفظ هستی خویش؛ هابرماس: کنش ارتباطی آزادانه در حوزه عمومی» خواهد بود. فهم ماهیت امر سیاسی بر اساس حکمت نظری و بینش فلسفی ممکن می‌گردد و مبانی، آموزه‌ها و استلزامات آن در وجوه عقلانی، اخلاقی، سیاست، مدینه، فضیلت، قانون، حق و دیگر مفاهیم در شاکله جامعه صورت‌بندی و ساماندهی شده است.

منشأ و خاستگاه نظری امر سیاسی

تفکیک امر انسانی از امر اسطوره‌ای و تحقیق و تفحص درباره ماهیت آن به متفکران پیشاسقراطی، یعنی آرا و عقاید حکمای الثایی برمی‌گردد. تمایز میان طبیعت و انسان به تدریج به تمایز میان فویزیس و متافویزیس سمت و سو پیدا کرده است، به نحوی که انسان همچون دیگر پدیده‌های طبیعی به‌عنوان یکی از موضوعات متافیزیک در آمد. این برداشت تازه از طبیعت، شالوده مشترکی برای برداشت جدیدی از حیات فردی و اجتماعی بشر شد. به زبان ارسطو، رهیافت حکمای پیشاسقراطی در باب طبیعت‌پژوهی در تقابل با تفسیر اسطوره‌ای پدیدارهای طبیعی بود (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۲۶). تالس با تمرکز بر عنصر طبیعی آب و تفسیر طبیعی-اسطوره‌ای آن، جایگاه انسان و نسبتش را با عناصر دیگر جهان موجود به یک مسئله تبدیل ساخت. به نظر شوپنهاور، حکیمان الثایی نخستین متفکرانی بودند که به تمایز میان آنچه به‌طور شهودی ادراک می‌شود با آنچه استنباط می‌گردد پی برده‌اند. امر شهودی و به تجربه درآمده متغییر و بدون سکون است، حال آنکه امر استنباط‌شده بدون تغییر و ثابت است (شوپنهاور، ۱۳۹۴: ۶). آگاهی و بسط آن به میزان درک این مسئله و کوشش علمی برای فهم و تبیین آن بستگی دارد. تمایز بین بود و نمود در ساحت فلسفی سقراط ماحصل این مباحث است. از این دید، سازمان اسطوره‌ای امر سیاسی جای خود را به سازمان فلسفی داد. حوزه متافیزیک، که در واقع همان قلمرو فلسفه بود، در خصوص پدیدارشدن امور طبیعی و واقعی بر اساس پیوند دو نوع دستگاه فکری هراکلیتوس و پارمنیدس بسط پیدا کرد. اولی بر وضعیت شدن و اصل تغییر تأکید داشت و دومی،

بودن و اصل ثبات را آموزش می‌داد. فلسفه متافیزیکی افلاطون جمع میان آن دو بر مبنای دیالکتیک انسان شمرده می‌شود. تفکیک میان حس و عقل، و نیز نسبت آنها با یکدیگر، ریشه در این آرا و آموزه‌ها دارد. عالم مثال (امر معقول) با آموزه ثبات پارمیندس متناظر است و عالم شهادت (امر محسوس) با آموزه تغییرپذیرندگی هراکلیتوس تناظر دارد. کندوکاو در باب امر انسانی و پدیده‌های طبیعی بر حسب هر کدام از این سه رویکرد متفاوت است. امر انسانی که در حال دگرگونی و شونددگی است چگونه در مقام امر واقع قابل تتبع و شناخت خواهد بود؟ آیا آنچه پدیدار می‌گردد همان است که واقعاً هست؟ نسبت بین امور پدیداری (نمود) و امور فی‌نفسه (نومن) چگونه است؟ امر انسانی و به تبع آن امر سیاسی چگونه قابل مطالعه و شناخت قرار می‌گیرد؟ تا جایی که به امر سیاسی برمی‌گردد چگونه می‌توان میان امور حسی و امور عقلی، یعنی رویکرد فلسفی و علمی، آموزه آرمانی و آموزه واقع‌گرایی، سازگاری و تجمیع ایجاد کرد؟ رابطه ارزش با واقعیت چیست؟

هرچند به نظر می‌رسد از حیث زمانی، پیدایش علم سیاست بر پیدایش فلسفه تقدم دارد. چرا که نگرش علمی حکمای پیش از سقراط، برخی از سوفیست‌هایی نظیر پروتاگوراس، و نیز مورخینی مانند توسیدید این راه را هموار ساخته بودند. آنها جهان پیرامون انسان و قلمرو انسان را توصیف و بررسی می‌کردند و مفاهیم را برخاسته از آن می‌دیدند، در حالی که سقراط و افلاطون بر ماهیت خود این مفاهیم تمرکز می‌کردند. پرسش‌هایی از قبیل «انسان چیست؟ نظم چیست؟ نظم خوب چیست؟ عدالت چیست؟ نیکی چیست؟ امر سیاسی چیست؟» مطرح و ارائه گردیدند. مطابق تتبعات کاسیرر، برای نخستین بار، در سنت فلسفه یونانی نظریه‌ای عقلانی درباره امر سیاسی ارائه شد. توسیدید نخستین کسی بود که برداشت اسطوره‌ای از تاریخ را نقد کرد و رویکرد علمی و واقع‌گرایانه‌ای را گسترش داد. سوفسطاییان با نقد اسطوره‌ها و تفسیر تمثیلی، آنها را با حیات اجتماعی و اخلاقی در مدینه مرتبط ساختند و سرانجام افلاطون مسئله انسان و اخلاق مدنی را بر اساس ایده نیک در کانون نظام اندیشیدن خویش قرار داد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۳۶). به این جهت، در تاریخ اندیشه سیاسی غرب، واقعیت‌گرایی فیزیکی بر آرمان‌گرایی متافیزیکی تقدم داشته است. آنها زندگی انسان را در یک روند تاریخی بر حسب قوانین طبیعی و فیزیکی تحلیل می‌کردند حال آنکه متافیزیک افلاطونی آن را بر اساس یک حقیقت مثالی جست‌وجو می‌کرد. ارسطو از جمله متفکرانی است که رویکرد طبیعت‌گرایی را در امور انسانی پی گرفت و آن را به سطح قابل قبول علمی رسانده است.

از دوره افلاطون به بعد، غالب متفکران و فیلسوفان سیاسی بر آن بوده‌اند تا امر سیاسی را در منظومه‌ای معرفتی صورت‌بندی کنند و مبنای عقلانی و استدلالی برای سیاست بیابند. سوفسطاییان با نقد اسطوره‌ها و تفسیر تمثیلی، آنها را با حیات اجتماعی و اخلاقی در مدینه مرتبط ساختند و سرانجام افلاطون مسئله انسان و اخلاق مدنی را بر اساس ایده نیک در کانون نظام اندیشیدن خویش قرار داد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۳۶). امر سیاسی و نسبت آن با انسان و مدینه در کانون توجه تفکر او قرار گرفت و با آموزه‌هایی نظیر عدالت، سعادت و خیر مشترک پیوند خورد.

امر سیاسی و خیر مشترک

امر سیاسی بنا به طبیعت خود داعیه توجه و گرایش به سوی خیر مشترک دارد. از نظرگاه فروند، وظیفه اصلی امر سیاسی مراقبت از خیر مشترک واحد سیاسی و خیر و دارایی ویژه هر عضو جامعه است (فروند، ۱۳۸۴: ۲۲۱). خیر برین موضوع سیاست است (Aristotle, 1999: 4). اخلاق نیکوماخوسی با این گزاره شروع می‌شود: «غایت^۴ هر چیزی همانا خیر آن چیز است» (تلیس، ۱۳۸۵: ۳۱). بر مبنای استدلال ارسطو اگر غایت هر چیزی خیر آن چیز باشد پس غایت سیاست سعادت است. ارسطو معتقد است که یک خیر کلی و غایی وجود دارد که همه دانش‌ها و فعالیت‌های بشری رو به سوی آن دارد. این خیر

⁴ Telos

همان سعادت است (اوکانر، ۱۳۸۹: ۹۰). از آن رو که انسان موجودی طبیعی است پس غایتی دارد. غایت انسان همانا جستجوی سعادت^۵ و دستیابی به آن است. پس خیر سیاست در آن است که انسان را به غایتش، یعنی سعادت برساند. ارسطو سعادت را در پرورش و به‌کارگیری قوای عقلانی می‌داند (۱۰۹۸a). سعادت به خاطر خودش اهمیت و شأنیت دارد و به خاطر چیز دیگری طلب نمی‌گردد. معنای سعادت که با نظام تعلیم و تربیت و فرهنگ انسان پیوند دارد مستلزم زندگی اجتماعی و مراودات مدنی با دیگران در چهارچوب مدینه است (تلیس، ۱۳۸۵: ۳۴). از نظر ارسطو، جامعه‌ای که در جستجوی خیر برین است شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد (سیاست، ۱۲۵۲الف). خیر مشترک در قلمرو شهر تعریف می‌شود. غایت یا هدف ویژه امر سیاسی چیست؟ این پرسش متفکر را با زیست‌جهان انسانی پیوند می‌دهد و هدف از آن پرسش از «خیر کل اجتماع» است (فروند، ۱۳۸۴: ۵۱). خیر مشترک جامعه وابسته به سیاست است. از منظر فروند وظیفه امر سیاسی تأمین امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحدهای سیاسی بر مبنای خیر مشترک است (فروند، ۱۳۸۴: ۱۶). از این جهت هدف سیاست عمل در راستای مصلحت عمومی و منافع مشترک است. با ازدست‌رفتن هدف عمومی و منافع مشترک، از هنجارهای عمومی، وجوه اندیشه و استنباط و اجماع‌های مشترک درباره جهان و شیوه زیست محروم خواهیم شد. چشم‌انداز فکری مانهایم معطوف به نوعی از عقلانیت در جهان معاصر است که موجب امکان تفاهم متقابل و حصول اهداف عمومی است (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۶). امر سیاسی در حوزه عمومی با خیر مشترک عمومی پیوند دارد. شرایط رونق و دوستی، به تعبیر درست‌تر سعادت، به نوع سازماندهی اجتماعی بستگی دارد، که در واقع امر سیاسی برگزیده است (فروند، ۱۳۸۴: ۶۴). از این منظر، امر سیاسی با بهترین غایت و وسیله دستیابی به آن در جامعه سروکار دارد. به این جهت است که فروند شأنیت امر سیاسی، یا به تعبیر خودش هدف ویژه امر سیاسی را در سه حوزه قابل تمییز می‌داند:

۱. حوزه غایت‌شناسی که هدف ویژه امر سیاسی را معین می‌کند؛
۲. حوزه‌ای که می‌توان تکنولوژیک نامید: دستیابی به اهداف معین و محدود؛
۳. حوزه فرجام‌شناختی که برتری اهداف خاص است (فروند، ۱۳۸۴: ۱۶).

خیر مشترک با علایق و مصالح عمومی اجتماع سیاسی ارتباط دارد. هرگونه پژوهشی درباره امر سیاسی و نسبت آن با خیر عمومی جامعه با علایق و منافع مشترک جامعه پیوند می‌خورد. یکی از هدف‌های ویژه امر سیاسی توجه به خیر مشترک و الزامات نظری و عملی آن است. فروند به صراحت هدف سیاست را خیر سیاست اعلام می‌کند (فروند، ۱۳۸۴: ۷۶). اگر موضوع دانش سیاسی امر عمومی باشد، خیر مشترک جامعه و تلاش برای دستیابی به آن، یعنی سعادت متعلق اندیشه و عمل سیاسی است.

دانش سیاسی: فلسفه سیاسی و علم سیاست

بررسی و شناخت جایگاه و شأنیت امر سیاسی در دانش سیاسی معاصر از منظر دو حوزه فلسفی و علمی حایز اهمیت است و از این دیدگاه این پرسش هم مدنظر است که شأنیت و اهمیت امر سیاسی برای ما چیست؟ تأمل فلسفی در باب امر سیاسی چه تفاوتی با تفکر علمی درباره آن دارد و پیامدهای آن کدامند؟

علم سیاست یکی از عرصه‌های قدیمی پژوهش فکری است؛ در آغاز شاخه‌ای از فلسفه، تاریخ یا حقوق تلقی می‌شد. هر چند تفکر فلسفی با تفکر علمی تفاوت دارد و به تعبیر هایدگر، فلسفه مقدم بر علم و مادر آن است، با این وجود، عقل

⁵ Eudaimonia

علمی با عقل فلسفی درباره تفکر سیاسی ماهواً متمایز است (هایدگر، ۱۳۹۰: ۳۶). پرسش فلسفی از امر سیاسی با شناخت علمی امر سیاسی متفاوت است. تبیین و مراد متفکران از امر سیاسی بیانگر نوع اندیشه سیاسی آنان است. نیکلسون بر این باور است که هر چند افلاطون ادعا داشت که پایه‌گذار معرفت و نظریه سیاسی است، لیکن ارسطو مؤسس علوم سیاسی و همچنین مطالعه ترکیبی فلسفه و سیاست بود (نیکلسون، ۱۳۷۵: ۶۹). هر چند شأن نزول امر سیاسی از حیث موازین اخلاقی و عقلانی به آرا و اندیشه‌های افلاطون بر می‌گردد.

شناخت امر سیاسی کار دانش سیاسی است. اگر شناخت فلسفی امر سیاسی مورد توجه باشد ما وارد قلمرو اندیشه و فلسفه سیاسی شده‌ایم و اگر شناخت علمی امر سیاسی مورد نظر باشد در حوزه علم سیاست قرار داریم. علم سیاست در جهان معاصر، امتداد نوعی اندیشیدن درباره امر سیاسی است، با این تفاوت که در علم سیاست وجه هنجاری آن کم‌رنگ شده است (منوچهری الف، ۱۳۹۵: ۲۶). مطالعه پیرامون فلسفه جدید و درک گرایش فلسفه سیاسی مدرن بدون در نظر گرفتن پیدایش و رشد علوم مختلف ناممکن می‌نماید. «تأثیر علم بر فلسفه جدید ژرف و پردامنه بوده است» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۱). اگر در قرون وسطی، الهیات و دین فلسفه را تحت تأثیر قرار داده است، در دوران معاصر این نقش توسط علوم طبیعی و رهیافت‌های برخاسته از آن ایفا شده است. از طرفی جداکردن علم سیاست از فلسفه یکی از زمینه‌های بروز دگرذیسی در مفاهیم سیاسی و اخلاقی در دوران روشنگری و نیز معاصر است. اشتراوس ضمن اذعان به شکست اندیشه پیشرفت که فلسفه نوکاتی^۶ بر مبنای آن قرار دارد، معتقد است که مدرنیته از سال‌های دهه بیست، دچار بحران شده و عقل‌گرایی دوره روشنگری که پایه‌گذار مدرنیته بوده است، می‌بایست به کلی باز ایستاده شود و برخلاف متفکرانی نظیر نیچه و هایدگر خود را به دست نیهیلیسم^۷ ضد عقل‌گرایی نمی‌سپارد (کامپانی، ۱۳۸۲: ۳۲۹). به این جهت، توجه به گسست معرفتی علم از فلسفه و تأثیر آن بر سیاست اهمیت دارد. رابطه بین علم و فلسفه قدمت طولانی دارد. هر دو محصول تلاش مداوم و کنکاش ذهن بشری هستند. به اعتقاد برخی از متفکران، از جمله هایدگر، فلسفه مادر علوم و مقدم بر آن است. این مهم از آن روست که فلسفه «بنیادهایی برای پژوهش‌های انجام‌شده در رشته خاصی فراهم می‌آورد» (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۵). در اندیشه سیاسی کلاسیک دولت متقدم بر حاکمیت و جامعه بود. جامعه متأثر از شکل درست و ماهیت آن بود. در اندیشه روسو حاکمیت مقدم بر دولت است و بیانگر ثانوی بودن آن است. در قلمرو سیاست، حقیقت اولیه دولت نیست، دولت یک شیء ضروری است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۹۲). دیوید میلر شأن فلسفه سیاسی را عبارت از تفهم و تأمل نظام‌مند پیرامون ماهیت، غایت و مقاصد حکومت می‌داند (Miller, 1987: 383). لیکن اهمیت این موضوع در دیدگاه‌های متفاوت متفکران سیاسی است؛ عالمان سیاست به واقعیت‌ها، یعنی آنچه هست، می‌پردازند و فیلسوفان سیاسی به آنچه باید باشد. این تفاوت در رهیافت و رویکرد آنان، وجه تمایز بین رویکرد تجربی و هنجاری است (مک کالوم، ۱۳۹۳: ۶۱). با پیدایش و بسط رویکرد اثباتی در حوزه امر عمومی علم سیاست از فلسفه جدا گشت و اهداف و روش‌های تحلیل و تبیین امر سیاسی نیز دچار دگرگونی شد. این امر منجر به بحران در امر سیاسی و زوال اندیشه سیاسی کلاسیک گردید. به تعبیر هوسرل، مسئول اصلی عسرت دوره معاصر پوزیتیویسم^۸ بوده است (کامپانی، ۱۳۸۲: ۶۸) برخی از متفکران، مانند راسل و کواین، فلسفه را در امتداد و استكمال علم قلمداد می‌کنند و معتقدند فلسفه از جایی آغاز می‌شود که علم به پایان می‌رسد؛ از طرفی عده‌ای از اندیشمندان، نظیر کانت، هایدگر، ویتگنشتاین و آستین مباحث فلسفی را از مطالب و مقتضیات علم متمایز می‌دانند. هر کدام از این دو دسته قائل به نوعی از معرفت در باب امر سیاسی هستند. تمایز میان نگرش و تبیین فلسفی امر سیاسی با ایستار و تحلیل علمی امر سیاسی در این فقره جای تأمل است.

⁶ Neo-Kantianism

⁷ Nihilism

⁸ Positivism

فلسفه از مبادی و غایت پدیده‌ها می‌پرسد و علم از چگونگی و چرایی آنها سؤال می‌کند. تحلیل فلسفی امر سیاسی مستلزم آن است که معرفت در باب امر سیاسی و تأمل پیرامون ماهیت و لوازماتش بخشی از فلسفه و یا پژوهش فلسفی تلقی شود. فلسفه سیاسی تمام حوزه‌های حیات اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و تلاش دارد تا با پاسخ‌های فلسفی به پرسش‌ها درصدد تغییر و دگرگونی در جهان باشد (کوهن، ۱۳۹۵: ۹-۱۰). تفکری که موجب بهبود زندگی نیک انسان می‌شود غایت فلسفه سیاسی است. مطابق برداشت اشتراوس از علم سیاست و فلسفه سیاسی، درک راستین پدیده‌های سیاسی بدون ارزیابی اخلاقی و مدنی آنها (خوب و بد - عادلانه و غیرعادلانه بودن) ناممکن است. متفکر علم سیاست در مباحثه‌ای چالشی درگیر می‌شود و می‌خواهد بداند کدام خوب است و کدام بد است، کدام عادلانه است و کدام ظالمانه است. بر آن است توصیه و ملاحظاتی در مورد بهبود زندگی افراد جامعه مورد مطالعه‌اش به عمل آورد و پذیرای انتقاداتی است که می‌تواند موجب بهبودبخشیدن به زندگی هم‌وطنانش گردد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۹). به این معنا که اولی از ماهیت و معنای مفاهیم می‌پرسد و دومی در قلمرو علم سیاست بر امر واقع تمرکز دارد. بر هویت سیاست و وجوه افتراق آن از سایر رشته‌ها تأکید می‌ورزند، فیلسوفان جدید سیاسی در مقایسه با اسلاف خویش، از ویژگی‌های امر سیاسی و محدودیت آشکار قلمرو آن، شناخت عمیق‌تری دارند. هدف اصلی علم سیاست پی‌بردن به اصولی بود که جامعه انسانی باید بر آنها بنا شود. اما از اواخر سده نوزدهم به بعد، این تأکید فلسفی جای خود را به تلاش برای علمی‌کردن این رشته داد. این تحول همگام با ظهور و رشد نحله‌های اثباتی و منطقی (به‌عنوان موضوع متافیزیکی بی‌معنا) به اوج خود رسید. در دوره مدرن متأخر و معاصر کوشش برای تبدیل و تقلیل سیاست به علم محض رو به افول نهاده است و اهمیت و شأنیت پایدار «ارزش‌های سیاسی و نظریه‌های هنجاری» تجدید نظر صورت گرفته است (هیوود، ۱۳۹۵: ۲۱). امر سیاسی در سنت سیاست کلاسیک با امر سیاسی در سنت علمی مدرن متفاوت است. علم سیاست با کاربری رهیافت‌های اثباتی و رفتاری از سیاست در معنای اصلی خویش گسسته است. ما نه تنها به سطح طرح دقیقی برای علم سیاست دست نیافته‌ایم، بلکه علم اثباتی نیز با دشواری و آشفتگی روبرو هستیم. ما در سیاسی هنوز شالوده‌ای محکم و متقن نیافته‌ایم (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۲۰). بر اساس نگرش اثباتی مفاهیمی مانند غایت زندگی نیک و سعادت جوامع انسانی در اندیشه سیاسی کلاسیک مفاهیمی هستند که به عصر ماقبل علمی تعلق دارند، در حالی که علم جدید اساساً با هرگونه تجویز و تعیین معیارهای هنجاری و سودمند بیگانه است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۶۵). در فلسفه سیاسی جدید، خوبی طبیعت در کل مورد تأیید قرار نگرفته و غایت‌گرایی هم رد شده است. بحث در باب نارسایی و عوارضات وضع طبیعی به شکل گسترده‌ای در این سنت فکری پیگیری شده است. از این منظر، اقتضای طبیعت آن است که اصلاح شود یا بهتر است گفته شود بر آن فرمان رانده شود. حکومت بر طبیعت یکی از آرزوهای انسان مدرن بوده است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۳).

امر سیاسی سنتی با غلبه علوم طبیعی و کاربری روش‌های آن در اندیشه سیاسی دچار دگردیسی گردید و رهیافت اثباتی و تجربه‌گرایانه علمی غالب گردید. این مسئله منجر به پیدایش نوعی از دانش سیاسی شد که از آن با عنوان علم سیاست یاد می‌شود. مترادف دانستن سیاست با قدرت و مناسبات آن ریشه در اندیشه ماکیاولی دارد، هرچند قدرت را نباید تنها مقوله علوم سیاسی دانست (نویمان، ۱۳۹۰: ۴۰). ماکیاولی بنیان‌گذار علوم سیاسی جدید بود (انگلو، ۱۳۷۵: ۱۱۳). هدف این علم توصیف و تبیین عینی و بی‌طرفانه امر سیاسی و پدیده‌های انسانی است. «در این دانش محض پدیده‌های سیاسی و اجتماعی همچون پدیده‌های طبیعی و بیرونی، اموری عینی تلقی می‌شوند و به شیوه رایج در علوم طبیعی، قابل مشاهده و تجربه به شمار می‌روند» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۶۱). «متون کلاسیک فلسفی و سیاسی دیگر اهمیت نداشتند و از آثار جدید علمی سخن به میان آمد. زیرمن نیز بر عصر گذاری تأکید دارد که اساساً در دوره‌ای از فترت علوم سیاسی به سر می‌بریم که آثار و کتاب‌های قدیمی منسوخ شده‌اند و دیگر اعتبار خود را از دست داده‌اند» (لینکلتر، ۱۳۸۵: ۲۵). نویمان مسئله اساسی علم جدید سیاست را به این صورت بیان می‌کند:

«مشکل فلسفه سیاسی، آشتی دادن آزادی با الزام و اجبار است... تاریخ اندیشه سیاسی از زمان ماکیاولی تا کنون، تاریخ همین گونه کوشش‌ها به منظور توجیه حق و زور یا قانون و قدرت در جوار یکدیگر بوده است. هیچ نظریه‌ای در علم سیاست نیست که این هر دو کار را با هم نکند. هابز از این طریق که حاکم را به قسمی نماینده یا کارگزار بازرگانی جامعه مبدل کند و اگر او در کارش موفق بود همه قدرت‌ها و اختیارات را به وی بسپارد، و اگر در استقرار نظم و امنیت شکست بخورد کلیه آن اختیارات را از او بگیرد؛ اسپینوزا به این نحو که با ضابطه‌ای که درست کرده است، حق را مساوی زور قرار می‌دهد، به هر گروه اجتماعی برخوردار از قدرت کافی اجازه دهد که قدرت اجتماعی را به حق بدل سازد... حتی لاک که طرفدار حق و قانون است، خویشتن را ناچار می‌بیند که اختیار ویژه‌ای برای شاه قائل شود و اگر حق و قانون موجودیت دولت را به خطر انداختند بدون قانون وارد عمل شود» (نویمان، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰)

به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی تنها مجموعه‌ای از نظریه‌ها و آموزه نیست بلکه اساساً نوعی فعالیت معطوف به عمل در عالم زندگی است. یکی از دغدغه‌های مانهایم در باب ماهیت اندیشه و اسلوب اندیشه‌ورزی این است که اندیشیدن چگونه در زندگی همگانی و در سیاست به‌عنوان یکی از ابزارهای عمل جمعی تأثیر می‌گذارد. نویمان علم نظری سیاست را وسیله‌ای برای پیکار به قصد ساختن جهانی بهتر می‌داند (نویمان، ۱۳۹۰: پیشگفتار). نگرش فلسفی به امر سیاسی بیانگر این است که وظیفه فلسفه نه تنها درک و شناخت وضعیت تاریخی پیشین و موجود است، بلکه باید در تقابل با آن بیندیشد و از زمانه موجود فراتر رود. بدون این داعیه عقلانی و اخلاقی فلسفه نمی‌توانست به رسالت خویش در حوزه عمومی و مدنی عمل کند (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۲۲). از این منظر است که وظیفه فیلسوفان سیاسی است تا زندگی فلسفی اصیل را از زندگی فلسفی کاذب و سوفیستی تفکیک و روشن سازد. اشتراوس این مسئله را به دوران معاصر تعمیم می‌دهد و فیلسوفان و متفکران اصیل را از روشنفکران مدرن که حتی پایین‌تر از سوفیست‌های باستان قرار می‌گیرند، جدا می‌سازد. روشنفکر یا سوفیست، که نقطه مقابل فیلسوف قرار دارد به عقل توجه دارد اما نه به‌خاطر خود عقل، بلکه به‌خاطر افتخار یا شرمی که قرین عقل است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۵).

علم سیاست امر سیاسی را تشریح و تحلیل می‌کند و هدفش توضیح علمی و عینی آن است، به این دلیل در باب امر سیاسی به تأمل و تفکر از حیث غایت و امور مطلوب نمی‌پردازد. غایت‌زدایی و عدم التفات به علایق و عوایق اندیشمندان سیاسی، از یک طرف، و تأکید بر امر واقع موجود آن‌گونه که هست، از طرف دیگر، شاخصه امر سیاسی علمی و اثباتی است. بنا به چشم‌انداز دولوز، علم ممکن است توصیفات قطعی در باب «امر واقع» و «وضع موجود» به دست دهد، لیکن فلسفه قدرتی برای فهم جهان بالقوه دارد. اولی محدود به جهان «هست»‌ها است و دومی معطوف به امکان و گشایش‌های جهان‌های «ممکن» دیگر است (کولبروک، ۱۳۸۷: ۲۶). به تعبیر بشیریه، علم سیاست به این معنا هرگونه علایق و دغدغه‌های اخلاقی، هنجاری، عملی، ترویجی و تربیتی پیشین را کنار گذاشت و صرفاً به شناخت امر واقع و هست‌ها محدود ساخت و تأمل درباره امر مطلوب را بیرون از صلاحیت خود به شمار آورد. آنچه در اندیشه سیاسی قدیم موضوع اصلی حکمت سیاسی بود، یعنی تدبیر منزل و حکمت عملی، اینک به موضوعی بی‌ربط به علم سیاست جدید تبدیل می‌شد، تا جایی که علمای سیاسی جدید و اثبات‌گرا پرداختن به هرگونه نگرش تجویزی، اخلاقی و هنجاری و صحبت از هر نوع غایت و سعادت زیست‌جهان را دون شأن علمی خود می‌دانستند. علم سیاست اثباتی در واقع بدون توجه به جامعه خوب و زیست نیک و سعادت جوامع انسانی امر سیاسی را صورت‌بندی می‌کرد (بشیریه، ۱۳۹۶: ۶۲). مطابق تحقیقات هابهاوس، یکی از خصوصیات عقاید و باورهای بدوی مردمان این است که نشانه حقیقت‌داشتن، از خصوصیات و کیفیتی که آن را مقبول نشان می‌دهد جدا نیست. به باور لینکلتر همین خصوصیت در مورد آرمان‌شهرگرایی علوم سیاسی نیز صادق است. او رؤیای ابتدایی را با آرمان‌شهرگرایی ربط می‌دهد و معتقد است اگر آرمان مقدم بر اندیشه باشد معمولاً رغبت به تحلیل واقعیت‌ها و کاربست روش‌ها ضعیف است. در این

مرحله، پژوهشگران به واقعیات مسلم موجود یا به اصل تعلیل چندان توجهی ندارند ولی گرایش به شرح و بسط ایده و طرح‌های رؤیایی به شدت بالاست. تنها پس از شکست آرمان‌ها و طرح‌هاست که آشکار می‌شود که داشتن منظور و غایت به تنهایی برای دستیابی به اهداف مطلوب کافی نیست؛ آن وقت است که متفکران و محققان با اکراه دست به تجزیه و تحلیل و نقد و بررسی می‌زنند و ادعای این گونه تحلیل را که می‌خواهد علم تلقی شود ثابت می‌کنند (لینکلتر، ۱۳۸۵: ۶۴). گمان غالب این است علم سیاست نوعی موجه‌سازی مناسبات موجود در چارچوب قدرت تصور می‌شود؛ به همین جهت، هدف علم سیاست تعیین حدود اطاعت شهروندان از قدرت فائقه و الزام‌آمیز دولت است (نویمان، ۱۳۹۰: ۶۵) لیکن شلدون تأکید می‌کند که یکی از وظایف علم سیاسی توجه به واقعیت‌هاست. این توضیح بر این استدلال استوار است که شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی باید مطابق با واقعیت‌های زندگی سیاسی باشد. به عبارتی، نظریه‌های سیاسی باید برخاسته از زندگی سیاسی باشند (Sheldon, 1969: 1074). بر اساس دیدگاه واقع‌گرایی، علم جستجوی شناخت چستی اجزا و توضیح چرایی و چگونگی روابط بین آنها است، در حالی که آرمان‌گرایی فلسفی عمدتاً به دنبال شناخت کلیات و تطابق واقعیت با کل‌های مثالی و ایدئالی است. فرانکلین در مقاله «واقع‌گرایان ارسطویی»^۹ معتقد است که واقع‌گرایی ریشه در آرا و اندیشه‌های علمی ارسطو دارد و الگوی غالب فلسفه علم در سده بیست و یک، به‌ویژه فلسفه ریاضیات، خواهد بود. او معتقد است علم به بررسی روابط بین اشیا و اجزا می‌پردازد و مطابق الگوهایی^{۱۰} به این پرسش پاسخ می‌دهد که این روابط چگونه هستند و حتی چرایی آن را نیز تحلیل و تبیین کند؛ به این دلیل واقع‌گرایی ارسطویی با حقیقت و کشف آن نسبتی ندارد. بلکه حقیقت این روابط را بر مبنای استخراج ساختارهای عام با توجه به تطابق با واقعیت نشان می‌دهد. این نگرش نقطه مقابل گرایش‌های افلاطونی^{۱۱} است (Franklin, 2009: 105). به نوعی واقعیت‌گرایی سیاسی نیز که با آرمان‌گرایی افلاطونی متفاوت است ریشه در کاربست مدرن اندیشه‌های ارسطویی دارد.

تحویل و تبدیل فلسفه سیاسی به علم سیاست در دوران معاصر به نوعی گسست از تفکر هنجاری و حرکت به سمت علم قدرت و دانش حکومت‌داری است (منوچهری، ج ۱، ۱۳۹۴: ۴۷)؛ یکی از دلایل آن تقلیل و منحط‌شدن امر سیاسی است. فلسفه سیاسی، برخلاف علم سیاست، با تمرکز و تأمل بر امر سیاسی هنجاری در جست‌وجوی ساماندهی زیست جهان انسان بر مبنای نظم بهتر و اهتمام به استلزامات و تضمینات دستیابی به سعادت است. فلسفه سیاسی در ذات خودش با زیست جهان انسان و تأملات وی نسبت دارد. به این جهت ماهیت هنجاری دارد و همین خصلت است که با علوم مدرن و معاصر تمایز ماهوی پیدا می‌کند. پلانناتز با تأکید بر ماهیت هنجاری فلسفه سیاسی و ارتباطش با فلسفه زندگی تأکید دارد که موضوعش انسان، جامعه و دولت است. به اعتقاد پلانناتز، عالم سیاسی به فیلسوف سیاسی نیاز دارد تا از آشفتگی و کژتابی‌های اندیشه برحذر باشد. از نظر پلانناتز، فهم ماهیت اندیشه سیاسی در چهارچوب نسبت بین فیلسوف و ماهیت انسان امکان‌پذیر است و آنچه که خاص وجود اوست و اینکه چگونه در جهان قرار دارد و نگرش وی درباره اینکه انسان چگونه باید عمل نماید، برای چه چیزی تلاش به خرج دهد و ساختار جامعه چگونه باید ساماندهی شود (منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۳). متفکر سیاسی به دنبال برون‌رفت از شرایط نامطلوب به شرایط مطلوب بر اساس هنجار بهتر است. انحطاط و زوال تدریجی امر سیاسی و پیامدهای بحران‌زای آن در دانش سیاسی معاصر، متفکران را به این سمت سوق داده است که با بازگشت به سرآغازهای فلسفه سیاسی، به‌طور مشخص اندیشه ارسطو، اندیشه‌ورزی سیاست را به ساحت خیر عمومی با عطف نظر به سامان زندگی نیک و بهتر اندیشه‌ورزی نمایند. این امر مستلزم شناخت فلسفی امر سیاسی و پیوند آن با امر اخلاقی در ساحت حوزه عمومی است.

⁹ Aristotelian Realism

¹⁰ pattern

¹¹ Platonism

معرفت نسبت به امر سیاسی و استلزامات آن

شناخت امر سیاسی و استلزامات عقلانی-اخلاقی آن یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی در اندیشه‌های سیاسی غرب در دوران مدرن به شمار می‌رود. چپستی امر سیاسی و استخراج مفاهیم و اجزای آن در نظریه‌های سیاسی بیانگر نوع اندیشه سیاسی نزد اندیشمندان و فلاسفه سیاسی کلاسیک، مدرن و پست‌مدرن است. به عبارتی، امر سیاسی جوهر سیاست است. پرسش فلسفی درباره امر سیاسی موضوع اصلی فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی فرایند جست‌وجوی حقیقت امور سیاسی بر اساس معرفت نسبت به آن است. به تعبیر اشتراوس، کوششی برای نشان دادن معرفت نسبت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آن است. از دیدگاه او موضوع فلسفه سیاسی، شناخت ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و زندگی سیاسی به سامان است (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲). امر سیاسی مستقیماً با حیات سیاسی ارتباط دارد. بنابراین تأمل و تعمق فلسفی درباره امر سیاسی و ساماندهی امور زندگی و صورت‌بندی‌های آن، مستلزم جست‌وجوی معرفت به جای گمان است. نظم سیاسی عقلایی و اخلاقی امر زندگی، در چارچوب معرفت فلسفی نسبت به امر سیاسی قرار می‌گیرد. در واقع پرسش از بهترین نظم سیاسی در جامعه، دغدغه اصلی متفکران سیاسی است.

شناخت ماهیت امر سیاسی و مبانی و الزامات عقلانی و اخلاقی آن همان معرفت سیاسی است. معرفت سیاسی پاسخ فلسفی به مسایل سیاسی است. به نظر اشتراوس فهم ماهیت امور سیاسی از منظر فلسفی، همان معرفت سیاسی، یعنی فهم فلسفی امر سیاسی است. این امر پیشاپیش مستلزم شناخت امور سیاسی عادی است (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۸). معرفت سیاسی در واقع ساماندهی امر سیاسی در جامعه سیاسی است. جامعه سیاسی بر اساس نظام فلسفه سیاسی معطوف به بهترین نظم زندگی و ساماندهی آن است. مطابق دریافت اشتراوس «زندگی فعالیتی است که برای هدف خاصی دنبال می‌شود. زندگی اجتماعی فعالیتی است که برای هدفی که در جامعه می‌توان پی گرفت دنبال می‌شود، اما برای پیگیری آن هدف فراگیر باید جامعه را نظم بخشید، سازمان داد، ساخت و به وجهی متشکل کرد که با اهداف آن هماهنگ باشد.» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۳۸). از این منظر سیاست بر معنای اصیل خودش، یعنی بهترین نظام ساماندهی امر سیاسی و استلزامات آن در جامعه سیاسی به منظور دستیابی به غایت آن، که همان فضیلت و سعادت است، دلالت دارد. معنای کلاسیک سیاست، یعنی امر سیاسی، با معنا و تضمینات مدرن علم سیاست تمایز بنیادین پیدا کرده است و دیدگاه‌های مدرن اثبات‌گرایی^{۱۲} و رویکرد تاریخی‌گری^{۱۳} بر این فاصله افزوده‌اند. به نظر اشتراوس، بر اساس رهیافت اثبات‌گرایی و تاریخی‌گری فلسفه سیاست با علم سیاست جدید بنا به ماهیتشان متفاوت تلقی می‌شوند و فلسفه سیاسی و احکام و آموزه‌های ارزشی آن غیرعلمی و فراتاریخی قلمداد شده است. سیاسی جدید با اتکا به توانمندی عقل انسانی و خودبنیادی انسان مدرن داعیه بینش غیرارزشی و بی‌طرفی دارد. امری که با ماهیت فلسفه سیاسی کلاسیک پیوند خورده است. اشتراوس به خوبی تفاوت میان رهیافت‌های فلسفه سیاسی کلاسیک و فلسفه سیاسی مدرن را به این صورت جمع‌بندی کرده است:

... بر اساس یک نقطه نظر رایج، دانشی که ارزش نام معرفت را دارند تنها معارف علمی است که آنها نیز نمی‌توانند احکام ارزشی^{۱۴} را تصدیق کرده و فقط محدود به احکام واقعی^{۱۵} هستند. در حالی که پیش‌فرض فلسفه سیاسی این است که احکام ارزشی به نحو معقولی می‌تواند مورد تصدیق قرار گیرد... تصور غالب نسبت به جدایی واقعیت از ارزش قابل‌دفاع نیست. مقولات فهم نظری به شکلی متضمن اصول ارزش‌گذاری است. اما همین اصول ارزش‌گذاری همراه با مقولات فاهمه به لحاظ

¹² Positivism

¹³ Historicism

¹⁴ Value Judgments

¹⁵ Factual Judgments

تاریخی متغیر بوده و از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر می‌کنند. به همین دلیل، پاسخ‌دادن به پرسشی در مورد درست و غلط یا بهترین نظم سیاسی به نحوی که دارای اعتبار عام باشد، یعنی به شکلی که برای تمام دوران‌های تاریخی معتبر باشد، چنانچه لازمه فلسفه سیاسی است امکان‌پذیر نیست. (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

معرفت سیاسی، طرح پرسش‌های فلسفی از ماهیت مقولات سیاسی و مباحث پیرامون بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی است. به نظر ژیلسون در هر عصری امر سیاسی با توجه به عقل و حکمت نظری درک و صورت‌بندی شده است؛ افلاطون نخستین متفکری است که معرفت در باب امر سیاسی را جایگزین گمان کرده است و بحث عقلانی نظام‌مند درباره امر سیاسی با او آغاز شده است. افلاطون در جستجوی معرفت فلسفی برای امر سیاسی است. وی فلسفه را با امر سیاسی جمع و پیوند می‌زند؛ از نظر افلاطون اخلاق فردی و اخلاق سیاسی زمینه را برای ایجاد جامعه مطلوب فراهم می‌ساخت (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۴۰۵). مطابق دستگاه فلسفی او، سیاست عرصه دیالکتیک دانایی است و امر سیاسی کنش عقلانی و اخلاقی برای سامان جمهور می‌باشد (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۲۷). در فلسفه افلاطون اخلاق و عقلانیت از امر سیاسی جدا نمی‌باشد. به نظر افلاطون فلسفه و سیاست یکی است (کویره، ۱۳۸۹: ۱۴). فلسفه سیاسی او معطوف به عدالت در جامعه و اصلاح آن است. همچنین در نامه هفتم به این نتیجه رسیده است که امروزه تمام جوامع به طرز ناپسندی اداره می‌شوند و تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی انسان‌ها را سامان بخشد. از این رو انسان‌ها هنگامی از بدبختی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا زمامداران جامعه با تأمل و تعمق کافی به فلسفه روی بیاورند (افلاطون، ۱۳۶۴: ۱۹۷۰). در نظام فکری افلاطون، نسبت فلسفه با امر سیاسی در مقام فلسفه سیاسی، با مسئله جامعه و انسان‌شناسی ارتباط جوهری دارد. او در کتاب جمهوری می‌نویسد:

«... اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند... بدبختی جوامع، و به‌طور کلی، بدبختی نوع بشر، به پایان نخواهد رسید...» (افلاطون، ۱۳۶۴: ۱۰۷۴). در هر صورت شناخت ماهیت امر سیاسی و صورت‌بندی آن در افق تفکر و تعمق فلسفی برای اداره جوامع و کسب فضایل و سعادت ضروری و حیاتی است. بر اساس اندیشه سیاسی افلاطون بایستی این دو نکته را پذیرفت که جامعه باید اصلاح شود، و اصلاح جامعه باید بر عهده فیلسوف باشد (کویره، ۱۳۸۹: ۲۳). این مهم نیازمند صورت‌بندی امر سیاسی بر اساس شناخت فلسفی ماهیت و استلزامات عقلانی-اخلاقی آن است. از منظر ارسطو، سیاست دانش بهتر زیستن در شهر و جامعه سیاسی است؛ بنابراین امر سیاسی، مشارکت فعالانه شهروندان، تناسب با طبیعتشان، در اداره مدینه است (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۷۷). ارسطو می‌پرسد که غایت دانش سیاست چیست و برترین تمام خیرهای قابل‌دستیابی^{۱۶} از طریق عمل کدام است؛ و سپس پاسخ می‌دهد که عموم مردم توافق دارند که این خیر، سعادت^{۱۷} است (Aristotle, 1999: 5). سعادت یک فعالیت و عمل است و شرط آن عمل موافق فضیلت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۱). بنابراین اخلاق مقدمه‌ای بر علم سیاست است. غایت دانش فهم چیستی و صورت‌بندی آن است؛ غایت سیاست نیز چگونگی دستیابی به سعادت و تحقق آن است. از این منظر، غایت معرفت سیاسی شناخت سعادت و تحقق آن به شمار می‌رود. سیاست در معنای پولیتیکون و پولیتیا با سعادت و بهترین نظام سیاسی و اخلاقی حاکم بر مدینه و جامعه دلالت دارد. به نظر اشتراوس، رژیم یا پولیتیا حاصل حل و فصل منازعه سیاسی در هر جامعه است؛ رژیم بالاتر از هر چیز به معنای نوع مقررات آدمیان است. رژیم مرجع تعیین و تفسیر راه درست زندگی جامعه است؛ از این منظر، سیاست در این مفهوم متعالی، بیش از هر عامل دیگر تعیین‌کننده خصلت جامعه است و بنابراین علم سیاست را می‌توان معیار علوم اجتماعی دانست. به این جهت، سؤال محوری انسان این است که بهترین رژیم

¹⁶ Highes of all goods achievable

¹⁷ Happiness

برای هر جامعه معین کدام است؟ پاسخ به این پرسش خود منوط به پاسخ دادن به پرسش کلی تر و عام است: بهترین نظام کدام است؟ معیار و ضابطه چیست؟ (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۶).

ارسطو امر سیاسی را با حکمت عملی پیوند زده است. از دید ارسطو سیاست به عنوان بنیادی ترین دانش با حکمت عملی پیوند دارد. سیاست در حوزه حکمت عملی دانش برتر و بنیادی تر^{۱۸} است و حکمت عملی به عنوان شاخه ای اصلی از حکمت و فلسفه خود دارای شاخه هایی نظیر اخلاق، تدبیر منزل، سیاست و قانونگذاری است (Aristotle, 1999: 12)؛ به همین جهت نوعی معرفت سیاسی است. از آنجایی که امر سیاسی و شناخت آن با حکمت عملی پیوند خورده است و مهم ترین اجزا و مؤلفه های آن، یعنی اخلاق و سیاست و تدبیر منزل با یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ و توأمان دارند هر گونه نقصان در اخلاق و سیاست، و یا گسست میان آن دو، نقصان در امر سیاسی به شمار می رود. حکمت عملی نیز با عقل ورزی^{۱۹} و فضایل عقلانی ارتباط دارد؛ حکمت عملی به معنای توانش عمل مطابق با تفکر درست است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۶). از این لحاظ «فرونسیس»^{۲۰} فضیلت است و غایت آن سعادت جامعه شمرده می شود. در عصر قرون وسطی رابطه اخلاق و سیاست در چارچوب ایمان و امر دینی استوار شده بود که بر اساس آن امر سیاسی مستلزم رعایت قواعد اخلاقی مبتنی بر ایمان دینی، و نه عقلانیت کلاسیک بود (فاستر، ۱۳۷۶: ۴۰۴). توماس آکویناس، در اواخر قرون وسطی، نگرش عقلانی ارسطو به سیاست را به عالم روحانی و معنوی گسترش می دهد. وی عقل را پرتوی از لطف الهی می داند. بدین معنا، از نظر آکویناس، امر سیاسی کنش عقلانی و آزادانه انسان مطابق با اراده الهی است (اینگلس، ۱۳۸۸: ۱۲۶). امر سیاسی مطابق اندیشه آکویناس یک امر زمینی است و کارکرد آن به سامان کردن جامعه انسان های قدرت طلب و شهوت طلب می باشد. بنابراین امر سیاسی بایستی با حکمت الهی پیوند، و سازگار گردد. در این عصر که امر سیاسی تابع، و موافق با امر الهی بوده است از مبانی و موازین اخلاقی پیروی کرده است. این نسبت با پیدایش اندیشه سیاسی جدید به هم خورد و دانش و معرفت سیاسی وارد مرحله ای متفاوت گردید.

برداشت ارسطویی از سیاست که مطلوب مک اینتایر و دیگر ارسطوگرایان است، در تاریخ اندیشه سیاسی تداوم نیافت و با ظهور هابز عملاً به «علم مدیریت تعارضات اجتماعی» تقلیل یافت. آنچه جالب توجه است اینکه در این روند، نقش محوری را توماس آکویناس بر عهده می گیرد. توماس از یک سو به محوریت سیاست و اخلاق کلاسیک - که همانا «جستجوی زندگی نیک» و «کنش فضیلت مندانه» - شهروندان است پایبند می ماند. اما از سوی دیگر با تقلیل دادن پولیس به سوسیئاس^{۲۱} محتوای سیاسی اراده و آگاهی معطوف به سیاست شهروندان را - آن گونه که در مباحث عمومی پولیس جاری بود - کنار می گذارد. با این کار توماس آکویناس، «حکمت عملی» به «فلسفه نظم اجتماعی» تبدیل می شود و از محتوای اخلاقی خود و جستجوی «خیر عمومی» تهی می شود. با این حال، تلاش وی برای حفظ پیوند میان اخلاق و سیاست، در کنار عدم ابتدای نظم اجتماعی بر پراکسیس شهروندان آزاد، او را نیازمند مبنایی تازه برای اندیشه خویش می کند. او راه حل را در «قانون طبیعی» می یابد؛ آموزه ای که به او این امکان را می دهد که نظامی اخلاقی بر مبنای سلسله مراتب اجتماعی بنیان نهد. محوریت یافتن «کمبود» و همچنین ترس از «حمله دیگر انسان ها»، مباحثی است که زمینه را برای ظهور اندیشه سیاسی مبتنی بر محوریت تکنیک و غلبه فراهم ساخت. در دورانی که ماکیاولی و توماس مور می زیستند، این دو خطر آن قدر جدی بود که مسئله تکامل اخلاقی شهروندان تبدیل به «حفظ حیات» شد؛ ماکیاولی در معارضه با دشمنان انسانی به راه حلی «سیاسی» برای تضمین تداوم حیات می اندیشید و توماس مور در معارضه با مشکل کمبود به راه حلی «اجتماعی و اقتصادی» (Habermas, 1996a: 48-51).

¹⁸ Architectonic Prudence

¹⁹ Reasoning

²⁰ Practical Wisdom-Prudence

²¹ Cocietas

هابز با بهره‌مندی از عنصر متدولوژی، و همچنین شرایط پدیدآمده در نتیجه گسترش تجارت بورژوازی - که مبتنی بر قراردادهای تجاری بود - افزون بر بهره‌مندی از مباحث ماکیاوولی (قدرت سیاسی) و دغدغه‌های توماس مور برای سازماندهی عقلانی جامعه، کمبودهای این دو نظریه را برطرف می‌کند و با ارائه نظریه‌ای جامع، به بنیانگذار «فلسفه اجتماعی علمی»^{۲۲} تبدیل می‌شود (Habermas, 1996a: 56-58). هابز که در دوران پیشرفت‌های پی‌درپی علمی و فیزیکی زندگی می‌کرد، با بهره‌مندی از روش علمی گالیله و بیکن، رویکردی نوین و «علمی» را به سیاست و زندگی اخلاقی افراد وارد می‌کند. بر این اساس، هابز نیز با تجزیه جامعه به اعضای منفرد آن، به این نتیجه رسید که با توجه به اینکه انگیزه‌های بنیادین انسان «تمایل به سلطه و تمایل به پرهیز از مرگ» است (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۶۵-۲۶۶) «حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آنکه تمایل به گردهم آمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به «جنگ و ستیز» است؛ آن‌هم نه فقط جنگ، بلکه جنگ همگان با همگان» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۱۱۱). چنان‌که دیده می‌شود، در این نگرش جایی برای آموزه «خیر» باقی نمی‌ماند و اجتماع به مکانی برای رقابت و کشمکش همگان برای «پیشرفت مستمر تمایل [انسانی] از موضوعی به موضوع دیگر [تبدیل می‌شود]... و... میل مداوم و بی‌قرار به قدرت پس از قدرت است که جز با مرگ متوقف نمی‌شود» (مک اینتایر، ۱۳۸۴: ۲۷۸). آنچه لازم است در اینجا افزوده شود، مسئله تبدیل شدن سیاست نزد وی به «علمی دقیقه» است که می‌تواند بر مبنای اصول علمی، نهادهایی سیاسی را خلق کند که امور سیاسی مردم را با چنان دقتی تنظیم می‌کنند که ساعت، حرکات زمان را. این امر سیاست را از ویژگی‌های محوری در عصر کلاسیک تهی می‌سازد و نسبت آن را با اخلاق از میان می‌برد.

در واقع، به بیانی خلاصه، آنچه در نظر هابرماس به انحراف مدرنیته از مسیر رهایی‌بخش روشنگری انجامیده است، تقلیل یافتن «عقل» به «عقل ابزاری» و غفلت از «عقلانیت ارتباطی»، تبدیل شدن «حکمت عملی» به «فلسفه علمی اجتماعی»، تقلیل یافتن «سیاست» از محمل تکامل شخصیت اخلاقی فرد به «مدیریت تعارضات اجتماعی»، و در نهایت غفلت از مقوله «حق» در اندیشه سیاسی مدرن است. با این حال، او به آموزه‌های محوری روشنگری پایبند می‌ماند و راه رهایی را در بازگشت به این آموزه‌ها - و نه طرد مدرنیته - می‌جوید.

کانت در مقام فیلسوف روشنگری معتقد است که هرگونه شناخت ناشی از انسان و توانمندی اوست. به عبارتی، شناختی بیرون از انسان و توسل به منابع و مراجع غیرانسانی ضرورتی ندارد و انسان ناگزیر است به خود رجوع نماید و با کشف خودبنیادی خویش بایستی از نابالغی و طفولیت به در آید و جسارت اندیشیدن بیابد. تنها مرجع مقتدر شناخت وضعیت سوژکتیویته انسان در مقام شناسنده است و عنصر اصلی، که به نوعی بیانگر ماهیت انسان است عقل^{۲۳} است. لذا هر نظریه‌ای در باب ماهیت و معنای نوع انسان نیازمند بررسی عقل انسانی و ذات و کارکرد آن است. انسان خودبنیاد و خودمختار انسانی است که بر حسب معنای کلی تاریخ و ضرورت طبیعت، عقل را به کار می‌گیرد و با تکامل و تحقق تمامیت عقلانیت به کمال و تمامیت خود در عالم زندگی دست می‌یازد. ذات انسان دو ساحتی است؛ ساحتی عقلانی و ساحتی غیرعقلانی (امیال، احساس و غرایز) دارد. وجود آنتاگونیستی وجه مشخصه ذاتی انسان است. نظام سیاسی کانت نتیجه مطالعه و تفکر فلسفی او در باب امر سیاسی است. لازمه فهم ماهیت امر سیاسی نزد کانت فهم دوگانگی ذاتی در وجود نوع انسان در مقیاس بزرگ است. از یک سو انسان ساحتی عقلانی و غیرعقلانی دارد و از یک منظر انسان موجودی اجتماعی است که در عین حال اجتماع‌گریز و ضد نظم و خواستار قانون‌گریزی و انفرادگرایی است، از سوی دیگر، وجود انسان دارای سرشتی خیر و شر است و خیر و شر بخشی از نهاد و طبیعت انسان است. از این دیدگاه، ساحت عقلانی، اجتماعی و خیر انسان با ساحت غیرعقلانی،

²² Science social philosophy

²³ Noes

اجتماع‌ناپذیری و شرارت در تقابل و تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند (کانت، ۱۳۸۸: ۱۵-۴۵). امر سیاسی نتیجه‌نازعه تاریخی میان این دو ساحت انسانی است که در نهایت با پیروزی و حاکمیت عقل، نوع انسان به سعادت و کمالی می‌رسد که غایت طبیعت است، و این معنای کلی تاریخ است. لذا تاریخ عرصه نبرد و جدال میان این دو بعد انسان و در نهایت سروری عقل است. کانت سیاست را عرصه‌روشنگری می‌داند؛ یعنی امر سیاسی کنش عقلانی و اخلاقی سوژه (فاعل شناسا) بر اساس خودآینی می‌داند (محمودی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). بر این اساس، جامعه سیاسی کانت بر اخلاق (قانون وجدانی)، عقلانیت (قوانین اجتماعی)، و صلح پایدار بنا می‌شود.

برداشت هابرماس از کنش سیاسی اصیل، تا حدود زیادی متأثر از نگرش او درباره‌نوع کنش سیاسی جاری در پولیس یونانی است. هابرماس، سه ویژگی بنیادین را در سیاست‌ورزی آتنی بازمی‌شناسد:

۱. سیاست چنان آموزه زندگی نیک و عادلانه ادراک می‌شد؛ به‌مثابه‌تداوم اخلاق. بر این اساس، تنها در دل پولیس بود که شهروندان امکان‌فعال‌سازی ماهیت انسانی خویش را داشتند و خصیصه اخلاقی عمل، از قانون و هنجارها تفکیک‌ناپذیر بود.

۲. سیاست، مشخصاً تنها به پراکسیس^{۲۴} در معنای محدود آتنی آن و سلطه تکنیکی بر امور عینی و تولید مصنوعات ارجاع داشت. بر این اساس، سیاست همواره معطوف به تکامل اخلاقی فرد - که همانا «خیر» اوست - بود.

۳. در نظر ارسطو، سیاست - و در کل حکمت عملی - اساساً با علم و اپیستمه قیاس‌ناپذیر بود؛ زیرا که هیچ محتوای ثابت هستی‌شناختی و یا ضرورت منطقی را در بر نداشت. سیاست به فرونیسیس راجع بود که همانا فهم حکیمانه موقعیت‌هاست (علوی پور، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۹).

سیاست شاخه‌ای از عقل عملی^{۲۵} است و با اخلاق و سعادت انسان در جامعه پیوند دارد. به این دلیل است که در اندیشه سیاسی ارسطو، معرفت سیاسی در قلمرو حکمت عملی^{۲۶} دانش برتر و بنیادین^{۲۷} است. پلامناتز ضمن تمایز میان علم سیاست و نظریه سیاسی معتقد است که نظریه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه عملی است که به تفکر نظام‌مند درباره‌غایت حکومت می‌پردازد، از این جهت نظریه سیاسی و تفکر درباره‌امر سیاسی در چهارچوب فلسفه عملی یک ضرورت است (پلامناتز، ۱۳۷۷: ۴۵-۴۷).

بنابراین باید عقل نظری و عقل عملی بر اساس یک سری هنجارهای موجه عقلانی و اخلاقی و ارتباط درونی آنها با امر سیاسی مورد توجه قرار گیرد. به نظر نوارسطویان معاصر و حتی پست‌مدرنیست‌هایی نظیر لیوتار تحویل، دگرگونی و گسست در ادوار متفاوت تاریخ اندیشه سیاسی، بحران مدرن را موجب گردیده است. به این منظور با توجه به تقسیم‌بندی متعارف تاریخ اندیشه‌های سیاسی به دوره کلاسیک، میانی و مدرن، و همین‌طور نظریه سه موج مدرنیته اشتراوس می‌توان معرفت سیاسی، یا به عبارت بهتر، تأمل فلسفی بر امر سیاسی را در سه دوره از حیث اندیشه سیاسی بررسی گردد و نشان داده شود که هر دوره از تاریخ اندیشه فیلسوفان و متفکران سیاسی چگونه بر اساس تأملات نظری و رویکرد فلسفی درباره ماهیت امر سیاسی و استلزاماتش آن را با تأکید بر ابعاد عقلانی و اخلاقی، تبیین و درک کرده‌اند و سپس بر اساس همان، رهیافت هنجاری خود را در چهارچوب معرفت سیاسی در شهر و جامعه سیاسی ساماندهی، صورت‌بندی و ارائه کرده‌اند؛ و از سوی دیگر، این

²⁴ Praxis

²⁵ phronesis

²⁶ Practical wisdom

²⁷ Architectonic prudence

صورت‌بندی و تحویل معنایی و انقطاع در مضامین و معانی از دوره اول به ادوار بعدی موجب بحران در امر سیاسی، که همان بحران مدرنیته و تالی آن می‌باشد، گردیده است، و سپس راهکار نوارسطوگرایان را در بازخوانی و بازنگری امر سیاسی و استلزامات عقلانی و اخلاقی‌اش مورد مطالعه و بحث قرار گیرد. تا جایی که به بحران مدرنیته و کاستی‌های نظام لیبرالی بر می‌گردد بحران جهان معاصر، روشنگری، مدرن و مدرنیته متأخر، بحران در امر سیاسی و فهم و ساماندهی ناقص آن است. امر سیاسی و استلزامات عقلانی-اخلاقی آن یکی از مهم‌ترین مباحث پایه‌ای فلسفه سیاسی سنتی و مدرن شمرده می‌شود. استخراج و تعیین این استلزامات برای امر سیاسی در دنیای معاصر و کاوش انتقادی آن برای فلسفه سیاسی معاصر، به منظور خروج از بحران در امر سیاسی و نیز مدرنیته حایز اهمیت است. خوانش فلسفی امر سیاسی و تأمل پیرامون سرشت و استلزامات آن که جوهر فلسفه سیاسی است، ما را در فهم بحران‌های مدرن و رهایی از آن یاری می‌رساند و این مسئله به نوعی احیای فلسفه سیاسی و دفاع از آن به شمار می‌رود. به اعتقاد مک‌ایتتایر مواضع متقابل و متعارض در اخلاق وجه مشخصه نظام اجتماعی و فرهنگی عصر ماست و تلاش برای توجیه عقلانی مواضع اخلاقی و استدلال و مباحثه به منظور رفع نزاع‌های اخلاقی به این نتیجه رسیده است که عقل و حاکمیت بلامنازع آن در جهان معاصر ناتوان و عاجز است. از طرفی، داعیه تعینات و بنیان‌های عقلانی مفاهیم و مواضع اخلاقی متفاوت در غرب غلط از آب درآمده است و در واقع، هیچ پشتوانه عقلانی در کار نبوده است (Macintyre, 2007: 62-70). در هر صورت، جامعه مدرن معاصر افزون بر پیشرفت‌های کلان تکنولوژیک و علمی، بحران‌های متعددی را نیز تجربه کرده است. عصر روشنگری با محوریت رهایی انسان از قید اصول تحمیلی درونی و بیرونی، جامعه بشری‌ای را نوید می‌داد که در آن، اصالت «عقلانیت» و سیطره آن بر همه امور انسانی، معیار مشترک میان اعضای جامعه به شمار می‌رفت. بر این اساس، جامعه به وجود آمده، جامعه‌ای بود که با وجود اذعان به وجود «جنگ همه با همه»، با خلق قراردادی که بر مبنای محاسبه عقلانی افراد منعقد می‌شود، زمینه را برای شکوفایی و بهره‌مندی هر چه بیشتر افراد از منابع فراهم می‌آورد. آنچه در این جامعه محوریت می‌یابد نه مقوله خیر، از نوع پولیس «کلاسیک» یونانی، بلکه مقوله «حق» فردی و قانونی است (علوی پور، ۱۳۸۹: ۲۵).

یکی از مهم‌ترین دلایل عدم اجماع عقلانی و هنجاری در خصوص دیدگاه‌های متفاوت و متعارض اخلاقی انحراف از سنت ارسطویی و ابطال آن بوده است. به اعتقاد مک‌ایتتایر رد فلسفه اخلاق ارسطویی در اواخر قرون وسطی و بعد از آن کار نامعقول و نادرستی بوده است. به همین جهت در کتاب «پس از فضیلت» این استدلال را مطرح ساخته است که متفکرانی مانند نیچه، که به درستی شکست قطعی روشنگری و آموزه‌های اخلاقی و عقلانی آن را بیان کرده است، دچار اشتباه گردیده‌اند، چرا که اخلاق و سیاست ارسطویی را نقد و رد کرده‌اند، در حالی که نظریه حکمت عملی ارسطو و اجزای اخلاقی و سیاسی آن علت پیدایش طرح روشنگری بوده است (Macintyre, 2007: 69). بررسی و شناخت امر سیاسی و ارتباط آن با اخلاق و عقلانیت از منظر فلسفه سیاسی با چشم‌انداز علم سیاست متفاوت است. برای بررسی سیر دگرذیسی در امر سیاسی و نسبتش با اخلاق توجه به این تفاوت ضروری و البته سودمند است.

مؤخره

منزلت و جایگاه امر سیاسی و اهمیت اتخاذ نگرشی اخلاقی و تبیین معرفت‌شناختی آن در اندیشه سیاسی معاصر احیا شده است. می‌توان استدلال کرد که برون‌رفت از بحران امر سیاسی و مبانی آن در دوره مدرن، هم‌زمان برون‌رفت از بحران مدرنیته و آموزه‌های سیاسی آن نیز خواهد بود. بررسی تغییرات معنایی و دگرذیسی مضامین و مفاهیم امر سیاسی در دوران معاصر ما را به فهم اندیشه سیاسی نوارسطویان نزدیک می‌سازد. بسیاری از فیلسوفان سیاسی معاصر معتقد به بازنگری و تجدیدنظر در مفاهیم مدرن و لیبرالیستی با رجوع به ارسطو و سنت ارسطویی هستند. به همین جهت بازاندیشی امر سیاسی در

سنت ارسطویی محور اندیشه‌های سیاسی، و کانون فکری متفکران سیاسی نوارسطویی معاصر است. نسبت بین اخلاق و سیاست و توجه به آن در حوزه فضیلت و خیر عمومی یکی از الزامات چرخش نوارسطویی در دانش سیاسی معاصر است. اشترواوس و هابرماس هر دو معتقدند که اندیشه مدرن دچار بحران شده است و یکی از نشانه‌های این بحران گسست اخلاق از امر سیاسی بوده است. اخلاق و سیاست در سنت یونانی با اخلاق و امر سیاسی در نظام مدرن تفاوت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پیدا کرده است. دانش سیاسی به مدیریت حل و فصل منازعات و دانش اجتماعی تبدیل شد و موضوعاتی نظیر امنیت، حق و شهروندی مدرن مطرح گردید. در یک کلام، حکمت سیاسی به علم سیاست بدل گردید. سنت فکری ارسطویی غایت‌گرایانه و پراکسیس‌محور است. به این اعتبار، سه مؤلفه اصلی منظومه معرفتی وی مفاهیم «عمل»، «غایت» و «فضیلت» است. مک‌اینتایر مهم‌ترین وجه تمایز مدرنیست‌ها از ارسطوگرایان را حذف «غایت» از تفکر مدرن می‌داند که از نظر او راه‌حل علاج بیماری اخلاقی مدرن نیز در همین جا نهفته است: بازگشت به فضیلت غایتمندانه. «نظریه اخلاق فضیلت‌محور»، از نظر مک‌اینتایر، جایگزین مناسبی برای اخلاق لیبرالیستی است. مک‌اینتایر در پردازش نظریه اخلاقی‌اش، تأکید ویژه‌ای بر فرهنگ‌ها دارد؛ این تأکید نیز ناشی از نقش خاصی است که او برای «سنت» در نظریه فضیلت‌مداران‌اش قائل است. برخلاف نظر لیبرالیست‌ها، او معتقد است که سنت، امری پویا و در حال دگرگونی است، ایستا نیست. از نظر او نظریه اخلاقی، در یک بستر فرهنگی خاص، پرورنده می‌شود؛ بنابراین درک عام ۲۸ و جهان‌شمولی ۲۹ را مورد تردید قرار می‌دهد. «خویش‌تن»، روایتی است که از قرارگرفتن ما در یک فرهنگ خاص که ریشه در یک سنت پژوهش اخلاقی معین دارد، به دست می‌آید. مک‌اینتایر به نوعی بحران معرفت‌شناختی در ساحت مدرنیته، مبادی و آموزه‌های آن معتقد است که به نوعی بحران در مبانی روش‌شناختی علوم و پارادایم آن ریشه دارد. پرسش فلسفی از امر سیاسی با شناخت علمی امر سیاسی تفاوت دارد. به این معنا که اولی از ماهیت و معنای مفاهیم می‌پرسد و دومی در قلمرو علم سیاست بر امر واقع تمرکز دارد. پرسش از امر سیاسی در اندیشه‌های معاصر با فلسفه سیاسی و نحوه اندیشیدن به آن مرتبط است. رویکرد فلسفی برای تعریف و تبیین امر سیاسی مستلزم تأمل جدی و کسب معرفت سیاسی است.

امر اخلاقی و امر سیاسی در سنت فلسفی کلاسیک با حوزه عمومی و مدنی پیوند داشتند. در اندیشه سیاسی معاصر بازگشت به سنت فلسفی ارسطو از یک سو بر ضعف و نقصان علم سیاست مدرن دلالت دارد و از دیگر سو بیانگر ارتقای معرفت فلسفی نسبت به سیاست است. سیاست و استلزامات عقلانی و اخلاقی آن در اندیشه سیاسی معاصر از قلمرو علم سیاست مدرن و رهیافت‌های تحلیلی و اثباتی به سمت معرفت سیاسی بر بنیاد فلسفه اخلاق در سنت کلاسیک میل کرده است، که مهم‌ترین آموزه آن بازگشت به خیر عمومی و غایت‌گرایی به قصد حصول سعادت و زندگی نیک و عادلانه است. به تعبیر کامپانی، شورانگیزترین پژوهش‌های فلسفی در آستانه قرن بیست و یکم در حوزه اخلاقی-سیاسی صورت می‌گیرد (کامپانی، ۱۳۸۲: ۵۴۵) این چرخش ارسطویی در حوزه سیاست و اخلاق، متضمن اتخاذ دیدگاه هنجاری در باب امر سیاسی و احیای فلسفه سیاسی هنجاری است. فلسفه سیاسی معاصر با حکمت عملی ارسطو ارتباط خود را بازیافته است و به همین جهت امر سیاسی را بر اساس عملی‌بودن آن باز تعریف کرده‌اند. هنجاری‌بودن تفکر سیاسی استلزام عملی آن است.

²⁸ Incommensurability

²⁹ Universal

منابع

منابع انگلیسی

- Aristotle (1999), *politics*, translated by jowet.
- Aristotle (2016), *NICOMACHEAN ETHICS*, translated by W. D. Ross.
- Dallmayer, Fred (1981), *Beyond Dogma and Despair*, Netredame.
- Macintyre, Alasdair (2007), *After Virtue: A study in Moral Theory*, Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alisdair (1998), "*politics, philosophy and the common good*", From The MacIntyre Reader, Ed. Kelvin Knight, University of Notre Dame Press, 235-252.
- Miller, D. (1987), *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market*.
- Franklin, Jamez (2009), "Aristotelian Realism", [10.1016/B978-0-444-51555-1.50007-9](https://doi.org/10.1016/B978-0-444-51555-1.50007-9), 101-153.

منابع فارسی

- اتکینسون، آر. اف (۱۳۷۰)، درآمدی به فلسفه اخلاق، سهراب علوی نیا، چاپ اول، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۶)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو، گراپسی، جوزف (۱۳۷۳)، نقد نظریه دولت جدید، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران: انتشارات کویر.
- افلاطون (۱۳۶۴). دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اوکانر، دی. جی (۱۳۸۹)، ارسطو، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر کوچک.
- پلامناتز، جان (۱۳۷۳)، «کاربرد نظریه‌های سیاسی»، فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کویتین، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ دوم، تهران: نشر آگه.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶)، احیای علوم سیاسی: گفتاری در پیشه سیاستگری، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵)، فلسفه ی راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران: انتشارات هرمس.
- شوینهاور، آرتور (۱۳۹۴)، متعلقات و ملحقات، مجموعه مقالات شوینهاور، ترجمه رضا ولی یاری، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- فروند، ژولین (۱۳۸۴)، سیاست چیست؟، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ اول، تهران: آگه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، چاپ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
- کامپانی، کریستیان (ب) (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: نشر آگه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کولبروک، کلر (۱۳۸۷)، ژیل دولوز، ترجمه رضا سیروان، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- کویره، الکساندر (۱۳۸۹)، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیر حسین جهانگللو، تهران: انتشارات خوارزمی.

لینکلتر، آندرو (۱۳۸۵)، آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، ترجمه لی لا سازگار، چاپ اول، تهران: چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه. مانهایم، کارل (۱۳۹۲)، ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت. محمودی، سید علی (۱۳۸۴)، فلسفهٔ سیاسی کانت، تهران: نگاه معاصر.

مک ایتتایر، السدیر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.

مک ایتتایر، السدیر (۱۳۹۳)، *پس از فضیلت*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت

_____، (۱۳۷۶)، *نیچه یا ارسطو؟ در گفت و گو با السدیر مک ایتتایر*، ترجمه غلامحسین توکلی، نقد و نظر،

شماره ۱۵

مک کالوم، جرال.دسی (۱۳۹۳)، فلسفهٔ سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، چاپ دوم، قم: کتاب طه.

منوچهری، عباس (۱۳۹۵)، فراسوی رنج و رؤیا، کتاب اول، چاپ اول، تهران: پژوهشکده ی تاریخ اسلام.

علوی پور، سید محسن (۱۳۸۹)، «بحران اخلاق مدرن و چرخش ارسطویی مک ایتتایر»، فصلنامه معرفت اخلاقی، زمستان.

نویمان، فرانتس (۱۳۹۰)، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری و ویرایش و پیشگفتار هربرت مارکوزه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

نویمان، فرانتس (۱۳۹۰)، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری و ویرایش و پیشگفتار هربرت مارکوزه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۰)، فلسفه ی فلسفه، ترجمه غ.م. اخلاقی، چاپ اول، تهران: کتاب سرا.

هیوود، آندرو (۱۳۹۵)، سیاست، ترجمه عبدالرحمان عالم، چاپ ششم، تهران: نشر نی.