

تحلیل سیر تحول و تطور فلسفه سیاسی در چشم‌انداز پارادایمی

محمدباقر خرمشاد*

محمداسماعیل نوذری**

چکیده

مقاله حاضر کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که فلسفه سیاسی از ابتدای شکل‌گیری تا کنون، چگونه از حیث مضامین دستخوش تحول و تطور شده است؟ فرضیه این مقاله آن است که تحول در بینش موردپذیرش درباب هستی، معرفت و انسان، سبب تحول و تطور مضمونی فلسفه سیاسی و سرانجام انحلال آن گردیده است.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فلسفه سیاسی با گذر از حقیقت‌مداری، فضیلت‌گرایی و سعادت‌گرایی شکل‌گرفته درچارچوب بینش سلسله‌مراتبی کیهان-خدا محور و مبانی معرفت‌شناسی قیاسی و انسان‌شناسی نخبه‌گرای متناظر با آن در پارادایم پیشامدرن، از یک سو به نوعی تلقی درزمانی و افقی برپایه مفاهیم حق، تاریخ و آزادی در پارادایم مدرن انسان‌محور و از سوی دیگر، بنابر عنصرشکاکیت نهفته در عقل مدرن به طیفی از جریان‌های انتقادی و یا خواهان احیای فلسفه-سیاسی کلاسیک می‌انجامد و سرانجام فلسفه سیاسی در پارادایم جوهرستیز، خردگریز و انسان‌ستیز پسامدرن به روایت تبدیل می‌شود. این نوشتار از رویکرد پارادایمی سودجسته و گونه‌شناسی از فلسفه سیاسی در سه پارادایم پیشامدرن، مدرن و پسامدرن ارائه کرده و درخلال آن، سیر تحول مضامین فلسفه سیاسی را نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، پارادایم، پیشامدرن، مدرن، پسامدرن، روایت.

*دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)

mb.khorramshad@gmail.com

**دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی ismael_nozari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲

۱. مقدمه

فلسفه سیاسی کوششی است برای فهم ماهیت امور سیاسی از رهگذر طرح احکام کلی، انتزاعی و گزاره‌های هنجارین؛ تلاشی نظام‌مند است برای طرح معرفتی عام پیرامون امر سیاسی که به واسطه بن‌مایه‌های هنجارین و تجویزی خود، آرمان‌های مطلوب یک سازمان سیاسی را تعریف می‌کند (مک‌کالوم، ۱۳۹۳: ۱۱). فلسفه سیاسی پس از تکوین خود در مقام معرفتی نظام‌مند در یونان باستان، دستخوش دگرگونی شده است که تاکنون تقریرهای متفاوتی در باب سازوکار این دگرگونی عرضه گردیده است. حال در این مقاله نیز برآنیم تا از رهگذر بازخوانی گونه‌های فلسفه سیاسی به این پرسش پاسخ دهیم که فلسفه سیاسی چگونه از حیث مضامین، دستخوش تحول و تطور شده است؟ فرضیه‌ای که در صدد آزمون آن هستیم، این است که تحول در مبانی و بینش مورد پذیرش در باب هستی، معرفت و انسان سبب تحول مضمونی فلسفه سیاسی و سرانجام انحلال آن گردیده است. روش بکاررفته در این مقاله تحلیلی-توصیفی است.

۲. چارچوب نظری: الگوی پارادایمی

درک فلسفه سیاسی و ماهیت آن، عموماً ذیل دو رویکرد نظری بررسی می‌شود. رویکرد نخست، رویکرد زمینه‌گرا و تاریخی است که فلسفه سیاسی را با رجاع به زمینه شکل‌گیری آن تبیین می‌کند. از این منظر، اندیشه‌ها در بستر زمان و مکان ساخته می‌شوند و مبانی‌شان در متن مناسبات اجتماعی-اقتصادی و سیاسی متغیر شکل می‌گیرد. لذا، درک معرفت سیاسی نیز تنها در بستراجماعی-تاریخی تکوین‌شان قابل فهم است. مک‌فرسون، جرج سابایان، اوکشات، مک‌ایلیون، نمایندگان مکتب کمبریج و... از قائلین به درکی زمینه‌مند در شکل‌گیری فلسفه سیاسی‌اند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰).

رویکرد دیگر رویکرد متن‌گرا و تحلیلی است که قائل به شأنی مستقلی برای اندیشه به-متابه متن است و درک متن را بی‌نیاز از رجاع به زمینه‌های اجتماعی-تاریخی و انگیزه‌های مولف می‌شمرد؛ چنان‌که اشتراوس فلسفه سیاسی را تلاشی عقلانی برای پی‌بردن به ماهیت نظم نیکو و درک هنجارهای سیاسی فرازمانی و همیشگی و مقوله‌ای غیرتاریخی معرفی می‌کند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۷). رویکرد متن‌گرا بر این نکته تأکید دارد که اندیشه سیاسی را می‌توان فراتر از شرایط تکوین اجتماعی-تاریخی آن و تنها با اکتفا به امکانات درون خود اندیشه فهم کرد و به معنای نهفته در آن طی فرایندی گفت‌وگویی

پی برد (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۰۴-۲۰۳). پلامناتز، اشتراوس، بلوم و... از جمله نمایندگان این رویکردند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰).

در این پژوهش چارچوبی پارادایمی اختیار کرده‌ایم که تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با دو رویکرد پیشین دارد. در رویکرد پارادایمی می‌توان فلسفه‌سیاسی را هم در برش همزمانی و هم در افق در زمانی در بافت اجتماعی-تاریخی شکل‌گیری آن فهم کرد، لیکن به‌طور کلی این رویکرد درک معرفت را به سطح تاریخ و عوامل اجتماعی فرو نمی‌کاهد و فهم تحول فلسفه‌سیاسی را در سطح دلالت‌های عام‌تری پیگیری می‌کند که ناظر بر قواعد پذیرفته‌شده میان اندیشمندان در مقطع و برشی فرهنگی می‌باشد که انتظام‌بخش اندیشه‌ها و نظریه‌هایی است که به‌رغم تفاوت در پاره‌ای از مبانی یا نتایج سیاسی، در این مبانی عام با یکدیگر تقارب و همگرایی دارند.

به‌طور کلی، پارادایم به الگویی کلان و ساختاری فراگیر از ذهنیت‌های غالب و تبعات علمی اطلاق می‌شود که مفروضات، مفاهیم، شیوه‌ها، ابزارها و مبانی مورد پذیرش اصحاب علم در یک دوره مشخص را دربرمی‌گیرد. پارادایم چارچوبی بنا می‌کند که متضمن بینشی نسبت به هستی، معرفت به آن و تلقی ویژه‌ای از انسان در یک دوره تاریخی است و جهت کلی پژوهش‌ها و معیارهای داوری در عصر و زمانه را تعریف می‌کند (معینی، ۱۳۸۵: ۴۳). هستی‌شناسی مبتنی بر مفروضاتی است که به ماهیت واقعیت اجتماعی می‌پردازد و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که چه چیز وجود دارد؟ و از چه عناصری تشکیل شده است؟ (بلیکی، ۱۳۸۴: ۲۱). هستی‌شناسی عبارتست از بنیادی‌ترین اندیشه‌ها درباره سرشت غایی یا جوهره چیزها (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۳). معرفت‌شناسی ناظر بر مفروضاتی است که راه‌های کسب معرفت به واقعیت اجتماعی را نشان می‌دهد و چشم‌اندازهای متفاوت سنتی، پوزیتیویستی، یا تاویلی و... در کسب معرفت را تبیین می‌کند (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۳۸). هر پارادایم همچنین مبتنی بر مفروضات فلسفی و تاریخی درباره سرشت انسان است و بینشی درباره انسان، هستی او و جایگاه او در عالم وجود عرضه می‌کند (قرلسفلی، ۱۳۸۷: ۸۴).

رویکرد پارادایمی بر شالوده تحلیلی عامی استوار است که فهم تحول معرفت‌سیاسی را نه با تقلیل به صرف نهادهای اجتماعی یا پویایی‌های تاریخی بلکه در چارچوب تقسیم‌بندی دوره‌ها بر حسب قواعد و پیش‌فرض‌های فرهنگی خاص مطمح‌نظر قرار می‌دهد که پرسش‌های فلسفه‌سیاسی را مشروط می‌کنند. رویکرد پارادایمی بر درکی از زمان استوار است که برخلاف رویکرد زمینه‌گرا، «لزوما» از سنخ زمان تقویمی و تاریخی نیست، بلکه

ناظر بر تقسیم‌بندی خاصی است که التزام به چارچوب قواعد پذیرفته شده عام و دلالت‌های هنجارین مشابه در میان دانشمندان معرف آن است. براین اساس در رویکرد پارادایمی، مشابهت قواعد پارادایمی و دلالت‌های هنجارین متناظر آن در میان اندیشمندان سبب می‌شود که اشتراوس، افلاطون و فارابی به‌رغم تعلق به بسترهای زمانی و مکانی و شرایط اجتماعی-تاریخی متفاوت با یکدیگر ذیل پارادایمی واحد هم‌سخن شوند (منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۵). رویکرد پارادایمی میان مبانی پارادایمی و دلالت‌های هنجارین فلسفه سیاسی نسبت و رابطه‌ای برقرار می‌کند که به‌اتکاء آن طیفی از نظریه‌های به‌ظاهر ناهمگون یا متفاوت ذیل یک چتر واحد قرار می‌گیرند. گاه به‌رغم وجود پاره‌ای تفاوت‌ها در دلالت‌های پارادایمی چنان‌که در یونان و قرون وسطی شاهدیم، از حیث دلالت‌های هنجارین و مضمونی شباهت‌هایی وجود دارد که در پیوند با مشابهت جهت‌گیری‌های عام پارادایمی، پارادایم پیشامدرن را کل یکپارچه‌ای می‌سازد که در تمایز آشکار با پارادایم مدرن قرار می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۵).

رویکرد پارادایمی برخلاف رویکرد متن‌گرا که به سهم معرفت عقلی در جستجوی حقیقت امر سیاسی اذعان می‌کند، بر آن است که پیش‌فرض‌ها، قواعد و هنجارها که عقلانیت حاکم بر هر پارادایم فرهنگی را برمی‌سازند، بر سوژه فردی احاطه دارند و وجه معرفتی متن‌گرایی و عقلانیت فردی سوژه در چارچوب قواعد عام پارادایمی محدود می‌شود (معینی، ۱۳۸۵: ۴۵). اگر در زمینه‌گرایی، تاریخ و نهادهای اجتماعی و در متن‌گرایی، خودبستگی متن، جستجوی عقلانی حقیقت امر سیاسی و یافتن هنجارهای پایدار، محدوده معرفت را تعریف می‌کنند، در چشم‌انداز پارادایمی، پیش‌فرض‌ها و قواعد فرهنگی نظام‌بخش که مشروط‌کننده فعالیت عقلانی سوژه می‌باشد، چارچوب‌ها و محدوده معرفت سیاسی را تعیین می‌کند و از این حیث، رویکرد پارادایمی به الگوی دیرینه‌شناسی فوکو نزدیک می‌شود که بر قواعد خودبسنده صورت‌بندی گفتمانی مستقل از سوژه تاکید دارد.

در این مقاله از سه پارادایم پیشامدرن، مدرن و پسامدرن سخن به میان آورده‌ایم. مراد از پارادایم پیشامدرن، آن نظام دانایی و دستگاه تفکری است که بر پایه جهان‌بینی پیچیده‌ای مشتمل بر صورمثالی و کیهان‌شناسی خیمه‌ای مبتنی بر دوگانه معقول و محسوس، اعتقاد به وجود نظم ازلی لایتغیر و ثبات و هماهنگی جهان، منظومه‌ای از تفکرات الهیاتی-فلسفی ارسطویی و مسیحی مقوم نظم کیهانی، سرشت نابرابر انسانی و... صورت‌بندی

غالب ذهنی را شکل می‌داد و بنیاد عمل اجتماعی و نظم سیاسی را می‌ریخت (رجایی، ۱۳۷۴: ۴۲-۴۱).

پارادایم مدرن را در وهله نخست باید مجموعه‌ای از الگوهای شناختی و بنیادهای معرفتی-فلسفی و ذهنیتی نوین دانست که برپایه اومانیزم، راسیونالیسم، علم‌گرایی و بسط عقلانی شدن فزاینده استوارگشته‌است و تعریفی نوین از هویت انسان، چیستی جهان و نسبت میان این دو در گسست از الهیات سنتی عرضه می‌کند (Luke, 1990: 212). پارادایم مدرن از رهگذر نقد متافیزیک سنتی، نفی الهیات اسکولاستیک ارسطویی و تضعیف سلسله‌مراتب اقتدارمذهبی از پارادایم پیشامدرن گسست و توانست هویتی متمایز از آن تعریف کند (Best and Kellner, 1996: 253) که مبتنی بر برداشتی نوین از هنجارهای معنابخش زندگی بر مدار خرد انسانی است که بر ایده‌های آگاهی، ترقی، نفی خرافه و... استوار است و در قالب نهادهای سیاسی مدرن، بروکراتیزم و صنعتی شدن و... عینیت یافته‌است (Osborne, 1997: 346-350). از حیث تاریخی، پارادایم مدرن با تحولاتی از جمله رنسانس، پروتستانیزم و انقلاب‌های علمی قرون ۱۵ تا ۱۷ همراه بوده است.

پارادایم پسامدرن به تعبیر لاش، پارادایمی فرهنگی یا نظامی دلالتی محسوب می‌شود که با تولید اشیاء فرهنگی بر رابطه‌ای خاص میان دال و مدلول تاکید دارد (لش، ۱۳۹۱: ۱۱-۸). به‌ویژه این پارادایم بر جهت‌گیری سلبی برای فاصله گرفتن از کلان‌روایت‌ها در همه حیطه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی استوار است (diamond, 1999: 238) و می‌کوشد تا با اتکاء به پیش‌فرض‌های نسبیّت‌گرا و منتقد عقلانیت مدرن که به‌ویژه مبتنی بر معارضه با شالوده‌گرایی و نفی قطعیت شناخت عینی و... است، «فراروایت»های پیشرفت، عدالت، آزادی و... را به‌بوته نقد بکشد و چشم‌اندازی جدید به فهم انسان و جهان بگشاید که برپایه آن، ضرورت به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و غیریت‌ها، تمایززدایی، پذیرش هویت‌های متنوع به‌جای تلاش برای تحمیل نظامی واحد، سرکوب اقلیت‌ها و همگون‌سازی فرهنگی مورد توجه قرار گیرد (لیوتار، ۱۳۸۰: ۲۱-۱۳). زمینه شکل‌گیری پارادایم پسامدرن به نیمه دوم دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ بازمی‌گردد. طرح مباحث شالوده‌شکنی دریدا، دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو، روان‌کاوی لاکان، چالش‌های زبانی دلوز و... زمینه‌های فکری-فلسفی تکوین پارادایم پسامدرن را مهیا ساخت.

در این مقاله وجه ذهنی و فلسفی سه پارادایم فوق و تضمن‌های آن درارتباط با فلسفه سیاسی به‌جای تاکید بر زمینه‌های جامعه‌شناختی-تاریخی محوربحث است. لذا، رویکرد پارادایمی را در دو سطح برای فهم چگونگی تحول فلسفه‌سیاسی به‌خدمت‌گرفته‌ایم: نخست به بررسی مبانی پارادایمی می‌پردازیم و سپس دلالت‌های مضمونی و هنجارین متناظر با هر دلالت پارادایمی را در متن گونه‌شناسی نحله‌های فلسفه‌سیاسی ذیل هر پارادایم بررسی می‌کنیم تا سرانجام چگونگی تحول مضامین فلسفه سیاسی فهم شود.

۳. فلسفه سیاسی در پارادایم کلاسیک

فلسفه‌سیاسی کلاسیک عموماً به آن دسته از فلسفه‌های سیاسی اطلاق می‌شود که از سده پنجم پیش از میلاد در یونان باستان تا ابتدای دوران نوزایی شکل گرفتند (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۸۳-۱۳۹). دو الگوی غالب فلسفه‌سیاسی در پارادایم کلاسیک عبارتند از الگوی یونانی و الگوی هلنیستی-مسیحی که به‌رغم تفاوت‌ها، دارای وجوه پارادایمی و مضامین هنجارین مشترکی از قبیل فضیلت‌گرایی و خیراندیشی‌اند، زیرا جهان باستان، نظامی کیهان‌محور بود که بر نظم، ثبات و حضور نیروهای فراانسانی و تقدیر در شئون هستی استوار بود و فلسفه‌سیاسی آن نیز عمدتاً ناظر به مقولاتی بود از قبیل اخلاق، سعادت، نظم، عدالت و فضیلت که غایات مشترک جامعه تلقی می‌شدند.

بینش کیهان/خدا محور مبنای غالب هستی‌شناسی جهان قدیم محسوب می‌شد. در الگوی یونانی، کیهان یا کاسموس، دائرمدار همه امور بود. حقیقت در کاسموس ظاهر می‌شد و سعادت از طریق کیهان تحقق می‌یافت و فوسیس یا طبیعت، وجه آشکار کیهان بود. کاسموس، کانون اصلی و معادل وجود دانسته می‌شد و خدایان، فوسیس، لوگوس، انسان‌ها و مفاهیم اخلاقی و سیاسی-اجتماعی به‌ویژه پولیس و اجتماع سیاسی ذیل کاسموس تعریف می‌شدند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۶۳-۱۱۵۷؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، بند ۳۱-۲۸: ۱۷۲۷-۱۷۲۳). شهروند از طریق فهم لوگوس و بحث درباره آن به نوموس یعنی قوانین برآمده از کاسموس پی می‌برد و با اجرای نوموس، مدینه منطبق با کاسموس می‌شود و زندگی مطابق با نظم کیهانی موجب سعادت می‌گردد (زرشناس، ۱۳۹۳: ۱۴۱). در نظر افلاطون، آنچه بر جهان حاکم است، عقل کیهانی است و جهان نیز به‌سوی غایتش که خیر به‌معنای کلی است، پیش می‌رود و بازآفرینی نظم کیهانی، عدالت را به-وجود می‌آورد (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۸۷). با طرح نظریه مثل افلاطون (به‌ویژه در کتاب

ششم و هفتم جمهوری) و تلقی ارسطو از هستی به مثابه ماهیت، بیش مبتنی بر ثبات در جهان قدیم تثبیت شد. این هستی‌شناسی کیهانی، قائل به اصالت گوهر است و ماهیتی ثابت و غیرتاریخی برای اشیاء در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، بندهای ۴۸۴ و ۵۰۱ و ۵۱۷: ۱۰۱۵ و ۱۰۳۸ و ۱۰۵۸). بنابر نظریه مثل، دولت‌ها نیز مانند پدیده‌های دیگر طبیعت، ناقص و ناپایدارند، اما نمونه کمال مطلوبی در عالم صور دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: بند ۵۰۱-۵۰۰: ۱۰۳۸). در قرون وسطی نیز این بینش هستی-شناسانه با تلقی‌های نوین دینی تداوم یافت که براساس آن، عالم مثالین لاهوتی در ورای جهان ناسوت وجود داشت که غایت حیات انسان، حرکت به سوی آن بود و وجود نهادهای مادی، نتیجه گناه نخستین انسان و شری ضرور برای حفظ ثبات تلقی می‌شد.

معرفت‌شناسی غالب بر دنیای قدیم، عبارت بود از استدلال قیاسی و فهم امر جزیی در پرتو کلیات. از نظر ارسطو، معرفت به اشیاء در گرو فهم امر کلی است و کلی را نیز در پرتو جزیی می‌توان شناخت. از این منظر، جهان محسوس در واقع سایه‌هایی از جهان معقول و مثالین‌اند و معرفت حقیقی نه از طریق ادراک حسی ناظر به امور جزیی بلکه به واسطه شهود امر کلی میسر می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۲-۱۷۹). در چارچوب این نگرش کیهان‌محور، کاسموس، کلی تلقی می‌شد که فیلسوف نه از طریق استقرای مشاهدات جزیی بلکه با عنایت به تصویری کلی که هر واقعیت جزیی موقعیت خود را در متن آن کسب می‌کند، تفسیر می‌کردند (یگر، ۱۳۷۶: ۲۷).

از حیث معرفت‌شناسی، عقل کیهانی یونانی جای خود را به مشیت الهی در اندیشه مسیحی داد. طی قرون وسطی، عقل و ایمان در امتزاج بایکدیگر فلسفه سیاسی اندیشمندان کلیسایی را شکل می‌داد و متاثر از بازسازی نگرش فلوطینی، جهان به عالم زیرین و برین تقسیم شد. میان خدا و انسان، جهان معقولات محض و سلسله‌مراتبی از قدرت‌های آسمانی حائل‌اند. در این نظم از پیش موجود، همه چیز به سامان شمرده می‌شد و وظیفه فرد، تنها شناخت سلسله‌مراتب کیهانی، آشنایی با نردبان کلیسا و کمک به یافتن جایگاه انسان در این نظم طبیعی بود نه تغییر وضع موجود (کاسیرر، ۱۳۹۱: ۷۳-۷۲).

انسان‌شناسی باستان نیز در چارچوب بینش کیهان‌مدار تعریف می‌شد. بنابر نظر افلاطون، عموم انسان‌ها همانند زندانیان غار تنها قادر به شناخت دوکسا و سایه‌های روی دیوارند و تنها فیلسوف به عالم مثل و معرفت حقیقی دسترسی دارد. در این نظم کیهانی لایتغیر، سرشت انسان‌ها تغییرناپذیر و انسان‌ها به لحاظ کمال‌پذیری نابرابرند. بر همین اساس،

افلاطون در کتاب سوم **جمهوری**، طبیعت انسان‌ها را به طلا، نقره و مس تقسیم نمود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۲: بند ۴۱۷-۴۱۴: ۹۳۲-۹۲۸). به باور ارسطو نیز هر انسان بنابر سرشت خود تا مرز معینی امکان کمال‌یافتن دارد و بردگان و زنان نیز از کمال‌پذیری فروتری برخوردارند (ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب اول، بند ۱۲۵۵-۱۲۵۳: ۱۷-۷؛ ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب پنجم، بند ۱۲۶۰-۱۲۵۹: ۳۶-۳۳) و این نابرابری طبیعی عین عدل است (ارسطو، ۱۳۵۸: کتاب سوم، بند ۱۳۸۰ الف: ۱۲۲).

فلسفه سیاسی یونان به‌طور کلی فضیلت‌گرا، خیراندیش، غایت‌گرا و ارزش‌مدار بود. فضیلت‌باوری در فلسفه سیاسی یونان و جهان باستان، بر احکام ارزشی و هنجارین استوار بود و با غایت‌گرایی ربطی وثیق داشت. براین اساس، فضیلت و اخلاق اموری ذاتی سرشت بشر محسوب می‌شدند و خیر عمومی به‌مثابه مبنای نظم سیاسی، امری برآمده از فضیلت به‌شمار می‌رفت (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۰). ارسطو نیز برای هر موجودی قائل به وجود غایت و کمالی معین بود. ارسطو کمال هر چیز را در فعلیت آن دانست و فعلیت را غایت حرکتی همه امور بالقوه معرفی کرد. از نظر ارسطو، علت غایی برترین علت‌ها و خیرها است. اعمال ارادی انسان نیز دارای غایتی خاص یا «خیر» است و انسان‌ها استعداد لازم برای دستیابی به غایت کمالی خویش یعنی سعادت را دارند (ارسطو، ۱۳۵۸: بند ۱۲۵۳ الف: ۵-۴). کیهان‌محوری فلسفه سیاسی یونان و مبادی تغییرناپذیر آن، گزاره‌های ارزشی و هنجارین و کنش‌های اخلاقی و فضیلت‌مند مشخصی را برای حیات سعادت‌مند انسان و تحقق خیر تجویز می‌کند. الگوی فلسفه-سیاسی یونانی، حقیقت‌محور است و فیلسوف سیاسی به‌دنبال کسب معرفت درباره حقیقت امر سیاسی و تمییز آن از پنداشت‌ها، تحقق خیر عامه و سازوکار عملی نیل به خیر مشترک است. در این الگو، پولیس، صورتبندی سیاسی-اجتماعی سامان‌بخش هویت فرد تلقی می‌شود و عرصه سیاست به‌مثابه دانشی که مودی به خیر اعلاست، محور اندیشه‌ورزی فیلسوف است (ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب سوم، بند ۱۲۸۲: ۱۳۲). طبق مفاد کتاب ششم **جمهوری**، حقیقت‌محوری، فضیلت‌گرایی، خیراندیشی و غایت‌گرایی در پیوند با اعتقاد به نظریه مثل و باور به سرشت نابرابر افراد، به الگویی وحدت‌گرا و عاری از دگرگونی انجامیده و هرگونه تغییر و کثرت، مصداق خروج از عدالت شمرده شده است. عدالت عبارت بود از انطباق نظم سیاسی و هماهنگی طبقات اجتماعی با ایده مثالین و نظم کیهانی که شناخت آن در انحصار فیلسوف بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۲، بند ۵۰۱-۴۹۹: ۱۰۳۹-۱۰۳۵). لذا الگوی بهترین رژیم سیاسی صیغه‌ای نخبه‌گرایانه

می‌یابد و صلاحیت اداره نظام سیاسی در حیطه اختیارات فیلسوف‌شاه یا نخبگان دینی قرار می‌گیرد.

فلسفه سیاسی هلنیستی-مسیحی نیز از چارچوب پارادایمی فلسفه سیاسی جهان قدیم تبعیت می‌کند، با این تفاوت که از حیث بستر تکوین، تدوین این روایت‌ها به دوره‌ای بازمی‌گردد که الگوی غایت‌محور یونانی که ناظر بر سعادت در چارچوب پولیس بود، جای خود را به تشکیلات متمرکز چندملیتی داد که تعقیب غایات فردی در آن ارزش مسلط محسوب می‌شد. اندیشه‌های رواقیون که گویای تدوین حق طبیعی و قانون طبیعی و ارائه الگویی از حق شهروندی در چارچوب نظامی جهانی است، در این بستر شکوفا شد (لیدمان، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۱). مسیحیت، تعالیم رواقیان را در قالبی جدید بازتعریف کرد و برابری انسان‌ها را بر پایه تفسیری الهیاتی از رابطه انسان و خدا مورد تأکید قرار داد و رابطه فرد/خدا در مسیحیت، جانشین الگوی یونانی فرد/کیهان شد (فاستر، ۱۳۷۰، ج. ۱: ۳۳۰-۳۰۹؛ عنایت، ۱۳۸۶: ۱۳۰ و ۱۲۳).

فلسفه سیاسی مسیحی بر بنیاد مشیت الهی و حرکت انسان به سوی غایت نهایی استوار بود و مضمون غالب آن بازتعریف فضیلت‌گرایی و خیراندیشی در چارچوب جهان‌بینی مسیحی است. آگوستین حقیقت و خیر‌گرایی را در امر الهی جست‌وجو می‌کرد و بر اساس دوگانه شهر خدا/شهر زمینی، تبیینی دینی از اندیشه خیر و غایت‌شناسی متناسب با هریک از شهرهای استعاری عرضه کرد. برخلاف افلاطون که فضایل مدنی و حیات عادلانه را راهگشای نیل به خیر اعلاء می‌دانست، نزد آگوستین، فضیلت مبتنی بر تحمل ریاضت برای نیل به سعادت اخروی بود. آگوستین نهاد دولت را مراقبی برای کنترل گناهان و حفظ صلح زمینی دانست (مکلند، ۱۳۹۳، ج. ۱: ۲۴۳). فلسفه سیاسی آکویناس نیز متأثر از اندیشه ارسطو بر فضیلت‌گرایی و غایت‌اندیشی استوار بود، هرچند که غایت حیات نیک نزد وی معطوف به حیات اخروی است (فاستر، ۱۳۷۰، ج. ۱/بخش ۲: ۴۲۰). آکویناس به تبع ارسطو و بنابر قاعده فیض، دولت را پدیده‌ای طبیعی می‌شمرد و به-تعقیب غایات خیر بر اساس قانون طبیعی در چارچوب حکومت تصریح می‌کند (مکلند، ۱۳۹۳: ۸۷ و ۹۷). برترین خیر و مصلحت عمومی، ارتقاء فضایل مدنی یعنی تعیین قوانین منصفانه بشری برای برقراری عدالت و تعلیم فضایل مدنی در پرتو حکومت دینی است (شریعت، ۱۳۸۶: ۸۱؛ فاستر، ۱۳۷۰، ج. ۱/بخش ۲: ۴۵۰-۴۴۶).

مسیحیت ارسطویی آکویناس که بنیاد معرفت فلسفی اسکولاستیک قرون وسطی بود، در سده‌های بعد در چالش با سایر مکاتب فکری شکست خورد و این امر منجر به تضعیف

حاکمیت دو نهاد کلیسای کاتولیک و امپراطوری رم شد. از سده پانزدهم به تدریج غرب با میراث کلاسیک یونان باستان، از نو آشنا شد و تفسیرهای انسان‌محور از میراث یونان در تقابل با دینداری مسیحی سده‌های میانه گسترش یافت و تلقی‌های اومانیستی مندرج در فلسفه یونانی-رومی احیاء گردید و تجلیل از میراث فرهنگی باستان و اومانیسم کلاسیک در برابر مضامین مسیحی تکلیف‌مدار و خدامحور مسیحی که بر مدار سلسله-مراتب وجود و عالم لاهوت شکل گرفته بود، موجب تضعیف اقتدار کلیسا گردید (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۱۹-۲۵). شخصیت‌های برجسته‌ای همچون اراسموس، فیچینو، میراندولا و پترارک منادیان اومانیسم نوپا بودند. این روند از سده شانزدهم با اصلاح دینی و درهم‌شکسته شدن اقتدار کلیسا و تقویت دولت ملی و سلطنت مطلقه همراه بود و بستری برای صورت‌بندی فلسفه‌های سیاسی مدرن گردید (لاوین، ۱۳۹۱، صص. ۱۲۰-۱۱۸؛ قزل‌سلفی، ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۰۲).

۴. فلسفه سیاسی در پارادایم مدرن

پارادایم تجدد، معرف‌نگرشی نو به طبیعت و انسان است که در متن روندهای فکری و تاریخی رنسانس، دین‌پیرایی، انقلاب علمی سده‌ی هفدهم و روشنگری سده‌ی هجدهم و سپس انقلاب‌های سیاسی و صنعتی سده‌های هجده و نوزده میلادی شکل گرفت و توانست جهان‌شناسی قدیم را دستخوش دگرگونی بنیادین سازد. از سده هفدهم، در عرصه‌های گوناگون اخترشناسی، فیزیک و علوم طبیعی و... به تدریج برداشتی نوین از هستی رواج یافت که خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی‌گونه را در قالب قوانینی مشخص به کل هستی نسبت می‌داد. چنان‌که کپرنیک نظریه بطلمیوسی زمین‌مرکزی را واژگون و نظریه خورشیدمحوری را ارائه کرد و در تلقی گالیله جهان از غایت و موجودات غیرمادی تهی شد و صبغه‌ای مکانیکی و مادی یافت. در نظر گالیله، جهان به زبان ریاضی نوشته شده و بینش علمی با زبان ریاضی سخن می‌گوید (احمدی، ۱۳۸۷ الف: ۶۲). در این زمینه جدید، بویل، لاک و لایب‌نیتس جهان را به ساعتی تشبیه کردند که یک‌بار به دست خالق کوک شده و از آن پس در حرکت موزون خویش است (واترز، ۱۳۸۱: ۳۰). دکارت نیز بر آن بود تا پدیده‌های طبیعت را بر مبنای اصول ریاضی و هندسه تبیین کند (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۷). لذا در رویکرد مدرن، طبیعت هاله قدسی خود را از دست داد و به ابژه‌ای قابل‌شناخت تبدیل شد. در تقابل با نگرش مدرسی که حقیقت تابع واقعیتی الهی، فراطبیعی و دور از دسترس خرد بشر بود، در

نگرش نوین، خرد انسانی قادر به درک واقعیت بیرونی بود و حقیقت نه امری استعلایی بلکه مادی و بشری دانسته شد.

در هستی‌شناسی مدرنیته، قلمرو سلسله‌مراتبی کیهان که خدا و فرشتگان بخشی از آن بودند، در چارچوب تفکر مکانیکی و ریاضی‌وار تفسیر شده و به تعبیر نیچه اعتبار گذشته خود را به‌عنوان معیار نهایی از دست دادند (نیچه، ۱۳۹۴: بند ۱۰۸ و ۱۲۵ و ۳۴۳: ۱۷۶ و ۱۹۴-۱۹۲ و ۳۱۰-۳۰۹) و انسان مدرن مدعی شد که می‌تواند به‌جای خدا ارزش‌ها و هنجارهای خودش را بیافریند.

گسترش این هستی‌شناسی مادی و نگاه ماشینی در قرن هفدهم موجب پدید آمدن رویکردی تازه به دولت شد. هابز، سیاست و دولت را از هرگونه مرجعیت بیرونی و ماورایی رها کرد و آن را قائم‌به‌ذات تعریف نمود (پولادی، ۱۳۸۴: ۲۵ و ۲۲). هستی‌شناسی مدرن، با منطق انسان‌گرایانه و سکولاریستی خود، نهادهای انسانی را بر پایه توافق‌ها و رضایت انسانی و منتزع‌از نیروهای فراطبیعی استوار ساخت.

معرفت‌شناسی متناظر با هستی‌شناسی عصر مدرن بر دو پایه عقل و تجربه و شک‌گرایی و نقادی مستمر متکی است. دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و کانت در زمره عقل‌گرایانی محسوب می‌شوند که به‌رغم تفاوت‌ها می‌کوشند تا با سودجستن از معیارهای عقلی و مبانی متافیزیکی عقلانی به کشف واقعیات طبیعت دست یابند (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۲). اما تجربه‌گرایی، به‌واسطه مشاهده واقعیات و محسوسات، تجربه و آزمایش آن‌ها، مترصد کشف حقایق هستی است. به باور تجربه‌گرایان، عقل منبع معرفت نیست، بلکه تنها بستر دریافت معرفت است و منبع حقیقی معرفت، تجربیات حسی هستند. معرفت‌شناسی تجربه‌گرا متأثر از روش علمی کپلر، گالیله، نیوتون و بیکن است که علم را ابزار شناخت و مبتنی بر استقراء می‌داند (بریستو، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۴). این شناخت‌شناسی نوین، زمینه‌ای را فراهم ساخت که همه معرفت‌ها، ساخته عقل انسان تلقی شود، نه آفریده عقل کیهانی و صور کلی افلاطونی - آگوستینی.

رویکرد عقلانی به پدیده‌ها با کوگیتوی دکارتی آغاز شد. دکارت کوشید تا بنیان جدیدی بنا کند تا به‌مدد آن بتوان جهان مفهومی اسکولاستیک را کنار زد. در جهان کهن، معیارهای ارزیابی انسان‌ها در بیرون از خودشان قرار داشت، ولی در عصر مدرن، دکارت و هابز، عقل را از نظام کیهانی به فرد انسانی منتقل کردند؛ «من» در کوگیتوی دکارتی، ناظر بر فاعلی است که تنها حقیقت تزلزل‌ناپذیر و متیقن می‌باشد (واترز، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳؛ دکارت، ۱۳۶۱: ۴۷-۴۶).

معرفت‌شناسی مدرن با عقلانیت انتقادی و شک‌گرایی مستمر پیوندی مستحکم دارد. این عنصر شک‌گرایی که جوهره تفکر مدرن است، معطوف به نفی سنت‌های جزمی و اسطوره‌ای است. به بیان کانت، انسان مدرن باتکیه بر خرد انسانی، نقادی رادیکال و گسست از قانون‌های منتج از سنت‌ها، بنیان دنیوی‌شدن و سکولاریسم را نهاده است (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۷۲).

انسان‌شناسی مدرن نیز میراث بیش اومانستی رنسانس است که در پیوند با جنبش اصلاح دینی، پیدایش علوم نوین و طلایه‌های سرمایه‌داری نوپا بر مدار سوژه نقاد خودبنیاد استوار گردیده است (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۱۴۶ و ۱۶۰). انسان‌شناسی دوران مدرن، بر اعتقاد به آزادی، خودمختاری و فاعلیت انسان به مثابه موجودی خودآگاه تأکید دارد. کانت متذکر شده بود که روشنگری به معنای بلوغ فکری انسان و خروج او از حالت کودکی است؛ حالت تازه‌ای است که ادراک مسئولیت، تکیه به نیروی عقل و اشتیاق به آزادی را همراه با خود می‌آورد (کانت، ۱۳۷۰: ۴۹).

این نگاه نوین به هستی، انسان و معرفت‌شناسی متناظر با آن سبب ایجاد تلقی نوینی در باب حقوق انسانی به‌عنوان مبنای طرح اندیشه سیاسی شد که با تفسیر تازه‌ای از خیر و فضیلت همراه بود و در گسست از اندیشه سیاسی فضیلت‌محور عصر باستان قرار می‌گرفت. اگر در عهد باستان، سیاست امری اخلاقی ناظر بر سعادت بشری بود، از ماکیاولی به بعد، وظیفه سیاست تنها حفظ امنیت و حق مالکیت دانسته شد نه تأمین سعادت فراجهانی شهروندان. در تفسیر تازه ماکیاولی از فضیلت، اخلاقیات نه نیرویی در روح آدمی، بلکه امری بود که تنها در جامعه می‌توانست عملی شود و انسان باید به واسطه قوانین به فضیلت عادت کند. در **گفتارها** ماکیاول با بررسی قوانین رم بر قدرت اجرای قوانین، انضباط نظامی، قانون‌گذاری و شجاعت تأکید می‌کند (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۴۱). در این برداشت، دیگر نمی‌توان خیر عموم را در چارچوب فضیلت تعریف کرد، بلکه باید فضیلت را در چارچوب خیر عموم و واقعیت‌های زندگی روزمره به جای انتزاعات و آرمان‌ها تعریف کرد (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۰). ماکیاولی در فصل پانزدهم کتاب **شهریار** می‌نویسد: «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن، راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد. هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت» (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۱۸-۱۱۷).

به این ترتیب، مقوله خیر در عهد کلاسیک جای خود را به حق محوری داد که گام نخست در عرفی ساختن مقوله دولت محسوب می‌شد. بر اساس تفسیر مدرن آموزه حق طبیعی، انسان دیگر عضوی از اجتماعی که به سوی غایت خیر روان است، نبود، بلکه موجودی دانسته شد که از حق طبیعی برای صیانت نفس، آزادی و رفاه برخوردار است و دولت نیز دیگر روبه سوی غایتی مشخص نداشت و هدف اساسی آن مدیریت تعارض‌های افراد اجتماع بود (پولادی، ۱۳۸۴: ۳۸).

۴-۱. فلسفه‌های سیاسی مدرن متقدم

فلسفه‌های سیاسی مدرن متقدم را می‌توان در سه گروه فلسفه‌های سیاسی مبتنی بر حق طبیعی، فلسفه‌های سیاسی سودمندگرا، فلسفه‌های سیاسی عقل‌گرا دسته‌بندی نمود. فلسفه‌های مبتنی بر حق طبیعی آن دسته از اندیشه‌هایی‌اند که ضمن قائل‌بودن به تقدم حق طبیعی بر خیر، حق را پایه اساسی تشکیل دولت قرار داده و تکلیف سیاسی و اطاعت اتباع از حکومت را بر مبنای آن توجیه می‌کنند. دولت نهادی مادی و غیرالهی است و حاکم نیز به سبب یک قرارداد انسانی مبتنی بر رضایت اتباع بر مسند قدرت قرار می‌گیرد. هابز حق طبیعی را صیانت نفس تفسیر کرد که افراد با هدف تامین آن، لویاتان دولت را می‌سازند (هابز، ۱۳۹۵: ۲۰۰-۱۹۲). لاک نیز بر پایه مفروضه‌های مبتنی بر قرارداد، حق طبیعی صیانت نفس را بر اساس حق دفاع از مالکیت خصوصی و دارایی تفسیر می‌کند و برخلاف هابز بر خودمختاری فرد و آزادی طبیعی تاکید می‌کند و به الگوی حکومت مقید و مشروط نزدیک می‌شود (لاک، ۱۳۹۲: ۲۴۵-۲۴۰ و ۳۳۶-۳۲۸ و ۲۸۲-۲۷۵؛ کلسکو، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۴۰).

دسته دوم فلسفه‌های سیاسی مدرن متقدم، فلسفه‌های اصالت سودمندی‌اند که در آرای هیوم، بنتام، جیمز میل و استوارت میل به چشم می‌خورد. اطاعت و تکلیف سیاسی در این الگو بر پایه نفع شخصی یا سود همگانی افراد توجیه می‌شود نه به واسطه قرارداد اجتماعی. به بیان هیوم وفای به عهد به مثابه مبنای اطاعت از حکومت، فضیلتی موهوم است که ریشه در منافع شخصی دارد و به دلیل رواج همگانی به فضیلت تعبیر می‌شود (همپتن، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۲۳؛ کلسکو، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۱۷). هر دو روایت حق‌گرا و سودمندگرا، دولت را ابزاری ساخته انسان برای تحقق اهداف معینی از قبیل تامین امنیت و نفع عمومی تلقی می‌کنند.

فلسفه‌های سیاسی عقل‌گرا نیز در دو روایت روسویی-کانتی و هگلی-مارکسی به تلقی درزمانی و تاریخی می‌رسند. روسو با طرح مقوله اراده عمومی بر لزوم تأسیس جامعه-ای عقلانی تأکید می‌کند که انسان با زیستن در آن به سوی آزادی گام بردارد. دولت ارگانیسمی است که هم‌پای تاریخ تکامل انسان در حال تکامل است. از آن‌جاکه انسان قادر به بازگشت به وضع طبیعی نیست، باید دولتی مبتنی بر عقل و آزادی بنا کند. هر فرد با تسلیم به ندای اراده عمومی نه از یک اراده بیرونی همانند حق یا نفع که از اراده خویش تبعیت می‌کند (روسو، ۱۳۶۶: ۳۰-۱۸ و ۱۳۳-۱۳۰ و ۱۳۷-۱۳۶). از آن‌جاکه ممکن است هر عضو، اراده عمومی را اراده نکند، در این صورت او مجبور به آزاد بودن خواهد بود. در اینجا کانت کوشید با طرح مقوله امر مطلق بر بنیاد اراده عمومی، میان قانون عام و کلی و اراده فرد سازگاری ایجاد کند. چنان اراده کن که بنخواهی قاعده اراده تو به قانون کلی تبدیل شود (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴). عقل محض ایجاب می‌کند که انسان‌ها به-واسطه قوانین مشترک که محصول خودقانون‌گذاری هر فرد است، قلمروی پدید آورند که انعکاس دولت درونی است. طبق امر مطلق، فرد تنها از اراده خودش در مقام خودقانون‌گذار پیروی می‌کند و از هر اراده دیگری فارغ است (پولادی، ۱۳۸۴: ۲۳۹ و ۲۷۱). هگل عقل خودآیین کانت را به تمامی کائنات در معنایی بشری بسط می‌دهد. در این معنا، روح مطلق، فاعل جمعی خلاق است که امر کلی را نه در ورای خود به‌عنوان امری انتزاعی بلکه به‌منزله امری انضمامی می‌شمرد که در تاریخ جهان در اشکال گوناگون تعیین می‌یابد. دولت مدرن در متن فرایندی تاریخی قرار می‌گیرد که آزادی مضمّن انسان پس از طی منزل‌گاه‌هایی در آن به آزادی بالفعل و خودآگاه تبدیل می‌شود (پولادی، ۱۳۸۴: ۲۷۸؛ پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۱۶۵).

در برابر سه جریان متقدم فلسفه سیاسی که مساعی‌شان به عقلانی‌کردن مبانی دولت مدرن انجامید، با مارکس و نیچه فلسفه سیاسی و متافیزیک غربی مورد نقادی اساسی قرار می‌گیرد. مارکس همانند هگل بر این باور بود که انسان موجودی است که در تاریخ ساخته شده و اندیشه‌ورزی عبارتست از بررسی پیدایش انسان در تاریخ نه پی‌جویی یک حقیقت استعلایی (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۰-۹). با این تفاوت که مارکس پراکسیس انقلابی در تاریخ را تعیین‌کننده صورتبندی‌های سیاسی به‌شمار می‌آورد (وینسنت، ۱۳۸۵: ۲۳۳-۲۳۱) و این‌که مارکس، دولت را نه محصول روح که حاصل کار انسان دانست و فلسفه ذهنیت هگل را به هیئت ماتریالیسم تاریخی دگرگون کرد. لذا پراکسیس انقلابی رهایی-بخش جایگزین تعبیر جهان به‌سبک فلاسفه شد. با تاملات نیچه‌ای نیز فلسفه سیاسی به

تبارشناسی اخلاق دگرگون شد. نیچه با طرح ایده بازگشت جاودان، پیشرفت‌باوری تاریخی هگل، دولت و تصور اوج و پایانی برای تاریخ و عقلانی‌بودن آن را رد کرد (نیچه، ۱۳۹۴ ج: ۱۰۳-۸۸؛ نیچه، ۱۳۸۷: ۲۴۰-۲۳۹) و آرمان‌ها را نیز نتیجه عمل آفریننده آدمی و طرح‌های انسانی دانست (نیچه، ۱۳۹۴ الف: ۵۹-۴۲؛ نیچه، ۱۳۸۷: ۳۱۱ و ۳۰۷-۳۰۶). به باور نیچه، خواست قدرت، منشاء اصلی تمام آرمان‌هاست، نه برخورداری پشتوانه‌ای در طبیعت، عقل یا اراده الهی (نیچه، ۱۳۷۷: ۷۹۰-۷۸۹).

۴-۲. فلسفه‌های سیاسی مدرن متاخر

مراد از روایت‌های متاخر فلسفه سیاسی آن دسته از نحله‌های مدرن است که در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم سربرآوردند و واکنشی به گسترش عقلانیت ابزاری، توتالیترانیسم، تاریخ‌گرایی، نسبی‌باوری، سیطره منطق پوزیتیویستی بر سیاست بودند که فلسفه و پی‌جویی حقیقت متافیزیکی را بی‌اعتبار نموده و شأن‌هنجارین فلسفه سیاسی و خصلت انتقادی آن را از ارزش تهی ساخته بود (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۱). لذا اغلب فهمی از سیاست غالب آمده است که مبتنی بر خودآیینی امرسیاسی بوده و نه تنها پیوندی با فلسفه ندارد که اتکاء بر مبانی متافیزیکال تبیین‌گر پدیده‌ها را کنار نهاده و اعتبار فلسفه‌سیاسی را به‌نفع برداشتی خودبسنده از امرسیاسی زیرسوال می‌برد. از جنگ جهانی دوم به این سو، به تدریج تلاش‌هایی برای احیای فلسفه‌سیاسی و خصلت‌هنجارین آن در ظرف تفکر مدرن آغاز گردید تا از طریق بازگشت به پاره‌ای از مبانی اندیشه افلاطون، ارسطو، هگل و آکویناس و تفسیر و استخدام آن در قالبی جدید، روایت مدرن را بازسازی کنند. شاید بتوان این فلسفه‌های سیاسی را به دو دسته کلی نحله‌های لیبرالی و فلسفه‌های سیاسی انتقادی تقسیم کرد. در میان نحله‌های لیبرالی، می‌توان از فلسفه‌های تحلیلی و همچنین فلسفه‌های سیاسی رالز، برلین و پوپر و نیز لیبرتاریانیسم نوزیک و هایک و... یاد کرد.

فلسفه‌های تحلیلی دسته‌ای از فلسفه‌های قرن بیستمی می‌باشند که در نوپوزیتیویسم حلقه وین نمودار گشته و نمایندگان همانند مور، راسل، کارناپ و ویتگنشتاین متقدم داشته است. پوزیتیویست‌های حلقه وین به دنبال برقراری یک ذهنیت علمی و تجربی به جای نظرورزی فراطبیعی و تبدیل علم به الگویی برای شناخت بوده‌اند. در واقع، تلاش علم مدرن برای تنقیح و تنظیم زبان از عناصر ابهام‌برانگیز و رسیدن به یک زبان ناب علمی، زمینه بررسی‌های صوری زبانی را فراهم ساخت (تابعی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). پوزیتیویسم

منطقی کوشید نشان دهد که گزاره واقعی اگر به لحاظ تجربی اثبات پذیر باشد، معنادار است. برای نمونه، ویتگنشتاین متقدم در نظریه تصویری زبان نشان می‌دهد که گزاره، نگاره‌ی واقعیت است و گزاره صادق گزاره‌ای است که از نظر تجربی معنادار باشد. زبان چونان نقشه و اوزالید بازنمای عالم واقع است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶، بند ۴، ۰۱ و ۴، ۰۱۱؛ سولومون، ۱۳۷۹: ۱۸۸). تنها گزاره‌های حقیقی، گزاره‌های بازنمای امر واقع-اند نظیر گزاره‌های علوم طبیعی، ریاضیات و منطق‌اند (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۱۰۶). لذا ادعای حقیقت فلسفه‌سنتی را باید کنار نهاد و تنها کارکرد فلسفه، پالودن زبان، زدودن عناصر مزاحم با عرضه تحلیلی منطقی از گزاره‌هاست.

افزون بر فلسفه‌های تحلیلی، شاهد برآمدن نحله‌های فلسفه‌سیاسی با هدف احیای اندیشه لیبرالیستی در پاسخ به شرایط جدید هستیم؛ از جمله فلسفه‌سیاسی رالز. فلسفه رالز مبتنی بر قرائتی از لیبرالیسم در پیوند با عدالت است و اصول آن بر حسب انتخاب عقلانی افرادی که در شرایط منصفانه دست به انتخاب زده‌اند، تعریف می‌شود. رالز کوشید بدون تعریفی پیشینی از خیر و با تقدم حق بر خیر، پشتوانه‌ای اخلاقی-فلسفی برای نظم لیبرالی و نظام توزیع خیر آن فراهم کند. رالز اصول عدالت را بر دو اصل استوار می‌سازد؛ اصل نخست، دسترسی به آزادی‌های اساسی است که ناظر بر عنصر حق می‌باشد و اصل دوم تمایز نام دارد که ناظر بر خیر است. به باور رالز، خیرات اولیه اجتماعی نظیر ثروت، آموزش و فرصت‌ها باید به طور برابر میان افراد توزیع شوند، مگر آن‌که توزیع نابرابر این خیرات، برای افراد ضعیف جامعه مفید باشد و نیز باید دسترسی به مناصب برای همه به نحوی برابر و منصفانه امکان‌پذیر باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۵۳ و ۸۴ و ۱۱۳ و ۳۰۳)

فلسفه سیاسی پوپر نیز معطوف به دفاع از اندیشه سیاسی آزادی و رقابت آزاد و جامعه باز لیبرالی در عین نقادی مستمر، صورت‌بندی ایده مهندسی اجتماعی تدریجی با تکیه بر کاهش شرور و نقد تاریخ‌گرایی و هرگونه ایدئولوژی انقلابی و یوتوپایی است (پوپر، ۱۳۹۲: ۳۷۵-۳۵۴ و ۹۷۶-۹۵۸ و ۱۰۴۰-۱۰۲۳) و برلین نیز در دفاع از لیبرالیسم، فلسفه‌سیاسی عرضه می‌کند که بر کثرت‌گرایی ارزشی تاکید دارد و می‌کوشد با سودجستن از مفهوم آزادی منفی-آزادی و مصونیت فرد از مداخله دیگران-به‌مثابه بنیان لیبرالیسم در برابر آزادی مثبت-عمل بر حسب مقتضیات عقلی-که به باور وی زمینه‌ساز توتالیترالیسم و جامعه بسته است، دفاع کند (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۴-۲۳۷).

درمیان لیبرتارین‌ها، هایک و نوزیک هم‌نوا با لیبرالیسم کلاسیک و روایت آزادی‌خواهانه آن از تز دولت حداقل دفاع می‌کنند. هایک می‌کوشد تا متأثر از فلسفه انتقادی کانت و از منظر لیبرالیسم کلاسیک به پاره‌ای از مسائل نوین قرن بیستم پاسخ دهد. بنابر استدلال وی، نظم جامعه و بازار آزاد نه امری عقلانی که حاصل نظم خودجوش یا کاتالاکسی است که به واسطه هماهنگی متقابل اقتصادهای بازار آزاد بدون دخالت قدرت و مبتنی بر عمل افراد در قوانین مالکیت، مجازات‌ها و قراردادهای پیداشده است و نباید با تحمیل برنامه‌ریزی متمرکز دولت‌رفاهی و سوسیالیسم به‌بانه عدالت‌اجتماعی این نظم خودجوش را برهم‌زد (هایک، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۳۹؛ Hayek, 1973: 39-45). دولت در لیبرالیسم نوزیک نیز به یک آژانس حفاظتی برتر تبدیل می‌شود که حافظ حقوق مشتریان است. اعضای یک آژانس حفاظتی توافق می‌کنند که از یکدیگر در مقابل متجاوزان محافظت نمایند. بزرگ‌ترین آژانس حفاظتی، حق انحصاری اعمال فشار در قلمرو یک جامعه را دارد و از آن‌جاکه از حقوق تک‌تک افرادی که در آن جامعه زندگی می‌کنند، حمایت می‌کند، یک دولت کمینه شکل خواهد گرفت (لسناف، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۲۳۴).

از میان فلسفه‌های سیاسی انتقادی، می‌توان از سه نحله جماعت‌گرایی، مکتب انتقادی و فلسفه‌های سیاسی پدیدارشناسی و آگزیستانسیالیستی نام برد که هر کدام وجهی از ارزش‌های مقوم مدرنیته و نحوه مواجهه آن با پدیده‌ها را به‌بوته نقد می‌کشند. فلسفه سیاسی جماعت‌گرایی، بر پایه آرای طیفی از اندیشمندان منتقد لیبرالیسم نظیر مایکل سندل، مایکل والزر، چارلز تیلور و السدیر مک‌ایتتایر شکل گرفته است که پاره‌ای از مفروضه‌های مقوم فلسفه سیاسی لیبرالی را نقد کرده‌اند. جامعه‌گرایان تاکید مفرط بر حقوق فردی و مقدم دانستن آن بر خیر همگانی در تفکر معاصر لیبرال و ایده خودهای بیگانه‌ازهم را که مبنای طرح اصل تقدم حق بر خیر است، ناسازگار با حیات اجتماعی انسان می‌دانند که به طرد فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی انجامیده است (تیلور، ۱۳۹۴: ۱۱۸-۱۱۴؛ وینستین، ۱۳۹۰: ۱۰۰). مک‌ایتتایر با رد جهانشمولی لیبرالیسم، قائل به خاص-بودگی فرهنگی و وجود جوامع مستقلی است که هر کدام سنت پژوهش اخلاقی ویژه‌ای را بر اساس تفسیری خاص از عقلانیت مبنای کنش قرار می‌دهند. مک‌ایتتایر خواستار بازگشت به اخلاق ارسطویی و منطق تومیستی است؛ اخلاقی نتیجه‌گرا که به دنبال غایتی در حیات انسانی و سعادت است و گوهری است که باید در ظرف تفکر مدرن از نو احیا شود (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۳: ۱۰).

مکتب انتقادی یا مکتب فرانکفورت در زمره نحله‌های متأخر فلسفه سیاسی مدرن است که بر پایه آرای نمایندگان برجسته‌اش همچون هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس شکل گرفته است. این اندیشمندان می‌کوشند تا سویه‌های گوناگون عقلانیت مدرن را با تکیه بر تفسیرهای تازه‌ای از هگل از طریق دیالکتیک کلیت و حقیقت مورد نقد قرار دهند. دیالکتیک کلیت از دیدگاه هورکهایمر و متأثر از سنت هگلی، مبتنی بر حقیقتی استعلایی است که متضمن استعلاء از آن نسبت تاریخی به کلیت تحقق‌یافتنی است (Horkheimer, 1972: 251-253). مارکوزه اما خواست‌های راستین را مصداق کلیت می‌شمارد و نشان می‌دهد که خردگرایی تکنولوژیک نظام سرمایه‌داری، از خودبیگانگی، شی‌گونگی، علم پوزیتیویستی و اصالت تحصیل و نظارت شدید را جایگزین خواست‌های راستین بشری ساخته و با ترویج علائق گذرا و روزمره، انسانی تک‌ساحتی را پروراند است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۵۴-۳۷). مکتب فرانکفورت بر آن است که عقل در جهان مدرن شی‌گونه و ابزاری شده است و باید جنبه‌هایی بخش عقلانیت مدرن را در برابر عقل ابزاری و ادعای اعتبار انحصاری علوم تجربی و پوزیتیویستی تقویت کرد (باتومور، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۶). به باور هابرماس، مدرنیته با فروکاستن معرفت انسانی به علم تجربی و عقلانیت ابزاری، زیست‌جهان و حیطة کنش مفاهمه‌ای را مستعمره کرده است. تنها راه غلبه بر استعمار زیست‌جهان، تاکید بر جنبه مفاهمه‌ای عقلانیت مدرن از طریق بسط الگویی از دموکراسی مشورتی است که شهروندان آزاد به شکل بین‌الذهانی به بحث‌های انتقادی-عقلانی درباره خیرمشترک در حوزه عمومی پردازند (هابرماس، ۱۳۸۸: ۳۲۸-۲۸۷ و ۳۶۴-۳۴۵؛ هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۹۳-۳۹۰).

دسته دیگری از فلسفه‌های سیاسی مدرن متأخر عبارتند از فلسفه‌های پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیستی. این فلسفه‌ها نیز دارای جنبه‌های انتقادی‌اند، چنان‌که هوسرل به تحلیل بحران تمدن غرب و سیطره علم مدرن بر طبیعت پرداخت و بحران امروز غرب را از دست رفتن باور به هر ایقان مطلق و عدم قطعیت هر حقیقت عقلانی معرفی می‌کند. پدیدارشناسی نیز عبارتست از توصیف پدیدارها به‌عنوان هر چیزی که بر آگاهی پدیدار می‌شود. در پدیدارشناسی، جهان عینی و ذهنی به یکدیگر فروکاسته نمی‌شوند و آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و من اندیشنده، جوهری مستقل از اشیاء نیست. با تعلیق پدیدارشناسانه جهان طبیعی، آگاهی با توجه به جنبه التفاتی آن و تجربه حضوری بی-واسطه مطالعه می‌شود. به این معنا، ذوات خارج از عمل آگاهی و ادراکی که ناظر به آن-هاست و خارج از حالتی که آگاهی در ضمن آن ذوات را شهود می‌کند، وجودی ندارند

و تنها از این رهگذر می‌توان به درک ماهیت اشیاء رسید (دارتیگ، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۱؛ بوخنسکی، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۵). اگزیستانسیالیسم نیز نگرشی فلسفی است که قائل بر تقدم وجود بر ماهیت است، یعنی تقدم وجود من چونان فاعلی آگاه صرف نظر از ماهیتی که به من نسبت داده می‌شود و جدا از هر تبیین دینی، فلسفی یا علمی از من (لاوین، ۱۳۹۱: ۴۱۷-۴۱۶). کانون توجه اگزیستانسیالیسم، کشف زیست‌جهان وجود آگاه است. هایدگر مطالعه پدیدارشناسی را معطوف به هستی روزمره انسان در جهان ساخت و کوشید از سیر هستی در وجود انسان به نحوی پرده بردارد که هستی و نه صرفاً ایدئولوژی عیان گردد. هایدگر با طرح درجهان‌بودگی انسان، غفلت از هستی و احتجاب آن را منشاء بی‌جهانی انسان معاصر معرفی کرد (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۳۸-۱۳۷). شکل‌گیری فلسفه‌های پایان‌اعم از اگزیستانسیالیسم هایدگری، پوزیتیویسم منطقی و مارکسیسم که سودای گذر از متافیزیک داشتند، یکی از عوامل زمینه‌ساز تحول پارادایم مدرن به پسامدرن محسوب می‌شود. به‌ویژه نقدهای هایدگر بر عقل دکارتی و نقد یقین ریاضی پشتوانه معرفت، شک‌اندیشی‌های شلایرماخر، کی‌یرکگارد، شوپنهاور و... تاکید بر احساس، غریزه، میل و جهش مومنانه به جای خرد و تاکید بر ناتوانی از شناخت واقعیت، در کنار نظریه‌های زبانی ساختارگرا، بستر تکوین روایت پسامدرن را مهیا ساختند. افزون‌براین باید سهم اساسی پاره‌ای از متفکران مدرن به‌خصوص مارکس، نیچه و فروید و شک‌اندیشی‌های آنان را در نقد سنت اصالت ذهن که کانون توجه را از محوریت سوژه به مناسبات تکوین سوژه‌مندی متحول کردند، در نظر داشت. نیچه اراده معطوف به قدرت را مولد دانش و اخلاق دانست و بنیان عقلی حقیقت را زیرسوال برد (نیچه، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۵ و ۱۷۶؛ بلاکهام، ۱۳۹۳: ۵۲). از این حیث، واقعیت علمی برساخته خصایص اجتماعی-فرهنگی و دانش بشری متکی بر قراردادهای انسانی دانسته شد. تاکید فروید بر ضمیر ناخودآگاه انسانی به مثابه شرط تکوین دانش و نقد عینیت عقل مدرن و دگرگونی آن به سبب اتکای بر شرایط طبقاتی همگی نطفه اندیشه‌های پسامدرن را پروراند (هیکس، ۱۳۹۱: ۸۰؛ دولاکامپانی، ۱۳۸۲: ۲۲۸).

۵. فلسفه سیاسی در پارادایم پسامدرن

پارادایم پسامدرن مشتمل بر گفتمان‌هایی گوناگون و متکثری است که با ویژگی‌ها و خصلت‌های ضد عقل‌گرایی، درون‌بودگی، بنیان‌گریزی، مرکزیت‌زدایی، عدم قطعیت، محلی‌بودن، تکثرگرایی و کل‌زدایی و... شناخته می‌شوند (هادسن، ۱۳۷۹: ۴۶۷-۴۶۶).

این گفتمان‌ها دارای مضامین مشترکی هستند که حول نقد مدرنیته متاخر و عقلانیت مدرن، تردید در آرمان‌های روشنگری و پروژه‌های سیاسی آن، واسازی مفاهیم آزادی، عدالت، حقیقت، رهایی، پیشرفت‌باوری و نفی فراروایت‌های مشروعیت‌بخش گرد آمده‌اند.

پارادایم پسامدرن از لحاظ هستی‌شناسی، به اقتضای نیچه بر منظرانگاری و دیدگاهی بودن واقعیت تاکید می‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۶ و ۵۳۲). دانش از دیدگاه پسامدرن، ادراکی است دارای پرسپکتیو زمانی و مکانی. آگاهی سوژه‌شناسا بنابر شرایط تاریخی-اجتماعی دگرگون می‌شود (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۵۶ و ۵۹). دغدغه اصلی پسامدرنیسم سرشت واقعیت نیست، بلکه این امر است که چرا در هر دوره، جهان را به شیوه‌ای متفاوت درک می‌کنیم؟ پارادایم پسامدرن نشان می‌دهد که واقعیت درچارچوب گفتمان‌ها و روایت‌ها شکل می‌گیرد و معنادار می‌شود. به باورجیمسون جهان را نمی‌توان خارج از روایت فهم کرد و هر آنچه بکوشد جایگزین روایت شود، خود نوعی روایت است (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۳۹).

از دیدگاه بودریار، پسامدرن، عصر نشانه‌ها است که در نتیجه مصرف‌گرایی، رایانه‌ای شدن فزاینده امور و رشد فناوری‌های پیشرفته شکل گرفته است. واقعیت در قالب انگاره‌ها و نشانه‌ها چنان تصویر می‌شود که باز نمود واقعیت واقعی تر از خود امر واقع جلوه می‌کند؛ پدیده‌ی که بودریار آن را حادواقعیت می‌نامد (جی‌دان، ۱۳۸۵: ۲۳۲؛ لین، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۳؛ گیبینز و بوریمر، ۱۳۸۴: ۷۴).

اندیشه پسامدرن امکان نمایش واقعیت یا حقیقت را رد می‌کند و تنها بازنمایی واقعیت را درچارچوب گفتمان‌های گوناگون که حوزه نشانه‌ها و مفاهیم است، ممکن می‌داند (رورتی، ۱۳۸۶: ۹۷). فوکو در آثار دوره دیرینه‌شناسی، حقیقت را به مثابه سازوکارهای تولید و تشخیص گزاره‌های صادق و کاذب، شیوه‌های دستیابی به صدق و موقعیت کسانی که گفتارشان معیار صدق شمرده می‌شود، معرفی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۹۳) و در آثار دوره تبارشناسی، قدرت را منشاء حقیقت و معرفت می‌شمرد. قدرت جز از طریق تولید حقیقت اعمال نمی‌شود و به جای حقیقت، باید به تعداد گفتمان‌ها از رژیم‌های حقیقت سخن گفت (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۳۸). فوکو مدعی است که حقیقت برساخته فن‌آوری‌های قدرت در متن گفتمان‌هاست و لذا دارای کیفیتی نسبی و محلی است و نه برخوردار از سرشتی انتزاعی، استعلایی و جهانشمول (دریفوس، ۱۳۸۵: ۲۰۹-۲۰۷).

دریدا هم بر این باور است که هیچ معنا یا حقیقتی مطلق یا جاودانه نیست، بلکه حقیقت همواره در چارچوب زبان و تاریخ ساخته می‌شود (Derrida, 1976: 70؛ رویل، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۱۲) و رورتی نیز می‌کوشد نشان دهد که حقیقتی خارج از زبان وجود ندارد و لذا نباید در پی حقیقتی متعالی، تئولوژیک و یا استعلایی در معنای کانتی بود (رورتی، ۱۳۸۶: ۱۰۸). امور واقع بدون بازنمایی به کمک واژه‌ها وجود ندارند. آن‌جا که جمله‌ای نباشد، حقیقتی هم نیست (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۴). زبانی دانستن تولید حقیقت در پسامدرنیسم و خلق معنا بر این مفروض مبتنی است که ساختار زبان بر پایه تفاوت‌ها و تمایزات شکل گرفته است. زبان ذات و جوهر ندارد و هر عنصر در ساختار زبانی در ارتباط با عنصری دیگر تعریف می‌شود (Derrida, 1973: 146, 158)

معرفت‌شناسی پسامدرن بر نسبی‌گرایی، بنیان‌ستیزی و رد قطعیت در مبانی شناختی استوار است. پسامدرنیسم اساساً شک‌انگار، یقین‌گریز و بی‌اعتقاد به هر نوع معرفت یقینی است، لذا متفکران پسامدرن به انکار حقیقت، معنا و ماهیت پرداخته‌اند. از آن‌جا که از منظر پسامدرنیسم، حقیقت‌های متعددی در چارچوب گفتمان‌ها برساخته می‌شود و واقعیت در قالب گفتمان‌ها معنادار می‌شود و خارج از گفتمان‌ها، واقعیتی عینی وجود ندارد (Derrida, 1981: P.20)، لذا معرفت نیز نه معرفت به واقعیت عینی که معرفت به گفتمان‌ها در قالب بحث از آفرینش‌گری زبان بجای ذهن بدون ارتباط با جهان خارج و مبتنی بر تولید معانی متکثر درباره واقعیت است. لذا سخن گفتن از معرفت‌شناسی با تسامح صورت می‌گیرد. پارادایم پسامدرن از نظر معرفت‌شناسی، بنیان‌گریز است و در اندیشه دریدا، فوکو و لیوتار این امر به معنای نقد فراروایت‌ها و نقد لوگوس‌محوری است که پیامد آن پذیرش کثرت‌گرایی و دوری از حقایق ثابت در معرفت‌شناسی می‌باشد. پراگماتیسم پسامدرن رورتی نیز هرگونه کوششی برای بنیاد نهادن عقل بر پایه - ای مطمئن را کوششی موهوم می‌داند و قائل به وجود حقیقت یا دانش عینی در مورد جهان نیست (رورتی، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۰).

از لحاظ معرفت‌شناسی، رابطه بین زبان و جهان نزد متفکران پسامدرن جانشین رابطه ذهن و عین در پارادایم مدرن می‌شود. پذیرش آفرینندگی زبان نزد متفکران پسامدرن به ایده بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیر انجامیده است. از آن‌جایی که در این بازی‌های زبانی هیچ مدلول مرکزی و استعلایی وجود ندارد، دال پیوسته در اتصال با دال‌های دیگر فهمیده می‌شود و لذا عرصه دلالت‌ها نامتناهی است (Derrida, 1976: 61-65, 93). این امر سبب بی‌ثباتی و فقدان وضوح و یگانگی معنایی می‌شود.

پارادایم پسامدرن با دعاوی معرفت‌شناختی که مدعی دسترسی به معرفت و معیارهای جهان‌شمول و قواعد عقل کلی‌اند، به مخالفت برخاسته است. انسان‌ها خود معیارها را می‌آفرینند و این ملاک نسبی با دگرگون‌شدن موقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تغییرپذیر است (حقیقی، ۱۳۸۷: ۲۹). فقدان معیار جهان‌شمول به این معناست که پارادایم‌ها و روایت‌ها قیاس‌ناپذیرند و حاصل بازی‌های زبانی متفاوت هستند. حتی علم مدرن هم تنها یک بازی زبانی در میان خیل روایت‌هاست که به منظور حفظ موقعیت برترش ادعا می‌کند که فراروایت است. فراروایت داستانی مدعی جهان‌شمولی است که درباره اعتبار همه داستان‌های دیگر داوری می‌کند و می‌کوشد تا بازی‌های زبانی ضعیف‌تر را با خود یکدست کند و تفاوت‌های بین بازی‌های زبانی را از طریق تحمیل قواعد خود با تمامیت‌خواهی محو کند (لیوتار، ۱۳۸۰: ۱۲۹ و ۱۶۸-۱۶۷ و ۱۰۵-۱۰۲ و ۱۷۷-۱۷۵). این درحالی‌است که معیاری برای برتری دعوی حقیقت یک فراروایت برحقیقت ادعایی سایر بازی‌های زبانی وجود ندارد و تنها براساس پراگماتیسم و نسبی‌گرایی می‌توان اذعان داشت که برخی حقیقت‌ها از دیگر حقیقت‌ها در شرایط خاصی مفیدترند (رورتی، ۱۳۸۶: ۷۳).

معرفت‌شناسی پسامدرن در عینیت عقل جهان‌شمول تردید می‌کند و معیار واحدی برای پیشرفت علم نمی‌شناسد. به باور فایرماند کشفیات علمی اغلب به‌طور تصادفی ایجاد شده‌اند و پیشرفت از قاعده ثابتی پیروی نمی‌کند (فایرماند، ۱۳۷۵: ۴۵-۳۹). همچنین معیار واحدی برای سنجش پارادایم‌ها و دعوی برتری‌شان وجود ندارد (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۵۰۳). لیوتار بنابر اصل قیاس‌ناپذیری بازی‌های زبانی استدلال می‌کند که هیچ فرهنگ یا نظامی از ایده‌ها را نمی‌توان به فرهنگ یا نظامی از ایده‌های دیگر ترجمه کرد (لیوتار، ۱۳۸۰: ۱۷۷-۱۶۷).

پارادایم پسامدرن از لحاظ انسان‌شناسی، روایت‌گر سازوکار و چگونگی سوژه‌شدن انسان و نقد رادیکال آن در راستای مبارزه با سوژگی است. پسامدرنیسم می‌کوشد نشان دهد که مفهوم سوژه‌شناسا و انسان مفاهیمی برساخته‌اند. سوژه در متن سنت و زبان تکوین می‌یابد و هستی آن تابع عوامل ساختاری مستقل از اراده اوست. آگاهی نه در سوژه که در زبان و تاریخ جاری است و سوژه ظرف انتقال آن است (Derrida, 1976: 70). بر همین اساس، فوکو نیز در کتاب **نظم اشیاء** نشان می‌دهد که مفهوم انسان برساخته‌گفتمان مدرن است. فوکو تحلیلی دیرینه‌شناختی و تاریخی از پیدایش علوم انسانی و قواعد و روابط درونی شکل‌گیری گفتمان‌ها ارائه می‌کند و نظم درونی

گفتمان‌ها را در قالب سه اپیستمه یا نظام دانایی رنسانس، کلاسیک و مدرن که دانش سوژه در چارچوب‌شان شکل می‌گیرد، بررسی می‌کند و بر آن است که در هر دوره، صورتبندی متفاوتی از الگوها و سرمشق‌های زبانی حاکم است که معرفت در چارچوب آن‌ها برساخته می‌شود. صورتبندی‌های دانایی در قالب زبان و گفتار به نحوی ناخودآگاه بر افراد تحمیل می‌شوند (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۰) به باور فوکو، سوژه را نمی‌توان به آگاهی فردی تقلیل داد، بلکه سوژه برساخته ساختارهای اجتماعی و نظام‌های دانش-قدرت و حاصل دگرگونی‌های تاریخی این نظام‌هاست (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۰). ظهور مفهوم انسان نیز به مثابه برساخته‌ای گفتمانی، حاصل دگرگونی نظام‌دانایی کلاسیک در پایان قرن هیجدهم و آغاز نظام دانایی مدرن است. با این نگاه، فوکو ایده پایان انسان و سوژه دکارتی را اعلام و انسان را ابداعی متعلق به قرون گذشته معرفی می‌کند (361 و 309: Foucault, 1973). بدین ترتیب در آرای فوکو، دریدا، لاکان، دولوز و لیوتار به اعلام انحلال فاعل‌شناسا می‌رسیم. بازی‌های زبانی لیوتار، رژیم‌های حقیقت فوکو، حادواقعیت بودریار و حضور دریدا همگی مدعی انحلال سوژه‌شناسا هستند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۳).

نظریه روانکاوی پساساختارگرا نیز سهم خود را در انحلال سوژه وحدت‌مند برعهده داشته و تحلیل سوژه به مثابه پدیده‌ای فاقد ماهیت، برخوردار از تفاوت‌ها و بی‌نظمی، پراکنده و فاقد مرکز و برساخته جریان تغییر و حرکت دائم امیال در ارتباط متکثر و تصادفی با افراد و اشیاء و پدیده‌ای دائمی نوبه‌نوشونده صورتبندی کرده است (وارد، ۱۳۸۳: ۲۰۷-۲۰۶). دلوز و گاتاری از یک دنیای فروپاشی و دگرگونی مستمر حمایت می‌کنند که در آن، فرد از مفاهیم سرکوب‌کننده‌ای مثل عقلانیت یا یکپارچگی و ثبات خود رها می‌شود. دولوز و گاتاری، هویت‌های پایدار را پنداشتی نامطلوب تلقی می‌کنند و از تفاوت و بی‌نظمی به عنوان تنها راه آزادی، تجلیل و بر نیاز به تحقق میل‌های متکثر تاکید می‌کنند. آن‌ها می‌کوشند نشان دهند که چگونه اشخاص و علائق از طریق جریان آشوبناک حیات پدید آمده‌اند؛ روشی که آن را خرده‌سیاست نامیده‌اند (کولبروک، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۴۸ و ۲۰۱؛ وارد، ۱۳۸۷: ۲۰۷ و ۲۰۰). لیوتار نیز نقش بازی‌های زبانی را در تکوین سوژه نشان داده‌است. جوامع متفاوت نیز همانند بازی‌های-زبانی، شکل‌های سیاسی، حقوقی و قانونی متفاوتی دارند و مجموعه قواعد متفاوت-بازی‌های زبانی، هویت سوژه را تعیین می‌کند (ملپاس، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۴).

پارادایم پسامدرن بر بنیاد این هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه به انحلال فلسفه سیاسی می‌رسد. نفی حقیقت به منزله مطابقت با امر واقع و نیز نفی دعاوی

کلی حقیقت مثلی، نگاه زبانی و متنی به پدیده‌ها، نقد عقلانیت، چشم‌اندازی بودن واقعیت، شک‌آوری جدی به هر معرفت یقینی و بنیان‌ستیزی رادیکال، نفی سوژه‌شناسا و... همگی در زمره عواملی‌اند که پارادایم پسامدرن را به نفی فلسفه و لاجرم نقد فلسفه سیاسی رهنمون ساخته‌است. وقتی حقیقتی وجود ندارد و عقل کلی و جهانشمولی در کار نیست و معیار واحدی را نتوان سراغ گرفت، فلسفه به گفتمان و روایتی در کنار سایر روایت‌ها تبدیل می‌شود که تنها مدعی دستیابی به حقیقت کلی و دعاوی اخلاقی است. لذا از منظر پارادایم پسامدرن، علم و فلسفه و ادبیات همگی با الگوی کلی متن سنجیده می‌شوند و ساختار زبانی و گزاره‌ای‌شان از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد شد تا دعاوی حقیقت و هنجارهای مورد حمایت‌شان. لذا فلسفه سیاسی در پارادایم پسامدرن به معنای متعارف فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن وجود ندارد.

رورتنی با انکار هرگونه بنیاد مطمئن و دائمی برای عقلانیت، ادعای حقیقت‌مداری فلسفه را زیرسوال می‌برد و در اندیشه وی، فلسفه دیگر بازتاب ذهنی واقعیت یا حقیقت نیست. وی بر پایه نظریه ویتگنشتاین متاخر متذکر می‌شود که فلسفه در مقام طرحی استعلایی به معنای کانتی مرده است (رورتنی، ۱۳۸۵: ۳۸۹ و ۱۱۲؛ رورتنی، ۱۳۸۶: ۱۰۸). به باور رورتنی هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت بر حسب بازنمایی‌های مطابق با امر واقع باشد، فلسفه‌ای است منسوخ. بنابراین فلسفه دیگر شکلی از گفتار پیش نیست که صرفاً ارزش زیبایی‌شناسانه و بلاغی دارد (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۵۰۶-۵۰۵). دریدا نیز هم خویش را معطوف به نقد مبانی فلسفه ساخته‌است، زیرا معنا از تثبیت شدن می‌گریزد و زبان ذاتاً پناهگاه بی‌ثباتی‌های معنایی و تفسیرهای بی‌پایان است. فلسفه نمی‌تواند بر این بی‌ثباتی‌های معنایی ذاتی غلبه کند و کوشش فلسفه در راستای غلبه بر آن به سرکوب معانی متکثری می‌انجامد که از یک‌دست شدن می‌گریزند. ساخت‌شکنی، نقش عقل در امکان درک قطعی و نهایی از حقیقت را نفی می‌کند که پیامد آن عبارت است از اولویت وجه زبان‌آورانه بر وجه عقلی-دانشی زبان (Derrida, 1973: 62؛ باتلر، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۲؛ حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۵). لیوتار نیز در کتاب *وضعیت پسامدرن*، مشروعیت یک حکم را تابع اتوریته گوینده و کاربرد موثر قدرت از سوی او می‌داند (لیوتار، ۱۳۸۰: ۷۰-۶۹؛ حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۷ و ۵۵). لذا وجه عقلی فلسفه کنار نهاده می‌شود و فرع بر جنبه ادبی و گزاره‌ای زبان قرار می‌گیرد. لذا فلسفه سیاسی نیز که تلاش عقلی برای دست‌یافتن به حقیقت امر سیاسی است، در نقش یک روایت ظاهر می‌شود و

حداکثر در مقام یک متن مورد نقادی ادبی قرار گرفته و وجه هنجارین و اخلاقی آن و دعوی حقیقتش در پراگماتر قرار می‌گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله تحول بیش بنیادین در باب ماهیت هستی، مبانی کسب معرفت و سرشت انسان ذیل سه پارادایم مورد بحث قرار گرفت و نخست نشان داده شد که فلسفه‌های سیاسی پیشامدرن بر پایه هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی کیهان/خدا محور، معرفت‌شناسی مبتنی بر درک قیاسی و انسان‌شناسی نخبه‌گرایانه و مبتنی بر سرشت لایتغیر انسانی شکل گرفتند، و از حیث محتوا، بر مضامینی همچون حقیقت‌مداری، فضیلت‌گرایی، خیراندیشی و غایت‌مندی استوار بودند. اما تحول از پارادایم سنتی به پارادایم مدرن که بر بنیاد هستی-شناسی مبتنی بر نگرش مکانیکی به جهان، معرفت‌شناسی استوار بر عقل و تجربه و شکاکیت مستمر و انسان‌شناسی متکی بر فاعلیت انسان و اومانیزم ابتدایافته بود، به شکل‌گیری طیفی از نحله‌های فلسفه‌سیاسی انجامید که عمدتاً بر درکی افقی و در زمانی از پدیده‌ها استوار بودند و حق‌مداری، عقل‌گرایی، آزادی و تاریخ را به جای فضیلت-گرایی و خیراندیشی فلسفه‌های سیاسی کلاسیک می‌نشانند و در عین حال شک‌اندیشی عقل مدرن حتی نسبت به مبانی خود به شکل‌گیری طیفی از نحله‌های انتقادی انجامید که پاره‌ای از آن‌ها، خواستار احیای فضیلت‌مندی پارادایم کلاسیک در عصر مدرن بودند. سرانجام فلسفه‌سیاسی در پارادایم پسامدرن به دلیل حقیقت‌گریزی، جوهرستیزی و نسبی‌گرایی، عدم قطعیت در مبانی معرفتی، نفی عقلانیت و انحلال سوژه‌شناسا به روایت تبدیل می‌شود.

در عین حال باید توجه داشت که رویکرد پارادایمی یک الگوی هنجارین تجویز نمی‌کند و بر واقعیت کثرت پارادایم‌ها انگشت می‌نهد و تنها چارچوب و محدوده مشخص تحول مضامین ارزشی و گزاره‌های هنجارین بر سازنده فلسفه‌سیاسی را در پیوند با دلالت‌های پارادایمی تعریف می‌کند و نشان می‌دهد که در این سیر تحول، دلالت‌های هنجارین نظم پارادایمی به تدریج از محتوای کلاسیک خود تهی گشته است و تاریخ و اراده قدرت بر وجه معرفتی فلسفه‌سیاسی مسلط گشته و درک حقیقت امرسیاسی و جستجوی «هنجارهای همیشگی» مطلوب برای سامان سیاسی را به محاق فرورده است، هر چند تلاش‌هایی برای احیای مضامین هنجارین کلاسیک در ظرف پارادایم‌های مدرن صورت گرفته است. لذا اینک در عمل دو روند قابل مشاهده است: نخست به-

نظرمی‌رسد که چرخشی اساسی در مضامین اصلی فلسفه‌سیاسی در گذر از پارادایم کلاسیک به مدرن به‌وجود آمده است و در روند دیگر، شاهدیم که وقتی گزاره‌های هنجارین یا مضامین پارادایم کلاسیک در ظرف پارادایمی مدرن در کانون بحث می‌نشینند، محتوای آن برحسب اقتضائات پارادایمی جدید و دلالت‌های مضمونی برخاسته از مضامین تاریخ، آزادی، حق و... از نو بازسازی می‌شود و محتوایی جدید شکل می‌گیرد. لذا برای نمونه، فلسفه‌سیاسی رالز به‌رغم تلاش برای بازسازی نظریه عدالت (به‌مثابه مضمون محوری فلسفه‌سیاسی کلاسیک)، در واقع نظم لیبرالی را تئوریزه می‌کند و تلاش برای بازگشت به اخلاق فضیلت‌مند ارسطویی نزد مک‌ایتتایر در واقع به تلاشی برای گشودن امکان‌هایی جدید در چارچوب نظم مدرن و اخذ راهکارهایی از فلسفه‌سیاسی کلاسیک برای انسانی‌تر کردن مناسبات مدرن در متن اقتضائات پارادایمی جدید تبدیل می‌شود.

رویکرد پارادایمی این تحول را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که اینک با واقعیت کثرت پارادایم‌ها و هم‌نشینی‌شان مواجهیم و این که تاریخ لزوماً مسیر خطی روبه‌جلو و ترقی یک‌سویه نیست. لذا، رویکرد پارادایمی به‌رغم نشان‌دادن تطور فلسفه‌سیاسی و دگردیسی مضامین آن، احیای فلسفه‌های سیاسی نوفضیلت‌گرا و نوکلاسیک و هم-نشینی‌شان را در کنار نحله‌های مدرن و پسامدرن مهم می‌شمرد و این امکان را نیز در نظر می‌گیرد که شکل‌گیری چشم‌اندازهای جدید و متفاوت از درون نظم پارادایمی موجود را همچنان می‌توان متصور بود.

منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۱)، لیبرالیسم؛ ظهور و سقوط، عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ پنجم.
- احمدی، بابک (۱۳۸۷الف)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: مرکز، چاپ هفتم.
- احمدی، بابک (۱۳۸۷ب)، معمای مدرنیته، تهران: مرکز، چاپ پنجم.
- ارسطو (۱۳۵۸)، سیاست، حمیدعنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، باقرپرهام، تهران: آگاه، چاپ سوم.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۲ (کراتولوس، اثودموس و جمهوری)، محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی، چاپ سوم.

- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳ (فایدروس، ثئای تتوس، سوفسطایی، مردسیاسی، پارمنیدس، فیلیپس، تیمائوس، کریتیاس و نامه‌ها)، محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تهران.
- باتلر، کریستوفر (۱۳۸۹)، پسامدرنیسم؛ درآمدی بسیار کوتاه، محمدعظیمی، تهران: علم.
- باتومور، تام (۱۳۷۵)، مکتب فرانکفورت، حسینعلی نوذری، تهران: نی.
- بردشا، لی (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی هانا آرنست، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهارمقاله درباره آزادی، محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بریستو، ویلیام اف (۱۳۹۳)، روشنگری، مرتضی عابدینی فرد، تهران: ققنوس.
- بلاکهام، ه. ج. (۱۳۹۳)، شش متفکر اگزیستانسیالیست، محسن حکیمی، تهران: مرکز، چاپ نهم.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۴)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، حسن چاوشیان، تهران: نی.
- بوخنسکی، جوزف و ماری اینوستیوس (۱۳۹۳)، فلسفه معاصر اروپایی، شرف‌الدین خراسانی (شرف) تهران: دانشگاه شهید بهشتی مرکز چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴)، علم هرمنوتیک؛ نظریه تاویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر.
- محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ سوم.
- پلامناتز، جان پتروف (۱۳۹۲)، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، حسین بشیریه، تهران: نی، چاپ پنجم.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۲)، جامعه باز و دشمنان آن، عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم.
- پولادی، کمال (۱۳۸۴)، از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- تابعی، احمد (۱۳۸۴)، رابطه میان ایده پسامدرن و عدم‌تعیین: مطالعه تطبیقی فلسفه و هنر غرب، تهران: نی.
- تیلور، چارلز (۱۳۹۴)، زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار، فرهنگ رجایی، تهران: آگاه، چاپ دوم.
- جی‌دان، رابرت (۱۳۸۵)، نقدا اجتماعی پست‌مدرنیته، صالح نجفی، تهران: شیرازه.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷)، گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران: آگاه، چاپ چهارم.
- دارتیگ، آندر (۱۳۹۱)، پدیدارشناسی چیست؟ محمودنوالی، تهران: سمت، چاپ ششم.
- دریفوس، هیوبرت و پل رایینو (۱۳۸۵)، میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، حسین بشیریه، تهران: نی، چاپ پنجم.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات، احمد احمدی، تهران: انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، باقر پرهام، تهران: آگه، چاپ دوم.
- رالز، جان (۱۳۸۵)، عدالت به مثابه انصاف، عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۴)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، پیشامد، بازی و همبستگی، پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۶)، فلسفه و امید اجتماعی، عبدالحسین آذرنگ و نگارنادری، تهران: نی، چاپ دوم.

۸۰ تحلیل سیر تحول و تطور فلسفه سیاسی در ...

روسو، ژان ژاک (۱۳۶۶)، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، منوچهر کیا، تهران: گنجینه ناصر خسرو، چاپ سوم.

رویل، نیکلاس (۱۳۸۸)، ژاک دریدا، پویایمانی، تهران: مرکز.

زرشناس، شهریار (۱۳۹۳)، یونان از روزگاران کهن تا قرن ششم قبل از میلاد (دوران تاریخ غرب باستان)، ج ۱، تهران: خبرگزاری تسنیم.

ساراپ، مادن (۱۳۸۲)، راهنمایی مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم، محمدرضا تاجیک، تهران: نی. سولومون، رابرت (۱۳۷۹)، فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خرد، محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: قصیده.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۶)، مبانی اندیشه سیاسی در غرب؛ از سقراط تا مارکس، تهران: نی، چاپ دوم. عنایت، حمید (۱۳۸۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز، تهران: زمستان، چاپ پنجم. فاستر، مایکل (۱۳۷۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۱-بخش ۲ (سیسرون، آگوستین، توماس آکویناس، ماکیاول)، جواد شیخ الاسلام، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

فایربرد، پاول (۱۳۷۵)، بر ضد روش، مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

فوکو، میشل (۱۳۸۱)، نیچه، تبارشناسی، تاریخ: حقیقت و قدرت، در لارنس کهن، از مدرنیسم تا پست-مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۳)، مراقبت و تنبیه، نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی، چاپ دوازدهم.

فون هایک، فریدریش (۱۳۹۰)، راه بردگی، فریدون تفضلی و حمید پاداش، تهران: نگاه معاصر.

قرلسفلی، محمد تقی (۱۳۸۷)، ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی، بابل سر: دانشگاه مازندران.

قرلسفلی، محمد تقی و آمنه میر خوشخو (۱۳۹۲)، بایسته های تاریخ اندیشه سیاسی؛ عصر کلاسیک و دوران مدرن، تهران: رشد آموزش.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۳ (فلسفه اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس از اوکام تا سونائرس)، ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۱)، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، یدالله موقن تهران: ماهی.

کانت، امانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.

کانت، امانوئل (۱۳۷۰)، روشننگری چیست؟ در پاسخ به یک پرسش، همایون فولادپور، کلک، دی ماه، شماره ۲۲، صص. ۵۷-۴۸.

کلوسکو، جرج (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱ (دوران کلاسیک)، خشایار دیهیمی، تهران: نی.

کلوسکو، جرج (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۳ (از ماکیاولی تا مونتسکیو)، خشایار دیهیمی، تهران: نی.

- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵)، حلقه انتقادی (ادبیات، تاریخ، هرمنوتیک فلسفی)، مرادفرهادپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوم.
- کلبروک، کلر (۱۳۸۷)، ژیل دولوز، رضا سیروان، تهران: مرکز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ج ۲، تهران: خوارزمی.
- گوپتا، دامیانتی (۱۳۷۹)، اندیشه سیاسی و تفسیر: معضل پیچیده تفسیر در حسینعلی نوذری، پست مدرنیته و پست مدرنیسم، تهران: نقش جهان.
- گیببیز، جان. آر و ریمر، بو (۱۳۸۴)، سیاست پست مدرنیته، منصورانصاری، تهران: گام نو.
- لاک، جان (۱۳۹۲)، دو رساله‌ی حکومت، فرشاد شریعت، تهران: نگاه معاصر.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۹۰)، از سقراط تا سارتر: فلسفه برای همه، پرویز بابایی، تهران: موسسه نگاه، چاپ پنجم.
- لسناف، مایکل (۱۳۸۵)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.
- لش، اسکات (۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، حسن چاوشیان، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- لیدمان، سوناریک (۱۳۸۶)، تاریخ عقاید سیاسی از افلاتون تا هابرماس، سعیدمقدم، تهران: اختران، چاپ سوم.
- لین، ریچارد جی (۱۳۸۹)، ژان بودریار، مهرداد پارسا، تهران: رخ داد نو، چاپ دوم.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰)، وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، امیرمحمدحاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ پنجم.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲)، انسان تک‌ساختی، محسن مویدی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۴)، شهریار، داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۴)، گفتارها، محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵)، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۳)، در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)، حمیدشهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت، چاپ دوم.
- مک‌دائل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان، حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- مک‌کالوم، جerald کوشینگ (۱۳۹۳)، فلسفه سیاسی، بهروز جندقی، قم: کتاب طه، چاپ دوم.
- مکلند، جان (۱۳۹۳)، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۱ (از یونان تا عصر روشنگری)، تهران: نی.
- ملپاس، سایمون (۱۳۸۹)، ژان فرانسوا لیوتار، قمرالدین بادیردست، تهران: نی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۸)، نظریه سیاسی پارادایمی، پژوهش سیاست نظری، شماره ششم، تابستان و پاییز، صص ۹۳-۷۷.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷)، اراده به قدرت، مجیدشریف، تهران: جامی.

- نیچه، فریدریش (۱۳۸۷)، چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس، داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ بیست و هشتم.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۴ الف)، تبارشناسی اخلاق، داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ سیزدهم.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۴ ب)، حکمت شادان، جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی، چاپ هشتم.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۴ ج)، سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی، عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: فرزانه روز، چاپ ششم.
- واترز، مالکوم (۱۳۸۱)، مدرنیته: مفاهیم انتقادی؛ جامعه سنتی و جامعه مدرن، منصورانصاری، تهران: نقش جهان. وارد، گلن (۱۳۸۷)، پست مدرنیسم، قادر فخر رنجبری و ابوذر کریمی، تهران: ماهی، چاپ دوم.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۶)، رساله‌ی منطقی-فلسفی، میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم. وینستین، جک راسل (۱۳۹۰)، فلسفه مک‌ایتتایر، تهران: نی.
- وینست، اندرو (۱۳۸۵)، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران: نی، چاپ پنجم.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۸)، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی، جمال محمدی، تهران: افکار، چاپ سوم.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۸)، نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه، کمال پولادی، تهران: روزنامه ایران.
- هادسن، وین (۱۳۷۹)، پست مدرنیته و اندیشه اجتماعی معاصر در حسینعلی نوذری، پست مدرنیته و پست مدرنیسم؛ تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران: نقش جهان.
- همپتن، جین (۱۳۹۳)، فلسفه سیاسی، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- هیکس، استیون آر. سی (۱۳۹۱)، تبیین پست مدرنیسم؛ شک‌گرایی و سوسیالیسم از روسو تا فوکو، حسن پورسفیر، تهران: ققنوس.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا، محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
- یورگنسن، ماریان و لویی فیلیپس (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، هادی جلیلی، تهران: نی.

Best, Steven and Douglas Kellner (1996), Postmodern Theory: Critical Interrogations, Newyork: the Guilford Press.

Derrida, Jaques (1973), Speech And phenomena, translated by David b. Allison, London, Northwestern University Press.

Derrida, Jaques (1976), Of Grammatology, translated by Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jaques (1981), Positions, translated by Alan Bass, London, Althone Press.

- Diamond, P and Mullen(1999),A Guest: Birthing The Postmodern Individual, Newyork. Peter Lang Press.
- Hayek. F. A (1973), Law, Legislation and Liberty, Vol.1: Rules and Order, London: Routledge and Kegan Paul, pp.39-45.
- Horkheimer, Max(1972),Critical Theory: Selected Essays, trans by M.O Connell, Newyork: Herder and Herder.
- Luke, Timothy. W(1990), Social Theory and Modernity: Critique, Dissent and Revelation. London: Sage.
- Osborne, Peter(1997), Modernity: Transition from Past to The Present, in the Blackwell Companion to The Cultural and Critical Theory, Oxford: Blackwell, pp.346-350.