



Why Is Political Philosophy Necessary?

Ali Larijani

Associate Professor of Western Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran

Email: tlarijani@gmail.com

Abstract

Does political philosophy, like philosophical inquiry more generally, concern itself with abstract matters that appeal only to those engaged in the study of philosophy? Or does everyone, in one way or another, encounter questions and issues pertaining to political philosophy, yet pass over them superficially due to a lack of sustained reflection and systematic inquiry into such matters? Governments, for their part, confront a wide range of issues across various domains, including legislation, executive administration, the judiciary, security, culture, and the economy. Yet they cannot establish a systematic and coherent political order without fundamentally engaging with the significant questions that constitute the subject matter of inquiry and debate in political philosophy. Public officials in any government may make decisions on the basis of utilitarian considerations, which, at the individual level, may at times be construed by rulers as equivalent to the will of the people. At best, they may adopt a particular theoretical framework. However, if such choices or utilitarian judgments are not grounded in sound philosophical foundations, they possess neither **religious legitimacy** nor **rational legitimacy**, the latter being derived from an understanding of duty and obligation. The present article is descriptive-analytical in nature and employs a qualitative research approach. Drawing upon experiences observed in our country over the past several years, it seeks to elucidate the significance of political philosophy for good governance and to address the reasons underlying the need for political philosophy in the governance of the country. The study ultimately concludes that the purpose of examining theories of political philosophy is to demonstrate their significance in addressing the fundamental problems of government. Issues such as **justice, freedom, and the structure of government** must be examined on the basis of philosophical foundations and in a manner appropriate to the cultural and social conditions of each society. Accordingly, drawing upon the insights of political philosophy is essential for formulating appropriate and well-grounded solutions to the fundamental challenges of governance.

Keywords: Political Philosophy, Justice, Good Governance, Development, Freedom





فصلنامه مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی

سال پانزدهم، شماره اول (پیاپی ۵۸)، بهار ۱۴۰۴، صص. ۱۰۵-۱۳۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

مقاله پژوهشی

چرا به فلسفه سیاسی نیازمندیم

علی لاریجانی

دانشیار فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: tlarijani@gmail.com

چکیده

آیا فلسفه سیاسی نظیر بحث‌های فلسفی، از امور انتزاعی سخن می‌گوید که صرفاً متعاطیان فلسفه بدان رغبت دارند؟ یا همگان به‌نحوی با موضوعات فلسفه سیاسی روبه‌رو می‌شوند؛ اما به‌دلیل عدم ممارست و تحقیق پیرامون آن موضوعات سرسری از آن‌ها گذر می‌کنند؟ از طرفی حکومت‌ها در ابعاد مختلف درگیر مسائلی هستند چه در سطح امور تقنینی و چه امور اجرایی و قضایی و امنیتی و فرهنگی و اقتصادی که بدون مواجهه بنیادین با سؤالات مهمی که در فلسفه سیاست فحص و بحث می‌شود نمی‌توانند نظامی قاعده‌مند و منسجم ایجاد کنند. ممکن است صاحب‌منصبان هر حکومت براساس فایده‌گرایی که گاه در حد فردی آن برای حاکمان همان رأی مردم تلقی می‌شود تصمیماتی اتخاذ نمایند و یا در بهترین حالت نظریه‌ای را برگزینند؛ اما اگر این گزینش و یا اتخاذ رأی فایده‌باورانه، بر مبانی فلسفی استوار نباشد نه وجاهت دینی دارد نه وجاهت عقلانی (که منبعث از وظیفه‌شناسی باشد). در این مقاله که به لحاظ ماهیت توصیفی-تحلیلی است با استفاده از روش کیفی تلاش شده با توجه به تجربیاتی که در کشور ما در طول سال‌های گذشته ملاحظه شده اهمیت توجه به فلسفه سیاست در حکمرانی مطلوب را روشن‌تر نماییم و دلایل نیاز به فلسفه سیاسی در امور حکمرانی کشور را پاسخ گوید. در پایان محقق بدین نتیجه دست می‌یابد که هدف از بررسی نظریه‌های فلسفه سیاست، نشان دادن اهمیت آن در حل مسائل بنیادین حکومت است. موضوعاتی مثل عدالت، آزادی و ساختار حکومت باید براساس مبانی فلسفی و متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی هر جامعه بررسی شوند؛ بنابراین، استفاده از دانش فلسفه سیاست برای ارائه راه‌حل‌های مناسب ضروری است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، عدالت، حکومت مطلوب، توسعه، آزادی

دانشگاه عالی دفاع ملی ♦ پژوهشکده مطالعات راهبردی و امنیت ملی / فصلنامه مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی



<https://smsnds.sndu.ac.ir/> E-ISSN: 2980-8413



صحت مطالب بر عهده نویسنده مقاله است و بیانگر دیدگاه دانشگاه عالی دفاع ملی نیست.



مقدمه

در دنیای پیچیده و متحول امروز، جوامع با چالش‌های متعددی از جمله عدالت اجتماعی، حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی و مدیریت قدرت مواجه‌اند. تصمیم‌گیری‌های سیاسی بدون چهارچوب نظری و فلسفی ممکن است منجر به نابرابری، بی‌عدالتی و سوءاستفاده از قدرت شود. فلسفه سیاسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه، نقش مهمی در تبیین اصول و مبانی حکمرانی عادلانه و مشروع ایفا می‌کند؛ اما سؤال اساسی این است که چرا جوامع و نظام‌های سیاسی به فلسفه سیاسی نیازمندند و چگونه می‌توان با بهره‌گیری از آن، مسیر بهتری برای تحقق زندگی نیک و عادلانه فراهم کرد؟ این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که اهمیت فلسفه سیاسی در تبیین، نقد و بهبود ساختارها و فرایندهای سیاسی چیست و چگونه می‌تواند به حل مسائل بنیادین سیاسی و اجتماعی کمک کند.

فلسفه سیاست به معنای نظامی فلسفی و منسجم از یونان باستان و با آراء افلاطون آغاز گردید. البته موضوعاتی نظیر آزادی و اختیار یا مشروعیت حکومت در سده‌های قبل از افلاطون در تمدن‌های ایرانی و چینی و یا آئین‌های الهی مطرح بوده است؛ اما به شکل نظام‌یافته وجود نداشت. دغدغه افلاطون به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی یونان عصر وی، توجه به موضوع اصلی یعنی سعادت فرد و جامعه بود و این دو را در یک راستا می‌پنداشت و نقش جامعه را در توفیق زندگی سعادتمندانه فرد جدی تلقی می‌کرد؛ اما از نظر رتبی جامعه را بر فرد مقدم می‌داشت، بنابراین نظام فلسفی افلاطون گرچه در ابعاد مختلف متافیزیکی، اخلاقی، هنری، تربیتی سخنان گرانسنگ دارد؛ اما نقطه کانونی آن فلسفه سیاست است که سه اثر ارزشمند وی، جمهوری، قوانین و مرد سیاسی محور آن است البته سایر آثار او نیز شامل موضوعاتی است که مداخلیت در فکر سیاسی پیدا می‌کند.

اما فلسفه سیاسی از نظر توجه متفکران همواره چنین وضعی نداشته است، در دوره قرون وسطی تأملات مربوط به رابطه عقل و ایمان در مرتبت اولی قرار داشت و برخی مجادلات کلامی در مرتبه دوم و البته بحث پیرامون فلسفه سیاست و رابطه حاکم با کلیسا نیز مطرح



بوده است که یک نمونه آن کتاب شهر خدای اگوستین قدیس است. فلاسفه مهم دیگر قرون وسطی نظیر سن توماس و ابن رشدیان نیز در مقوله فلسفه سیاست آراء قابل توجه دارند. در دوره رنسانس و فکر فلسفی جدید که با دکارت آغاز شد، با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی اروپا، مجدداً فلسفه سیاست با نگاه متفاوتی به سطح عالی تاملات فلسفی ارتقا یافت، ماکیاولی نظریه حکومت مقتدرانه را مطرح کرد هابس و لاک و روسو نظریه حقوق طبیعی را مبنای تاملات فلسفه سیاسی خود قرار دادند. بحث قرارداد اجتماعی توجیه مشروعیت حکومت‌ها را بر عهده گرفت. کانت آزادی را تنها حق طبیعی دانست و فهم وظیفه و ملتزم بودن بدان محور کانونی فلسفه سیاسی او گردید و اصالت فرد در پناه نظریه حق آزادی مبنای محکمی برای لیبرالیسم شد. هگل با ملاحظه جنایات واقعه در انقلاب فرانسه که خود از حامیان آن بود، افکار جدیدی را در او به وجود آورد بنابراین نظریه عقلانیت حکومت او علاوه بر وجود آن، واقعیتی جدید را رقم زد.

قرن نوزدهم و گرایش پوزیتیویستی برخی از وجوه فلسفی نظیر فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را تا حدّ زیادی به محاق برد از آنجاکه قضایای معتبر آن‌ها در تسلط تفکر پوزیتیویستی فاقد وجهت عقلی تلقی شد، قرن بیستم به بعد مجدداً فلسفه سیاست با گرایش‌های متنوع مورد توجه قرار گرفت. مسئله حقوق انسان موضوع مهم مدنظر فلاسفه و سیاستمداران شد. شاید جنگ‌های جهانی ضرورت‌هایی را در این زمینه به وجود آورد، بحث در باب عدالت که در عرصه تفکر فلسفی غروب کرده بود مورد توجه واقع شد به‌طوری‌که راولز با اثر ارزشمند خود در عصر ما، بحث‌انگیزترین موضوع را در قلمرو پژوهش‌های فلسفی دامن زد؛ موضوع میزان دخالت دولت در امور جامعه و بحث حوزه عمومی و خصوصی و همین‌طور آزادی و قلمرو آن و بحث آزادی مثبت و منفی و جریان فمینیسم، چند فرهنگ‌گرایی، محیط‌زیست، عدالت جهانی، همه و همه موضوعات پرنشاط در قلمرو فلسفه سیاست این دوران بودند که مستمراً پیرامون آن‌ها مقالات و کتب زیادی منتشر می‌شود و می‌توان گفت بار دیگر فلسفه سیاست در کانون توجه فلاسفه قرار گرفت. شاید اگر گفته شود دو موضوع اساسی یعنی فلسفه سیاست و فلسفه ذهن، پرکارترین قلمرو فلسفی امروز

هستند، اغراق نباشد؛ اما در کشور ما کم‌تر موضوعات فلسفه سیاست مسئله روز جامعه نخبگان و سیاستمداران است چرا؟ البته مستمراً در باب عدالت سخن می‌گویند اما مبنای تئوریک خود را روشن نمی‌کنند. در اکثر اسناد بالادستی نظیر قانون اساسی از عدالت، آزادی، حقوق انسان‌ها، توسعه، الگوی مناسب، قلمرو حکومت، سخن رفته است اما توجهات منسجم پیرامون این موضوعات وجود ندارد و گاه موضوعات فلسفه سیاست در قلمرو سایر معارف مورد بحث واقع شده و از منظر دیگری برای آن پاسخی یافته‌اند که طبعاً این جابه‌جایی پژوهش، نتایج سنجیده در بر نخواهد داشت.

۱. پیشینه پژوهش

لئو اشتراوس فرهنگ رجایی (۱۳۷۱)، در مقاله فلسفه سیاسی چیست به فلسفه سیاسی از زمان پیدایش در آتن تاکنون پرداخته‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که هر عمل سیاسی یا برای حفظ وضعیت موجود است یا برای تغییر آن. اگر هدف حفظ وضعیت باشد، منظور جلوگیری از بدتر شدن است و اگر هدف تغییر باشد، به دنبال بهتر شدن اوضاع است؛ بنابراین، تمامی اقدامات سیاسی براساس مفاهیم «بهتر» یا «بدتر» هدایت می‌شوند که به تفکر درباره «خوب» یا «خیر» برمی‌گردد. آگاهی نسبت به امر خیر راهنمای اصلی تمامی اعمال انسانی است.

محمدتقی قزلسفلی (۱۳۹۱)، در مقاله «فلسفه سیاسی در عصر جهانی» به بررسی سه نظم می‌پردازد که عبارت‌اند از: نظم اول اقتصادی و فایده‌گرا که منجر به رقابت و تقابل ملت‌ها می‌شود؛ نظم دوم کثرت‌گرا و نسبی‌گرا که جهان را به بخش‌های جدا تقسیم کرده و خشونت و نابرابری را افزایش می‌دهد؛ نظم سوم مبتنی بر لیبرالیسم اخلاقی و فلسفه سیاسی هنجاری که عدالت را به شکلی گسترده‌تر تعریف می‌کند و به دنبال وفاق جهانی بر پایه ارزش‌های بنیادی و احترام به حقوق همه انسان‌ها است. این نظم سوم با کمک دیدگاه‌های فلسفی جان راولز و هابرماس راه‌حلی برای مشکلات نظم‌های اول و دوم ارائه می‌دهد.

رحیمی روشن و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله‌ی «رهیافت اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی معاصر» به بررسی نسبت میان اخلاق و سیاست به‌عنوان یکی از مسائل بنیادین فلسفه سیاسی



پرداخته‌اند. آنان نتیجه می‌گیرند که میزان پیوند میان این دو حوزه، معیاری مهم در ارزیابی نهادهای سیاسی است. هرچه این پیوند عمیق‌تر باشد، آثار مثبتی همچون عدالت و مساوات در جامعه پدیدار می‌شود و در مقابل، بی‌توجهی به اخلاق منجر به بی‌عدالتی و سوءاستفاده از قدرت خواهد شد. نویسندگان تأکید دارند که سیاست مطلوب، آن است که فضایل اخلاقی و معنوی را بر حفظ صرف قدرت مقدم بداند. مشروعیت سیاسی باید بر پایه اخلاق، صداقت، آزادی و گفت‌وگو استوار باشد، نه بر تهدید، اغوا و اجبار. تحقق این نوع سیاست، مستلزم رشد عقلانی شهروندان، نظارت نهادهای مدنی مستقل و پرهیز از هیجان‌گرایی و مسئولیت‌گریزی است. در پایان، مقاله با تأکید بر نقد تفکر سیاسی غرب از منظر اسلامی، این نکته را مطرح می‌کند که بسیاری از چالش‌های غرب نیز از سوی خود اندیشمندان غربی مورد نقد واقع شده‌اند که این امر اعتبار نگاه انتقادی اسلامی را تقویت می‌کند.

در هر سه مورد مشاهده می‌شود که موضوع این مقاله به لحاظ موضوع و نتایج تفاوت بسیاری با مقالات مذکور وجود دارد.

۲. ادبیات نظری

آیا موضوعات فلسفه سیاست نظیر بحث‌های متافیزیکی انتزاعی است؟

گاه مردم عادی از بحث‌های فلسفی طفره می‌روند و کاوش و پیگیری در موضوعات فلسفی را بی‌حاصل و گاه مخل کسب‌وکار خود می‌پندارند. جدای از عدم وجاهت چنین نگرشی، بحث‌های فلسفه سیاست، اتفاقاً جنبه انتزاعی ندارند، حداقل در بستر جامعه، همگان در سطحی با آن مواجه می‌گردند.

❖ وقتی پلیس فردی را جریمه می‌کند، سؤال در ذهن او ایجاد می‌شود چرا باید تمکین کنم؟

❖ چرا عادلانه جریمه نکرد؟ یا پارلمان مالیات بر درآمد تصویب می‌کند چرا باید حرف پارلمان را پذیرفت؟ اگر پارلمان تصویب کرد که افراد لازم نیست به دانشگاه بروند آیا باید تبعیت کرد؟

❖ وقتی دولت سرمایه‌گذاری بیشتری در منطقه‌ای انجام می‌دهد سایر مناطق احساس ظلم می‌کنند.

❖ وقتی بحث اتمی در جامعه مطرح می‌گردد برخی نتیجه آن را کشتار جمعی بی‌گناهان می‌دانند بنابراین توجیهی برای آن نمی‌یابند.

❖ بحث زنده‌شکافی در حیوانات برای کشف برخی بیماری‌ها، مورد اعتراض عده‌ای است و آن را ظلم می‌دانند.

❖ آیا ما نسبت به سایر ملل وظیفه‌ای داریم؛ چرا و چگونه و تا چه حد؟

❖ آیا حفاظت از محیط‌زیست یک وظیفه همگانی در بعد جهانی است؟ پس چرا کشورهای زیادی بی‌اعتنا هستند؟ و چرا ما تا حد لازم به آن توجه نداریم؟ آیا این طبیعت فقط مربوط به زندگان امروز است یا آیندگان بر آن حقی دارند؟ این حق چه منشائی دارد؟

❖ چرا وضع اقتصادی کشور مناسب نیست آیا نظریه توسعه درستی دنبال نمی‌شود یا دولت‌ها کارآمد نیستند؟

❖ چرا ما باید محور مبارزه با تروریسم باشیم و هزینه بدهیم؟ چرا دیگران فعال نیستند؟ بسیاری از این موضوعات که همگان با نمونه‌هایی از این دست روزانه مواجه‌اند و یا در فکر آن‌ها خطور می‌کند ممکن است در این شکل اولیه در فلسفه سیاست طرح نشود چون فلسفه سیاست به مبانی این مسائل توجه می‌کند؛ اما به هر تقدیر تا مبانی این موضوعات تدقیق نشود تصمیمات سیاستمداران از انسجام و وجاهت برخوردار نمی‌شود و نتیجه آن نابسامانی و عدم مقبولیت تصمیمات خواهد بود. یک سیاست‌مدار ممکن است با کار سیاسی دنبال امیال و آرزوهای مردم حرکت کند اما اگر یک تفکر فلسفی، مبنای تصمیمات او را شکل ندهد، نظام‌مند تصمیم نمی‌گیرد پوپولیستی حرکت می‌کند، منافع کوتاه‌مدت را بر منافع درازمدت ملت ترجیح می‌دهد. شاید این گفته هیوم امروز چندان روشن نباشد که دولت اساسش بر این مبنا توجیه می‌شود که قوانین را براساس انصاف و اهداف بلندمدت تدارک نماید و حتی به‌نوعی بر مردم تحمیل کند با مجازات! درواقع نزد هیوم مزایای درازمدت



جامعه که دولت باید پیگیری کند، مبنای توجیه مشروعیت دولت است (رساله طبیعت انسانی، ۵۳۵)؛ اما امروز هانس یوناس، فیلسوف معاصر مؤلف کتاب اصل مسئولیت‌پذیری در مصاحبه‌ای بیان می‌دارد همه حکومت‌های دموکراتیک، رهبران‌شان خطر مرگ‌های توده‌وار، فقر توده‌وار، کشتار توده‌وار را می‌بینند، با این‌که ساختار دموکراتیک دارند به این امر که منفعت عموم بشریت در خطر است توجه نمی‌کنند، اتفاقاً این فیلسوف اشکال را در دوره‌های کوتاه مدّت انتخاب فرمانروایان می‌داند که آن‌ها غالباً به دنبال برنامه‌های کوتاه‌مدت هستند بنابراین این سؤال را مطرح می‌کند که چرا دموکراسی باید تا ابد یک شکل حکومتی مناسب تلقی شود؟ (Jonas, 1984).

در دوره معاصر نحله‌های مختلفی از تفکرات فلسفی به فلسفه سیاست پرداختند نظیر مکتب اختیارگرایان، هایک، نوزویک که آنان محور تفکرشان آزادی و دولت حداقلی است. مکتب جامعه‌گرایان نظیر مکی‌تایر، سندل، والترز، آنان لیبرال‌اند؛ اما معتقدند جامعه ویژگی‌ها و ارزش‌هایی در سنت خویش دارد که کاملاً در نحوه اداره حکومت موثر است مخصوصاً این فلاسفه به دلیل عدم رعایت عدالت در مکتب اختیارگرایی با دولت‌های حداقلی مخالف‌اند. مکتب وظیفه‌گرایان نظیر راولز که او ضمن این‌که لیبرال است اما به جدّ تحقق عدالت را در جامعه ضروری می‌داند البته با تعریفی که خود از عدالت ارائه می‌دهد.

مکتب پست‌مدرن‌ها، نظیر فوکو، رورتی، ژاک دریدا، بودریار که از منتقدان مدرنیته هستند و البته هرکدام از منظری وضع موجود را نقد کرده‌اند مثلاً ژاک دریدا، عدالت را به مثابه امر ناممکن (Justice as the impossible) تلقی می‌کند که هرگز دست‌یافتنی نیست و نیز قابلیت تقلیل به قانون یا محاسبه ندارد و مهم‌تر مستمراً باید بازاندیشی شود (De Construction) او نه تنها عدالت، بلکه دموکراسی، حاکمیت و نظایر آن را نیز مفاهیم پیچیده و مبهمی می‌داند که نمی‌توان آن‌ها را به اصولی ثابت و مطلق فرد کاست.

هایدگر معتقد به زوال سیاست در عصر مدرن است و از وجه دیگری مدرنیته را نقد می‌کند و بر این نظر است که در مدرنیته عالم و آدم ابزار تکنولوژی شده است و افق تفکر اصیل از او گرفته شده که نتیجه آن فراموشی از هستی است.

- تنوع این تلاش‌ها نشانگر زنده بودن تفکر فلسفه سیاست در دنیای امروز است.
- مسائلی که در فلسفه سیاست بدان پرداخته می‌شود
- برخی از موضوعات مهمی که در فلسفه سیاست مطرح است:
- ❖ نهاد سیاست، یعنی دولت و حکومت، چرا برای زندگی اجتماعی لازم است و چگونه به وجود آمد؟
 - ❖ اگر حکومت برای جامعه لازم است، مبنای وجاهت و مشروعیت آن چیست؟ آیا قرارداد اجتماعی است یا مشروعیت الهی دارد یا صرف سنت‌های اجتماعی کفایت دارد؟
 - ❖ حکومت مطلوب چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ مثلاً نسبت چنین حکومتی با آزادی (ایجابی و سلبی) امنیت، دموکراسی، عدالت، حریم خصوصی، مالکیت کارآمدی، عدالت جهانی چند فرهنگ‌گرایی، جنگ عادلانه، جامعه مدنی و... چیست؟
 - ❖ حکمرانی خوب (good Governance) و حکومت خوب (good Government) چه نسبتی دارد.
 - ❖ آیا دموکراسی مقدم است یا توسعه اقتصادی؟
 - ❖ آیا آرمان‌های مندرج در حکومت مطلوب همه با هم برابرند یا طبقه‌بندی و اولویت دارند؟ مثلاً عدالت اجتماعی مقدم است بر بقیه ارزش‌ها؟ و آیا این آرمان‌های حکومتی همه با هم سازگارند مثلاً:
- دموکراسی و حکومت خوب
 - آزادی و رشد اقتصادی
 - قدرت حکومت و آزادی افراد
- ❖ خاستگاه حقوق انسان کجاست؟ آیا حقوق طبیعی مبنای عقلایی دارد یا تمام نظام حقوقی کشور وضعی است.
 - ❖ نسبت حکومت مطلوب با حقوقی طبیعی انسان‌ها چیست؟



❖ آیا حکومت مطلوب نسبت به آیندگان وظیفه‌ای دارد؟ اصلاً آیا حکومت مطلوب نسبت به آینده بشریت وظیفه‌ای دارد؟ ممکن است این وظیفه‌مندی، به ضرر وضع امروز آن‌ها باشد؟

❖ آیا حکومت نسبت به فرهنگ جامعه و حفظ سنت‌های آن وظیفه‌ای دارد؟

❖ وظیفه اصلی حکومت آیا توسعه ملی آن است یا اولویت حکومت‌ها برحسب شرایط اجتماعی و سیاسی مشخص می‌شود؟

❖ صلح جهانی مقدّم است یا عدالت جهانی؟ اصلاً عدالت جهانی معنا دارد؟ یا عدالت همواره مربوط به جغرافیای خاص و مردم یک جامعه است؟

❖ مبنای قانون‌گذاری چیست؟ آیا آنچه نمایندگان مصلحت تشخیص دادند مشروعیت دارد؟ یا مبنای خاصی در قانون‌گذاری لازم است مثل حقوقی طبیعی یا حقوق فطری؟

❖ آیا دولت و حکومت حق دارد از ثروتمندان مالیات بگیرد و به فقرا بدهد؟ مبنای توجیهی آن از نظر فلسفی چیست؟

❖ آیا در دموکراسی، حکومت حق دارد بنابر رأی اکثریت به اقلیت زور بگوید؛ اصلاً رابطه تصمیم اکثریت با خیر و خوبی چیست؟ آیا رأی اکثریت دالّ بر خوبی تصمیم است؟

❖ قانون اساسی، قوانین بین‌المللی و قوانین وضعی در هر کشور بر چه مبنایی باید استوار باشد تا وجاهت عقلانی پیدا کند.

❖ در صورتی که حکومت ظلم کند آیا مردم حق انقلاب دارند؟ برخی فلاسفه مخالف انقلاب هستند اما در این صورت تا چه حد ظلم باید تحمّل شود؟

❖ آیا فلسفه سیاسی یک معرفت‌هنجاری است؟ تفاوت آن با فلسفه‌های مضاعف دیگر چیست؟

بسیاری از موضوعاتی که فوقاً مطرح گردید از جنس معرفت‌هنجاری محسوب می‌شوند، باید و نباید در آن‌ها مطرح است. اگر چنین است چرا نام آن را فلسفه گذاشته‌اند. فلسفه علمی است که جنبه توصیفی دارد مثلاً در فلسفه به معنای متافیزیک راجع به مطلق هستی بحث

می‌شود، چپستی آن، رابطه آن با هستی‌های مقید و محدود، رابطه علت و معلول و قس علی‌هذا. آیا در فلسفه سیاسی بحث به هستی ربط پیدا می‌کند؟

وانگهی اگر فلسفه سیاست جنبه توصیفی دارد، تفاوت آن با علم سیاست چیست؟ غالباً در بحث علم سیاست این‌گونه مرز آن را با فلسفه سیاست تفکیک می‌کنند که در علم سیاست، پژوهش در امور سیاسی از جهت توصیف «آنچه هست» صورت می‌پذیرد و الگوی پژوهش هم نظیر الگوی پژوهش علوم طبیعی است اما در فلسفه سیاست، این‌که چه نوع روابط بین‌المللی عادلانه است یا مطلوب است یا چه نوع روابطی بین قوا به حکومت مطلوب ختم می‌شود بحث می‌کند.

رولند پناک (Pennock) تفاوت علم سیاست و فلسفه سیاست را در این امر می‌داند که علم سیاست جنبه عملی بودن (Operational) دارد و فلسفه سیاست مرادش وجه توجیه‌آمیز بودن (Justificatory) است. تفاوت فلسفه سیاسی با اندیشه سیاسی نیز مهم است. اندیشه سیاسی نسبت به معرفت عقلی یا موقت بر پایه پندار، بی تفاوت است یعنی بسیاری از افراد و سیاستمداران، اندیشه سیاسی دارند ولی این اندیشه‌ها ضرورتاً بر مبانی عقلانی استوار نیست. گاه سنت‌ها و تمایل‌ها باعث پذیرش یک اندیشه سیاسی می‌شود حتی گاه در دیوان شعر یا خاطرات یک فرد، اندیشه‌ای در بعد سیاست طرح می‌شود و می‌تواند کاملاً غیرحرفه‌ای هم باشد؛ اما در فلسفه سیاسی بحث مبنائاً عقلانی است و با روش‌شناسی خاص و کاملاً حرفه‌ای بحث دنبال می‌شود، البته در همه سبک‌های فلسفه سیاسی روش‌شناسی بحث «برهان» نیست گاه روش‌های دیگری نظیر روش دیالکتیک در برخی فلسفه‌های سیاسی مدنظر است.

اندیشه سیاسی لزوماً جنبه فراگیر ندارد اما نظریه سیاسی باید جنبه فراگیر داشته باشد لکن هر نظریه سیاسی ضرورتاً جنبه عقلانی ندارد مثلاً فاشیسم یک نظریه سیاسی است ولی جنبه عقلانی ندارد. قلمرو بحث‌ها در فلسفه سیاسی، اجتماع سیاسی است؛ اما در فلسفه اجتماعی، جامعه اعم از اجتماع سیاسی مدنظر است بنابراین فلسفه سیاست محدودتر از فلسفه اجتماع است.



در فلسفه سیاست از عدالت اجتماعی سخن گفته می‌شود که چگونه سعادت فرد و جامعه تأمین گردد؛ اما وقتی بحث عدالت اجتماعی در همه جوامع و کل بشریت مطرح است و بیشتر جنبه روابط اجتماعی مدنظر قرار می‌گیرد، حوزه بحث به فلسفه اجتماع ربط پیدا می‌کند یا تحولات جوامع در فلسفه اجتماع بحث می‌شود نه در فلسفه سیاست. در فلسفه اخلاق هم از عدالت اجتماعی سخن گفته می‌شود اما از منظر وظیفه فرد مطرح است.

در فلسفه اقتصاد هم از عدالت اجتماعی به معنای تأثیرات آن در اقتصاد فرد و جامعه بحث مطرح می‌شود. بنابراین گاه موضوع فلسفه سیاست اشتراکاتی با سایر فلسفه‌های مضاف نظیر فلسفه اقتصاد، فلسفه اجتماع، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق دارد؛ اما از زاویه دیگری بدان‌ها پرداخته می‌شود.

روش‌شناسی در فلسفه سیاسی خود عاملی است که آن را از کلام سیاسی متمایز می‌کند زیرا در کلام سیاسی مبنا وحی الهی است.

آیا فلسفه سیاست از هستی سخن می‌گوید؟

اگر قضایای فلسفه سیاسی جنبه هنجاری دارد، چگونه رابطه‌ای با هستی خواهند داشت؟ چند نکته در این زمینه وجود دارد:

۱. بحث اصلی افلاطون در رساله جمهوری، عدالت است در مسیر بحث، افرادی نظیر ترازیماخوس، گلاوکن، پلمارخوس، هریک عدالت را به‌نوعی تعریف می‌کنند، گاه عدالت را با ادای دین، گاه با زور و قدرت توصیف می‌کنند. افلاطون هر یک را نفی و در نهایت عدالت به یک واقعیت عینی ربط پیدا می‌کند یعنی هرکس در جامعه در جایگاه خود قرار گیرد. درواقع افلاطون مرادش از پژوهش درباره عدالت، فهم هستی عدالت است. استاد مهدی حائری بر این نظر است که انسان‌ها در کارهای فردی و اجتماعی خود نظیر گفتن، خوردن، آشامیدن، سازندگی، تخریب، تشکیل خانواده، مبدأ خلق هستی‌های مقدور هستند. این هستی‌های مقدور، موضوع فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست است (حکمت و حکومت، ۱۴ تا ۱۹). درواقع در قضایای فلسفی بحث پیرامون مطلق هستی است و در فلسفه سیاست، هستی مقدور. وقتی می‌گوییم خدا هست، اینجا از مطلق هستی سخن گفته شده وقتی در حکمت

عملی بحث می‌شود، سخن بر محور هستی‌های مقدور است یعنی حکومت‌ها نفع جامعه را پیگیری می‌کنند. نفع جامعه یک هستی مقدور است؛ بنابراین در فلسفه سیاست پیرامون هستی بحث می‌شود لکن هستی‌های مقدور.

۲. پایه بحث درباره هنجاری بودن قضایای فلسفه سیاست که مستمسکی برای پوزیتیویست‌ها گردید تا مدت‌ها قلمرو فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق را خارج از معارف عقلانی تلقی کنند و به تعبیر آن‌ها موضوعات آن‌ها را «شبه موضوع» بدانند، به این امر بازمی‌گردد «که بایدها که در موضوعات ارزشی وجود دارد، از «هست»ها به دست نمی‌آید که این امر را با توسل به «ابزار هیوم» (Hume's Fork) بیان کردند و مقصود این بود که فرضیات واقعی یا مقدمات واقعی (Factual Premises) در یک بحث نمی‌تواند به نتایج ارزشی یا هنجاری بینجامد و به همین جهت فلاسفه‌ای نظیر مارگارت مک دونالد (Mac donald) قضایایی از سنخ «آزادی بهتر از بردگی است» یا «همه انسان‌ها برابرند» را خالی از واقعیت می‌دانند و آن‌ها را صرفاً یک اعلام موضع می‌پندارند. بعدها فلاسفه متعددی این مبنای پوزیتیویستی را رد کردند. از فلاسفه اسلامی علامه طباطبائی در بحث اعتباریات و رابطه آن با حقایق توجیه دقیقی دارند و سرل در کتاب Speech acts نیز به طریق دیگری ابزار هیوم را معلق نموده است.

علامه در مورد «بایدها» شأن اعتباری را از مفهوم ضرورت و وجوب که مصادیق تکوینی و خارجی دارند اخذ می‌کند؛ یعنی همان نسبتی که بین علت و معلول برقرار است بین دو شیء امکانی غیرضروری برقرار می‌کند. بنابراین «باید» حاصله منشأ آن هستی است یعنی به نحو اعتبار از هستی‌ها حاصل شده است، آقای مهدی حائری منشأ بایدها و نبایدها را همان ضرورت و وجوب بالذات و بالغیر دانسته‌اند که به بحث قبلی هستی‌های مطلق و مقدور ربط پیدا می‌کند.

سرل با تمایزی که بین حقایق محض و حقایق نهادی قائل شده است به راه‌حلی در این امر رسیده است. از نظر او، حقایقی نظیر ملکیت، زوجیت، اوصاف خارجی نیستند اما از اعتباریات عقلیه هستند، این‌ها حقایق نهادی‌اند، یعنی در حقیقت بودن آن‌ها شکی نیست



ولی ربطی به شیء خارجی با فعل فیزیکی خارجی ندارد. سخن سرل این است این اوصاف نظیر ملکیت دلالت بر حقیقتی می‌کند گرچه جزء حقایق خارجی نیست ولی دالّ بر نوعی حقیقت است (Speech act, 50-53).

نکته سرل این است که این حقایق نهادی نظیر ملکیت، ذاتاً نوعی الزام را دربر دارند و بدون وجود الزامات مربوطه، تحقق این امور معقول نیست یعنی این مفاهیم ذاتاً به نوعی الزام وابسته‌اند (Speech act, 196).

شهید مطهری نیز با نظریه علامه در وجهی موافقت دارد که اصل خوبی و بدی، باید و نباید را به دوست داشتن و دوست نداشتن ربط می‌دهد اما این دوست داشتن را به «من» هر فرد مربوط نمی‌کند (آن‌گونه که راسل می‌پنداشت)، بلکه همه انسان‌ها در «من» علوی که مبتنی بر فطرت انسان‌ها است، برابرند و از این «من» علوی اخلاق و ارزش‌ها حاصل می‌گردد (فطرت در قرآن، ۹۰ تا ۹۵).

۳. روش‌شناسی پژوهش

این مقاله از نوع توصیفی-تحلیلی با رویکرد کیفی است و هدف آن بررسی و تحلیل مفهومی موضوع مورد مطالعه در بستر نظری و متنی است. در این نوع پژوهش، تمرکز اصلی بر گردآوری، تفسیر و تحلیل داده‌های غیرعددی (متنی، مفهومی و نظری) است که اغلب از منابع کتابخانه‌ای، اسناد علمی، متون فلسفی و آثار اندیشمندان استخراج می‌شوند. در مرحله توصیفی، نویسنده تلاش کرده است با استفاده از منابع معتبر، دیدگاه‌ها، مفاهیم و نظریه‌های مرتبط با موضوع را گردآوری کرده و آن‌ها را به شکل منظم و منسجم ارائه دهد. سپس در بخش تحلیلی، این دیدگاه‌ها با نگاهی انتقادی بررسی شده‌اند تا نقاط قوت، ضعف، تناقض‌ها و پیامدهای نظری آن‌ها روشن شود. رویکرد کیفی در این مقاله به معنای تمرکز بر عمق فهم، تبیین محتوای مفاهیم و کشف روابط معنایی میان عناصر مختلف نظری است. در این راستا، از تحلیل منطقی، مقایسه تطبیقی و تفسیر انتقادی استفاده شده تا ابعاد پنهان و چندلایه مسئله مورد بررسی قرار گیرد. داده‌های مورد استفاده در این پژوهش، از طریق مطالعه اسنادی و

کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و شامل کتاب‌ها، مقالات علمی، منابع کلاسیک فلسفه سیاسی و آثار متفکران معاصر است. تحلیل داده‌ها به صورت استنتاجی و استدلالی انجام گرفته و تلاش شده است که چهارچوبی مفهومی برای تبیین بهتر موضوع ارائه گردد. در نهایت، این روش‌شناسی به پژوهشگر امکان داده است تا از سطح گزارشگری صرف فراتر رفته و با تحلیل انتقادی، به ارائه استنتاجات نظری معتبر و کاربردی دست یابد.

۴. تحلیل و بررسی

فلسفه سیاست از نظر برخی متفکران

افلاطون فلسفه سیاست را بر محور مدینه فاضله‌ای می‌داند که عدالت شاخصه اصلی آن است. از نظر افلاطون فلسفه سیاست به این سؤال پاسخ می‌دهد که انسان‌ها در چه جامعه‌ای زیست کنند تا به سعادت برسند؟

افلاطون در آثار متعددی به این موضوع پرداخته که نشانگر آن است که مسئله محوری وی در فلسفه سیاست زیست فردی و اجتماعی توأم با سعادت است و به همین مقصود در نظام فلسفی او تربیت جنبه و کیفیت دارد و در پژوهش ارزشمند دیگر، مجموعه تاملات فلسفی افلاطون مورد واکاوی قرار گرفته و به‌خوبی نشان داده شد که این نظام فلسفی گم‌شده‌اش تربیت (پایدا) است.

ارسطو فلسفه سیاسی را علمی درباره خیر مشترک جامعه و مطالعه زندگی مناسب سیاسی در آن تعریف می‌کند. ارسطو از آنجاکه انسان را موجودی مدنی الطبع می‌داند، زیست اجتماعی و داشتن حکومت را مفروض گرفته و در کتاب سیاست (Politics)، فلسفه سیاست را معرفتی می‌پندارد که هدفش تحقق زندگی خوب برای شهروندان است (Politics, Book). توماس هابز فلسفه سیاست را مطالعه قدرت نظم و قرارداد اجتماعی می‌داند. او در کتاب لویاتان فلسفه سیاسی را با چگونگی ایجاد نظم و امنیت توجیه می‌کند (Leviathan, Chapter XIII-XVI). جان لاک فلسفه سیاسی را بررسی حقوق طبیعی می‌داند که حکومت‌ها نقش صیانت‌کننده از این حقوق دارند. او در «دو رساله در باب حکومت»، وظیفه اصلی حکومت



را در حفاظت از زندگی افراد جامعه (صیانت نفس) و آزادی و مالکیت شهروندان معین کرده است (IX Two Treatises of Government Chapter II) موضوع حقوق طبیعی که هابس آغازگر آن بود و لاک به نحو جامع‌تری آن را بسط داد. بحثی مهم در فلسفه سیاست است گرچه عده‌ای از فلاسفه بدان باور ندارند؛ اما قائلین آن سخنی ارزشمند ارائه کرده‌اند که بنای سایر موضوعات فلسفه سیاست با این نظریه نظم و انسجام دقیقی پیدا می‌کند و در ادبیات فلسفه اسلامی، متفکرانی نظیر علامه طباطبائی و شهید مطهری بر مبنای فطرت، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق و فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه تاریخ را توضیح و تبیین کرده‌اند.

ژان ژاک روسو فلسفه سیاست را مطالعه قرارداد اجتماعی بر محور اراده عمومی برای تحقق برابری و آزادی می‌داند. او در قرارداد اجتماعی (The Social Contract) بر نقش اراده عمومی در شکل‌دهی به جامعه عادلانه تأکید دارد. در آراء روسو هم نظریه قرارداد اجتماعی و هم نظریه اراده عمومی محل بحث و چالش فلسفی جدی واقع شده که اصولاً قرارداد اجتماعی در چه وضعی تحقق می‌یابد، آیا در یک موقف تاریخی چنین قراردادی رخ می‌دهد یا صرفاً جنبه فرضی دارد و یا نوعی قرارداد ضمنی است، در هر سه حالت، اشکالات متعددی بر آن وارد شده است. بحث در اراده عمومی نیز چنین وضعی دارد یعنی افراد برحسب منافع فردی در قلمرو سیاست ورود می‌کنند این‌که مثلاً در انتخابات افراد طوری رأی دهند که جدای از تعلقات و منافع فردی، منافع عموم را در نظر بگیرند و نتیجه آن اراده عمومی را نشانگر باشد غیر واقعی است بنابراین روسو بر تربیت تأکید دارد که از کودکی باید مادران رفتار حسن را که همان توجه به منافع عمومی جامعه است. در ذهن کودکان جای دهند (The Social Contract Book).

کارل مارکس فلسفه سیاسی را به‌عنوان دانشی می‌داند که ساختارهای قدرت را نقد می‌کند و همچنین روابط اقتصادی در جوامع طبقاتی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. او در کتاب مانیفست کمونیست (The Communist Manifesto) و دیگر آثارش به بررسی نقش اقتصاد به‌عنوان زیربنای شکل‌گیری سیاست و فرهنگ و اجتماع می‌پردازد. آرای او چه در مقام نظر و چه عمل با چالش‌های فکری و عملی زیادی مواجه گردیده است، پوپر در کتاب جامعه

باز و دشمنانش درباره مشکلات فلسفی و پیشگویی‌های غلط مارکس بحث‌های مبسوطی دارد (جامعه باز و دشمنانش، فصل ۱۷ و ۱۸).

شهید مطهری نیز در نقد مارکسیسم از بعد مباحث فلسفی، بحث‌های دقیقی ارائه کرده‌اند مخصوصاً در اصول دیالکتیک و نظریه تضاد و حرکت، اشکالات مهمی طرح نموده‌اند. هانا آرنت فلسفه سیاسی را بررسی کنش انسانی در فضای عمومی و ایجاد یک فضای مشترک می‌داند او در کتاب وضع بشر، بر اهمیت عمل سیاسی و گفت‌وگو در شکل‌دهی جوامع تأکید دارد.

هگل در آثار خود مخصوصاً در عقل و تاریخ و عناصر فلسفه حق به فلسفه سیاست می‌پردازد، آثار او از نظر انسجام فلسفی عمیق است به چند نکته در نظریه او اشاره می‌شود:

۱. هگل فلسفه سیاسی را بخشی از فلسفه عملی می‌داند که با فهم عقلانی نظم اجتماعی و دولت سروکار دارد. از نظر او، فلسفه سیاسی باید به مطالعه‌ی چگونگی تحقق آزادی انسانی در بستر نهادهای اجتماعی بپردازد. درواقع فلسفه سیاسی از دید هگل، مطالعه تحقق «آزادی عقلانی» است از نظر او، دولت مدرن، تحقق نهایی، آزادی انسانی است، چون در آن آزادی فردی و خیر عمومی با یکدیگر سازگار می‌شوند.

۲. هگل در کتاب عناصر فلسفه حق، دولت را عالی‌ترین شکل تحقق آزادی، تعریف می‌کند. به نظر او، آزادی تنها در بستر یک دولت عقلانی و اخلاقی قابل تحقق است او سه سطح اصلی در زندگی اخلاقی قائل است.

الف: خانواده، جایی که عشق و اتحاد اولیه شکل می‌گیرد

ب: جامعه مدنی، جایی که افراد به‌عنوان شهروند مستقل عمل می‌کنند و نیازهای مادی خود را برآورده می‌نمایند.

ج: دولت، نهادی است که هماهنگی بین آزادی فردی و اجتماعی را ممکن می‌سازد. به اعتقاد هگل، دولت نماینده روح عینی (Objective Spirit) است و آزادی واقعی تنها در چهارچوب آن قابل دستیابی است.



۳. از نظر هگل آزادی بدون عقلانیت معنایی ندارد. او مفهوم آزادی را به دو صورت فردی و جمعی مدنظر قرار می‌دهد.

آزادی فردی: آن است که فرد برای تعیین اهداف خود توانا باشد.
آزادی جمعی: هماهنگی بین خواسته‌های فردی و قوانین اجتماعی است.
او استدلال می‌کند که آزادی تنها زمانی معنادار است که در چهارچوب نهادهای عقلانی و اخلاقی (مانند دولت و قانون) شکل گیرد.

۴. هگل نظریه قرارداد اجتماعی (نظیر آنچه هابز و لاک و روسو مدنظر داشتند) را نقد می‌کند، به نظر او این نظریه، تصویری انتزاعی از جامعه ارائه می‌کند و نمی‌تواند پیچیدگی روابط اجتماعی و تاریخی را تبیین کند. به نظر او، دولت نتیجه قرارداد اجتماعی نیست بلکه محصول تاریخ و توسعه روح انسانی است و دولت واقعیت آزادی اخلاقی است یعنی اراده‌ای که از خودآگاه عقلانی برخاسته و در عالم بیرونی عینیت یافته است.

۵. هگل فلسفه سیاسی را از طریق فهم تاریخ توسعه می‌دهد و بر این نظر است که تاریخ فرایند دیالکتیکی است که در آن آزادی به تدریج تحقق می‌یابد. به تعبیر دیگر، تاریخ عرصه ظهور و تکامل آزادی است از نظر او، دولت‌های مختلف در طول تاریخ، تجلی مراحل مختلفی از روح جهانی (World Spirit) هستند که به سمت تحقق کامل آزادی پیش می‌روند. هایدگر در سخنرانی‌های خود مانند «مقدمه‌ای بر متافیزیک» سیاست را با پرسش از تاریخ و هستی پیوند می‌دهد. او از مفهوم پولیس یونانی استفاده کرده و توضیح می‌دهد که چگونه در یونان باستان سیاست به معنای بنیادین با هستی و جهان‌بینی مردم آن زمان مرتبط بود. به نظر او، سیاست به معنای اصیل آن صرفاً زمانی معنا دارد که در ارتباط با پرسش از هستی باشد.

از نظر هایدگر، پولیس در یونان باستان صرفاً یک ساختار سیاسی یا یک شهر-دولت نبود، بلکه مکانی بود که در آن هستی برای انسان‌ها آشکار می‌شد، یعنی سیاست در پولیس معادل با ساختار بنیادین زندگی انسانی بود که انسان‌ها را در یک نظم مشترک به هستی مرتبط می‌کرد، یعنی سیاست در پولیس مجموعه‌ای از قوانین و رویه‌ها نبود بلکه تجلی شیوه زیستن

در هماهنگی با هستی بود (introduction to Metaphysics, p. 152) از نظر او رهبران سیاسی مثل شاعران نقش هدایت جامعه به سمت آشکارسازی حقیقت و هماهنگی با هستی دارند (ibid, p. 153).

هایدگر با مقایسه سیاست مدرن با سیاست در یونان باستان بر این نظر است که در دنیای مدرن، سیاست به جای تمرکز بر آشکارسازی هستی، به فعالیتی تکنیکی و ابزاری تبدیل شده است که نتیجه آن نسیان از هستی است و در این حالت سیاست صرفاً وسیله کنترل و قدرت می‌شود (ibid, pp. 139-140).

از نظر هایدگر، سیاست بخشی از سرنوشت تاریخی یک ملت است همان‌گونه که سیاست در یونان باستان با تاریخ مستقیماً مرتبط بود زیرا مردم آن زمان، سیاست را به عنوان بخشی از جهان‌بینی خود درک می‌کردند. او در این اثر مفهوم سرنوشت را طرح کرده که نشان‌دهنده سیر تاریخی یک ملت است و سیاست نقش کلیدی در تحقق سرنوشت دارد (ibid, p. 145). هایدگر سرنوشت را فرایندی می‌داند که یک ملت را به طور جمعی با هستی مرتبط می‌کند بنابراین سیاست ابزاری می‌شود که ملت‌ها از آن طریق با سرنوشت تاریخی خود مواجه شوند و آن وقتی است که سیاست از تکنیک‌های مدرن و محاسبه‌گرانه فراتر رود و به پرسش بنیادین از هستی بازگردد (ibid, p. 145) هایدگر در «پرسش از تکنولوژی» به نقد مدرنیته و رابطه انسان با جهان در عصر تکنولوژی می‌پردازد و استدلال می‌کند که تکنولوژی مدرن انسان را به ابژه‌ای برای بهره‌برداری تبدیل کرده و افق تفکر اصیل را مسدود کرده است.

به نظر هایدگر انسانی که دچار فراموشی از هستی است به نهیلیسم سقوط کرده است. حرف هایدگر نظیر سخن نیچه است که گفت، انسان به «آخرین درجه آدمیزاد» سقوط نموده است. هایدگر مشابه ارنست یونگر بر این نظر است که در مدرنیته، انسان کارگر شده و طبیعت راهنمای کردار انسان نیست بلکه تکنولوژی طبیعت را در استخدام درآورده و فاعلیت انسان محدود شده و بنابراین آدمیان همگی تابع هدف تکنولوژی جهانی گردیده و انسان از سروری مخلوقات به رتبه کارگری تکنولوژی نزول کرده است.



سخنان هایدگر نقد بنیادین درباره مدرنیته است اما این که چگونه می توان شرایط زمانه را تغییر داد مشکل به سادگی رفع شدنی نیست و نظرات هایدگر در این باره کلی است.

اشتراوس فلسفه سیاسی را معرفتی می داند که از تحلیل های تکنیکی و مبتنی بر تجربه و رفتارگرایانه که به علم سیاست مربوط است، فراتر می رود؛ و به دنبال آنچه باید باشد می رود. او فلسفه سیاسی را مطالعه پرسش های اساسی درباره ماهیت حکومت و عدالت می داند و برای این راه باید به متون کلاسیک بازگردیم. اشتراوس موضوعات اساسی فلسفه سیاست را عدالت، بهترین نوع حکومت، ماهیت انسان، چگونگی دستیابی به خیر می داند.

او هدف فلسفه سیاست را کشف حقیقت در ساحت سیاست می داند؛ اما وصول به این امر راهی جز درک نظم سیاسی براساس طبیعت ندارد نه قرارداد اجتماعی صرف. وی بر حقوق طبیعی تأکید دارد و آن را چهارچوب اخلاقی و عقلانی برای زندگی سیاسی می داند که باید مبنای نظم قرار گیرد. از نظر اشتراوس، حقوق طبیعی در تقابل با نسبیت گرایی و شکاکیت اخلاقی است و متون کلاسیک بیشتر مدد را به ما می رسانند که حقوق طبیعی را فهم کنیم. از نظر اشتراوس، نسبیت گرایی اخلاقی در عصر مدرن منجر به بحران مشروعیت در سیاست شده و مدرنیته فلسفه سیاسی را از جست و جوی حقیقت به تحلیل های صرف قدرت و منافع کاهش داده است. به نظر او باید به آثار فلاسفه کلاسیک مثل افلاطون، ارسطو، توسیدید، سیسرون بازگشت که نظریات ارزشمندی درباره عدالت و حکومت ارائه می کنند.

جان راولز یکی از شاهکارهای فکری در قلمرو فلسفه سیاست کتاب عدالت اوست. او فلسفه سیاسی را مطالعه اصول عدالت و ایجاد ساختاری برای تحقق عدالت در جامعه می داند. در فضای مسلط لیبرال دموکراسی، طرح بحث عدالت از اهمیت برخوردار بود کاوش او گرچه مورد نقد بسیاری قرار گرفت اما مخالفان او نیز اثر وی را جریان ساز و تأثیرگذار دانسته اند، باین حال براساس نقادی های دقیقی که نسبت به نظریه عدالت او صورت پذیرفت، راولز نظریه دومی را در این باب مطرح کرد که عملاً از مقام تئوری فلسفی به سطح یک راه حل عملی برای سیاستمداران در دولت های لیبرال دموکراتیک نزول نمود.

ریچارد رورتی از فلاسفه پست‌مدرن، برخلاف هم‌مسلمان خود، از دیدگاهی عمل‌گرایانه در سیاست دفاع می‌کند و بر این نظر است که باید از دعاوی حقایق متافیزیکی دوری جست و به جای آن سیاست را به عنوان فرایندی برای افزایش هم‌بستگی و کاهش رنج‌های انسانی در نظر گرفت می‌گوید «ما باید بر هم‌بستگی تمرکز کنیم، نه بر عینیت، هدف این است که آینده‌ای بهتر بسازیم نه این که حقایق ابدی را کشف کنیم».

موقف رورتی در فلسفه سیاست کاملاً نقطه مقابل هایدگر است، هایدگر مبنا و فلسفه سیاست را به انکشاف حقایق می‌بیند، اما رورتی مأموریتی در این زمینه قائل نیست. رورتی، عدالت را صرفاً یک امر عمل‌گرایانه اجتماعی در نظر می‌گیرد نه یک حقیقت متافیزیکی. او بر این نظر است که عدالت را نباید در چهارچوب مفاهیم انتزاعی و متافیزیکی جست‌وجو کرد بلکه عدالت یک فرایند اجتماعی و اخلاقی است که هدفش ارتقا رفاه و کرامت انسانی است. او در جست‌وجوی شرایطی از هم‌بستگی انسانی است که در آن افراد به طور مستمر برای رسیدن به عدالت در تعامل با یکدیگر قرار دارند. رورتی معتقد است به جای تلاش در کشف حقایق باید در پی ساختن دنیای بهتر باشیم که در آن انسان‌ها کم‌تر رنج بکشند (Contingency ... p. 192).

رورتی عدالت را به مثابه پروژه تاریخی می‌داند که در چهارچوب یک فرهنگ خاص شکل می‌گیرد از این جهت با آراء افلاطون و کانت و دیگران که برای عدالت مفهوم مطلق و فراتاریخی قائل‌اند، مخالف است به نظر او، عدالت مثل حقیقت چیزی نیست که بتوان آن را در فراسوی تاریخ یافت، عدالت نتیجه یک دیالوگ مداوم در میان انسان‌ها است. از نظر رورتی، تلاش فلاسفه برای تعریف جهانی با مؤلفه‌های ثابت از عدالت، غالباً همراه است با نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی جوامع. عدالت در نگاه او باید امری انعطاف‌پذیر باشد. بنابراین می‌گوید:

«جست‌وجوی اصول جهان‌شمول عدالت، چیزی جز تلاش برای تحمیل یک نگاه خاص به دیگران نیست، عدالت باید از دل دیالوگ و تفاوت‌ها به وجود آید (Contingency p. 189).



رورتنی، عدالت را به عنوان بخشی از یک جامعه دموکراتیک می‌پندارد و معتقد است دموکراسی بهترین بستر برای تحقق عدالت را فراهم می‌کند زیرا اجازه می‌دهد صداها را مختلف شنیده شود (ibid, p. 185).

ژیل دلوز و فلیکس گتاری سیاست را به عنوان شبکه‌ای از ریزمقاومت‌ها در برابر ساختارهای قدرت می‌دانند آنان مفاهیم «ماشین‌های اجتماعی» و «بدن‌های بدون اندام» (Body Without Organ) را مطرح می‌کنند تا نشان دهند چگونه قدرت در سطح خود و مولکولی عمل می‌کند و چطور می‌توان در برابر آن مقاومت کرد.

میشل فوکو، سیاست را به مثابه قدرت و دانش می‌داند که در شبکه‌ای از روابط خود را تحمیل بر افراد می‌کند بنابراین، سیاست نه تنها در دولت یا نهادهای رسمی، بلکه در زندگی روزمره و در درون بدن‌ها نیز حضور دارد. مفهوم کلیدی «زیست‌قدرت» (Bio power) نشان می‌دهد که چگونه دولت‌ها از دانش علمی و پزشکی برای مدیریت و کنترل زندگی شهروندان استفاده می‌کنند. بنابراین می‌گوید: «قدرت یک نهاد نیست و نه یک ساختار و نیز نیرویی نیست که ما به آن مجهز شده‌ایم بلکه نامی است که به یک وضعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای خاص نسبت داده می‌شود».

ژاک دریدا سیاست را به مثابه دکانستراکشن یا بازسازی یا بازاندیشی می‌پندارد او سیاست را یک عمل تفسیری می‌داند که در آن مفاهیم سیاسی به طور مداوم از نو تعریف می‌شوند. مفهوم کلیدی او «عدالت به مثابه امر ناممکن» است به این معنا که هرگز به طور کامل دست‌یافتنی نیست و همواره باید بازاندیشی و بازسازی شود. او دکانستراکشن را برای سایر مفاهیم فلسفه سیاست نظیر دموکراسی، قانون و حقوق نیز استفاده می‌کند.

دریدا مفاهیم عدالت، دموکراسی، حاکمیت و نظایر آن را بسیار پیچیده و مبهم می‌داند که قابل فروکاست به اصولی ثابت و مطلق نیستند. او به جای ارائه یک نظریه جامع سیاسی، سیاست را به عنوان فرایندی پویا و بازاندیشی مداوم مطرح می‌کند. او در مقاله مشهوری به نام «نیروی قانون بنیاد عرفانی اقتدار» (Force of Law: The Mystical Foundation of Authority) بیان می‌دارد که عدالت یک مفهوم ثابت نیست، یک فرایند شدن است که در قالب نظام حقوقی

نمی‌گنجد او عدالت را فراتر از قانون می‌داند، یک ایدئال است که فراتر از زمان و مکان است و از جهتی به مثابه امر ناممکن است؛ چون هیچ‌گاه در قالب قوانین قابل تحقق نیست بنابراین می‌گوید عدالت به معنای واقعی همواره امری آینده‌نگر و ناممکن است (Force of Law, p. 16) دریدا، عدالت را تنها در مواجهه با دیگری معنا می‌کند (The Others) این دیگری می‌تواند انسان، گروه‌های اقلیت یا حتی آینده‌ای باشد که هنوز محقق نشده است. بنابراین می‌گوید:

«عدالت زمانی به وجود می‌آید که ما خود را در برابر دیگری مسئول بدانیم، حتی اگر این مسئولیت فراتر از توان ما باشد»

ژان بودریار معتقد است سیاست در عصر مدرن به شبیه‌سازی (Simulation) تبدیل شده یعنی در جوامع مدرن، واقعیت سیاسی جای خود را به وانمایی داده است. رسانه‌ها نقش مهمی در ایجاد واقعیت‌های سیاسی بازی می‌کنند. او در مورد جنگ خلیج فارس این مطلب را عیان کرد:

«جنگ خلیج فارس رخ نداد ... این یک شبکه‌سازی بود جنگی فرامدرن که از طریق رسانه‌ها به تصویر کشیده شد.»

فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا تا امروز علامه طباطبائی و استاد مطهری بر این نظرند که محور فلسفه سیاست، عدالت اجتماعی است. این تلقی به متابعت از فلسفه افلاطونی نیست چراکه آنچه آنان از عدالت مراد کرده‌اند با تلقی افلاطون از عدالت متفاوت است. بیشتر از نصوص اسلامی، قرآن و سنت نبوی و روایات و تأملات عقلانی تفکر فلسفی این دیار، حاصل آمده است.

فلاسفه مسلمان، گمشده فلسفه سیاست را مدینه فاضله می‌دانند که کانون تحقق آن عدالت اجتماعی است. نکته قابل توجه این است که غالباً بر نظریه فطرت اشاره دارند که نزد علامه طباطبائی و استاد مطهری شکل نظام‌یافته‌ای پیدا کرد. شهید مطهری فلسفه سیاست، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه اجتماع، فلسفه دین را مبتنی بر نظریه فطرت می‌داند و



بنابراین آن را مهم‌ترین بخش تفکر اسلامی می‌پندارد. بنابراین تمامی مسائل فلسفه سیاست اعم از حقوق حکومت و حقوق فرد و جامعه، آزادی دموکراسی، نظام تعلیم و تربیت و... همگی بر مبنای نظریه فطرت شکل می‌گیرد و از نظر استاد مطهری، فطرت هم در مورد افراد جامعه مطرح است و هم درباره حقیقت جامعه. چون ایشان برای جامعه حقیقی متفاوت از افراد قائل است و بنابراین جامعه هم می‌تواند دارای فطریات باشد.

ما در کجا ایستاده‌ایم؟

تنوع نظری فلاسفه پیرامون نحوه تقرّب به مسائل فلسفه سیاست از بحث‌های اجمالی فوق مشهود گردید. نظام جمهوری اسلامی بر مبنای نظریات اسلامی شکل گرفته است اما در سامان‌دهی مسائل مهم حکومتی نظیر نظریه توسعه، عدالت اجتماعی، آزادی، دموکراسی و ساختار حکومت و حکمرانی و میزان دخالت دولت در امور اجتماع و نظایر آن، گرچه در قانون اساسی نکاتی آورده شده اما منقح نیست و در مجموع از سازگاری با یکدیگر به نحوی که یک نظام منسجم را نشان دهد، برخوردار نیست. علت چیست؟ بی‌تردید مسئولان کشور با دلسوزی به دنبال سامان‌دهی نظام مبتنی بر تفکر اصیل اسلامی هستند و تلاش‌های فکری و نظری هم تا حدودی داشته‌اند و گاه در باب عدالت به عنوان محور تحرک سیاسی سخن گفته و آراء ملت را پشتوانه خود کرده‌اند؛ اما چرا مسائل مطروحه به طور دقیق ایضاح نمی‌گردد؟ با توجه به تجربیات دهه‌های اخیر علت اصلی در عدم توجه به جایگاه این مباحث است؛ یعنی با همه تعلق خاطری که مسئولان به روشن شدن موضوع دارند اما طریق وصول آن را به دقت دریافته‌اند. گاه بخشی از این امور از جانب صاحب‌نظرانی دنبال می‌شود که در رشته خود عالم‌اند اما در قلمرو فلسفه سیاست اندوخته‌ای ندارند. بنابراین راه‌حل‌های آن‌ها ممکن است از منظر مدیریت یا اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا حقوق بی‌وجه نباشد؛ اما چنین راه‌حل‌هایی مثل آن است که برای حل یک مسئله ریاضی به یک هنرمند مراجعه کنید. هنرمند حق دارد، ریاضیات را از منظر زیباشناسی مورد توجه قرار دهد و نظر وی جذاب هم باشد اما مسئله ریاضی حل نمی‌شود مشکل اینجا مربوط به هنرمندی نیست که نظریه‌های ذوقی داده است، مشکل مربوط به آن است که برای حل مسئله ریاضی بلاوجه به او مراجعه شده است. برخی

موضوعات اساسی جامعه ما از این جنس هستند. به‌طور طبیعی هر شخصی برای زندگی خود اولویت‌هایی قائل است و مطابق آن اولویت‌ها برنامه‌ریزی می‌کند. حال سؤال این است که مهم‌ترین اولویت حکمرانی ما چیست؟ فوراً چندین هدف را به‌عنوان اولویت برمی‌شمرند. جامعه‌ای پویا، توانمند معنوی، مستقل، عادلانه و ... سؤال این نبود چه چیزهایی برای جامعه خوب است، پرسش از اولویت بود آیا توسعه ملی کشور اولویت است یا چندین موضوع دیگر. وقتی اولویت نخست را توسعه ملی کشور می‌دانیم به معنای آن نیست که کشور انقلابی نیست چون مقسم واحدی این امور ندارد به معنای آن نیست که به امور فرهنگی و سیاسی و ... نمی‌پردازیم، بلکه مقصود این است که اولویت اصلی کشور توسعه ملی است مابقی شئون در مراحل بعد قرار می‌گیرند و باید معاداً این اولویت باشند یعنی فرهنگ جامعه مددکار توسعه ملی باشد، دانشگاه در خدمت توسعه ملی قرار گیرد، دیپلماسی کشور مستمراً پیگیر توسعه ملی باشد و هکذا.

مهم‌ترین مسئله‌ای که در اینجا رخ می‌دهد آن است که عدالت اجتماعی که تقریباً اکثر فلاسفه اسلامی آن را کانون مدینه فاضله می‌دانند در کجا قرار می‌گیرد؟

در باب رابطه توسعه ملی و عدالت اجتماعی چند نظر وجود دارد:

۱. عدالت اجتماعی محل توسعه کشور است و عامل عقب‌افتادگی است، اکثر فلاسفه

اختیارگرا نظیر هایک و نوریک چنین نظری دارند

۲. عدالت اجتماعی جنبه ترمیمی برای توسعه ملی دارد یعنی توسعه ملی، به رشد

اقتصادی کشور می‌انداشد، عده‌ای در این مسیر دچار فقر می‌شوند باید بدان‌ها توجه

خاص کرد. ارسطو و برخی فلاسفه معاصر نظیر سندل، والترز از این جمله‌اند و شاید

متفکران مکتب رفاه در این چهارچوب می‌گنجند.

۳. نظریه سوّم آن است که عدالت اجتماعی معاداً توسعه و موتور محرک آن است. چنین

تعریفی از عدالت اجتماعی مبتنی بر نظریه فطرت است که رشد و توسعه ملی را با

رقابتی متوازن در عرصه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و آموزشی محقق

می‌سازد.



در این نظریه دموکراسی یک ساختار عاریتی از نظامی فلسفی جدا از عدالت اجتماعی نیست که باید در جمهوری اسلامی به ساختار اسلامی متصل شده باشد، بلکه دموکراسی از درون نظریه عدالت اجتماعی اخذ می‌گردد یعنی ساختار دموکراتیک حکومت از دل نظریه عدالت اجتماعی حاصل می‌شود. دولت بر این مبنا، به هیچ وجه دولتی پر حجم نظیر آنچه در نظام بوروکراسی امروز ایران با آن مواجهیم، نخواهد بود، بوروکراسی در این نظریه بستر ساز حضور رقابت‌آمیز مردم به نحو متوازن در عرصه‌های مختلف است؛ بنابراین دولت به هیچ وجه جایگزین مردم در عرصه اقتصاد و سیاست و فرهنگ نیست. لازمه تحقق چنین نظریه‌ای این است که

اولاً: آزادی در قلمروهای مختلف وجود داشته باشد تا رقابت‌ها شکل گیرد.

ثانیاً: برای رقابت متوازن، دولت موظف به توانمندسازی جامعه است نه این که امور کشورداری به صورت دولتی سامان یابد.

ثالثاً: حدود آزادی منوط به شرایطی است که رشد متوازن استعداد های فطری افراد جامعه محقق گردد.

چه وظایفی مستقلاً بر عهده دولت قرار می‌گیرد؟

جدای از بسترسازی برای رقابت متوازن در عرصه‌های مختلف، جامعه خود دارای فطریات مستقلی است که شامل استقلال، صیانت از امنیت ملی، حفظ منافع ملی و هویت ملی، حفاظت از محیط زیست و تأمین اجتماعی است. این امور گرچه به حقوق فطری افراد جامعه بی‌ارتباط نیست؛ اما مستقلاً حکومت باید در این امور مسئولیت‌پذیر باشد و آن‌ها را جزء وظایف ذاتی خود بداند.

در اینجا تئوری امنیت ملی باید متناسب با نظریه توسعه ملی مدون گردد، بدان معنا که تمامی زمینه‌های ثبات و امنیت برای توسعه ملی کشور را تدارک نماید چه در بهبود امنیت داخلی و چه حل مسائل و بحران‌های خارجی. بنابراین ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی خارج از مرزها در جهت تقویت امنیت ملی کارآمدی دارد و صیانت و تقویت از

آن‌ها جزء وظایف حکومت است اما به هیچ وجه نباید بستر بحران برای توسعه ملی فراهم کند.

جنگ و صلح در کجای این نظریه مطرح است؟

آیا حکومت اسلامی نسبت به سرنوشت سایر مسلمانان و مستضعفان بی تفاوت است و منافع خود را در محدوده جغرافیایی خود تعریف می‌کند؟

چنین نیست نه تنها جمهوری اسلامی بلکه هیچ یک از کشورهای مهم چه در سطح منطقه و چه در سطح بین‌المللی چنین نمی‌اندیشند و همگی حوزه منافع ملی خود را وسیع تر از جغرافیای خود تعریف می‌کنند؛ اما از نظر مبنای تئوریک و جهی از عدالت اجتماعی نسبت به سایرین عمومیت پیدا می‌کند البته مسلمانان اولویت دارند اما نحوه حمایت و مساعدت حکومت در حدودی است که مخل حرکت اصلی جامعه در توسعه ملی نشود. بنابراین جنگ و صلح هم دایره مدار منافع و امنیت ملی کشور است چنانچه تروریست‌ها منطقه را به آشوب بکشانند و معلوم باشد جهت آن‌ها مردم ما نیز هست، برحسب نظریه فوق که امنیت ملی وظیفه اختصاصی حکومت است باید در سرکوب آنان اقدام کند در غیر این صورت به وظیفه فطری خود عمل نکرده است و سهل‌انگاری در این وجه به توسعه ملی کشور لطمه می‌زند. اما حکومت در همین زمینه باید به امنیت همسایگان و منطقه بیندیشد تا همه این ظرفیت‌ها در جهت توسعه ملی فعال گردد.

۵. نتیجه‌گیری

مقصود ما از طرح نظریات مختلف در قلمرو فلسفه سیاست آن است که

اولاً، اهمیت فلسفه سیاست نزد پژوهندگان فلسفه و سیاست با دقت روشن شود.

ثانیاً، معلوم گردد که بسیاری از مسائل بنیادین حکومت که تأثیر اساسی در سرنوشت

جامعه دارد مربوط به حوزه فلسفه سیاست است.



ثالثاً، خلط جایگاه طرح مسائل اساسی حکومت منجر به انباشت مشکلات می‌گردد و دولت‌ها نمی‌توانند برحسب سلیقه حل مسائل بنیادین را به قلمروهایی بسپارند که ممارستی در تبیین آن امور ندارند.

رابعاً، موضوعات اساسی و بنیادین حکومت، نظیر ساختار حکومت مطلوب، عدالت اجتماعی، دموکراسی، آزادی، حقوق فطری یا حقوق طبیعی قلمرو دخالت دولت در امور اجتماعی، حقوق زنان، مبانی توسعه ملی، امنیت ملی و هویت ملی، همگی در قلمرو فلسفه سیاست قرار دارد و انتظار حل این امور از نخبگان سایر علوم و معارف ممکن است کشور را در مسیر غلط سیر دهد و یا با رویکرد اقتباسی صرف و بدون توجه به مبانی و سنت‌های جامعه راه‌حل‌هایی ارائه دهند که جامعه به پذیرش آن‌ها اقبال نشان ندهد و این نکته ظریفی است که ابن‌سینا در مقام تدوین قوانین و مقررات، انطباق با سنن و فرهنگ جامعه را شرط می‌داند.

خامساً، آرا در زمینه مسائل بنیادین حکومت به شدت متفاوت است و قصد ما از ارائه برخی از نظرات متفاوت متفکران و فلاسفه آن بود که نشان داده شود حکومت باید متناسب با شرایط زیست اجتماعی و فرهنگی و سیاسی خود و براساس مبانی نظری خویش، صاحب نظریه روشنی در این امور باشد که تبیین مسائل فوق از یک انسجام فلسفی برخوردار گردد و به همین جهت باید از صاحب‌نظران حوزه فلسفه سیاست برای ارائه راه‌حل در این زمینه‌ها مدد خواست.

فهرست منابع

- پوپر، کارل (۱۳۹۶)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران،
حائری، مهدی (۱۹۹۵)، *حکمت و حکومت*، انتشارات شادی.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۹.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، *فطرت در قرآن*، انتشارات صدرا، تهران.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *نقدی بر مارکسیسم*، انتشارات صدرا، تهران.
یگر، ورنر (۱۳۷۶)، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، ویراستار علیرضا حیدری، انتشارات
خوارزمی، تهران.



References

- Arendt, H (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press.
- Aristotle (1998), *Politics*, Translated by C.D.C Reeve, Hackett Publishing
- Baudrillard, J (1995), *The Gulf War Did Not Take Place*, Indiana University Press.
- Deleuze, G and Guallari, F (1987) *Anti-Qedipus: Capitalizm and Schizophermia*, Translated by Brian Massumi, University of Minne Sota Press.
- Derrida, J (1992), *Force of Law: The mystical Foundation of Authority*, in *De Construction and Possibility of Justice* Routledge.
- Derrido, J (1995), *The Gift of Death*, University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F (1991), *Elements of Philosophy of Right*, Translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press.
- Hegel. G. W. F (1977), *Phenomology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F (1991), *Elements of the philosophy of Right*, Translated by H. B. Nisbel, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F (1956), *Lectures on the Philosophy of History*, Translated by J. Sibree, Dover Publications, introduction.
- Foucault, M (1978), *The History of Sexuality*, Vol. 1, Translated by Robert Pantheon Books.
- Heidegger, M (2000), *Introduction to Meta Physics*, Translation by Gegory Fried and Richard Pott Yale university Press.
- Heidegger, M (1977), *The Question Concerning Technology*, Translation, William, Lovitt, Harper & Row.
- Hobbes, T (1991), *Leviattan*, Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press.
- Jonas, Hans (1984), *the Imperative of Responsibility: in search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press.
- Locke, J (1988), *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Lustell Cambridge University Press.
- Marx, K and Engeles, F (2002), *The Communist Manifesto*, Translated by Samuel Moor, Penguin Classics.
- Plato (1968), *The Republic*, Translated by Allan Bloom, Basic Books.
- RawIs, J (1999), *Atheory of Justice*, Revised Edition Horvard University Press.
- Rorty, R (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press.
- Rorty, R (1999), *Philosophy and social Hope*, Penguin Books.
- Rousseau, J. J (1968), *The Social Contract* Translated by maurice Cranston, Penguin Classics.
- Searle, J. R (1969), *Speech acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.
- Strauss, L (1959), *What is Political Philosophy?* University of Chicago Press.