

فلسفه سیاسی و مسئله دولت عقلانی

علی اردستانی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۵ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۶)

آن کس که اشیا را در آغاز نمو و مبدأ
اولیه‌شان می‌نگرد، اعم از اینکه آن شیء
دولت باشد یا چیز دیگر، منظره روشن‌تری از
آنها را خواهد دید.

ارسطو

چکیده

برای تأسیس یک دولت به مفهوم حقیقی آن چه باید کرد؟ ادبیات علم سیاست مملو و آکنده از راه‌حل‌ها و فرمول‌های ساده و پیچیده اقتصادی، جامعه‌شناختی، سیاسی، فرهنگی و جز آن است. اگرچه نمی‌توان منکر اهمیت این نظریه‌ها شد، واقعیت این است که کاربرد آنها در بسیاری از کشورها در بهترین حالت به جوامعی ناهمگون و فاقد انسجام انجامیده است. درحالی‌که می‌توان بر حسب رشته‌های مختلف علمی این امر را توضیح داد، از منظر مقاله حاضر دلیل آن را باید در فقدان یک سنت فکری عقلانی مدون و منسجم جست‌وجو کرد. بدون وجود یک سنت عقلی منسجم و ریشه‌دار، نمی‌توان انتظار داشت یک دولت مدرن واقعی شکل گیرد. در صورت نیاز به تأسیس چنین دولتی، فلسفه سیاسی به‌عنوان نخستین تلاش فکری انسان برای عقلانی‌سازی سیاست هنوز می‌تواند مورد توجه باشد. مقاله حاضر می‌کوشد با تمرکز بر فلسفه سیاسی و کندوکاو در چیستی و ماهیت آن، توجه خوانندگان را به امکانات بالقوه این مکتب فکری برای تأسیس یک دولت مدرن عقلانی جلب کند.

واژگان کلیدی

جامعه سیاسی، دولت، عقلانیت، فلسفه سیاسی، قانون، نظم سیاسی

مقدمه

یکی از مهم‌ترین موانع سد راه ایجاد یک دولت مدرن در کشورهای توسعه‌نیافته، فقدان ساختار سیاسی- عقلانی است که بتواند بین اجزای درونی دولت رابطه ارگانیک برقرار کند. اگرچه می‌توان این امر را از زوایای مختلفی - جامعه‌شناختی، اقتصادی - فرهنگی و جز آن - مشاهده کرد، به‌نظر می‌رسد علت زیربنایی آن به امتناع یا ضعف یک سنت فکری- عقلانی منسجم و مدون در این کشورها برمی‌گردد. در واقع، آنچه در این کشورها همواره وجود داشته است، مجموعه‌ای از تفکرات خام، غیر - یا ضد - عقلی، کلامی، شبه‌علمی و ایدئولوژیک است که خود مانع عمده‌ای برای شکل‌گیری ساختارهای عقلانی محسوب می‌شود. برای مثال، می‌توان به کشور خودمان اشاره کرد که فقدان تاریخی عقلانیت در ساختارهای آن، هیچ‌گاه اجازه تشکیل دولتی معطوف به عقلانیت را نداده است. اگرچه بررسی دلایل این موضوع به دفتری جداگانه نیاز دارد، باید توجه داشت که نبود چنین سنتی همواره دولت‌های موجود در ایران را به‌رغم ظاهر مدرن و به‌ظاهر عقلانی‌شان، ما را در وضعیت پیشاقانون و بدین ترتیب، پیشادولت قرار داده است. در واقع، آنچه در اینجا وجود داشته است حکومت - در مفهوم آمریت - بوده است نه دولت در مفهوم واقعی آن.

چه باید کرد؟ به‌نظر می‌رسد شرط ضروری هر گونه توسعه پایدار و حقیقی متضمن وجود یک دولت عقل‌سالار و معطوف به عقلانیت است که بتواند زمینه‌ها و بستر لازم را برای چنین امری آماده کند. این مسئله به‌وضوح در تجارب کشورهای دیگر مشاهده می‌شود که چگونه تأسیس یک دولت عقلانی می‌تواند سنگ بنای پیشرفت و توسعه شود (Silberman, 1993). برای مثال، امروزه کمتر کسی را می‌توان یافت که اگر بخواهد نمونه‌ای عالی از توسعه صنعتی و تکامل فکری را بیان کند، به سراغ کشور آلمان نرود، اما همین کشور تنها زمانی به‌گونه‌ای جدی پا در مسیر پیشرفت گذارد و به توسعه پایدار دست یافت که دولتی عقلانی در آن شکل گرفت (Zimmera, 1999). مقاله حاضر بر آن است که تأسیس چنین دولتی - چه در ایران و چه در هر کجای دیگر - مستلزم وجود یک سنت فکری عقلانی است که از قبل امکان نظری دولتی این‌گونه را تدارک دیده باشد. چگونه؟

شاید یکی از مهم‌ترین راهکارها بازگشت آگاهانه - بر این آگاهانه تأکید می‌شود - به تلاش‌های فکری عقلانی‌ای باشد که در ادوار گذشته صورت گرفته است و سابقه‌ای طولانی دارد. بی‌تردید، مهم‌ترین این تلاش‌ها به فلسفه سیاسی مربوط می‌شود. واقعیت آن است که به‌طور دقیق روشن نیست که انسان‌ها از چه زمانی پی به اهمیت حیات سیاسی و اندیشه‌ورزی درباره آن بردند، اما براساس تمام آثار به‌جامانده از اعصار کهن می‌توان حضور مفهومی از سیاست را یافت (آدمیت، ۱۳۷۵:۱). نکته مهم آن است که حیات سیاسی، فارغ از زمان تأسیس

آن، همواره حاوی معرفت (هایی) سیاسی بوده است. اما این معرفت‌ها بیشتر به رأی و نظر و گمان‌های سیاسی تعلق دارند تا معرفتی منسجم و مدون. برداشت‌ها، باورها و اعتقادات، حدس‌ها، پیش‌بینی‌ها، انتظارات، خطاها و جز آن، محور این گمان‌های سیاسی‌اند. اما بر خلاف این روند عمومی جوامع انسانی، به نظر می‌رسد که در دوره‌ای معین و مشخص از سیر فکری بشر به یکباره دسته‌ای از اندیشمندان پیدا شدند که تمام تلاش و کوشش خود را به منظور تأسیس معرفتی اصیل و حقیقی به‌جای گمان و نظورری درباره‌ی امور سیاسی معطوف به‌کار گرفتند. آنان می‌خواستند با ایجاد نظامی از اندیشه‌ها به‌کنه و حقیقت تمام امور از جمله امور سیاسی دست یابند (افلاطون، ۱۳۷۴، قطعات ۴۸۰ - ۴۷۷؛ Haddock, 2008: 1-27). این نظام از اندیشه‌ها که به‌طور اخص فلسفه سیاسی نامیده می‌شود، دقیقاً از زمانی شروع شد که فلسفیدن درباره‌ی سیاست آغاز شد. رهبران این جنبش سقراط، افلاطون و ارسطو بودند. با این حال، باید توجه داشت که فلسفه سیاسی تنها زمانی به ایجاد دولت عقلانی همت گمارد که پیش از آن فلسفه عمومی تا حد زیادی توانسته بود تعبیری عقلانی از هستی، انسان و دین ارائه دهد. به‌نظر می‌رسد این شرطی ضروری است و بدون جای‌گیر شدن عقلانیت در زیست‌جهان انسان، حتی اگر پیشرفته‌ترین فناوری‌ها هم در اختیار کشوری باشد، تغییری در اصل موضوع رخ نخواهد داشت و دولت همچنان می‌تواند ماهیت پیشامدرن خود را حفظ کند. این رابطه را رابرت استات هام به‌خوبی در کتاب مهم خود بررسی کرده است (Statham, 2002).

اما فلسفه سیاسی که نخستین تلاش فکری انسان برای عقلانی ساختن امر سیاسی است، چیست؟ ساختار معرفت چگونه است؟ جامعه سیاسی و دولت بر چه اصولی استوارند؟ و فلسفه سیاسی می‌کوشد به چه پرسش‌ها و مسائلی پاسخ دهد؟ پاسخ به این پرسش‌ها اساس و محور این مقاله را تشکیل می‌دهد.

در اینجا باید به دو نکته توجه داشت؛ نخست آنکه، منظور از فلسفه سیاسی آن بخش از معارف بشری است که طی دوره‌ای خاص و معین در یونان شکل گرفت و چنانکه اشاره شد، بزرگان این نحله فکری سقراط، افلاطون و ارسطو بودند. دوم آنکه، این مقاله به‌هیچ‌وجه درصدد توضیح آرا و افکار متفکران این دوران نیست، بلکه می‌کوشد در پرتو مسئله اصلی خود، یعنی ضرورت عقلانی‌سازی دولت، با احصای ویژگی‌های مشترک این متفکران شمایی کلی از این پارادایم ارائه کند. بنابراین، محور این مقاله نه تاریخ فلسفه سیاسی، بلکه خود فلسفه سیاسی است. بر همین اساس، در ابتدا کوشش می‌شود با بررسی یکی از - و شاید مهم‌ترین - متون به‌جامانده از عصر یونان باستان به‌گونه‌ای عینی و ملموس سرشت و ماهیت این نظام فکری نشان داده شود؛ سپس به ماهیت معرفت در این پارادایم فکری پرداخته شود. در پایان در پرتو مباحث مذکور به ماهیت جامعه سیاسی از این منظر پرداخته خواهد شد.

۱. «قوانین» و ضرورت تأسیس دولت عقلانی

شاید سرشت و ماهیت فلسفه سیاسی به واضح‌ترین شکل در کتاب *قوانین افلاطون*، که عالی‌ترین اثر سیاسی اوست، ظاهر می‌شود. کتاب *قوانین* گفت‌وگویی است درباره قانون و به‌طور کلی امور سیاسی؛ بین بیگانه‌ای کهنسال از آتن، یک کرتی سالخورده و یک اسپارتی سالخورده. گفت‌وگو در جزیره کرت صورت می‌گیرد. در آغاز به‌نظر می‌رسد که آتنی به کرت آمده است تا بهترین قوانین را مطالعه کند، زیرا اگر حقیقت این باشد که خوب و قدیمی یکسان است، پس بهترین قوانین برای یک یونانی قدیمی‌ترین قوانین یونانی است و چنان قوانینی همانا قوانین کرت است. اما اگر اولین اجداد از خدایان، فرزندان خدایان، یا شاگردان خدایان نبوده باشند، یکی شمردن خوب با قدیمی قابل قبول نیست. به همین سبب، اهالی کرت باور داشتند که قوانین آنها از طرف زئوس آمده است که فرزند خویش مینوس (Minos)، قانونگذار کرت، را تعلیم داد. کتاب *قوانین* با این اعتقاد شروع شده و به‌سرعت معلوم می‌شود که این اعتقاد هیچ ریشه‌ای جز گفته‌های هومر و اهالی کرت ندارد. اما راستگویی شاعران جای تردید دارد و اهالی کرت نیز به دروغگویی معروف بودند. صرف‌نظر از اینکه واقعیت کدام است، کمی پس از مسئله منشأ قوانین کرت و قوانین اسپارت نوبت به سؤال از ارزش ذاتی آنها می‌رسد؛ مجموعه قوانینی که خدایان یا موجوداتی که فضایل فوق‌بشری داشته‌اند، وضع کرده‌اند، باید بدون هیچ تردیدی خوب باشد. آتنی، آرام‌آرام و با احتیاط مفرط به این سؤال خطیر نزدیک می‌شود. در ابتدا، او انتقاد خود را به اصل زیربنایی مجموعه قوانین کرتی و اسپارتی محدود می‌کند و آن را هم نه از طریق نقد این مجموعه قوانین، بلکه با انتقاد از یک شاعر، فردی فاقد هر گونه آمریت و انتقاد از یک تبعیدی که این هر دو اصل را ستایش کرده بود. بنابراین، فیلسوف هنوز مجموعه قوانین کرت یا اسپارت را نقد نمی‌کند، بلکه تفسیری از این قوانین را که به‌وسیله دو هم‌صحبتش ارائه شده بود، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او به یک قانون اسپارتی و کرتی، که چنان انتقادی را در شرایط خاص مجاز می‌دارد - شرایطی که تا حدودی در گفت‌وگوی ایشان تحقق یافته است - توسل نجسته و به نقد صریح این مجموعه قوانین محترم دست نمی‌زند. براساس قانون، همه باید یکدل و یکصدا بگویند که قوانین کرت یا اسپارت خوب‌اند؛ بدین معنا که خدادادند و هیچ‌کس اجازه ندارد چیزی جز این بگوید؛ اما یک شهروند سالخورده مجاز است قانونی را که ادعا می‌شود، الهی است، در مقابل قاضی همسن خویش، به شرطی که جوانی حضور نداشته باشد، به نقد بکشد. تا اینجا دیگر برای خواننده روشن شده است که آتنی به کرت نیامده است تا بهترین قوانین را مطالعه کند، بلکه آمده است تا در کرت قوانین و نهادهای جدیدی را معمول کند که حقیقتاً نهادها و قوانین خوبی باشند. او انتقاد صریح خود را با اظهار نظری درباره ارتباط احتمالی میان برخی نهادهای

کرتی و اسپارتی و رایج بودن همجنس‌بازی در این دو شهر آغاز می‌کند. مرد اسپارتی، در دفاع از وطن خویش، در واقع به دفاع از همجنس‌بازی نمی‌پردازد، بلکه با حالت تهاجمی آتنی‌ها را به دلیل می‌گساری تقبیح می‌کند. بدین ترتیب، آتنی بهترین بهانه را به دست می‌آورد تا رواج نهاد آتنی ضیافت را توصیه کند. او ناگزیر می‌شود که از این نهاد دفاع کند. با این دفاع او نقش فیلسوف متمدن‌کننده را که به دلیل فیلسوف بودن انسان دوست هم است، بازی نمی‌کند، بلکه در نقش یک وطن‌پرست ظاهر می‌شود. او به وجهی عمل می‌کند که کاملاً برای هم‌صحبت‌هایش قابل فهم است و از نظر آنها کاملاً قابل قبول. او می‌کوشد نشان دهد که می‌گساری و حتی مستی اگر در ضیافتی که به خوبی اداره می‌شود، انجام گیرد، برای آموختن میانه‌روی و اعتدال مفید است. این گفت‌وگو درباره شراب قسمت اصلی دو فصل کتاب *قوانین* را تشکیل می‌دهد. تنها پس از اینکه گفت‌وگو درباره شراب به نتیجه منطقی‌اش رسانده می‌شود، آتنی به مسئله آغاز حیات سیاسی رو می‌آورد؛ به سؤالی که آغاز نظر سیاسی حقیقی اوست. به نظر می‌رسد که گفت‌وگو درباره شراب درآمدی است بر فلسفه سیاسی.

به هر صورت بیگانه آتنی بعد از بحثی مفصل در این زمینه که بیشتر معطوف به ناقص بودن قوانین اسپارت و کرت و عدم برخورداری شهروندانشان از بالاترین لذت‌ها و همچنین، تعیین غایتی - تعلیم و تربیت و فضیلت - که زندگی سیاسی باید تعقیب کند، به آغاز زندگی سیاسی یا ابتدای مدینه بر می‌گردد تا علت تغییر سیاسی و به ویژه علت تغییر نظام‌ها را کشف کند. آغازهای زیادی برای زندگی سیاسی وجود داشته است و تنها عده معدودی بر قله‌های کوه یا نقاط امن زنده ماندند. نسل‌های بسیاری گذشت تا جرأت کردند به دشت‌های هموار پایین بیایند و در خلال این نسل‌ها آخرین خاطره‌های هنری هم از یاد رفت. شرایطی که زمینه‌ساز ایجاد مدینه و نظام، هنرها و قوانین، رذیلت و فضیلت شد، این بود که انسان‌ها فاقد همه این چیزها بودند. به نظر می‌رسد که فقدان تمدن، علت تمام تغییرات سیاسی است. اگر انسان آغاز کاملی داشت، نیازی به تغییر نبود و این آغاز ناکامل، به ناچار، برای همه مراحل تمدن هر اندازه هم پیشرفته باشد، تأثیر می‌گذارد. بیگانه این نکته را از طریق پیگیری تغییراتی که زندگی بشر پشت سر گذاشته است، اثبات می‌کند. او از دوره نخستین - که بشر دارای فضیلت نه به دلیل اینکه فرزانه بود، بلکه چون معصوم و ساده‌اندیش و در عین حال وحشی بود - شروع می‌کند و تا نابودی زیستگاه‌های اولیه اسپارت و مدینه‌های همسایه‌اش مسینا (Messene) و آرگوس (Argos) ادامه می‌دهد. او نتیجه جستار خود را در شمارش عناوین یا مدعیان حکومت خلاصه می‌کند. تعارض بین این عناوین یا ادعاها با خودشان است که تغییر نظام‌ها را توضیح می‌دهد. معلوم می‌شود که حکومت براساس فرزاندگی، در عین اینکه شایسته‌ترین است، تنها یکی از هفت عنوان است. در میان دیگر عنوان‌ها به عنوان حاکمیت

ارباب بر برده‌ها، اقویا بر ضعفا، و ادعای کسانی که از جانب اکثریت انتخاب شده‌اند بر کسانی که انتخاب نشده‌اند، برمی‌خوریم. فرزاندگی عنوانی کافی نیست؛ یک نظام ماندنی بر آمیزه‌ای از ادعای فرزاندگی و ادعای مبتنی بر دیگر برتری‌ها مبتنی است. شاید آمیزه‌ای از فرزاندگی با عنوانی دیگر بتواند به‌عنوان جانشین برای عنوان برآمده از فرزاندگی استعمال شود. بیگانه‌آتی، بر خلاف بیگانه‌النایی، مطلب را بر این اساس که زور جسمی را عنصر ضروری برای حکومت انسان بر انسان می‌دانست، مجرد و خلاصه نمی‌کند. از نظر وی، نظام ماندنی باید نظامی مختلط باشد.

نظام اسپارت نظام مختلط است، اما آیا اختلاط آن عاقلانه است؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید عناصر اختلاط درست را به‌طور مجزا مورد بحث قرار داد. آنها عبارت‌اند از پادشاهی که ایران مثال بارز آن است و دموکراسی که آتن بهترین مثال آن است. پادشاهی نمونه حکومت مرد فرزانه یا سرور است و دموکراسی نمایانگر آزادی است. اختلاط درست یعنی اختلاط فرزاندگی با آزادی، فرزاندگی با رضایت مردم، و حکومت قوانین خردمندانه که توسط قانونگذار فرزانه طرح شده و به دست بهترین اعضای مدینه اجرا می‌شود با حکومت عوام مردم.

از اینجا به بعد، یعنی پس از آنکه غایت و خصیصه کلی بهترین نظام و حکومت ممکن آشکار می‌شود، اساس و محور بحث بر حول ثبات نظم به‌وجودآمده و چگونگی قانونگذاری قرار می‌گیرد. دقت بسیار باید کرد که نظم جدیدی که با مرد فرزانه تأسیس شده است، بعدها توسط مردانی با فرزاندگی کمتر تغییر نکند؛ تا حد ممکن باید از هر تغییری جلوگیری کرد، زیرا هر تغییری در نظم خردمندانه تغییری در جهت بدتر شدن خواهد بود. قوانین را باید با احتیاط کامل و تنها در مواردی که همه به ضرورت آن صحه بگذارند، تغییر داد. قانونگذاران بعدی باید به‌سوی همان هدفی قدم بردارند که قانونگذار اولیه برداشته است؛ یعنی، به‌سوی کمال روحی اعضای شهر. برای جلوگیری از تغییر قوانین، ارتباطات شهروندان با خارجی‌ها باید کاملاً تحت نظارت باشد. هیچ شهروندی نباید برای اهداف خصوصی به خارج سفر کند. اما شهروندانی که از اعتبار والایی برخوردارند و از پنجاه سال بیشتر داشته و آرزو دارند که طرز زندگی دیگران را ببینند و با افراد برجسته دیگر مدینه‌ها، که می‌توانند از آنها درباره بهبود قوانین چیزی یاد بگیرند، باید برای رفتن تشویق شوند. در عین حال، تمام اینها و تدابیر مشابه برای نجات قوانین و نظام کفایت نمی‌کند؛ بنیان استوار هنوز وجود ندارد. چنان بنیادی تنها توسط شورای شبانه گذارده می‌شود که از برجسته‌ترین شهروندان کهنسال و منتخبی از شهروندان سی‌ساله و مسن‌تر تشکیل شده است. این شورا برای مدینه همان نقشی را ایفا می‌کند که ذهن برای فرد. برای اینکه شورا کارویژه و وظیفه خود را انجام دهد، اعضای آن

باید بالاتر از همه چیز کامل‌ترین معرفت نسبت به هدف یگانه‌ای را دارا باشند که تمام اعمال سیاسی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم آن را غایت خود قرار می‌دهند. این هدف، فضیلت است. منظور از فضیلت یکی است؛ در عین حال، فضیلت‌های متعددی وجود دارد و دست‌کم دو فضیلت - فرزاندگی و شجاعت - به‌طور ریشه‌ای با هم تفاوت دارند. پس چگونه می‌توان برای مدینه یک هدف قائل بود؟ اگر شورا نتواند به این پرسش پاسخ دهد، نمی‌تواند وظیفه ویژه خود را به انجام رساند. به عبارت کلی‌تر و دقیق‌تر، شورا باید شامل مردانی باشد که می‌دانند فضایل کدام‌اند یا کسانی که مثال فضیلت‌های گوناگون و آنچه آنها را یگانگی بخشیده، که مجموع آنها را بتوان «فضیلت» واحدی خواند، می‌شناسند. آنها تا جایی که برای انسان ممکن است باید به حقیقت خدایان پی برده باشند. احترام استوار برای خدایان تنها از معرفت به روح و حرکت ستارگان برمی‌خیزد. تنها مردانی که این معرفت را با فضیلت‌های محبوب و عوام‌پسند ترکیب کنند، می‌توانند فرمانروای مناسبی برای مدینه باشند؛ اگر شورای شبانه تشکیل شد، باید حکومت مدینه به آنها واگذار شود (برای تکمیل بحث ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۵؛ اشتراوس، ۱۳۷۳ به‌ویژه ۲۵۷-۲۴۰).

به‌طور کلی، چنانکه مشاهده شد، افلاطون در رساله قوانین به‌گونه‌ای روشن به ترسیم ماهیت فلسفه سیاسی می‌پردازد. او در ابتدا به بررسی ماهیت قوانین - در اینجا کت - می‌پردازد و پس از شناخت نقص و عدم کفایت آنها می‌کوشد با استناد به قوانین مناطق دیگر شمایی کلی از یک قانون درست ارائه کند. در راستای همین بحث و بعد از تعیین قانون و غایتی که جامعه باید دنبال کند، او تلاش می‌کند تا بهترین نظام ممکن را برای اجرای این قانون ترسیم کند. در اینجا افلاطون به نظامی مختلط نظر دارد. بلافاصله سؤالی که در ذیل این موضوع مطرح می‌شود این است که چه کسی یا کسانی باید در این بهترین نظام ممکن حکومت کنند. این پرسش که خود همواره یکی از پرسش‌های مهم فلسفه سیاسی بوده است، بخش پایانی و نهایی کتاب قوانین را تشکیل می‌دهد. افلاطون در اینجا بر خلاف جمهور، که به فیلسوف - شاه یا انسان کامل نظر داشت، به جمعی از مردانی که واجد صفات عالی‌اند و جمعی به نام شورای شبانه را تشکیل داده‌اند، توجه نشان می‌دهد. به نظر او، در صورت وجود چنین شورایی باید زمام امور شهر را به دست آنان سپرد. این بدان معناست که در چارچوب فلسفه سیاسی، قانونگذاری و شیوه زمامداری در جامعه سیاسی باید مبتنی بر عقلانیت و خرد جمعی باشد.

۲. مسئله ماهیت معرفت

بدین ترتیب، چنانکه یکی از دانشمندان می‌گوید: «فلسفه سیاسی را می‌توان به‌عنوان تأملی

فلسفی بر چگونگی بهترین نظم و ترتیب زندگی جمعی - نهادهای سیاسی و اعمال اجتماعی نظیر نظام اقتصادی و الگوی زندگی خانوادگی تعریف کرد. برای مثال، فیلسوفان سیاسی جویای تأسیس اصول اساسی و بنیادینی هستند که شکل خاصی از دولت را توجیه کند؛ نشان دهد که افراد حقوق جدایی‌ناپذیر معینی دارند، یا به ما بگویند که چگونه منابع مادی جامعه باید در میان اعضایشان مشترک باشد. این موضوع معمولاً شامل تجزیه و تحلیل و تفسیر عقایدی نظیر آزادی، عدالت، اقتدار و دموکراسی و سپس کاربست آنها به گونه‌ای انتقادی برای نهادهای سیاسی و اجتماعی می‌باشد» (Miller, 1999؛ همچنین Manent, 2000).

این تعریف هنوز نمی‌تواند تمام محتوا و سرشت فلسفه سیاسی را بازتاب دهد و منعکس کند و همان‌طور که لئو اشتراوس خاطر نشان می‌سازد، هر توضیحی حتی ساده‌ترین توضیحات درباره فلسفه سیاسی نیازمند توضیح معنا و مفهوم خود فلسفه است. فلسفه به‌عنوان جست‌وجوی حکمت، جستاری است برای معرفت جهانشمول، یعنی معرفت به کل. پس، فلسفه در پی معرفت به کل است. کل مجموع اجزاست. کل از چنگ ما می‌گریزد، اما ما اجزا را می‌شناسیم؛ ما نسبت به اجزا معرفت جزئی داریم. معرفتی که ما از آن برخورداریم، خصیصه‌ی دوگانه‌ای دارد که هرگز بر آن فائق نمی‌آییم. در یک قطب، معرفت به همگونگی را می‌یابیم؛ بیش از هر جایی در هندسه. همچنین در دیگر شاخه‌های ریاضیات و به‌طور اشتقاقی در هنرها و صنعت‌های مولد. در قطب مخالف معرفت به ناهمگونی به‌ویژه به اهداف ناهمگون را می‌بینیم. عالی‌ترین شکل این نوع معرفت هنر دولتمردی و معلمی است. معرفت به اهداف زندگی بشری معرفت به همان چیزی است که زندگی انسانی را کامل می‌کند یا کلیت می‌بخشد و این همان معرفت به کل است. لازمه معرفت به اهداف بشر معرفت به روح بشر است و روح بشر تنها جزئی از کل است که به کل میل دارد، بنابراین بیش از هر جزء دیگری به کل وابسته است. اما هنر سیاسی در عالی‌ترین معنای آن معرفت به کل نیست. به‌نظر می‌رسد که معرفت به کل باید معرفت سیاسی را در بالاترین معنا با معرفت به همگونگی درآمیزد و این آمیزش در اختیار ما نیست. بنابراین، همیشه وسوسه می‌شود که مسائل مورد اختلاف را از طریق تحمیل وحدت بر پدیده‌ها، از طریق مطلق کردن معرفت به همگونگی یا معرفت به اهداف حل کند. انسان پیوسته به‌وسیله دو جاذبه مخالف جذب و اغفال می‌شود: جاذبه اقتدار که از ریاضیات و امور وابسته به آن تولید می‌شود و جاذبه حیرت خاضعانه که از تفکر در روح بشر و تجربه‌های سرچشمه می‌گیرد. خصیصه فلسفه امتناع آرام، اما استوار از تسلیم به هر دو جاذبه و عالی‌ترین شکل آمیزش اعتدال و جسارت است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۷-۴۶؛ هالینگ، ۱۳۸۵: ۵۹-۵۳).

به نظر اشتراوس، اگر چنان معرفتی هم‌اکنون در اختیار بود، اصلاً جست‌وجو ضرورت پیدا نمی‌کرد. با وجود این، فقدان معرفت به کل به این معنا نیست که انسان از کل تصویری ندارد؛ فلسفه ضرورتاً بعد از ظن و گمان نسبت به کل حاصل می‌شود. بنابراین، فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به کل به جای گمان نسبت به کل (همان، ۳). چنانچه فلسفه این‌گونه فهمیده شود، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از آن است. فلسفه سیاسی به معنای کوشش برای جایگزین کردن علم یا معرفت اصیل درباره اصول سیاسی به جای آرا و گمان‌هایی در این زمینه است. این اصول شامل دو دسته از موضوعات است:

۱. ماهیت مقوله‌های سیاسی؛ یعنی ماهیت قوانین، نهادها، قدرت، آمریت، وظایف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیم‌ها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها و آدمیان به‌عنوان عاملان فعال یا موضوع‌های رفتار سیاسی؛

۲. بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی.

امور سیاسی به دلیل ماهیتشان موضوع تأیید یا رد، انتخاب یا طرد، و ستایش یا مذمت واقع می‌شوند. امور سیاسی به دلیل طبیعتشان خنثی نیستند، بلکه از آدمی اطاعت، وفاداری، تصمیم یا قضاوت طلب می‌کنند. اگر انسان دعوت صریح یا ضمنی امور سیاسی را - مبنی بر اینکه آنها را در چارچوب خوبی و بدی یا عدالت و بی‌عدالتی مورد قضاوت قرار می‌دهد - جدی تلقی نکند، یعنی اگر انسان آنها را با معیاری از خوبی و بدی محک نزند، نمی‌تواند آنها را همان‌طور که هستند، یعنی به‌منزله امور سیاسی درک کند. برای قضاوت صحیح باید معیارهای حقیقی را دانست. اگر فلسفه سیاسی بخواهد حق مطلب را نسبت به موضوع خود ادا کند، باید برای دست یافتن به معرفت اصیل نسبت به این معیارها بکوشد. فلسفه سیاسی صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و درست، هر دو، را بداند. در پرتو همین اشتغال خاطر سیاسی، به تنظیم و عرضه مفاهیم و نظریاتی برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ماهیت، ضرورت، و غایت جامعه و دولت، علت و چگونگی تشکل انسان در اجتماعات، شرایط بهزیستی انسان یا بهترین شیوه سازمان دادن به زندگی انسان در جامعه و مآلاً غایات و ارزش‌های اساسی زندگی سیاسی به‌ویژه عدالت، آزادی و برابری می‌پردازد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۴-۵).

بنابراین، ریشه و خاستگاه فلسفه سیاسی در این حقیقت نهفته بود که خصیصه حیات سیاسی توسط مباحثات سیاسی را که ویژگی اساسی و بنیادی روحیه شهروندان خوب، نه متعصب بود، حل و فصل کند و آن را در سایه نظمی که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد، انجام دهد. از همین‌رو، فیلسوف سیاسی برای انجام این کارویژه مجبور بود سؤال‌ها و مسائلی را مطرح کند که به‌طور مشخص جنبه علمی یا فلسفی نداشتند. آنها بیشتر

مسائل و پرسش‌هایی بودند که در اجتماعات، شوراها، باشگاه‌ها و میان دولتمردان مطرح می‌شد. نکته مهم در مورد این مسائل و پرسش‌ها این است که آن‌ها به‌گونه‌ای طرح می‌شدند که برای تمام افراد بالغ و عاقل صرف‌نظر از هر گونه تجربه و استفاده روزمره، قابل درک و فهم بود. این امر - ارتباط مستقیم فلسفه سیاسی با حیات سیاسی - مهم‌ترین ویژگی و وجه تمایز آن را با سنت‌های فکری دیگر توضیح می‌دهد و به زمانه‌ای بارور تعلق دارد که تمام سنت‌های سیاسی متزلزل شده بود، اما هنوز سنت استواری در فلسفه سیاسی پا نگرفته بود. در دوران بعد از آن، مطالعه فیلسوف در امور سیاسی به میانجی‌گری یک سنت فلسفه سیاسی انجام می‌گرفت و صرف‌نظر از اینکه شخص فیلسوف آن را عزیز می‌داشت یا انکار می‌کرد، مانند پرده‌ای بین فیلسوف و امور سیاسی حائل می‌شد. از اینجا می‌توان دریافت که فیلسوفان کلاسیک امور سیاسی را از منظر شهروند یا دولتمرد آگاه می‌نگریستند، اما مواردی را به‌وضوح مشاهده می‌کردند که شهروندان یا دولتمردان روشن‌ضمیر نمی‌توانستند به‌وضوح دیده یا اصلاً ببینند. اما این دلیلی جز این نداشت که آنها در همان جهت دید شهروند یا سیاستمدار آگاه دورتر را می‌دیدند. آنها مانند ناظران خارجی، زندگی سیاسی را از دور نظاره نمی‌کردند و در آثارشان به زبان شهروندان و سیاستمداران سخن می‌گفتند؛ به‌ندرت اصطلاحی را به‌کار می‌بردند که برای مردم کوچه و خیابان نامفهوم باشد. به همین دلیل، فلسفه سیاسی آنها فراگیر است؛ هم نظریه سیاسی است و هم مهارت سیاسی. به‌نحوی یکسان، هم به جنبه‌های حقوقی و نهادی می‌پردازد و هم از جنبه‌های حقوقی و نهادی فراتر می‌رود و به یک اندازه از تنگ‌نظری و کیلان، خشک‌مغزی اهل فن، بوالهوسی خیال‌پردازان و فرومایگی فرصت‌طلبان آزاد است (اشتراوس، همان: ۲۹-۲۷).

۳. مسئله ماهیت جامعه سیاسی

ویژگی خاص فلسفه سیاسی ارتباط مستقیم آن با حیات سیاسی است، زیرا موضوع اصلی آن درگیری‌های سیاسی واقعی و موجود در جامعه سیاسی است. از آنجا که پیش‌فرض تمامی مباحثات سیاسی جامعه سیاسی است، در وهله نخست دل‌نگران این سؤال نیست که چرا جامعه سیاسی وجود دارد یا چرا باید وجود داشته باشد. به همین دلیل، سؤال هدایت‌کننده فلسفه سیاسی از ماهیت و غایت جامعه سیاسی نیست. به همین نحو، سؤال درباره مطلوبیت یا ضرورت حیات و استقلال جامعه سیاسی طبیعتاً به معنای ارتکاب خیانت است. به‌عبارت دیگر، سؤال درباره هدف نهایی سیاست خارجی اساساً بحث‌انگیز نیست. بدین ترتیب، فلسفه سیاسی توسط سؤال‌هایی درباره روابط خارجی جامعه سیاسی هدایت نمی‌شود، بلکه فلسفه سیاسی در ابتدا به ساختار داخلی جامعه سیاسی می‌پردازد، زیرا ساختار داخلی اصولاً موضوع

آن دسته از مجادلات سیاسی می‌باشد که پیامد آن خطر جنگ‌های داخلی است (برای مثال، ر.ک: ارسطو، سیاست، قطعه ۱۳۰۰).

تعارضات واقعی میان گروه‌هایی که در جامعه سیاسی برای کسب قدرت مبارزه می‌کنند، موجب بروز این سؤال می‌شود که کدام گروه باید حکومت کند، یا چه مصالحه و توافقی باید راه‌حل این تعارضات قرار گیرد. به عبارت دیگر، کدام نظم سیاسی باید بهترین نظم اجتماعی تلقی شود. گروه‌های مخالف یا صرفاً جناح‌هایی هستند که از افراد همسان تشکیل شده‌اند (مثل احزاب طرفدار اشراف یا حزب طرفداران دودمان‌های مخالف) یا هر یک از گروه‌های مخالف نماینده یک نمونه خاص است. تنها در مورد اخیر مبارزه سیاسی متوجه ریشه‌های حیات سیاسی می‌شود و تنها در این هنگام از خلال زندگی روزمره سیاسی دامنه تعارضات سیاسی گروه‌های مخالف را بر همه قشرهای جامعه آشکار می‌سازد. بدین ترتیب، این سؤال که چه نمونه‌ای از مردمان باید نقش تعیین‌کننده داشته باشند، موضوع اساسی‌ترین مباحثات سیاسی قرار می‌گیرد (اشتراوس، همان: ۸۵-۸۴، با اندکی تغییرات).

به هر رو، در شمای کلی به نظر می‌رسد که در سپهر فلسفه سیاسی باید به سه مسئله یا پرسش مهم و بنیادی در مورد جامعه سیاسی توجه داشت:

الف) ماهیت طبع یا طبیعت و نهاد انسان؛

ب) ماهیت دولت؛

ج) بهترین شکل حکومت.

در مورد مسئله نخست، واقعیت آن است که مسئله طبع انسان در هر نوع برداشتی از فلسفه سیاسی نقش تعیین‌کننده و مهمی ایفا می‌کند. تمام تحلیل‌ها و استدلال‌های فیلسوفان سیاسی بر نگاه و دید خاصی از سرشت جامعه سیاسی استوار است. طبیعت یا ماهیت اصلی انسان از طریق فعالیت سیاسی آشکار می‌شود و زندگی در دولت - شهر کیفیت و ویژگی انسان است. ارسطو خانواده، شهر و دولت را از نظر مراتب تکامل قرینه مراحل پیدایش نبات، حیوان و انسان در طبیعت می‌داند و انسان را طبعاً مدنی می‌شمرد و مقصود او از طبیعت هر چیز غایت و کمال آن چیز بود؛ پس غایت یا طبیعت انسان در دولت ظاهر می‌شود. زندگی سیاسی فی‌نفسه غایت زندگی انسان است، اما تجارت، برای مثال، نه غایت زندگی بلکه وسیله‌ای است و به اقتضای ضرورت انجام می‌گیرد، درحالی‌که سیاست لازمه «بهزیستی» و آزادی از مقتضیات ضرورت است. فعالیت و مشارکت سیاسی در امر عمومی جامعه عملی است که طبیعت انسان را متحقق می‌کند؛ شهروند آزاد طبیعتش تحقق می‌یابد، اما برده طبیعتش تحقق نمی‌یابد. با این حال، انسان - منظور انسان آزاد است - طبعاً برده نیست، بلکه موجودی مدنی بالطبع و آزاد است (ر.ک: ارسطو، همان، قطعات ۸ و ۱۲).

در مورد مسئله دوم (ماهیت دولت)، نیز وضعیت به همین گونه است و باید توجه داشت که آن محور و ستون اصلی فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد. هر تفسیری از ماهیت دولت به تبع خود تفسیری درباره غایات حکومت، بهترین شکل دولت، ضرورت اطاعت، آزادی، حقوق مدنی و جز آن به دنبال می‌آورد. به طور کلی، در فلسفه سیاسی دو دسته نظریه درباره ماهیت و منشأ دولت عرضه شده است: نظریه ارگانیکی و نظریه مکانیکی.

در راستای بحث حاضر باید توجه داشت که به یک معنا ریشه و خاستگاه تمام نظریات مربوط به دولت به فلسفه یونان بازمی‌گردد. به نظر می‌رسد یونانیان همه پاسخ‌های عمده به این پرسش را که چرا انسان‌ها از دولت اطاعت می‌کنند، پیدا کرده بودند. برای مثال، در میان این پاسخ‌ها می‌توان نظر مارکس را یافت: طبقات شکل دولت را تعیین می‌کنند و خود به وسیله ساخت منافع اقتصادی تعیین می‌شوند. افلاطون می‌گوید: «هر شهری، هر قدر هم کوچک باشد، در واقع میان دو شهر تقسیم می‌شود، یکی شهر تهیدستان و دیگری توانگران». ارسطو نیز بر آن است که ساخت اقتصادی دولت، ماهیت و طبیعت آن را تعیین می‌کند. همچنین، نظریه دولت به عنوان ابزار و محصول اراده انسان برای تأمین آسایش خویش که «ضامن حقوق انسان‌ها در مقابل یکدیگر است» در آن فلسفه یافت می‌شود؛ این همان نظری است که از جانب لیکوفرون سوفسطایی ابراز می‌شود و ارسطو به آن حمله می‌کند. همچنین، در فلسفه یونان نظریه دولت به عنوان حاصل قرارداد نیز وجود دارد. گلاوکن در کتاب جمهور از این «عقیده عمومی» سخن می‌گوید که انسان‌ها «قراردادی برای خودداری از بی‌عدالتی نسبت به یکدیگر وضع می‌کنند». همین نظر را اپیکوریان نیز باور داشتند. نظریه دولت به عنوان نهاد مبتنی بر زور هم یافت می‌شود: تراسیماخوس در جمهور می‌گوید: «عدالت تنها مظهر نفع توانگران است». در عقاید اپیکوریان در این زمینه که هدف وجود دولت تأمین بیشترین حد ممکن خیر خصوصی یا لذت است، ریشه اندیشه اصالت فایده نهفته است (Wayper, pp.9-10).

اما به طور کلی و به رغم وجود نظریات مختلف درباره دولت در یونان باستان به نظر می‌رسد که در این عصر این نظریه ارگانیکی بود که نقش اصلی و عمده‌ای را به عهده داشت. براساس این نظریه دولت همچون نبات و حیوان ارگانیک طبیعی و واجد سه خصلت عمومی ارگانیک‌های عالی، یعنی ارتباط داخلی میان اجزا، توسعه و رشد از درون و درونی بودن هدف و غایت است. منافع اجزا در مقابل مصلحت کل از اهمیت درجه دوم برخوردارند. دولت ابزاری نیست که انسان برای تأمین هدف خاصی آن را ایجاد کرده باشد، بلکه مانند خانواده و جامعه مدنی ارگانیک است که خود تحول و تکامل یافته است و خود حاوی غایتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. بنابراین، در این دیدگاه تجزیه انسان، جامعه و دولت از یکدیگر نادرست تلقی می‌شود؛ قدرت دولت دشمن آزادی فردی نیست، بلکه مهم‌ترین وسیله تضمین

آن است. برای مثال، ارسطو رابطه فرد با دولت را به رابطه عضو با بدن مانند می‌کرد؛ عضو به تنهایی ناقص است و در کل به کمال و طبیعت خود دست می‌یابد. ارسطو بر آن بود که دولت قبل از فرد وجود دارد و به این معنا طبیعی است و ادامه تکامل خانواده و جامعه به‌شمار می‌رود و انسان‌ها نمی‌توانند آن را به اراده و سلیقه خود بسازند؛ ضرورت وجود دولت در تأمین بهزیستی آدمی است (ارسطو، همان، قطعه ۸). با وجود این، در میان فیلسوفان قدیم افلاطون شاخص‌ترین چهره این نوع نظریه است.

همین بحث ما را به سومین مسئله اساسی در فلسفه سیاسی رهنمون می‌سازد. در واقع، به‌طور طبیعی هر گاه سخن از ماهیت دولت به میان می‌آید، بلافاصله بحث از شکل حکومت یا بهترین شکل حکومت نیز مطرح می‌شود. از همین رو، تأمل درباره بهترین شکل حکومت بخش لاینفک و جدایی‌ناپذیر فلسفه سیاسی است. هر یک از فیلسوفان سیاسی براساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی، درباره بهترین شیوه سازماندهی به زندگی سیاسی و اجتماعی سخن گفته‌اند. به عبارت دیگر، هر یک از فیلسوفان سیاسی براساس تعبیر غایاتی مانند عدالت، آزادی، امنیت، شادی، مصلحت عامه و جز آن در پی یافتن معیاری برای اندازه‌گیری مطلوبیت اشکال حکومت بوده‌اند. برای مثال و در راستای بحث حاضر، افلاطون میزان معرفت به حقایق و ارسطو میزان تأمین خیر و مصلحت عامه را معیاری برای تعیین شکل بهتری از حکومت می‌دانستند (ساباین، ۱۳۴۹، فصول ۳ و ۵).

نتیجه

در پاسخ به مسئله پیش روی این نوشتار، یعنی ضرورت وجود یک دولت عقلانی برای نیل به توسعه‌ای پایدار و حقیقی، تلاش شد با تأمل در فلسفه سیاسی بر این نکته تأکید شود که مناسب‌ترین راه تحقق این امر تأسیس یک سنت فکری منسجم و مدون فکری معطوف به عقلانیت است. این سنت چیزی نیست که بتوان یکشنبه، خواب‌نما شدن یا آسمان ریسمان کردن مقولات فکری - موضوعی که در ایران امری بسیار رایج است - به‌دست آورد، بلکه باید کوشید با بازگشت به معارف و تجربه‌های اصیل بشری به این مهم دست یافت. بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها فلسفه سیاسی است که درخت تناور آن با خون شهیدان زیادی آبیاری شده است. چنانکه اشاره شد، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که می‌کوشد معرفت به ماهیت امور سیاسی را به‌جای گمان درباره‌ی آنها بنشانند. در همین زمینه اشاره شد که ریشه و خاستگاه فلسفه سیاسی در این حقیقت نهفته است که خصیصه حیات سیاسی از طریق مباحثات و ستیز میان گروه‌هایی که در جامعه سیاسی بر سر قدرت مبارزه می‌کنند، مشخص می‌شود. در واقع، هدف فلسفه سیاسی این است که این مباحثات سیاسی را که ویژگی اساسی

و بنیادی روحیه شهروندان خوب، و نه متعصب را تشکیل می‌دهد، حل و فصل کند و آن را در سایه نظمی که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد، انجام دهد. بر همین اساس، چنانکه اشاره شد، فیلسوف سیاسی مجبور است برای انجام کارویژه خود سؤال‌ها و پرسش‌هایی را مطرح کند که به‌طور مشخص جنبه علمی یا فلسفی ندارند. آنها بیشتر سؤال‌ها و پرسش‌هایی هستند که در اجتماعات، شوراها، باشگاه‌ها و میان دولتمردان مطرح می‌شود. مهم‌ترین مشخصه و ویژگی این سؤال‌ها آن است که برای تمام افراد بالغ و عاقل صرف‌نظر از هر گونه تجربه و استفاده روزمره، قابل درک و فهم باشد. چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین این سؤال‌ات عبارت‌اند از: ماهیت طبع یا طبیعت انسان، ماهیت دولت و بهترین شکل دولت. بنابراین، فلسفه سیاسی از دو بخش عمده تشکیل می‌شود: یکی مباحث توصیفی و دیگری مباحث تجویزی. در مباحث توصیفی مسائلی از این قبیل مطرح می‌شود: حکم حاکم بر چه اساس است؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست؟ و جز آن؛ در مباحث تجویزی که ناب‌ترین بخش فلسفه سیاسی است، مسائلی از این‌گونه طرح می‌شود: غایت اصلی زندگی سیاسی چیست و چگونه تأمین می‌شود؟ آیا عدالت در برابری یا نابرابری است؟ آیا آزادی خیری خصوصی است یا عمومی؟ و جز آن (بشیریه، همان: ۳۲). قطع به یقین، پاسخ به این پرسش‌ها مهم‌ترین مسئله پیشاروی تأسیس دولت عقلانی در ایران است و چگونگی پاسخ به آنها می‌تواند جهت هر گونه پیشرفت و توسعه‌ای را تعیین کند. به نظر می‌رسد تا زمانی که این مسئله، یعنی ضرورت عقلانی‌سازی ساختار دولت، در کانون توجه مطالعات و تأملات مربوط به توسعه قرار نگیرد، باید همچنان شاهد بازتولید سنت‌های غیر - و حتی ضد - عقلی گذشته باشیم.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۷۵)، تاریخ فکر، از سومر تا یونان و روم، تهران، انتشارات روشنگران.
۲. ارسطو (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. افلاطون (۱۳۷۴)، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. افلاطون (۱۳۷۵)، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت انتشارات خوارزمی.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.
۷. ساباین، جرج (۱۳۴۹)، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر.
۸. کوپنتین، آنتونی (۱۳۷۱)، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۹. هالینگ دیل، ر.ج (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.

ب) خارجی

10. Haddock, Bruce (2008), A History of Political Thought, Polity Press.

11. Lee, Keekok (1990), *The Legal-Rational State: A Comparison of Hobbes, Bentham and Kelsen* (Avebury Series in Philosophy), Avebury.
12. Manent, Pierre (2008), "The Return of Political Philosophy", *First Things* 103, pp.15-22.
13. Miller, David "Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
14. Silberman, Bernard S (1993), *Cages of Reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States, and Great Britain*. The University of Chicago Press. USA.
15. Statham, Robert E. (2002), *Public Philosophy and Political Science: Crisis and Reflection*, Lexington Books, New York, USA.
16. Wayper, C. (1973), *Political Thought*, London, The English Universities Press.
17. Zimmera, Matthias (1999), *From the National State to the Rational State and Back? An Exercise in Understanding Politics and Identity in Germany in the Twentieth Century*. *German Politics*, Volume 8, Issue3.