

## پارادایم‌شناسی تعامل اندیشه سیاسی و فرهنگ

مرتضی بحرانی<sup>۱</sup>

سیدمحسن علوی پور<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۷

### چکیده

اندیشه سیاسی به مثابه معرفتی هنجارین، به دنبال ترسیم سامان نیک سیاسی است. هر پارادایم فکری نیز گونه‌ای وضعیت مطلوب اجتماعی و فردی را تجویز می‌کند که شکوفایی فرهنگی را متأثر می‌سازد. رابطه‌ای مستقیم و دوسویه وجود دارد میان مؤلفه‌های اندیشه سیاسی در پارادایم‌های مختلف و فرهنگی که در جامعه در جریان است و هر پارادایم فکری، مؤلفه‌های خاصی را به فرهنگ مستقر در جامعه تزریق می‌کند و هر بازخورد نیز از آن فرهنگ بازمی‌ستاند. پژوهش حاضر، با تفحص در آثار متفکران برجسته در پارادایم‌های مختلف اندیشه سیاسی در طول تاریخ، نقش آنها در تولید و شکوفایی فرهنگ را بررسی می‌کند. مطالعه این پارادایم‌ها نشان می‌دهد که آنها را می‌توان در یک خط سیر بررسی کرد که طی آن، هر پارادایم فرهنگ خاصی را به‌ویژه در بعد فرهنگ سیاسی، مورد اهتمام قرار داده‌اند. طی این خط سیر، اندیشه سیاسی به صورت پارادایمی، از شهروند دانستن انسان آغاز می‌کند و سپس با روی‌آوری به آموزه فردگرایی، تحولی در نسبت اندیشه سیاسی و شکوفایی فرهنگی ایجاد می‌شود. در دوران معاصر نیز پارادایم‌های موازی مانند مدرن انتقادی، پسا مدرن و اجتماع‌گرا هر یک به گونه‌ای بر فضای شکوفایی فرهنگی اجتماعات را اثر می‌گذارند.

واژگان کلیدی: اجتماع، اندیشه سیاسی، پارادایم، فرد، فرهنگ، هنجار.

نسبت سیاست و فرهنگ، یکی از دغدغه‌های محوری فلاسفه و اندیشمندان علوم انسانی بوده است. در واقع باید گفت تأثیر متقابلی که فرهنگ و سیاست در وجوه مختلف می‌توانند بر فرایند شکل‌گیری و شکوفایی یکدیگر داشته باشند، آشکارتر از آن بوده است که بتوان از انفکاک یا بی‌نسبیتی این دو مقوله سخن گفت؛ اما آنچه در این میان شایسته توجه ویژه است، تعریفی است که از نسبت مطلوب آنها ارائه می‌شود. تأمل و کاوش در آثار متفکران برجسته در طول تاریخ نشان می‌دهد که نه همه آنها برداشتی مشابه از این نسبت مطلوب داشته‌اند و هریک بر اساس مبانی معرفتی و پارادایم‌های فکری که بدان تعلق داشته‌اند و جهی از این ارتباط را برجسته ساخته‌اند و بر گونه‌ای خاص از نسبت میان فرهنگ و سیاست تأکید داشته‌اند.

اندیشه سیاسی، بنا به هنجاری بودن شکل و محتوای آن، با تأمل در بنیان‌های حیات بشری، سامان نیک سیاسی و زندگی سعادت‌مند انسانی را تجویز می‌کند. در چهارچوب چنین معرفتی، اندیشمند سیاسی با رویکرد به تعریف خود از انسان و همچنین راه رشد و شکوفایی استعدادها و توانایی‌های وی، بایدها و نبایدهای زندگی اجتماعی را مشخص می‌کند و با توجه به ارزش‌های بنیادینی که حیات اجتماعی بر پایه آن شکل گرفته و تداوم می‌یابد، «امر خیر» را به‌عنوان هنجار اجتماعی تجویز می‌کند. به تعبیری دیگر می‌توان گفت اندیشه سیاسی، همانا فلسفه اخلاقی است که اجتماع مطلوب انسانی و مدینه فاضله‌ای را که اجتماعات موجود باید برای رسیدن به آن تلاش کنند، توصیف می‌کند و حتی راه‌های دستیابی به این وضعیت مطلوب را نیز ترسیم می‌نماید. براساس این، اندیشه سیاسی نمی‌تواند هیچ زمانی از مقوله فرهنگ و الزامات پیوسته به آن بر حذر باشد. فرهنگ که به تعبیری ساده «مشخصه و ماهیت پیوندهایی را نشان می‌دهد که اعضای یک گروه اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌دهد» (لین و ارسن، ۲۰۰۵: ۳)، یکی از مباحث مهمی است که اندیشمند سیاسی در سخن‌گفتن از ارزش‌های بنیادین اجتماعی و همچنین رابطه مطلوب میان اعضای اجتماع ناگزیر از گفت‌وگو و مباحثه درباره آن است؛ اما در این میان، اندیشمندان سیاسی مختلف، نظریات مختلفی را درباره فرهنگ و عناصر و مقولات پیوندهنده اعضای اجتماع به یکدیگر ابراز داشته‌اند.

به عنوان نمونه، در حالی که در اندیشه سیاسی کلاسیک، دوستی<sup>۱</sup> به‌عنوان فضیلتی اجتماعی، به‌مثابه پیوند نیک میان اعضای اجتماع معرفی می‌شود و ارزش‌های برتر اجتماع (مانند عدالت)



بر پایه آن تعریف و تحدید می‌گردند، در اندیشه مدرن متقدم، آنچه اعضای اجتماع را به یکدیگر می‌پیوندد، همانا عقل مشترک و حس مشترکی است که همگی انسان‌ها از آن برخوردارند و هر یک از افراد مستقلاً با رجوع بدان، با دیگر اعضای جامعه پیوندهای مناسب برقرار می‌کند. این امر در پارادایم‌های دیگر اندیشه سیاسی نیز قابل ردیابی است و با جست‌وجو در هر یک از این پارادایم‌ها می‌توان مباحث متنوعی را درباره فرهنگ و مقولات پیونددهنده اعضای اجتماع به یکدیگر ملاحظه کرد.

آنچه در اینجا به مثابه چهارچوب نظری اتخاذ می‌شود، هماهنگی بنیادین پارادایم‌های فکری در هر دوره تاریخی است؛ به نحوی که مؤلفه‌های فرهنگی و اندیشه‌ای یکسانی را پی می‌گیرد. با کاوش در آثار اندیشمندان برجسته در طول تاریخ اندیشه سیاسی، به نوعی پارادایم‌شناسی تجویزهای صورت‌گرفته در این چهارچوب معرفتی دست می‌یابیم که برای برقراری پیوندهای نیک انسانی و شکل‌گیری فرهنگ و اجتماع مطلوب بشری دست زده‌اند. از این رو لازم است نخست تعریف مقدماتی و مجملی از فرهنگ در نگاه متفکران برجسته ارائه شود و سپس با نشان‌دادن نقاط تمایز پارادایم‌های مختلف اندیشه سیاسی، نقش آنها در ارائه هنجارهای مطلوب برای شکوفایی فرهنگی و اجتماعی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

### چیستی فرهنگ

آنچه برای این پژوهش اهمیت دارد، نه صرف تعریف فرهنگ که تعریف آن از نظرگاه پارادایم‌های مختلف فکری است که به تأمل درباره انسان و حیات انسانی پرداخته‌اند. با بررسی متون موجود می‌توان مشاهده نمود که واژه فرهنگ در دوران کلاسیک چندان مورد توجه متفکران نبوده است و به جای آن، این اندیشمندان بیشتر بر مفاهیمی مانند فضیلت و خیر متمرکز بوده‌اند. به عنوان مثال، رشته‌ای که اعضای اجتماع را در اشعار هومر به یکدیگر پیوند می‌دهد، انجام وظیفه اجتماعی اختصاص یافته به خویش است که در صفت آگائوس تجلی می‌یابد و این همان چیزی است که در زبان معاصر به امر خیر<sup>۱</sup> ترجمه شده است. در این چهارچوب، کسی که وظایف اختصاص داده شده به وی را به خوبی انجام می‌دهد، صاحب ارته است که امروزه آن را فضیلت ترجمه می‌کنیم (مک‌ایتنیر، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۰)؛ اما با گذشت زمان و ظهور سوفسطاییان، این معانی تغییراتی می‌کند و جلوه‌های نخستین رویکرد

1. the good



به فرهنگ به مثابه سبک کلی زندگی یک گروه (میلنر و برایت، ۱۳۸۵: ۹) آشکار می‌گردد. براساس این، از آنجاکه «نه انتخاب آزاد و نه تدبیر بلکه واکنش ناگزیر نسبت به محیط، انسان‌ها را به شکل دادن طریق خاص زندگی‌شان» برمی‌انگیزد (اروین، ۱۳۸۴: ۸۱)، ارته فرد بر مبنای عملکرد او، به مثابه شهروند نیک قابل ارزیابی است که همانا «عبارت از [توانایی] اثرگذاری بر روی افراد در محاکم قانونی و مجامع است» و این «حرفه و مهارتی است که سوفسطایی باید تعلیم دهد» (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۹: ۳۸) (تأکید از ماست). چنانکه مشاهده می‌شود، نخستین جرقه‌های تبدیل شدن فضیلت‌ها و رشته‌های پیونددهنده اعضای اجتماع به یکدیگر به امری قابل تعلیم در دوران سوفسطاییان مشتعل می‌شود.

این برداشت کلاسیک، البته با برخی تحولات معنایی تا اوایل قرن شانزدهم همچنان پابرجا باقی می‌ماند. در این دوره است که متفکران برجسته عصر مدرن متقدم، با عاریت گرفتن مفهوم پرورش از حوزه باغبانی و تیمار جانوران، مباحثی مانند پرورش اذهان بشری را نیز در زمره واژگان فلسفی خویش جای دادند (باکاک، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ پس از آن و در قرن هجدهم بود که ویلهلم فون هومبلت، فرهنگ را به‌عنوان واژه مناسب برای این پرورش معرفی می‌کند. در واکنش به رمانتیست‌هایی مانند هردر، شلینگ، هگل و هولدرلین که فرهنگ را نیرویی روحانی می‌دانستند که خود را در کلیه آیین‌ها، رسوم و باورهای اعضای جامعه متجلی می‌سازد و از این رو، همه اعضای جامعه از آن بهره‌مندند و همچنین با برقراری تقابل میان واژه فرهنگ به معنای سرشت انسانی و تمدن در معنای مجموعه‌ای از مهارت‌های فنی، بر خصیصه موقعیت‌مندی و اختصاص فرهنگ به یک جامعه خاص که چون خون جاری در رگ‌های تمام اعضای آن است، در مقابل تمدن چونان مفهومی عام و جهان‌شمول، تأکید داشتند (اسکروتن، ۲۰۰۵: ۱؛ میلنر و براویت، ۱۳۸۴: ۱۶). هومبلت فرهنگ را امری مختص به افراد پرورش‌یافته در جامعه می‌داند، یعنی کسانی که مراحل تحصیلی را طی کرده باشند. در این میان، افراد در درجه برخوردار از فرهنگ نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. در نگاه هومبلت «هدف از دانشگاه حفظ و ارتقای میراث فرهنگی، و انتقال آن به نسل بعدی است» (اسکروتن، ۲۰۰۵: ۱). اهمیت مطالعات مربوط به شناخت فرهنگ و گستره این مطالعات، با توجه به وجود پارادایم‌های موازی اندیشه در دنیای معاصر عجیب نیست. از میان تعاریف مختلفی که در دنیای معاصر از فرهنگ ارائه شده است، می‌توان به گزارش اجمالی ویلیامز درباره چهار معنای عمده این واژه اشاره کرد. به تعبیر ویلیامز، معانی چهارگانه ذیل درباره واژه فرهنگ به کار می‌رود: نوعی



وضعیت ویژه ذهن، وضع رشد فکری کلی یک جامعه، علوم انسانی و سبک کلی زندگی یک گروه یا یک ملت (میلنر و براویت، ۱۳۸۴: ۸).

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که چه‌بسا در بادی امر، تصور رود که اندیشه سیاسی با فرهنگ سیاسی پیوند دارد و از کلیت مفهوم فرهنگ بیگانه است. این تصور از یک وجه درست است، اما از وجوهی دیگر تصویری نسبی و ناکافی است. بدین معنی که تلقی فیلسوفانه از فرهنگ، تلقی عام است که در دل آن فرهنگ سیاسی نیز جای دارد، اما به هیچ وجه محدود به آن نمی‌شود؛ بلکه به‌نحوی قابل توجه، اندیشه سیاسی دغدغه کلیت فرهنگ را همواره ابراز کرده است. چه‌بسا در این دغدغه‌مندی، مفهوم فرهنگ ذکر نشده باشد، اما بر محتوای آن تأکید شده باشد. بر این اساس می‌توان به سادگی مشاهده نمود که در تعاریف ارائه‌شده از فرهنگ در دنیای معاصر نیز درنهایت آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، وضعیت اعضای گروه یا جامعه‌ای است که به‌نحوی با یکدیگر زندگی مشترک را تجربه می‌کنند. با محور قراردادن این تعبیر عام از فرهنگ می‌توان نقش اندیشه سیاسی در تولید و شکوفایی فرهنگی را در پارادایم‌های مختلف فکری بررسی کرد.

## فرهنگ و اندیشه سیاسی

استدلال شده است که اندیشه سیاسی، نوعی معرفت‌هنجاری است که کسب معرفت به زندگی خوب و نظام سیاسی مطلوب را هدف قرار داده است (اشتراوس، ۱۳۷۳). مفهوم هنجاری، چنانکه اسپریگنز از آن نام می‌برد، «مفهومی است که مستقیماً و یا به صورت استعاره‌ای، نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۲۷). این نوع از مدل هنجاری «نوعی داستان برای نمایش زندگی انسانی است که در آن صحنه‌ها و نقش‌ها مشخص شده‌اند» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۲۷). فلسفه یا اندیشه سیاسی، چنانکه پلامناتز آن را «فلسفه زندگی» (پلامناتز، ۱۹۶۳: ۱۴) می‌نامد، نوعی از فلسفه است که «با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲). هدف این فلسفه، نشان دادن معرفت به امور سیاسی به جای گمان درباره آنهاست. نتیجه این کار نیز رسیدن به نظم مطلوب جامعه و برقراری نظام سیاسی نیک خواهد بود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲). طی همین تلقی از اندیشه سیاسی، آن‌گاه که در خصوص امور سیاسی، گمان جای خود را به معرفت دهد، فرهنگ جامعه نیز از وضع شک و ظن و توهم، به وضع معرفت‌گذار پیدا



می‌کند. یا به دیگر سخن، حاصل فرهنگ معرفت‌خیز، اندیشه سیاسی معرفت‌زا خواهد بود. فردریش نیچه تعامل متقابل فرهنگ و اندیشه را بدین شکل تبیین می‌کند:

آنچه فرهنگی سالم را اشاعه می‌دهد، اهتمام به فلسفه، اندیشه و تأمل است. اگر فلسفه تاکنون توانسته نقش مفید و نجات‌بخشی بازی کند یا سپر بلایی باشد، فقط در فرهنگ سالم بوده است. فلسفه همواره کج‌اندیشان را کج‌اندیش‌تر کرده و بیماران فرهنگی را به‌سوی بیماری بدتر سوق داده است. در هر زمانی که شالوده فرهنگی از هم گسیخته شده، هرگاه تنش لازم بین اجزای متشکل آن نقصان یافته است، فلسفه هرگز نتوانسته است اجزای مختلف آن را به هم ربط دهد و به گروه باز گرداند. هرگاه کسی تصمیم داشته است که از دیگران کناره‌گیری کند و حصاری از خودکفایی برگرد خود بکشد، فلسفه آماده بوده است که او را بیشتر به ورطه انزوا بکشاند و سرانجام به وسیله همان انزوا نابودش کند. فلسفه در جایی که نتواند با حق کامل خود به موجودی‌اش ادامه دهد، خطرناک است و فقط سلامت یک فرهنگ آزاده این امکان را می‌دهد که فلسفه با حق کامل و به‌طور ثمربخشی به هستی خود ادامه دهد (نیچه، ۱۳۸۴: ۸).

رابطه تعاملی اندیشه سیاسی و فرهنگ در پارادایم‌های مختلف را می‌توان از طریق تحلیل هنجارهایی پی‌گرفت که محصول توأمان اندیشه و فرهنگ هستند. چنانکه مشاهده می‌شود، آنچه اندیشه سیاسی در جست‌وجوی آن است، همانا صورت مطلوب آن چیزی است که فرهنگ می‌نامیم و در نتیجه، اندیشه سیاسی را می‌توان صورت هنجارین فرهنگ حاکم بر جامعه دانست. نکته مهمی که در اینجا باید بدان توجه نمود، تنوع هنجارهای ارائه‌شده از سوی اندیشمندان سیاسی در طول تاریخ است. نه همه فیلسوفان و متفکران صورتی یکسان از شیوه مطلوب زندگی اجتماعی به دست داده‌اند بلکه در مقابل هریک از آنها با ابتنا بر مقومات پارادایم فکری خود، شکوفایی فرهنگی جامعه را منوط به توجه به برخی هنجارهای خاص دانسته‌اند که در دوره‌های زمانی و مکانی مختلف، تفاوت داشته است. در ادامه، با معرفی پارادایم‌های برجسته تاریخ اندیشه سیاسی، هنجارهای مورد نظر آنها در تولید و شکوفایی فرهنگی جامعه را مورد بحث قرار خواهیم داد.

## نگاه پارادایمی

### ۱. پارادایم کلاسیک

در پارادایم کلاسیک، آدمی در ابتدا موجودی اجتماعی انگاشته می‌شود که زندگی انسانی وی



منوط به حضور و مشارکت در اجتماع است. نسبت این اندیشه سیاسی با فرهنگ، به واسطه مفهوم کلیدی شهروندی تعین بخشیده می‌شود. براساس این، شهروندبودن خصیصه لایتجزی انسان است و در نتیجه «برای آنکه کشوری به صورت کمال مطلوب پدید آید، همه افراد آن باید فضیلت شهروند خوب را داشته باشند» (ارسطو، سیاست: ۱۲۷۷ الف)؛ اما سؤال این است که چگونه می‌توان به سوی چنین جامعه‌ای سیر نمود؟ به تعبیر دیگر، آن فضیلت چیست که امکان سعادت اعضای جامعه را تأمین می‌کند و امکان شکوفایی فرهنگ و اجتماع را فراهم می‌آورد؟ دانشی که به دنبال دستیابی به سعادت و شکوفایی اعضای جامعه است، دانش سیاست است. این دانش که خدای معارف تلقی می‌شود، همه شئون حیات آدمی را می‌پوشاند (افلاطون: ۱۵۱۴) و در نتیجه دل‌مشغول آن است که فرهنگ جامعه به دست سوفسطاییان به تباهی کشیده نشود (افلاطون، سوفسطایی: ۱۴۵۹). به واسطه همین دانش است که فرد از تربیت نیک برخوردار می‌شود، چنانکه فرد «یا مبادی را می‌شناسد یا می‌تواند به آسانی آنها را دریابد» (ارسطو: ۱۰۹۵ الف و ب). در نگاه ارسطو، «غایت نهایی زندگی سیاسی فضیلت است». بر این اساس، برای فهم آنچه امکان شکوفایی اجتماع را میسر می‌سازد، باید فضیلت‌های برتر نزد ارسطو را بشناسیم. یکی از مؤلفه‌های مشترک اندیشه سیاسی فضیلت‌گرا و فرهنگ سیاسی برخاسته از آن، مقوله دوستی است. در نظر ارسطو، دوستی فضیلتی است که وجود همه فضیلت‌های دیگر منوط به آن است و امکان ایجاد جامعه مطلوب نیز بر اساس نوع دوستی جاری در میان اعضای اجتماع میسر است. در واقع، در اندیشه کلاسیک، نه قدرت و نه حتی آزادی، جایگاهی به اهمیت دوستی ندارد. در اندیشه سقراط، دوستی در محور قرار داشته است و برای ارسطو نیز دوستی با اهمیت‌تر از عدالت است. در واقع، دوستی تنها مقوله‌ای بوده است که در میان متفکران کلاسیک «جهان‌شمول» شناخته می‌شده است (کینگ، ۱۹۹۹: ۱۲). دوستی مقوله‌ای است که افراد جامعه را چنان به یکدیگر نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران (که دوستان هستند) غافل نباشند و رعایت اصل اشتراک که در نگاه ارسطو همه‌چیز دوستان را در بر می‌گیرد (ارسطو: ۱۲۶۳ ب) را در جامعه چنان گسترش می‌دهد که همه افراد جامعه خود را کل واحد ببینند و در نتیجه برای شکوفایی جامعه و سلامت فرهنگی آن تلاش کنند.

دوستی، چنانکه ارسطو از آن بحث می‌کند، خصوصیات منحصر به فردی دارد که فرهنگ جامعه را بازسازی و شکوفا می‌کند. ارسطو در کتاب هشتم اخلاق نیکوماخوس، سه شکل





عمده برای دوستی را مطرح می‌سازد. از نظر او، دوستی یا بر فضیلت بنا شده است یا لذت یا منفعت (ارسطو: ۱۱۵۶ الف). تنها دوستی مبتنی بر فضیلت است که میان مردان خوب وجود دارد و در آن، افراد یکدیگر را برای وجود ویژگی‌های فضیلت‌مندانه دوست می‌دارند و این دوستی در تمام شئون، کامل و بهترین است (ارسطو: ۱۱۵۶ ب). این دوستی، فضیلتی است که به ایجاد و گسترش عدالت در جامعه کمک می‌کند، با ابتنا بر لیاقت‌ها و استعدادها، طرفین، نوعی برابری میان آنها پدید می‌آورد، مشوق رویکرد اشتراکی به دارایی‌ها در میان اعضای جامعه است و در نهایت با انطباق انواع آن بر انواع مختلف نظام‌های سیاسی (مانند موناشرسی، آرسوکراسی، دموکراسی، جباریت و غیره) همچون مانعی در برابر استقرار جباریت در جامعه عمل می‌کند. در نهایت روابط اعضای جامعه را با یکدیگر، بر مبنای جایگاه مختلف آنها چون پدر و فرزند یا زن و شوهر یا روابط برادری، تنظیم می‌کند (ارسطو: ۱۱۶۲ ب-۱۱۵۸ ب).

در نهایت باید گفت طریقه سالم زندگی انسانی در جامعه کلاسیک، برقراری دوستی میان اعضای اجتماع است که امکان پرورش فضایل دیگری مانند عدالت و در نتیجه غایت‌نهایی آن؛ یعنی دستیابی به سعادت و نیکبختی را فراهم می‌آورد. براساس این، برای شناسایی و ارزیابی میزان سلامت و شکوفایی نظام سیاسی حاکم بر اجتماع کافی است به تفحص درباره انواع دوستی موجود در آن پردازیم و انواع اجتماعات را بر مبنای انواع دوستی جاری در آنها از یکدیگر تمیز دهیم. در نتیجه، هنجاری که می‌تواند امکان شکوفایی فکری و فرهنگی افراد را در جامعه فراهم آورد، دوستی نیک است که بر اساس فضیلت امکان‌پذیر است و در غیراین صورت، یعنی غلبه دوستی‌های نوع منفعت و لذت، جامعه نمی‌تواند سیر مطلوب تعالی فرهنگی خویش را طی نماید و در عین حال، گرفتار نظام‌های سیاسی نامطلوب نیز خواهد شد.

## ۲. پارادایم هلنی مسیحی

اگرچه عموماً اندیشه هلنی مسیحی را در چهارچوب پارادایم کلاسیک می‌انگارند، به نظر می‌رسد این اندیشه را می‌توان به لحاظ اهمیت فراوانی که در گذر به فلسفه مدرن داشته است، در پارادایمی جداگانه بررسی کرد که حول مفاهیم خاص پارادایمی این اندیشه می‌چرخد. در واقع، سقوط پولیس یونانی و آغاز جهان‌گشایی‌ها و تأسیس امپراتوری روم، زمینه را برای درک جدیدی از انسان به دست داد. در وضعیت جدید، دیگر امکان مشارکت مستقیم شهروندان در امور سیاسی جامعه وجود نداشت و از سوی دیگر، گسترش دایره شهروندی به بسیاری از بیگانگان که در آتن هرگز حق مشارکت سیاسی و شهروندی نداشتند، حتی مطلوبیت تعریف





انسان به مثابه موجود سیاسی را نیز به چالش کشید. همان‌گونه که مک‌اینتایر به‌درستی اشاره می‌کند: «گرایش اساسی این شکل از دولت [امپراتوری] عبارت است از کنار گذاشتن اتباع از هرگونه مشارکت در امور سیاسی» (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

بر این اساس، برخلاف پولیس یونانی که محل پرورش فضایل و تربیت اخلاقی بود، در روم حیات اخلاقی فرد تعارضات جدی با اهداف دولت می‌یابد. در نتیجه همین امر است که در اندیشه متفکران رومی، شهروند کیهانی جای شهروند پولیس را می‌گیرد و فرهنگ جامعه به جای اینکه در نسبت افراد با یکدیگر تعریف شود، در نسبت افراد با کل عالم هستی معنا می‌یابد و از سوی دیگر، تحصیل خیر و سعادت امری قائم به فرد به‌مثابه شخصی خاص می‌شود.

اینک مسئله این نیست که عدالت در چه شکلی از حیات اجتماعی خود را نشان می‌دهد؛ بلکه مسئله این است که برای اینکه خوشبخت باشیم چه باید بکنیم؟ یا من به‌عنوان شخصی خاص چه خیرهایی را می‌توانم تحصیل کنم؟ موقعیت انسانی به‌گونه‌ای است که فرد محیط اخلاقی خود را در مکان خود در عالم و نه در هیچ شبکه اجتماعی یا سیاسی می‌یابد (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۰۴).

برای شهروند کیهان، آنچه هنجارهای زندگی نیک و شکوفایی را مهیا می‌سازد، نه سیاست و اجتماع که تطابق با طبیعت است. تحولی که چنین اندیشه‌ای به قلمرو فرهنگ تحمیل می‌کند، بسیار سترگ و وسیع است. به تعبیر دیگر، امر خیر که اینک از هنجارگذاری‌های سیاسی پولیس بی‌بهره است، معیار خود را در طبیعتی می‌یابد که بر کیهان حاکم است: «و در نتیجه حکمت عملی و اخلاق متضمن طبیعیات و علم طبیعی مبدأ اخلاق است... و شناخت طبیعت اجازه می‌دهد که انسان خود را موافق و مطابق با طبیعت سازد» (برن، ۱۳۸۱: ۲۲). بر این اساس، باید هنجاری یافت که تمامی این شرایط را در خود داشته باشد و امکان شکوفایی و نیک‌بختی انسان‌ها را فراهم آورد.

به‌طور مشخص، هنجار مورد نظر در نظر اپیکور، لذت است. ارزش لذت نه ناشی از فعالیت‌بودن آن که اساساً امری مستقل و بالذات است (کنی، ۲۰۰۴: ۲۷۷). در نظر اپیکور، ما باید بیاموزیم که چه نوع لذت‌هایی را جست‌وجو کنیم (گراهام، ۲۰۰۴: ۴۳) و آن لذت‌هایی است که با طبیعت انسانی ما همخوانی دارد. طبیعت، همواره سدی عقلانی در برابر تمایل ما به بهره‌مندی از لذت‌ها قرار می‌دهد و اگرچه ما تمایل بدان داریم که برای مثال بیشتر و بیشتر بنوشیم، طبیعت عقلانی ما، ما را از زیاده‌روی در نوشیدن بر حذر می‌دارد (گراهام، ۲۰۰۴: ۴۳). چنانکه می‌بینیم برخلاف اندیشه آتنی، در اندیشه رومی و نمونه‌اعلای آن اپیکور، فضیلت



شهروندی امری منفک از سعادت انگاشته می‌شود که نه مبتنی بر پیگیری غایت اجتماعی که در جست‌وجوی هماهنگی با طبیعت و برای هر فرد قائم به خویشتن وی است. اپیکور نیز مانند ارسطو، به لذت همراهی دوستانه و فلسفه واقف است و آنها را بزرگ‌ترین لذات می‌داند (وایت، ۲۰۰۶: ۵۳)؛ اما برخلاف ارسطو که دوستی را مقوم اجتماع و برساننده نظام سیاسی حاکم بر هر اجتماعی می‌داند، حلقه دوستان خود را در باغی خارج از شهر گرد می‌آورد و در آنجا «جز به خنده و مضحکه از اهل سیاست یاد نمی‌کنند و افتخارات کاذب آنها را به تمسخر می‌گیرند» (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۳). همچنین فلسفه‌ورزی وی کاملاً در خلوت و انزوای از اجتماع صورت می‌پذیرد و فیلسوف اپیکوری برخلاف فیلسوف افلاطونی بازگشتی به اجتماع و هدایت همشهریان خویش به سوی نور و رهایی آنها از جهل و نادانی ندارد.

تفاوت دو پارادایم فضیلت‌محور کلاسیک و پارادایم هلنی مسیحی، به طور مشخص خود را در مقوله مشارکت باز می‌نماید؛ مقوله‌ای که اهمیتی اساسی در فرهنگ عمومی و به‌طور خاص در فرهنگ سیاسی دارد. همان‌گونه که بیان شد گذار از پولیس یونانی به امپراتوری روم، تحولاتی اساسی را در حوزه مشارکت سیاسی شهروندان به‌دنبال داشت. از این پس، پیوند اعضای جامعه با قوانین هدایتگر آن، از نوع اطاعت محض بود و این قاعده‌گذاری‌ها بیش از آنکه به نحوی ایجابی، صیوررت به غایت اجتماعی را هدف قرار داده باشند، متوجه برقراری نظم فراگیر و تضمین ثبات در جامعه گسترده روم بودند. دیگر مبنای تعریف انسان، شهروندبودن او نبود و فرد انسانی برای خود هویتی مستقل یافته بود و بر مبنای آن می‌توانست غایات فردی خاص خود را دنبال کند. شیوع سلوک اطاعت‌محور در جامعه، زمینه را برای ظهور و شکوفایی دین مسیح در جامعه رومی فراهم کرد که در ابتدا و بالذات، متوجه نوع رابطه فرد مسیحی با خداوند و نحوه اطاعت وی از فرامین الهی است.

روی دیگر این پارادایم، اندیشه بازاندیشی شده مسیحی است که به طور خاصی بر مقوله خیر در فرهنگ تأکید دارد. سنت آگوستین از مبدعان اندیشه فلسفی اجتماعی مسیحیت، دل‌مشغول امر خیر است؛ اما تبیینی کاملاً متفاوت از آن ارائه می‌کند. تبیین آگوستین از خیر، نه پیوندی با تعریف از انسان به‌مثابه موجود اجتماعی (سیاسی) دارد و نه نتایج ملموسی را در زندگی به وی نشان می‌دهد و نه حتی حاصل مشارکت تأملی شخص است. خیر و سعادت انسان در نگاه آگوستین، در تقابل میان دو شهر قابل فهم است: شهر خدا و شهر زمینی که دو گونه عشق و همدلی انسانی را می‌توان در آنها یافت: عشق الهی و عشق زمینی که پیش از هر چیز، خاستگاهی



متفاوت دارند که طبیعتاً نتایج و تبعات آنها را متفاوت می‌سازد. در واقع در نظر او، تنها کسانی که تصمیم به عشق خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را چون خود دوست بدانند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آنها نیست بلکه بر اساس تعالیم خداوند است و تنها چیزی که می‌تواند انسان را صاحب اراده نیک نماید، عشق او به خدا است، چراکه او «فرزند خداوند است» (آگوستین، شهر خدا: دفتر چهارده: ۷). در شهر خدا، فضایل از جانب خداوند به شهروند هبه شده است. از این رو، وی از هر فساد و تباهی و هر میل ناشی از نفس گناهکار مبرا است. در این شهر، رابطه میان حاکم و اهالی شهر خدا، بر اساس عشق است و آنچه آنها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند، عشق میان آنهاست. حاکمان با فرمانروایی خود و اهالی شهر نیز با تبعیت خود از این فرامین، این عشق را نشان می‌دهند (همان، دفتر چهارده: ۲۸).

این تلقی از خیر که نوع خاصی از عشق (معروف به عشق مسیحی) را با خود به دنبال دارد، در نحوه تعامل فرهنگی انسان‌های تحولی عظیم ایجاد کرد. به طور مشخص، این دوانگاری میان امر زمینی/امر الهی، تبعات بسیار جدی برای حیات و شکوفایی فرهنگی و اجتماعی داشت. چنانچه تیلور اشاره می‌کند آگوستین با اتکای جدی به آرای افلاطون و البته تطبیق آن با اندیشه‌های مسیحی، این دوگانه را به دوگانه درونی/بیرونی تبدیل می‌کند: «هرکس مشابه چیزی می‌شود که بدان عشق می‌ورزد. آیا به زمین عشق می‌ورزی؟ تو زمین خواهی بود. آیا به خدا عشق می‌ورزی؟ تو خدا خواهی بود» (تیلور، ۱۹۹۲: ۱۲۸). در نتیجه، او به برقراری دوگانه‌ای دیگر می‌رسد: انسان درونی و انسان بیرونی که بیرونی همانا اشاره دارد به آنچه میان انسان و حیوان مشترک است و درونی به روح اشاره دارد. رجوع به درون و پرداخت به خود امری جدید نیست و در اندیشه کلاسیک نیز سابقه داشته است؛ اما در اینجا تفاوت پارادایمی بسیار مهمی صورت گرفته است که از سویی بر نسبت سیاسی اعضای اجتماع با ارزش‌ها و سلوک حیاتی جامعه را اثر می‌گذارد و از سوی دیگر، زمینه را برای شکل‌گیری اندیشه مدرن فراهم می‌آورد؛ یعنی برخلاف اندیشه کلاسیک که رجوع به خود به معنای نپرداختن به چیزهای بیرونی مثل ثروت و قدرت است که پرداختن به آنها کاری احمقانه و به دور از فضیلت به نظر می‌رسید، در رویکرد آگوستین به خود، به جهان به طریقی که برای ما هست، توجه می‌شود؛ یعنی از نظرگاه اول شخص که جهان را «برای من، تجربه‌شده به وسیله من، مورد تأمل من و معنادار برای من» (تیلور، ۱۹۹۲: ۱۳۱) می‌بیند. ناگفته پیداست که این من نیای کوگیتویی است که بعدها در اندیشه مدرن، محوریت می‌یابد و البته با محوریت یافتن آن،



نگرش به انسان به مثابه موجود اجتماعی نیز کاملاً دگرگون می‌شود. براساس این، اموری که تا پیش از این، ضرورتاً و ماهیتاً اجتماعی انگاشته می‌شد، به اموری غیراجتماعی بدل شد که ضرورت یافت برای برقراری پیوند میان اعضای اجتماع در وضعیت جدید و اتکا به ارزش‌های فرهنگی مشترک، مفاهیم نوینی ابداع شود. شکل‌گیری واژه فرهنگ در سنت فکری مدرن را می‌توان تابع ناگزیر تحولات پارادایمی در اندیشه سیاسی دانست.

### ۳. پارادایم مدرن متقدم

تحولات بنیادینی که در وجوه مختلف حیات بشری در گذار از دوران کلاسیک و میانی به دوران مدرن صورت گرفت، تمامی ابعاد زندگی انسان را متأثر ساخت. با گذار از موجود اجتماعی به فرد انسانی، روابط افراد در جامعه نیز تغییر یافت و جست‌وجوی منابع هرچه بیشتر برای رفاه و آسایش فردی از سوی هر شخص خاص، شکوفایی و سعادت اجتماعی را به مفهومی حاشیه‌ای و نه چندان مهم بدل ساخت. در نتیجه، پارادایمی جدید در تلقی انسان نسبت به فرهنگ نیز ایجاد می‌شود. در این تلقی، جامعه حاصل، جامعه‌ای بود که با وجود اذعان به وجود جنگ همه با همه، با خلق قراردادی که بر مبنای محاسبه عقلانی افراد منعقد می‌شود، زمینه را برای شکوفایی و بهره‌مندی هرچه بیشتر افراد از منابع فراهم می‌آورد. آنچه در این جامعه محوریت می‌یابد نه مقوله خیر، چونان در جامعه پولیس کلاسیک یونان که مقوله حق است. آموزه حق، در اندیشه سیاسی مدرن، انسان را نه دیگر به‌عنوان عضوی از اجتماع که رو به سوی غایت خیر دارد که موجودی در نظر می‌گیرد که بنا به حق خود برای دستیابی به رفاه و صلح اجتماعی، اخلاق‌زدایی و سیاست‌زدایی می‌شود. کمبود منابع و چگونگی تقسیم آنها به محور اصلی مباحث بدل می‌شود و در نتیجه آن، آنچه در اندیشه سیاسی و اجتماعی موضوعیت می‌یابد، سلطه و قدرت در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که به‌دنبال خود، فرهنگ حق‌محور خاصی را ایجاد می‌کند.

حسب تعامل میان اندیشه و فرهنگ حق‌محور، در نظر ماکیاولی، میل طبیعی انسان برای غلبه بر دیگران، مهم‌ترین مشغله سیاسی و فرهنگی محسوب می‌شود (هابرماس، ۱۹۷۳: ۵۱). آنچه ماکیاولی را دل‌مشغول خود می‌سازد، چگونگی کسب سلطه سیاسی است و نه شرایط آن. او به کسانی که به‌دنبال کسب حکومت یا حفظ آن هستند، پیشنهاد می‌کند به جای دل‌مشغولی به اصول فضیلت‌مدارانه کلاسیک سیاست، به سیاست واقع‌گرایانه قدرت بیندیشند و در این راه، در صورت لزوم، حتی از تخطی از معیارهای اخلاقی و هنجارهای



سیاسی نیز نهراسند. بر همین اساس، «انسان مجبور به پذیرش این باور است که باید به فکر خویش باشد و نه مردم که همانا دیگران هستند» (هابرماس، ۱۹۷۳: ۵۳). بر همین اساس است که مور به اولویت نان شب بر مفاهیم اخلاقی کلاسیک در جامعه مدرن می‌رسد و زمینه را برای پرورش اندیشه‌های توماس هابز فراهم می‌آورد.

هابز با تجزیه جامعه به اعضای منفرد آن به این نتیجه رسید که با توجه به اینکه انگیزه‌های بنیادین انسان «تمایل به سلطه و تمایل به پرهیز از مرگ» است (هابرماس، ۱۹۷۳: ۵۳)، «حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آنکه تمایل به گردهم‌آمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به جنگ و ستیز است، آن هم نه فقط جنگ بلکه جنگ همگان با همگان» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۱۱۱). چنانکه دیده می‌شود در این نگرش، جایی برای آموزه خیر باقی نمی‌ماند و اجتماع به مکانی برای رقابت و کشمکش همگان برای «پیشرفت مستمر تمایل [انسانی] از موضوعی به موضوع دیگر [تبدیل می‌شود]... و... میل مداوم و بی‌قرار به قدرت پس از قدرت است که جز با مرگ متوقف نمی‌شود» (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۷۸). راه‌حلی که هابز برای جنگ همه با همه پیشنهاد می‌کند، برپایی دولتی مدنی بر پایه قراردادی اجتماعی است که در آن، افراد تمامی قدرت و نیروهای خود را به حاکم واگذار می‌کنند تا او به جوهر جمهوری تبدیل شود و «شخص واحدی [باشد] که انسان‌های بسیاری، بر اساس پیمان متقابل خود، یکایک مجریان اعمال او شده‌اند تا او نیرو و منابع همگان را هرگونه که صلاح می‌داند در راه صلح و دفاع مشترک از آنها به کار گیرد» (اسپکتور، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

این جامعه لیبرالی، با واگذارکردن خیر به عرصه حیات فردی انسان‌ها، حق را به‌مثابه آموزه محوری و قوام‌بخش زیست اجتماعی اعضای جامعه مورد توجه قرار می‌دهد. در این جامعه، هر فردی بر مبنای عقلانیت و آزادی خود، می‌تواند برداشتی شخصی از خیر داشته باشد و البته نمی‌تواند این برداشت را به عموم مردم تعمیم بخشد. این در حالی است که در اینجا، حق از موقعیت متفاوتی برخوردار است و امکان انتخاب یا اختلاف بر سر اولویت‌بندی آنها وجود ندارد. بر این اساس، اذعان به اصولی چون آزادی، عدالت و برابری که به‌نحوی سیستماتیک، حقوق بشر را تدوین می‌کنند، نمی‌تواند محل منازعه یا انتخاب میان خیرها باشد. بر این اساس، «اینکه همه افراد به‌مثابه موجوداتی اخلاقی باید به اصولی که تضمین‌کننده حقوق [بیان‌شده در بالا] هستند، پای‌بند باشند» (مک‌اینتایر، ۱۹۹۰: ۳۴۷)، یک دعوی مشروع و قابل دفاع است. چنانکه دیده می‌شود، در جامعه مدرن لیبرالی، امر خیر و سعادت، به‌مثابه مفهومی فردی



و فارغ از روابط اجتماعی افراد مورد توجه است و در نتیجه، امکان تدوین غایتی برای حیات اجتماعی و مشارکت سیاسی منتفی خواهد بود. در این نگرش، مفاهیمی مانند اجتماع و فرهنگ بیش از هر چیز حاصل جمع‌آوری ایده‌های فردی مبتنی بر عقلانیتی است که امکان ارائه غایت نهایی برای آنها متصور نیست. در چنین جامعه‌ای، آنچه پیش و بیش از هر چیز اهمیت می‌یابد، مدیریت تعارضات میان اعضای اجتماع است که مانند گرگی برای یکدیگر عمل می‌کنند و مفاهیم مربوط به بالندگی و شکوفایی فرهنگ و حیات اجتماعی در مفهوم کلاسیک آن کاملاً به حاشیه می‌رود و فرهنگ خاصی را به موازات تحول پارادایمی در اندیشه به وجود می‌آورد.

#### ۴. پارادایم مدرن انتقادی

نظریه انتقادی یا مکتب فرانکفورت، حاصل تلاش و تعمق گروهی از متفکران بود که از سویی به آرمان‌رهایی روشنگری متعهد بودند و از سوی دیگر، آنچه در عمل واقع شده بود را به‌مثابه روندی انحرافی در تاریخ بشر مطرود می‌دانستند. آنچه آنها را منتقد وضع موجود ساخت، بیش از هر چیز، تسلط نوعی از عقلانیت بر زندگی مدرن در جامعه سرمایه‌داری بود که آن را عقلانیت ابزاری می‌نامیدند. در نظر آنها، دو نوع عقل، یعنی عقل عملی و عقل نظری وجود دارد که اولی، مودی به خیر و زندگی نیک همه اعضای اجتماع است و آزادی از قیدوبندهای بیرونی را هدف قرار داده است. در حالی که عقل نظری همان عقلانیتی است که به‌دنبال کنترل تکنولوژیک طبیعت است و خود را در علوم طبیعی جلوه‌گر می‌سازد. در نتیجه، مسئله‌ای که آن را می‌توان انحراف در اندیشه مدرن دانست، همانا سیطره عقل نظری بر عقل عملی است که آن را به محاق برده است. این فرایند، نه تنها سیطره انسان بر طبیعت را به همراه داشته است بلکه به فرایند ذاتی تسلط بر انسان‌ها نیز منجر شده است؛ استیلائی که هیچ پایانی برای آن متصور نیست (کانرتون، ۱۳۸۷: ۲۹-۲۸).

یورگن هابرماس با تأمل در وجوه‌رهایی‌بخش و آسیب‌پذیری‌های آن، به‌دنبال دستیابی مجدد به فهمی از انسان است که شکوفایی فرهنگی و اجتماعی کل اعضای اجتماع را هدف خویش قرار می‌دهد. او با روی‌آوری به میراث اندیشه سیاسی در طول تاریخ، به نوعی پیوند پارادایمی میان سنت‌های مختلف فلسفی دست می‌یازد و با اتکای به آن، هنجار گفت‌وگو را به‌مثابه هنجار بنیادین برای شکوفایی و تعالی فرهنگی و اجتماعی معرفی می‌نماید. مفهوم کلیدی این پارادایم که پیوند وثیقی با فرهنگ جامعه برقرار می‌کند، کنش سیاسی است. کنش سیاسی اصیل تا حدود زیادی از نگرش او نسبت به نوع کنش سیاسی جاری در پولیس یونانی متأثر



است. او با توجه به ویژگی‌های بنیادین سیاست‌ورزی در آتن، در مقابل کنش ابزاری و کنش استراتژیک که عامل انحراف زندگی مدرن و مانعی بر سر راه جست‌وجوی خیر و شکوفایی اجتماع به شمار می‌روند، کنش ارتباطی را معرفی می‌کند؛ کنشی که مبتنی بر عقلانیت ارتباطی است و بسیار بنیادی‌تر از عقلانیت ابزاری است و هدف از آن، ایجاد ارتباط و استدلال به‌واسطه زبان و در راستای رسیدن به اجماع و تفاهم بر سر استدلال بهتر است. این کنش، مبتنی بر هنجارهای اجتماعی است و «نوعی اجماع هنجارین را هم‌القا می‌کند» (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۳).

در واقع، بُعد استدلالی کنش گفتاری، تولید هنجارهای اخلاقی معتبر را به دنبال دارد. هنجارهایی که به خیر عمومی رهنمون می‌شود و شکوفایی و تولید خیر فرهنگی جامعه را به دنبال دارد. این خط‌مشی، دقیقاً در تعارض با سیاست محوری دولت لیبرالی رفاه قرار می‌گیرد که در ازای تأمین حداقل‌های زندگی برای اعضای جامعه، «شهروندان را به مشتری‌هایی بدل می‌کند و فقدان هرگونه مشارکت سیاسی اصیل را برای آنها پذیرفتنی می‌کند» (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۱۷). در نظر هابرماس، کنش ارتباطی معطوف به تفاهم و توافق، به‌رهایی از سلطه و قدرت منجر می‌شود و این مقصود و مطلوب کنشگران ارتباطی است. در واقع، کنش ارتباطی، کنشگران را به تأمل و بازنگری درباره کنش، تعیین مسیر کنش‌های سیاسی اجتماعی، اجماعی (تفاهمی) کردن نقشه‌های عمل جمعی و تقویت خودمختاری مسئولانه در پرتو آزادی و برابری وادار می‌کند. کنش ارتباطی، برخلاف کنش ابزاری (که با عقلانیت ابزاری و انتخاب عقلانی وسایل معطوف به هدف سروکار دارد) و کنش استراتژیک (که با عقلانیت استراتژیک نسبت دارند و در آن کنشگر در محاسبه میزان احتمالی موفقیت خود ناگزیر از واردکردن تصمیمات کنشگران رقیب است)، ناظر به آن نوع کنشی است که در آن کنشگران مشارکت‌جویی که قادر به سخن گفتن (گفت‌وگو) هستند، با یکدیگر روابط شخصی برقرار می‌کنند و در پی رسیدن به درک و فهم اجتماعی از وضعیت کنش و نقشه‌ها و مسیرهای هماهنگ عمل هستند تا بتوانند بر اساس تفاهمات پیشینی خود، کردارهایشان را با توافق و اجماع هماهنگ کنند (هابرماس، ۱۹۸۴: ۹۵-۸۵).

به نظر هابرماس، رسیدن به اجماع، اینکه دیگران منظور ما را متوجه شوند و با آن توافق داشته باشند، غایت ذاتی و نهایی هر گفت‌وگوی عقلانی است. از این منظر، استدلال هابرماس این است که هرگونه تفاهم و اجماع مبتنی بر عقلانیت ارتباطی بینادهدنی اخلاقاً و عقلاً باید برای طرفین کنش ارتباطی معتبر و مقبول باشد. این اعتبار و مقبولیت عقلانی، به‌ویژه خود را در مقوله اخلاق گفت‌وگویی هابرماس به خوبی نشان می‌دهد (هابرماس، ۱۹۸۴: ۳۰۸-۳۰۷).





اخلاق گفت‌وگویی هابرماسی، راه‌حلی مبتنی بر تلفیق پارادایمی سنت‌های فکری در تاریخ اندیشه سیاسی است که با محور قرار دادن جایگاه عقلانیت در زندگی اجتماعی انسان، اهمیت مشارکت افراد در فرایندهای سیاسی اجتماع در بالندگی و شکوفایی فرهنگی و اجتماعی جامعه را مطرح‌نظر قرار می‌دهد. این نظریه، تلاشی مدرن برای بازخوانی میراث فلسفه‌ای است که در سیر تطور خود، با اولویت‌بخشیدن به فرد در برابر جامعه، مقولاتی مانند پرورش حس مشارکت اجتماعی در میان اعضا و در نتیجه تلاش برای بالندگی و شکوفایی فرهنگی را به حاشیه رانده بود؛ اما این، تنها تقلاهای معاصر برای رهایی از مشکلات و بحران‌های ناشی از سلطه فلسفه مدرن متقدم بر حوزه فرهنگ و اجتماع نیست. در کنار متفکران انتقادی، اندیشمندانی در پارادایم‌های فکری پسامدرن و جماعت‌گرایی نیز با واکاوی اندیشه‌های متفکران پیشین و ارائه نظریه‌های بدیع، راه‌های نوینی را برای برون‌رفت از این چالش و دستیابی به تعالی فرهنگی ارائه کردند.

#### ۵. پارادایم پسامدرن

وضعیت پست‌مدرن پارادایم خاصی را بر قلمرو اندیشه سیاسی و فرهنگ تحمیل کرد که مهم‌ترین ویژگی آن، تردید و انتقاد از همه‌چیز است. فرهنگ متعامل با این اندیشه، فرهنگ نفی روایت‌های کلان و اصول جهان‌شمول برای زندگی اجتماعی است. متفکرانی که با نام پست‌مدرن مورد توجه قرار می‌گیرند، عموماً کسانی هستند که روایت‌های کلان و مبتنی بر آموزه عقلانیت مدرنیته که در عصر روشنگری غلبه یافت را نکوهش می‌کند و آن را مسبب بروز بحران‌ها و مصائب برای زندگی بشری می‌شمارند.

نیچه را می‌توان پیشگام پست‌مدرنیسم نامید و پس از او هایدگر و فوکو از کسانی هستند که با به چالش کشیدن مبانی فلسفی و هستی‌شناختی مدرنیته، مفاهیم محوری آن را مورد پرسش قرار می‌دهند. بر این اساس، آنها فردگرایی لیبرالی را به‌مثابه ثمره و جلوه مدرنیته در عالم سیاست نفی می‌کنند. نیچه در بسیاری از آثار خود با تأکید بر وجوه مخرب مدرنیته و پیوندش با مذهب مسیحیت، فرهنگ شادزیستن ناشی از بی‌اعتنایی به باورهای رایج دموکراتیک را تجویز می‌کند. پارادایم پست‌مدرن نیچه‌ای، گسستی آشکار و عریان نسبت به پارادایم‌های فضیلت‌محور، مسیحی و مدرن محسوب می‌شود. در این اعتراض با صدای بلند، مرگ خدا نیز اعلان می‌شود؛ به طوری که انسان در تنهایی خود چاره‌ای جز چشم‌داشت به ابرمرد ندارد. آنچه اندیشه او را به فرهنگ پیوند می‌دهد، دغدغه فلسفی سلامت و بیماری فرهنگ است، چنانچه می‌گوید:



«کم نیستند کسانی که از فساد روزگار خود می‌نالند و خود برای بهبود اوضاع، کوچک‌ترین اقدامی نمی‌کنند... طنز قضیه اینکه اینان خود را طبیبان فرهنگ می‌نامند و برای عملی شدن حرفه خود، تفکر و فلسفه را تحریم می‌کنند. چون فلسفه تاکنون نتوانسته است اجتماع ناسالمی را که در آن معیارهای فرسوده‌ای چون اوهام و اعتقادات مخرب، جایگزین آزاداندیشی شده است و انحطاط همچو طاعون با گسترشی عظیم تاروپودش را در بر گرفته است، به سلامت برگرداند. بحث درباره فرهنگ بیمار اگر به صورت شکوه و شکایت باشد، کاری است که شخصی ضعیف و بی‌اراده می‌کند و ثمره احتمالی آن جز گسترش نومیدی و رنج بیشتر میان افراد حساس و آزاده نیست. بی‌هدفی، بدبینی، اعتقاد به پوچی زندگی و خفقان فکری از نشانه‌های اصلی فرهنگ بیمار است. اکثر آدمیان چنین جامعه‌ای به زاینده‌های متحرکی می‌مانند که جهان برایشان جز لاشه‌ای شکم‌سیرکن و شایسته تاراج و غارت نیست. این عده، چنان درگیر چرخ دنده‌های زندگی بی‌ارزش و مبتذل خود هستند که نه از گذشته درس عبرتی می‌گیرند و نه به آینده‌ای بهتر و برتر می‌اندیشند (نیچه، ۱۳۸۴: ۷).



علاوه بر این، میشل فوکو در سخنرانی افتتاحیه درس‌هایش در کلژ دو فرانس در سال ۱۹۷۰، به تحلیل قاعده‌مندی‌ها و عواملی می‌پردازد که به پایداری و تداوم گفتارهای مسلط بر اجتماع می‌انجامند و طرح خود برای ادامه پژوهش‌ها در این حوزه را شامل دو مجموعه معرفی می‌کند:

اول، مجموعه انتقادی که در آن اصل برگرداندن معنا به کار بسته می‌شود... [یعنی اینکه] باید نشان داد... که صور [کنارگذاری، ایجاد محدودیت و تملک در گفتار] چگونه شکل گرفته و برای چه نیازهایی به وجود آمده است، چگونه تغییر یافته و جابه‌جا می‌شود، چه اجباری وارد آورده و تا چه حد استحاله یافته‌اند. مجموعه دیگر، مجموعه تبارشناختی است که سه اصل دیگر را به کار می‌بندد: چگونه است که از خلال و به‌رغم یا با وجود این دستگاه‌های اجبار، سلسله‌هایی از گفتار تشکیل شده است، هنجار ویژه هر سلسله‌ای چه بوده، و شرایط پیدایی، رشد و تغییریابی‌شان کدام است (فوکو، ۱۳۸۴: ۵۲).

روشن است که آنچه مدنظر فوکوست، پیش از هر چیز جلوه‌های پرورش اذهان و شخصیت افراد در دنیای مدرن و بر اساس فرهنگ و ارزش‌هایی است که گفتار مسلط به آنها می‌قبولاند. بر این اساس، فوکو در کلیه آثارش همین دو مجموعه را محور کار قرار می‌دهد و در دوران نخست کاری، با برگزیدن رویکرد دیرینه‌شناختی به مبانی رویکرد انتقادی‌اش عمل می‌کند

و در مرحله دوم، به بررسی تبارشناسانه عملکردهای فرهنگی و اجتماعی گفتارهای مدرن می‌پردازد. تا اینجا اگرچه کار فوکو در پیوند مستقیم با فرهنگ و شرایط تولید و شکوفایی آن قرار می‌گیرد، هنوز در جایگاه هنجارگذارانه اندیشه سیاسی جایی ندارد. در واقع، تنها در مرحله پایانی فعالیت‌های پژوهشی فوکوست که او به‌مثابه اندیشمندی سیاسی به بیان هنجارهای لازم برای تعالی و شکوفایی فرهنگی و اجتماعی اقدام می‌کند. از برجسته‌ترین نشانه‌های این تغییر رویکرد را می‌توان در مقاله کوتاه **سوژه و قدرت** (۱۳۸۴ الف) مشاهده نمود. فوکو در این اثر، در بیان هدف کلی از همه پژوهش‌هایش، به بررسی شیوه‌هایی اشاره می‌کند که «به موجب آنها، انسان‌ها در فرهنگ ما به سوژه‌هایی تبدیل شده‌اند» (فوکو، ۱۳۸۴ الف: ۳۴۳). در واقع آنچه در مرحله پایانی پژوهش‌های فوکو ذهن او را مشغول می‌دارد، مسئله قدرت و حضور بلاواسطه آن در تجربیات همه ماست و از آنجاکه هر رابطه قدرتی، لاجرم مستلزم وجود مقاومت و مبارزه‌ای علیه آن است (فوکو، ۱۳۸۴ الف: ۳۶۴)، توجه فوکو به مقاومت به‌مثابه امری هنجارین برای رهایی از سلطه و دستیابی به شیوه‌های بدیل حیات نیک اجتماعی جلب می‌شود که اخلاق مقاومت را معرفی می‌نماید.

به بیان فوکو، شاید امروزه هدف کشف این نیست که ما چیستیم بلکه نفی و رد آن چیز است که ما هستیم. نتیجه اینکه مسئله سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی روزگار ما این نیست که بکشیم فرد را از دست دولت و نهادهای دولتی رها سازیم بلکه این است که خود را هم از دست دولت و هم از قید آن نوع منفردسازی که با دولت پیوند دارد، رهایی بخشیم. ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق نفی این نوع از فردیت که قرن‌ها بر ما تحمیل شده پرورش دهیم (۱۳۸۴: ۳۵۳). براین اساس، اخلاق مقاومت آن است که «در این باره تخیل کنیم که چه چیزی [غیر از آنچه در نتیجه سلطه ارزش‌های گفتاری خاص هستیم] می‌توانستیم باشیم» (فوکو، ۱۳۸۴ الف: ۳۵۳). فوکو اندک زمانی پس از نگارش این مقاله از دنیا رفت و پروژه اخلاق مقاومت او ناتمام ماند. باین حال، شارحان برجسته‌ای چون دریفوس و رابینو با ابتنا بر تفحصات خود در آثار متأخر فوکو، مؤلفه‌های هنجارین برجسته‌ای که احتمالاً فوکو در صورت ادامه حیات بر آنها تأکید می‌کرد را تبیین نموده‌اند. آنها با ذکر نمونه هنجار دوستی در تاریخ اندیشه غرب که با وجود اهمیت بنیادین در اندیشه کلاسیک، با ظهور مسیحیت و پس از آن از تاریخ نظام‌های فکری ناپدید شد، به این نکته اشاره می‌کنند که «باین وجود، دوستی آشکارا و به شکل‌های گوناگون، به‌مثابه کنش فرهنگی غربی حاشیه‌ای به حیات خود ادامه داد»



(دریفوس و رایینو، ۱۹۸۳: ۲۶۳). بر این اساس، ادامه پروژه فکری فوکو دربرگیرنده «جایگزینی کنش‌های محوری [و برجسته در نظام فرهنگی] با آن کنش‌هایی است که اکنون حاشیه‌ای هستند» و این امر «می‌تواند بنیانی را برای ارائه تصویری مطلوب‌تر از شکل‌های غیرواکنشی [و اصیل] مقاومت» به دست دهد که مدنظر فوکو بوده است (دریفوس و رایینو، ۱۹۸۳: ۲۶۳).

ظهور جریان‌های گفتمانی نوین در دنیای معاصر و هویت‌یابی و ابراز وجود هویت‌های فرهنگی حاشیه‌ای از جمله مواردی هستند که آنها را می‌توان از جمله مقاومت‌هایی محسوب داشت که فوکو در مباحث پایان عمر خود دل‌مشغول آن بوده است. ثمره این جریان‌های مقاومت و تأثیر آن بر رویه‌های پژوهشی فرهنگی معاصر بر کسی پوشیده نیست و این امر از نقش برجسته اندیشه هنجارین پسامدرن بر مباحث مربوط به شکوفایی و تولید فرهنگی در دنیای امروز ما حکایت می‌کند. تأثیری که البته مختص اندیشه پسامدرن نیست و اندیشمندان دیگری نیز با ارائه راه‌حل‌هایی متفاوت، به نوعی پاسخ به همان دغدغه مشترک عرضه می‌کنند.

#### ۶. پارادایم جماعت‌گرایی

در ادامه تحول تاریخی پارادایم‌های فکری در قلمرو اندیشه سیاسی، شاهد ظهور اندیشه جماعت‌گرایی هستیم که دامنه داعیه‌های هنجاری آن، مرزهای فرهنگ را نیز در می‌نوردد. نام جماعت‌گرایی به گرایش فکری خاصی در فلسفه معاصر اطلاق می‌شود که نقد مدرنیته و به‌طورخاص مدرنیته لیبرالی، به‌عنوان «نظریه سیاسی مدرنیته» (گری، ۱۳۸۱: ۱۴۵)، را مدنظر قرار داده است. آنچه جماعت‌گرایان در برابر لیبرالیسم بر آن تأکید دارند، اصالت و ارزش جامعه در برابر فرد است. آنها معتقدند خود لیبرالی، با توجه به فردگرایی مفرط آن نمی‌تواند خودآگاهی واقعی ما را در بر گیرد، زیرا در واقع ما هرگز بدون توجه به پیوندها و روابط اجتماعی مان نمی‌توانیم درباره خود بیندیشیم زیرا «تنها از طریق دیدگاه‌های موقعیت‌مند اجتماعی است که فرد قادر به تشخیص خیرهای ارزشمندی می‌شود که ممکن است پس از آن به تصدیق اندیشمندان آنها پردازد» (بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۱). نقد دیگر جماعت‌گرایان بر لیبرالیسم، به اولویت‌بخشی آنان به خیر در مقابل حق بر می‌گردد؛ بدین معنا که در نگاه جماعت‌گرایان، دغدغه بنیادین فرد در بهره‌گیری از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی، کسب فضایل و به‌کار بستن آنها در زندگی اجتماعی است و بر همین اساس، خیر تعریف‌شده اجتماعی را بر هر آموزه جهان‌شمول و عام از حق مقدم می‌دارند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۱۱). در واقع، آنها با تشکیک در این امر که لیبرالیسم یگانه آموزه‌ای است که به‌لحاظ عقلانی موجه است، معتقدند هر نوع





سنت پژوهش اخلاقی بر گونه‌ای خاص از عقلانیت استوار است و هیچ آموزه‌ای نمی‌تواند با تمسک به نوعی عقلانیت عام و فراگیر، ادعای برتری بر دیگر آموزه‌های اخلاقی را داشته باشد (بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲). در واقع، داوری‌های اخلاقی جماعت‌گرایان معطوف به آن است که به مردم هر جامعه‌ای اجازه دهد زندگی خویش را با خیر جمعی جامعه‌ای پیوند زند که به آنها هویت می‌بخشد. عموم آموزه‌های جماعت‌گرایان، پیوندی تنگاتنگ با مقوله فرهنگ دارد. السدر مک‌ایتتایر با پرداختن به وجوه خاص سنت‌های مختلف اخلاقی در طول تاریخ، بر سیر تحول مفاهیم و فرهنگ‌های اخلاقی در این سنت‌ها متمرکز می‌شود و با رجعت به نظریه اخلاقی اجتماعی ارسطو که شکوفایی فرهنگی اجتماع و دستیابی به سعادت و خیر عمومی غایت آن است، نظرگاه ویژه خود درباره امکان تحول و تعالی فرهنگی اجتماعی جامعه مدرن را بیان می‌کند. در نگاه مک‌ایتتایر، نگرش ارسطو به انسان به گونه‌ای است که امکان دستیابی به هرگونه فضیلت و خیری را خارج از چهارچوب‌های اجتماع ناممکن می‌داند. به عنوان مثال، برخلاف افلاطون که معتقد است هر فرد می‌تواند در درون خود از موهبت عدالت‌ورزی برخوردار شود، در نظر ارسطو فرد در حالت جدا از جامعه یا پولیس از عدالت بی‌بهره خواهد بود. فرد در نسبت با جامعه، همانند جزء در مقابل کل است. در نگرش کلاسیک یونانی، این عدالت است که به کیهان نظم می‌بخشد. از سوی دیگر، در نظر ارسطو، انسان بالاترین نوع حیوان در طبیعت است و در نتیجه عدالت با ارائه قضاوت عادلانه و عدالتی که به پولیس نظم می‌بخشد، در ماهیت خود اجتماعی می‌شود؛ پس هر نوع جدایی نوع بشر از پولیس، او را نخست از امکان عادل بودن محروم می‌سازد و این محرومیت، عوارض دیگری را نیز با خود به همراه دارد که پیامدهای فرهنگی خاصی را دارد.

علاوه بر این، ارسطو میان فرونیسیس و فضیلت‌ها نیز پیوند متقابل برقرار می‌کند و معتقد است که فرونیسیس بدون وجود فضیلت‌ها امکان‌ناپذیر است و از سوی دیگر، فضیلتی نیز بدون فرونیسیس وجود ندارد.

از آنجا که ارسطو بر این باور بود که دارا بودن هر یک از آن فضیلت‌ها مستلزم بهره‌مندی از دیگر فضیلت‌هاست، برای اشاره به آنها هم از مفهوم مفرد ارته استفاده می‌کند و هم از مفهوم جمع آن. برای انتخاب عمل درست، نیاز به فضیلت است و آنچه در عمل درست مورد بحث است، فرونیسیس است؛ پس هیچ فرونیسیسی بدون ارته وجود نخواهد داشت (مک‌ایتتایر، ۱۹۸۸: ۹۷).

اما این دو نیز در صورت فقدان قوانین و عدالتی که تنها در پولیس امکان تحقق دارد، در نوع بشر، امکان رشد و شکوفایی نمی‌یافتند؛ پس علاوه بر عدالت، فضیلت و فرونیس نیز در نگاه ارسطو تنها در پولیس امکان تحقق دارند و این در حالی است که انسان بدون اینها، تبدیل به حیوانی درنده‌خو می‌شود. بر این اساس، آنچه می‌توان از اندیشه ارسطو آموخت آن است که فضیلت‌های فکری و عملی انسان‌ها تنها در زمینه خاص اجتماعی امکان شکوفایی می‌یابند و فارغ از چنان زمینه اجتماعی، تقریباً کارایی خود را از دست می‌دهند (مک‌ایتنایر، ۱۹۸۸: ۹۷). این دقیقاً همان تعامل میان اندیشه سیاسی و فرهنگ است که جامعه را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که طی آن، فرهنگ هر جامعه برخاسته از متنی به نام جامعه است. در این تلقی، دیگر بسیاری از ادعاهای جهان‌شمول فرهنگی با چالش مواجه می‌شوند. به عنوان مثال در فرهنگ سیاسی، مشارکت و جوه مختلفی به خود می‌گیرد. بر این اساس، مک‌ایتنایر که رغبتی تام و تمام به اندیشه ارسطویی دارد، بر این اعتقاد است که ارائه‌های جهان‌شمول و فراگیر مانند عقلانیتی که مدرنیته از آن دم می‌زند، امکان ندارد و در نتیجه برای دستیابی به امر خیر و سعادت انسانی، گریزی از رجعت به حیات اجتماعی و فرهنگی خاص هر جامعه نیست. بر این اساس، برخلاف آموزه‌ای که حق را معیار حیات انسانی می‌انگارد، تعالی و شکوفایی انسان تنها زمانی میسر می‌شود که او در چهارچوب معیارهای فرهنگی و اجتماعی خاص خویش بیابد و در شکوفایی فرهنگی اجتماع خود مشارکتی فعالانه داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی، به مثابه معرفتی هنجاری بر آن است که سامان‌نیکی که اعضای یک جامعه را به شکوفایی و سعادت رهنمون می‌شود، ترسیم نموده و راه رسیدن بدان را معرفی نماید؛ بنابراین پرداختن به ارزش‌های مشترک اجتماعی و مقولاتی که اعضای جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد در زمره مقولات مورد توجه اندیشمندان سیاسی است. به تعبیری دیگر، باید گفت فرهنگ و شکوفایی فرهنگی اگرچه خود بستری برای ظهور پارادایم‌های مختلف اندیشه‌ای است ولی لزوماً موضوع محوری اندیشمندان سیاسی نبوده است، همواره به عنوان مقوله‌ای محوری در دل دغدغه‌های بنیادین اندیشه‌های سیاسی جای داشته است؛ به طوری که می‌توان تعاملی بنیادین میان فرهنگ و اندیشه برقرار دید.

تحولات معرفتی و اجتماعی در طول تاریخ، به ظهور اندیشه‌ها و نگرش‌هایی انجامیده است که حتی در مبانی و رویکردها نیز با یکدیگر تعارض دارند. بررسی تطابقی این اندیشه‌ها،



ما را به فهمی دقیق‌تر از سنت‌های فکری و نقش آنها در تحولات و شکوفایی فرهنگی جوامع رهنمون می‌شود. این پژوهش، با بررسی سنت‌های مختلف فکری در طول تاریخ اندیشه سیاسی بر اساس الگوی پارادایمی، بر آن بود که ضمن برجسته‌ساختن مقومات پارادایم‌های گوناگون، نقش آنها را در تحول و شکوفایی فرهنگی بررسی و ارزیابی کند.

چنانکه مشاهده شد، تحولات صورت‌گرفته در تأثیرگذاری اندیشه سیاسی بر فرهنگ و تولید فرهنگی را می‌توان چون روندی حرکتی در نظر گرفت. در پارادایم فکری کلاسیک، برداشت از انسان به‌مثابه شهروند، اندیشه سیاسی را به اهمیت جایگاه اجتماعی انسان و همچنین ارتباطات انسانی مانند دوستی، در پرورش فضایل و نیکی‌ها در فرد و اجتماع متوجه ساخت. در نتیجه در این پارادایم فکری، شکوفایی و تعالی انسان، تنها در اجتماع و در مشارکت در ارزش‌گذاری و ارزش‌پذیری اجتماعی میسور است و هرگونه نگرش به انسان به‌مثابه موجودی جدا از اجتماع مطرود است.

باین حال، پارادایم فکری کلاسیک در اثر رخدادهای اجتماعی چون سقوط پولیس یونانی و ظهور امپراتوری روم دچار تحول شد و برخی از مقومات پارادایمی خود را از دست داد. پارادایم هلنی‌مسیحی، اگرچه در توجه جدی به اهمیت فضیلت‌مداری در شکوفایی و سعادت انسان با پارادایم کلاسیک موافق است، نگرش به انسان به‌مثابه موجودی اجتماعی را کنار می‌گذارد و بر مقوله‌های فردی مربوط به پرورش فضایل و حرکت به سوی غایت سعادت تأکید می‌کند. این مسئله، تبعاتی بسیار جدی برای نقشی که اندیشه سیاسی در تحولات فرهنگی ایفا می‌کند به همراه دارد که از جمله آنها زمینه‌سازی برای شکل‌گیری اندیشه سیاسی مدرن و حتی ظهور مفهوم فرهنگ است.

در پارادایم فکری مدرن، تمایز میان فرد و اجتماع جدی می‌شود و بر این اساس است که امکان شکل‌گیری مفهوم فرهنگ به‌مثابه حلقه اتصال‌دهنده فرد و اجتماع پدید می‌آید. در دوران مدرن متقدم که مقولاتی مانند کسب قدرت و رفع کمبودها جایگزین مقولاتی مانند فضیلت و امر خیر می‌شوند، پیوند فرد با اجتماع شکلی واژگونه می‌یابد و تعامل افراد با یکدیگر نه بر مبنای تلاشی مشترک برای رسیدن به غایت شکوفایی اجتماعی و سعادت که بر پایه ایفاد حق فردی و طی مدارج ترقی برای اشخاص شکل می‌گیرد. مفهوم محوری این پارادایم، یعنی عقلانیت در پارادایم مدرن انتقادی همچنان حفظ می‌شود، اما آنها با نوعی بازگشت به اجتماع، جست‌وجوی خیر عمومی و شکوفایی اجتماعی را دوباره به مباحث خویش بازمی‌گردانند. گفت‌وگو و مفاهمه





درباره ارزش‌های بنیادین اجتماع و ضرورت رسیدن به اجماع برای پی‌جویی سیر سعادت و شکوفایی فرهنگی در اجتماع از جمله مقولات مهمی هستند که در این پارادایم محوریت می‌یابند. در کنار پارادایم‌های مدرن، پارادایم پسامدرن و اجتماع‌گرا، با انتقاد از مقولات جهان‌شمولی چون عقل مدرن، بر وجه خاص‌بودگی سیر تحول هر اجتماع و در نتیجه بر وجود راه‌های متنوع برای رسیدن به شکوفایی و سعادت در هر فرهنگ و اجتماع خاص تأکید دارند. این پارادایم‌ها با نوعی بازخوانی سنت‌های فکری گذشته، در جست‌وجوی پاسخ برای چالش‌ها و بحران‌های جامعه مدرن معاصر، به مقولاتی چون عقلانیت فرهنگی و همچنین مقاومت در برابر شیوه‌های مسلط شکل‌دهی به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی توجه می‌کنند.

چنانکه مشاهده می‌شود هر یک از این پارادایم‌ها، با معرفی هنجارهای محوری برای سامان مطلوب اجتماعی و سیاسی، تحولات فرهنگی صورت گرفته در اجتماعات انسانی را در طول تاریخ متأثر ساخته‌اند. این امکان منتفی نیست که در طول زمان‌های مختلف و در شرایط مکانی متفاوت، این تأثیرات در درجات گوناگونی صورت پذیرفته باشد، اما این بدان معنی نیست که بتوان از ارتباط وثیق میان اندیشه هنجارین سیاسی و تحولات فرهنگی چشم‌پوشی کرد.



## کتابنامه

- ارسطو (۱۳۷۱)، *سیاست*، مترجم: حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- اروین، ترنس (۱۳۸۴)، *تفکر در عهد باستان*، مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران: قصیده‌سرا.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، مترجم: فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران: آگه.
- اسپکتور، سلین (۱۳۸۲)، *قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب*، مترجم: عباس باقری، تهران: نی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟* مترجم: فرهنگ رجایی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، مترجم: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- باکاک، رابرت (۱۳۸۶)، *صورت‌بندی‌های فرهنگی جامعه مدرن*، مترجم: مهران مهاجر، چاپ اول، تهران: آگه.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۴)، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- برن، ژان (۱۳۸۱)، *فلسفه اپیکور*، مترجم: سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۰)، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، چاپ اول، تهران: بقعه.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، *انسان‌شناسی فلسفی*، مترجم: محمدرضا بهشتی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴ الف)، *سوژه و قدرت*، در دریفوس و رابینو، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، مترجم: حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴ ب)، *نظم گفتار*، مترجم: باقر پرهام، چاپ سوم، تهران: آگه.
- کانرتون، پل (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی انتقادی*، مترجم: حسن چاووشیان، تهران: اختران.
- گری، جان (۱۳۸۱)، *لیبرالیسم*، مترجم: محمد ساوجی، چاپ اول، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- لسناف، مایکل (۱۳۸۷)، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، مترجم: خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: ماهی.
- مک‌ایتتایر، السدر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: حکمت.
- میلنر، آندرو؛ برایت، جف (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، مترجم: جمال محمدی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۴)، *حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان*، مترجم: کامبیز گوتن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Aristotle (1885), *Politics*, Trans. By B. Jwett, Oxford: Oxford University Press.

Aristotle (1893), *Nicomachean Ethics*, Trans. By F. H. Peters, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Augustin, St. Thomas (1972), *City of God*, Ed. By David Knowles, London: Penguin Books.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۵۰

دوره پنجم  
شماره ۳  
پاییز ۱۳۹۱

Dreyfus, H. L. & Rabinow P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press; 2<sup>nd</sup> edition.

Graham, Gordon (2004), *Eight Theories of Ethics*, Routledge, New York.

Habermas, Jürgen (1973), *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.

Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, trans. By McCarthy, Heinemann.

Habermas, Jürgen (1989), *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. By Lenhardt & Nicholsen, Cambridge: The MIT Press.

Kenny, Anthony (2004), "A New History of Western Philosophy", Vol. I, *Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

King, Preston (1999), Introduction, in: "Critical Review of International Social and Political Philosophy", *Special Issue on The Challenges to Friendship in Modernity*, Vol. 2, No. 4, Winter 1999, pp. 1-14.

Lane, J. and Ersson, S. (2005), *Culture and Politics*, England: Ashgate Publishing Ltd.

MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.

MacIntyre, Alasdair (1990), "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture", *Review of Politics*, 52, pp. 344-61.

Plamenatz, John (1963), *Man and Society*, London & New York: Longman.

Scruton, Roger (2005), *Modern Culture*, London & New York: Continuum.

Taylor, Charles (1992), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.

White, Nicholas (2006), *A Brief History of Happiness*, USA, UK, Australia, Blackwell Publishing.

