

مقدمه

موضوع ماهیت بشر، برای نظریه‌پردازی در عرصه علوم انسانی به طور عام، و دانش سیاسی به طور خاص، از ارزش تحلیلی بسیاری برخوردار است؛ به این معنا که فهم بسیاری از آراء اندیشمندان در عرصه سیاست و حکومت و علل این آراء در نهایت، به فهم تلقی آنها از ماهیت بشر بازمی‌گردد. از سوی دیگر، نقد بنیادین هر نظریه سیاسی اساساً باید معطوف به نقد برداشت آن نظریه سیاسی از ماهیت بشر باشد. اهمیت ماهیت بشر برای نظریه‌پردازی سیاسی، تا آنجاست که می‌توان گفت: نظریه سیاسی در واقع، بسط و توسعه ایده یا ایده‌های مفروض درباره ماهیت بشر به عرصه سیاست است. البته باید توجه داشت تأکید بر مبانی انسان‌شناسی برای نظریه‌پردازی سیاسی به معنای نفی تأثیر مؤلفه‌های دیگر در این زمینه نیست؛ همچنان‌که دعاوی معرفت‌شناسی و همچنین هستی‌شناختی، می‌توانند برای نظریه سیاسی تعیین‌کننده باشند و تأثیرهای غیرقابل‌انکاری در نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی داشته باشند و در این زمینه، به‌عنوان یک مبنا و نقطه عزیمت عمل می‌کنند. براین‌اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که ماهیت بشر چه نقشی در نظریه‌پردازی سیاسی دارد؟ اهمیت این پرسش هنگامی بیشتر می‌شود که بدانیم برخی نظریه‌پردازان کوشیده‌اند با انکار نقش تعیین‌کنندگی ماهیت بشر در نظریه‌پردازی سیاسی، نظریه‌ای درباره سیاست و حکومت مطرح کنند که برداشت خاصی از انسان را در درون خود مفروض نداشته باشد. ابتدا ضرورت دارد مقصود از دو اصطلاح با اهمیت برای پژوهش حاضر مشخص شود: ماهیت بشر و نظریه سیاسی.

تبیین کارواژه‌های بحث

الف. ماهیت بشر

درباره ماهیت بشر، تلقی‌ها و برداشت‌های متنوعی در طول تاریخ اندیشه بشری وجود داشته است. این تنوع برداشت به حدی است که برخی از نویسندگان تأکید کرده‌اند: «در آستانه هزاره سوم، به توافق بیشتری از آنچه که آنتی‌ها در عصر سقراط و افلاطون درباره ماهیت بشری بدان رسیده بودند، نرسیده‌ام» (تریگ، ۱۹۹۹، ص ۱۸۳). علل گوناگونی را می‌توان برای این اختلاف بسیار وسیع مطرح کرد. یکی از مهم‌ترین این علل آن است که موضوع ماهیت بشر امری نیست که صرفاً مربوط به مطالعه و بررسی از طریق آزمایش باشد. به عبارت دیگر، ماهیت بشر چیزی نیست که صرفاً به صورت تجربی (empirically) قابل کشف شدن باشد، بلکه ماهیت انسان‌ها و ارائه برداشتی از آن در درون و در چارچوب یک زمینه متافیزیکی عمومی‌تر و وسیع‌تر ملاحظه می‌شود (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۲۳). به عبارت

ماهیت بشر و نظریه سیاسی

محمد شجاعیان / استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

shojaiyan@rihu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۳

چکیده

ارتباط ماهیت بشر و نظریه سیاسی، یکی از مهم‌ترین مباحث در مطالعه تحلیلی هر نظریه سیاسی است. اندیشمندان سیاسی معمولاً مشروعیت دیدگاه خویش درباره سیاست و حکومت را بر تبیین و برداشت خاصی از ماهیت انسان‌ها بنا می‌نهند. ایده اصلی پژوهش حاضر آن است که ماهیت بشر را صرفاً نمی‌توان و نباید یک موضوع با اهمیت در سیاست و نظریه سیاسی دانست؛ آن‌گونه که عدالت، برابری یا آزادی این‌گونه هستند؛ بلکه ماهیت بشر در واقع، فضایی است که در درون آن فضا، نظریه سیاسی و تلقی و برداشت از سیاست، شکل می‌گیرد. اگر به موضوع ماهیت بشر توجه اساسی صورت گیرد آنگاه تکلیف بسیاری از امور در نظریه سیاسی معلوم خواهد شد؛ چنان‌که برخی ناهماهنگی‌ها و ابهامات در نظریات سیاسی را می‌توان نتیجه ابهام و عدم انسجام در برداشت نظریه‌پرداز سیاسی از ماهیت بشر دانست. بنیادین بودن ماهیت بشر برای عقاید سیاسی و به‌ویژه نظریه سیاسی عبارت است از اینکه ماهیت بشر در واقع، چارچوبی را شکل می‌دهد که نظریه سیاسی در درون آن صورت‌بندی می‌شود. برداشت ما از ماهیت بشر مشخص می‌کند که غایت و هدف نظریه سیاسی واجد چه نوع محتوا و مضمونی باید باشد.

کلیدواژه‌ها: ماهیت بشر، نظریه سیاسی، دولت، ارسطو.

دیگر، این برداشت و تلقی ما از ماهیت آگاهی و معرفت، جهان و عالم وجود، ارزش‌های مقبول و موضوعاتی از این قبیل است که تعیین‌کننده نوع تلقی و برداشت ما از ماهیت بشر است. اگر ماهیت بشر، مانند ماهیت یک گیاه از طریق مطالعه صرفاً تجربی قابل دستیابی بود آن‌گاه اختلافات موجود در این زمینه می‌توانست صرفاً جنبه روش‌شناختی داشته باشد. اما منازعه درباره ماهیت بشر جنبه محتوایی نیز دارد. تفاوت میان برداشتی که انسان را مخلوق خدای قادر و متعال می‌داند و برداشتی که انسان را مجموعه‌ای صرف از اتم‌های به‌هم‌چسبیده می‌داند، فقط به سبب اختلاف در روش‌شناسی‌های به‌کار گرفته‌شده برای فهم ماهیت بشری نیست، بلکه تفاوت اصلی در زمینه‌های متافیزیکی و قضاوت‌های وسیع‌تری است که درباره ماهیت عالم وجود، منشأ جهان، غایت آن و ماهیت معرفت و مانند آن وجود دارد. این تفاوت‌ها و اختلافات البته استلزامات و پیامدهای روش‌شناختی نیز می‌توانند داشته باشند، اما صرفاً روشی نیستند، بلکه به اموری وسیع‌تر و گسترده‌تر، که اساساً محتوایی هستند، مربوط می‌شوند.

البته این بحث به آن معنا نیست که در مطالعات مربوط به انسان، نمی‌توان از مطالعات تجربی استفاده کرد؛ کما اینکه در رشته «انسان‌شناسی»، به‌عنوان یکی از رشته‌های جدید، عموماً مطالعه انسان و شیوه‌های زندگی او در درون اجتماعات و اقوام گوناگون در مقاطع تاریخی، به‌ویژه در دوران ماقبل مدرن به صورتی اساساً تجربی صورت می‌گیرد. این رشته، که «انسان‌شناسی عمومی» نیز نامیده می‌شود، چهار زیرشاخه دارد: انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی، انسان‌شناسی باستان‌شناختی، انسان‌شناسی زیست‌شناختی، و انسان‌شناسی زبان‌شناختی. «انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی» به بررسی جامعه و فرهنگ بشری می‌پردازد و همانندی‌ها و تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی را توصیف و تبیین می‌کند. «انسان‌شناسی باستان‌شناختی» رفتارها و الگوهای فرهنگی گذشته بشر را از طریق بقایای مادی آنها بازسازی و توصیف و تفسیر می‌کند. موضوع «انسان‌شناسی زیست‌شناختی» تنوع زیست‌شناختی انسان در زمان و مکان است. در «انسان‌شناسی زبان‌شناختی» نیز زبان به عنوان یکی از ویژگی‌های بشری در زمینه و متن اجتماعی و فرهنگی اش و در زمان و مکان بررسی می‌شود (کتاک، ۱۳۸۶، ص ۱۱-۳۴).

پیدا است که در همه این زیرشاخه‌ها، از روش‌های تجربی، که عمدتاً با شیوه‌های علوم دقیقه، مشترک است، استفاده می‌شود. بحث پژوهش حاضر درباره ماهیت بشر و انسان است، یا انسان‌شناسی - به معنای ذکر شده - کاملاً متفاوت است. بر همین اساس، از اصطلاح «ماهیت بشر» (Haman nature) استفاده شده است تا تفاوتش با اصطلاح «انسان‌شناسی» روشن‌تر باشد. در انسان‌شناسی، که از روش‌های حسی و

تجربی کمک می‌گیرد، موضوع مطالعه انسان در یک جامعه و اجتماع خاص، یا در یک محیط‌زیست خاص است؛ بدین صورت که جنبه‌های گوناگون حیات طبیعی و فرهنگی - اجتماعی انسان‌ها در درون اجتماعات قدیم و جدید به مدد روش‌های تجربی و عمدتاً مشاهده‌ای، موضوع مطالعه قرار می‌گیرد. البته رشته انسان‌شناسی به موضوع «سیاست» هم می‌پردازد؛ همان‌گونه که به موضوعاتی مانند نژاد، وراثت، تغذیه، زبان، جنسیت و جسم انسان توجه دارد. اما اینکه مباحثی تحت عنوان «انسان‌شناسی سیاسی» (ریویر، ۱۳۷۹) یا «انسان‌شناسی امر سیاسی» (ارژه و کولن، ۱۳۸۸) مطرح می‌شود، بر این عناوین اشکال متنوع سازمان‌دهی سیاسی در اجتماعات بشری وارد می‌شود. اما در هیچ‌یک از این مباحث، ماهیت بشری به معنای ذکر شده مطرح‌نظر قرار نمی‌گیرد؛ به این معنا که انسان به صورت کلی و بدون توجه به مقطع تاریخی و فرهنگی و همچنین محیط‌زیستی که در آن واقع شده است، موضوع مطالعه قرار نمی‌گیرد.

بنابراین، مقصود از «ماهیت بشر» در پژوهش حاضر، آن خصوصیتی است که انسان‌ها به سبب ساختار وجودی خویش از آن بهره‌مند هستند، به‌گونه‌ای که این خصوصیات برای او جنبه ضروری پیدا می‌کند. ماهیت بشر را می‌توان موضوعی کاملاً سیاسی در نظر گرفت؛ به این سبب که موجب طرح ادعاهایی در زمینه علل رفتار و کردار انسان‌ها می‌شود (بری، ۱۹۸۶، ص ۳۳). خصوصیتی که مربوط به ماهیت بشر می‌شود، از یک خصلت جهان‌شمول برخوردارند؛ به این معنا که در هر جا انسان وجود داشته باشد، این ویژگی‌ها نیز وجود خواهند داشت (همان، ص ۵۸).

مقصود از «جهان‌شمول بودن خصایصی که به ماهیت بشر مربوط می‌شوند» این نیست که انسان‌ها از ویژگی‌های کاملاً یکسانی برخوردارند یا باید برخوردار باشند و تنوع و تفاوتی میان انسان‌ها وجود ندارد، بلکه مقصود آن است که این تنوع‌ها موجب از بین رفتن خصوصیات مشترک و جهان‌شمول نمی‌شود. البته اینکه چگونه می‌توان مشخص کرد که یک خصلت یا ویژگی خاص جهان‌شمول است یا محدود، بحث دیگری است. اما صرف باور به وجود خصایص جهان‌شمول برای انسان‌ها، بدون توجه به مصداق یا مصادیق آن، ما را به سمت مفهوم «ماهیت بشر» سوق می‌دهد.

ویژگی دیگر امر یا اموری که به ماهیت بشر نسبت داده می‌شود آن است که «غیر انتخایی» هستند. این خصوصیات در ساختار وجودی او به ودیعه نهاده شده است و بشر در این زمینه، نقش انتخاب‌گرانه‌ای بر عهده ندارد. هرچند می‌توان درباره تحقق یا عدم تحقق این خصوصیات، علل گوناگونی را ذکر کرد، اما نفس وجود این خصایص در ساختار وجودی انسان‌ها موجب می‌شود که در

این زمینه به ایده «ضرورت» معتقد باشیم. این خصوصیت موجب ضرورت هماهنگی و همسازی برنامه‌های تربیتی در سطح فردی و سازمان‌دهی‌های اجتماعی و سیاسی با امور مربوط به ماهیت بشر می‌شود؛ به این معنا که این برنامه‌ها و تنظیمات فردی و اجتماعی است که باید با خصایص ماهوی بشر منطبق و هماهنگ باشد، نه بعکس (بری، ۱۹۸۶، ص هشت). بحث «ماهیت بشر» ارتباط وثیق و محکمی با موضوع «فطرت» دارد. به عبارت دیگر، ماهیت بشر غالباً بر اساس دعاوی مربوط به اقتضائات فطری بشر تعریف می‌شود (وایت، ۲۰۰۳، ص ۲). در نتیجه، امور مربوط به ماهیت بشر را می‌توان اموری فطری برای او دانست.

ب. نظریه سیاسی

«نظریه پرداز سیاسی» کسی است که به تأمل و تعمق در عرصه سیاست می‌پردازد. اما درباره اینکه اهداف، ویژگی‌ها و شرایط این تأمل چیست، میان محققان این عرصه اختلافات زیادی وجود دارد (اسولون، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱). لئو اشتروس، از محققان معاصر، معتقد است: «نظریه سیاسی» عبارت است از: تأملات فراگیر درباره شرایط سیاسی که به ارائه یک سیاست همه‌جانبه منجر می‌شود. چنین تأملاتی در نهایت به اصولی منتهی می‌شوند که مقبول افکار عمومی یا بخش قابل‌ملاحظه‌ای از آن است (اشتراوس، ۱۹۸۸، ص ۱۳).

پس نظریه سیاسی عمدتاً در پی تبیین وضع موجود در جامعه سیاسی است و به جنبه‌های هنجاری و بایدها و نبایدهای امور سیاسی توجه چندانی ندارد. دیوید رافائل نیز از جمله محققانی است که هدف عمده در نظریه سیاسی را «تبیین» (explanation) معرفی می‌کند. رافائل در این زمینه تأکید می‌کند: «مقصود از نظریه اجتماعی و سیاسی» عبارت است از: نظریه به معنای «علمی» آن که هدفش تبیین است. عالمان اجتماعی (و سیاسی) مانند عالمان طبیعی صرفاً واقعیت فردی را ضبط نمی‌کنند، بلکه تلاش می‌کند آنها را به عنوان نمونه‌ها و قوانین عام و عمومی تبیین کنند و تلاش دارند این قوانین تبیین عام، تشکیل‌دهنده و تقویم‌بخش جنبه‌های نظری یک علم باشند» (رافائل، ۱۹۹۱، ص ۶). با وجود این، برخی محققان به جنبه هنجاری بودن نظریه سیاسی توجه کرده‌اند. برای نمونه، اندرو هیوود ضمن توجه به این نکته مهم که نظریه‌ها نمی‌توانند فارغ از ارزش و بی‌طرف باشند، نظریه سیاسی را دیدگاهی می‌داند که در پی آن است به پدیده‌ها و امور سیاسی نظم و معنا ببخشد. برای نمونه، اینکه گفته شود «طبقه اجتماعی عامل اصلی رفتار رأی‌دهندگان است» یک نظریه سیاسی محسوب می‌شود (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰-۱۲۲). طبق این رویکرد،

نظریه سیاسی واجد خصلتی هنجاری است؛ زیرا علوم اجتماعی و انسانی نمی‌توانند کاملاً فارغ از ارزش باشند، اما هدفشان باز هم تبیین پدیده‌ها و امور سیاسی است.

در پژوهش حاضر، مقصود از «نظریه سیاسی»، بررسی و تعمق درباره بایدها و نبایدهای عرصه سیاست است که با استدلال همراه است؛ به این معنا که نظریه‌پردازی سیاسی صرفاً بیان یا اظهار ترجیحات شخصی و احساسات فردی یا گرایش‌ها و امیال فردی در زمینه ضرورت‌های عرصه سیاست نیست، بلکه بعکس از نوعی مبنای معرفتی برخوردار است و خود را واجد نوعی از حقیقت درباره امور سیاسی می‌داند. نظریه‌های سیاسی دارای برخی حقایق درباره ماهیت بنیادین سیاست هستند (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۳).

از سوی دیگر، نظریه سیاسی ارتباط ویژه‌ای با خیر و سعادت دارد؛ به این معنا که نظریه سیاسی آن نوع بررسی و تعمق درباره سیاست و امور سیاسی است که تلاش می‌کند عناصر تشکیل‌دهنده جامعه سعادت‌مند را فهم و درک کند (اسپریگنز، ۱۳۷۰، ص ۳۱) بدین‌رو، نظریه سیاسی همیشه معطوف به زندگی سعادت‌مندان، جامعه سعادت‌مند و حکومت مطلوب است (اسکامچر، ۲۰۱۰، ص ده). نظریه‌پردازی سیاسی مستلزم توجه جدی به ضرورت‌ها و بایدهای عرصه سیاست است. نظریه سیاسی مستلزم بررسی اهداف و ابزارهای عمل سیاسی است و در نتیجه، با مسائل اخلاقی و هنجارهای سیاسی کاملاً مرتبط است (هیوود، ۱۳۹۳، ص ۲۲)؛ مسائلی مانند اینکه: چرا باید از دولت اطاعت کرد؟ حدود آزادی فردی چگونه باید باشد؟ و اینکه منابع و مزایای موجود در جامعه چگونه باید به افراد و گروه‌های مختلف اختصاص یابد؟ اینها از جمله مسائل و موضوعات نظریه سیاسی محسوب می‌شوند.

نظریه سیاسی به سبب توجه به ضرورت‌ها و بایدهای لازم در عرصه سیاست، با موضوع بسیار مهم خیر و سعادت سیاسی نیز کاملاً مرتبط است. تقریباً همه نظریه‌پردازان سیاسی معتقدند: عمل به رهنمودهای آنها اوضاع سیاسی جامعه را بهتر می‌کند. براین اساس، هدف نظریه سیاسی آن است که ما را در عرصه سیاست به سمت خیر و سعادت راهنمایی کند (اسپریگنز، ۱۳۷۰، ص ۲۵). هرچند درباره اینکه خیر و شر سیاسی، و سعادت و شقاوت اجتماعات سیاسی در چیست، میان نظریه‌پردازان سیاسی اختلافات گسترده‌ای وجود دارد، اما فصل مشترک آنها این است که همه در پی بهبود اوضاع جامعه و رفع نواقص و کمبودهایی هستند که بیشتر در عرصه سیاست مشاهده می‌شود.

ماهیت بشر و نظریه سیاسی

با وجود اهمیتی که موضوع ماهیت بشر برای دانش سیاسی دارد، اما کمتر بدان توجه شده است. محدود بودن شمار کتاب‌ها و مقالاتی که به این ارتباط توجه محوری نشان داده‌اند، بیان‌کننده کم‌توجهی به این موضوع تحلیلی مهم است. شاید یکی از عللی که می‌توان در این زمینه بیان کرد وضوحی است که در ابتدای امر ممکن است برای محقق به نظر آید. با وجود این، باید توجه داشت که نسبت میان ماهیت بشر و نظریه سیاسی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نیست. در قرن بیستم، دست‌کم دو مکتب بزرگ فکری تلاش کرد منکر این ارتباط شود؛ به این معنا که تابعان و پیروان این دو مکتب فکری و سیاسی کوشیدند نظریه سیاسی منظور خود را به گونه‌ای طرح و بسط دهند که بر هیچ دیدگاه و تلقی خاصی از ماهیت بشر مبتنی نباشد. یکی از این مکاتب «اگزیستانسیالیسم»، به‌ویژه ژان پل سارتر متفکر برجسته این مکتب، و دیگری «لیبرالیسم معاصر» به‌ویژه در نیمه دوم قرن بیستم بود.

الف. منتقدان ارتباط ماهیت بشر و نظریه سیاسی

همان‌گونه که گفته شد، برخی از متفکران سیاسی، اعتقاد به ماهیت بشر و در نتیجه، ایتنای نظریه سیاسی بر دریافت و تلقی خاص از ماهیت بشر را نفی کردند. از جمله این اندیشمندان، می‌توان به ژان پل سارتر اشاره کرد. وی معتقد است: وجود قبل از ماهیت است؛ به این معنا که انسان‌ها آزادند تا خود را از طریق اعمال و رفتاری که خودشان انتخاب کرده‌اند تعریف کنند و به خود ماهیت ببخشند (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۲۷). نمی‌توان هیچ‌گونه ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای برای بشر در نظر گرفت. انسان‌ها مجبورند ماهیت خویش را انتخاب کنند؛ یعنی خصایص و ویژگی‌های خود را، که تشکیل‌دهنده و تقویم‌بخش ماهیت آنهاست، خودشان انتخاب می‌کنند. بدین‌رو، سارتر انسان را محکوم به آزادی می‌داند. او همچنین وجود خدا و ساخته شدن انسان به وسیله محیط یا امور دیگر را نیز منکر می‌شود. به عقیده او، هر انسانی برای تصمیم‌گیری درباره ماهیت خودش و اینکه چه باید باشد و چه باید انجام دهد، کاملاً آزاد است. طبیعتاً چنین دیدگاهی درباره انسان، که منکر وجود خصایص از پیش تعیین‌شده برای بشر است، ایده ارتباط ماهیت بشر و نظریه سیاسی را به چالش می‌کشد. هر چند دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی، به‌ویژه دیدگاه‌های سارتر، در مؤسسات اجتماعی و سیاسی کمتر متجلی شده، اما استلزام چنین دیدگاه‌هایی برای عرصه سیاست و حکومت آن است که دولت باید تا سرحد امکان برای افراد آزادی بسیار گسترده‌ای برای تعیین بخشیدن به خود قائل شود (اسیتونسن، ۱۳۶۸، ص ۱۳).

علاوه بر این، بخشی از جریان لیبرالیسم در دوران معاصر نیز تلاش کرده است ارتباط میان ماهیت بشر و نظریه سیاسی را منکر شود. البته این مسئله در لیبرالیسم معاصر با آنچه درباره اگزیستانسیالیسم مطرح شد، متفاوت است. اگزیستانسیالیست‌ها عمدتاً منکر ماهیت بشر به معنایی که ذکر شده، هستند، درحالی‌که لیبرال‌ها، به‌ویژه لیبرال‌های معاصری که آراء خود را بر سنت فکری کانت بنا می‌نهند، منکر یا مؤید ماهیت بشر نیستند، بلکه تلاش می‌کنند نظریه‌ای را درباره سیاست و حکومت ارائه دهند که بر تلقی خاصی از ماهیت بشر مبتنی نباشد. لیبرال‌ها معتقدند: بسط یک نظریه سیاسی که بر برداشت خاصی از انسان مبتنی نباشد، امکان‌پذیر است (وایت، ۲۰۰۳، ص ۲).

بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال کوشیده‌اند نظریه‌ای را درباره سیاست بسط دهند که اختلاف بر سر اینکه ماهیت انسان‌ها چیست، به عنوان یک اصل بنیادین می‌پذیرد و تلاش می‌کند در نظریه‌پردازی سیاسی خود، بر تلقی خاصی از ماهیت بشر مبتنی نباشد. بسیاری از نوشته‌های مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال بر این نکته تصریح می‌کنند: یعنی رها کردن ایده یک نظم اخلاقی آفاقی که غایبات انسان را تعریف کند. آنها در مقابل، استدلال می‌کنند: نظریه سیاسی باید در زمینه ماهیت بشر و غایبات اساسی او بی‌طرف باشد و در این زمینه، قضاوت نکند. برای نمونه، رونالد دورکین در کتاب موضوع اصول تصریح می‌کند: «لیبرالیسم به یک نظریه خاص درباره شخصیت مبتنی نیست» (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۷۵).

بروس آکرمین هم در کتاب *عدالت اجتماعی و دولت لیبرال* استدلال می‌کند: لیبرالیسم بر حقیقت هیچ نظام متافیزیکی یا معرفت‌شناختی ساده مبتنی نیست... برای پذیرش لیبرالیسم، شما نباید هیچ موضعی در قبال مجموعه زیادی از پرسش‌های بزرگ درباره یک خصلت مناقشه‌آمیز اتخاذ کنید. جان رولز از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال در نیمه دوم قرن بیستم، معتقد است: مبادی و اصول موضوعه نظریه سیاسی لیبرال نیازمند یک نظریه ویژه درباره انگیزه انسان است (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۷۶-۷۷).

از نقل قول‌های ذکر شده معلوم می‌شود که دست‌کم برخی از نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال کوشیده‌اند نظریه سیاسی‌شان بر مفهوم و برداشت خاصی از خیر یا ماهیت انسان یا ارزش‌های اخلاقی مبتنی نباشد. برای نقد این دیدگاه، می‌توان به کتاب *برجسته مایکل سندل* با عنوان *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت* مراجعه کرد (ر.ک: سندل، ۱۹۸۲). در نهایت، وجود برخی نظریه‌های سیاسی که تلاش کرده‌اند نظریه‌پردازی سیاسی را فارغ از هرگونه ربط و نسبتی با ماهیت بشر انجام دهند، نشان‌دهنده آن است که ایده ارتباط ماهیت بشر و نظریه سیاسی با وجود اهمیتی، توسط برخی مکاتب مورد تردید قرار گرفته است.

ب. ابتدای نظریه سیاسی بر ماهیت بشر

نقش و جایگاه موضوع ماهیت بشر در دانش سیاسی به این معناست که تقریباً همه آموزه‌ها و عقاید سیاسی بر اساس یک تلقی و برداشت خاص از ماهیت بشر استوار است. بنیادین بودن ماهیت بشر برای عقاید سیاسی و به‌ویژه نظریه سیاسی عبارت است از اینکه ماهیت بشر در واقع، چارچوبی را شکل می‌دهد که نظریه سیاسی در درون آن صورت‌بندی می‌شود. برداشت ما از ماهیت بشر مشخص می‌کند که غایت و هدف نظریه سیاسی واجد چه نوع محتوا و مضمونی باید باشد. برای نمونه، اگر ما معتقد باشیم انسان موجودی است در پی کسب ثروت، یعنی: داشتن ثروت و مالکیت برای بشر جنبه فطری و طبیعی دارد و بشر نمی‌تواند خود را از این خصلت جدا کند. در آن صورت، حکومت به عنوان موضوع اصلی سیاست نیز نمی‌تواند نسبت به این خصلت اساسی بشر بی‌توجه باشد. چنین برداشتی از ماهیت بشر برای سیاست، استلزامات خاصی دارد؛ به این معنا که حکومت باید در جهت برآورده کردن و ارضای این خصلت، اقدامات و برنامه‌های لازم را انجام دهد. همچنین آن نوع دولت و حاکمیتی که بهتر بتواند به این خصوصیت اصلی بشر توجه کند و آن را به کمال برساند، «مشروع» است. البته بسته به اینکه خصوصیت مورد بحث درباره بشر تا چه میزان اهمیت دارد و تا چه میزان بر انسان و اقدامات او مسلط است، اهمیتش برای حکومت نیز متفاوت خواهد بود. اگر - به عنوان نمونه - میل به آزادی از دخالت دیگران در انجام اقدامات فردی مهم‌ترین خواسته بشر در نظر گرفته شود - آن‌گونه که لیبرال‌ها عمدتاً اینگونه فکر می‌کنند - در آن صورت، حکومت نیز باید بر همین اساس، اقدامات خود را تنظیم کند. برنامه‌های دولت، تنظیمات سیاسی، شکل حکومت، قانون و نوع تعامل حکومت با تابعان خود، باید به گونه‌ای باشد که بیشترین آزادی از دخالت دیگران را برای آنها فراهم کند. اهمیت «ماهیت بشر» برای دانش سیاسی تا آنجاست که برخی از محققان آن را مهم‌ترین موضوع در مطالعه سیاست می‌دانند.

برای نمونه، مارتین هولیس تأکید می‌کند که «همه نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی در تبیین عامل حرکت دهنده مردم و در دفاع از نهادهای سیاسی، به الگوهایی از انسان وابسته‌اند. این الگوها گاهی مخفی و پوشیده‌اند، اما هرگز غایت نیستند... در مطالعه سیاست، موضوعی محوری‌تر یا پرنفوذتر از این (الگوها) وجود ندارد (فوربس و اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۹).

براین اساس، نظریه سیاسی ربط و نسبت بسیار برجسته و پررنگی با موضوع ماهیت بشر دارد و این تلقی ما از ماهیت بشر است که الگوهای مربوط به جامعه و مشروعیت را شکل می‌دهد (کارتیس،

۱۹۵۴، ص ۳۵۴). وقتی بحث ماهیت بشر مطرح می‌شود در واقع، مقصود وجود ویژگی یا ویژگی‌های اساسی و تغییرناپذیر در همه انسان‌هاست. این ایده بر آنچه برای حیات بشر ذاتی و طبیعی است تأکید می‌کند و نقطه مقابل آن چیزهایی است که از طریق جامعه‌پذیری یا تجربه اجتماعی برای انسان‌ها شکل می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

وجود این ویژگی‌ها برای بشر، بدون توجه به اجتماع یا اجتماعاتی که در آن رشد و نمو یافته است، موجب می‌شود نظریه سیاسی به نوبه خود، واجد ویژگی‌ها و وجوهی باشد که جنبه عام و جهان‌شمول دارد. براین اساس، می‌توان گفت: یکی مهم‌ترین و بنیادی‌ترین رویکردهای اندیشه و نظریه سیاسی سستی این بوده که هر نوع نظریه‌پردازی درباره نظام اجتماعی - سیاسی را بر نظریه یا تبیینی از ماهیت بشر مبتنی کرده است؛ بدین معنا که نظریه‌های مربوط به اجتماع و سیاست در دیدگاه هریک از اندیشمندان هماهنگ و مبتنی بر تلقی خاص از ماهیت بشر بوده است (زیباکلام، ۱۳۸۱، ص ۳۱). این موضوع برای نظریه‌پردازی سیاسی از نهایت اهمیت برخوردار است. مهم‌ترین موضوع برای نظریه‌پرداز سیاسی آن است که بدانند چگونه به برداشت خود از ماهیت بشر می‌رسد (ویلسون، ۱۹۴۶، ص ۴۹۸).

برای استدلال درباره چگونگی ارتباط ماهیت بشر و نظریه سیاسی، می‌توان به نظریه سیاسی از طریق ارکان و ویژگی‌های اساسی آن توجه کرد؛ به این معنا که نشان داده شود چگونه برداشتی از ماهیت بشر در مهم‌ترین خصایص و ویژگی‌های بنیادین نظریه سیاسی حضور تعیین‌کننده دارد. براین اساس، می‌توان گفت: مفهوم بنیادینی که موضوع ماهیت بشر را با نظریه سیاسی مرتبط می‌کند و کارویژه تعیین‌کنندگی ماهیت بشر را برای نظریه‌پردازی سیاسی مشخص می‌کند بحث خیر و سعادت است. به این معنا که هر تبیین از ماهیت بشر، مشخص‌کننده معیارهای سعادت و خوش‌بختی است. اگر انسان را موجودی بدانیم که میل بنیادین و اساسی برای برخورداری از زندگی جاودانه و همیشگی دارد، آن‌گاه مؤلفه‌های سعادتش برای او نیز عبارت است از: آن دسته از اعمال و برنامه‌ها و تنظیماتی که موجب ارتقای او رفتن به سوی این هدف غایی می‌شود. اگر انسان را موجودی قدرت‌طلب و خواستار سلطه بر دیگران، از جمله سلطه بر طبیعت و انسان‌های دیگر در نظر بگیریم، آن‌گاه این میل به سلطه و قدرت است که باید معنای سعادت را مشخص کند؛ یعنی انسان‌هایی سعادت‌مند هستند که از قدرت و سلطه بیشتری برخوردار باشند و اقدامات و برنامه‌ریزی‌هایی صحیح و مطلوب هستند که موجب قدرتمند شدن انسان می‌شوند.

از سوی دیگر، با توجه به تعریفی که از «نظریه سیاسی» ارائه شد، ارتباط دقیق و بنیادین نظریه

سیاسی با بحث «سعادت» نیز مشخص می‌شود؛ زیرا اگر نظریه سیاسی به معنای «الزامات عرصه سیاست به منظور نیل به خیر و سعادت» باشد، آن‌گاه سعادت کارویژه‌اش برای نظریه سیاسی، تعیین غایت و هدف نهایی خواهد بود. در نتیجه، ارتباط ماهیت بشر با نظریه سیاسی از طریق نظریه سعادت خود را نمایان می‌کند. اگر انسان را موجودی معرفی کنیم که در پی لذت و بیزار از رنج و درد است، آن‌وقت اقدامات و برنامه‌های صحیح و مطابق با واقع نیز آن دسته از اقدامات و برنامه‌های هستند که موجب لذت‌مندی و کاهش درد و رنج می‌شوند. غایت دولت و اجتماع سیاسی نیز به همین صورت تعیین خواهد شد. صحت و مشروعیت اقدامات دولت و تنظیمات سیاسی آن نیز در این خواهد بود که زمینه بهره‌مندی بیشتر افراد جامعه از لذت را فراهم کند و بتواند رنج و درد را در میان افراد جامعه به کمترین حد ممکن برساند.

در مقابل، اگر انسان را موجودی خداخواه دانستیم، آن‌وقت سعادت و خوش‌بختی او در عبودیت و بندگی خداوند خواهد بود. در نتیجه، اقداماتی در عرصه سیاست ضروری تلقی می‌شود و به عنوان یک هنجار در نظر گرفته می‌شود که بتواند مسیر عبودیت پروردگار را برای بندگان او هموار کند. اکثر استدلال‌هایی که در زمینه‌های بایدها و هنجارهای لازم در عرصه سیاست تحلیل و موشکافی می‌شود در نهایت، به برداشتی از ماهیت بشر بازگشت داشته باشد. برداشت ما از ماهیت بشر تعیین‌کننده غایت دولت به عنوان مهم‌ترین پدیده و عنصر سیاسی است؛ به این معنا که هدف نهایی از ایجاد دولت به‌عنوان مهم‌ترین نهاد در نظریه‌پردازی سیاسی، در نتیجه برداشت ما از انسان و غایات او مشخص خواهد شد و این مسئله به‌نوبه خود، برای نظریه سیاسی، تعیین‌کننده ضرورت‌ها و بایدهایی است که باید مطمح‌نظر و عمل قرار گیرد.

برای نشان دادن چگونگی تأثیر ماهیت بشر بر نظریه‌پردازی سیاسی، می‌توان به یک نمونه برجسته در تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی اشاره کرد:

ج. ماهیت بشر و نظریه سیاسی / ارسطو

ارسطو یکی از نظریه‌پردازانی است که تبیینش از سیاست را به طور کامل به تبیینی از ماهیت بشر و خیری که از این تبیین استنتاج می‌شود، مرتبط می‌سازد. ارسطو در آغاز کتاب برجسته‌اش، سیاست، تأکید می‌کند:

هر شهری (polis) - همچنان‌که می‌دانیم - نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌گردد؛ زیرا آدمی همواره می‌کوشد تا کاری را انجام دهد که خود نیکو می‌پندارد. اما

اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند، آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است خیر برین را می‌جوید و این (گونه) جامعه است که «شهر یا اجتماع سیاسی» نام دارد (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱).

در این فقره، همچنانکه پیداست، ارسطو غایت اجتماع سیاسی را «دستیابی به خیر» معرفی می‌کند. آنچه برای مقصود ما در این نوشتار مهم است آن است که ارسطو علت این مسئله را آن می‌داند که انسان همواره اعمال خود را با قصد و غایت رسیدن به خیر انجام می‌دهد. ارسطو در کتاب دیگرش، یعنی اخلاق نیکوماخوس، این ایده را به بیانی دیگر تکرار می‌کند:

هدف و غرض «سیاست» عالی‌ترین اهداف و اغراض است و عنایت و توجه سیاست بر این است که اهل مدینه را متصف به (این) خصایص کند. به عبارت دیگر، علم «سیاست» می‌خواهد و می‌کوشد مردمانی با فضیلت و عالی‌قدر، که در اعمال و رفتارشان آثار نجابت و شرافت هویدا باشد، پروراند. (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶).

ارسطو همچنین تأکید می‌کند: «مرد سیاسی باید بر علومی که با نفس ارتباط دارد وقوف داشته باشد» (همان، ص ۳۳). مقصود ارسطو در اینجا، آن است که علم سیاست باید مبتنی بر شناخت و برداشتی از ماهیت انسان باشد.

اجتماع سیاسی از نظر ارسطو، عالی‌ترین نوع از اجتماعات بشری است و خیر انسان را به عام‌ترین شکل خود تضمین می‌کند. ارسطو تشکیل اجتماع سیاسی یا همان «شهر» را به برداشت خود از ماهیت انسان نسبت می‌دهد. او معتقد است: اجتماع سیاسی یا همان «دولت» امری طبیعی است و این طبیعی بودن به سبب انگیزه‌ها و ویژگی‌های خاصی است که در انسان وجود دارد. ارسطو در این زمینه تأکید می‌کند:

نخستین اجتماعی که (وجودش) ضرورت می‌یابد میان کسانی است که نمی‌توانند بی‌یکدیگر زیست کنند؛ (مثلاً) زن و مرد برای بقای نسل با هم درمی‌آمیزند (و این) نه از روی عمد و اراده، بلکه به آن انگیزه طبیعی صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است، تا از خود چیزی همجنس خویش باز نهند (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۲).

طبیعی بودن این امر از نظر ارسطو، عبارت است از: عملی که از روی اراده و اختیار صورت نمی‌گیرد و بر اثر عادت نیز تغییر پیدا نمی‌کند و خصلتی ثابت و پایدار دارد:

آنچه که وجودش تابع طبیعت و فطرت است بر اثر عادت متبدل نمی‌شود؛ چنان‌که سنگ چون به سقوط گرایش دارد اگر هزاران بار سعی شود که سنگ را به هوا پرتاب کنند به قصد اینکه به این حرکت عادت کند به هیچ وجه، دست از طبیعت خود، یعنی سقوط،

بر نمی‌دارد. همین‌طور، به هیچ‌روی نمی‌توان آتش را از صعود به وسیله عادت بازداشت و آن را به سوی پایین کشاند. به‌طور کلی، آنچه که بالطبع است بر اثر عادت تغییر نمی‌پذیرد (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶).

ارسطو دهکده را اجتماعی متشکل از چند خانواده، و شهر یا همان اجتماع سیاسی را متشکل از چندین دهکده می‌داند. بر این اساس، در نظریه سیاسی ارسطو، اجتماع سیاسی امری طبیعی است:

شهر پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت حیوانی، اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۵).

ملاحظه می‌شود که در فقرات ذکر شده، طبیعی دانستن اجتماع سیاسی یا همان دولت از دیدگاه ارسطو چگونه بر تلقی و برداشت او از اجتماعی بودن انسان به حکم طبیعت استوار است. طبیعی بودن دولت از نظر ارسطو، استلزامات کاملاً بااهمیتی برای نظریه سیاسی او دارد. این امر موجب می‌شود نظریه سیاسی او با بسیاری از نظریات سیاسی جدید درباره اجتماع سیاسی و دولت، به‌ویژه با نظریات قراردادگرا، عمیقاً متفاوت باشد. تلقی خاصی که ارسطو از رابطه فرد با دولت یا اجتماع سیاسی دارد نیز عمیقاً بر برداشت او از ماهیت بشر مبتنی است. دیدگاه ارسطو در این زمینه نیز با نظریات فردگرایانه جدید، به‌ویژه در گفتمان لیبرال آن، کاملاً متفاوت است. ارسطو در این خصوص تأکید می‌کند:

آن خصیصه آدمی که او را از جان‌داران دیگر متمایز می‌کند، توانایی او به شناخت نیکی و بدی و درست و نادرست است، و اشتراک در شناخت این چیزهاست که خانواده و شهر (اجتماع سیاسی) را پدید می‌آورد. اکنون می‌توانیم بگوییم که (اگرچه فرد و خانواده از نظر زمانی بر شهر تقدم دارند) شهر از دیدگاه طبیعی، بر خانواده و فرد مقدم است؛ زیرا کل به ضرورت (و به طبع) بر جزء تقدم دارد... شهر طبعاً بر فرد مقدم است؛ زیرا افراد چون نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند؛ همچنان‌که هر جزء دیگری به کل خویش می‌پیوندد. آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خود متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این‌رو، باید یا دد باشد یا خدا. بدین سبب، انگیزه‌ای (غریزی) در همه آدمیان نهفته است تا بدین‌گونه با هم اجتماع کنند (همان، ص ۶۵).

اینکه برخی از مسائل و موضوعاتی که برای نظریه‌پردازان سیاسی نوین از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و برای ارسطو، به هیچ وجه اهمیتی ندارد، به سبب تلقی متفاوت او از ماهیت بشر است. برای نمونه، مسئله «اقتدار سیاسی» (political Authority) و اینکه محدودیت‌ها و میزان اطلاعات

افراد از دولت به چه میزان باید باشد، برای بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی نوین، مسئله‌ای محوری است؛ زیرا از نظر آنها، دولت یا همان اجتماع سیاسی امری بیرون از ماهیت و طبیعت افراد است و از این‌رو، میزان دخالت آن در حیات فردی و اعمال افراد در جامعه، نیازمند توجیه و استدلال است (بارنس، ۱۹۹۹، ص ۲۳۳). این در حالی است که برای ارسطو، به سبب آنکه اجتماع سیاسی برخاسته و نشئت گرفته از ماهیت بشر و ویژگی‌های محوری اوست، چنین مسئله و معضلی مطرح نیست، بلکه بعکس برای ارسطو مسئله محوری آن است که نشان دهد کدام اجتماع سیاسی موجب می‌شود فرد در اثر حضور در آن به بیشترین خیر و سعادت نایل گردد.

در هر حال، اجتماع سیاسی از نظر ارسطو، معطوف به پیشبرد و تضمین عام‌ترین خیر انسان است. طبیعتاً چگونگی تعیین خیر انسان برای ارسطو، مشخص‌کننده اهداف یا غایات حیات سیاسی و معیارهای صحیح قضاوت و داوری سیاسی نیز خواهد بود. پاسخ ارسطو به این پرسش بسیار مهم، دو بخش اصلی دارد: ابتدا او می‌کوشد نشان دهد که سعادت، غایت یا هدف نهایی اعمال و اقدامات انسان است. در مرحله دوم ارسطو به تلقی و برداشت از کارویژه انسان (Human Functioning) یا ماهیت بنیادین انسان متوسل می‌شود. این کارویژه یا ماهیت بنیادین به ایده «سعادت» (the idea of happiness) ارسطو، محتوایی سراسری می‌بخشد (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۲۶). ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، استدلال می‌کند که معرفت نسبت به خیر انسان، برای علم سیاست. از نهایت اهمیت برخوردار است و این خیر به تعیین وجه مشخص و ممیز عمل انسان مربوط است. وظیفه علم سیاست از نظر ارسطو، شناخت همین خیر اعلاست (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳) بر این اساس، ارسطو برای طرح نظریه سیاسی خود، به تعریف سعادت می‌پردازد. او معتقد است: «سعادت» عبارت است از: فعالیت عقلانی همراه با کمال و فضیلت (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸) در نتیجه، سعادت با فضیلت ارتباط پیدا می‌کند. ارسطو بدین‌سان، علم سیاست را با فضیلت مرتبط می‌کند:

توجه علم سیاست بر این است که اهل مدینه را متصف به خصایلی کند. به عبارت دیگر، علم سیاست می‌خواهد و می‌کوشد مردمانی با فضیلت و عالی‌قدر، که در اعمال و رفتارشان نجات و شرافت هویدا باشد، پروراند (همان، ص ۲۶).

ارسطو همچنین تأکید می‌کند:

سیاست‌مدار حقیقی کسی است که اشتیاق وافر و خاصی به مطالعه فضایل دارد؛ زیرا او می‌خواهد هموطنان خود را مردمانی شریف و نجیب و مطیع قانون بسازد... واضح است فضیلتی که موضوع بحث و بررسی ما قرار دارد فضیلت انسانی است؛ زیرا چیزی که در

جست‌وجوی آن هستیم در خیر انسانی و همچنین «سعادت انسانی» ملحوظ است لاغیر. و از «فضیلت انسانی»، منظور ما «کمال جسم» نیست، بلکه مقصود «تعالی نفس» است... بنابراین، مرد سیاسی باید آنچه را که با نفس ارتباط دارد، بیاموزد (همان، ص ۳۳).
مقصود ارسطو آن است که علم سیاست باید مبتنی بر شناخت نفس باشد.

نتیجه‌گیری

ماهیت بشر را صرفاً نمی‌توان و نباید یک موضوع بااهمیت در سیاست و نظریه سیاسی دانست، آن‌گونه که عدالت، برابری یا آزادی این‌گونه هستند، بلکه ماهیت بشر در واقع، فضایی است که در درون آن فضا، نظریه سیاسی و تلقی و برداشت از سیاست شکل می‌گیرد؛ مانند ظرفی که در درون خویش مظروفی را جای داده است. به قول کریستوفر بری، ماهیت بشر برای موضوعات سیاسی، به عنوان یک پایه و اساس عمل می‌کند (بری، ۱۹۸۶، ص چهار). در نتیجه، تأمل درباره سیاست و امور سیاسی بر اساس برداشت از ماهیت بشر صورت می‌گیرد. حتی می‌توان ویژگی‌های قوام‌بخشی و بنیادین بودن ماهیت بشر را به دیگر عرصه‌های حیات اجتماعی، از جمله فرهنگ و اقتصاد نیز بسط داد. اگر به موضوع ماهیت بشر توجه اساسی صورت گیرد آن‌گاه تکلیف بسیاری از امور در نظریه سیاسی معلوم خواهد شد. اینکه نظریه سیاسی موجد چه نوعی از دولت به لحاظ وسعت سرزمینی باشد، مبتنی بر برداشت آن نظریه سیاسی از انسان است. علت اینکه نظریات سیاسی اندیشمندان یونان باستان تا زمان ارسطو، مستعد و موجد نظریه «دولت‌شهر» بود، این مسئله است که انسان مطلوب برای آنها، همان شهروند مطلوب بود. وقتی «انسان مطلوب» عبارت باشد از انسانی که عضوی از یک اجتماع سیاسی است که بر اساس ملیت شکل گرفته است، آن‌گاه می‌توان انتظار داشت که نظریه «دولت - ملت» شکل بگیرد. اینکه در دوران حاکمیت آراء رواقیون و همچنین در دوران حاکمیت اندیشه‌های مسیحی، نظریه «دولت جهان‌وطنی» شکل گرفت، عمدتاً به این سبب بود که تلقی از انسان در این دوران، از انسان عضو یک شهر، به انسان عضو یک جامعه جهانی تغییر یافت. بدین‌رو، می‌توان درک کرد که چرا اندیشمندان مسلمان چندان به سوی طرح و نظریه‌پردازی در زمینه «دولت ملی» پیش نرفته‌اند. اگر بخواهیم در این زمینه علت عمده را بیان کنیم باید بر تلقی و برداشتی از ماهیت بشر تکیه شود که در متون دینی بر آن تأکید شده که عمدتاً بر معیارهای عقیدتی و فکری مبتنی است و نه بر معیار یا معیارهای سرزمینی. در نتیجه، پیداست که برداشت از انسان چگونه تعیین‌کننده حتی نوع نظریه‌پردازی درباره دولت است.

منابع

- ارسطو، ۱۳۶۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ارسطو، ۱۳۷۱، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- اسپرینگز، توماس، ۱۳۷۰، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجائی، چ دوم، تهران، آگاه.
- استیونسن، لسلی، ۱۳۶۸، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران، رشد.
- اسولیون، نوئل، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی)*، ترجمه حسن آب‌نیک، تهران، کویر.
- ارژ، مارک و ژان پل کولن، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- زیباکلام، سعید، ۱۳۸۱، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه‌های سیاسی»، *فصلنامه پژوهشکده حوزه و دانشگاه*، سال هشتم، ش ۳۰، ص ۳ - ۳۴.
- ریور، کلود، ۱۳۷۱، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- کناک، کنراد فیلیپ، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی: کشف تفاوت‌های انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۷، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسین سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، علمی و فرهنگی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۹۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ سوم، تهران، قومس.
- Barents, Jonathan (Edited), 1999, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Berry, Christopher, 1986, *Human nature*, London, Macmillan.
- Curtis, Merle, 1953, "Human Nature in American Thought", *Political Science Quarterly*, v. 68, n. 3, p. 354 - 375.
- Forbes, Ian and Smith, Stive (Editors), 1983, *Politics and Human nature*, New York, St. Martins Press.
- Plant, Raymond, 1999, *Modern political Thought*, Oxford, Basil Blakwell.
- Raphael, D.D., 1991, *Problems of political philosophy*, London, Macmillan, Second Edition.
- Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schumacher, Paul, 2010, *The political Theory; A Reader*, Wiley, Blacwell.
- Strauss, Leo, 1988, *What is political philosophy? And other Studies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Trigg, Roger, 1999, *Ideas of Human nature: An Historical Introduction*, Oxford, black well.
- White, Michael J, 2003, *Political philosophy: An Historical Introduction*, Oxford, One world Publications.
- Wilson, Francis G., 1946, "Human Nature and politics", *The Journal of polices*, v. 4, n. 4, p. 478 - 498.