

## The Confrontation of Political Affair with Human and Power in the Contemporary West

Morteza Shiroudi<sup>1</sup>

*1. Associate Professor of Imam Sadeq Institute of Islamic Sciences, Qom, Iran; dshirody@yahoo.com*

**Received:** 18 June 2018; **Revised:** 17 January 2019; **Accepted:** 11 August 2019

### Abstract

“Political Affair” is a contradictory concept; the emerged challenges in examining the interrelationship of “human” and “politics” - in the contemporary West - have made this contradictory more and more. The current paper addresses the question what feedback do human and power (as a double-sided political affair) produce in different positions of the West’s sociopolitical ideologies. In this paper we will critique the contrasting relationships between the political affair and the political human and offer a new look at the issue. In this regard, we find three human: dangerous, neutral and active that have passed Hobbes’ “natural state”, Rousseau’s “civil state”, and tended to Schmidt’s “moral state”. The ambiguous future of our moral state implies that the returned human has only an ambiguous definition of an active moral man.

**Keywords:** Political Affair, Political Anthropology, Natural State, Civil State, Moral State

## مواجهی امر سیاسی با انسان و قدرت در غرب معاصر

مرتضی شیرودی<sup>۱</sup>

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق(ع)، قم: dshirody@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۹۷/۱۰/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۲۰

### چکیده

"امر سیاسی"، مفهوم متعارضی است؛ چالش‌های پدیدار شده در بررسی رابطه‌ی متقابل "انسان" و "سیاست" - در غرب معاصر - این مسأله را متعارض‌تر کرده است. نوشتار حاضر با این سوال مواجه است که: "انسان و قدرت (به‌مثابه یک امر سیاسی دو سویه) در وضعیت‌های مختلف ایدئولوژی‌های سیاسی-اجتماعی مغرب‌زمین چه بازخوردهایی تولید می‌کنند؟" ما در این نوشتار به نقد روابط متضاد امر سیاسی و انسان سیاسی خواهیم پرداخت و نگاه جدیدی حول این مسأله ارائه خواهیم نمود. در این راستا با سه انسان: خطرناک، خنثی و فعال مواجه می‌شویم که از "وضع طبیعی" هابزی، "وضع مدنی" روسویی عبور کرده و به "وضع اخلاقی" اشمیتی روی نهاده است. آینده‌ی مبهمی که در رابطه با وضع اخلاقی پیش روی ماست، حاکی از آن است که انسان سرگشته، صرفاً تعریف مبهمی از انسان اخلاقی فعال در اختیار دارد.

واژه‌های کلیدی: امر سیاسی، انسان‌شناسی سیاسی، وضع طبیعی، وضع مدنی، وضع اخلاقی.

## مقدمه

انسان‌شناسی به مجموعه‌ای از پندارهای نظری درباره‌ی گروه‌های انسانی و فرهنگ آن‌ها، یا به یک سنت فکری در ادراک خاص از انسان، یا به یک روش علمی در شناخت رفتار انسان اطلاق می‌شود (ریویر، ۱۳۸۶: ۲۸). این حوزه‌ی مطالعاتی با گذر از جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، اینک به انسان‌شناسی رسیده است (همان: ۲۶). انسان‌شناسی به مطالعه‌ی همه‌ی ابعاد موجودات انسانی می‌پردازد (اوژنه و کولن، ۱۳۸۸: ۲۲). اگرچه در این معنی، انسان‌شناسی از وجه میان‌رشته‌ای و دایره‌المعارفی برخوردار است، اما نمی‌توان آن را غیرتخصصی به‌شمار آورد (همان، ۸).

انسان‌شناسی سیاسی، رشته‌ای جدیدتر از جامعه‌شناسی است که هدف آن «نه فقط تحلیل امر سیاسی در دولت‌ها، بلکه شناخت و تحلیل گوناگون تاریخی و جغرافیایی سازمان‌های سیاسی و نهادهای مختلف حاکمیتی ... و شناخت نظام‌های اندیشه، پندارها و نماهایی است که قدرت را بنیان گذاشته و مشروعیت می‌بخشند» (ریویر، ۱۳۸۶: ۱۵۲). اگر انسان‌شناسی را به مطالعه‌ی عام درباره‌ی انسان محدود کنیم، انسان‌شناسی سیاسی به انسان در عرصه‌ی سیاست یا به تحلیل انسان در ابعاد سیاسی می‌پردازد. انسان‌شناسی سیاسی با گذر از گروه و قبیله، به دولت و قدرت رسیده است (اوژنه و کولن، ۱۳۸۸: ۵۷ و فکوهی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

انسان‌شناسی سیاسی، تلاشی برای فراتر رفتن از تجربه‌های بشر در عرصه‌ی سیاست است و مایل است تا به‌عنوان یک علم، انسان را به‌مثابه یک امر سیاسی بشناسد؛ از این‌رو، انسان‌شناسی سیاسی، شعبه‌ای از علم جامعه‌شناسی یا علم مردم‌شناسی است (بالاندیه، ۱۳۷۴: ۱۰-۹ و خالدی، بی‌تا). این علم برخلاف علم سیاست که به نسبت ساختارهای سیاسی با قدرت می‌پردازد و با جامعه‌شناسی سیاسی که به نسبت گروه‌های سیاسی با قدرت توجه دارد، متفاوت است. به گمان برخی دیگر، انسان‌شناسی سیاسی، علمی است که به مطالعه‌ی خصیصه‌ی مشترک سازمان‌های سیاسی توجه می‌کند یا به توصیف و تحلیل نظام‌های سیاسی و شناخت نظام‌های سیاسی کوچک‌تر از دولت می‌پردازد (فاورو، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۱).

یکی از مسائلی که در رابطه با انسان‌شناسی سیاسی پیش روی ما قرار می‌گیرد، چالش‌های

پیرامون امر سیاسی در مواجهه‌ی انسان و قدرت - به‌مثابه سیاست - در انسان‌شناسی غرب معاصر است. در بررسی این تقابل، نخست به تعریف امر سیاسی می‌پردازیم و سپس تعارض مذکور را در وضع طبیعی، مدنی و اخلاقی بررسی می‌کنیم.

### ۱. چیستی "امر سیاسی"

"امر سیاسی"، اغلب در کنار دولت یا همراه با آن قرار می‌گیرد. اگر موضوع علم سیاست را دولت بدانیم، امر سیاسی، در درون دولت مشهود است. بدین‌سان، دولت یک پدیده‌ی سیاسی است و امر سیاسی هر آن چیزی است که به چنین پدیده‌ای تعلق دارد. در واقع، تا زمانی که دولت انحصار قدرت را در اختیار دارد، امر سیاسی چیزی فراتر از دولت نیست. البته در این معنا نباید دولت و جامعه را دو چیز مجزا دانست که یکی بر فراز دیگری قرار دارد؛ بلکه دولت، جامعه را در درون خود فرا گرفته است. از این‌رو، آن چیزی که به دولت تعلق دارد، امور اجتماعی است و امور برآمده از دولت نیز در قلمرو اجتماعیات قرار می‌گیرد. در این نگاه، امور فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و نظایر آن نمی‌توانند خنثی یا غیرسیاسی باشند. برای توضیح این مفهوم از دولت، از اصطلاح "دولت تام" یا "دولت ادغام‌شده" استفاده می‌کنند که دربرگیرنده‌ی همه‌ی امور جاری در یک واحد سیاسی (یعنی کشور) است. البته، امور کشوری یا بالقوه یا بالفعل، سیاسی هستند؛ لذا دیگر نیازی نیست برای دولت ویژگی خاص سیاسی قائل شد (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۳-۲۳).

تعریفی که از دولت برشمردیم از شکل‌گیری دولت به‌مفهوم مدرن قرن هجدهم میلادی تاکنون امتداد یافته است؛ البته تفاوتی هم بین "دولت مطلقه" تا "دولت مشروطه"، و از "دولت کلاسیک" تا "دولت رفاه" وجود ندارد. در دولت‌های اسلامی فعلی برخلاف ادعای دموکراتیک‌بودن، تمایزی بین جامعه و دولت به‌چشم نمی‌آید؛ بلکه در این دولت‌ها، مرزهای بین دولت و جامعه - یا به‌تعبیر دیگر - یا ملت و در سطح بالاتر امت، کم‌رنگ یا حتی محو می‌شود. نباید اشتباه کنیم که دولت در مفهوم تام، هم می‌تواند هرکاری را انجام دهد و هم نمی‌تواند هر کاری را انجام دهد؛ زیرا دولت از یک‌سو تأمین‌کننده‌ی خواسته‌های مردم است، و از دیگر سو به‌دلیل وجه مدنی، قادر نیست به اعمال مجازات‌های غیرمدنی بپردازد (موفه، ۱۳۹۱: ۶۷).

به نظر هگل، اگر دولت بالاتر از جامعه بایستد، این دولت پدرسالار خواهد بود و به دلیل وجه پدرسالاری‌اش، جدال بین جامعه و دولت هیچ‌گاه در آن به پایان نخواهد رسید. دولت در مفهوم جدید تا آن‌جایی گسترش می‌یابد که با جامعه همسان می‌شود و از قدرت کافی برای دست‌یافتن به تمام اهداف اجتماعی برخوردار می‌گردد؛ در این شکل، دولت به شدیدترین و بالاترین نفوذ اجتماعی دست می‌یابد (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۴-۳۱).

این‌گونه تعاریف از دولت، تصویری را پیش می‌آورد که گویا تعریف امر سیاسی، تنها از طریق تعریف دیگر مفاهیم سیاسی میسر است؛ اما این معیار قابل قبولی نیست. چون هر یک از مفاهیم سیاسی، تمایزی با دیگری دارند و حتی با امر سیاسی متمایزند؛ درحالی‌که مهم‌ترین معیار تمایز امر سیاسی از دیگر مفاهیم سیاسی، تمایز یا تقابلی است که بین دوست و دشمن وجود دارد. تبیین و تعیین تمایز یا تقابل دوست و دشمن، تعریف جامعی از ذات و سرشت امر سیاسی ارائه نمی‌کند، بلکه فقط معیاری برای یک تعریف از امر سیاسی عرضه می‌کند (بحرانی، ۱۳۹۲: ۸۳). تضاد دوست و دشمن، شدیدترین تضادهای عالم انسانی را رقم می‌زنند که به جدایی یا واگرایی در دو عرصه‌ی نظری و عملی می‌انجامد. گاه دشمنی به معنای قطع کامل روابط نیست، بلکه ممکن است سطوحی از روابط بین دو کشور متخاصم وجود داشته باشد. معیار دشمنی آن است که یکی از دو سر روابط، دیگری یا غریبه یا متفاوت و بیگانه است. به این نکته هم باید توجه کرد که دشمنی از سوی بازیگران ذی‌مدخل، درک می‌شود و آنانی که خارج از آن فضا و محیط قرار دارند، نمی‌توانند این اختلاف را ببینند و درباره‌ی آن نظر دهند یا قضاوت کنند. در نتیجه، امر سیاسی به‌کمک میزان ارتباط با دشمن، تمیزدادن آن با دوست و درک تقابل با دیگری مشخص می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۵-۳۳).

درک تقابل دوست و دشمن به‌مثابه تنها ممیزه‌ی امر سیاسی از غیر آن، فقط در معنا یا در دنیای واقعی، نه در مفهوم یا جهان تمثیلی، میسر است. به‌عنوان مثال: تقابل ایران و اسرائیل از تضادهای ذاتی ریشه می‌گیرد، لذا واقعی است؛ اما دشمنی اروپایی‌ها با آمریکا بر سر تعرفه‌های جدید گمرکی خرداد ۱۳۹۷، تمثیلی است و این دو متفاوت از یک‌دیگرند. در واقع، دشمن و دشمنی

وجود دارد و وجود آن دو اصلاً خیالی نیست، تنها از دریچه‌ی اخلاقی می‌توان گفت دشمن و دشمنی وجود ندارد؛ لذا، نمی‌توان آرزو کرد دنیای امروز و فردای ما بدون تضادهای دوست و دشمن باشد و نمی‌توان امید داشت که روزی منازعه از جهان رخت بربندد و آسایش و آرامش جای آن را بگیرد.

در تعریف امر سیاسی باید بر روی واقعیت‌های محیط پیرامونی تمرکز کرد؛ از این‌رو منطقی است که دولت‌ها در سطح جهانی و احزاب در سطح ملی، خود را بر پایه‌ی قاعده‌ی دوست و دشمن دسته‌بندی کنند. هرچه دشمنی‌ها شدیدتر و دوستی‌ها ضعیف‌تر شود، به‌گونه‌ای که دسته‌بندی‌های دوست و دشمن را پررنگ‌تر کند، امر سیاسی محقق‌تر می‌شود. شاید به‌نظر برسد امر سیاسی یک امر فردی، خصوصی و شخصی است، در حالی که از یک معنای عمومی برخوردار است؛ نباید فراموش کرد که جوهره‌ی امر سیاسی، تضاد است و چون تضاد، مراتبی دارد، امر سیاسی نیز از مراتب برخوردار است (اشمیت، ۱۳۹۵: ۳۴-۴۶).

تضاد نه‌تنها در مفهوم امر سیاسی، بلکه در همه‌ی واژه‌های سیاسی وجود دارد. در واژه‌هایی چون دولت، قدرت، حاکمیت و ... نوعی مبارزه و خصیصه‌ی جدل با این و آن مشهود است. اگر این واژه‌ها را از تضادهای معنایی با رقبای خود تهی کنیم، به واژگان پوچ و بی‌خاصیت تبدیل می‌شوند. در درون کشور، تنازع بر سر قدرت، اغلب در کشاکش نبردهای حزبی روی می‌دهد. تعارض بین حزبی بر سر قدرت جدی است، لذا این یک امر سیاسی است (حسنی‌فر، ۱۳۹۶: ۳۱). اما میزان آن از وجه تفریطی (رقابت) تا وجه افراطی (جنگ) متغیر است. فراتر از آن، کشمکش در سراسر زندگی انسان وجود دارد و از این‌رو هر انسانی همواره یک رزمنده‌ی آماده‌ی در حال جنگ است. اگر سخن کلاوزویتس (۱۳۸۵) آلمانی را بپذیریم که «جنگ چیزی جز ادامه‌ی مراوده سیاسی به‌همراه ترکیبی از وسایل دیگر نیست» (۲۹)؛ یا دیپلمات را فردی بدانیم که در تمام عمر خود در حال جنگیدن است، بر کنش دائمی حیات بشر صحنه گذاشته‌ایم. در حقیقت، دنیایی که جنگ در آن وجود نداشته باشد، تمایز بین دوست و دشمن که معیار تعیین و تشخیص امر سیاسی است، بی‌معنا می‌شود. چنین دنیایی، دنیای بدون سیاست و امر سیاسی است؛ البته چنین دنیایی،

تهی از نزاع‌ها و دعواها نیست، اما نزاع و دعوای معناداری جریان ندارد. نزاع، دائمی است و چون نزاع دائمی است، امر سیاسی همواره وجود دارد؛ زیرا ذات آن با صف‌بندی دوست و دشمن پدیدار می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۵: ۴۷-۵۹).

تقابل در امر سیاسی همانند جنگ از قواعد خاص برخوردار نیست، اما اگر تقابل به حدی برسد که بتوان دو گروه دوست و دشمن را تشخیص داد یا بتوان بر شکل‌گیری این گروه‌بندی مهر تأیید زد، امر سیاسی اتفاق افتاده است. حتی در شرایطی که یک جماعت دینی علیه جماعت دینی دیگر می‌جنگد یا در موضع جنگ با یک‌دیگر قرار می‌گیرند، یک امر سیاسی واقع شده است. این موضوع، در مباحث طبقاتی مارکسیسم هم قابل رصد است؛ مثلاً جایی که معتقدند دیکتاتوری پرولتاریا بدون کنارزدن دیگر طبقات ممکن نیست. نزاع بین کمونیسم با کاپیتالیسم، نزاع بین حزب کارگر و لیگود و هر نزاع دیگری که صفی از دشمن و دوست پدید آورد، یک موجودیت سیاسی را متولد کرده است؛ هرچند درجه‌ی نزاع یا ابعاد و سطوح آن مختلف است، اما اگر یکی از طرف‌های دعوا، اراده‌ی خود را برای ادامه‌ی نزاع سیاسی از دست بدهد، موجودیت سیاسی از دست می‌رود. با این وصف، نباید تصور کرد که امر سیاسی همه‌ی وجوه زندگی افراد را تعیین می‌کند، بلکه تنها جایی که تعارض وجود دارد، می‌توان به وجود یک امر سیاسی پی برد. علاوه بر تعارض، قدرت اعمال اراده نیز از وجوه تشخیص امر یا موجودیت سیاسی است (همان: ۶۰-۶۸).

## ۲. امر سیاسی و انسان خطرناک

از بنیادهای امر سیاسی، وضع طبیعی است. وضع طبیعی به همان وضعی اشاره دارد که توماس هابز برای انسان در شرایط طبیعی زیست فردی (یعنی قبل از ورودش به وضع مدنی یا وضع اجتماعی) ترسیم کرده است. امر سیاسی مبتنی بر طبیعت بدسرسشت بشر بر این مبنا استوار است که انسان، مقدم بر فرهنگ و سیاست است. بنیاد سیاست و فرهنگ بر وضع طبیعی بنا می‌شود و وضع طبیعی پیش‌فرض فرهنگ و سیاست واقع می‌شود. هابز وضعی را ترسیم می‌کند که انسان‌ها همه علیه هم‌اند و انسان‌گرگ انسان است. در این وضع، دولت وجود ندارد و امر سیاسی برآمده از آن با مفهوم دولت بیگانه بوده و با آن در تضاد است و در این شرایط صحبت‌کردن از دولت

بی‌معناست (هابز، ۱۳۸۰: ۵۶).

محافظت یا امنیت، عنصر مهمی در وضع طبیعی هابز است. وضع طبیعی هابز از یک‌سو به امر سیاسی پیوند می‌خورد؛ چراکه وضع طبیعی، مدخل ورود به دولت مطلقه‌ی هابزی است و دولت - چه مطلقه و چه غیر آن - دال مرکزی امر سیاسی است. از سوی دیگر، انسان، موضوع دیگر امر سیاسی است که در چنین وضعی قرار می‌گیرد و از آن نشأت می‌یابد. در این امر سیاسی، انسان موجود خطرناکی است که خطرناک‌بودنش به‌اندازه‌ی ضرورت امر سیاسی یقینی شمرده شده است (امامی، ۱۳۸۵).

تصویر دیگری از وضع طبیعی می‌توان ارائه کرد که متفاوت‌تر از وضع طبیعی هابز است. آن‌چه هابز به‌میان آورد، پیش‌فرضی برای وضع نخستین انسان‌هاست تا با دستاویز قراردادن آن، راهی را برای ورود به دنیای واقعی بسازد؛ در حالی که وضع طبیعی می‌تواند به وضع مدنی گره بخورد و در پرتو وضع مدنی، معنا و تفسیر شود. در وضع طبیعی اشمیت (همانند وضع طبیعی هابز) جنگ اصالت دارد، اما نه جنگ بین انسان‌ها، بلکه جنگ بین گروه‌ها و ملت‌ها. چنین تحولی در وضع طبیعی به تحول در ماهیت انسان برمی‌گردد؛ چراکه نباید انتظار داشت انسان هم‌چنان در وضع نخستین باقی بماند و متأثر از تحولات تاریخی قرار نگیرد. در وضع طبیعی هابز، هر کسی دشمن دیگری است و مجادله‌ی انسان‌ها به‌صورت جداگانه و بدون اتکا و حتی بدون توجه به دیگران صورت می‌گیرد (هابز، ۱۳۸۰: ۷۸). در این وضع، "خود" انسان است و "دیگری" انسان دیگر؛ اما در وضع طبیعی اشمیت، "خود"، یک گروه انسانی و "دیگری" گروه دیگری است که در جای دوست یا دشمن نشسته است. گروه از اعضای خود می‌خواهد که آماده‌ی فداکاری باشند، اما اعضا می‌توانند آن را بپذیرند یا رد کنند. این همان نکته‌ای است که اشمیت را به ایده‌ی وضع طبیعی هابز نزدیک می‌کند، اما اطاعت به محافظت انسان در وضع طبیعی و مدنی به وضع اخلاقی اشمیت اضافه می‌شود (بیات کمیتکی، بالوی و عسگرزاده مزرعه، ۱۳۹۵: ۲۵).

### ۳. امر سیاسی و انسان خنثی

انسان در وضع طبیعی اشمیت، به وضع مدنی گره می‌خورد و از این‌رو با دولت مواجه است؛



زیرا دولت در مرکز امر سیاسی قرار دارد. در این شرایط، با صرف نظر از خوب یا بد بودن انسان، امر سیاسی برای او تعیین شده و بر او تحمیل می‌شود؛ یا این که داوطلبانه آن را می‌پذیرد. انسان خنثی - با آنچه هابز بیان کرده - به بالاسر مقتدری نیاز دارد که همواره به او نگاه کند. انسان در وضع طبیعی هابزی، خودش تعیین‌کننده است و درصدد است دیگران را به خدمت بگیرد، نه آن که از خدمات دیگران بهره‌مند شود. انسان خنثی، دولت را به‌مثابه آقا بالاسر می‌پذیرد و در چنین وضعی، لیبرالیسم یا هر دولت دیگری، امکان تولد می‌یابد. انسان خنثی، دال مرکزی دولت در اشکال ابتدایی است. روشن است که داوری درباره‌ی "انسان مهاجم هابزی" و "انسان خنثی روسو" بدون ارزش‌های اجتماعی صورت می‌گیرد؛ در حالی که این دو انسان، بر بستر اجتماع، زیستگاه خود را بنا نهاده‌اند.

توصیف جدلی از انسان به‌نوعی از امر سیاسی منجر می‌شود که بدون دولت و در مواجهه انسان‌های جداافتاده از هم شکل می‌گیرد؛ اما توصیف عقلی از انسان، نوع دیگری از امر سیاسی را پدید می‌آورد که انسان با پذیرش حاکمیت دولت، به امر سیاسی‌اش در فضای داوطلبانه گوش فرا می‌دهد. در واقع، انسان در شرایطی تن به امر سیاسی می‌دهد که وضع طبیعی‌اش مرکب از افراد نیست، بلکه مرکب کل است و این نشان از آن دارد که امر سیاسی در روند رشد ذاتی خود، از فرد به جمع و از افراد به کل، نقل مکان کرده است. هم‌چنین این کل‌های به‌هم‌پیوسته، برخلاف افراد جدای از هم، در وضع طبیعی هابزی همه علیه هم نیستند، بلکه در کنار دشمنی با دیگر کل‌ها، امکان سازش و دوستی با دیگران هم مرتب اتفاق می‌افتد (هابز، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

انسان هابزی، انسان سیاست‌زده‌ای است که حتی با مفاهیم سیاسی بیگانه است، اما انسان اشمیتی در درون سیاست قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که هم از سیاست تأثیر می‌گیرد و هم بر سیاست تأثیر می‌گذارد. در واقع، امر سیاسی مبتنی بر سرشت بد انسان از یک سو، پایه‌ی دولت مطلق هابزی است، و از سوی دیگر، نقدی بر لیبرالیسم است که سرشت بد و حکومت مطلقه را سرنوشت محتوم انسان می‌داند. پیدا است که چنین مفهومی از امر سیاسی، از خاصیت جدلی برخوردار است، از آن‌رو که عرصه‌ای برای هیچ اندیشه‌ی انسانی نمی‌گشاید (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

زمانی که نفس امر سیاسی در صف‌بندی دوست و دشمن تعیین می‌شود، چاره‌ای جز جدال با دیگری باقی نمی‌گذارد. مسأله‌ای که در بعد عملی لیبرالیسم هم در قالب استراتژی "یا علیه من، یا در کنار من" دائماً تکرار شده است. چنین نگاهی، انسان را در چارچوب امر سیاسی یا تحقیر می‌کند یا آن را خنثی می‌خواهد، تا یارای دفاع در برابر هجمه‌ها یا مخالفت با تن دادن به خواسته‌های لیبرالیسم را نداشته باشد. انسان خنثی وضع طبیعی در دست‌یابی لیبرالیسم به دشمن، در وسط قرار می‌گیرد و هم‌چون عروسک کوکی با دستان لیبرالیسم جابه‌جا می‌شود. در این اوضاع و شرایط، یک نظم ظاهری - و نه نظم در بطن حیات بشری - اتفاق می‌افتد؛ از آن‌رو که سیاست بر اخلاق مقدم می‌شود (توانا و اله‌دادی، ۱۳۹۵: ۱۲).

سیاسی بودن نیز به معنای آن است که انسان در وضع اضطراری‌ای قرار می‌گیرد که هر لحظه آماده‌ی جنگیدن است. تأیید امر سیاسی بر پایه‌ی "قاعده‌ی دوست و دشمن" بدان معنا است که فرد لیبرالی نمی‌خواهد بیرون سیاست قرار داشته باشد، بلکه مایل است در دال مرکزی سیاست به‌مثابه عنصر مهاجم باقی بماند. او انسان‌ها را خنثی می‌خواهد، اما خنثی بودن خود را بر نمی‌تابد؛ زیرا امر سیاسی برآمده از بدطینتی انسان به فراسوی تصمیم‌ها می‌اندیشد و تنها تا جایی که احترام دیگران به نظم دلخواه وی در تحکیم آن منجر شود، بدان پایبند است؛ تساهل و تسامح واقعی، اصلاً در کار نیست (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۵۰).

ذات امر سیاسی در وضع طبیعی غیرقابل نظارت است؛ چون چنین حکمی یک تصمیم آزاد از سوی کسی است که آزاد است؛ لذا امر سیاسی ذاتاً به یک امری خصوصی تقلیل می‌یابد. از سوی دیگر، از وجهی فراخصوصی نیز برخوردار است، چراکه برای همگان تکالیفی تعیین می‌کند که تخطی از آن در نظم اجتماعی برخاسته از لیبرالیسم ممکن نیست. این تکالیف هرچند وظیفه به‌شمار نمی‌آیند، اما ضرورت‌گریزناپذیری دارند. چنین پدیده‌ای به‌باور اشمیت، پیش‌فرض جامعه‌ی فردگرای لیبرال است که اصلاً بر یک امر اخلاقی استوار نیست. این خصوصیت با خصوصیت دیگر آن که جدل است، هماهنگ است (سلاح‌ورزی، بی‌تا).

سخن گفتن از انسان طبیعی در امر سیاسی، سخن گفتن از وضعیتی است که در آن، جنگی

کامل و خالص جریان دارد. این وضع نه برای استقرار امنیت، بلکه به معنای چشم‌پوشی از امنیت و آسایش است. از این‌رو لیبرالیسم با ادعای نجات انسان از وضع طبیعی همیشه جنگ، انسان را به‌گونه‌ای دیگر درگیر جنگی سهمگین‌تر ساخته است. انسان برپایه‌ی تلقی خاصی از امر سیاسی - که در این‌جا در قواری دولت مدرن در برابر بی‌دولتی یا دولت نخستین متجلی می‌شود - از امارت باشکوه گذشته به سلطنت بی‌فروغ تنزل کرده است (هابز، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

#### ۴. امر سیاسی و انسان فعال

الهیات سیاسی از یک‌سو قدمتی به درازای وحی و ایمان دارد، و از دیگر سو، تا جهان باقی است، باقی خواهند ماند؛ چون خدا و دین همواره وجود خواهند داشت. نه‌می‌توان آن‌ها را کنار گذاشت، و نه‌می‌توان بی‌اعتنا از کنار آن‌ها گذشت. اگرچه الهیات سیاسی، مفهومی مناقشه‌برانگیز می‌نماید، اما اگر دین را برنامه‌ی زندگی از سوی خدا بدانیم، به‌سادگی قابل درک است. الهیات سیاسی درصدد است خدا را ثابت کند و وجود وحی را به یک ضرورت در زندگی انسان ارتقا دهد. او در پی حفظ دولت به‌مثابه معبر خیر است و لذا می‌کوشد دولت را از بند سکولاریسم رهایی ببخشد. در الهیات سیاسی، سلسله‌مراتب پذیرفته شده و به اقتدار انسانی در امتداد قدرت الهی گردن نهاده می‌شود. الهیات سیاسی فراتر از دین نیست، اما در این‌گونه الهیات، بر بعد سیاسی آن تأکید می‌شود. این تأکید در واکنش به آموزه‌های سکولاریستی پیدا شده است و بر اخلاق و روح پافشاری می‌کند و از آنارشیسم که نافی دولت و نظم مدنی است، می‌پرهیزد. انسان در الهیات سیاسی در برابر الحاد، ایمان را و در مقابل آنارشی، اقتدار را برمی‌گزیند. این‌گونه الهیات به‌مثابه یک نظریه‌ی سیاسی برای درک وضع تازه‌ای از انسان در فضای امر سیاسی توسط کارل اشمیت احیا شده است (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۳).

الهیات سیاسی حاکی از نبرد انسان در جبهه‌ی ایمان است. ابزاری است برای تحریک انسان به پاسداشت هویت الهی. به این ترتیب از یک نظریه‌ی سیاسی فراتر می‌رود و می‌کوشد طرحی نو برای احیای انسان له‌شده در وضع مدنی (یا وضع اجتماعی) پیدا کند. شناخت کامل و خالص انسان به‌دور از زالوهای به‌همراه چسبیده، و نیز طرد ایمان‌های کاذب از چهره‌ی ایمان را در

سرلوحه‌ی خود قرار می‌دهد و انسان ختنی را نمی‌پذیرد. الهیات سیاسی، جهل را گریزگاهی برای نبرد علیه مدنیات سیاسی نمی‌داند؛ صف‌بندی دوست و دشمن را تنها بر پایه‌ی دین ترسیم می‌کند و برای فائق‌آمدن بر جهل انسانی می‌کوشد در همه‌چیز نفوذ کرده و بر همه‌چیز اثر بگذارد. چنین نگرشی ترجیح می‌دهد صرفاً امرسیاسی برآمده از الهیات را بپذیرد؛ به این منظور همگان را به اتخاذ تصمیم و اجرای آن فرا می‌خواند. از این‌روست که انسان را در موضعی فعال - نه مدافع و نه مهاجم - در برابر امر سیاسی قرار می‌دهد. الهیات سیاسی از بار معنایی مثبت بهره گرفته است؛ بنابراین دفاع و تهاجم آن علیه مدنیت فروریخته از سنت، بیش از آن‌که وجه نابودکننده داشته باشد، از وجه خودآگاهنده برخوردار است؛ از این‌که سلاحی تنها در برابر دیگران باشد، دوری می‌کند؛ بلکه خود را در کنار انسان سرگشته‌ای می‌بیند که امر سیاسی را نه به دلیل اعتبار آن، بلکه به جهت جاهلیت می‌پذیرد (لاورنس، ۱۳۷۳: ۵۵).

هیچ‌کس شک ندارد امر سیاسی‌ای که در الهیات سیاسی مطرح می‌شود، در عالم و آدمی ریشه دارد که نه از زمین، بلکه از آسمان یا بهشت ریشه می‌یابد. برخی کوشیده‌اند از آن به‌مثابه سلاحی علیه مخالفان هم‌کیش، علیه سایر دین‌داران، یا حتی علیه روشنفکران در چارچوب تکفیر یا ارتداد استفاده نمایند؛ در حالی که نازل‌ترین کاربرست معنایی الهیات سیاسی تبدیل آن به برجسب علیه دیگری است. فرا روی آن از دایره‌ی تنگ به انسان و جهان اطراف، بر شمار کسانی که هر روز به هواداران آن می‌پیوندند، اضافه کرده است. الهیات سیاسی بر حکومت عادلانه تأکید دارد و آن را بهترین نظمی می‌داند که انسان می‌تواند و باید در چارچوب آن، صلح حقیقی را در ذیل امر سیاسی تولید کند. الهیات سیاسی، یک جهان‌بینی برآمده از دین است که انسان و دولت را در قالب "چگونه باید زندگی کرد" تفسیر می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۱).

انسان در الهیات سیاسی، نه در وضع طبیعی است و نه در وضع مدنی؛ البته به گذشته‌ی انسان که در هر دو وضع طبیعی یا خیالی یا واقعی زیسته است، آگاه است و همین آگاهی، او را در برابر انسان مسئول کرده و به پاسخ و واکنش واداشته است.

الهیات سیاسی نمی‌تواند توجیه عقلانی و الهیاتی از شیوه‌ی زندگی انسان در دیروز (وضع

طبیعی برابر امر سیاسی طبیعی است) و امروز (وضع مدنی برابر امر سیاسی مدنی است) ارائه کند. او بنیاد انسان را بر ایمان قرار داده است؛ زیرا بدان اعتقاد دارد و انسان را بدون گره خوردن با روح الهی فاقد روح مؤثر بر محیط پیرامون می‌بیند. ایمان حقیقتی، پایدار است و انسان نیز چنین است؛ هرچند فرازها و فرودهای روزگاران آن را از اصل خود دور ساخته است. همه چیز تابع حقیقت ایمان است و انسان هم اگر چنین وابستگی‌ای را نفی کند، متحیر باقی می‌ماند. الهیات از نیروی ازلی و ابدی وحی مدد می‌گیرد و خود و انسان را در خدمت آن قرار می‌دهد.

اطاعت عنصری است که در امر سیاسی در همه‌ی وضعیت‌ها وجود دارد، اما اطاعت را در گرو دل‌دادن به خدا می‌خواهد؛ در حالی که اطاعت در وضع مدنی بر پایه‌ی قانون است و در آن دیگری، در حد نازلش صرفاً بر مبنای ترس تعریف می‌شود. همان‌گونه که الهیات سیاسی می‌تواند به حمایت یک انقلاب برخیزد و به آن رنگ دینی بزند، قادر است انسان را در مفهوم تازه‌ای مطرح کند که تنها بر پایه‌ی عشق، امر سیاسی را چه در قالب دولت یا موجودیتی دیگر، اطاعت می‌کند (همان).

الهیات سیاسی هم یک جهان‌بینی و هم یک نظریه و هم یک موضع سیاسی است که از یک سو بر وحی و دین الهی بنیاد نهاده شده؛ و از سوی دیگر، تکلیف انسان دین‌دار در عرصه‌ی سیاست را تعیین می‌کند. او می‌خواهد در زندگی انسان به چنان مرجعیتی برسد که انسان بدون اله آسمانی قدمی بردارد؛ می‌خواهد به همه‌ی سوالات انسان به فراگیرترین شیوه در حیات سیاسی‌اش پاسخ دهد، بدون آن که به توجیه عقلی نیازی داشته باشد. الهیات سیاسی بر این باور است که توجیه عقلی وجود و نیاز انسان، تنها در پرتو ایمان میسر است. الهیات سیاسی اگرچه به نفی تجربه‌ی انسانی نمی‌پردازد، اما آن را تا جایی که بنیاد عمل الهی قرار می‌گیرد و تنافری با بنیادهای الهیاتی ندارد، رد نمی‌کند. مرزبندی الهیات سیاسی با فلسفه‌ی سیاسی و حتی موضوعاتی چون اندیشه‌ی سیاسی، در نگاه به انسان و نسبت آن با پدیده‌های پیرامونی مشخص می‌شود؛ از این‌روست که الهیات سیاسی و موضع‌اش درباره‌ی امر سیاسی و انسان با نگاه به اقبال آن به دین پس از فروپاشی کمونیسم و افزایش توانایی مبارزه با لیبرالیسم و افسون زدایی از یوتوپیاها

سیاسی احساس شده رو به رشد بوده است (معراجی، ۱۳۹۶).

ترکیب "دیانت"، "انسان" و "سیاست"، شیرازه‌ی مفهومی الهیات سیاسی را پی‌می‌ریزد. این سه علاوه‌براین که بر یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند، از هم‌دیگر نیز تأثیر می‌پذیرند. نقش انسان بدان جهت در این پروسه اهمیت می‌یابد که به حلقه‌ی وصل آن دو تبدیل می‌شود. دین به‌واسطه‌ی انسان، بخشی از زوایای پنهان سیاست را به حرکت درمی‌آورد؛ سیاست نیز تنگنای دین و انسان را برمی‌چیند و انسان را در وسط میدان، فعال مایشاء نگاه می‌دارد. الهیات سیاسی، بیش از آن‌که به قصد دینی‌کردن سیاست پا به عرصه گذاشته باشد، به نجات انسان از غوغای پوچ‌گرایی می‌اندیشد. او درصدد است با ارتقای حرمت انسانی، که با گره‌زدنش به قداست الهی روی می‌دهد، به آدمی حرمت تازه و در خور شأنی ببخشد. تحقق این سخن در ترویج نگاه یکی‌بودن انسان و خدا و از عرش به فرش آوردن آن دو اتفاق می‌افتد (کروکت، ۱۳۹۲).

واضح است که تمام مفاهیم الهیات سیاسی، سیاسی‌اند. از دیگر مفاهیم سیاسی آن، مفهوم حاکمیت است که به‌معنای خداست و در دولت و قدرت (امر سیاسی) برای انسان جایگاهی ساخته است. خدا به‌واسطه‌ی انسان قدرتش را در زمین جاری می‌سازد. لذا می‌توان گفت اساس الهیات سیاسی بر پایه‌ی باورهای انسان‌شناسانه استوار است؛ در حالی که پیش از آن، همه‌ی نظریه‌های سیاسی، بر انسان‌شناسی منفی به‌مثابه انسان موجودی شرور قرار داشت و از این‌رو، انسان نیازمند کنترل دولتی قوی، نه کنترل خدای واحد بود (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۵).

### نتیجه‌گیری

یک، انسان‌شناسی سیاسی، علمی است که به تشریح تأثیر و تأثر روندهای سیاسی و رابطه‌ی انسان و سیاست می‌پردازد و آن را در وضعیت‌ها و مکان‌های مختلف می‌سنجد؛ این علم در مجموع، نقش انسان را در رابطه با امر سیاسی نشان می‌دهد. امر سیاسی، پیامدهای تکثرگرایانه‌ی بسیاری دارد، اما تعدد پیامدهای متکثر در هر موجودیت سیاسی به آن معنا نیست که هر یک از موجودیت‌های سیاسی در درون خود نیز متکثرند! اگر چنین تکثری در ذات و نهان آن‌ها وجود داشته باشد، امر سیاسی که بر تحمیل اراده‌ی یکی بر دیگری استوار است، شکل نمی‌گیرد و قوام

نمی‌یابد؛ بلکه از بین می‌رود. امر سیاسی از توانایی لازم، سریع و پر قدرت برای اخذ و اجرای تصمیمات سیاسی بهره‌مند است و اگر موجود سیاسی نتواند تصمیم بگیرد و به اجرای آن بپردازد، موجودیت سیاسی خود را از دست می‌دهد. امر سیاسی حتی از حق تصرف در ممالک و حیات انسان‌ها برخوردار است؛ مانند این‌که کلیسا یا مسجدی از یک یا چند عضو خود بخواهد برای زنده ماندن باورهای دینی، خود را شهید کنند. امر سیاسی مبنای دولت و بر آن مقدم است. مفهوم امر سیاسی پیش‌فرض دولت است و از صفاتی چون بنیادی بودن، حاکم بودن، هم‌عرض بودن و مشابه امر اخلاقی بودن بهره برده است.

دو. انسان رانده شده از وضع طبیعی، همواره اسیر چنگال بی‌رحم جنگ، البته از نوعی متفاوت از گذشته بود. این انسان در قرن شانزدهم با الهیات، در قرن هفدهم با متافیزیک، در قرن هجدهم با اخلاق، در قرن نوزدهم با اقتصاد و در قرن بیستم با فناوری در ستیز بوده است. این‌ها قلمروهای متفاوت امر سیاسی است، اما دولت به صور مختلف، همواره در مرکز ثقل امر سیاسی باقی مانده است. به نظر می‌رسد امر سیاسی در وضع طبیعی هابزی، سیاست‌گریز است؛ اما و پس از آن نیز به نوعی دیگر سیاست‌زدا است؛ زیرا صلح در پساوضع طبیعی هابزی به معنای صلح به هر قیمتی است؛ کسی که به دنبال دست‌یابی به صلح به هر قیمتی است، پرسش از درستی و نادرستی صلح را رها می‌کند و زمانی که انسان در نگاه به امر سیاسی از درستی و نادرستی صلح چشم‌پوشد، در حقیقت از اصالت انسانی‌اش فاصله گرفته است. چنین انسانی اگر بر این صلح اصرار بورزد، جز جنگ نصیبی نخواهد داشت. البته جنگ، سرگرمی نیست، اما در وضع طبیعی، سامان یافته و به یک سرگرمی تبدیل شده است؛ تاحدی که انسان را از تأمین برخی دیگر از خواسته‌های اصلی‌اش غافل کرده یا بازداشته است. در این امر سیاسی، سیاست است چون جنگ است، اما سیاست از نوعی است که انسان همانند گذشته مقهور سلطه است. شربودن انسان حتی در فضای پس از وضع طبیعی هابزی نیز ادامه می‌یابد.

سه. الهیات سیاسی از وجه پراگماتیستی هم برخوردار است؛ از آن‌رو که اعمال انسان را در اطاعت از امر سیاسی بر پایه سودمندی عملی، ارزش‌گذاری می‌کند؛ اما برخلاف

پراگماتیست‌های سکولار، ارزش‌گذاری را در پیوند بین انسان و خدا جست‌وجو می‌کند. در واقع، بر پایه‌ی "عقاید و قواعد عمل" به داوری داده‌های درون و برون آدمی می‌نشیند. در الهیات سیاسی، حقیقت (آسمان) و واقعیت (زمین) از وجود آدمی جدا نیست؛ زیرا انسان از دو وجه الهی و زمینی ساخته شده است. اما نباید از یاد ببریم که پراگماتیست‌های بسیاری هستند که تنها واقعیت را به انسان گره می‌زنند و حقیقت را به کلی منکر می‌شوند. بیش از این، گره‌خوردن آن دو در مقوله‌ی امید اجتماعی است؛ امید اجتماعی در نگاه هم‌زمان به گذشته و آینده قابل تعریف است. بدون سودبری از گذشته نمی‌توان پایه‌های امید به آینده را استوار ساخت. طبیعی است هرسخنی غیر از این، تخیلی بیش نیست. در الهیات سیاسی، جامعه‌ی اخلاقی با امید اجتماعی، در نگاه ژرف و متعهدانه به حقیقت ساخته می‌شود؛ به آن دلیل که درستی در صدور امر سیاسی و اطاعت از آن، زمانی روی می‌دهد که انسان تصمیم‌گیر و انسان تصمیم‌پذیر دارای قدرت‌های فرازمینی و یا در پیوند با آن قرار گیرند.



## منابع

۱. اشمیت، کارل (۱۳۹۵). *مفهوم امر سیاسی*. ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی. تهران، ققنوس.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی*. ترجمه لیلا چمن‌خواه. تهران: نشر معاصر.
۳. امامی، سیدحسین (۱۳۸۵). انسان در وضع طبیعی. در *همشهری آنلاین*. بازیابی شده از: <http://hamshahrionline.ir/details/764>.
۴. اوژه، مارک و کولن، پل (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی*. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
۵. بالاندیه، ژرژ (۱۳۷۴). *انسان‌شناسی سیاسی*. ترجمه فاطمه گیوه‌چیان. تهران: آران.
۶. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۲). امر سیاسی. در *پژوهشنامه علوم سیاسی*، دوره ۸، شماره ۴، ۷۹-۹۶.
۷. بیات کمیتکی، مهناز؛ بالوی، مهدی و عسگرزاده مزرعه، رقیه (۱۳۹۵). حق بر شهروندی؛ گذار از وضع طبیعی به سوی جامعه‌ی مدنی، در *فصلنامه پژوهش‌های تطبیقی حقوق اسلام و غرب*، دوره ۲، شماره ۲، ۲۱-۴۴.
۸. توانا، محمدعلی و اله‌دادی، نفیسه (۱۳۹۵). خشونت در وضع مدنی هابز؛ بازخوانی لویاتان. در *دو فصلنامه سیاست نظری*، شماره ۲۲، ۱-۲۷.
۹. حسنی‌فر، عبدالرحمن (۱۳۹۶). کالبد شکافی قدرت سیاسی در پرتو بررسی معنای امر سیاسی. در *فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*، سال ۸، شماره ۳، ۲۹-۵۲.
۱۰. خالدی، سمانه (بی‌تا). انسان‌شناسی سیاسی. در *سایت پژوهشکده باقرالعلوم*. بازیابی شده از: <http://pajoohe.ir>.
۱۱. ریویر، کلود (۱۳۸۲). *درآمدی بر انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
۱۲. سلاح ورزی، آرمان (بی‌تا)، چرا نظریه‌های وضع طبیعی، *مجله آنلاین حوزه اندیشه*، سال پنجم، <https://bourgeois.ir>.
۱۳. فکوهی، ناصر (۱۳۸۵). *پاره‌های انسان‌شناسی*، تهران، نشر نی.

۱۴. کروکت، کلایتون (۱۳۹۲). الهیات سیاسی رادیکال؛ دین و سیاست پس از لیبرالیسم. در *تارنمای ترجمان*. بازیابی شده از: [http://tarjomaan.com/barresi\\_ketab/5012/](http://tarjomaan.com/barresi_ketab/5012/)
۱۵. کلاوزویتس، کارل فون (۱۳۸۵). *در باب جنگ؛ کتاب اول: ماهیت جنگ*. ترجمه حسن پروان. (ج ۲). تهران: مرکز مطالعات دفاعی و امنیت ملی.
۱۶. لاورنس، فردریک. ج (۱۳۷۳). *الهیات سیاسی*. ترجمه همایون همتی. در مجله کلمه، شماره ۱۱.
۱۷. معراجی، مرتضی (۱۳۹۶). الهیات سیاسی پراگماتیستی! تأملی در امکان یا امتناع. در *تارنمای دین آنلاین*. بازیابی شده از: <http://dinonline.com/doc/article/fa/7474/>
۱۸. موفه، شانتال (۱۳۹۱). *درباره‌ی امر سیاسی*. ترجمه منصور انصاری. تهران: رخداد نو.
۱۹. هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۲۰. هانری فاورو، شارل (۱۳۸۶). *انسان‌شناسی سیاسی: خاستگاه‌ها، مفاهیم، آثار و اندیشمندان*. ترجمه علی‌رضا خدای. تهران: فصل نو.