

امر سیاسی (۳)

(مسئله الہی - سیاسی)

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۴۳۶۰

مردادماه ۱۳۹۴

به نام خدا

فهرست مطالب

۱.....	چکیده
۲.....	مقدمه
۳.....	فصل اول - جدال عقل و دین
۱۴.....	فصل دوم - سبک نوشتاری پنهان نگر
۱۸.....	فصل سوم - الهیات سیاسی
۲۳.....	منابع و مأخذ



امر سیاسی (۳) (مسئله الهی - سیاسی)

چکیده

مسئله الهی - سیاسی از مسائل اصلی تاریخ فلسفه و الهیات است. این مسئله که به جدال عقل و ایمان اشاره دارد، برای سده‌ها جدال شدیدی را میان عقل‌گرایان و فیلسوفان با دینداران و متألّهین رقم زده است. این جدال البته از دلایل حیات و پویایی یک تمدن بوده و در طول حیات خود آثار بزرگ الهیاتی و فلسفی در رد یا اثبات آن نوشته شده است. موارد اختلافی که شاکله مسئله الهی سیاسی را نقش داده‌اند متعددند، مانند خلقت، کیستی انسان کامل، نسبت اندیشه و عمل، بهترین سبک زندگی و ...

در این گزارش تلاش می‌شود نگاهی تاریخی به مسئله الهی - سیاسی داشته و موارد اختلافی هر یک از طرفداران عقل و ایمان، توضیح داده شوند. جدال عقل و دین به برآمدن سبک خاصی از نوشتن منجر شد که سبک نوشتاری پنهان‌نگر^۱ نام دارد. این سبک نوشتن به موقعیت پیچیده و خطرناک فیلسوف در برابر نامدراجویی توده عوام اشاره دارد که سقراط را به مرگ محکوم کرد. این مرگ اصحاب عقل را به این نتیجه رساند که باید طوری نوشت تا عوام نفهمیده و خواص براساس لیاقت خودشان از حقیقت توشه‌برداری کنند.

الهیات سیاسی به‌عنوان بنیادهای الهیاتی مفاهیم سیاسی بالاخص نظریه دولت، محور دیگری است که به آن پرداخته خواهد شد و زوایای مختلف آن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

مقدمه

مسئله الهی سیاسی ناظر بر فهم تکوین یکی از جدال‌های عمده تاریخ بشریت است. این جدال که میان اصحاب عقل با اصحاب وحی رخ داده، ناظر بر پاسخ‌های متفاوت و متضاد به پرسش‌هایی اساسی مانند بهترین سبک زندگی، کامل‌کننده‌های اخلاق، چیستی قوانین و راه‌حل‌ها، آغازه‌های خرد و... بوده است. این جدال در قرون وسطی شکل حادث‌تر و شدیدتری به‌خود گرفت.

آگوستین قدیس جزو نخستین کسانی بود که کوشید از منظر یک مؤمن مسیحی با عقل یونانی دست و پنجه نرم کرده و بر این اساس نظریه دو شهر زمینی و آسمانی را ارائه داده است.

این گزارش می‌کوشد به سؤالات زیر پاسخ دهد:

۱. مسئله الهی سیاسی به چه معناست؟
۲. جدال عقل و دین در تاریخ فلسفه و الهیات در میان متفکران متفاوت به چه شیوه‌ای مطرح است؟
۳. سبک نوشتاری پنهان‌نگر به‌عنوان یکی از پیامدهای جدال اصحاب عقل و دین به چه شیوه‌ای بوده است؟



۴. بنیادهای الهیاتی مفاهیم سیاسی چگونه‌اند؟ به عبارت دیگر آیا ادعای تسویه حساب نظریه‌پردازان سیاسی مخصوصاً نظریه‌پردازان دولت با ریشه‌های الهیاتی و دینی صحیح است؟

۵. الهیات سیاسی به‌عنوان یک پروژه در خدمت نقد شامل چه مفاهیمی است و خود نیز از چه زاویه‌ای مورد انتقاد قرار گرفته است؟
پاسخ به پرسش‌های بالا تا حدود زیادی به فهم مسئله الهی سیاسی کمک کرده و روشنی بیشتری بر زاویه‌های تاریک این بحث اساسی و بنیادی می‌افزاید.^۱

فصل اول – جدال عقل و دین

شالوده مسئله الهی - سیاسی، جدال عقل و دین در سنت مسیحی است. این جدال میان عقل و دین، تاریخی کهن در میان ادیان و اقوام مختلف داشته است. اسلام، مسیحیت و یهودیت به‌عنوان سه دین الهی که بنا به وحی الهی بر پیامبرانسان نازل شده‌اند از یک طرف و مواجهه عملیشان با عقل بشری و فلسفی که خاستگاه پرورش آن بیشتر در یونان باستان بوده است، عملاً با چالش مسئله الهی - سیاسی در سطوح متفاوت روبرو شده‌اند.

با توجه به ریشه‌های تمدن غرب دو رگه متضاد با هم - که همیشه در تعارض و تقابل با هم بوده‌اند - مشاهده می‌شوند: فلسفه یونانی و کتاب مقدس (تورات و انجیل).^۲

۱. این گزارش به‌منظور تبیین تئوریک مسئله الهی - سیاسی تجربه مسیحیت و لیبرالیسم سنتی و مدرن نوشته شده که نگاه تأییدی یا ردی ندارد و بیشتر به دنبال مفهومی کردن آن است.

2. Leo Strauss, the Mutual Influence of Theology and Philosophy, The Independent Journal of Philosophy, 1979, PP. 111-118.

حیات تمدن غرب به نوعی تنش بنیادین میان این دو بوده است:

۱. اختلاف اساسی میان فلسفه یونانی و کتاب مقدس در آن بوده است که چه عاملی (X)، کامل‌کننده اخلاق است؟ فلسفه یونانی، تأمل و تئوری^۱ را کامل‌کننده اخلاق می‌دانست درحالی که کتاب مقدس، زهد و دینداری، نیاز به لطف الهی و رستگاری را کامل‌کننده اخلاق تلقی می‌کرد.

۲. اختلاف دیگر به مسئله قوانین و راه‌حل‌ها برمی‌گردد. راه‌حل فلسفی از جنبه الهی بودن قوانین فراتر رفته و همه قواعد و اوامر دینی (یهودی - مسیحی) از پیش داده شده را به چالش می‌کشد. راه‌حل فلسفی جستجوی آزادانه برای آغازها، اشیای نخستین و اصول را تشویق می‌کند و براساس معرفت به این اصول است که می‌توان تعیین کرد چه عاملی ذاتاً و طبیعتاً نیک است و تفاوت آن با شیوه قراردادی تعیین خوبی و نیکی چیست؟ این راه از شهود حسی شروع شده و استدلال نیز به خدمت گرفته می‌شود.

در مخالفت با راه‌حل فلسفی، کتاب مقدس خداوند را به‌عنوان علت‌العلل همه امور می‌شناسد و بر قدرت مطلق خداوند تأکید می‌کند. بر این اساس است که کتاب مقدس مالمال از مسائلی است که خداوند انجام داده و قول آن را نیز داده است. تفاوت دیگر به این امر برمی‌گردد که فلسفه یونانی بر تقدم اندیشه و سخن اصرار می‌ورزد درحالی که کتاب مقدس بر تقدم رفتار و عمل تأکید می‌کند.

کتاب مقدس ادغام شدن در چارچوب‌های فلسفه را رد و فلسفه نیز پذیرش مبانی کتاب مقدس را انکار می‌کند.



بدین ترتیب فلسفه (در معنای اصلی آن) با شیوه زندگی تبلیغ شده توسط کتاب مقدس ناسازگار است. هر یک نمایش متضادی از روح انسان را ارائه می‌کنند و هر دو ادعای دانستن و دربرداشتن حقیقت را دارند. البته حقیقتی سرنوشت‌ساز که به طرف تعیین شیوه نیک زیستن میل دارد.^۱

در این تضاد، که ریشه حیات و بالندگی ادیان الهی است، موارد اختلاف دیگری نیز وجود دارند: یونانی‌ها آغاز خرد را حیرت می‌دانستند، اما کتاب مقدس آغاز خرد را ترس از خدا می‌داند. انسان کامل عادل، مطابق با اندیشه فلسفی سقراط، انسانی است فیلسوف که خود را به‌طور کامل وقف مجادله و مباحثه درباره امور مختلف بالاحص شهر، خدایان و چپستی عدالت کرده است درحالی که کتاب مقدس، انسان کامل عادل را کسی می‌داند که مؤمن بوده و خدمتکار پروردگار خودش باشد.^۲ خوردن میوه درخت ممنوعه برای فیلسوفان کلاسیک به‌عنوان کمال طبیعت انسانی جلوه‌گر شده بود، اما برای کتاب مقدس به‌عنوان محصول بی‌اطاعتی انسان در برابر آفریدگارش تلقی می‌شد. وقتی فیلسوفان کلاسیک، میل انسانی به دانستن را به‌عنوان بالاترین و اصیل‌ترین میل در وجود انسان قلمداد می‌کردند، کتاب مقدس به این میل اعتراض کرده و آن را وسوسه نفس می‌داند. بر این اساس نگاه فلسفی، شادی انسان را در جستجوی آزادانه (حقیقت) و روشن‌نگری می‌داند، ولی کتاب مقدس^۳ در مخالفت با این نگاه، شادی انسان را در

1. *Ibid.*, PP. 115-118.

2. *Platonic Political Philosophy*, Edition by Thomas L. Pangle, Chicago University Press. PP. 147-170.

۳. مراد از جدال عقل و دین یا کتاب مقدس و نگاه فلسفی به نگاه وارونه و افزوده‌های دین باز می‌گردد و ارتباطی با وحی الهی ندارد.

اطاعت از خدا می‌داند.^۱

باید تأکید کرد که جدال عقل و دین به‌عنوان شالوده مسئله الهی سیاسی تنها به کتاب مقدس (تورات و انجیل) و فلسفه یونانی و یک دوره زمانی خاصی محدود نبوده و در طول تاریخ فلسفه و الهیات، این جدال به اشکال متفاوتی جلوه‌گر شده است. در قرون وسطی اگرچه دستگاه کلیسا شدیداً به هواداری از مفاهیم الهیاتی و مقابله با عقل‌گرایی یونانی برخاست، اما نتوانست بر جدال میان دین و عقل، نقطه پایانی بنهد و متألّهین و فیلسوفان متعددی درگیر این مسئله بنیادین شدند که در ادامه به دو نفر از آنها پرداخته می‌شود.

۱. سنت آگوستین

سنت آگوستین، حکیم و متألّه مسیحی قرن چهارم میلادی است که عمیقاً خود را مدافع ایمان مسیحی در مقابل هجوم کسانی می‌دانست که سقوط روم به‌دست بربرها را علت مسیحی شدن رومیان می‌دانستند. وی در کتاب شهر خدا به‌طور مفصل انتقادات مشرکین به مسیحیان را پاسخ داد. او اگرچه خود نوافلاطونی بود، اما برخلاف کسانی که هوادار تفسیر ضددینی از افلاطون بودند کوشید تا اندیشه‌های آنها را در سه محور خلاصه کند:

(الف) اعتقاد به چند خدایی،

(ب) دورانی و دائمی بودن جهان،

1. Heinrich Meier, Leo Strauss and the Theologico – Political Problem, Translated by Marcus Brainard, Cambridge University Press, P. 149.



ج) تناسخ ارواح.^۱

آگوستین این اعتقادات را اشتباه و ناسازگار با ایمان مسیحی می‌دانست. آگوستین یکی از بنیادهای استدلال مخالفین ایمان مسیحی را در نسبت میان زمان و مکان با خداوند می‌دانست. او خداوند را ماوراء زمان و مکان می‌فهمید، زیرا انسان در درون زمان و مکان قادر به کشف کمال و سعادت اخروی نیست. به عقیده او قبل از خلقت، هیچ زمانی موجود نبوده و خلقت و زمان به‌طور همزمان به‌وجود آمده‌اند.^۲ به عبارت دیگر او هر نوع تصور وجود زمان و مکان قبل از خلقت جهان و انسان توسط خداوند را به شدت رد کرده و آن را مخالف ایمان مسیحی می‌دانست. آگوستین در مواجهه با بحث شروع زمان‌مند یا بی‌زمان جهان، به تمایز عمیقی میان بی‌زمانی و زمان‌مند بودن دست می‌زند. زمان وابسته به حرکت بوده و از آنجا که خداوند بی‌حرکت و ثابت (و بدون تغییر) است پس، قبل از خلقت جهان و انسان، زمانی وجود نداشته است. خلقت، تحقق تصمیم ابدی و بدون تغییر خداوند است: تصمیم به ایجاد تغییر به معنای تغییر در اراده الهی نیست و هیچ تصمیم جدید فوری توسط خداوند گرفته نمی‌شود.^۳

آگوستین البته بر این باور بود که استفاده مؤمنان از علوم و فنون غیرمؤمنان برای تفسیر کتاب مقدس بود و رد علوم و فنون غیرمرتبط با مؤمنین را به صرف ایجاد و کاربرد آن توسط غیرمؤمنان نادرست تلقی می‌کرد. او در کتاب (درباره عقیده مسیحی)

1. Henry Chadwick, Augustine, Oxford University Press, P. 32.

2. *Ibid.*, PP. 43-76.

3. St Augustine, Confession, II, PP. 13-15.

استدلال می‌کرد که اگر مطالعات علمی مشرکین بتوانند به توضیح امور ابدی و غیرقابل تغییر بیانجامند، ابایی از کاربرد آنها نیست و منطق، تاریخ و علوم طبیعی در توضیح موضوعات مبهم و امور ناشناخته کتاب مقدس می‌توانند مفید باشند.^۱

آگوستین، هفت مرحله را در رسیدن به عقل معین کرد که شامل ترس، زهد، معرفت، نیت، مشورت، تهذیب قلب، خرد (مرحله نهایی) می‌شود.^۲

وی اگرچه راه رسیدن به عقل را بر خرد انسانی نمی‌بندد، اما معتقد است که کلیسای کاتولیک در استنتاج‌های عقلی مربوط به مسائل دینی باید نقش راهنما و اصلی را داشته باشد. او هر نوع استدلال عقلی بیرون از مرجعیت کلیسا را رد می‌کند و آن را خروج بر امت عیسی مسیح تلقی می‌کند.

او در نوشته‌های دوره جوانی‌اش بر سه عنصر ایمان، امید و عشق بسیار تأکید می‌کرد و آنها را بنیاد الهیات مسیحی می‌دانست. عقل را قدرت نفس برای دیدن می‌دانست هرچند بر این باور بود که هرکسی با صرف دیدن ظاهری نمی‌تواند به این درجه برسد. او دیدن کامل و صحیح که منجر به بصیرت شود را فضیلت نام می‌نهاد.^۳

آگوستین در کتاب اعترافاتش نیز به‌طور مفصل به جدال شخصی خود با مسئله عقل و ایمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چطور در دوره نوجوانی و جوانی با وجود عدم اعتقادات دینی، کم‌کم به طرف مذهب متمایل شده بود. او می‌گوید که بعد از یک دهه جستجوی بی‌حاصل، در نهایت خردی را که به دنبالش بود در خدای مسیحیت کشف

1. St Augustine. On Christian Doctrine, Grand Rapids; Christian Classic Ethereal Library.

2. *Ibid.*, P. 27.

3. Augustine Earlier Writings, Edited by J. H. S. Burleigh, The Library of Christian Classics, P. 31.



کرد. وی نتیجه تلاش فراوانش در میانه تضاد عقل و ایمان را در این می‌داند که تنها خدای مسیحیت از عقل بالاتر است.^۱

آگوستین در چالش میان عقل و ایمان جانب دومی را گرفت و تلاش کرد تا عقل را در خدمت دین و ایمان به کار بگیرد. از سوی دیگر برخورد او با نسبت میان عقل و دین سال‌ها بر کلیسای کاتولیک سایه افکند و مسیحیت کاتولیکی وی را به‌عنوان آموزگار مهم مسائل مطرح فلسفی و الهیاتی تا ظهور توماس آکویناس پذیرفت.

توماس آکویناس

آکویناس دیگر متأله بزرگ مسیحیت است که سعی کرده با جدال عقل و ایمان دست و پنجه نرم کند. آکویناس بیشتر نگاه ارسطویی به جهان دور و بر خودش داشت و می‌کوشید مبانی مسیحیت را از طریق فلسفه ارسطویی توضیح دهد، اما آگوستین بیشتر افلاطونی بود و فلسفه افلاطون را سازگارتر با حقیقت دین مسیح می‌دانست. علیرغم ارسطویی بودن آکویناس و افلاطونی بودن آگوستین، اما هر یک از این متألهین تلاش کردند تا خرد فلسفی را در خدمت مباحث الهیاتی و دینی درآورند. هر یک بر این باور بودند که هیچ‌کس نمی‌تواند به حقیقت دست یابد مگر آنکه با نور ایمان، به تأمل فلسفی بپردازد.

آکویناس بر این باور بود که ایمان ما به رستگاری ابدی نشان‌دهنده آن است که ما حقایق الهیاتی داریم که بر عقل انسانی تقدم دارند. او البته منکر این امر نبود که شخص می‌تواند به حقایقی در باب مذهب برسد، اما خود مؤمن نباشد. اگرچه این

1. The Cambridge Companion to Augustine, Edited by Eleonore Stump, 2006, PP. 71-78.

حقایق را ناکافی و ناکامل می‌دانست. وی البته تأکید می‌کرد که حقایق مربوط به ایمان را تنها از طریق فضیلت خرد می‌توان شناخت.

ایمان و نیکوکاری پیش‌شرط‌های رسیدن به این خرد محسوب می‌شوند.^۱ او اگرچه نوعی از استقلال و خودبنیادی بیشتری (در مقایسه با آگوستین) برای عقل انسانی قرار می‌داد، اما از این زاویه کوشش نکرد تا میان عقل و ایمان، تضاد و تخاصم قائل شود. معروف‌ترین اصل الهیاتی آکویناس این بود که «لطف، طبیعت را نسخ نمی‌کند»، بلکه آن را کامل می‌سازد. از اینجاست که عقل طبیعی به کمک ایمان آمد و گرایش طبیعی اراده نیز در خدمت احسان و نیکوکاری درمی‌آید.^۲

رساله اصلی آکویناس یعنی کلیات الهیات به عقیده بعضی از مفسرین آکویناس، ممکن است برای این نگاشته شده باشد تا پیروان ارسطو را قانع کند که دوستداری خرد او^۳ نه تنها کاملاً با فرضیات دینی درباره طبیعت، حقیقت، نیکی و روح سازگار است، بلکه تا حد زیادی به توضیح بیشتر آن کمک می‌کند.^۴

توماس آکویناس در جایی می‌گوید که فلسفه، نوعی از ایمان است: مطالعه فلسفه، به نفس خود قابل تقدیر و مجاز است، زیرا حقایقی را که خداوند بر فیلسوفان آشکار کرده همتای آن چه بوده که حواریون می‌فهمیدند.^۵

1. See, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-IIac.

2. Fergus Kerr, Thomas Aquinas, Oxford University Press, 2009, P. 33.

3. Philo - sophia

4. *Ibid.*, P. 35.

5. Thomas Aquinas, ST 2/2. 167.1.



برای آکویناس و هم‌عصران او، معرفت انسانی به خداوند در سه مرحله بنیاد نهاده شده است:

اول - خداوند به‌عنوان علت همه امور که توسط خردگرایان جهان قدیم کشف شد.

دوم - خداوند به‌عنوان ربّی که بر مردمان اهل شریعت فرستاده شد.

سوم - خداوند به‌عنوان تثلیث که توسط عیسی مسیح آشکار شد.^۱

آکویناس مطابق با مبانی الهیاتی‌اش معتقد بود که اشیا را باید براساس این الگو تحلیل کرد: هر چه از آن خداوند است و از او سرچشمه می‌گیرد (تثلیث، خلقت و طبیعت موجودات) در نهایت نیز به او برمی‌گردد (رستگاری). پس آغاز و پایان اشیا یکی بیشتر نیست و دینامیک واقعیت، تغییری دورانی و گردشی است.^۲

همین نگاه به اول و آخر اشیا، او را در برابر قسمت عمده‌ای از فلسفه یونانی قرار می‌داد که به تناسخ ارواح و حلول مجدد روح انسان بعد از مرگ در حیوانات و جانداران معتقد بودند.

از اینجا می‌توان به‌روشنی فهمید که تا چه میزان مسئله خلقت و آفرینش انسان و جهان، مبدأ و پایان آن در جدال میان عقل و ایمان نقش اساسی را ایفا کرده است. درواقع از موارد اصلی اختلاف میان این دو گروه آن بود که آیا انسان و جهان ابدی و سرمدی است یا توسط اراده الهی و در لحظه خاص ایجاد شده است؟ آکویناس مانند همه متألهین و مؤمنین از اراده خداوندی برای خلقت جهان در لحظه خاصی جانبداری می‌کرد و ابدیت هستی را ناسازگار با مبانی الهیاتی می‌دانست.

1. Fergus Kerr, P. 49.

2. The Cambridge Companion to Aquinas, Edited by Norman K. Retzmann, 1993, P. 16.

احیای مسئله الهی سیاسی در سده بیستم

مسئله الهی - سیاسی در دوران مدرن با چالش جدی عقلگرایی رادیکالی مواجه شد که خیال انسانی را شکل‌دهنده بخش زیادی از تورات و انجیل دانسته و کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان را فوران خیال می‌دانستند.

اسپینوزا از فیلسوفان طرفدار این رویکرد بود که اعتقادات یهودیان و مسیحیان را شکلی از جزمیت می‌دانست. جزمیت شیوه‌ای از رفتار و فکر کردن است که در آن انسان، زندگی خود را از ورطه در افتادن در یأس و ناامیدی حفظ می‌کند. اسپینوزا که رساله اصلی‌اش را با همین عنوان یعنی رساله الهی - سیاسی نوشت، کوشید تا با استفاده از پیشرفت علوم و فلسفه در جهان مدرن، مفاهیم الهی یهودیت و مسیحیت را به چالش بکشد و با رد سلطه و هیمنه گزاره‌های دینی به نفع فلسفه راه را برای حاکمیت عقل بگشاید. پیامد حمله شدید اسپینوزا به مسئله الهی - سیاسی و مفاهیم تشکیل‌دهنده کتاب مقدس، کمرنگ شدن مسئله الهی - سیاسی برای حدود دو قرن در فلسفه غرب بود.

بحران‌های قرن بیستم بالاخص دو جنگ جهانی ویرانگر و کشتار ده‌ها میلیون انسان در این قرن، متفکران و فیلسوفان متعددی را به تلاش برای یافتن پاسخ این بحران‌ها هدایت کرد. اگرچه پاسخ‌های متعددی در جواب چرایی این پرسش از بحران داده شده است، اما یکی از پاسخ‌هایی که به آن داده شد، کمرنگ شدن مسئله الهی - سیاسی و به کنار نهادن آن توسط فلسفه و فیلسوفان بود. براساس چنین دریافتی



بازگشت به مسئله الهی - سیاسی برای احیای پویایی دوباره تمدن غرب است. زیرا در غیاب این جدال میان عقل و ایمان و شکستن تعادل این دو به نفع عقل، رکود و سکون تمدن غرب جایگزین پویایی آن شده است.

اشتراوس و کوهن بیش از هر فیلسوفی (البته با دو رویکرد متفاوت) به احیای مسئله الهی - سیاسی همت گماشتند.

دغدغه اشتراوس برای بقای تمدن غرب، فراتر از دغدغه آکادمیک صرف بود. پرسش اساسی این بود که به چه شیوه‌ای و به چه شکلی، زندگی انسانی در آینده می‌تواند ادامه یابد.

کوهن بر این باور بود که سنتز و ترکیب این دو (عقل و ایمان)، مقدم بر اجزای آن است و دلیل این طرز فکر آن بود که او تجربه‌ای از پیامدهای استبدادی تلاش مدرن برای دگرگون کردن طبیعت انسانی نداشت.^۱

اشتراوس در مخالفت با کوهن استدلال می‌کرد که این دو عنصر سازنده سنت غربی مقدم به ترکیب و سنتز میان آنهاست. زیرا کتاب مقدس و فلسفه یونانی، زمینه‌ای فرانسانی را برای محدود کردن عمل انسان پایه‌گذاری کرده بودند.^۲ فروپاشی این زمینه فرانسانی برای محدود کردن عمل انسان ضرورت بازگشت به مسئله الهی - سیاسی را در سده بیستم دوباره مطرح کرد.

1. Catherine H. Zuckert, *Postmodern Plato*, Chicago University Press, 1996, P. 196.

2. *Ibid.*, P. 196.

جدول ۱. مسائل مورد اختلاف در جدال عقل و ایمان

مسائل مورد اختلاف	خلقت	کامل‌کننده اخلاق	قوانین و راه‌حل‌ها	نسبت اندیشه و عمل	آغاز خرد	انسان کامل	خوردن میوه درخت ممنوعه	شادی انسان	بهترین سبک زندگی
عقل (فلسفه یونانی)	ابدی و سرمدی	تأمل و تئوری	جستجوی آزادانه برای آغازها، اصول و اشیای نخستین	تقدم اندیشه و سخن	حیرت	فیلسوف	کمال طبیعت انسانی	جستجوی آزادانه حقیقت و روشن‌نگری	دنباله‌روی از خرد
دین (کتاب مقدس)	در لحظه‌ای خاص، توسط خداوند ایجاد شده است	زهد و دینداری، نیاز به لطف الهی و رستگاری	شریعت	تقدم رفتار و عمل	ترس از خدا	مؤمن	محصول بی‌اطاعتی انسان	اطاعت از خدا	پذیرش و عمل به دستورات خداوند

فصل دوم – سبک نوشتاری پنهان‌نگر^۱

جدال عقل و ایمان، فیلسوفان و طرفداران عقل را با وضعیت پیچیده و خطرناکی در طول تاریخ روبرو کرده بود. پیش از پیدایش آزادی نوشتن و صحبت کردن، بشریت سال‌ها با وضعیتی مواجه بود که مرگ سقراط به جرم هویدا کردن اسرار می‌توانست

1. Esoteric



گریبان هر اندیشمندی، متأله یا فیلسوفی را بگیرد که عقاید و نوشته‌های او به مذاق اکثریت جامعه ناخوشایند باشد.

درواقع مرگ سهروردی نیز خود نمونه‌ای از مرگ سقراط بود که عامه مردم در یک دوره زمانی خاص بر مرگ یک نفر به دلیل باورهای متفاوت او حکم می‌نهند.

در طول تاریخ شرایط خفقان‌آور نتوانسته مانع ظهور اندیشه‌های مستقل شود. این شرایط توفیق نیافته حتی از ظهور حقایقی ناهمخوان با باورهای رایج زمانه جلوگیری کند. زیرا کسی که افکاری مستقل دارد در جمع می‌تواند افکار خود را بیان کرده و حتی آن را بنویسد بدون آنکه خطر چندان متوجه او شود. این راه گریز از خطر، با نوشتن میان خطوط ممکن می‌شود.^۱

جهت‌گیری شیوه نوشتاری پنهان‌نگر به‌سوی همه مردم و تمام مخاطبین نیست، بلکه سمت‌گیری آن تنها به طرف خوانندگان هوشمند و قابل اعتماد است. این شیوه همه محاسن انتشار عمومی یک کتاب یا ایده را در خود دارد بدون آنکه در دام معایب بزرگ آن بالاخص تنبیه و مجازات نویسنده بیافتد.^۲

شیوه نوشتاری پنهان‌نگر می‌کوشد تا معانی پنهان و لایه لایه یک متن را کشف کرده و وجود تناقض و پارادوکس در یک متن را آگاهانه و برای گریز از سرنوشتی تصور کند که مرگ سقراط برای دگران‌دیشانی که آشکارا سخن می‌گویند، رقم زده است.

1. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, 1988, PP. 23-24.

2. *Ibid.*, P. 25.

این شیوه نوشتاری چندین هدف دارد: فیلسوف را از گزند نامداراجویی افراد یک جامعه حفظ می‌کند و پیام فیلسوف را تنها به کسانی که لایق شنیدن آنند می‌رساند.^۱ بر این اساس است که شیوه نوشتاری پنهان‌نگر حقایق را به شیوه‌ای که امروزه با رواج آزادی‌های بیان - به‌راحتی می‌شود گفت - آشکار نمی‌کند، بلکه آن را در لابه‌لای خطوط و صفحات می‌آورد به شکلی که برای تنها عده کمی گویاست و خود را در عین حال از گزند اکثریت مردم مخفی نگه می‌دارد.

فیلسوفان بعد از مرگ سقراط دریافتند که در هیچ نظام سیاسی نمی‌توانند احساس آرامش و امنیت کنند و خاصیت پرسشگر فلسفه مخصوصاً به چالش کشیدن باورهای عامه مردم توسط آنان، فیلسوف را با شرایط خطرناکی مواجه می‌کند که تعصبات عوام می‌تواند تا مرز مرگ، آنها را پیش ببرد.

درواقع قرون وسطی نیز این احساس خطر را بیش از پیش تقویت کرد. سرکوب شدید همه عقاید و باورهایی که با تفسیر رسمی کلیسای کاتولیک از مسیحیت ناهمخوان بود احساس خطر شدیدی را در میان اصحاب عقل و فلسفه برانگیخت که نمی‌توان مانند سقراط، به‌طور آشکار در کوچه و خیابان با عامه مردم هم‌صحبت شد و باورهای آنان را به چالش کشید. شیوه نوشتاری پنهان‌نگر که در میان خطوط حقایق را طوری می‌نویسد که از گزند عامه مردم در امان باشد، فنی برای بقای زندگی فیلسوف بوده است.

در شیوه نوشتاری پنهان‌نگر از آنجا که نویسنده در شرایطی مانند شرایط امروزی که تا حدودی آزادی‌های بیان و نوشتن رعایت می‌شود، نمی‌نویسد. پس نمی‌توان اثر

1. See Steven Smith, Reading Leo Strauss, Chicago University Press, 2007.



مؤلف و فیلسوف را مانند کتابی که در شرایط آزاد به نگارش درآمده، خواند. از منظر اشتراوس، آثار افلاطون و فارابی دقیقاً ناظر بر چنین وضعیتی بودند. آثار این فیلسوفان در شرایطی نوشته شدند که از آزادی‌های امروزیین بیان خبری نبوده و خفقان شدیدی بر فیلسوفان حاکم بوده است، به همین دلیل افلاطون و فارابی واجد هنری از نوشتن بودند که دیگرانی که در شرایط مشابه آنها نبودند فاقد آنند.^۱

توجه مجدد به شیوه نوشتاری پنهان‌نگر تا حدود زیادی تحت تأثیر مطالعات اشتراوس درباره افلاطون و بسط فلسفه نوافلاطونی در دوران قرون میانه بود. به نظر او این شیوه فراموش شده نوشتن برای قرن‌ها بر نوشتن متون فلسفی و الهیاتی حاکم بوده است و بدون توجه به آن نمی‌توان آثار فلسفی بزرگی که قبل از تثبیت آزادی‌های جدید نوشتن، نگاشته شده‌اند فهمید. یکی از محققینی که درباره سبک نوشتاری پنهان‌نگر تحقیقات متعددی را انجام داده معتقد است که استراتژی اشتراوس برای سبک نوشتاری پنهان‌نگر براساس احتمال دیگری از پایان بختک روشن‌نگری مدرن است: یعنی بازگشت اقتدار ایمان در میان باورهای عمومی. زیرا بازگشت عمومی ایمان به دین به نظر می‌رسد که پیش شرط بحث و تبادل نظر میان فلسفه و دین باشد که اشتراوس آن را مطلوب و مفید می‌داند.^۲

با توجه با آنچه گذشت می‌توان فهمید که شیوه نوشتاری پنهان‌نگر چگونه از دل مسئله الهی - سیاسی بیرون آمده است، زیرا جدال عقل و ایمان فیلسوف را با شرایط خطرناکی در طول تاریخ مواجه کرده بود. این شیوه نگارش هم به نجات جان فیلسوف

1. See: Persecution and the Art of Writing, Chapter 2.

2. The Cambridge Companion to Leo Strauss, Edited by Steven B. Smith, 2009, P. 90.

کمک کرده و هم عمقی به آثار فیلسوفی که در شرایط خفقان می‌نویسد، بخشیده است که خوانش و فهم دقیق آثارش را به شیوه‌ها و روش‌های معمول غیرممکن می‌کند.

فصل سوم - الهیات سیاسی

الهیات سیاسی شاخه‌ای از دانش دینی است که می‌کوشد پایه‌های الهیاتی مفاهیم سیاسی را نشان دهد. این الهیات در واقع بر تداوم مفاهیم الهیاتی در درون نظریه‌های سیاسی و نهادهای سیاسی به ظاهر غیردینی (که مدعی تسویه حساب نهایی با مفاهیم دینی‌اند) تأکید می‌کند. این دانش میان‌رشته‌ای تا حدودی نوظهور است و در سده بیستم مطرح شده است، اما محتوای آن تا حدودی قدیمی‌تر است. رابطه الهیات و سیاست از دوران قرون وسطی مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است.

سنت آگوستین^۱ در سده چهارم و پنجم، در رساله‌ای مفصل با عنوان «شهر خدا» به بررسی نسبت میان نظم الهی و دنیوی پرداخت و کوشید نشان دهد که چطور این دو شهر از آغاز آفرینش در کنار همدیگر بوده‌اند. این دو شهر تا حدودی قابل قیاس با جسم و روح انسانند. شهر زمینی متعلق به کسانی است که می‌کوشند برابر احکام و خواسته‌های جسم در صلح و آرامش از لذات دنیوی استفاده کنند. شهر الهی از آن کسانی است که به روح خودشان بیشتر اهمیت داده و خواسته‌های روحانی وجودشان را اصیل‌تر از خواسته‌های جسمانی می‌شمارند. گروهی از مورخان، کتاب شهر خدا را نخستین رساله الهیات سیاسی به حساب می‌آورند.

۱. توضیحات بیشتر درباره آگوستین در فصل اول این گزارش آمده است.



اگرچه آگوستین خود قائل به خلط اقتدار دینی و اقتدار سیاسی نبود، اما کلیسای کاتولیک در اندیشه‌های او برای ایجاد نظمی الهی در شهر دنیوی قرون وسطی کمک فراوانی گرفت. در واقع ادغام اقتدار سیاسی شاهان در درون اقتدار دینی پاپ از لحظات تاریخی‌ای بود که بر پیدایش الهیات سیاسی در سده بیستم و حس دلتنگی بازگشت به آن تأثیر بسیاری داشت.

الهیات سیاسی رواج گسترده‌اش در سده بیستم را مدیون کارل اشمیت حقوق‌دان آلمانی می‌داند. اشمیت مفاهیم جدید سیاسی بالاخص مفهوم دولت مطلقه را عرفی شده مفهوم خدای مطلق مسیحیت می‌دانست.^۱ الهیات سیاسی برای او تنها به‌عنوان یک رشته مطرح نبود، بلکه به الهیات سیاسی به‌عنوان پروژه‌ای می‌نگریست که واجد اهدافی سیاسی و عملی نیز بود.

الهیات سیاسی او بر نگرش منفی نسبت به طبیعت انسان استوار است. داستان کتاب مقدس از خوردن میوه درخت ممنوعه توسط آدم و حوا به‌عنوان اجداد انسان امروزی برای اشمیت چنان دامن بشر را به لکه گناه آلوده کرده که هر نگرش خوش‌بینانه‌ای به طبیعت انسانی را رمانتیکی و نادرست تلقی می‌کند. او این نگاه رمانتیکی را پایه لیبرالیسم جدید تلقی می‌کند که از نظر او واقعیت قدرت و خبثت ذاتی انسان را نادیده گرفته است.^۲ مذهب و سیاست برای او دو حوزه کنترل خبثت ذاتی انسان است که هر دو خاستگاه اقتدارند. برای او زندگی انسانی نیز بدون وجود اقتدار به‌عنوان عامل کنترل‌کننده فرد غیرممکن است. با توجه به چنین دریافتی بازگشت به دو حوزه الهیات و سیاست برای او

1. See: Carl Schmitt, *Political Theology*, Chicago University Press, 1986.

2. See: Carl Schmitt, *Political Romanticism*, MIT Press, 1986.

قابل توجه بود. الهیات سیاسی او واجد نوعی از اقتدارمحوری است که به رد پروتستانیزم لیبرال می‌پردازد. او دوران خود را عصر مادی‌گرایی مطلق می‌داند که عمیقاً با امر سیاسی بیگانه است. موفقیت این مادی‌گرایی تا حدودی به دلیل گسترش آیین پروتستانی بوده که مبتنی بر خصوصی بودن و درون بودگی است و در نهایت نیز به آیینی غیرسیاسی تبدیل می‌شود.^۱

اشمیت به نوعی طرفدار الهیات سیاسی برای احیای رابطه مجدد اطاعت بود. او وظیفه الهیات سیاسی را از یک طرف توضیح مفاهیم الهیاتی تشکیل‌دهنده سیاست جدید می‌دانست، از طرف دیگر می‌کوشید تا با احیای اصل اطاعت حمایت‌ها بر همه آن مفاهیمی را که به نظر او ماشین دولت را فلج کرده بودند، نقد کند.

او اصول لیبرالی تکثرگرایی، مباحثه آزاد، حکومت نمایندگی، تقسیم قوا، انتخابات و نهادهایی مانند پارلمان را اصولی خطرناک می‌دانست که در نهایت دولت مدرن را فلج و زمینگیر کرده‌اند.^۲ با توجه به چنین دریافتی می‌کوشد که از پروژه الهیات سیاسی برای بازگرداندن اقتدار از دست رفته دولت جدید استفاده کند. از این منظر، تلاش او کاملاً مخالف با نوعی از الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین بود که با ترکیب اندیشه‌های چپ‌گرایانه با مفاهیم الهیاتی، می‌کوشیدند تا اقتدارهای سیاسی و مذهبی روزگار خودشان را با مفهوم عدالت مورد انتقاد قرار دهند. چنین دریافت عدالت‌گرایانه‌ای از الهیات برای اشمیت کاملاً بی‌معنی بود.

1. Roman Catholicism and Political Form, Carl Schmitt, Greenwood Press, 1996.

2. John P. McCormic, Carl Schmitt's Critique of Liberalism, Cambridge University Press, 1997, P. 2.



جنبه دیگر الهیات سیاسی اشمیت تلاش برای فهم امر سیاسی بود. وی امر سیاسی را به معنی جدایی دوست و دشمن می‌داند،^۱ اما عرفی شدن را فرآیندی تلقی می‌کند که این تعریف درست از امر سیاسی را خدشه‌دار کرده است. برای او فهم درست امر سیاسی منوط به رهایی از عرفی شدن و پیامدهای آن است. وی طرفدار بازگشت به تعریف غیرسکولار و غیرمدرن از امر سیاسی بود. این دریافت کاملاً متکی بر الهیات کاتولیک است که از نظر او خود را در حوزه عمومی تعریف کرده و برخلاف پروتستانیزم عمیقاً سیاسی است.^۲ این مفهوم از امر سیاسی، همه نوع حوزه کنترل‌کننده و محدودکننده ممکن را رد می‌کند.

برای اشمیت، سیاست نیازمند الهیات است نه تنها برای تشخیص یک هدف بلکه برای فراهم کردن بنیادی برای ضرورت آن، ایمان قلعه تسخیرناپذیر امر سیاسی باشد.^۳ باید تأکید کرد او بر تشابهات عمیق الهیات و سیاست با همدیگر تأکید می‌کند. امر سیاسی در جوهر خود، سرنوشتی الهیاتی دارد و سیاست مانند الهیات مدعی فهم انسان به شیوه‌ای «کلی» و «وجودی» است.^۴

اشمیت خود را تحت تأثیر نوعی از مکلف بودن برای عمل سیاسی می‌دانست. تکلیفی که پذیرفته بود، تکلیفی ایمانی بود. او نمی‌توانست مکلف بودن در سیاست را جز در معنای سرنوشت و تقدیر بفهمد. تنها راه نجاتی که می‌توانست برای رهایی از دست

1. See: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago University Press, 1987.

2. See: *Roman Catholicism and Political Form*, 1996.

3. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Chicago University Press, 1995, P. 55.

4. *Ibid.*, PP. 55-56.

نسبی‌گرایی موضوعات شخصی ببیند، خاصیت اقتدارمند دین و مشیت الهی بود.^۱

جدول ۲. رویکرد متفاوت اشمیت با سنت لیبرال به طبیعت انسان و قدرت

رویکرد	طبیعت انسان	قدرت
اشمیت	بدبین (در ادامه گناه اولیه انسان)	خوش‌بین (بدون محدودیت)
سنت لیبرال	خوش‌بین	بدبین (همراه با محدودیت‌های حقوقی و قانونی)

انتقادات مطرح به الهیات سیاسی

مطرح شدن الهیات سیاسی از اوایل سده بیستم، واکنش‌های مثبت و منفی فراوانی را در مجامع فکری و فلسفی جهان برانگیخت. یکی از انتقادات عمده نسبت به الهیات سیاسی از جانب هانس بلومبرگ بود که در کتاب مفصل خود با عنوان مشروعیت عصر جدید، انتقادات فراوانی نسبت به ماهیت و اهداف پروژه الهیات سیاسی را مطرح کرد.

بلومبرگ به توضیح دیدگاه‌هایی می‌پردازد که برای مثال (A) را عرفی شده (B) می‌دانند. مانند نظریه دولت جدید که اشمیت آن را عرفی شده خدای قادر و مطلق مسیحیت می‌داند، او این نوع از نگاه را ذات‌گرایانه و جوهرگرایانه دانسته و معتقد بود. همه این نوع از نظریه‌های عرفی شدن تنها نقابی بر واقعیت آن چیزی است که او آن را الهیات به‌عنوان سیاست نام می‌نهد.^۲

بلومبرگ الهیات سیاسی اشمیت را تلاش برای قدسی کردن حاکم و وارد کردن امر مطلق از حوزه الهیات به حوزه سیاست می‌داند. این روند در نهایت به اصالت

1. *Ibid.*, P. 69.

2. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, MIT Press, 1983, P. 97-98.



تصمیم^۱ می‌انجامد. نظریه اصالت تصمیم نیز کاملاً در پیوند با تلاش اشمیت برای الهیاتی کردن سیاست با حجاب شرایط استثنایی است.

بلومبرگ دریافت اشمیت الهیات سیاسی را تلاش برای مشروعیت‌بخشی به یک دیکتاتور حاکم (هیتلر در آلمان) می‌داند و فهم او از الهیات سیاسی را هم‌پیوند با مفهوم خاصی از شخص تصور می‌کند که موقعیت یک تصمیم‌گیر در سطوح عالی سیاسی را پر کند.^۲

الهیات سیاسی اشمیت از این زاویه برای عمده منتقدان او با هدف توجیه اقتدار مطلقه هیتلر در آلمان بود و بنیاد الهیات سیاسی اشمیت نیز به نوعی قابل تقلیل به فهم خاصی از الهیات است که می‌کوشد مطلق بودگی مفاهیم دینی بالاحص خداوند را از آسمان به زمین آورده و به قدسی کردن حاکم و حاکمیت به‌عنوان کسی که در اثر شرایط فوق‌العاده تصمیم می‌گیرد، بپردازد.

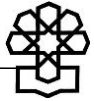
منابع و مآخذ

1. Leo Strauss, *the Mutual Influence of Theology and Philosophy*, the Independent Journal of Philosophy, 1979.
2. Tomas Pangle, *Platonic Political Philosophy*, Chicago University Press, 1996.
3. Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, 1997.
4. Henry Chadwick, *Augustine* Oxford University Press, 2000.
5. St Augustine, *Confession*, Christian Classical Library.

1. Decisionism

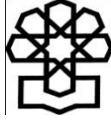
2. **Ibid.**

6. St Augustine, On Christion Doctrine, Grand Rapids, Christian Classics Library.
7. Eleonore Stump, Cambridge Companion to Augustine, Cambridge University Press, 2006.
8. Augustine Earliery Writings, Translated by J.H.S Burleigh, the Library of Christian Calssics.
9. Thomas Aquinas, Summa Theogiae, The Library of Christian Calssics.
10. Fergus Kerr, Thomas Aquinas, Oxford University Press, 2009.
11. Norman KRetzmann, the Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge University Press, 1993.
12. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, Medieval Political Philosophy, Cornell University Press, 1970.
13. Catherine Zuckert, Understanding the Political Spirit, Yale University Press, 2000.
14. Joshua Mitchell, Not by Reason Alone, Chicago University Prss, 1998.
15. Robert Audi, Religions Commitment and Secular Reason, Cambridge University Press, 2000.
16. Emilio Gentile, Politics as Religion, Princeton University Press, 2006.
17. Avishai Margalit, Political Theology, Theoria, 2005.
18. Catherine M. Zuckert, Postmodern Plato, Chicago University Press, 1996.
19. Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Chicago University Press, 1988.
20. Steven Smith, Reading Leo Strauss, Chicago University Press, 2007.
21. Steven Smith, the Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, 2009.
22. Carl Schmitt, Political Theology, Chicago University Press, 1986.



23. Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Greenrood Press, 1996.
24. Carl Schmitt, *Political Romanticism*, MIT Press, 1986.
25. Carl Schmitt, *the Concept of the Political*, Chicago University Press, 1987.
26. John P.Me Cormic, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, 1997.
27. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogu*, Chicago University Press, 1995.
28. Hans Blumenberg, *the Legitimacy of Modern Age*, MIT Press, 1983.
29. Peter Scott, *the Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing Ltd, 2004.
30. Clayton Crockett, *Radical Political Theology*, Columbia University Press, 2011.
31. Ami Pedahzur, *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, Fran Class, 2004.
32. Otto Ron Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, 1956.
33. Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition*, Oxford University Press, 2003.
34. Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Clarendon Press, 1996.
35. Kristen Deede Johson, *Theology, Political Theory and Pluralism*, Cambridge University Press, 2007.
36. Ronald Beiner, *Civil Religion*, Cambridge University Press, 2011.
37. Robert Thobum, *the Christian And Politics*, Thobarn Press, 1984.
38. Thomas Pangle, *Political Philosphy and the God of Abraham*, the John Hopkins University Press, 2003.
39. Jacques Le Goff, *Medieval Civilization*, Blackwell, 1992.
40. David Ford, *The Modern Theologians*, Blackwell, 2005.

41. Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, Chicago University Press, 1978.
42. Michael Mullet, The Catholic Reformation, Routledge, 1999.
43. Gareth B. Matthews, Augustine, Blackwell, 2005.



شماره مسلسل: ۱۴۳۶۰

مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: امر سیاسی (۳) (مسئله الهی - سیاسی)

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: خالد شیخ‌الاسلامی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: قاسم میرخانی

واژه‌های کلیدی:

۱. مسئله الهی سیاسی

۲. جدال عقل و وحی

۳. سبک نوشتاری پنهان‌نگر

۴. عرفی شدن

۵. الهیات سیاسی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۴/۵/۵