

# درآمدی بر انسان سیاسی در فرهنگ غربی

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

کد موضوعی: ۳۳۰  
شماره مسلسل: ۱۴۸۲۰  
اردیبهشت ماه ۱۳۹۵

## به نام خدا

### فهرست مطالب

۱.....	چکیده.....
۲.....	مقدمه.....
۳.....	فصل اول - پدیدار شدن انسان سیاسی در یونان باستان.....
۱۶.....	فصل دوم - قرون وسطی و امتناع از پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی.....
۲۸.....	فصل سوم - تجدد و بازتعریف مفهوم انسان سیاسی.....
۴۰.....	نتیجه‌گیری.....
۴۱.....	منابع و مأخذ.....



## درآمدی بر انسان سیاسی در فرهنگ غربی

### چکیده

هدف این پژوهش آن است که به بررسی انسان سیاسی در فرهنگ غربی بپردازد. برای شناخت این مسئله سه دوره در شکل‌گیری فرهنگ غربی یعنی یونان باستان، قرون وسطی و دوره مدرن - در ارتباط با انسان سیاسی - به بحث و بررسی گذاشته شده است. در واقع یونان باستان زادگاه مفهوم انسان سیاسی بود و مفهوم طبیعت و شهر به‌عنوان شکل سیاسی مطلوب و پایین آمدن فلسفه از بحث درباره طبیعت به بحث درباره سیاست و انسان از عواملی بودند که امکان پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی را فراهم کردند. فقدان مفهوم طبیعت در معنی یونان آن از یک طرف و سلطنت مطلقه پاپ و جایگزین شهر یونان با نظم نوین امپراتوری از طرف دیگر سبب امتناع پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در معنی یونانی آن در قرون وسطی شده است.

دوران مدرن شاهد مواجهه جدی با بُعد سیاسی انسان بود. دوره اولیه تجدد میان انسان طبیعی و انسان سیاسی شکاف عمیقی قائل شده بود. اندیشیدن به انسان سیاسی در واقع تلاش برای پاسخ به بحران‌های مختلفی بوده که طی دوران‌های مختلف غرب را دربرگرفته است.

## مقدمه

بحث درباره چیستی و کیستی انسان در ابعاد مختلف آن بخش مهمی از فرهنگ گفتاری و نوشتاری جهان را تشکیل می‌دهد. پرسش‌های مختلفی مانند این که آیا انسان ذاتاً شرور است یا نیکو؟ آیا انسان موجودی سیاسی است یا غیرسیاسی؟ یا نظم مطلوب برای انسان سیاسی چیست؟ پرسش‌های اصلی‌اند که پاسخ‌های آن بخش عمده‌ای از تفکر بشری را تشکیل می‌دهند. در فرهنگ غربی نیز پاسخ‌های متعددی به پرسش‌های فوق داده شده است.

تحلیل‌گران نظریه‌های سیاسی استدلال کرده‌اند که هر نظریه سیاسی پاسخ به بحرانی است که در جامعه خاصی پدیدار می‌شود:<sup>۱</sup> ماکیاوول و بحران ثبات، هابز و بحران اقتدار - لاک و بحران مشروعیت، مارکس و بحران سرمایه‌داری، روسو و بحران اخلاقی عمده بحران‌هایی را که سبب نظریه‌پردازی اندیشمندان سیاسی شده‌اند تشکیل می‌دهند. با این فهم پیشین از نظریات سیاسی می‌توان به بحث انسان سیاسی ورود پیدا کرد. زیرا می‌توان مفهوم انسان سیاسی را پاسخی به بحران عبور از مرحله طبیعت به مرحله تمدن دانست. انسان سیاسی با چالش‌های عمده‌ای که ناشی از زندگی سیاسی است روبرو شد که مانند وضع گذشته‌اش به راحتی قابل پاسخگویی نبود.

این گزارش می‌کوشد که انسان سیاسی در فرهنگ غربی را واکاوی کرده و در این راه ریشه‌های شکل‌گیری، روند تاریخی و امکان یا امتناع پدیدار شدن آن در دوره‌های مختلف را به بحث و بررسی بگذارد. بدیهی است که فهم انسان سیاسی به ما کمک

۱. توماس اسپرینگر، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجاپی، نشر آگه، ۱۳۹۲، صص ۵ و ۶.



می‌کند که از یک طرف مباحث بعدی مانند اجتماع سیاسی، نظم سیاسی و امنیت سیاسی را بهتر و دقیق‌تر فهم کنیم و از طرف دیگر بکوشیم تا درباره انسان سیاسی در فرهنگ اسلامی و ایرانی خودمان به طرح مسئله بپردازیم.<sup>۱</sup>

## فصل اول – پدیدار شدن انسان سیاسی در یونان باستان

انسان سیاسی در سطح مفهومی - فلسفی در یونان باستان پدیدار شد. طرح مسئله انسان سیاسی حاصل همزمان توجه به دو بُعد هم آمیخته انسان و سیاست در گستره فرهنگ یونانی بود که از آنجا در میان دیگر فرهنگ‌ها و ملت‌ها به صورت‌های مختلف پخش شده و در متن‌های تاریخی - فرهنگی متفاوت معانی متفاوتی از آن استنتاج شده است. دوگانه‌های مختلف در زندگی سیاسی انسان مانند نظم یا تضاد، سعادت یا فلاکت، فرد یا جمع و ... از پیش مفهوم انسان سیاسی را فرضی می‌گیرند پس می‌توان ادعا کرد که پیدایش مفهوم انسان سیاسی از نظر اهمیت تاریخی قابل قیاس با ابداع خط است که نشانه‌ای از رشد مدنیت انسان بوده است، مخصوصاً هنگامی که بشر با شناخت بُعد سیاسی و مدنی خود به تمایز خود از دیگر جانداران بیشتر پی برده و با شروع زندگی سیاسی پایانی بر زندگی مشترکش با حیوانات به تصویر می‌کشد. طرح مسئله انسان سیاسی در یونان باستان، کشف بُعد ناشناخته‌ای از انسان (بُعد مدنی و سیاسی) بود که از یک طرف در شهر و مدینه قابل تحقق بود و از طرف دیگر تحقق عالی‌ترین کمالات انسانی و کرامت و اصالت انسان جز در بازگشت به این جنبه از وجودش غیرقابل تحقق

۱. این گزارش‌ها برای آشنایی اجمالی با انسان سیاسی در ایران باستان، دوره اسلامی و دوره غرب است و نگاه اثباتی و ردی به موضوع ندارد.

به نظر می‌رسید. انسان موجودی متمایز از دیگر حیوانات و جانداران است که سیاست جزء سرشت او و از آن تفکیک‌ناپذیر است، هنگامی در مفهوم انسان سیاسی بیان منطقی خود را می‌یابد که او را به جایگاه متعالی‌ای در نظام هستی برساند. با این نگاه قوه ناطقه فصل ممیز او از دیگر جانداران است و از لوازم مشارکت مدنی در امور شهر و مدینه محسوب می‌شود. براساس چنین رهیافتی عمده فضایل مدنی و شهروندی توسط انسان سیاسی در سنت فکری یونانی قابل تحقق بود، انسانی که در مشارکت مستمر و آگاهانه در امور مربوط به اجتماعش حضور داشته و الگوی انسان بی‌تفاوت و بی‌مسئولیت را مردود می‌شمارد. معنای این عبارت آن است که مفهوم انسان سیاسی ناگزیر به محوری بودن سیاست در زندگی انسانی از یک طرف و ادغام دیگر حوزه‌های اجتماع انسانی بالاخص اقتصاد در سیاست می‌انجامد.

سخن معقول یا Logos از ویژگی‌های اصلی انسان سیاسی است که آن را از دیگر موجودات جدا می‌کند. logos در الهیات و فلسفه یونانی به خرد الهی مستتر در جهان که به آن معنا و فرم می‌بخشد دلالت دارد، ایده‌ها سخن معقول در اندیشه یونانی حداقل به قرن ششم قبل از میلاد یونانی و هراکلیتوس برمی‌گردد. (که در روند هستی خردی همتای قدرت تعقل در انسان کشف کرد).<sup>۱</sup> حتی سقراط معتقد بود که (در پی الهام الهی به این نتیجه رسیده است که جایی که امور حسی با امور عقلی به هم می‌رسند، logos (سخن معقول) انسان است).<sup>۲</sup> بر این اساس معیار اندازه‌گیری شرافت یا پستی یک سخن معقول جذابیت آن نیست بلکه عظمت یک سخن وابسته به آن است که آیا

1. Encyclopedia Britanica / logos

2. Catherine H. Zukett, Plato's Phibosphers. Chicago University Press, 2009, p. 212.



براساس حقیقت بنا شده و تأثیری سودمند بر دیگران دارد یا نه.<sup>۱</sup> پس سخن معقول اگرچه از یک طرف مفهوم قوه ناطقه به‌عنوان فصل ممیز انسان از حیوان را در خود پوشیده دارد اما از طرف دیگر انسان سیاسی در معنی عام رسیدن به خیر سیاسی مطلوب را نیز می‌رساند.

شهر یا polis را می‌توان به‌عنوان شکل و ساختار مطلوب برای تحقق کنش‌های انسان سیاسی در یونان باستان نام برد. در واقع شهر در تفکر یونانی دربرگیرنده جنبه‌های گوناگون زندگی بوده و در آن سیاست، اقتصاد و فرهنگ از هم تفکیک‌ناپذیرند.

ارسطو در کتاب هشتم سیاست می‌گوید: «پولیس مطلوب او نباید آنقدر بزرگ باشد که تمامی شهروندان ساکن از آن نتوانند صدای یک تن جارچی را بشنوند. اندازه کوچک پولیس به شهروندان امکان می‌داد در زندگی جمعی به نحو مشخصی مشارکت داشته باشند».<sup>۲</sup>

شهر مکان مطلوبی برای کنش انسان سیاسی بود که مشارکت بارزترین مشخصه کنشگری‌اش تعریف می‌شد. برای یونانی‌ها هر آنچه بیرون این شهر قرار دارد یا فراتر از انسان است (خداوند) یا فروتر از او (جانوران) پس معنای این عبارت آن بود که انسان سیاسی براساس آنچه یونانی‌ها نظام آفرینش را تعریف می‌کردند موجودی بود در میانه این نظام آفرینشی که از خداوند شروع شده، در او مرکزیت یافته و به جانوران ختم می‌شود. انسان سیاسی به‌عنوان مظلوفی تلقی می‌شد که ظرف مطلوبش شهر بود و در

---

1. *Ibid*, p. 323.

۲. جورج کلووسکو، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر نی، ۱۳۹۱، ص ۲۸.

دیگر اشکال نظم سیاسی بالاخص امپراتوری نمی‌توانست تحقق یابد، به همین دلیل (همچنان‌که در فصل دوم خواهد آمد) در دیگر دوره‌هایی که امپراتوری نظم سیاسی مسلط بود مانند قرون وسطی پدیدار شدن و تداوم مفهوم انسان سیاسی در معنای یونانی آن دچار امتناع شد. باید تأکید کرد که از نظر پژوهشگران تاریخ باستان حیات و سرزندگی شهر یونانی به‌عنوان شکلی سازمانی را می‌توان تا حدود زیادی به پیگیری گسترده و موفقیت‌آمیزی از راه‌حل‌های نهادی برای مشکلات عمومی نسبت داد (که در اصل توسط آتنی‌ها ابداع شد).<sup>۱</sup> البته انسان سیاسی تنها عامل هم‌پیوند با شهر یونان نبود و علی‌رغم مدارک فراوان مبنی بر پیدایش تعدادی از الگوهای دولت از قرون هفتم و هشتم (مذهب مدنی، نهادهای همگانی رسمی)، اما دیگر صورت‌بندی‌های اجتماعی فرادولتی (مخصوصاً روابط شخصی میان نخبگان) تأثیری سرنوشت‌ساز بر توسعه شهر (Polis) گذاشت.<sup>۲</sup> در یک جمع‌بندی مختصر باید گفت که شهر (Polis) و سخن معقول (logos) از عوامل مهمی در پیدایش مفهوم انسان سیاسی در یونان باستان بودند. آغاز بحث درباره انسان سیاسی تا حدود زیادی ناشی از ضرورت زندگی در میان افراد هم‌نوع، فراتر رفتن از زندگی خودخواهانه و باور به سرنوشت مشترک همه انسان‌ها بود. انسان پیشاسیاسی نخستین که در کوه و جنگل زندگی می‌کرد بیش از هر عاملی موجود طبیعی بود که نیازی به زندگی سیاسی به معنای زیستن در شهر و داشتن دغدغه‌های مشترک با دیگر هم‌نوعانش که ناشی از زندگی عمومی مشترک باشد، نداشت.

---

1. Josiah ober, Democracy and Knowledge, Princeton University press, 2008, p. 26.

2. Sara Forsdyke, Exile, Ostracism and democracy, Princeton university press, 2005, p. 17.



## ۱. دفاعیات سقراط

آپولوژی یا دفاعیات سقراط را می‌توان نماد انسان سیاسی در یونان باستان تلقی کرد. این رساله که به دفاعیات سقراط در دادگاهی که در شهر آتن برای محاکمه او ترتیب داده شده بود اختصاص داد که شامل پرسش‌ها و پاسخ‌های متعددی است که قبل از هر عاملی تعهد و مسئولیت سقراط به حقیقت و میل شدید او به مشارکت در مباحث عمومی و همگانی شهر آتن را نشان می‌دهد. محکومیت سقراط و مرگ او به دلیل جستجوی بی‌وقفه‌اش برای پاسخ به پرسش‌هایی مانند «چه کسی لیاقت آموزش شهروندان آینده (جوانان) را دارد؟» و پرسش از راستگویی خدایان متعددی که آنتیان می‌پرستیدند ما را به این خطیر وامی‌دارد که او را نخستین شاهد راه انسان سیاسی نامگذاری کنیم. او که نوشته‌ای از خود برجای گذاشت و تنها به تعالیم شفاهی اکتفا کرد تأثیری فراوان در میان دیگر فرهنگ‌ها از خود برجای گذاشت.<sup>۱</sup>

نخستین نکته‌ای که در ابتدای رساله (دفاعیات سقراط) آمده است «سخنوری و خطابه سوفسطائیان مقابل سقراط است که می‌کوشند به‌وسیله سخنوری و خطابه حق را ناحق جلوه دهند. او می‌گوید که از اتهامات شاکیانش یکی بیش از همه او را به حیرت آورده، آنجا که گفتند به هوش باشید تا سقراط که سخنوری تواناست شما را نفریبد».<sup>۲</sup>

سقراط به‌عنوان کسی که در جستجوی حقیقت راستین امور و نیز انسان سیاسی بود با این سخن می‌خواهد این پیام را برساند که خطابه و سفر برای انسان سیاسی مطلوب نیست و چنین انسانی باید در جستجوی خرد و معرفت باشد و نه خطابه و شهر.

۱. برای مثال. ر. ک: زکریای رازی، السیرة الفلسفیه، تصحیح پل کراوس، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.

۲. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۱۹.

سقراط در دو مسئله اساسی با شعرا اختلاف اساسی داشت:

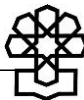
**اول** آن‌که روش سقراط برای آموزش دادن کاملاً متمایز از شاعران بود. روش سقراط مباحثه‌ای و دیالکتیکی بود.

**دوم** آن‌که شعرایی مانند هومر، ستایشگر فضایل انسان جنگجو بودند اما سقراط می‌خواست که شهروند جنگجو را با نوع جدیدی از شهروند که واجد مجموعه فضایل جدیدی بود جایگزین کند. مسئله دیگری که در ارتباط میان دفاعیات سقراط و انسان سیاسی وجود دارد، حق آموزش شهروندان و جوانان است.<sup>۱</sup>

سوفسطائینی که علیه او اقامه دعوی کرده بودند مانند گرگیاس، ادعا می‌کردند که سقراط با تعالیمش اعتقادات جوانان را به تباهی می‌کشاند اما سقراط این ادعا را رد کرده و گفت که او تنها نادانی حریفان خود را برملا کرده است.<sup>۲</sup> سقراط حریفان خود را به دروغ‌گویی متهم می‌کرد و می‌گفت که آنان بابت دروغ‌های خود پول نیز می‌گیرند. معنای این عبارت آن بود که سقراط صداقت و راستگویی را فضیلت اساسی برای انسان سیاسی تعریف می‌کرد و در نتیجه در مقابل همه گرایش‌های بعدی اصل در دانش سیاسی قرار می‌گرفت که از دروغ به‌عنوان وسیله‌ای مشروع در دست انسان سیاسی برای رسیدن به قدرت دفاع می‌کنند.

1. Steven B. Smith, Political Philosophy, Yale university press, 2012, p. 25.

۲. پیشین، صص ۲۴ و ۲۵.



## ۲. افلاطون

افلاطون<sup>۱</sup> دیگر فیلسوف یونانی است که به مسائل مربوط به انسان سیاسی در دل فلسفه سیاسی پرداخت. او که شاگرد سقراط بود و عمده کتاب‌هایش را نیز از زبان او نقل می‌کند سهم فراوانی در شکل‌گیری نظریه سیاسی غرب داشته و حتی در تمدن اسلامی نیز تأثیرات فراوانی بر اندیشمندان اسلامی داشته است.<sup>۲</sup> در واقع گستره پرسش‌های فلسفی و سیاسی افلاطون که به نوعی به مسئله انسان سیاسی برمی‌گردد شامل این موارد می‌شود: چه کسی باید حکومت کند؟ شهر مطلوب را بر چه بنیانی باید قرار داد؟ چه کسی باید انسان سیاسی را آموزش دهد و منابع این آموزش و تربیت چیست؟ ساختار وجودی انسان شامل چه اجزایی است و چه جزئی از بدن بر کلیت وجود انسان باید حکمفرما باشد؟ چرا عدالت باید سرلوحه همه فعالیت‌های انسان سیاسی و اجتماع سیاسی باشد؟ این پرسش‌ها و پاسخ‌های آن کلیت اندیشه افلاطون در مورد انسان سیاسی را تشکیل می‌دهند. اگر بخواهیم چارچوبی از اندیشه فلسفی و سیاسی افلاطون در پیوند با انسان سیاسی را بیان کنیم باید به ذکر موارد زیر بپردازیم:

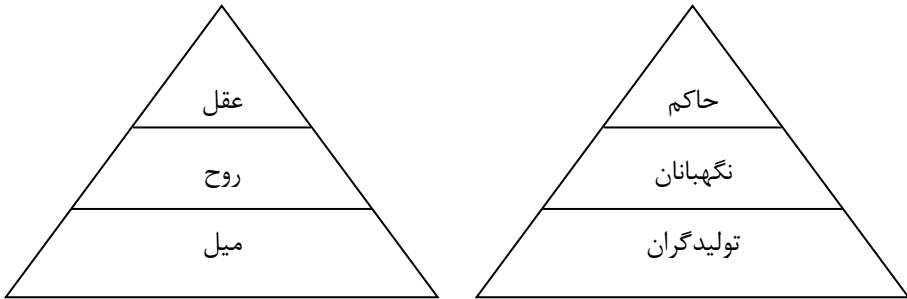
۱. ساختار مثلثی شهر انسان به شکل زیر است:<sup>۳</sup>

---

۱. B.G. ۲۴۷-۴۲۹.

2. See, Muhsin Mahdi, Alfarbi and the Foundtion of Islamic political philosophy, Chicago university press, 2001.

3. Steven Smith, p. 57.



معنای مثلث بالا این است که در انسان سیاسی مطلوب افلاطون این میل است که تحت سلطه و فرمان عقل اوست. عقل انسان نمایانگر بخش حاکم و وجودی او بوده و باید بر دیگر قسمت‌های وجود انسان بالاخص امیال او حاکم باشد.

۲. دنباله‌روی از فضایل بالاخص میانه‌روی باید سرچشمه فعالیت‌های انسان سیاسی و شهر مطلوب باشد. در انتهای فصل چهارم جمهوری افلاطون عدالت در وجود انسان را در ارتباط آن با میانه‌روی پی می‌گیرد. (او حاکمیت فیلسوفان را نیز نه بر پایه خشونت بلکه بر پایه شکل جایگزینی از آن - یعنی فضیلت میانه‌روی - قرار می‌دهد).<sup>۱</sup>

۳. آموزش انسان سیاسی حق فیلسوفانی است که از غار بیرون آمده و به حقیقت رسیده‌اند. اگرچه سقراط دامنه و شمول انسان سیاسی را بسیار گسترده تعریف می‌کرد و به همین دلیل بود که با افراد و طبقات گوناگون مردم به بحث و مناظره می‌نشست، اما

---

1. G.R.F Ferrari, The Cambridge companion to plato's republic, 2007, p. 404.



افلاطون (و نیز ارسطو) تعریفی نخبه‌گرایانه از انسان سیاسی داشتند که در آن زنان و بردگان از دایره شمول مفهوم انسان سیاسی کنار گذاشته می‌شدند. همچنان که در فصل آخر نیز نشان داده خواهد شد، تجدد در روند چندین سده‌ای خود مرتباً در جهت دوری از این سنت نخبه‌گرای افلاطونی - ارسطویی و برای وسیع‌تر کردن دامنه شمول انسان سیاسی حرکت می‌کند.

۴. افلاطون می‌خواهد انسان سیاسی به‌عنوان یکی از عناصر تشکیل‌دهنده نظم سیاسی را براساس وحدتی که فیلسوف - شاه آن را رهبری می‌کند سازمان بدهد. وحدتی که بعدها نقد ارسطو را در کتاب سیاست برانگیخت و آن را تهدیدگر اجتماع سیاسی خواند.

۵. انسان سیاسی مفهومی بود که در تأسیس و تداومش کاملاً سوگیری جنسیتی داشته و زنان را از دامنه تعریف خود خارج کرد. به همین دلیل است که برای افلاطون انسان سیاسی، مرد سیاسی<sup>۱</sup> است.

۶. رساله گرگیاس از آثار اصلی افلاطون است که به سوفسطائیان و فن‌سخنوری و خطابه می‌پردازد. او می‌خواهد بگوید که انسان سیاسی باید از سفسطه و خطابه دوری جسته و به طرف خرد فلسفی متمایل باشد. به عبارت دیگر سفسطه و خطابه تهدیدی برای انسان سیاسی محسوب می‌شود.

۷. انسان‌ها از نگاه افلاطون طبیعتاً نابرابرند. (آنها از نظر توانایی‌شان در دستیابی به فضایل نابرابرند. این نابرابری طبیعی با توجه به انواع گوناگون آموزشی یا عادات اکتسابی

---

۱. ن. به مرد سیاسی، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۸۰.

- افزایش یافته و شیوه‌های مختلف زندگی آن را تعمیق می‌بخشد).<sup>۱</sup>
۸. افلاطون شرم را یکی از امتیازات مثبت برای انسان سیاسی می‌دانست و بی‌شرمی را در پیوند با استبداد از یک‌سو و سیاست‌های امپریالیستی (توسعه‌طلبانه) از سوی دیگر به‌عنوان خطری برای سیاست تلقی می‌کرد.<sup>۲</sup>
۹. افلاطون بر تقسیم کار بسیار تکیه داشت و آن را عاملی برانگیزاننده در انجام کارهای دیگر می‌دانست. این حقیقت که عامل مذکور، امکان تخصصی شدن کار را فراهم و آن را تشویق می‌کند افراد را قادر می‌سازد که در مقایسه با زمان عدم تخصیص کار، مهارت خود را در سطحی بالاتر به نمایش بگذارند.<sup>۳</sup>
۱۰. افلاطون عدالت را همزمان از لحاظ اجتماعی و شخصی درک می‌کرد: در شکل بنیادی آن قلمرو و سود آن در حقیقت درون جامعه است اما جامعه خود شخصی است. (سیاست و روان‌شناسی آیین‌های یکدیگرند در نتیجه این سخن پیش پا افتاده که عدالت برای جامعه خوب است می‌تواند به این ادعا ترجمه شود که عدالت برای عامل فردی خوب است).<sup>۴</sup>

1. Mistory of political philosophy, edited by Leo Strauss and Joseph cropsey, Chicago university press, p. 49.

2. See christina Tarnopolsky, Prudes, perrerts and Tyrants, princeton university press, 2010.

۳. ن. به جرال‌دسی مک کالوم، فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، کتاب طه، ۱۳۹۲.

۴. تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه حسن مرتضوی، نشر چشمه، ۱۳۹۰، ص ۶۵۸۹.



### ۳. ارسطو و طبیعت سیاسی انسان

ارسطو<sup>۱</sup> از بزرگ‌ترین فیلسوفان تمام اعصار بشریت و از نظر نفوذ و تأثیرگذاری‌اش بر دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها همتای افلاطون است. او را می‌توان نخستین کسی دانست که بیانی جامع و نظام‌مند از انسان سیاسی را در فرهنگ غرب بیان کرد. اگرچه ارسطو و دفاعیات او به نوعی نماد انسان سیاسی بود که در درون شهر به مشارکت و بحث در باب مسائل مختلف می‌پردازد و در این راه جان خودش را نیز فدا می‌کند، اما این ارسطو بود که از منظر فلسفی تلاش کرد تا انسان سیاسی را تعریف کرده و پیوند آن با طبیعت و شهر را بیان کند. ارسطو در کتاب سیاست فصل اول می‌گوید: «شهر رشدی طبیعی داشته و انسان بنا به طبیعتش حیوانی سیاسی است. موجودی که بنابر ماهیتش و نه بخت و اقبال در شهر نباشد یا فراتر از انسانیت است یا فروتر از آن». تعریف انسان به‌عنوان موجودی که طبیعتاً سیاسی است اوج تفلسف تمدن یونان در باب انسان بود که توانست از نظر مفهومی، انسان سیاسی را به‌عنوان یک مفهوم نو وارد فرهنگ بشری کند. در واقع اهمیت انسان سیاسی را می‌توان از زوایای مختلف واکاوی کرد. تعدادی از پژوهشگران یونان باستان استدلال کرده‌اند که حتی غایت شهر، توسعه و تکامل موجودات انسانی در شکل طبیعی و کامل آن (یعنی طبیعت سیاسی) است و نه تکامل شهر به شکلی کامل و طبیعی. به همین دلیل ارسطو به‌طور روشنی ادعا کرد که شهر به‌دلیل زندگی نیک وجود دارد.<sup>۲</sup> منظور از این عبارت آن است که حتی اجتماع سیاسی نیز ذاتاً و فی‌نفسه غایت نیست بلکه در خدمت خیر مطلوب دیگری یعنی همان انسان

۱. (B.C. ۳۲۲-۲۸۴).

2. Bernard Yack, Problems of a political animal, California university press, 1993, p. 16.

سیاسی‌ای است که مشارکت‌جو بوده و در مقابل امور پیرامونی‌اش احساس مسئولیت می‌کند و الگوی انسان گوشه‌نشین و بی‌تفاوت را مردود می‌شمارد. مطابق با چنین دریافتی، انسان سیاسی شاه‌کلیدی برای فهم طرح مباحث مختلفی در ادامه آن مانند اجتماع سیاسی، نظم سیاسی و سعادت انسانی به‌دست می‌دهد که همگی از پیامدهای پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در فلسفه یونان باستان است. جایگاه محوری و مرکزی سیاست در فلسفه یونانی برای تعریف انسان تا آنجا بود که در فلسفه یونان بالاخص ارسطو جایی برای علم اخلاق به‌عنوان علمی مجزای از سیاست تعریف نشده و این حوزه تابع و مندرج در سیاست است.<sup>۱</sup>

ارسطو به‌طور واضحی در کتاب سیاست، انسان را موجودی مجزای از دیگر حیوانات تعریف می‌کند و مهمترین دلایل آن را نیز طبیعت ذاتاً سیاسی انسان که منجر به توانایی او برای مشارکت و کنشگری سیاسی می‌شود می‌داند. او قوه ناطقه و سخن معقول (logos) را نیز به‌عنوان ویژگی دیگری که امکان پدیدار شدن این تفاوت طبیعی انسان با دیگر حیوانات ذکر می‌کند.

در ادامه، ارسطو به بحث اجتماع پرداخته که فهم آن برای شناخت انسان سیاسی ضروری است: او چهار الگوی کلیدی را در استفاده از اصطلاح اجتماعی مشخص می‌کند:

۱. یک اجتماع شامل انسانی‌هایی است که به طرق گوناگون از هم متمایزند.<sup>۲</sup>

۲. این انسان‌ها در تعدادی از چیزها مانند نیکی، فعالیت، الگوی هویتی یا ترکیبی

---

1. See, J. Barnet, The ethics of Aristotle, 1998.

2. pol. 1261 a-b.



از آنها با همدیگر سهیم‌اند.<sup>۱</sup>

۳. آنها در کنش‌های متقابل مربوط به آنچه در آن سهیم‌اند با هم مشارکت می‌کنند.

۴. شاید مهمتر از همه آن است که آنها کم و بیش به وسیله احساسی از دوستی و حسی از عدالت به همدیگر متصل شده‌اند<sup>۲</sup> و<sup>۳</sup> برای ارسطو اجتماع سیاسی هم ریشه‌ای طبیعی مخصوصاً در تمایلات و ظرفیت‌های انسان دارد و هم غایتی طبیعی که خود را در توسعه و تکامل ظرفیت انسان برای رسیدن به آنچه زندگی نیک نامیده می‌شود، طبیعت ما را به مشارکت در اجتماع سیاسی رهنمون کرده و در این روند مشارکت تکامل انسانی را به شیوه‌ای هدایت می‌کند که زندگی نیک را ممکن سازد.<sup>۴</sup>

در یک جمع‌بندی از مباحث بالا باید گفت که اگرچه دفاعیات سقراط، نمادی از انسان سیاسی در بُعد عملی آن بود اما این ارسطو بود که برای نخستین بار کوشید تا مفهوم فلسفی انسان سیاسی را تدوین کند. او این انسان را موجودی که بنا به طبیعتش سیاسی است تعریف کرد و میل او به اجتماع و سیاست را برخاسته از سرشت انسانی‌اش می‌دانست. این سرشت انسانی که او را به طرف سیاست می‌کشاند متمایزکننده وی از دیگر جانداران است. آنچه در فلسفه سیاسی ارسطو امکان تدوین مفهوم انسان سیاسی را فراهم کرد از یک طرف قوه نطق یا سخن معقول (logos) به عنوان ویژگی اختصاصی انسان بود که توانایی ارتباط با هم‌نوع را به انسان می‌داد و از طرف دیگر شناخت بُعد

---

1. pol. 1252 a1; NE1156-57b.

2. See M. Finley "Aristotle and Economic Analysis" 144, W. L. Newmann, The Politics of Aristotle 41-42.

3. NE1159b27.

4. Bernard Yack, p. 62.

طبیعی انسان و قائل شدن به سرشتی ذاتاً سیاسی برای بشر بود. این طبیعت ذاتاً سیاسی انسان را به طرف همیاری و همکاری با دیگر انسان‌ها کشانده و اجتماع سیاسی، نظم سیاسی و سعادت انسانی را در ادامه خود امکان‌پذیر می‌کند. اگرچه مانند افلاطون، انسان سیاسی در تفکر ارسطو زنان و بردگان را از دایره شمول خود حذف کرده و بر نابرابری‌های طبیعی در میان انسان‌ها تأکید می‌گذارد.

شهر (Polis) از دیگر لوازم تحقق انسان سیاسی در معنی ارسطویی آن بود. شهر ظرف سیاسی مطلوبی بود که امکان تحقق کنشگری انسان سیاسی را فراهم می‌کرد. شهر یونانی البته کاملاً ابعادی کوچک داشت و به همین دلیل کنشی سیاسی در آن شکل مشارکت مستقیم به خود می‌گرفت. در فصل بعد نشان داده خواهد شد که چگونه در قرون وسطی به دلیل فقدان مفاهیم طبیعت در معنای یونانی آن، سلب امکان مشارکت مستقیم از انسان‌ها به دلایل مختلف بالاخص سلطنت مطلقه پاپ و نابودی شهر یونان به دلیل گسترش مرزهای سیاسی و پدیدار شدن امپراتوری به‌عنوان نظم سیاسی مسلط، پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در معنای ارسطویی آن دچار امتناع شد.

## فصل دوم - قرون وسطی و امتناع از پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی

قرون وسطی دوره طولانی از تاریخ غرب است که در میانه دوره‌بندی سه‌گانه باستان، قرون وسطی و تجدد قرار دارد. معمولاً قرون وسطی را از پایان امپراتوری روم در قرن پنجم میلادی تا ابتدای قرن شانزدهم و آغاز عصر روشنگری در نظر می‌گیرند. اگرچه در دوره تجدد به دلایل مختلفی قرون وسطی به‌عنوان قرون تاریکی معرفی شد اما تفکر و



معرفت قرون وسطی در شکل‌گیری نگرش انسان غربی نقش اساسی ایفا کرد. مورخان بخش‌های گوناگون تفکر در دوره قرون وسطی را به‌ترتیب زیر ذکر می‌کنند:

**بخش اول:** قرن اول تا پنجم میلادی. این دوره به دوره آباء معروف است که در آن حجیت با کلیساست.

**بخش دوم:** از قرن پنجم تا پایان قرن یازدهم که شکل‌گیری فلسفه قرون وسطی و سقوط امپراتوری روم را شامل می‌شود.

**بخش سوم:** قرن دوازدهم، این دوره معروف است به بهار (رنسانس) فئودالیت، آشنایی اروپاییان با متون روم قدیم و شکوفایی مدارس مربوط به این دوره است.

**بخش چهارم:** قرن سیزدهم، ایجاد دانشگاه‌ها و فلسفه مدرسی که نظام بزرگ فلسفی رویدادهای این دوره است.

**بخش پنجم:** قرون چهاردهم و پانزدهم، این دوره به خزان فئودالیت معروف است. نقد فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) و گرایش‌های انسان‌گرایی مربوط به این دوره است.<sup>۱</sup>

پژوهشگران دلایل متعددی برای شکل‌گیری قرون وسطی و گسست آن با دوران باستان مخصوصاً از نظر فلسفی و الهیاتی ذکر کرده‌اند مانند پیامدهای طبیعی حوادث تاریخی مربوط به تهاجم بربرها، سقوط روم و ظهور مسیحیت.<sup>۲</sup>

تاریخ‌نگاری قرون وسطی و به‌تبع آن انسان و سیاست در این دوره توسط مورخان مدرن غربی مشحون از پیش‌فرض‌های انتقادی و بدبینانه که این دوره و ترسیم آن

---

۱. محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲، صص ۶-۱.

2. Norman Kretzmann and Eleonore stump, The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge University press, 1993, page: 4.

به‌عنوان دوره‌ای تاریک در زندگی تمدن غربی است و از دلایل آن می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. رد روش اسکولاستیکی (فلسفه مدرسی) حاکم بر علم و الهیات قرون وسطی توسط اومانیست‌های غربی و توصیف اسکولاستیسم به‌عنوان روشی عقب‌مانده و ناکارآمد.

۲. توصیف قرون وسطی به‌عنوان دوره‌ای که در پیوند عمیق با آئین کاتولیکی بوده و نیز رشد نارضایتی در میان عمده نخبگان تحصیل‌کرده دوره جدید از مسیحیت سنتی).<sup>۱</sup> با وجود نقد شدید متأخرین و متجددین بر دوران قرون وسطی اما تحقیقات مهمی که درباره وجوه گوناگون معرفت، سیاست و انسان در این دوره صورت گرفته، تصویر سراسر تاریک از قرون وسطی را رد کرده و حتی از شکل‌گیری نوعی از فلسفه مسیحی در این دوره دفاع می‌کند.<sup>۲</sup> مسیحیت اگرچه جزء ادیان ابراهیمی است اما واجد ویژگی‌هایی است که آن‌را از دیگر ادیان توحیدی در نگرشش نسبت به انسان جدا کرده و به مذهبی متفاوت تبدیل می‌کند.

یکی از این ویژگی‌ها، تأکید مسیحیت بر رابطه خاصی از خداوند - انسان است که در آن عظمت، شکوه و لطف الهی برای انسان‌های فانی قابل رؤیت و دسترسی است.<sup>۳</sup> ویژگی که تجسدِ قوام‌بخشی خاص مسیحیت است و برای دیگر ادیان ابراهیمی غیرقابل پذیرش است. دکترین تجسد بر این مبنا پایه‌ریزی شده که در زمان تولد و ظهور عیسی مسیح (ع) او واجد دو طبیعت مجزای انسانی و الهی بوده که این دو بُعد انسانی و الهی

1. **Ibid**, page: 4-6.

2. See, Etienne Gilson, *Christian Philosophy: An Introduction*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993.

3. Linda Woodhead, *Christianity Oxford university press*, 2004, p. 45.



ویژگی خاصی به عیسی مسیح داده است.

ویژگی دیگر مسیحیت که پیامدهای مستقیماً برای نحوه مواجهه قرون وسطی با انسان و سیاست داشته، دکترین گناه اولیه است. این دکترین به طور فشرده این است که انسان در آغاز در بهشت عدن زندگی خوبی داشت اما با نافرمانی، دامن او به گناه آلوده شد و رابطه صمیمانه‌اش با خداوند را از دست داد و از بهشت اخراج شده است. با این گناه اولیه طبیعت انسان به گناه آلوده شد و این طبیعت گناه‌آلود و فاسد سرچشمه شرور عالم گردید.<sup>۱</sup>

باور به گناه اولیه در میان انسان‌ها توسط مسیحیان (مخصوصاً طرفداران آگوستین) و فساد طبیعت بشر توسط این گناه، مفهومی از انسان عاصی و شرور را شکل داد که برای چندین سده مانع از طرح و پذیرش مفهوم انسان سیاسی در معنای ارسطویی آن شد. زیرا انسان سیاسی ارسطو شهروندی است فاقد این پیش‌زمینه تاریخی گناهبار که به مشارکت مستقیم و فعال در امور شهر پرداخته و در چارچوب قوانین طبیعی به وضع و اجرای قانون می‌پردازد، پس این انسان سیاسی که با نگرش الهیاتی شکل گرفته - در قرون وسطی - که انسان را واجد طبیعی گناهکار می‌داند، بیگانه است.

مفهوم دیگری که در شکل‌گیری نگرش اروپای قرون وسطی به انسان و سیاست نقش مهمی ایفا کرد، مفهوم سلطنت مطلقه پاپ (papacy) بود. (مفهوم سلطنت مطلقه پاپ چه به‌عنوان یک ایده یا نهادی که بعدها از اوایل قرن دوازدهم آشکارا شکل گرفت کاملاً در تضاد با مفهوم انسان سیاسی در معنای ارسطویی بود و شرایط امکان‌پذیر شدن انسان سیاسی مانند حق شهروندی، نگرش این جهانی و مشارکت مدنی را

---

1. Augustine of Hippo, city of God, Doubleday, 1958, Book 13.

دچار مشکل کرد. سلطنت مطلقه پاپ حاصل جدالی هم در درون کلیسا و هم بیرون از کلیسا و در نبرد پاپ با شهریاران بر سر مرجعیت مشروعیت سیاسی و منابع اقتدار و حوزه نفوذ و... بود.

در درون کلیسا کشمکش میان پاپ و اسقف‌ها نخست در دهه سوم قرن نهم پدیدار شد. زیرا اسقف‌ها دخالت پاپ را تجاوز به حقوق خودشان می‌دانستند و با آن مخالف بودند.<sup>۱</sup> اما در این نبرد میان اسقف‌ها و پاپ (در قرن نهم) پاپ برنده شد و ایده سلطنت پاپ در تمام غرب به موفقیت رسید. شاهان فرانک پیش‌فرض‌های سلطنت مطلقه پاپ مخصوصاً ایده امپراتور واقعی روم به‌عنوان کسی که توسط پاپ منصوب می‌شود را پذیرفتند.<sup>۲</sup> مارسل پاگو از محققان این دوره از تاریخ غرب چهار وجه و دلیل تفوق مرجعیت پاپ بر اقتدار سیاسی را از بیان هواداران مطلق پاپ به قرار زیر آورده است:

۱. مرجعیت روحانی پاپ که وظیفه مبارزه با منکرات را دارد و باید با تمام قوا متکفل آن باشد و این امر مستلزم تصرف در امور دنیوی است.

۲. برتری پاپ در کلیسا ناشی از این است که او خلیفه پطرس حواری است و از این رو نه تنها مرجعیت روحانی او به‌طور طبیعی بر قدرت دنیوی برتری دارد که بر جسم آن‌ها نیز اشراف داشته است.

۳. شبانی بره‌های عیسی مسیح تنها برعهده پاپ گذاشته شده است.

در این دوره کلیسا پرداختن به امور سیاسی را تا حدود زیادی حق انحصاری خود

1. Walter Ulman, A short history of the Papacy in the middle Ages, Routledge, 2003, p. 59.

2. **Ibid**, p. 61.



دانسته و پرداختن به امور سیاسی را نه وظیفه انسان سیاسی به‌عنوان شهروندی صاحب حق مشارکت مدنی بلکه وظیفه و امتیازی برای طبقه خاصی از افراد جامعه یعنی کشیشان، کاردینال‌ها، اسقف‌ها و در یک کلمه کلیسای تحت مرجعیت پاپ می‌دانست و حتی در سیری تدریجی اختیارات تاریخی شهریان اروپا که باز مانده از دوره امپراتوری روم بود را سلب کرده و به‌خود محول کرد.

### ۱. سنت آگوستین

آگوستین نقش مهمی در شکل‌گیری معرفت و سیاست قرون وسطی داشت. اندیشه‌های او موجب شد که تفکر انسان سیاسی ارسطویی از دستور بیافتد و تفسیر نوافلاطونی از انسان ارائه شود. در ذیل خلاصه‌ای از آرا و اندیشه‌های وی بیان می‌شود.

۱. از نظر او طبیعت ذاتاً و ضرورتاً ناکامل است.

۲. آگوستین باوری به امکان فهم و درک خداوند در این دنیا نداشت و بر این ایده پافشاری می‌کرد که ذهن بشر ناکافی و ناقص است.<sup>۱</sup>

۳. زیستن در جامعه سیاسی، طبیعت انسان‌ها را دگرگون یا کامل نمی‌کند.<sup>۲</sup>

۴. از نظر آگوستین خدای مسیحی با خرد قابل یافتن است.<sup>۳</sup> این ایده در قرون وسطی از دیگر موانع پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی بود. زیرا انسان سیاسی صاحب logos است و قوه ناطقه او به‌عنوان فصل ممیز وی از دیگر جانداران هم آمیخته با

---

1. Cambridge Companion to Augustine, p. 31.

2. Jean Bethke Elshtain, Augustine and the limits of politics, Norte Dame university press, 1995, p. 22.

3. Gerald Bonner, Freedom and Necessity, The Catholic University, 2007, p. 71.

انسانیتش بوده و به او توانی خاص می‌بخشد.

۵. او می‌گفت هیچ اخلاق مناسب و کاملی بدون بنیان‌های متافیزیکی و خدا باورانه ممکن نیست.<sup>۱</sup> این ایده تحت تأثیر مسیحیت بود و وی در تدوین سیستماتیک آن نقش مؤثری داشت که در امتناع شرایط پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در قرون وسطی نقش فراوانی داشته است.

ایده انسان گناه اولیه که در قرون وسطی مطرح شد و هر نوع اخلاق انسانی و قانون بشری را نیز جز در پیوند با قانون الهی ناقص تلقی می‌کرد با این مفهوم از انسان به‌عنوان موجودی خودپسند که می‌تواند در چارچوب قوانین طبیعی به وضع قانون پردازد و نقصان‌های احتمالی او نیز در بازگشت به عقل فلسفی قابل اصلاح است، ناسازگار و در تضاد بوده است.

۶. آگوستین خداوند را ماورای زمان و مکان فهم می‌کرد. زیرا انسان در درون زمان و مکان نمی‌تواند کمال یا سعادت نهایی را کشف کند.<sup>۲</sup>

۷. اگرچه ایمان در دوران باستان به معنی بعدی ادیان توحیدی مانند مسیحیت در مقابل عقل مطرح نبود اما در نهایت این خرد انسان بود که در مرکز تصمیم‌گیری او قرار داشت ولی در قرون وسطی این ایمان بود که بر عقل بشری مرجح دانسته شد.

در اینجا می‌توان به درک این نکته نائل آمد که براساس چنین دریافتی امکان پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی بسیار دشوار بود. زیرا در یونان باستان سخن معقول (Logos) در کنار مفهوم طبیعت به‌عنوان نظمی کامل و غایت‌مند که سیاسی بودن

1. Ibid, p. 31.

2. Henry Chadwick, Augustine, Oxford university press, 2001, p. 43.



انسان در درون این نظام طبیعت قرار دارد امکان پدیدار شدن انسان سیاسی را چه در سطح مفهومی و چه در سطح عملی می‌داند اما اعتقاد قرون وسطی مسیحی به گناه اولیه انسان همراه با فرودستی عقل، پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی را در این دوره دچار مشکل کرد.

۸. باور به گناه اولیه پیش شرط ایمان مسیحی است.<sup>۱</sup>

۹. براساس اندیشه آگوستین، فیلسوفان نمی‌توانند منجی باشند.<sup>۲</sup>

۱۰. موجودات انسانی بدون لطف الهی نمی‌توانند به هیچ نوع از نیکی اخلاقی برسند: نه مشارکت سیاسی نه آموزش و نه دستاوردهای نظامی تا انسان را به نیکی اخلاقی برسانند.<sup>۳</sup>

## ۲. توماس آکویناس

توماس آکویناس عالم بزرگ مسیحی قرون مسیحی بود که کوشید با بازگشت به ارسطو، تفسیر جدیدی از الهیات، سیاست و انسان ارائه دهد. او اوج فلسفیدن در دل الهیات مسیحی بود و به دلیل کاربرد فلسفه ارسطویی در مباحث خود تا حدودی نگاه مستقل تری از آگوستین نسبت به امور دنیوی پیدا کرد.

آکویناس از نظر روش‌شناسی هم اوج اسکولاتیسم یا فلسفه مدرسی در قرون وسطی بود. اسکولاتیسم (مکتب مدرسی) که بر حوزه‌های علمی مسیحیت در قرون وسطی حاکم

---

1. Robert Dyson, St Augustine of Hippo, p. 26.

2. Robert Dyson, p. 67.

3. **Ibid.**, p. 182.

بود، اصطلاحی است که اغلب به‌عنوان معادلی برای اندیشه قرون وسطی به‌کار رفته و بیانگر رابطه دقیقی میان شیوه اندیشیدن و روش‌های استفاده شده در این مدارس بود.<sup>۱</sup> در این سبک هر آموزه‌ای به شکلی سیستماتیک در پنج مرحله پروراند می‌شود:

۱. یک سؤال مطرح می‌شود و بعد.

۲. سلسله‌ای از ایرادها به آن گرفته می‌شود.

۳. نویسنده دیدگاه خودش را بیان می‌کند.

۴. از این دیدگاه دفاع می‌کند.

۵. به ایرادها یک به یک جواب می‌دهد.<sup>۲</sup>

آکویناس به مباحث مختلفی مانند رابطه کلیسا و دولت به نسبت عقل و ایمان به حکومت مطلوب و ... می‌پردازد که پیامدهای مستقیمی برای نظریه سیاسی قرون وسطی بالاخص در ارتباط با انسان و سیاست داشته است. آرا و اندیشه‌های توماس آکویناس را می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد:

۱. لطف عیسی مسیح بزرگ‌تر از گناه آدمی است<sup>۳</sup> با این قاعده کلام و الهیاتی،

آکویناس عقیده رادیکال آگوستین مبنی بر گناه اولیه را رد می‌کند.

۲. لطف، طبیعت را منسوخ نمی‌کند بلکه آن را کامل می‌داند.<sup>۴</sup>

۳. آکویناس در ادامه ارسطو، ناعادلانه بودن حکومت را این‌طور تعریف می‌کند:

1. The Cambridge Companion to Aquinas, p. 16.

۲. جورج کلوسکو، تاریخ فلسفه سیاسی، جلد دوم، نشر نی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳.

3. Thomas Aquinas, Nature and Grace, p. 21.

4. Thomas Aquinas, ST 1.1.8 and 2.



«وقتی نفع خصوصی حاکمان به هزینه نفع عمومی اجتماعی پیگیری شود».<sup>۱</sup>

۴. خداوند عملی را برخلاف طبیعت انجام نمی‌دهد.<sup>۲</sup>

۵. آکویناس چهار نوع قانون را مشخص می‌کند: قانون ابدی، قانون طبیعی، قانون

انسانی و قانون الهی.

۶. در طرح کلی آکویناس، اشیا مطابق با الگوی حرکتشان از خداوند به‌عنوان

سرچشمه (خلقت و طبیعت موجودات) شروع شده و در نهایت نیز به او به‌عنوان غایت

ختم می‌شوند (رستگاری) ریشه و نهایت اشیا یکسان و واحد بوده و دینامیزم واقعیت

حرکت چرخشی است.<sup>۳</sup>

۷. همه قدرت‌ها و از جمله قدرت پادشاه از خدا ناشی می‌شود. قلب پادشاه در دست

خداست.<sup>۴</sup>

۸. آکویناس بر این عقیده بود که حاکمان سیاسی تنها در مسائل مذهبی باید به

حاکمان دینی مراجعه کنند اما پاپ را به‌عنوان کسی که عهده‌دار هر دو قدرت دینی و

دنیوی است مستثنا می‌دانست.<sup>۵</sup>

۹. او اگرچه بر حکومت ترکیبی تأکید داشته و عدالت حاکمان را یک ضرورت

می‌دانست اما به هیچ وجه قائل به نظریه مقاومت در برابر حاکمان نبود.

---

1. Thomas Aquinas, Political Writings, Cambridge University press, 2002, p. 12.

2. **Ibid.**, p.67.

3. Cambridge Companion to Aquinas, p. 16.

4. Thomas Aquinas, on Kingship, pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, p. 28.

5. Paul Sigmund, Law and Politics in Cambridge Companion to Aquinas, p. 226.

### ۳. قرون وسطی و امتناع از پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی

نظریه سیاسی در قرون وسطی فاقد مفهومی از انسان سیاسی بود مانند آنچه در یونان و بالاخص در فلسفه سیاسی ارسطو مطرح شد. در واقع مفاهیم حاکم بر قرون وسطای مسیحی که عمدتاً تحت تأثیر الهیات سیاسی این دوره بود از موانع اصلی پدیده شدن مفهوم انسان سیاسی بود. از اصلی‌ترین این مفاهیم گناه اولیه انسان بود. گناهی که باعث شد او از بهشت عدن رانده شده و لکه ننگ ابدی بر پیشانی او داشته باشد. این نگاه مسیحی به طبیعت ایده یونانی طبیعت به‌عنوان نظمی کامل و غایتمند را که سیاسی بودن انسان در درون آن قرار دارد رد می‌کند. طبیعت گناهکاری که مسیحیت برای انسان قائل بود او را موجودی ناقص و ناکامل تبدیل کرد که هرگز در این دنیا به‌وسیله مشارکت سیاسی و مدنی به سعادت نمی‌رسد و باید سعادت را در «شهر خدا»<sup>۱</sup> بی‌ماورای این مدینه دنیوی جستجو کند.

مفهوم دیگری که بر الهیات سیاسی چندین سده از تاریخ قرون وسطی حاکم بود، سلطنت مطلقه پاپ بود. این مفهوم انسان را گناهکار و تحت فرمان کلیسا تعریف می‌کرد. براساس چنین دریافتی از رابطه کلیسا و حکومت، نوعی از تئوکراسی شکل گرفت که وجود دولت را به‌عنوان ابزاری تنها در جهت پاسخ به گناه و طبیعت گناهکار انسان ضروری تلقی می‌کرد.<sup>۲</sup> در سلطنت پاپ، انسان‌ها تنها وظیفه اطاعت و اجرای احکامی که پاپ به‌عنوان خلیفه عیسی مسیح تأیید می‌کند را دارند، قدرت مطلقه و

1. ST Augustine, City of God, Cambridge University press.

2. See, Saeculum, History and Society in the Theology of ST, Augustine, Cambridge University Press, 2007.



نامحدود پاپ ناقض اصل مسئولیت‌پذیری انسان سیاسی بود و او را در مکانی پرسش‌ناپذیر قرار می‌داد که عصمت او غیرقابل چون و چرا بود. گسترش اقتدار پاپ به‌عنوان رهبر واقعی امت مسیحی همراه با تثبیت امپراتوری به‌عنوان نظم سیاسی مسلط در قرون وسطی بود. امپراتوری به‌عنوان یک نظم سیاسی کاملاً در تضاد با شهر یونانی (Polis) به‌عنوان شکل سیاسی مطلوب تحقق انسان سیاسی و انجام کارویژه‌های آن در یونان باستان بود. انسان سیاسی در تعریف یونانی و ارسطویی آن همزاد و همراه با ایده مشارکت مستقیم بود که شهروندان شخصاً وظایف شهروندی و امور سیاسی مربوط به خود و اجتماعشان را از طریق مشارکت مستقیم انجام می‌دادند.

ارسطو در کتاب هشتم سیاست گفته بود که: شهر (پولیس) نباید آنقدر بزرگ باشد که شهروندان نتوانند صدای یک نفر جارچی را بشنوند.<sup>۱</sup> ظهور و سلطه امپراتوری‌ها در عصر قرون وسطی شهر یونانی به‌مثابه شکل سیاسی مطلوب برای تحقق انسان سیاسی را به‌دلیل گسترش مرزهای اجتماع سیاسی دچار مشکل کرد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که گناه اولیه به‌عنوان گناهی که دامن انسان را آلوده کرد و نیز سلطنت پاپ چه در سطح ایدئولوژیک و چه از نظر عملی و واقعی در کنار تثبیت امپراتوری به‌عنوان شکل سیاسی مسلط در قرون وسطی از مهمترین موانعی بودند که پدیدار شدن انسان سیاسی در معنی ارسطویی آن که مبتنی بر حق شهروندی و مشارکت مستقیم شهروندان در امور شهر از طریق مشارکت مستقیم بوده را دچار مشکل کردند.

---

1. Aristotle, *Politic*, Harmondsowrth, 1981.

## فصل سوم - تجدد و بازتعریف مفهوم انسان سیاسی

تجدد یا مدرنیته دوره مهمی از تاریخ بشری است که برای نخستین بار خود را به‌عنوان یک دوره شناخته و متمایز با دیگر دوره‌های پیشین آگاهی یافته است.<sup>۱</sup> درباره آغازهای تجدد نظریات مختلفی ذکر شده‌اند:

عده‌ای تجدد را با ماکیاولی آغاز کرده و او را به‌عنوان نخستین موج تجددی که بر (سنت)، در غرب فرود آمد ذکر می‌کنند.<sup>۲</sup> مطابق با این تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی، ماکیاولی موج اول، روسو موج دوم و نیچه موج سوم تجدد بودند که هر سه به گسست آشکار تجدد از سنت غربی منجر شدند.

بعضی دیگر از اندیشمندان رساله روشنگری چیست؟ اثر کانت را که در آن، او انسان را به جرئت کاربرد خویش دعوت می‌کند به‌عنوان سرآغاز تجدد محسوب کرده‌اند.<sup>۳</sup>

فارغ از ریشه‌شناسی آغازهای تجدد، آنچه برای پژوهش حاضر اهمیت دارد تحولات اساسی است که مفاهیم مختلف بالاخص انسان سیاسی در دوره تجدد تجربه می‌کند. مسئله نخستینی که در واکاوی نگاه تجدد به انسان سیاسی حائز اهمیت است، نگاه انسان‌شناختی تجدد به ماهیت و ذات انسان بود که در میان فیلسوفان و متفکران غربی به شیوه‌های مختلفی به آن پاسخ داده شد.

1. See Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the modern age*, The MIT press, 1989.

2. Leo Strauss, *In Introduction to Political Philosophy*, Wayne state University press, p. 81-91.

3. Michel Foucault, *The Government of self and others*, macimilan, 2010 p. 1-25.



توماس هابز در «لویاتان»<sup>۱</sup> انسان را ذاتاً موجودی خبیث تعریف کرد. او در جمله معروف خود «انسان گرگ انسان است» بنیانی از انسان‌شناسانه را پی‌ریزی کرد که کل نظریه سیاسی او، براساس این گرگ بودن انسان بنا شد. او در نظریه سیاسی خود لزوم تشکیل دولتی مقتدر و مطلقه را برای کنترل خباثت‌های ذاتی انسان گوشزد کرد. از نظر او انسان به دلیل قرارداد اجتماعی از وضع طبیعی که وضع جنگ همه علیه همه بوده بیرون آمده و به وضعیت اجتماع سیاسی و تأسیس یک کشور قدم نهاده است.<sup>۲</sup> هابز، جنگ داخلی را بدترین گزینه ممکن برای یک کشور دانسته و به همین دلیل نظریه مقاومت در برابر حاکمان توسط انسان‌های موجود در اجتماع سیاسی را مردود شمرده است.

هابز نقش مهمی در شکل‌گیری و قوام یافتن تجدد در بُعد سیاسی آن داشت و به مسئله خیر مطلوب انسان سیاسی توجه فراوان کرد. او که جنگ داخلی به دلیل اختلافات مذهبی در انگلیس را به چشم خود دیده بود، امنیت را بالاترین خیر مطلوب برای انسان سیاسی تلقی می‌کرد. از نظر او آنچه آدمیان را وامی‌دارد تا از وضع طبیعی به وسیله قرارداد اجتماعی عبور کنند ترس از مرگ فجیع به دلیل جنگ همه علیه همه است و این وضع طبیعی فلاکت‌بار لزوم ایجاد امنیت به دست حاکمی مقتدر را اثبات می‌کند.<sup>۳</sup>

او کتاب لویاتان، را به چهار بخش انسان، دولت، دولت مسیحی و قلمرو ظلمات تقسیم کرده و در بخش اول کتاب نگاه خود به انسان سیاسی را به‌طور میسوطی شرح داد. چپ‌نشین کتاب او که هنوز هم جزء چند کتاب اصلی تاریخ فلسفه سیاسی است نشان

---

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.

2. **Ibid**, Chapter 17 second part.

3. See, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Edited by Patricia Springborg, 2007, p. 110-120.

می‌دهد که بحث انسان سیاسی برای او نقطه آغازین و مهمی است که لزوم خروج از وضع طبیعی، روان‌شناسی انسان سیاسی و ضرورت حاکمیت مطلقه بر بنیان آن ریخته شده است.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت هابز سرآغاز روندی در فرهنگ غرب بود که انسان سیاسی را به مسیری کاملاً متفاوت رهنمون کرد: او برای نخستین بار انسان سیاسی را از متن و زمینه اجتماعی او که در یونان باستان کاملاً در پیوند با هم بودند جدا کرد و سرآغاز نوعی از فردگرایی در فرهنگ غربی بود که می‌توان آن را فردگرایی مالکانه<sup>۱</sup> نام نهاد. برای ظهور این فردگرایی و پیوند آن با سنت غربی دلایل مختلفی اقامه شده است:

تعدادی از محققین پدیدار شدن مفهوم اصالت فرد در فرهنگ غربی را (به تغییر خاصی از مسیحیت پروتستانی نسبت داده و پیدایش فرد مدرن را بدون توجه به این زمینه الهیاتی غیرممکن می‌دانند).<sup>۲</sup>

اما عده‌ای دیگر از محققان مخالف این فرض بوده و الهیات مسیحی را نه تنها عامل پدیدار شدن اصالت فرد در فرهنگ غربی نمی‌دانند بلکه آن را از موانع تحقق فردگرایی و به تبع آن تجدد سیاسی در معنای جدایی جامعه مدنی و دولت تلقی می‌کنند.<sup>۳</sup> هابز در واقع گسستی میان انسان طبیعی و انسان سیاسی ایجاد کرد.<sup>۴</sup> و با این کار تعریف یونانی از انسان سیاسی را که کاملاً در ادامه طبیعت معین می‌شد رد کرد.

1. C. B. Macpherson, *The Political theory of Possessive Individualism*, Oxford University press, 1962.

2. See, Louis Dumont, *Essays on Individualism*, Chicago University press, 1986.

۳. موريس بارييه، مدرنيته سياسي، مترجم عبدالوهاب احمدي، نشر آگه، ۱۳۸۶.

4. Louis Doumont, P. 85.



نقطه کانونی دیگری که هابز با آن ایده یونانی انسان سیاسی را درک کرد شکل سیاسی مطلوب انسان بود. در یونان باستان شهر (Polis) ظرف مناسب برای تحقق کنش‌های انسان سیاسی تلقی می‌شد و هر آنچه بیرون آن بود فراتر یا فروتر از انسان تلقی می‌شد. اما هابز نقطه ثقل چنین انسانی را از شهر به دولت یا کشور انتقال داد. او کشور دارای حاکمیت را مناسب‌ترین مکان برای انسان سیاسی تلقی می‌کرد اگرچه در تفکر او دیگر جایی برای مشارکت انسان سیاسی مانند یونان باستان وجود نداشت. هابز در ادامه نظریه حاکمیت ژان بُدن<sup>۱</sup> هر نوع از مشارکت در حاکمیت به معنی تقسیم آن تلقی شده و امکان ظهور جنگ داخلی را بیشتر می‌کند.

جان لاک، مانند هابز در ابتدا با رویکردی انسان‌شناختی به طبیعت انسان می‌پردازد. اما او کاملاً برخلاف هابز نگاهی خوشبینانه به انسان داشت و همین نگاه نیز در نظریه سیاسی او انعکاس یافت. لاک وضع انسان در قبل از تشکیل اجتماع سیاسی و در وضع طبیعی را وضع صلح می‌داند و سناریوی هابز جنگ همه علیه همه را رد می‌کند. جان لاک به دلیل نگاه خوشبینانه به انسان و نیز فهم آزادی‌خواهانه از قدرت و سیاست در کتاب اصلی خود با نام «دو رساله در باب حکومت» به رد نظریه سلطنت مطلقه پرداخته و سلطه خودکامه انسان‌ها بر همدیگر را مردود می‌شمارد<sup>۲</sup> از نظر او انسان‌ها قبل از تشکیل اجتماع سیاسی در وضعیتی آزاد و برابر بوده‌اند و بعد از تشکیل اجتماع سیاسی نیز وظیفه دولت، صیانت از مالکیت انسان‌هاست. در واقع لاک، مالکیت را خیر مطلوب انسان سیاسی می‌داند و منظور او از آن فراتر از تنها بُعد اقتصادی و مالی

1. Jean Bodin, The six Books of a Commonweale, Reprinted publishing, LLC, 2.12.

2. John Locke, Two Treatises of Government, Oxford University Press, 1946.

است. او از مالکیت جدای از مالکیت اقتصادی و آزادی و امنیت را نیز مدنظر دارد.<sup>۱</sup> سنت قرارداد اجتماعی که لاک در ادامه هابز به آن معتقد بودند اگرچه به انسان سیاسی پرداختند اما آن را کاملاً در زمینه و معنایی متفاوت به کار بردند: انسان سیاسی در یونان باستان در متن اجتماعی و در غیاب مفهومی از فردیت تعریف می‌شد اما انسان سیاسی دوره اولیه اندیشه سیاسی مدرن موجودی نه طبیعی بلکه قراردادی و ساخته شده (Constructed) بود. همچنین باید به تقلیل انسان سیاسی به بُعدی فردی در فلسفه هابز و لاک اشاره کرد. به عبارت دیگر هابز و لاک از انسان سیاسی بیشتر (فرد) در معنای مالکانه و سرمایه‌دارانه را استنباط می‌کردند.<sup>۲</sup>

لاک بر مدارای مذهبی انسان سیاسی تأکید می‌کرد و معتقد بود مدارای مذهبی باید سرلوحه انسان‌ها باشد. زیرا نزاع مذهبی با ایده حکومت عرفی که او هوادارش بود ناسازگار است.<sup>۳</sup> او مالکیت، سلامتی، آزادی و حیات را سرمایه‌های اصلی انسان در وضع سیاسی تلقی می‌کرد. دولت مشروطه از نظر او بهترین شکل سیاسی برای حفاظت از سرمایه‌های انسان سیاسی است. براساس چنین دریافتی خیر مطلوب انسان سیاسی (که هابز می‌خواست آن را براساس دولتی مطلقه نگهداری کند) تنها در دولت‌های مشروط و محدود به قانون قابل حفاظت خواهد بود که از مالکیت انسان‌ها محافظت می‌کند. باید تأکید کرد از دیگر موارد اختلاف میان تعریف لاک به عنوان فیلسوف مدرن با یونانیان بالاخص ارسطو به بحث نفع عمومی و خصوصی برمی‌گردد.

انسان سیاسی ارسطویی در خدمت نفع عمومی اجتماع خودش است و اساساً

1. See, Lee ward, John Locke and Modern Life, Cambridge University press, 2010.

2. C. B. Macpherson, 1962.

3. See, John Locke, A Letter Concerning Toleration, Hacket Publishing



کنشگری سیاسی او در خدمت منافع همگانی بوده که او به‌عنوان عضوی از اجتماع در آن شریک است، اما با آغاز تجدد و به رسمیت شناخته شدن نفسانیات انسان<sup>۱</sup> بُعد ناشناخته‌ای از وجود انسان در دوران جدید کشف می‌شود که همان پیگیری منافع شخصی و خصوصی است. انسان سیاسی که لاک و سنت لیبرالیسم غربی به‌طور کلی تعریف کردند مبدأ فعالیتشان پیگیری نفع خصوصی بوده و در ادامه پیگیری این نفع خصوصی، دست نامرئی بازار نفع عمومی و همگان را تحقق می‌بخشد که اوج این نظریه‌پردازی آدام اسمیت است.<sup>۲</sup>

ژان ژاک روسو، سهم فراوانی در پرداختن به مسائل مرتبط با انسان سیاسی، ورود آن به اجتماع سیاسی و نابرابری به‌عنوان یکی از پیامدهای شدید خروج انسان از وضع طبیعی داشته است. نظریات او که الهام‌بخش انقلاب فرانسه بود در یکی از متلاطم‌ترین و بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخ غرب تدوین شد.<sup>۳</sup>

درواقع یکی از مسائل اصلی که به فلسفه روسو شکل بخشید، تلاش او برای برقراری رابطه گسیخته شده میان انسان طبیعی و سیاسی بود. او برخلاف هابز وضع انسان طبیعی قبل از قرارداد اجتماعی و تشکیل اجتماع سیاسی را نه تنها وضعیت جنگ همه علیه همه ارزیابی نمی‌کرد، بلکه انسان طبیعی را موجودی در وضعیت صلح و آرامش به تصویر می‌کشید. او خروج انسان از وضع طبیعی و ورود به اجتماع سیاسی را واجد پیامدهای مهلک و کشنده‌ای برای آزادی انسان تلقی می‌کرد. «انسان سیاسی در انقیاد متولد شده به زندگی خود ادامه می‌دهد و در این وضعیت بردگی هم

1. See, Albert Hirschman, *The Passions and Interests*, Princeton University press, 1977.

2. A. Smith, *The wealth of Nations*, The Glasgow, 1976.

3. See, Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University press, 1997.

می‌میرد».<sup>۱</sup>

عبارت فوق جوهره تفکر روسو در توصیف انسان سیاسی را نشان می‌دهد. او کوشید تا در آثار خود راه‌حلی برای این وضعیت بردگی‌شدن انسان سیاسی ارائه کند. اراده همگانی راه‌حل روسو برای آشتی میان انسان طبیعی و انسان سیاسی از یک طرف و نیز خروج انسان سیاسی از وضعیت بندگی حاصل زندگی در اجتماع سیاسی و کسب آزادی قبل از قرارداد اجتماعی از طرف دیگر بود. او به تفصیل ایده خود درباره اراده عمومی را در کتاب قرارداد اجتماعی<sup>۲</sup> توضیح داد. از نظر او اراده عمومی حاصل برتری دادن منافع عمومی بر منافع خصوصی توسط شهروندان یک اجتماع سیاسی است. او معتقد بود که شهروندان مستقیماً باید اراده خود را در روند مشارکت مستقیم ابراز کرده (مانند یونان باستان) و این اراده شهروندان قابلیت نمایندگی در مفهوم دموکراسی‌های پارلمانی امروزی را ندارد. اراده عمومی «هرگز خطا بردار نیست» و «اطاعت از قانونی که انسان برای خود تصویب کرده عین آزادی می‌باشد» جوهره دو بُعد اصلی اراده عمومی است:

**اول:** آنکه اراده‌های شخصی شهروندان ممکن است خطا کند اما انسان‌های سیاسی زمانی که به دور هم جمع شده و در مشارکتی مستقیم اراده خود را به نمایش می‌گذارند امکان ندارد خطا کنند.

**دوم:** آنکه نمایندگی با آزادی انسان به این دلیل که اراده قابل نمایندگی نیست سازگار نیست.

1. Jean Jacques Rousseau, Emile, or on Education, Trans by Allan Bloom, Basic Books, 1979.

2. Jean Jacques Rousseau, The Social Contract and other Later Political Writings, Cambridge University press, 1997.



روسو با این طرحش از انسان سیاسی نه تنها به نقد شدیدی از معاصرین خود که میان انسان طبیعی و انسان سیاسی گسستی قائل شده و دومی را موجودی آزاد و برتر از انسان طبیعی تلقی می‌کردند دست زد بلکه کوشید تا با نظریه‌های قرون وسطی درباره انسان سیاسی نیز تسویه حساب کند.

او در واقع اراده عمومی را با رد مفهوم (لطف) آگوستین ترکیب کرد و در این ترکیب روایت عرفی از هبوط انسان ارائه داد که جایگزین مناسبی برای گناه اولیه آگوستینی بود.<sup>۱</sup> باید تأکید کرد که روسو با نقد شدیدی بر انسان سیاسی توصیف شده در دوره مدرن از یک طرف و دستگاه مفهوم الهیات مسیحی بالاخص در مواردی مانند گناه اولیه و لطف از طرف دیگر کوشید تا راه را برای ظهور و بروز انسان سیاسی مطلوبش که در ادامه انسان طبیعی بوده و مانند یونان به مشارکت مستقیم می‌پردازد باز کند. او جنگ‌جویی و ستیزه‌گری را خصلت انسان طبیعی نمی‌دانست. زیرا این صفات را انسان هنگام ورود به اجتماع سیاسی کسب می‌کند و قیاس گرفتن انسان طبیعی از انسان سیاسی اشتباه است. روسو کوشید تا انسان سیاسی را از محدوده تنگ و خودخواهانه‌ای که دوره اولیه تجدد در تعریف آن کوشیده بود درآورد. برای او سیاستی که تنها نگران صیانت از انسان‌ها و مالکیت آنها باشد و بکوشد که تنها انسان‌ها را از آسیب دیدن محفوظ بدارد فقط صورت مسئله را پاک کرده است. زیرا برای او و همه کسانی که بعداً راه او را پی گرفتند سیاست باید در خدمت هدف‌های متعالی‌تری از صرف صیانت از انسان‌ها و امنیتشان بوده و بکوشد تا ضامن حیثیت، ارج و پذیرش

---

1. The Cambridge Companion to Rousseau, Chapter 5, Christopher Brooke, 2002, 94-118.

انسان‌ها باشد.<sup>۱</sup>

نکته دیگری که در تفاوت میان انسان سیاسی تعریف شده در یونان باستان با انسان سیاسی مدرن شایان ذکر کردن بوده، بحث قانون است. انسان سیاسی در یونان باستان قانونش را از قوانین طبیعی می‌گرفت، قوانینی که نقش انسان در آن حداقلی بود و این قوانین در چارچوب نظم طبیعی غایت‌محوری تعریف می‌شد که اجازه دخل و تصرف در نظام طبیعت را به کسی نمی‌داد. اما انسان سیاسی مدرن (مخصوصاً در فلسفه سیاسی که از روسو شروع و به هگل ختم می‌شود) قوانین خود را از اراده عمومی گرفته و آن را وضع می‌کند (Positive Laws). اراده عمومی که از تجلی‌های حقوق طبیعی مدرن است به منشأ اصلی قانونگذاری تبدیل شده و انسان به موجودی که قابلیت دخل و تصرف در طبیعت را دارد تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup>

هانا آرنت به‌طور مفصل به بحث انسان سیاسی پرداخته و کوشید تا انسان سیاسی در معنای ارسطویی آن را در دوران جدید احیا و بازسازی کند. او که یکی از نظریه‌پردازان سیاسی قرن بیستم بود کوشید تا براساس مطالعات فلسفی‌اش از یک‌سو و مشاهده فجایع بزرگ سده بیستم بالاخص جنگ جهانی دوم و ظهور نظام‌های سیاسی تمامیت‌خواه مانند فاشیسم آلمان و کمونیسم روس ازسوی دیگر توضیحی برای بحران‌های عمده‌ای که او شاهد آن بود بیابد. آرنت به تعریف ارسطویی سیاست برگشته و تلاش کرد تا به طرح دوباره نسبت انسان سیاسی و حوزه عمومی بپردازد. از نظر او حوزه عمومی (به‌عنوان حوزه کنشگری انسان سیاسی) تشکیل شده از دو بُعد متفاوت

1. Steven Smith, Political Philosophy, p. 198.

۲. برای توضیح رابطه میان حقوق طبیعی و مدرن و حقوق طبیعی کلاسیک و نقش آن در دوره اولیه تجدید ر. ک: Leo Strauss, Natural Right and history, Chicago University press, 1953.



اما در ارتباط با هم است:

**بُعد اول** (حوزه ظهور و بروز) به‌عنوان فضایی از آزادی سیاسی و برابری است که پدیدار شدن آن منوط به عمل شهروندان از طریق مباحثه و اقناع همدیگر است.

**بُعد دوم** هم جهان مشترکی است که جهان عمومی و مشترک محصولات ساخته شده است انسان، نهادها و تنظیمات انسانی آن را تشکیل می‌دهند و ما را از طبیعت جدا کرده و زمینه‌ای نسبتاً آماده و مداوم برای فعالیت‌هایمان را فراهم می‌کنند.<sup>۱</sup> هر دوی این ابعاد برای انجام وظایف شهروندی ضرورت دارند. بُعد نخست فضایی را فراهم می‌کند که می‌تواند در آن تحقق یابد و بُعد دوم نیز زمینه با ثباتی را برای انجام قلمروهای همگانی کنش و گفتگو فراهم می‌سازد.

برای آرنت فعال شدن مجدد شهروندی (به‌عنوان مهمترین جنبه انسان سیاسی) در جهان مدرن وابسته به احیای مجدد جهانی مشترک و همگانی از یک طرف و ایجاد فضاهای متعددی از ظهور و بروز شهروندان از طرف دیگر است که در آن افراد می‌توانند هویت خود را به نمایش گذاشته و روابط مبتنی بر همبستگی را ایجاد کنند.<sup>۲</sup>

آرنت، جوهر نگاه ارسطویی به سیاست را در یک گفتگوی همگانی پیوسته می‌فهمید. او درباره فهم یونانی‌ها از سیاست می‌نویسد: «سیاسی بودن به معنی زیستن در شهر (Polis) بدین معناست که همه امور از طریق سخن و اقناع و نه زور و خشونت است که در مورد آنها تصمیم‌گیری می‌شود. ... در این شیوه از زندگی تنها سخن گفتن

---

1. Hannah Arendt, Stanford Encyclopedia of Philosophy part 6.1.

2. **Ibid.**

معنادار بوده و دغدغه اصلی همه شهروندان، حرف زدن و سخن گفتن با هم است.<sup>۱</sup> او حوزه عمومی را عرصه نمود و بروز کنش‌های انسان سیاسی تلقی می‌کرد. در واقع حوزه عمومی قدرتمند از نظر آرنست شرط تحقق انسان سیاسی است. او یکی از نقدهای رادیکال‌ش به تجدد، تقلیل انسان سیاسی به انسان اقتصادی بود. انسانی که شأن شهروندی یونان باستان را فراموش کرده است. نقد دیگر او آن بود که دوره اولیه تجدد انسان سیاسی را با مفهوم حاکمیت تعریف کرد. او هابز را به‌عنوان نماد این دوره، پدر تئوریک تمامیت‌خواهی می‌داند که سبب ظهور دولتی شد که خواستار اطاعت مطلقه، محروم کردن همه اتباعش از سیاست و حق مشارکت بود و به همین دلیل حاکمیت را به سلطه تبدیل کرد.<sup>۲</sup> او طرفدار احیای معنایی از انسان سیاسی بود که مفهوم حاکمیت را ترک کرده و به عرصه عمومی به‌عنوان عرصه آزاد و برابر کنش‌های شهروندان بازگردد. چنین فهمی از انسان سیاسی دولت ملی را نیز به‌عنوان ظرف مطلوب تحقق کنش‌های انسان سیاسی نامناسب می‌داند. در واقع آمیخته شدن دولت جدید با مفهوم حاکمیت از نظر آرنست تحقق انسان سیاسی را دچار مشکل کرده و به یکی از دلایل اصلی بحران نیم سده اول قرن بیستم تبدیل کرد.

نقد دیگر آرنست بر نظریه‌های تجدد درباره انسان سیاسی به تقلیل این انسان به بُعدی فردی و در نهایت اتمیزه کردن آن اشاره دارد. او اتمیزه (ذره ذره شدن) شدن انسان را یکی از دلایل اصلی ظهور توتالیتراریسم به‌عنوان نظام جدیدی در تاریخ بشریت

---

1. Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago University press, p. 26-27.  
 2. Annelies Degryse, *The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes*, *Ethical Perspectives*, 2008, p. 239.



که ارباب و ترور را به حداکثر رسانده می‌داند.<sup>۱</sup>

با توجه به آنچه گذشت باید تأکید کرد که احیای انسان سیاسی در معنی ارسطویی آن به معنی کنش سیاسی شهروندان در حوزه عمومی دور از هر نوع سلطه و حاکمیت است. چنین انسانی می‌تواند به‌عنوان جایگزین مناسبی برای انسان اقتصادی به معنی موجودی تنها در فکر به حداکثر رساندن سود شخصی باشد. در واقع اگرچه انسان اقتصادی در معنی فوق در عمده جوامع دنیا به یک واقعیت مسلط تبدیل شده و همه حوزه‌ها حتی سیاست را نیز به نوعی تحت کنترل خود درآورده است اما فراگیر شدن بحران‌های مختلف در سطح جهانی می‌تواند نشانگر این واقعیت باشد که انسان اقتصادی به‌عنوان موجودی که دنبال به حداکثر رساندن سود شخصی‌اش است خود از دلایل اصلی بحران‌های مختلف بالاخص بحران‌های زیست‌محیطی است. انسان سیاسی در معنی ارسطویی آن که میانه‌روی را به‌عنوان یک فضیلت سرلوحه رفتار خود دارد، هر نوع دخل و تصرف بیهوده در نظام طبیعت را مردود می‌شمارد، بر مسئولیت خود در برابر اجتماعش واقف است و تحقق شأن انسانی‌اش را در کنش سیاسی در حوزه عمومی و کنار هم‌نوعان خودش می‌جوید. بدیل متفاوتی از انسان اقتصادی‌ای که همه جا را فراگرفته باشد. برای خروج از بحران‌های متعدد باید به انسان سیاسی در این معنی اندیشید.

---

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951.

## نتیجه‌گیری

انسان سیاسی در فرهنگ غرب، تغییر و تحولات فراوانی را به‌خود دیده است. از دوران پیدایش آن در یونان باستان تا دوران جدید عمده دستگاه‌های فکری و معرفتی غرب به نحوی با انسان سیاسی مواجه شده و تلاش کرده‌اند تا ابعاد گوناگون آن را واکاوی کنند. پیدایش مفهوم طبیعت برای نخستین بار در یونان،<sup>۱</sup> تأسیس فلسفه به‌مثابه روش عقلانی برای جستجوی حقیقت، قائل شدن به طبیعت سیاسی برای انسان و مطلوبیت شهر (Polis) به‌عنوان شکل سیاسی مسلط در آن برای کنش سیاسی شهروندان و سخن معقول (Logos) به‌عنوان فصل ممیزه انسان از دیگر جانداران همگی دست به دست هم داده و سبب امکان پدیدار شدن انسان سیاسی در فرهنگ غربی برای نخستین بار شدند. اما این مفهوم از انسان تداوم چندانی نداشت. فروپاشی شهر یونانی و گسترش مسیحیت در اروپا باعث شد که قرون وسطی به دوره‌ای متفاوت با یونان باستان تبدیل شود. دوره‌ای که مشخصه‌های عمده آن مانند سلطنت مطلقه پاپ، امپراتوری به‌عنوان نظم سیاسی مسلط، گناه اولیه برای انسان همگی سبب امتناع مفهوم انسان سیاسی در معنای یونانی و ارسطویی آن در دوره قرون وسطی شد. تجدد اگرچه خود را گسست از سنت معرفی می‌کرد<sup>۲</sup> اما انسان سیاسی در معنای یونانی را گرفته ولی ولی کوشید تا آن را در معانی متفاوت به‌کار برد. نخستین تغییری که تجدد در این مفهوم ایجاد کرد قطع پیوند میان انسان طبیعی و انسان سیاسی مانند یونان باستان

1. See, Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953.

2. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT press, 1988.



بود. هابز و لاک انسان سیاسی را موجودی می‌دانستند که از وضع طبیعی خارج شده و به تأسیس جدید و متفاوت دست زده است. در این دوره مفهوم انسان سیاسی با حاکمیت در معنایی جدید پیوند خورده و ظرف سیاسی مطلوب نیز دولت ملی به‌عنوان نظم سیاسی جدیدی تعریف شد. آرنه مهمترین احیاگر فهم ارسطویی از سیاست را در سده بیستم ارائه داد که بر همگی موارد فوق اعتراض کرده و آن را سبب ظهور تمامیت‌گرایی به‌شمار آورد. او طرفدار فهمی از انسان سیاسی بود که اسیر محدودیت‌ها و مخاطرات حاکمیت و دولت نباشد. عرصه عمومی به‌عنوان تجلی فعالیت‌های شهروندی مکان مناسبی برای ظهور و بروز انسان سیاسی است. درواقع غلبه بر عمده بحران‌های اخیر در سطح جهانی جز در بازگشت به این فهم ارسطویی از سیاست امکان‌پذیر نیست.

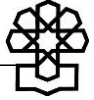
## منابع و مأخذ

### منابع فارسی

۱. اسپرینگر، توماس. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آگه، ۱۳۹۲.
۲. ایلخانی، محمد. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
۳. آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. باریبه، موریس. مدرنیته سیاسی، مترجم عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، ۱۳۸۶.
۵. تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه حسن مرتضوی، نشر چشمه، ۱۳۹۰.
۶. جرالدهی مک کالوم، فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، کتاب طه، ۱۳۹۳.
۷. رازی، زکریا. السیرة الفلسفیه، تصحیح پل کراوس، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
۸. کلوسکو، جورج. تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر نی، ۱۳۹۱.

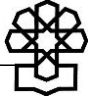
## منابع لاتین

1. A. Smith, The wealth of Nations, The Glasgow, 1976.
2. Albert Hirschman, The Passions and Interests, Princeton University press, 1977.
3. Annelies Degryse, The Sovereign and the Social: Arendetos Understanding of Hobbes, Ethical Perspectives, 2008.
4. Aristotle, Politic, Harmondsowrath, 1981.
5. Aristotle, Politics, oxford university press, 1960.
6. Augustine of Hippo, city of God, Doubleday, 1958.
7. Bernard Yack, Problems of a political animal, California university press, 1993.
8. C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford University press, 1962.
9. Cambridge Companion to Augustine, Cambridge University press, 1987.
10. Catherine H. Zukert, plato's philosophers, Chicago university press, 2009.
11. Christiana Tarnopolsky, Prudes, Perverts and Tyrants, Princeton University press, 2010.
12. Encyclopedia Britanica / logos.
13. Etienne Gilson, Christian philosophy: An Intoduction, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993.
14. G.R.F Ferrari, The Cambridge companion to plato's Republic, Cambridge University press, 2007.
15. Gerald Bonner, Freedom and Necessity, The Catholic University, 2007.



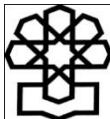
16. Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago University press, 1968.
17. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951.
18. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the modern age*, The MIT press, 1989.
19. Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University press, 1997.
20. Henry Chadwick, *Augustine*, Oxford university press, 2001.
21. *History of political philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph cropsey, Chicago university press, 1989.
22. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, 1998.
23. Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the limits of politics*, Norte Dame university press, 1995.
24. Jean Bodin, *The six Books of a Commonweale*, Repressed publishing, LLC, 2012.
25. Jean Jacques Rousseau, *Emile, or on Education*, Trans by Allan Bloom, Basic Books, 1979.
26. Jean Jacqus Rousseau, *The Social Contract and other Later Political Writings*, Cambridge University press, 1997.
27. Jo Siah Ober, *Democracy and knowledge*, princeton university press, 2008.
28. John Locke, *A Letter Concerning To Leration*, Hacket Publishing.
29. John locke, *Two Treatise of Government*, oxford University press, 1946.
30. Lee ward, *John Locke and Modern Life*, Cambridge University press, 2010.
31. Leo Strauss, *an Instroduction to Political Philosophy*, Wayne

- state University press, 1987.
32. Leo Strauss, Natural Right and History, Chicago University press, 1953.
  33. Linda Woodhead, Christianity Oxford university press, 2004.
  34. Louis Dumont, Essays on Individualism, Chicago University press, 1986.
  35. M. Finley "Aristotle and Economic Analysis", In Barnes et al, Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics
  36. Mahsin Mahdi, Alfrabi and the Foundation of Islamic political philosophy, Chicago university press, 2001.
  37. Marcel Pacaut, La theocratie.
  38. Michel Foucault, The Government of self and others, Macmilan, 2010.
  39. Norman Kretzmann and Eleonore Stump, The cambridge companion to Aquinas, 1993.
  40. Robert Dyson, St Augustine of Hippo, continuum International Publishing Group, 2005.
  41. Saeculum: History and Society In the Theology of ST Augustine, Cambridge University press, 2007.
  42. Sara Forsdyke, Exile, Ostracism and Democracy, princeton university press, 2005.
  43. ST Augustines, City of God, Cambridge University press.
  44. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Hannah Arendt.
  45. Steven B. Smith, Political Philosophy, Yale university press, 2012.
  46. The Cambridge Companion to Hobbes,s Leviathan, Edited by patricia springborg, 2007.
  47. The Cambridge Companion to Rousseau, Christopher Brooke,



2002.

48. Thomas Aquinas, *Nature and Grace*, 1987.
49. Thomas Aquinas, *on Kingship*, pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.
50. Thomas Aquinas, *Political Writings*, Cambridge University press, 2002.
51. Thomas Aquinas, ST 1.1.8 and 2.
52. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.
53. W. L. Newmann, *The Politics of Ariftotle*.
54. Walter Ulman, *A short History of the Papacy in the middle Ages*, Routledge, 2003.



مرکز پژوهش‌ها  
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۴۸۲۰

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: درآمدی بر انسان سیاسی در فرهنگ غربی

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. انسان سیاسی

۲. شهروندی

۳. یونان باستان

۴. قرون وسطی

۵. تجدد

۶. حوزه عمومی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۵/۲/۱۸