

### تأملی پیرامون تحولات انسان‌شناختی در سنت مسیحی و تأثیر آن بر الهیات سیاسی مدرن

الناز پروانه‌زاد<sup>۱</sup>، سیدعلیرضا حسینی بهشتی<sup>۲</sup>، ابوالفضل شکوری<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۲/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۴/۱۷)

#### چکیده

گسترش و بسط قلمروهای الهیاتی مقوله‌ای است که همواره در مجاورت و موانست مؤلفه‌هایی همسو تفسیر شده است. تحولات انسان‌شناختی، به ویژه در پارادایم سنت مسیحی، از جمله عوامل مهمی است که بر هستی‌شناسی الهیات مدرن و رابطه آن با امر سیاسی تأثیر می‌گذارد و اشکالی نهایی شده از زیست انسان معاصر را توضیح می‌دهد. هدف اصلی مقاله حاضر بررسی تحولات الهیاتی عصر مدرن است که به مثابه یافته‌ای نظری، تکنولوژی ساخت انسان مسیحی را در دیالکتیک دین و امر سیاسی بررسی می‌کند. در این صورت با این پرسش مواجه هستیم که تحولات هستی‌شناسانه و انسان‌شناختی الهیات مسیحی چه تأثیری بر تکوین الهیات سیاسی مدرن نهاده است؟ در پاسخ به سؤال مذکور و با بهره از روش توصیفی - تحلیلی کوشیده‌ایم این فرضیه را مورد ارزیابی قرار دهیم که از آنجا که الهیات سیاسی مسیحی بر اساس نقش مفهومی [جایگاه کانونی] انسان در هستی منسجم شده است و امکان مطالعه پارادایمی آن وجود ندارد، بنابراین با ملاحظه تحولات الهیات مسیحی می‌توان دریافت که فرایند شکل‌گیری الهیات سیاسی مدرن محصول گسست و پیوسته‌هایی در حوزه فلسفه، الهیات و امر سیاسی است که به صورت نظریه‌هایی مدون و سیستم‌های مفهومی متناظر صورت‌بندی می‌گردد.

**کلید واژه‌ها:** انسان، الهیات، الهیات سیاسی، هستی‌شناسی

۱. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس؛ Email: e.parvanezad@modares.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس؛ Email: abeheshti2002@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، (نویسنده مسئول)؛

Email: a.shakoori@modares.ac.ir

### مقدمه

دوره مدرنیته ویژگی‌های خاصی دارد و با اطمینان نمی‌توان دربارهٔ مبدأ فلسفی یا مقصد تکنولوژیک آن نظر داد و عناصر متحول‌کنندهٔ آن را مشخص نمود. در قلمرو مدرنیته انسان، الهیات و سیاست، دیگر نه در سرشتی یکپارچه فلسفی، که در قامت کنش‌های متعین به هم در آمیخته، امتناعات مفهومی بسیاری را پدید آورده‌اند. به عبارت دیگر ساختارزدایی از بنیان‌های الهیاتی و نیز تولیدات انسانی، به ویژه سیالیت امر سیاسی به واسطه‌ی انجամیده است که امکان یک تعریف جامع و مانع از انسان متفرد را نامحتمل می‌کند. چیزی که از ابتدای ظهور الهیات مسیحی نیز در هاله‌ای از دوگانگی‌ها فرورفته بود. به اعتقاد برخی محققین، مسیح در وهلهٔ اول یک شخصیت رهایی‌بخش با نماد الهیاتی صلیب بود که به مثابه منجی موعود یهودیان ظهور کرد. در حالی که گروهی دیگر بر الوهی بودن مسیح تأکید کرده و فلسفهٔ ظهور وی را فقط ترویج عشق و محبت دانسته‌اند. این دوگانگی مستلزم کاربست فلسفه‌ای خاص و صورت‌بندی ویژه‌ای از الهیات بود که توسط آباء کلیسا در انجیل محقق گردید. بنابراین الهیات مسیحی، از همان آغاز الهیاتی فی‌نفسه سیاسی بود که تا اواخر قرون وسطی همه چیز را به نفع ارباب کلیسا مصادره کرد. از آن پس فیلسوفان و الهی دانان غربی به خود آمدند و به ایجاد تمایزاتی مفهومی در یک سازواره متحد (کلیسا و قدرت) پرداختند؛ الهیات سیاسی مدرن محصول چنین فرایندی است. فرایندی که هر چند در واکنش به سیطرهٔ بی‌مهابای دین رخ داد، اما تا اندازه‌ای جایگاه انسان را در مقام یک تبیین‌کننده متزلزل کرد و آن را به صورتی دیگر باز نوشت. نتیجهٔ آشکار چنین وضعیتی جهان متکثر، ناپایدار، استحاله‌پذیر و از نظرگاه مفهومی بی‌ثبات بود که در نهانگاهش، روابطی ریزومیستی، به هم تنیده و بر اساس میکروفیزیک قدرت شکل می‌گرفت و با هدف بن‌افکنی از مفاهیم کلی به سرعت بر توسعهٔ خود می‌افزود.

در پیشینه‌شناسی نوشتار حاضر، اهمیت دو مقولهٔ الهیات و سیاست انگیزه‌ای مضاعف ایجاد کرد تا اندیشمندان علوم انسانی در قالب آرای میان‌رشته‌ای به نسبت سنجی این دو مقوله علاقمند شده و آثار متعددی را در زمینهٔ سومی خلق کنند که هم دین و هم سیاست را در مواجهه با تحولات انسان‌شناختی بررسی می‌کند. اما آنچه

محدودیت و محدودیت این آثار را به چشم می‌آورد، پیوند الهیات و سیاست با محوریت مؤلفه‌های انسان‌شناختی است.

در مقاله حاضر برآنیم چنین نگرشی را معطوف به الهیات سیاسی نموده و با محوریت انسان اجتماعی، به رابطه‌های موجود میان انسان در فلسفه الهیات مسیحی و انسان سیاسی در عصر مدرن بپردازیم. پرهیز از نگاه پارادایمی به تحولات انسان‌شناختی در اندیشه سیاسی غرب از مهم‌ترین ویژگی‌های این جستار است که به‌رغم پیشینه‌های تحقیقی مختلف، کوشیده‌ایم از منظری الهیاتی به سکولار شدن نظریه‌های سیاسی معاصر توجه نموده و در قالب فرضیه مذکور به طرح مسئله بپردازیم. مع الوصف، می‌توان به کارهای مهمی چون "جدال قدیم و جدید" جواد طباطبایی یا برخی تکنگراری‌ها در حوزه الهیات سیاسی اشاره کرد که برخی از آن‌ها به فارسی نیز ترجمه شده است.

### هستی‌شناسی انسان در فلسفه مدرن

هستی‌شناسی معطوف به جایگاه انسان در الهیات - طبیعت و جامعه - سیاست در منظومه گسترده‌تری با اصطلاح کیهان صورت می‌گیرد که در سنت یونان باستان از آن به کیهان‌شناسی<sup>۱</sup> تعبیر می‌شد. در این سنت عدالت کیهانی در هماهنگی انسان، طبیعت و جامعه تعریف می‌شد. آنچه بیشتر مورد نظر فلاسفه قرار می‌گرفت همانا سعادت و ماندگاری انسان با جهان بود [۲].

کیهان‌شناسی یونانی در مقایسه با هستی‌شناسی رایج در قرون وسطی سکولار بود. مشروعیت قدرت در فلسفه سیاسی یونان باستان مردم بودند و سرشت دینی قدرت اساساً وجود نداشت. اما سکولاریسم سیاسی یونان باستان در تقابل با سکولاریسم فراگیر در دوره مدرن قرار داشت. مشروعیت قدرت در دموکراسی آتنی، مشروعیتی اشرافی، خونی و نژاد سالارانه بود. به این معنا هستی‌شناسی مدرن متفاوت از هستی‌شناسی در سنت متافیزیکی یونان و الهیات مسیحی در قرون وسطی است، هر چند دنباله‌ای از تحولات آن به‌شمار رود. هستی‌شناسی مدرن، شالوده‌ای انسان‌گرایانه و سکولاریستی

---

1. cosmology

دارد که در آن، تمام جهان و طبیعت تحت سیطره انسان قرار می‌گیرد. وجود هر دیگری، خواه طبیعت و خواه متافیزیک منوط به وجود انسان است. به‌ویژه در سنت آگوستین - که آدمی به دلیل گناه اولیه به زمین هبوط کرده بود و لذا سرشتی آلوده و گنهکار داشت - انسان مدرن بر بی‌گناهی وجودی<sup>۱</sup> خود شهادت می‌دهد. مرتبه انسان تا رسیدن به "سوژه" کل تاریخ رفعت یافته است. هانا آرنه در کتاب "وضع بشر"<sup>۲</sup> به جنبه‌هایی از هستی جدید انسان می‌پردازد. به نظر وی در قرون وسطی یک نقطه ارشمیدسی وجود داشت که با توجه به آن انسان، خود و جهان پیرامونش را تعریف می‌کرد. ملاک‌های ارزیابی انسان در بیرون از خودش قرار داشت، ولی در عصر مدرن همه این ملاک‌ها به یک سوژه، یعنی به انسان "فاعل شناسا"<sup>۳</sup> تبدیل شدند. دیگر نقطه ارشمیدسی در بیرون از کیهان وجود نداشت، انسان محوریت یافت و در کوژیتوی دکارتی "من می‌اندیشم پس هستم" به نوعی مظهریت رسید که در سراسر دوران جدید دیده می‌شود. به نظر آرنه، این "من" حتی جهان و زمین را به دست فراموشی سپرد و پدیده بیگانگی از جهان محصول همین پیدایش "سوژه" است [۱].

هستی‌شناسی مدرن در امور متأملانه انسان از ادوار تاریخی به شکل امروزین خود رسیده است. در این عبور، گاه امر متعالی، زمانی طبیعت، در دوره‌ای انسان و در برهه‌ای تکنولوژی و نظریه‌های فلسفی برآمده از آن دست بالا را داشته‌اند. مع الوصف، این مؤلفه‌ها هرگز از هم جدا نبوده و هر کدام در سایه آن دیگری تعریف شده‌اند. در تبارشناسی بحث، از دوره‌ای که متفکر غربی به جای حقیقت، متوجه واژگان "قدرت" و "استیلا" شد و وظیفه فیلسوف مدرن را نه وصول به حقیقت، بلکه در جستجوی استیلا بر فیزیک و کسب قدرت دانست [۲۶]، فرایند زمینی شدن انسان آسمانی سرعت گرفت و کرسی اندیشگی از مقام متافیزیک استعلایی به "تعالی تجریدی طبیعی" تغییر مکان یافت. البته این تغییر نگرش موجب نشد که فیلسوفان تعالی‌خواه فاقد منزلت شوند و آرای ایشان به حاشیه رود. از همین‌رو است که پرز راموس، اسپینوزا را فردی الهیاتی

---

1. existential guiltless  
2. The Human Condition  
3. subject

می‌دانست که خدا را به عنوان "پروردگار جهان، سازنده، حافظ و احیاگر هستی" پذیرفته است [۸]. اما آنچه مسلم است، تأملات الهیاتی و پذیرش مدیریت "قادر متعال" بر منظومه هستی دیگر نه از طریق موعظه‌های کلیسایی یا بشارت‌های انجیلی، بلکه از رهگذر قدرت استدلال و خودشناسی انسان الهیاتی مقدور می‌گشت. این‌گونه بود که انسان شیفت شده به قلمروی متفاوت از رهیافت‌های کلامی و کلیسایی، با سه کلمه دکارت بی‌تاب جستجویی دوباره دربارهٔ مناسبات خود با منظومه هستی شد: «هستم، پس می‌اندیشم». دکارت به صراحت بیان داشت که «دیگر به دنبال هیچ معرفتی نخواهد بود، جز آنکه بتواند آن را در درون خویش یا در کتاب کبیر عالم بیابد.» [۱۷، ج ۴].

ظهور پارادایم‌های فکری گسترده و نوظهور که فی‌نفسه فحوائی الهیاتی داشتند، بر رویکردهای سیاسی تأثیری مستقیم نهادند و شهروند متفکر را در پذیرفتن دستورات آمرانه و صرفاً متکی به جهان غیب دچار تردید ساختند. به تعبیر دیگر، میان خردمندی و آزادی الفتی ایجاد شد که مبانی خود را از رهیافت‌های الهیاتی - سیاسی اخذ می‌کرد. برای مثال، اسپینوزا طبیعت را از منظر امر متعال می‌فهمید و برای این فهم ارزشی دو سویه قائل بود: عقلانیت و آزادگی. پس بیره نیست اگر واژه و مفهوم "آزادی"<sup>۱</sup> را در کانون تأملات سیاسی اسپینوزا قرار داده و این نتیجه را برآمدی از الگوی فلسفی و هندسه الهیات وی بدانیم. به‌ویژه اگر ضرورت سروری انسان بر جهان را محاط در این گزاره‌ها بدانیم که اولاً مصدریت "امر متعال" را به نیروی فلسفه فهمیده باشد و ثانیاً با توسعه ظرفیت‌های عقلانی، از قیود محدود کننده رهیده باشد [اسپینوزا]، آن‌گاه طبیعی است که لازمه پیوند با امر متعال منوط به برخی باورها و مفروضات تاریخی یا نظام‌های عقیدتی برآمده از مناسبات سیاسی نخواهد بود، بلکه رسیدن به معرفت و اخلاق است که تأملات فیلسوف را به سوی حقایق الهیاتی و واقعیت‌های امر سیاسی هدایت می‌کند. افقی که اندیشه کانت را به سوی خدا، به مثابه "ایده مهم"<sup>۲</sup> جلب کرد تا دربارهٔ انسان و نسبت وی با الهیات و سیاست معتقد باشد: «تصور انسان از وجود خویش، اصلی است قائم به فاعل برای افعالی که انجام می‌دهد... چنان رفتار کن که انسانیت را چه در

1. the freedom  
2. The Key Idea

شخص خودت و چه در شخص دیگری همواره غایت تلقی کنی و هرگز آن را وسیله قرار ندهی.» [۱۳، ص ۱۴۱]. این چیزی نیست جز همان حلقه مفقوده‌ای که انسان را با خود و دیگری پیوند داده و چنین پیوندی را ذیل نامتناهی جستجو می‌کند. چیزی که می‌توان آن را شخصیت نامید و انسجامش را دلیلی بر آزادی انسان از سازوکارهای جبری - فیزیکالیستی دانست و در عین حال، مجموعه بشریت را تحت سیطره معارف خاصی از خدانشناسی تلقی کرد. بنابراین، در فرایند تحولات الهیات سیاسی، جمع میان معرفت، حقیقت و متافیزیک اهمیت یافته و متفکری چون لایب نیتس را بر آن داشت تا همچون یک تلفیق‌گرا عمل کند و در فلسفه، همانند سیاست و دین نقش میانجی را در میان اردوگاه‌های متضاد برعهده گیرد [۱۲، ج ۴]. در اندیشه لایب نیتس، جامعه سیاسی مجموعه‌ای از این نظرگاه‌های مدرک است که مستمراً در تکاپوی دیدن، فهمیدن، فعل و انفعال قرار دارد. در این روابط تعاملی، موضوع خداپرستی و مباحث الهیاتی در زمره امور ذاتی محسوب می‌شود [۲۰].

نگاهی اجمالی به آرای فیلسوفان مذکور و سایر اندیشمندانی که حقیقت تفکر را در فهم معقول انسان از الهیات می‌دانستند هگل را بر آن داشت تا مقوله "کلی" را در کانون اندیشه‌های ژرف و فلسفه دشوارش قرار دهد. وی با رجوع به ایده امر متعال به تبیین انسان و نحوه‌های الهیات مسیحی پرداخت و تأملات خویش را معطوف به فروکاستن معرفت به نوعی دیالکتیک جدایی‌ناپذیر از تغییر و سیروت نمود [۲۳]. به سخن دیگر، فرایندی را که در صورت‌بندی الهیاتی مسیحیت مؤثر نیفتاده و آشتی نامحسوس و محسوس به چیزی مشخص نرسیده بود تا از آن به تجربه موفق امر دینی یاد شود، هگل کوشید آن را با زندگی ملموس انسانی پیوند دهد و از بار سنگین شهود در الهیات مسیحی بکاهد.

با این حال و به‌رغم ارتقای جایگاه انسان متعین در جهان، اما تأملات اندیشمندان مدرن به ترویج فلسفه دهری‌گری و نشانیدن علنی و مطلق العنان انسان به جای خدا نیانجامید. از این رو معتقدیم که به‌رغم واکنش تند اندیشمندان و دانشمندان رهیده از

قرون وسطی به ارباب کلیسا، انسان در دوران مدرن به طور افراطی ضد دین نیست، بلکه دین را به مثابه کار ویژه‌ای می‌بیند که فقط باید در حوزه خاصی عمل کند. با این وصف، الهیات را گسترده می‌بیند و شکل سازمان نیافته آن را به منزله اصیل‌ترین وجه زندگی‌اش می‌پذیرد. هستی‌شناسی مدرن به زیست انسان مدرن گره خورده و این انسان، بسیار آگاه است. جوهره‌ای سیاسی دارد و سیاست را به مثابه فلسفه‌ای انسان‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌دهد. نگاهی به الهیات دارد و نگاهی به شهوات، در هر دو مورد خود را محق می‌داند. انسان امروز تمایلی شگفت به جاودانگی دارد، ولی نه همچون خدایان المپ، بلکه چونان موجودی که می‌داند می‌میرد و نمی‌خواهد بمیرد. چیزی از درون انسان مدرن او را به سوی خود می‌کشد و ناگهان به بیرون پرتابش می‌کند. تنانگی و مالکیت را به هم می‌آمیزد و این دو را ملحق به روح می‌سازد و خود را مالک هر چیزی می‌داند که در اختیار او است. انسان دارای آنچنان کنشی شناختی است که می‌تواند به ابژه خویش بدل شود. نه همچون ایستار طبیعی، بل ایستاری بازتابی که بر دریافت "من" از آنچه دریافت می‌کند واقف است و این قبیل کنش‌های شناختی در او جریان و پیوستگی دارد [۴]. بدین وسیله خود را به آگاهی می‌رساند و آگاهی خویش را داوری می‌کند. بنابراین انسان همچون فاعلی مایشاء که قوانین خود را بر جهان تحمیل می‌کند رخ می‌نمایاند. انسان مدرن منتظر نمی‌ماند تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصمیم خود را به وی باز نماید، بلکه خود دست به عمل می‌برد و برای دنیای خویش، برای طبیعت تصمیم می‌گیرد و در واقع تصویر دلخواه خود را از جهان می‌آفریند [۲]. به تعبیر کانت «فهم ما با شیء منطبق نمی‌شود، شیء است که با فهم ما انطباق می‌یابد.» [۱۵، ص ۲۹۶]. بنابراین آدمی خود را به طبیعت تحمیل می‌کند و به واسطه عقل عملی داده‌های حسی را تحلیل می‌کند و قواعد عقلانی خویش را بر طبیعت سیطره می‌دهد. به تصریح وی: «باید از این نگرش که ما مشاهده‌کنندگان منفعل و بی‌اثریم و باید منتظر آن بمانیم تا طبیعت نظم خود را تحمیل کند دست برداریم. به جای آن باید پیرو این نظر باشیم که با هضم کردن داده‌های حسی، فعالانه نظم و قوانین عقل خود را بر طبیعت تحمیل کنیم.» [۱۶، ص ۷۹]. این اوج سوژگی است؛ انسان مدرن ملاکی بر این جمله غرورآمیز پروتاگوس است که می‌گفت: "انسان معیار همه چیز

است". او همه چیز را در خود می‌بیند و خود را در همه چیز. گویا با هستی نه فقط به هماهنگی، که به هم سرشتی رسیده است و این "هم بودگی" را به سلسله اعصاب هستی منتقل می‌کند. این‌گونه است که انسان عصر نو به رغم همه ضعف‌ها و سستی‌هایی که خود بر آن‌ها واقف است، اما باز خالق خویش و منبع و معیار همه چیز می‌شود. انسان مدرن را می‌توان رنسانس هستی‌شناسی دانست. چه، اگر زمانی کانت به عنوان یکی از مهم‌ترین پیشتازان عقلانیت مدرن قادر بود برای انسان‌شناسی قائل به ممیزه‌هایی باشد و مثلاً از هدایت آدمی توسط یک برنامه مآل‌اندیشانه<sup>۱</sup> سخن گوید یا از پراگماتیک انسان جمعی در تکامل اجتماعی وی یاد کند [۳۱]، انسان مدرن آنچنان با طبیعت و ماشین درآمیخته است که تشخیص درست واقعیت را برای هر ناظری دشوار می‌کند.

فلسفه وجودی انسان مدرن را در جهشی ناگهانی باید جست که از سویی محصول قرن-ها اندیشه‌ورزی و خردمندی فیلسوفان و الهی‌دانان است و از سوی دیگر، برساخته‌ای است از در هم فرورفتگی عناصری چون اجزای انسانی، ماشین و حیوان به عالمی وهم‌انگیز که در عین حال نشانه‌هایی از برساختگی ماهوی انسان دارد. بشریت مدرن نوسانی است بین فکر، طبیعت و تکنولوژی که در جامعه‌ای بسیار متکثر و به هم تنیده در حال بازشناخت خود است. در وهله اول شاید گمان رود که ما از چیزی به نام جامعه‌شناسی، حداکثر جامعه‌شناسی معرفت بحث می‌کنیم. در حالی که منشاء راستین چنین مباحثی، حداقل از منظر انسان‌پژوهان و دین‌پژوهان، یا انسان‌شناسی الهیاتی است یا امر سیاسی مبتنی بر انسان‌شناسی. به تعبیر هایدنر وایت: «هر نوع تحقیق انسانی، اعم از پژوهش‌های تاریخی، ادبی، دینی، جامعه‌شناختی و... دلالت‌هایی سیاسی و ایدئولوژیک دارند، یا تضمیناتی از وجود انسان را در قلمرو هستی آشکار می‌سازند.» [۱۴، ص ۱۷۳].

بنابراین از یک منظر کلی، چهار روش متمایز در مطالعه از الهیات سیاسی تبیین شده است:

۱. ادراک الهیاتی از هستی‌شناسی، انسان و هبوط؛ در این ادراک دو تأمل اساسی وجود دارد. تأمل اول در امکاناتی است که از سوی خدا به انسان اعطا می‌شود و در تأمل دوم محدودیت‌های انسان به واسطه گناه بازخوانی می‌گردد؛



۲. مطالعه توصیفی در الهیات سیاسی بر اساس تفاوت‌هایی است که میان انواع الهیات‌های سیاسی کاتولیک، لوتری، رفرمیست انگلیسی، آناپتیستی و ارتدوکسی شرقی وجود دارد؛

۳. بررسی تفاوت‌ها در میان انواع الهیات سیاسی در سه نوع قرن بیستمی آن: الهیات سیاسی، الهیات اجتماعی و الهیات رهایی‌بخش؛

۴. پدیداری مکاتب فکری در قرن بیستم که نسل دوم انواع الهیات سیاسی را آشکار می‌کند [۳۰، ص ۳۲].

بر اساس این تقسیم‌بندی می‌توان به مطالعه تفکرات و فلسفه‌هایی پرداخت که به نوعی در جستجوی اعتلای انسان از طریق اتصال به حقیقت وجود - امر متعال برآمده‌اند. در فرآیند این تحقیق، بنیاد شناخت انسان و اندیشه ورزی او بر پایه دوگانه‌هایی نظیر مقدس/ نامقدس، عین/ ذهن، سایه/ ایده، ماده/ صورت استوار شد که دامنه آن حتی به شهر زمینی/ شهر آسمانی رسید. در این روند انسان به مثابه سوژه متافیزیکی هستی، سیری صعودی یافت و با عبور از عرصه تعینات بر جایگاه رفیع حقیقت قرار گرفت تا حضور عقلانی و متافیزیکی خود را بر جهانی که در آن می‌زیست تحمیل نماید. در چنین فرایندی فلسفه مدرن به وجود آمد و مفاهیمی نو را به دایره واژگان فلسفه کلاسیک وارد کرد. از جمله این مفاهیم می‌توان به اومانسیم، خردگرایی، اصلاح‌گرایی دینی، قدرت و ظهور دولت - ملت‌ها اشاره کرد که همگی ذیل عصر رنسانس مفهوم خود را آشکار می‌کنند. در اینجا هر محققى که که اراده کاوش فلسفی، تاریخی و سیاسی از دوره رنسانس داشته باشد، ناگزیر از مواجهه با سه حوزه اصلی خواهد بود: انسان، کلیسا و قدرت. این جمله معروف که "قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد"، شاید تا حدی توضیح دهد که چرا پاپ‌ها همگام با سیاست‌هایی که از نفوذ آن‌ها می‌کاهد نخواستند به اصلاح کلیسا بپردازند یا چرا رهبران سیاسی وقتی به حکومت رسیدند روش استبدادی برگزیدند؟ جوویور معتقد است که هم امتیازات دیرینه مقام پاپی در قرون وسطی با بی‌قراری روحی و عقلی یک جهان آگاه و بیدار ناسازگار بود و هم انسان‌گرایان به بی‌نظمی دینی و سیاسی اطراف خود واکنش نشان داده و با رویکرد به اصل لذت می‌کوشیدند به احیای مجدد سرچشمه‌های

نوعی زندگی که در اسناد یونانی و رومی عرضه شده بود مبادرت کنند [۲۴، ص ۱۷۳]. در مجموع، عصر رنسانس را می‌توان به مثابه نقطه عطفی مطالعه کرد که در ادامه انسان‌شناسان مدرن را برآن داشت تا از تعاریف آسمانی به دامان طبیعت بازگردند و به تمایل انسان بر ایجاد تسلط، هژمونی و غلبه عقلانیت بپردازند. در واقع اساس فلسفه مدرن در برکشیدن سوژه از اعیان و قائلیت به هویتی ماورائی برای انسان تثبیت شد. به سخن دیگر، «مدرنیته اکنون بیش از پیش به عنوان تعالی تجریدی همه قدرت‌ها شناخته می‌شود.» [۷، ص ۲۳]. مدرنیسم که روزی در سودای "انحلال سوژه استعلایی" بود، اینک خود را نه واقع "در" اعیان، بلکه قامت افراشته "بر" اعیان می‌دید. به تعبیر دیگر، انسان نه خود را در "فضای انباشت" می‌بیند و نه در "جامعه کمبود"؛ زیرا اساساً چنین مجامعی وجود ندارند و طبعاً آن نوع روابط اجتماعی و تناقضات اجتماعی و همچنین آن نوع "تبعیض" که پیش از این در سکون تداوم پیدا می‌کرد، اینک در قالب توسعه و از رهگذر آن باز تولید می‌شود. طبیعی است تبیین فلسفی انسان در متن روابط و قراردادهای اجتماعی بیان‌گر تفوق جامعه بر "اصل تفرد" است. به سخن دیگر اگرستانس انسان مدرن، اصلی نهفته در بطن قراردادها و تجربه‌های زیسته بشری است.

### هستی‌شناسی الهیاتی در عصر مدرن

بطور متعارف، گسترش و بسط قلمروهای الهیاتی بر جامعه تأثیر خواهد داشت و ریشه‌های عملی زیست اجتماعی انسان‌ها را تقویت خواهد کرد. به عبارت دیگر، جایگاه ملموسی که هر فرد در جامعه دارد خواه ناخواه بر عناصری از مؤلفه‌های عصر مدرن استوار گشته است که با ایده‌های الهیاتی در پیوند است. در دهه‌های پایانی عصر مدرن، خداپرستی سنتی توسط انواع مکاتب فلسفی به چالش کشیده می‌شود. تیلور می‌نویسد: «مبدأ اول (علت اولی یا "آرچه") همچنین غایت قصوری (علت غایی یا "تلوس")<sup>۱</sup> این جهان هم هست. کاملاً متعالی و قدیم است. خدا به نحوی بر خودش کاملاً ظاهر است. او در واقع خود، سرچشمه و منبع و اساس همه جا حاضر و علت بی‌علت حضور است.

1. arche

2. telos

خود در تصویر خدا ساخته می‌شود و با نتیجه همچنان یکی است. یعنی فرد متمرکز، سوژه منفرد. چون انعکاسش خالقش است، پس هم خودآگاه است و هم مختار. خودآگاهی و اختیار در کنار هم زمینه‌ساز مسئولیت فردی‌اند.» [۱۱، ص ۱۷۰].

این سخن الهیاتی، چیزی شبیه به گزاره‌های اگزیستانسیالیستی است که در حد فاصل دنیای مدرن و پسامدرن به انسان اجتماعی، انسان تاریخی و انسان برساخته چیزها تعمیم داده شده است. ظهور اگزیستانسیالیسم در اساس، اعتراضی است به این دیدگاه که آدمیان «شیء» هستند و نیز بازتاب اهمیتی است که برای وجود شخصی فرد و جهان درونی تجربه بشری در دوران مدرن قائل بوده‌اند [۲۲، صص ۲۹۶ و ۲۹۸]. به این ترتیب، نقطه آغاز انسان غربی به هر حال بخشی از گفتمان جهان مسیحی است که به دلیل تکثر معناها و تکه‌تکه شدن ساحات اندیشگی ممکن است نمایان‌گر تجزیه مسیحیت به عنوان زمینه نظری - دینی جوامع غربی باشد. با این حال همین تجزیه و فروپاشی تمامیت گفتمانی - الهیاتی، هم معلول نیروهای تاریخی گسترده‌ای است که جهان مدرن را خلق کرده‌اند و هم علت رخدادهایی است که در تعیین نحوه‌های زیستی آینده دخالت خواهند داشت. به کلام دیگر، چه در آگاهی فردی و چه در خرد جمعی سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که باید ابعاد آن روشن شود و مقصود دقیق از آن بیان گردد.

در واقع چه بسا مسئله اصلی سکولاریزاسیون، با تبیین جوامع ایدئولوژیک از آن تفاوت داشته باشد، زیرا موضوع این نیست که سیاست از دین تهی شود؛ چرا که سیاست حتی در جوامع سکولار همواره نگاهی محترمانه و در موقع ضرور رابطه‌ای دوستانه با الهیات داشته است، بلکه مراد از سکولار شدن در روند حرکتی جوامع، ممکن است تبری دین از وابسته شدن به نهادهای سیاسی سازمان یافته و حاکمیت دولت بوده باشد. آنچه در اینجا باید قید شود، پرهیز از نسبی شدن مؤلفه‌های الهیاتی و سنت‌های دینی در همجواری و همزیستی با اصول مدرنیته است که چون نهادهای سیاسی ایدئولوژیک درکی معکوس از آن داشته‌اند، طبیعتاً درگیر نتایجی چالش‌انگیز می‌شوند. به عبارت دیگر، آگاهی سکولار شده جهان مدرن نه صرفاً به عنوان یک داده تجربی یا حتی فلسفی، بلکه به مثابه معیاری معتبر در جامعه‌شناسی معرفت مفروض گرفته می‌شود. از این منظر، همگان حق دارند در جوار الهیات به خدا و ایده امر نامتناهی

بیندیشند و غایت شناخت و باورهایشان از جهان را به "امر کلی" ارجاع دهند. آگوستین قدیس، بولتمان و باربور<sup>۱</sup> هر سه متعلق به سنت الهیات مسیحی بوده‌اند. هر سه مورد در شالوده‌های اجتماعی خاص خود قرار داشته‌اند و همگی به بنیان‌های الهیات و درکی که از دین داشتند، وفادار بودند. پس بینش الهیاتی چیزی نیست که در جریان نو شدن انسان محو شود، بلکه مولد جریان‌هایی جدید است که "امر نامتناهی"<sup>۲</sup> را در متغیر نیازهای ادواری و اقلیمی انسان توضیح می‌دهد و وجود انسان را متوجه "واجب الوجود" می‌نماید. تیسا بلاسوریا<sup>۳</sup> یکی از دانشمندان الهیات سریلانکایی خواستار تحقیق چیزی شده است که خود آن را "الهیات سیاره ای"<sup>۴</sup> می‌نامد. می‌گوید: «باید ذهنمان را از الهیات محدود، تنگ نظرانه و محافظه کاری که موجب کمرنگ شدن حقیقت استعلایی می‌شود رهایی بخشیم... نکته‌ای دیگر که باید در آن (پیام اصلی انجیل) تجدید نظر کنیم، عبارت از تأملات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در اقلیم جهان است. همچنین باید سعی کنیم تا آن‌ها را بر آمال نهادین بشری برای دستیابی به آزادی و تکامل فردی مرتبط سازیم.» [۵، ص ۲۵].

روشن است که در اینجا بحث بر سر تبیین‌های متنوع و احتمالی نیست که دین و سیاست را چه در چارچوب ایده‌ها و چه در چارچوب نظریه‌های اجتماعی - تاریخی نسبت‌سازی می‌کند، بلکه بر این فرضیه است که خاستگاه اصلی سکولاریزاسیون در آیین خود انجیل یافت می‌شود. برخی محققین معتقدند این دیدگاه اولین بار در فهم ماکس وبر از افسون زدایی از جهان<sup>۵</sup> روشن‌تر بیان شد. از نظر وبر برای فهم معضلات دنیای مدرن باید مهم‌ترین خصوصیت آن را شناخت. این خصوصیت در خرد ورزی، عقلانیت و مهم‌تر از همه افسون‌زدایی - وهم زدایی از جهان نمود بیشتر می‌یابند و سرنوشت جامعه و زمانه حال را ترسیم می‌کنند [۲۵]. بنابراین مسئله اصلی متألهان غربی معاصر این نیست که با انواع نظریه‌های دخیل در دگردیسی الهیات مدرن مجادله

۱. Ian Barbour (۱۹۲۳-۲۰۰۳م): الهی‌دان مسیحی و فیزیکدان مشهور آمریکایی

2. the infinite  
3. Tissa Balasuriya  
4. planetary theology  
5. Disenchantment of the world

کنند یا در برابر قواعد اقتصادی، تکنولوژیکی و اجتماعی موجود به دفاع از سنت‌های الهیاتی خویش پردازند، بلکه آن‌ها به سهولت دریافته‌اند وجود چنین پدیده‌های پیچیده و درهم تنیده‌ای را باید به صورت چند علتی درک کرده و عوامل "آرمانی"<sup>۱</sup> و مادی‌ای که در زنجیره‌ای دیالکتیکی قرار گرفته‌اند به خوبی بشناسند. به خصوص در حوزه پدیدارشناسی مدرنیته به تکثیر نمودن جهان‌های اجتماعی<sup>۲</sup> بیندیشند و در بُعد شناخت‌شناسی الهیات، نسبت این جهان‌های متکثر را با ایده انسان راستین<sup>۳</sup> / ابر انسان<sup>۴</sup> / انسان اگزیستانسیل<sup>۵</sup> بسنجند و رابطه آن‌ها را از بعد هستی‌شناسی به ویژه الهیات غیر سازمان یافته بازاندیشی نمایند.

جهان غرب دریافته است که ترویج کلام و حفظ پیش فرض‌های الهیاتی در دنیای مدرن کاری بس دشوار است. در تحولات چنین قلمروی، خواه واجد متافیزیک باشد خواه فاقد آن، فلسفه چنان با عینیت در آمیخته است که واقعاً نمی‌توان با ظرفیت‌های فکری کلان، از قبیل اخلاق کانتی، اخلاق پراگماتیستی و نظام‌های اخلاقی تکلیف‌گرا یا وظیفه‌گرا به پرسش‌هایی پاسخ داد که ابژه آن‌ها عین سوژه است و سوژه‌کتیویته آن‌ها چیزی جز فلسفه نیست. حوادث جهان امروز از نوع عرضی و عارضی نیستند، گاه به شدت الهیاتی و فلسفی هستند، در حالی که ماهیت دقیق‌شان را جز در حوزه ماده و عناصر کیهانی ملموس نمی‌توان یافت. در این موقعیت، حفظ هر گونه یقینی که مستقیماً و مستقلاً بر ضرورت‌های تجربی انسان - خواه فرد یا جامعه - دلالت کند و در عین حال با اگزیستانس وی در قلمرو هستی‌شناسی منافات نداشته باشد بسیار دشوار شده است. بر این دشواری افزوده می‌شود اگر الهیات را به مثابه بن مایه هستی‌شناسی مد نظر گرفته و خود را نسبت به "امر قدسی" متعهد بدانیم. بدین ترتیب بایستی نوعی تبیین از جنبه‌های نظام‌مند این چشم‌انداز وجود داشته باشد. قدر مسلم در جامعه دانشگاهی و مراکز پژوهش دینی غرب کسانی هستند که به هر دلیلی مایلند کانون‌های الهیاتی حفظ شود و جنبه‌های راست‌گیشی جامعه از مفروضاتی که در اولویت

- 
1. ideal
  2. the pluralization of social worlds
  3. True Man
  4. Super Human
  5. Man Existential

جنبش‌های نظری مدرنیته قرار دارد محفوظ بماند. آن‌ها تمام تلاش خویش را به کار می‌گیرند تا با تمسک به روش‌های غیر عینی‌سازی<sup>۱</sup> کمی از خلاء مؤلفه‌های دینی سنتی بکاهند. امروزه با فهمی که از هژمونی مدرنیته وجود دارد، راست کیشان اروپایی و آمریکایی در اندیشه این تمهیدند که چگونه با سازه‌های نظری در جامعه‌شناسی - معرفت یا با روش دفاع و توافق<sup>۲</sup> می‌توانند تا حدودی روند سکولاریزاسیون را به سوی الهیات، اما به سود علم سیاست تغییر دهند. آن‌ها در پی بن‌شناسی این مفهومند که چرا گزاره‌های شناختی در الهیات مغرور و آمرانه نیستند و به فرض اگر چنین هم باشند، چگونه در دین خواهی، دین باوری و دین‌پژوهشی انسان از آمرانگی آن‌ها کاسته می‌شود. توجه عمیق آن‌ها در یافتن گذرگاه‌های عبور از تنگنای جهان تکنولوژیکی و تهی شده از متافیزیک شاید به این مفهوم رسیده است که الهیات نه به معنای تسلط متعین خدا بر قلمرو هستی، بلکه به مثابه مهم‌ترین معیار انسانی است که واجب الوجود را درک می‌کند. در یک تلقی وجودشناسانه، انسان یگانه هستند مدرک در قلمرو وجود است که معنای تجربه زیستی را درک می‌کند و مجدداً ادراک خویش را به سنجه‌های عقل و منطق و فلسفه می‌سپارد تا سره از ناسره مشخص شود. بنابراین متعالی‌ترین نیاز یگانه وجود مدرک به "امر یگانه"، نمی‌تواند موضوعی همانند سایر مقولات فلسفی تلقی شود. هر چند معلومات وابسته به زیست انسان مستلزم شناخت شناسی "من" انسانی باشد.

از دیدگاه متألهین جدید، جهان زیست‌های دینی، همچون هر نوع جهان دیگری، توسط شالوده‌ای از فعالیت‌ها و به نوبه خود کنش‌ها ایجاد می‌شود که در ارتباط با "دیگری" گسترش یافته، بر مدار انسان‌شناسی در قلمرو هستی منسجم می‌شوند و خوانش آدمی را از هستی در گرو فهم او از جان خویش قرار می‌دهد. بر این اساس فلسفه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و باز خوانی گوهر دین در پارادایم عینیت‌گرایی و تجربه‌گرایی عصر مدرن اهمیتی بسزا دارد و شبکه‌ای مفهومی از دیدگاه‌های الهیاتی و سیاسی را ایجاد کرده است. در این شبکه مفهومی که با توجه به عناصر عقلانی، علمی، تجربی و انسان‌شناسی حول صورت‌بندی الهیات مسیحی تکثیر می‌شد،

---

1. de objectivation

2. accommodation

گاه با الهیات‌های راست‌گیشی جدیدی مواجه می‌شویم که در حقیقت مسیحیت را تا حد تجربه‌ای دینی تنزل داد. به تعبیر آنان ایمان امری بشر محور<sup>۱</sup> و نه خدا محور<sup>۲</sup> است که در بیرون از کلیسا، درون قلب انسان رشد می‌کند و نهایتاً به شکل اخلاق اجتماعی در مناسبات عرصه عمومی تجلی می‌یابد. در این تلقی، الهیات متولی‌گرا و رجال‌محور به الهیات لیبرال و متن‌محور تحول یافت و متعاقباً امر سیاسی را از حلقه‌های دینی نزدیک قدرت به متن و بطن جامعه و تجارب زیستی شهروند منتقل کرد [۲۲]. در ربع آخر قرن بیستم، به اقتضای موقعیت کثرت‌گرایی، تکنولوژی نرم‌افزار و انتقال اطلاعات به سطوحی بسیار گسترده، صورت‌بندی‌های متنوع و ظریفی از الهیات مسیحی به عمل آمده است که در بعضی موارد ضمن تقابل با "دگر دینی" تعریف می‌شوند. در سیر این تحولات، هر چند شاهد الهیات‌های بنیادگرای مسیحی بودیم که بازتابی از مقاومت و شورش علیه قدرت و منابع سیاست بود، ولی روال غالب با سایر الهیات‌های متنوعی بود که با امر و عمل سیاسی درآمیخته بودند. هستی‌شناسی هر کدام از گونه‌های الهیاتی، دوره‌ای را نشان می‌دهد که الهیات سیاسی مسیحی بخشی از گسست و پیوست‌های فکری و تکاپوهای پارادوکسیکال و در عین حال پویای بشر در عصر مدرنیته بوده است. عصری که خطوط حائل میان امر الهیاتی و امر سیاسی را به کم‌رنگ‌ترین حد ممکن رساند و متقابلاً صورت‌بندی‌های نوینی از الهیات سیاسی را پدید آورد. برای مثال متر از جمله کسانی است که الهیات سیاسی او را باید به دقت خواند. او درباره‌ی الهیات انتقادی و ترمینولوژی به کار رفته در امر سیاسی کاتولیک نظراتی مهم دارد که به گفته‌ی کافل، اشمیت آن‌ها را از آن خود کرده است [۲۷].

### دیدگاه‌های الهیاتی و الهیات سیاسی مدرن

الهیات سیاسی اساساً مفهومی جدید است که برای اولین بار توسط کارل اشمیت سازماندهی نظری شد و به گفته‌ی خود وی، بر مبنای باوری انسان‌شناسانه استوار گردید؛ اما نظریه‌های الهیات سیاسی و تأثیر آن بر تحولات انسان‌شناختی مسئله‌آسانی نیست

1. man-centered  
2. God-centered

که بی‌بهره از ظرفیت‌های فلسفی تحلیل شود. در شناخت‌شناسی تحولات انسان‌شناختی الهیات سیاسی تضمیناتی وجود دارد که معقول بودن، معاصر بودن و جامع بودن را می‌توان از مهم‌ترین آن‌ها دانست. در این خصوص آثار متعددی نوشته شده و از جوانب مختلف مورد بحث قرار گرفته است.

الهیات سیاسی در کنار الهیات اسطوره‌ای<sup>۱</sup> و الهیات طبیعی<sup>۲</sup> سه نوع الهیاتی هستند که متز<sup>۳</sup> از آن‌ها صحبت می‌کند. وی الهیات سیاسی را در خدمت به روم باستان توضیح می‌دهد و کار ویژه آن را در مشروعیت‌بخشی به دولت مستبد<sup>۴</sup> و خود مقدس<sup>۵</sup> بیان می‌سازد. در ادامه روشن می‌کند که این متافیزیک سیاسی رومی بود که در الهیات مسیحی اولیه بازتاب یافت [۲۹]. این تنوع الهیاتی که غالباً در الهیات سیاسی به دکترین واحدی می‌رسند، غالباً ریشه در نگره‌های الهیاتی - انسان‌شناختی مختلف دارند. این نظرگاه‌های انسان‌شناختی در واقع بر نوع جهان‌بینی - انسان‌شناسی الهیاتی دلالت دارند که نحوه تفکر پاسخ‌دهنده را از هستی‌شناسی انسان منعکس می‌کنند. به بیان دیگر، کلیات الهیات ناظر بر انسان‌شناسی را از عصر ظهور تا قرون وسطی، و از قرون وسطی تا دوره مدرن و سپس پسا مدرن توضیح می‌دهند [۲۸].

به نظر می‌رسد این تنوع، تکثر و اختلاف آرا تا حد زیادی مربوط به تحولاتی است که در علم، فلسفه و الهیات رخ داده و هر یک در طول قرن‌ها دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند. الهیات که زمانی در قرون وسطی مرکز همه علوم به شمار می‌رفت در آغاز عصر مدرن به حاشیه رفت؛ حداقل ساحاتی جدید یافت و بیشتر در رابطه با فلسفه‌ها و مکاتب دیگر مورد بحث قرار گرفت. پژوهش گریفین<sup>۶</sup> نشان می‌دهد که در حلقه‌های روشن فکری، الهیات<sup>۷</sup> به دو گونه قلمداد می‌شود: یک نوع آن الهیات بنیادگرای محافظ کار<sup>۸</sup> است که بر توسل به وحی طبیعی مبتنی است؛ مبنایی که در برابر دقت تاریخی،

- 
1. mythical theology
  2. natural theology
  3. Metz
  4. absolute
  5. infallible
  6. Griffin
  7. theological intellectualism
  8. conservative-to- fundamentalist



تاب مقاومت ندارد و احکامی دربارهٔ جهان صادر می‌کند که بیشتر جنبهٔ ذهنی دارد و به عبارتی هیچ سنجه قابل اتکای بیرونی برای نفی و اثبات آن وجود ندارد. نوع دیگر الهیات جدید لیبرال است که از تعارض با معرفت تاریخی و علمی جدید می‌پرهیزد و این کناره‌گیری را با ابراز نکردن هیچ موضوع مهمی به انجام می‌رساند. این الهیات، کلمهٔ خدا را به چنان معنای گسترده‌ای<sup>۱</sup> به کار می‌برد که حتی تصور پوچ‌گرایانه سکولاریسم از واقعیت، ذیل تعبیر دینی قرار گیرد [۱۹]. از این جهت، مسلک الهیات جدید لیبرال را می‌توان نقطهٔ مقابل دیدگاه ماتریالیستی - فیزیکالیسم قرار داد، زیرا آن جزم‌اندیشی تک‌نگرانه‌ای که انسان را فقط عنصری مادی می‌دید و از این رو همهٔ انسانیت بر ساختهٔ تاریخ و کشمکش‌های اقتصادی و دنیامیزم اجتماعی تلقی می‌شد، در الهیات جدید لیبرال کارکردی معکوس و همه‌نگر می‌یابد. یعنی بر فرض تفوق تجربه و مشاهده در رسیدن به مطمئن‌ترین روش زندگی، همهٔ انسان‌ها به نوعی با الهیات سرو کار دارند و جوامع مختلف، هر کدام به اندازه‌ای الهیاتی محسوب می‌شوند. این نوع الهیات سرشتی درآمیخته با امر سیاسی دارد. به تعبیر دیگر، هر انسانی با هر نوع تفکری چه بداند یا نداند، به هر حال موضعی الهیاتی و در نتیجه سیاسی دارد. همبودی الهیات و سیاست در الهیات جدید لیبرال به اوج خود می‌رسد. گویا نمادی از یک فرهنگ جهانی است که درونمایهٔ همهٔ ادیان را در نظریه‌ای واحد برای زیست مشترک در جهان مدنظر قرار داده است.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، به نظر نمی‌رسد فرد یا جریانی خاص سبب پیدایش انواع الهیات سیاسی مدرن و لوازم و نتایج کمی و کیفی آن بوده باشند؛ بلکه ظهور و بروز این پدیده به ویژه در قرائت پروتستانی آن مسئله‌ای است که رابطه‌ای مشخص با سکولاریزه شدن الهیات در قلب سنت الهیات مسیحی دارد. آنچه موضوع ما را با مفاهیم چنین جریانی مرتبط می‌کند، یکی تهی شدن فلسفه‌های الهیاتی از "امر متعالی" و جایگزین کردن "انسان" به جای آن است که به اومانیزم منتهی می‌شود و دیگری ترجیح

1. widespread

فلسفه‌های الهیاتی بر سلسله مباحث کلامی است که در آن، جایگاه انسان همچون عاملی برون دینی بر خداشناسی محض عرضه می‌شود تا از این گذار، عملکرد انسان اجتماعی - سیاسی به مثابه نوعی رویدادگی الهیاتی امکان تفسیر بیابد. دوری هرمنوتیکی است که از رابطه انسان طبیعی با قادریت "امر مطلق" آغاز می‌شود و در نقطه فراز به جایگاه انسان مدنی در توسعه و انسجام الهیات کاربردی ارتقا می‌یابد. این انسان در برابر سرنوشت خویش موجودی مسئول است که فلسفه خضوع در مواجهه با "امر متعال" را درک می‌کند. در هستی‌شناسی انسان مدرن همواره بر این تأکید می‌شود که تقرر ظهوری انسان حرکتی است که پیوسته آدمی را در عبور از خود به خود می‌رساند تا از این طریق ویژگی‌های الهی را در هستی آشکار نماید. لذا اگر بتوانیم برای الهیات سیاسی مدرن قائل به نظام معرفتی باشیم، آن نظامی بسیار عجیب و نسبت به ارکان اصلی خود واگرایانه خواهد بود. مع الوصف الهیات سیاسی مسیحی به گونه‌ای بر انسان اجتماعی تأثیر گذاشت که نه تنها پروتستان‌ها بلکه کاتولیک‌ها و یهودیان لیبرال را نیز به درون خود جذب کرده است. جالب این که چهره‌های فلسفی و آکادمیکی که نسبت به اقسام الهیات سیاسی مدرن علاقه نشان داده‌اند، در مواضع و سطح مهارت نظری‌شان<sup>۱</sup> با هم متفاوتند. با این حال در ویژگی‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود به نوعی با انکار عینی تصدیقات فرا طبیعی<sup>۲</sup> در سنت مسیحی همدلی کرده‌اند. به تعبیری دیگر و کلی‌تر، روند فکری این جریان تغییری از چشم‌انداز استعلایی به چشم‌انداز باطنی انتقال از فهم عینی به فهم ذهنی امر دینی را نشان می‌دهد. سرانجام اینکه هستی‌شناسی الهیات سیاسی مدرن تجربه‌ای انسانی از الهیات و سیاست را نشان می‌دهد که در گذار تاریخی خود، سنت فلسفی یونان را به ظهور مسیح، حلقه حواریون را به قرون وسطی و قرون وسطی را به عصر عقلانیت و دوره مدرن پیوند داده است. مطالعه این ادوار بیان‌گر کانونیت مفهوم انسان در هر نوع فلسفه‌ای است که زیست بشریت را در موازنه مباحث الهیاتی و تحولات سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. خواه در افلاطون و نظریه مثل او که همه چیز در مجاورت "روح

---

1. Theoretical Sophistication

2. Supernatural affirmations

کلی "معنا می‌شد، خواه در ارسطو که انسان حیوانی سیاسی/اجتماعی/مدنی بالطبع است و از این لحاظ به صورت طبیعی ذیل خانواده و شهر می‌گنجید [۱۳]، خواه در قرون وسطی که انسان، منقاد مقامات و اولیای مذهبی بود [۱۵]، خواه نزد اگوست کنت که همه چیز به انسان ختم می‌شد، خواه در روایت کانت که به معرفت‌شناسی عالم هستی با محوریت انسان اولویت می‌دهد و خواه از منظر هایدگر که به عنوان فیلسوفی هستی‌شناس، معرفت از انسان را به شناخت از وجود در - هستی مقرر می‌سازد، به هر حال از یک منظر کلی رابطه امر متناهی با کل هستی قطع شده، دین فقط دین انسانیت بود که الگویی دقیقاً مابه ازای کاتولیسیسم به حساب می‌آمد [۵] و تا دوره کنونی که مقام انسان همچون زمانه‌اش تبیین می‌شود، مسئله هستی‌شناسی سلوکی در خود و بر خود داشته است. دوره‌ای که افزایش تغییرات معرفت‌شناختی به تکثیر روایت‌هایی انجامیده است که مسائلی از قبیل انشقاق‌های ایدئولوژیکی، گشایش قلمروهای جغرافیایی، سفرهای اکتشافی آدمی به جهان‌های درونی و برونی خود و در نتیجه، تشخیص انسان در فلسفه الهیات سیاسی مدرن را به همراه داشته است؛ همان که در ابتدای سخن، بعنوان اصلی‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری الهیات سیاسی مدرن از آن یاد کرده و به همین دلیل، امکان مطالعه پارادایمی چنین قلمروی را کاری بسیار دشوار، بلکه ممتنع دانستیم.

## منابع

- [۱] آرنت، هانا (۱۳۹۵). وضع بشر، مترجم: مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- [۲] اسپنسر، هربرت (۱۳۸۱). *جامعه سنتی، جامعه مدرن* (مدرنیته؛ مفاهیم انتقادی)، ویراستار: مالکوم واترز، مترجم: منصور انصاری، تهران، نقش جهان.
- [۳] اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶). *رساله الهی - سیاسی*، مترجم: علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- [۴] آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۸). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، مترجم: عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- [۵] آدامز، دانیل جی (۱۳۸۴). «الهیات پسا مدرن»، *پگاه حوزه*. قم، شماره ۱۷۱. آبان ۱۳۸۴، صص: ۱۶-۲۶.

- [۶] باریه، موریس (۱۳۸۹). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، مترجم: امیر رضایی، تهران، نشر قصیده سرا.
- [۷] بودریار، ژان (۱۳۷۸). «وانموده»، *سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسامدرن*، مترجم: مانی حقیقی، تهران، نشر مرکز.
- [۸] پرز راموس، آنتونیو (۱۳۹۲). *فرانسیس بیکن و قلمرو دو وجهی انسان*، تاریخ فلسفه راتلج، ج ۴: *رسانس و عقل باوری سده هفدهم*. ویراستار: ج. اچ. آر. پارکینسون. ترجمه حسن مرتضوی، تهران، پویه نگار.
- [۹] تیلیش، پل (۱۳۹۶). *الهیات سیستماتیک*، ج ۱، مترجم: حسین نوروزی، تهران، محراب.
- [۱۰] — (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*، مترجم: مراد فرهاد پور و فضل الله پاکزاد، تهران، طرح نو.
- [۱۱] تیلور، مارک سوسی (۱۳۸۰). «الهیات پست مدرن»، *نامه فرهنگ*، ۴۲ شماره، تهران، زمستان ۱۳۸۰، صص: ۱۶۸-۱۷۲.
- [۱۲] جول، نیکلاس (۱۳۹۲). *لایب نیتس: حقیقت، شناخت و متافیزیک*، تاریخ فلسفه راتلج، ج ۴: *رسانس و عقل باوری سده هفدهم*. ترجمه حسن مرتضوی. ویراستار: ج. اچ. آر. پارکینسون، تهران، دالاهو.
- [۱۳] دیرکس، هانس (۱۳۹۱). *انسان شناسی فلسفی*، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- [۱۴] دیل، ویلیام و تیموتی، بیل (۱۳۹۱). *نظریه برای پژوهش دینی*، مترجم: حمید پرنیان، تهران، انتشارات زمانه.
- [۱۵] کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*، مترجم: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.
- [۱۶] — (۱۳۸۸). *دین در محدوده عقل تنها*، مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار.
- [۱۷] کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه*، ج ۴: *از دکارت تا لایب نیتس*، مترجم: غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- [۱۸] گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، مترجم: دکتر حسن فتحی، تهران، حکمت.
- [۱۹] گریفین، دیویدری (۱۳۸۸). *خدا و دین در جهان پسامدرن*، مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۰] لایب نیتس، گوتفرد ویلهلم (۱۳۷۲). *مؤنادرولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه به انگلیسی: پال شاکر و ان مارتین شرکر، ترجمه به فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر ماهی.

- [۲۱] لوگوف، ژاک (۱۳۹۱). *اروپا مولود قرون وسطی: بررسی تاریخی فرایند تکوین و تکامل اروپا در قرون وسطی (سده های ۴ تا ۱۶ میلادی)*، مترجم: بهاء الدین بازرگانی گیلانی، تهران، کویر.
- [۲۲] مک گراث، آلیستر (۱۳۹۳). *درسنامه الهیات مسیحی (بخش نخست: دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها)*، مترجم: بهروز حدادی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۲۳] نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). *معرفت و معنویت، ترجمه: دکتر انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.*
- [۲۴] ویور، مری جو (۱۳۹۳). *درآمدی به مسیحیت*، مترجم: حسن قنبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۲۵] وبر، ماکس (۱۳۹۴). *دین، قدرت، جامعه*، مترجم: احمد تدین، تهران، هرمس.
- [26] Bacon, F (2006). *The Advancement of Learning*. DoDo Press.
- [27] Kafmel, E (2007). *Comparative Political Theology*. Paris: SCIS.
- [28] Macfarlane, G (2002). *Review of Niels Henric Gregersen, The Human Person in Science and Theology*. London: T. & T. Clark.
- [29] Metz, J.B (2013). *Political Theology: Contemporary & Future Directions. (Tow- Fold Political Theology)*. Edited by Michael Welker, Francis Schussler Fiorenza & Klaus Tanner. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- [30] Phillips, E (2012). *Political Theology: A Guide for the Perplexed*. UK: T & T Clark.
- [31] Wilson, Holly L (2006). *Kant,s Pragmatic Anthropology, It,s Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York.



