



The Metaphysics of Peace; On the Metaphysics of State and the Ontological Refusal of Peace

Hamid Malekzadeh¹ 

I- Assistant Professor of political Science, University of Kashan, Kashan, Iran. E-mail: hmalekzade@kashanu.ac.ir

Date received: 2025/04/15

Date revised: 2025/04/21

Date accepted: 2025/04/23

Dor: 10.22034/ipsan.2026.575741.1006

Extended Abstract

Introduction

This article investigates the metaphysical presuppositions underlying political conceptions of peace by examining the dominant metaphor through which the modern state has been understood: the state as a person. Rather than treating peace as a merely normative or institutional problem, the study asks a prior ontological question: peace between whom? This question leads directly to the metaphysics of peace, for the identity and mode of being of the actors involved determine the conceptual horizon within which peace becomes intelligible. From early modern political thought onward—most decisively in Hobbes—the state is construed not simply as an institutional arrangement but as an artificial person endowed with unity, agency, and autonomy. This personification is not an ornamental figure of speech; it constitutes a structuring conceptual framework that shapes how sovereignty, responsibility, conflict, and peace are understood. If states are autonomous persons existing in a condition analogous to the state of nature vis-à-vis one another, then peace cannot be conceived as a natural or enduring state of affairs. Instead, it becomes provisional, contingent, and perpetually vulnerable to dissolution. The article argues that the enduring difficulty of conceptualizing lasting peace in modern political thought is not primarily a moral or institutional failure. Rather, it is rooted in a deeper metaphysical commitment: the understanding of the state as an autonomous political person. By bringing this commitment into view, the study reorients the debate on peace from normative design to conceptual foundations.

Methodology

The article employs the framework of cognitive metaphor theory, particularly as developed by George Lakoff and Mark Johnson. Within this approach, metaphors are not treated as rhetorical embellishments but as fundamental cognitive structures that organize perception, reasoning, and political imagination. Conceptual metaphors structure entire

domains of thought by mapping familiar experiential patterns—such as personhood—onto more abstract entities—such as the state. Through close textual analysis of key moments in early modern and modern political philosophy, the study reconstructs how the metaphor STATE IS A PERSON functions as a generative conceptual schema. This reconstruction does not aim merely to catalogue metaphorical language; rather, it seeks to uncover the inferential consequences that follow once the state is conceptualized as possessing autonomy, will, unity, and responsibility. The method is therefore both analytical and genealogical. It analyzes the internal logic of the metaphor while tracing its consolidation in political theory. By identifying the entailments of the person-state metaphor—particularly the analogy between interpersonal and interstate relations—the article clarifies how the metaphysical status of the state structures the conceptual space within which peace is imagined. The shift from normative analysis to conceptual reconstruction allows the study to expose assumptions that often remain implicit in political discourse.

Results and Discussion

The analysis demonstrates that the metaphor of the state as a person generates a coherent but restrictive conceptual field. If a state is understood as an autonomous self—alogous to an individual human being—then its external relations mirror the interpersonal condition prior to civil authority. Just as individuals in the state of nature lack a common superior and therefore remain in a condition of potential conflict, states—lacking a global sovereign—exist in a structurally analogous situation. This mapping produces several consequences. First, peace between states cannot be ontologically primary; it must be constructed, negotiated, or imposed. Second, peace becomes secondary to sovereignty: the preservation of the state’s autonomy takes precedence over the maintenance of harmony. Third, even when institutional arrangements are introduced—such as federations, international law, or balance-of-power systems—the underlying ontology of discrete, self-contained political persons remains intact. As a result, peace appears not as a stable condition but as an interruption within a deeper structure of potential conflict. The metaphor does not merely describe political reality; it configures expectations and limits imagination. To conceive states as persons is to inherit a model of interaction grounded in independence, vulnerability, and self-preservation. In this conceptual landscape, perpetual peace becomes difficult to imagine because the very grammar of political thought presupposes autonomous, self-defending agents. The study thus reveals that the “impossibility” of lasting peace is not simply empirical or strategic. It is embedded in the conceptual architecture of modern political ontology. As long as the state is conceptualized through the metaphor of autonomous personhood, peace remains derivative and fragile.

Conclusion

This article has argued that debates about peace must be relocated at the level of metaphysics. By applying cognitive metaphor theory, it has shown that the dominant modern understanding of the state rests on a powerful conceptual metaphor: the state as an autonomous person. This metaphor structures not only political theory but also the limits of political imagination. Within this framework, peace cannot be a natural or



enduring condition. It is necessarily contingent because it unfolds between entities conceived as independent selves lacking a common superior. Institutional reforms and normative aspirations, while significant, do not alter this underlying ontology. If lasting peace is to be conceptualized differently, a transformation at the level of political metaphysics may be required. This would entail rethinking the basic metaphor through which the state is understood. Until such a shift occurs, the aspiration to stable and natural peace will remain constrained by the conceptual commitments embedded in the metaphor of autonomous state personhood.

Keywords

Metaphysics of the State, Metaphysics of Peace, Cognitive Metaphors, Autonomy, Thomas Hobbes.



متافیزیک صلح؛ درباره متافیزیک دولت و امتناع هستی‌شناختی صلح

حمید ملک‌زاده^۱ ID۱- استادیار علوم سیاسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. ایمیل: hmalekzade@kashanu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

Doi:10.22034/ipsan.2026.575741.1006

چکیده

مقاله حاضر به پرسش‌های بنیادینی که هر شکلی از اندیشیدن به مفهوم صلح به آنها مشروط است، می‌پردازد. پرسش‌هایی که به متافیزیک صلح مربوط می‌شوند، چه به صراحت مورد توجه قرار گرفته باشند و چه به طور تلویحی و در بنیان آنچه درباره صلح می‌گوییم نهفته باشند: در بحث پیرامون صلح، از صلح بین چه کسانی صحبت می‌کنیم؟ این شبیه این است که پرسیم صلح چیست و چه معنایی دارد؟ پاسخ دادن به این دو سؤال اخیر، بدون معلوم کردن پاسخی که برای پرسش اول داریم غیر ممکن است. برای انجام دادن این کار، صلح در مقام پدیده‌ای سیاسی به‌عنوان مسئله‌ای که به دولت‌ها مربوط می‌باشد، در نظر گرفته شده است. بر اساس این مبنای هستی‌شناسانه، مقاله حاضر این مسئله را مطرح می‌کند که بحث درباره صلح، در مقام یک مسئله سیاسی بیشتر یک وضعیت ناممکن است، چرا که دولت آن طور که عموماً در تعریف آمده، نقطه پایانی درگیری یا حافظ صلح نیست بلکه امکان همیشگی همراه با درگیری یا جنگ است. برای اینکه این مسئله را توضیح دهیم نوشته خود را بر باور اولی استوار کرده‌ایم که دولت‌ها عموماً به اعتبار اشخاص فهمیده شده‌اند و در مقام اشخاص، به‌عنوان افراد خودآیینی اصیل به حساب آمده‌اند که در فقدان یک وضع مدنی بین دولت‌ها همواره در وضعیتی واقعی از امکان جنگ قرار دارند. برای روشن کردن آنچه در بالا ذکر کرده‌ایم، از یک جور روش‌شناسی مبتنی بر استعاره‌های شناختی برای روشن کردن فهمی که از دولت به معنای مدرن کلمه ارائه شده، استفاده می‌کنیم.

واژگان کلیدی: متافیزیک دولت، متافیزیک صلح، استعاره‌های شناختی، خودآیینی، توماس هابز.

مقدمه و طرح مسئله

پیش از اینکه بتوانیم حرف معناداری درباره صلح بزنیم باید این مسئله را مشخص کنیم که وقتی از صلح صحبت می‌کنیم دقیقاً درباره چه چیزی صحبت می‌کنیم. برای مشخص کردن این مسئله باید بتوانیم معلوم کنیم که چیزی که از صلح افاده می‌کنیم، چه هستی‌هایی را شامل می‌شود؟ وقتی این مسئله را معلوم کنیم می‌توانیم درباره این مسئله بحث کنیم که آیا اصولاً چیزی که به‌عنوان صلح از آن صحبت می‌کنیم به لحاظ هستی‌شناختی ممکن است؟ اگر ممکن است چه شرایطی را برای تحقق آن می‌توانیم تصور کنیم؟ و آیا اصلاً می‌توانیم از وضعیت امتناع صلح صحبت کنیم؟ مقاله حاضر تلاش می‌کند تا پاسخ روشنی برای این سؤالات فراهم آورد. ما برای انجام دادن این کار صلح را در مقام پدیده‌ای سیاسی به‌عنوان مسئله‌ای که به دولت‌ها مربوط است، تعریف کرده‌ایم. بر اساس این مبنای هستی‌شناسانه مقاله حاضر این مسئله را مطرح می‌کند که بحث درباره صلح، در مقام یک مسئله سیاسی بیشتر بحثی درباره یک وضعیت ناممکن است، چرا که دولت آن طور که عموماً پذیرفته شده، نقطه پایانی درگیری یا حافظ صلح نیست، بلکه امکان همیشگی همراهی با درگیری یا جنگ است. دولت، همان طور که در بقیه فلسفه‌های سیاسی در سال‌ها و قرن‌ها پس از هابز می‌بینیم، همیشه به‌عنوان اراده واقعی برای ورود به مبارزه بی‌پایان برای زندگی و مرگ درک شده است؛ بنابراین، می‌توان این طور مشاهده و ادعا کرد که لویاتان شخصی است که دارای اختیار است. برای روشن کردن آنچه در بالا آوردیم از یک جور روش‌شناسی مبتنی بر استعاره‌های شناختی برای روشن کردن فهمی که از دولت به معنای مدرن کلمه ارائه شده، استفاده می‌کنیم. مسئله مهمی که باید به آن توجه کنیم این است که مطالعه حاضر صرفاً بحثی درباره امکان مفهوم‌شناختی تحقق چیزی به نام صلح است، یعنی بحث درباره صلح در این جستار صرفاً امکان‌سنجی آن در ساحت نظر را مورد توجه قرار داده و بنا ندارد ادعایی عملی یا پشتوانه‌ای برای سیاست‌گذاری‌های دولتی در حوزه روابط بین‌الملل را در اختیار سیاستمداران یا تصمیم‌گیران سیاسی قرار دهد.

برای اینکه اهمیت چارچوب مفهومی مورد استفاده قرار گرفته در این مقاله را دریابیم باید این نکته را در نظر بگیریم که در روایت‌های جدیدی که از مفهوم استعاره ارائه شده، عموماً بر وجه شناختی آن تأکید می‌کنند، یعنی بر کارکرد استعاره در صورت‌بندی کردن مفهومی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. این رویکردهای جدید به شناخت استعاری بر این نکته تأکید دارند که استعاره، عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ماست و به ساخت‌های بنیادین دیگری از قبیل طرح‌واره‌های



تصوری یا فضاهای ذهنی و امثال آن مربوط می‌شود (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۶۷). به بیان دیگر «معنی‌شناسان شناختی، استعاره را ابزاری برای اندیشیدن و درک و شناخت مفاهیم انتزاعی معرفی کردند که کاربردها و عملکردهای گوناگون و گسترده در زبان خودکار و زبان ادب دارد» (عباسی آبدانکشی، ۱۳۸۴: ۲-۳). ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا کلیات مفهومی نظریه شناخت استعاری را برای تبیین فهم هابز از ایده دولت، به‌عنوان مبنای فهم جدید از دولت، مورد استفاده قرار دهیم. نشان خواهیم داد که چطور هابز، دولت را به مثابه فرد، و به اعتبار از فرد انسانی صورتبندی کرده است. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا نتایج منطقی این کاربرد استعاری در صورتبندی دولت مدرن را بر صلح، به‌عنوان یک حالت ممکن میان دولت‌ها، یعنی مجموعه‌ای از افراد خودآیین در ارتباط با یکدیگر، مورد بررسی قرار دهیم. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا این مسئله را روشن کنیم که چرا صلح، به‌عنوان یک رابطه ممکن میان دولت‌ها، تا جایی که به سیاست مربوط می‌شود، با امتناع هستی‌شناختی مواجه است. در تلاشی که برای بررسی کردن این مسئله ضمن به کار بردن یک جور روش‌شناسی مبتنی بر رویکردهای شناختی انجام می‌دهیم، معلوم می‌کنیم که چرا و با توجه به مبنای مفهومی مورد استفاده قرار گرفته در این مقاله، صلح، به معنای ایدئال آن، متضمن نفی رادیکال ایده دولت و مستلزم اضمحلال دولت است. همین‌طور این مسئله را مشخص می‌کنیم که چطور از یک نظرگاه هستی‌شناسانه، صلح، در این معنای ایدئال و بر خلاف آنچه که ممکن است پذیرفته شده باشد، بر ایده پایان دولت، یا به عبارت دقیق‌تر بر فرض متافیزیکی پایان سیاست استوار است. پیش از هر چیز لازم است تا اصول و مبانی کلی به کار رفته در پژوهش حاضر به‌عنوان یک جور روش‌شناسی خاص را مورد بررسی قرار دهیم.

پیشینه و ادبیات پژوهش

استفاده کردن از یک جور استعاره شناختی برای به‌روشنایی در آوردن مفهوم مبهم دولت که نقطه عزیمت آن فهمی نظری از چیستی فرد انسانی باشد، سابقه‌ای طولانی در ادبیات فیلسوفان سیاسی دارد. با وجود این صورتبندی کلاسیک دولت به مثابه «شخص» را باید در اندیشه توماس هابز جستجو کرد. هابز در لویاتان، به‌ویژه در فصل شانزدهم، ضمن ارائه کردن تعریفی از مفهوم «شخص» به منزله موجودی که می‌توان گفتار و کنشی انسان‌گونه را به او منسوب کرد، زمینه‌های شناختی لازم برای صورتبندی کردن دولت به مثابه «شخص مصنوع» را فراهم آورده است. از این منظر برای هابز دولت مانند شخصی انسان‌گونه فهمیده می‌شود که وحدتش از طریق ساز و کار نمایندگی پدید می‌آید (Hobbes, 1651/1996: ch. 16). وحدتی که

هابز در لویاتان برای دولت به مثابه شخصِ مصنوع در نظر گرفته صرفاً ناشی از به کار بردن تمثیلی ادبی برای توضیح دادن مفهوم دولت نیست. این مفهوم را باید به‌عنوان تمهیدی شناختی در نظر گرفت که بر بنیانی حقوقی-هستی‌شناختی استوار شده است. بنیانی شناختی که امکان نسبت دادن چیزهایی مثل اراده، مسئولیت و اقتدار به دولت را برای او فراهم کرده است. درست بر پایه همین بنیان شناختی است که هابز می‌تواند از منطقی دوگانه بر رفتار داخلی و خارجی دولت‌ها صحبت کند. از این منظر همان منطقی که در درون دولت صلح مدنی را ممکن می‌کند، در سطح میان‌دولتی به بازتولید وضعیت طبیعی می‌انجامد؛ جایی که دولت‌های مستقل و خودآیین در غیاب یک جور اقتدار مشترک بین‌الدولی، همواره در افق امکان جنگ قرار دارند (ch. 13).

این تمهید شناختی استعاری در هابز متوقف نمی‌شود. پیش‌زمینه این شخص‌انگاری را می‌توان همچنین در خوانش کلاسیک سیاست نزد لئو اشتراوس^۱ نیز پیدا کرد. از این منظر باید این نکته را در نظر گرفت که اشتراوس در روایتی که از فلسفه سیاسی نزد افلاطون ارائه می‌کند نشان می‌دهد که چطور برای او شهر تنها از خلال قیاس با نفس انسانی فهم‌پذیر است. در روایت اشتراوس همچنین نظم سیاسی برای افلاطون بازتابی از نظم درونی انسان به شمار می‌رود (Strauss, 1964: 49-54). اگرچه در صورتبندی اشتراوس از مفهوم شهر در ادبیات افلاطون هنوز با تمثیلی فلسفی مواجه هستیم، اما همین تقدم وحدت درونی بر سازمان سیاسی، راه را برای فهم دولت به مثابه کلتی ذی‌هویت هموار می‌کند.

شخص‌انگاری دولت تنها به فیلسوفان سیاسی و شارحان آنها محدود نمی‌شود. این بنیان شناختی را همچنین می‌توان در در قرائت واقع‌گرایانه مدرن نزد هانس مورگنتا،^۲ مشاهده کرد. او به طور کلی بر این نکته تأکید می‌گذارد که سیاست بین‌الملل عرصه «کشمکش برای قدرت» است، همچنین این مسئله را متذکر می‌شود که صلح بیش از آنکه وضعی طبیعی باشد، محصول توازن قواست (Morgenthau, 1948/2006, ch. 1). این تحلیل، بی‌آنکه لزوماً به زبان هابزی سخن بگوید، همچنان دولت‌ها را به مثابه واحدهای عقلانی و خودآیین مفروض می‌گیرد.

در عین حال هدلی بال^۳ نیز با طرح مفهوم «جامعه آناشیک» نشان می‌دهد که دولت‌ها، حتی در غیاب حاکمیت مرکزی، از طریق قواعد و نرْم‌های مشترک حاکم بین آنها نوعی نظم حداقلی را پدید می‌آورند

1 - Leo Strauss

2 - Hans Morgenthau

3 - Hedley Bull



(Bull, 1977/2002: 3-21). نظمی که بال از آن صحبت می‌کند به طور کلی بدون از پیش فرض گرفتن نوعی استقلال، خودآیینی، عقلانیت و شخصیت متمایز برای دولت‌های فرضی امکان‌پذیر نیست. از این جهت می‌توانیم مشاهده کنیم که حتی برای او تنها وقتی می‌شود از یک جور نظم نیندیشیده در غیاب اقتدار مرکزی در رابطه بین دولت‌ها صحبت کرد که دولت‌ها را به‌عنوان شخصیت‌هایی انسان‌گونه فهمیده باشیم. سرانجام و در یک روایت فلسفی امانوئل کانت^۱ در صلح پایدار تصریح کرده که صلح «وضع‌ی طبیعی نیست» بلکه باید از رهگذر ترتیبات حقوقی و فدراسیونی میان دولت‌های جمهوری برقرار شود (Kant, 1795/1983). آن طور که از صورت‌بندی فلسفی کانت از مفهوم صلح بر می‌آید، حتی در اینجا نیز فهم استعاری از دولت به نحوی انسانی به صورتی مفروضی اساسی پابرجاست: دولت‌ها همچنان اشخاصی خودآیین هستند که باید در قالب حقوقی مهار شوند.

در مجموع، این ادبیات -از هابز تا کانت و از واقع‌گرایی تا نظریه جامعه بین‌المللی- گرچه در سطح هنجاری تفاوت‌های چشمگیری را برای پژوهشگران مطالعات صلح و دولت به ارمغان آورده، در سطح متافیزیکی بر یک بنیان مشترک تکیه می‌زند: دولت به مثابه شخصی خودآیین و دارای وحدت ارادی. اگر چنین باشد، مسئله صلح را دیگر نباید صرفاً به‌عنوان موضوعی نهادی یا اخلاقی در نظر گرفت. باید همواره این نکته را در نظر داشت که تا زمانی که دولت در افق اندیشه سیاسی به منزله شخصی خودآیین و خودبسنده فهم می‌شود، روابط میان دولت‌ها ناگزیر در قالب نسبت اشخاص بی‌مرجع مشترک صورت‌بندی خواهد شد. از این رو، پرسش از صلح به پرسشی متافیزیکی بدل می‌شود: آیا در چارچوب هستی‌شناسی دولت شخص‌گون، صلح می‌تواند وضعی پایدار باشد، یا همواره در حاشیه امکان جنگ باقی خواهد ماند؟ این همان چیزی است که در این مقاله مورد مطالعه قرار گرفته است: ناممکن -هستن^۲ صلح پایدار، پیش از آنکه شکست اخلاق یا نهاد باشد، پیامد مستقیم همین تصمیم متافیزیکی درباره نحوه صورت‌بندی کردن هستی دولت است.

1 - Immanuel Kant

2 - Being-Imoissible

مبانی نظری پژوهش استعاره و مسئله شناخت

گفتگوهای هر روزه ما درباره مسائلی مانند عشق، زندگی، ذهن، دولت، نهادهای اجتماعی، احساسات - و مفاهیم انتزاعی دیگری که ممکن است درباره‌شان با دیگران به صحبت بنشینیم - مملو از بیان‌های استعاری گوناگونی است. بیان‌هایی استعاری که امکان فهم مفاهیم موردنظرمان را فراهم می‌آورند. این به این معناست که ما در گفتگوهای هر روزه و نیندیشیده‌مان، بدون اینکه آگاه باشیم، از صورت‌های استعاری زبان برای معنابخشی به جهانی که درون آن زندگی می‌کنیم، استفاده می‌نماییم.

استعاره چیست؟ این پرسشی است که مطالعه ما را قبل از هر چیز به سمت شکلی از مطالعه زبان‌شناختی سوق می‌دهد. سیروس شمیسا استعاره را به معنای «عاریه خواستن لغتی به جای لغت دیگر» (شمیسا، ۱۳۷۱: ۱۵۴) گرفته و جلال‌الدین همایی نیز کارکرد ویژه آن در ادبیات فارسی را «به کار بردن واژه‌ای به جای واژه دیگر با علاقه شباهت، با وجود قرینه» دانسته است. به بیان همایی «استعاره در واقع تشبیهی موجز و فشرده است که تنها «مشبه به» آن باقی مانده باشد. علاوه بر آن شاعر در تشبیه، ادعای همانندی دو پدیده را دارد؛ اما در استعاره ادعای یکسانی آن دو را به میان می‌کشد. این دو ویژگی، استعاره را هنری‌تر و خیال‌انگیزتر از تشبیه می‌کند. همچنین استعاره نوعی مجاز است، با این تفاوت که اگر علاقه (ارتباط بین معنای حقیقی و مجازی) از نوع مشابهت باشد، استعاره است و اگر علاقه، مشابهت نباشد، مجاز است» (همایی، ۱۳۷۰: ۲۲۰).

همچنین می‌دانیم که «جرجانی معتقد است که استعاره، مجازی است که بر رابطه تشابه استوار باشد. وی شباهت را مبنای استعاره می‌داند و در پی یافتن این واقعیت است که آفریننده تشبیه چگونه این شباهت را کشف می‌کند. وی با تحلیل و بررسی جریان‌های ذهنی و روانی آفریننده استعاره به این نکته اشاره می‌کند که تشبیه‌کننده شیء به شیئی دیگر، تمام حواس خود را بر صفات مشترک میان آن دو شیء متمرکز و مابقی صفات‌های موجود را به‌عنوان مشبه به استفاده کند. «شیر» مشبه به را از ذهن دور می‌کند؛ برای مثال وقتی از همه صفات شیر، تنها صفت شجاعت را در نظر می‌گیرد و به صفات دیگر شیر توجهی ندارد» (ابودیب، ۱۳۹۰: ۹۰).

این تعاریف هم‌پوشی روشنی با تعریفی که دایرةالمعارف بریتانیکا از استعاره ارائه می‌دهد، دارند. تعریفی که بر اساس آن «استعاره صورتی از سخن است که بر مقایسه دو چیز شبیه به هم دلالت دارد» (بریتانیکا).



بر اساس این تعاریف می‌توانیم بگوییم که استعاره صورتی از سخن است که بر پایه شباهت بنیان گذارده شده است. این تعاریف همچنین استعاره را واجد وجهی هنری و زیبایی‌شناختی از سخن در نظر گرفته‌اند که در یک کارکرد آگاهانه و قصد شده از پیش توسط شاعر یا ادیب مجهز به توانایی‌های خاص و برای زینت بخشیدن به کلام ادبی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع در این تعاریف «استعاره صورتی از سخن است که در آن چیزی با چیز دیگر، با گفتن اینکه یک چیز، چیز دیگری است، مقایسه می‌شود». تعاریفی از این دست به شیوه خاص نظریه‌پردازی ارسطو درباره شعر و استعاره‌های ادبی بر می‌گردند. جایی که «از نظر ارسطو کاربرد استعاره صرفاً امری تزئینی و زیباست و نه امری لازم و ضروری و بیشتر در زبان شعر که ویژگی‌اش تمایز در بیان است، می‌توان آن را یافت؛ بنابراین جایگاه قابل توجهی در زبان روزمره و گفتار مردم عادی و غیر ادیب و همین‌طور در زبان خطابه جایگاه قابل توجهی ندارد، چرا که زیاده‌روی در کاربرد استعاره ممکن است زبان متعارف را بیش از حد به شعر شبیه کند» (هاکس، ۱۳۷۷: ۲۲). این تعاریف و ویژگی‌هایی که برای استعاره از درون آنها استخراج شده‌اند، همگی متعلق به مطالعات سنتی‌تری درباره استعاره‌ها هستند؛ مطالعاتی که پس از انتشار کتابی بسیار تأثیرگذار از لکاف و جانسون در سال ۱۹۸۰ با عنوان «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»^۱ جای خود را به درکی شناختی از استعاره‌ها دادند. فهم تازه‌ای که بعد از آن بستر ساز مطالعات زیادی در حوزه‌های مربوط به روان‌شناسی، رفتارگرایی، مطالعات عصب‌شناختی و حوزه‌های بسیار زیاد دیگری برای اثبات درستی ادعاهای مطرح شده در این نظریه تازه گردید. شاید مهم‌ترین ادعای مطرح شده در نظریه لکاف و جانسون را بشود در این جمله بیان کرد که «استعاره ابزاری شناختی است» (Lakoff & Johnson, 2003).

بنابراین، در شیوه‌های معاصرتر از تئوری‌های استعاره که بر فهم شناختی از آن استوار هستند، بر این نکته تأکید [می‌شود] که استعاره، عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ماست و به ساخت‌های بنیادین دیگری از قبیل طرح‌واره‌های تصویری یا فضا‌های ذهنی و امثال آن مربوط می‌شود (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۶۷). به بیان دیگر «معنی‌شناسان شناختی، استعاره را ابزاری برای اندیشیدن و درک و شناخت مفاهیم انتزاعی معرفی کردند که کاربردها و عملکردهای گوناگون و گسترده در زبان خودکار و زبان ادب دارد» (آبدانکشی، ۱۳۸۴: ۲-۳).

از این جهت در مطالعه لکاف و جانسون که به نظرگاه زبان‌شناسی شناختی درباره استعاره شهرت پیدا کرده، پنج تفاوت عمده میان فهم جدید از استعاره -در مقام ابزاری شناختی- با تعاریف سنتی تر از استعاره بیان شده است. در این مطالعه به طور خاص استعاره به‌عنوان چیزی مربوط به مفاهیم در نظر گرفته شده که برای فهم بهتر آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این ایستار جدید، استعاره اغلب بر شباهت بنیان ندارد و بدون نیاز به تلاشی ویژه در جریان زندگی روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرد. در نهایت مطالعات جدیدی استعاری، استعاره را فراتر از یک زینت زبانی صرف، به‌عنوان فرایندی اجتناب‌ناپذیر از اندیشه و خود‌اندیشیدن انسان معرفی می‌کنند.

بعد از ظهور رویکردهای شناختی به مفهوم استعاره و در چارچوب این تئوری جدید، بحث پیرامون شناخت استعاری جهان از طریق مواجهه‌ای جدید با عناصر متون و پدیده‌های سیاسی و اجتماعی، راه تازه‌ای برای صورتبندی کردن جهان از طریق زبان به مثابه یک واسطه شناختی در مقابل پژوهشگران علوم انسانی قرار گرفته است. در این روش جدید و بر اساس مطالعات روزافزونی که در جهان عموماً غربی درباره کارکردهای شناختی استعاره در حال انجام شدن است، استعاره در مقام یک ابزار شناختی، به‌عنوان چیزی فراتر از یک جور زینت زبانی ادبی و در مقام فرایند «فهم یک حوزه مفهومی به اعتبار یک حوزه مفهومی دیگر» (Lakoff & Johnson, 1980: 1) فهمیده شده است.

به بیان بهتر استعاره یک فرایند شناختی است که از خلال آن مفاهیم بیشتر انتزاعی به اعتبار مفاهیم انضمامی‌تری که هر کدام از ما تصورات واضحی درباره‌شان داریم، فهمیده می‌شوند. این فهم استعاری در جریان زندگی و گفتگوهای روزانه هر کدام از ما و بدون اینکه از آنها آگاهی مستقیم داشته باشیم، در حال عمل کردن است. مثال‌های زیادی که لکاف و جانسون درباره عشق، احساسات، زندگی، ذهن و مفاهیم انتزاعی دیگری از این دست در کتاب خود مورد بررسی قرار داده‌اند، هر کدام گویای کارکردهای شناختی استعاری در جریان زندگی هر روزه هر کدام از ما هستند. در تمامی این مثال‌ها با دو حوزه متفاوت مواجه هستیم که یکی از آنها به اعتبار دیگری صورتبندی شده و به فهم در می‌آید. در واقع «یک استعاره مفهومی مشکل از دو حوزه مفهومی است که در آن یک حوزه به اعتبار حوزه‌ای دیگر فهمیده می‌شود» (Ibid). در هر کدام از استعاره‌های شناختی «یک حوزه شناختی می‌تواند سازمان‌های منسجم تجربه را در بر بگیرد» (Ibid).

عناصر و اجزای استعاره‌های شناختی

گفتیم که استعاره در ذات خود کارکردی شناختی دارد. این کارکرد شناختی در استعاره از مجرای فهم حوزه‌های انتزاعی‌تر از مفاهیم به وسیله ارجاع آنها به حوزه‌هایی انضمامی و فیزیکی‌تر از مفاهیم تجربه شده در جریان زندگی روزمره امکان‌پذیر می‌شود. همین نسبت میان تجربه‌های فیزیکی و ارجاعات استعاری میان حوزه‌های مختلف از مفاهیمی است که استعاره‌ها را به ابزارهایی تاریخی و مرتبط با یک زمینه اجتماعی و فرهنگی خاص برای شناخت تبدیل می‌کند. به بیان بهتر «برای اینکه استعاره‌ها قابل فهم باشند، باید در فرهنگ و شکل زندگی مشخصی ریشه کرده باشند» (Lakoff & Johnson 1980:22-4). اهمیت این ریشه داشتن استعاره‌ها در فرهنگ و شکل زندگی مشخص را در بخش‌های بعدی این مقاله مورد بررسی قرار خواهیم داد. آنچه در این قسمت به آن خواهیم پرداخت، عناصر تشکیل دهنده استعاره است.

گفتیم که استعاره شناختی عبارت از صورتی از سخن است که در آن یک حوزه مفهومی انتزاعی به اعتبار یک حوزه مفهومی انضمامی‌تر فهمیده می‌شود. «حوزه‌های دوگانه مفهومی حاضر در یک استعاره مفهومی از نام‌های خاصی برخوردار هستند. آن حوزه مفهومی‌ای که از درون آن عبارات استعاری مناسب برای فهم یک حوزه دیگر بیرون کشیده می‌شود را حوزه مبدأ و آن حوزه‌ای که به این ترتیب به فهم درآمده است را حوزه مقصد می‌نامند» (Kovecses, Ibid). به این ترتیب هر استعاره از دو بخش اساسی تشکیل شده که یکی به فهم در می‌آید و دیگری زمینه فهم اولی را به وجود می‌آورد. به طور خلاصه «استعاره‌های مفهومی نوعاً یک حوزه انتزاعی‌تر را به عنوان حوزه مقصد و یک حوزه فیزیکی یا انضمامی را به عنوان حوزه مبدأ به خدمت می‌گیرند» (Ibid, 7).

با در نظر گرفتن تعاریفی که از حوزه‌های مقصد و مبدأ در بالا آوردیم می‌توانیم بگوییم که یک استعاره شناختی را به صورت فرمول «الف عبارت است از ب» می‌توانیم مشخص کنیم. این معادله شناختی چیزی فراتر از صورت‌های زبانی از بیان استعاری در استعاره‌های سنتی را با خود حمل می‌کند. چیزی که به طور خاص در وجه برساننده استعاره‌های شناختی نهفته است. به عبارت بهتر بر خلاف تصویری که در تعاریف سنتی‌تر از مفهوم استعاره وجود دارد، یک استعاره شناختی به هیچ عنوان بر پایه شباهت‌های از پیش موجود میان دو چیز به وجود نمی‌آید. بلکه در این استعاره‌ها یک حوزه انتزاعی‌تر از مفاهیم توسط حوزه‌های انضمامی‌تر، ساختار بندی شده و در واقع بیرونیت پیدا می‌کند. به بیان بهتر، در یک استعاره مفهومی ما با صورتبندی یا ساختمان کردن مفاهیم انتزاعی از خلال برقرار کردن رابطه‌ای استعاری با مفاهیم و

صورت‌های انضمامی‌تر از دانش روزمره خودمان سر و کار داریم. به طور خلاصه باید بگوییم که در یک استعاره شناختی حوزه مبدأ، حوزه مقصد را ساختند می‌کند. در این معنا در یک استعاره مفهومی ما با چیزی به نام پیوند یا انطباقات استعاری مواجه هستیم. پیوندهای استعاری یا انطباقات استعاری در واقع زمینه‌های فهم الف به اعتبار به را با مرتبط کردن عناصری از اولی به حوزه دوم امکان‌پذیر می‌سازند. به بیان دیگر «مجموعه‌ای از انطباق‌های نظام‌مند میان حوزه‌های مبدأ و مقصد وجود دارد که بر اساس آنها عناصر شناختی اصلی در مطابقت با عناصر اصلی شناختی الف قرار می‌گیرند؛ ... این مطابقت‌های شناختی عموماً به عنوان ربط استعاری شناخته می‌شوند» (Ibid).

ربط‌های استعاری کارکردی دوگانه دارند. به طوری که می‌توان گفت از یک طرف زمینه‌های فهمیدن مفاهیم مقصد توسط مفاهیم مبدأ را فراهم می‌آورند و از طرف دیگر امکان فهمیدن و به آگاهی در آوردن استعاره‌ها و معانی‌شان به شناسایی این ربط‌های استعاری وابسته است. به بیان فنی‌تر دانستن یک استعاره به معنای دانستن انطباقات نظام‌مند میان یک حوزه مبدأ و یک حوزه مقصد است ... این دانش تا حد زیادی ناآگاهانه است؛ ما تنها در تحلیل‌های استعاری [از شناخت] این انطباقات را به آگاهی در می‌آوریم» (Kovecses, Ibid: 10). ربط‌های استعاری نقشی بسیار اساسی در فرایند منتهی به شناخت استعاری دارند؛ تا جایی که می‌توان گفت این از طریق ربط‌های استعاری است که در نهایت حوزه مقصد ساختند شده و به همین اعتبار قابل فهم می‌شود. در واقع از مجرای این ارتباطات استعاری است که عناصر گوناگون شناختی یک حوزه انتزاعی از مفاهیم به حوزه انضمامی‌تری که در مقام حوزه مبدأ قرار گرفته است، متصل شده و به بیرونیت‌یابی مفهوم مقصد یاری می‌رساند. بر اساس همین نقش است که می‌گوییم استعاره شناختی مجموعه‌ای از مطابقت‌ها برای فهم چیزها بر اساس رابطه میان الف و ب است.

تحلیل یافته‌ها

دولت به مثابه فرد

در مطالعاتی که درباره دولت انجام می‌دهیم، مرسوم است که دولت را به‌عنوان یک فرد منفرد در نظر می‌گیرند و این کار را عموماً به اعتبار فهمی لیبرال از مفهوم فرد انجام می‌دهند. فرد، به‌عنوان هدفی در خود، موجود خودبسنده و خودآیین که از حدود فیزیکی/بدنی خاص خود برخوردار است و تحت تأثیر یک جور عقل فردی، کسب بیشترین منافع فردی را از طریق ساز و کارهای متفاوت مادی و روانی دنبال می‌کند. مجموعه این ساز و کارها از طریق انعقاد پیمان‌های دوستی، تجهیز و تقویت نیروی نظامی و توسعه



فرهنگی از طریق ابزارهای اقتصادی و با حمایت نیروی نظامی تجهیز شده‌ای که همواره ممکن است برای پیگیری منافع دولت‌ها مورد استفاده قرار بگیرد، عمل می‌کنند. در همه این موارد، و در هر زمینه‌ای، این منفعت دولت، و نه هیچ اصل یا ارزش دیگری است که راهنمای دولت‌هاست. در این فهم لیبرال از دولت، دولت یک هستی بیرون از جامعه، یا جدای از آن به حساب می‌آید. در این روایت دولت نه برآیند نیروهای درون یک جامعه، بلکه یک هستی مستقل است که در جایی بالای آن قرار می‌گیرد؛ بنابراین دولت، به مثابه فرد انسانی، فرد منفرد لیبرال فهمیده شده است: به‌عنوان یک هستی خودآیین، غایتی در خود است که از نیروی عقل خود برای پیش بردن تنها اصل راهنمای آنچه انجام می‌دهد یا از انجام دادن آن سرباز می‌زند و هر بار که بتواند، یا اراده کند برای حفاظت از خود، یا منافع حیاتی خود از زور استفاده می‌کند؛ بنابراین دولت چیزی نیست جز یک امکان واقعی مداوم برای جنگ؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم امکان واقعی و بالفعل جنگ چه وقتی از قدرت نرم، اقتصاد و فرهنگ استفاده می‌کند و چه وقتی از زور یا قدرت سخت خود برای تحقق اراده خود بهره می‌برد.

با وجود این سابقه استفاده از استعاره شناختی «شخص انسانی»^۱ برای صورتبندی کردن مفهوم مبهم و انتزاعی دولت تنها به سنت‌های فلسفه سیاسی لیبرال محدود نمی‌شود. فهم دولت با توسل به استعاره شناختی «شخص انسانی» به سرآغاز اندیشه فلسفی درباره سیاست در یونان باستان باز می‌گردد. اولین استفاده‌های شناخته شده از این استعاره شناختی را می‌توان در کتاب جمهور از افلاطون پیدا کرد (Plato, Republic, IV). افلاطون طرح کلی خود از دولت ایدئال را بر فهمی از انسان مطلوب و ایدئال بنیان گذاشته است. به بیان روشن‌تر افلاطون دولت را به مثابه انسانی در مقیاس بزرگ می‌فهمد. او در این باره این‌طور می‌نویسد که «در شهر همان اجزا و ساحت‌هایی حضور دارند که در نفس هر فرد یافت می‌شوند، و این اجزا از حیث تعداد با یکدیگر برابر هستند ... شهر از آن رو خردمند است که طبقه‌ای اندک بر آن فرمان می‌راند، و فرد نیز دقیقاً به همین اعتبار، در درون خویش واجد خرد است» (Republic, 368e-369a). رابطه شناختی میان شخص انسانی و دولت-شهر در افلاطون از جهات زیادی مورد توجه قرار گرفته است. تا جایی که در برخی تفسیرهای جدیدتر این‌طور می‌خوانیم که «شهر نه به مثابه یک آرمان سیاسی مستقل، بلکه به‌عنوان ابزاری اکتشافی (heuristic) معرفی می‌شود. افلاطون شهر را می‌سازد تا ساختار نفس را مرئی کند؛ عدالت سیاسی در این چارچوب، تابع و متکی به عدالت نفسانی است» (Annas, 1981: 72).

به طور کلی می‌توانیم ادعا کنیم که در افلاطون سیاست در یک معنای مشخص امتداد نوعی انسان‌شناسی فلسفی است. این موضوع را همچنین در عباراتی از بوبونیک می‌توانیم مشاهده کنیم. از نظر او «نظریه سیاسی افلاطون به طور عمیق بر تصویری از نفس استوار است. شهر هرگز کنشگری خودمختار نیست؛ بلکه نفس بسط‌یافته‌ای است که بسته به وضعیت روانی حاکمانش یا سامان می‌یابد یا دچار اختلال می‌شود» (Bobonich, 2002: 41). در نهایت عالی‌ترین شکل از این صورتبندی را می‌توان در اثر کلاسیک لئو اشتراوس با عنوان شهر و انسان¹ پیدا کرد. خوانش اشتراوس از افلاطون در این اثر بر قرائتی رادیکال از تقدم متافیزیکی نفس بر سیاست استوار شده است. در این نگاه سیاست سطحی اشتقاقی دارد؛ به این معنا که واقعیت اصیل سیاسی در ساحت درونی فرد انسانی اتفاق می‌افتد. به این ترتیب، عدالت، صلح یا بحران سیاسی نه به منزله رخدادهایی صرفاً نهادی، بلکه به عنوان نشانه‌هایی از وضعیت هستی‌شناختی انسان فهم می‌شوند. چنین برداشتی راه را برای پیوند مستقیم نظریه دولت با متافیزیک اخلاق و حتی «متافیزیک صلح» می‌گشاید: صلح سیاسی تنها زمانی ممکن است که نفس به تعادل رسیده باشد. به بیان اشتراوس «شهر در اندیشه افلاطون تنها به مثابه بازتاب نفس قابل فهم است. نظم و بی‌نظمی سیاسی پدیده‌هایی ثانوی هستند که واقعیت نخستین آنها در نظم یا بی‌نظمی نفس انسانی نهفته است» (Strauss, 1964: 50). این تنها بخشی از تفاسیری است که درباره استعاره شناختی شخص انسانی در روایت افلاطون از دولت وجود دارد (برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به (Voegelin, 1957: 67) و (Santas, 2010: 108) و (Taylor, 1989: 115)).

کاربرد استعاری شخص انسانی در مقام حوزه مبدأ برای صورتبندی کردن دولت با افلاطون به پایان نمی‌رسد. این تمهید شناختی در ارسطو به نحو دیگری تداوم پیدا می‌کند (Nicomachean Ethics) و (Aristotle, Politics, 1998). ارسطو این تلقی را در قالبی طبیعی‌گرایانه تثبیت می‌کند. دولت نزد او موجودی است که به نحو طبیعی از قوه به فعلیت می‌رسد و غایت آن تحقق زندگی نیک است. صلح، در این افق، نه امری قراردادی بلکه حالتی متناسب با فعلیت یافتن غایت ارگانیک سیاسی است. تا زمانی که دولت همچون یک کل طبیعی فهم می‌شود (برای مطالعه دقیق‌تر نگاه کنید به Miller, F. D. 1995 و (Keyt, D., & Miller, F. D. 1991). این رویه تفسیری در اندیشه سیاسی رومی با (De Re Publica (1991) و (De Officiis (1991) از سیسرو تداوم پیدا کرد (نگاه کنید به Atkins, E. M., 2013) و به صورت‌های



متفاوتی در سیاسی اندیشی فلسفی متألهان مسیحی (De Civitate Dei, 1998) ظاهر شد (برای مطالعه در این مورد به این آثار نگاه کنید Oakley, F. (2010) و Kantorowicz, E. H. (1957)) در دوران مدرن این نحو از صورتبندی دولت را بیش از هر جای دیگری در صورتبندی توماس هابز از ایده دولت می‌توان پیدا کرد (نگاه کنید به (هابز، ۱۳۸۱)). باید این نکته را در نظر بگیریم که هابز، دولت را به اعتبار فرد انسانی ایدئال، یعنی فرد انسانی به‌عنوان یک واحد مفهومی در انسان‌شناسی خاص او، فهمیده است. او برای روشن کردن فهمی که از دولت دارد این طور می‌نویسد که «آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت (به زبان لاتین Civitas) خوانده می‌شود به کمک فن و صنعت ساخته شده و صرفاً انسانی مصنوعی است که از انسان طبیعی عظیم‌تر و نیرومندتر است و برای حراست و دفاع از او ساخته شده و در آن حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن زندگی و حرکت می‌دهد» (هابز، ۱۳۸۱: ۷۱).

این نحو از مواجه شدن با مفهوم دولت در هابز را هم در متن و هم در حاشیه اثر سترگ او لویاتان می‌توان مشاهده کرد. هابز لویاتان را به فرانسیس گادالفین تقدیم می‌کند. متنی که توماس هابز برای تقدیم‌نامه کتاب خود انتخاب کرده حاوی نکاتی است که می‌تواند به‌عنوان متنی راهگشا در تفسیر مورد نظر ما در این جستار مورد بهره‌برداری قرار بگیرد (هابز، ۱۳۸۱: ۶۸-۶۷). این بیشتر وقتی معنا پیدا می‌کند که بینیم تقدیم‌نامه هابز به نحوی فشرده، چارچوب نظری اقتدار عمومی مورد استفاده قرار گرفته در سراسر کتاب را منش‌نمایی می‌کند. او از همان ابتدا بر این موضوع تأکید کرده که هر آنچه درباره انسان می‌نویسد بیش از هر چیز متوجه حیثیت انسان‌واره دولت، و نه ضرورتاً افراد بشر است. همچنین بر این نکته تأکید کرده که موضوع سخنش نه اشخاص انسانی، بلکه آن چیزی است که می‌توان آن را جایگاه یا کانون قدرت دانست (Skinner, 2002: 177-178). این جایگاه، بنا بر تصریح هابز در مقدمه، همان موجود سیاسی‌ای است که او آن را «لویاتان»، «دولت مشترک‌المنافع» یا به اختصار «دولت» می‌نامد. به این ترتیب، نظریه هابز درباره قدرت عمومی بر این پیش‌فرض بنیادین استوار است که حامل واقعی حاکمیت در هر نظم سیاسی مشروع، نه افراد یا حتی حاکمان طبیعی، بلکه خود دولت به مثابه یک شخص واحد است. این موضع‌گیری آغازین، به یکی از دشوارترین و ماندگارترین مسائل در نظریه‌های مدرن حکومت اشاره دارد (نگاه کنید به Biersteker, Thomas J. & Weber: 1996). از یک سو، در سنت فلسفه سیاسی معاصر، این ادعا به طور گسترده پذیرفته شده که حاکمیت به دولت متعلق است و نه به مجموعه‌ای پراکنده از افراد. خود هابز در لویاتان این نکته را به صراحت بیان می‌کند و استدلال می‌کند که قانون نه حاصل اراده اشخاص خصوصی،

بلکه برآمده از عقل و فرمان همان «انسان مصنوع» است که دولت نام دارد. از این منظر، قانون مدنی چیزی جز تجلی اراده سیاسی دولت نیست. اما هم‌زمان، همین سنت نظری بر وجهی دیگر از اندیشه هابز نیز تأکید می‌گذارد: دولت، در نهایت، موجودی طبیعی یا جوهری نیست، بلکه برساخته‌ای مصنوع و قراردادی است. هابز خود تصریح می‌کند که دولت، فی‌نفسه، فاقد هر گونه توان کنش مستقیم است؛ نه بدنی دارد که عمل کند و نه اراده‌ای طبیعی که بتوان آن را به طور مستقل به کار گرفت. دولت، به این معنا، چیزی جز یک نام، یک ساخت مفهومی یا یک انتزاع سیاسی نیست که بدون اتکا به کنشگران انسانی، توان ایستایی یا اثرگذاری ندارد (نگاه کنید به Skinner, 2002: 182-185). در همین نقطه، تنش مفهومی پدیدار می‌شود که نظریه دولت مدرن را به طور بنیادین درگیر خود کرده است. اگر دولت صرفاً یک برساخته انتزاعی است، چگونه می‌توان آن را فاعل کنش‌های کاملاً واقعی و عینی دانست؟ چگونه ممکن است موجودی که خود به تنهایی «کاری از دستش بر نمی‌آید»، به‌عنوان شخصی شناخته شود که قانون وضع می‌کند، مجازات اعمال می‌نماید، درباره جنگ و صلح تصمیم می‌گیرد و مجموعه‌ای از کنش‌های حیاتی را انجام می‌دهد که بقای نظم سیاسی و تأمین امنیت و رفاه جمعی به آنها وابسته است؟ به بیان دقیق‌تر، مسئله این است که چگونه دولت می‌تواند هم‌زمان یک انتزاع مفهومی و یک فاعل سیاسی مسئول تلقی شود. اهمیت نظری پاسخ هابز به این معما در آن است که او بدون فرو کاستن دولت به افراد و بدون تبدیل آن به موجودی طبیعی، نوعی شخص‌انگاری سیاسی را تثبیت می‌کند که در آن دولت به‌عنوان یک شخص حقوقی - و نه یک بدن طبیعی - حامل اراده، مسئولیت و اقتدار شناخته می‌شود. این صورت‌بندی، مبنای فهم مدرن از دولت به مثابه فاعل اصلی سیاست را شکل می‌دهد و در عین حال، سرچشمه بسیاری از تنش‌ها و پارادوکس‌هایی است که اندیشیدن به حاکمیت، قانون و صلح سیاسی را تا امروز با خود همراه کرده است.

آنچه از این روایت برای ما از اهمیت تحلیلی برخوردار است، چیزی نیست جز حیثیت انسان‌واره‌ای که هابز برای دولت در مقام یک واحد مفهومی در نظر گرفته است. این موضوع را نباید صرفاً به‌عنوان یک جور استفاده سلیقه‌ای از کلمات، یا یک جور بازی زبانی ساده در نظر گرفت؛ نوعی بازی زبان دلبخواهی که صرفاً برای زیباتر کردن کلام یا برای نوعی نام‌گذاری زبانی ساده فهمید. دولت انسان‌واره است، حیثیتی شناختی دارد، یعنی دولت را که مفهومی مبهم است به اعتبار انسان صورت‌بندی می‌کند. احتمالاً به همین دلیل است که هابز در بخش آغازین کتاب خود لویاتان، به جای اینکه بخواهد بحث خود را از دولت و ویژگی‌های منحصر به فرد آن شروع کند بر بحث پیرامون ویژگی‌های انسان ایدئال متمرکز می‌شود: دولت



انسان[واره] است، یعنی برای اینکه بتوانیم آن را به شکل معناداری بفهمیم باید به آن به مثابه نوعی انسان، یا آن طور که هابز علاقه مند است بگوید «انسان مصنوع» است. هابز این مسئله را به وضوح در تعریفی که از دولت ارائه کرده، نشان می دهد. مسئله مهمی که باید آن را بیش از هر چیز در نظر بگیریم این است که دولت چه در یک نفر متجسد شده باشد چه در مجموعه ای از افراد، از حیثیتی شخصی برخوردار است؛^۱ یعنی باید درست مثل شخصی انسانی فهمیده شود. او این مسئله را این طور بیان کرده که «... دولت (در مقام تعریف) عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را چنانچه خود مقتضی می بیند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببندد» (هابز، ۱۳۸۱: ۱۹۲).

به هر تقدیر همین تصور امکان نوعی شخصی در صورتبندی هابز از دولت برای ما هستند که از اهمیت تحلیلی فوق العاده ای برخوردار است. از این منظر در واقع دولت شخصی است که در نتیجه موافقت عمومی مجموعه ای از افراد تأسیس شده تا به نام خود و بر اساس فهمی که از مصلحت خود در زمینه حفظ امنیت، آرامش و حراست عمومی دارد، دست به عمل بزند؛ این موضوعی است که سرتاسر لویاتان مشاهده می شود. برای نمونه هابز در ابتدای فصل شانزدهم لویاتان کوششی نظری را آغاز می کند که هدف آن روشن کردن ساز و کار «انتساب کنش» است؛ اینکه چگونه می توان گفت، گفتارها و اعمالی معین، به فاعلی خاص نسبت داده می شوند و مسئولیت آنها بر عهده چه کسی قرار می گیرد. نقطه ورود او به این بحث، مفهوم «نمایندگی» است، مفهومی که در نظر هابز کلید فهم کنش سیاسی، اقتدار و مسئولیت به شمار می آید. از همین رو، پیش از آنکه به تحلیل دولت، حاکمیت یا قانون پردازد، ناچار است معنای دقیق «شخص» را روشن کند. در این چارچوب، «شخص» نزد هابز صرفاً یک فرد طبیعی یا انسانی با بدن و آگاهی مشخص نیست. شخص کسی است که گفتار یا کردار او در صحنه اجتماعی و سیاسی به گونه ای معنادار «محسوب» می شود، یعنی اعمال و سخنانش واجد قابلیت انتساب هستند. این انتساب می تواند به دو صورت رخ دهد: یا سخن و عمل، مستقیماً از آن خود او تلقی می شود، یا آنکه او به منزله کسی فهمیده می شود که به جای دیگری سخن می گوید و عمل می کند. در حالت دوم، شخص نه از جانب خود، بلکه به نیابت از فردی دیگر، یا حتی از سوی امری غیر انسانی ظاهر می شود. نکته تعیین کننده در تعریف هابز آن است که دامنه این نمایندگی به انسانهای

دیگر محدود نمی‌ماند. گفتار و کنش می‌توانند به «هر چیز دیگری» نیز نسبت داده شوند، یعنی به موجودات یا اموری که خود توان سخن گفتن یا کنش کردن ندارند. آنچه اهمیت دارد، نه وجود واقعی فاعل سخنگو یا کنشگر، بلکه ساز و کار انتساب است. حتی اگر این نسبت‌دهی صرفاً بر اساس یک فرض، قرارداد یا جعل حقوقی صورت گیرد، باز هم در منطق هابزی معتبر است. به بیان دیگر، «شخص بودن» بیش از آنکه یک واقعیت طبیعی باشد، موقعیتی است که در نتیجه نسبت دادن گفتار و کنش پدید می‌آید. از این منظر، تمایز میان نسبت‌دهی «حقیقی» و نسبت‌دهی «اعتباری» یا ساختگی اهمیت می‌یابد. هابز تصریح می‌کند که شخص می‌تواند نماینده باشد، خواه این نمایندگی بر پایه واقعیتی عینی و ملموس استوار باشد، خواه صرفاً حاصل یک برساخت ذهنی، حقوقی یا سیاسی باشد. همین امکان نسبت‌دهی اعتباری است که راه را برای فهم دولت، نهادهای سیاسی و اقتدار عمومی به‌عنوان «اشخاص» می‌گشاید. در نتیجه، تعریف هابز از شخص، بنیانی نظری برای اندیشیدن به دولت به مثابه یک فاعل فراهم می‌کند: فاعلی که خود بدن طبیعی ندارد، اما از طریق نمایندگانش سخن می‌گوید، فرمان می‌دهد، مجازات می‌کند و مسئولیت می‌پذیرد. به این ترتیب، فصل شانزدهم لویاتان نه صرفاً یک بحث مفهومی، بلکه مقدمه‌ای اساسی برای کل نظریه سیاسی هابز است؛ نظریه‌ای که در آن اقتدار، مسئولیت و کنش سیاسی تنها از رهگذر منطق نمایندگی و انتساب قابل فهم می‌شوند (برای فهم مفاهیم مورد استفاده قرار گرفته در این بخش و زمینه‌های آشنایی با هابز آنها نگاه کنید به Elsky, 1989 و Copp, 1979).

در این تعبیر انسان، برای هابز امر معلومی است که دولت را به‌عنوان امری مجهول در دسترس ما قرار می‌دهد. در ساز و کار شناختی ویژه‌ای که هابز برای معلوم کردن این مجهول مورد استفاده قرار داده، دولت انسان مصنوع است و به‌عنوان یک هستی انسان‌گونه از حد، یا بدن برخوردار است. اعضای مختلف این بدن، قضات و حکام، کارگزاران قوای مختلف اندامی هستند که این انسان را در دنبال کردن وظایف و کارکردهای ذاتی خود یاری می‌رسانند. نهایتاً این انسان مصنوع از عقلی برخوردار است که آن را در مسیر تحقق اهداف خود و مهم‌ترین آنها که حفظ امنیت است، پیش می‌برد. به طور کلی دولت در مقام یا به اعتبار انسان یک هستی محدود، با قوه عاقله‌ای در طلب قدرت بسیار است؛ قدرتی که سیری نمی‌پذیرد و نمی‌شود دقیقه‌ای از سیری‌پذیری را برای آن متصور شد. قدرت عقل در دولت چیزی جز قوانین نیست. قوانینی که در داخل قسمی توازن و هماهنگی برای اعتلای بهتر بدن را فراهم می‌آورند. دولت همچنین یک هستی خودآیین است. یک هستی خودآیین که تحت تأثیر میل شدید به قدرت، به دنبال تضمین شادی



حاصل از بهره‌مندی اکنون و افزایش این شادی برای حفظ بهزیستی خود است. تضمین قدرت برای دولت، درست همان طور که درباره انسان صادق است، از طریق مبادرت به جنگ ممکن می‌شود. این جنگ به‌عنوان ابزار تقویت قدرت و تضمین بهزیستی دولت، وجهی هستی‌شناختی برای دولت در مقام انسان دارد. در رقابت میان دولت‌های مختلف، رقابت اصل راهنمای هر کنشی به حساب می‌آید. کشتن، منقاد ساختن از میان به در بردن یا راندن رقیب، مهم‌ترین ساز و کار تعقیب بهزیستی از طریق افزایش قدرت هستند. این انسان مصنوع، در یک مسئله بنیادین با انسان طبیعی، اگر استفاده از این ترکیب درست باشد، متفاوت است. دولت در مقام انسان مصنوع محصول واگذاری حق داوری تک تک اعضای دخیل در تشکیل آن، و به همین معنا نه داور، یک نفس داوری است. از این جهت نمونه تعالی یافته میل به قدرت و افتخار است. به همین خاطر هستی دولت، به لحاظ وجودشناختی به کارکرد موفقیت‌آمیز همین میل بی‌پایان به قدرت، ثروت و افتخار پیوند خورده است. میلی که از طریق امکان همواره حاضر جنگ میان دولت‌ها محقق می‌شود. از این قرار دولت اگرچه محصول صلحی درونی است، اما از آن جایی که از واگذاری حق داوری انسان‌های برساننده آن، یعنی همان عنصری که به نزاع انسان با انسان در وضع طبیعی منجر می‌شود، به دولت برساخته شده است، در مقام داوری، عالی‌ترین سطح ممکن از یک جور داوری مصنوع است که واگذاری این حق به یک هستی مصنوع دیگر از طرف او، به لحاظ هستی‌شناختی، وجود خودش را به مخاطره می‌اندازد. از این جهت دولت در ارتباط با دولت‌های دیگر، به لحاظ هستی‌شناختی یک امکان مداوم و واقعی از جنگ است.

این امکان مستمر جنگ وجودشناختی میان دولت‌ها در صورتبندی خاصی که توماس هابز از مفهوم دولت ارائه کرده را باید بر اساس ربط‌های استعاری معلومی که او برای صورتبندی کردن این مفهوم میان انسان و دولت برقرار کرده، فهم کنیم. این موضوع تنها وقتی برای ما ممکن می‌شود که بتوانیم نشان دهیم که چطور دولت در مقام شخص مصنوع می‌تواند از کیفیت شخصی طبیعی برخوردار باشد. اهمیت این مسئله بیش از هر چیز در این اهمیت مفهومی نهفته است که برای هابز، تنها شخص طبیعی است که می‌تواند از آزادی برخوردار باشد (نگاه کنید به Skinner, 2018).

هابز در آثار اولیه‌اش، به‌ویژه هنگامی که از «انسان‌ها به مثابه اشخاص طبیعی» سخن می‌گوید (Hobbes, 1994)، تصویری نسبتاً همگن از انسان ارائه می‌کند، گویی انسان بودن به خودی خود برای شخص بودن کفایت می‌کند. در این تلقی آغازین، تمایز جدی‌ای میان افراد از حیث توان کنش، مسئولیت‌پذیری یا

امکان نسبت دادن کنش‌ها دیده نمی‌شود. انسان، مادام که انسان است، شخص نیز هست. اما این هم‌ارزی ساده در نوشته‌های متأخرتر هابز به تدریج فرو می‌ریزد. در لویاتان، هابز آگاهانه این تلقی ساده را کنار می‌گذارد و با صراحت نشان می‌دهد که «شخص بودن» امری بدیهی و همگانی نیست. او تأکید می‌کند که گروه‌هایی از انسان‌ها -مانند کودکان، دیوانگان و کسانی که از نظر عقلانی ناتوان هستند- فاقد آن توانایی‌ای هستند که شرط لازم کنش کردن از جانب خود و به نام خود است. این افراد، هرچند می‌توانند در جهان عمل حضور داشته باشند، اما حضورشان همواره به واسطه دیگری میانجیگری می‌شود. آنها نمی‌توانند به معنای دقیق کلمه، فاعل کنش باشند. با این حال، این به معنای حذف کامل آنان از قلمرو حق و عمل نیست. هابز میان «انجام کنش» و «مؤلف کنش بودن» تمایزی اساسی قائل می‌شود. کودکان یا دیوانگان ممکن است موضوع کنش‌هایی باشند که به نام آنان انجام می‌گیرد؛ برای مثال، زمانی که سرپرستان یا قیم‌هایشان -که از نظر حقوقی مجاز به نمایندگی از سوی آنان هستند- اقدامی می‌کنند، آن اقدام می‌تواند به این افراد نسبت داده شود. اما نسبت دادن کنش به یک فرد، لزوماً به این معنا نیست که آن فرد مؤلف آن کنش بوده است. مؤلف بودن مستلزم توان پذیرش مسئولیت است و این همان چیزی است که این افراد فاقد آن هستند. به همین دلیل، هابز تصریح می‌کند که آنان در دوره‌ای که تحت سرپرستی قرار دارند، نمی‌توانند مسئول اعمالی باشند که به نامشان انجام می‌شود. این محدودسازی مفهوم شخص طبیعی، حتی دامنه وسیع‌تری پیدا می‌کند. هابز اشخاص طبیعی را صرفاً با معیار عقلانیت فردی تعریف نمی‌کند، بلکه جایگاه حقوقی و اجتماعی افراد نیز در این تعریف دخیل است. در جامعه انگلستان قرن هفدهم، بخش قابل توجهی از مردان بالغ در موقعیت خدمتکاری قرار داشتند. از نظر هابز، این افراد نیز - دست کم در بسیاری از زمینه‌ها- فاقد استقلال لازم برای آن بودند که به‌عنوان اشخاص طبیعی محسوب شوند. آنان در چارچوب خانواده یا واحدی حقوقی تعریف می‌شدند که در آن، پدر یا ارباب نقش «شخص نماینده» را ایفا می‌کرد. در چنین ساختاری، خدمتکار همچون کودک، در یک شخص واحد ادغام می‌شود و کنش‌هایش ذیل اراده و مسئولیت دیگری معنا پیدا می‌کند (Skinner, 2000: 191-193). این تحلیل، راه را برای تمایزی بنیادین‌تر هموار می‌کند: تمایز میان شخص طبیعی و شخص مصنوعی. مفهوم شخص مصنوعی برای نظریه دولت در اندیشه هابز نقشی محوری دارد. شخص مصنوعی موجودی است که می‌تواند موضوع سخن و کنش باشد، بی‌آنکه خود توان کنشگری اصیل را در اختیار داشته باشد. بر خلاف انسان، شخص مصنوعی نمی‌تواند مؤلف کنش باشد و نمی‌تواند به طور مستقل نماینده‌ای را مجاز کند. با این همه،



چنین شخصی می‌تواند سخن بگوید، تصمیم بگیرد و عمل کند - اما تنها از آن رو که فرد یا جمعی دیگر که واجد حق نمایندگی هستند، به نام او عمل می‌کنند. در این چارچوب، کنش سیاسی دیگر مستقیماً به یک فاعل انسانی فروکاسته نمی‌شود، بلکه در شبکه‌ای از انتساب، نمایندگی و مجوز شکل می‌گیرد. هر جا کنشی به یک شخص مصنوعی نسبت داده می‌شود، در پس آن همواره یک یا چند شخص طبیعی قرار دارند که منشأ واقعی اقتدار نمایندگی هستند. از این منظر، نظریه هابز نشان می‌دهد که حتی انتزاعی‌ترین موجودات سیاسی نیز بدون تکیه بر ظرفیت انسانی اعطای مجوز و پذیرش مسئولیت، قادر به کنش نیستند. شخص مصنوعی، به رغم ظاهر انتزاعی‌اش، همواره بر شانه‌های کنشگران انسانی ایستاده است.

هابز ضمن ارائه کردن بحثی مفصل درباره رابطه میان وجه مصنوع و طبیعی بازیگران تئاتر در نهایت به سمتی حرکت می‌کند که بر اساس آن دولت در مقام شخص مصنوع را از نوعی آزادی و کنش‌مندی مستور در بازیگر تئاتر برخوردار می‌شود: در این روایت دولت در مقام شخص مصنوع درست همان طور که شخص بازیگر از شخصیتی طبیعی و آزادی برخوردار است، فهمیده می‌شود. در نهایت برای هابز دولت مانند شخصی میل‌مند، کنش‌ورز و مطلقاً آزاد صورتبندی شده است. شخصی که از آزادی مطلق برخوردار است. «آزادی که این همه از آن در کتاب‌های تاریخ و فلسفه یونانیان و رومیان باستان و در نوشته‌ها و گفتارهای کسانی که دانش خود در سیاست را از ایشان گرفته‌اند، به نیکی یاد می‌شود، آزادی افراد خصوصی نیست بلکه آزادی دولت است که همانند همان آزادی‌ای است که آدمیان در صورت فقدان قوانین مدنی و دولت‌ها از آن برخوردار می‌بودند» (هابز، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

ما در اینجا دوباره با یک جور بازگشت به استعاره انسان سر و کار داریم. مخصوصاً وقتی در سرحدات دولت‌ها ایستاده باشیم. هابز پیش‌تر وقتی درباره وضع طبیعی صحبت کرده بود (نگاه کنید به Jesse Braun, 2011: ch.8) نشان داده بود که چطور آزادی مطلق که انسان طبیعی در وضع طبیعی از آن برخوردار است او را در شرایط جنگ مداوم با دیگران قرار می‌دهد (Ioannis D. Evrigenis, 2014: 227-247). او این مسئله را به این صورت آورده که در وضع طبیعی «... هر کسی خود دارای آزادی مطلق است؛ به همین سان در مورد دولت‌ها یا کشورهایی که وابسته به یکدیگر نباشند، هر کشوری (و نه هر فردی) آزادی مطلق دارد تا آنها را که خود (شخص یا مجمع صاحب حاکمیت و نماینده دولت) به نفع خویش تشخیص می‌دهد، انجام دهد. با این حال دولت‌ها در حال جنگ دائمی و همواره در شرف نبرد به سر می‌برند و در مرزهای خود تسلیحاتی می‌گذارند و دائماً توپ‌های خود را به همسایگان نشانه می‌روند» (هابز، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

در روایت‌های مدرن از مفهوم دولت، یعنی آن دسته از روایت‌ها که دولت را به اعتبار فرد فهمیده‌اند، رابطه میان دولت‌ها به اعتبار همین کیفیات شناختی به‌عنوان رابطه‌ای مبتنی بر نزاع مدام میان دولت‌ها به‌عنوان هستی‌های سیاسی خودآیین فهمیده شده است (نگاه کنید به (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۵)). به همین اعتبار است که «اشمیت به تبعیت از هابز نزع و ستیزه^۱ را عنصر اصلی امر سیاسی می‌داند: جنگ هدف^۲، غایت و حتی محتوای واقعی^۳ سیاست نیست، اما به‌عنوان امکانی همواره حاضر پیش‌فرض راهبری است^۴ که به شکل اساسی‌ای عمل و اندیشه انسان را تعیین و بنابراین رفتاری منحصرأ سیاسی را خلق می‌کند» (W.Gray, 2007: 180).

در نهایت باید این نکته را نیز در نظر بگیریم که نظریه‌های پسا‌هابزی تلاش می‌کنند پیامدهای این فهم از دولت را در سطح هنجاری مهار کنند، اما در سطح متافیزیکی همچنان در همان افق باقی می‌مانند. تا جایی که می‌بینیم دولت برای جان لاک^۵ همچون شخصی امانی عمل می‌کند؛ موجودیتی که اگرچه از قدرت و مشروعیتی قراردادی و تابع اراده شهروندان برخوردار است، همچنان وحدت شخص گونه و خودآیین دارد (Locke, 1689/1988). در عین حال دولت در صورتبندی ژان ژاک روسو^۶ نیز به اعتبار مفهوم پرکاربرد اراده عمومی بازتعریف می‌شود. همان‌طور که می‌توانیم از ظاهر این مفهوم انتظار داشته باشیم، دولت در نگاه روسو به صورت شخصی اخلاقی ظاهر شده و هیچگاه شکل واحد و شخص گونه آن کنار گذاشته نمی‌شود (Rousseau, 1762/1997). از این منظر، صلح نه صرفاً محصول اراده اخلاقی یا نهادهای حقوقی، بلکه تابع نحوه هستی دولت به مثابه شخص است. ناممکن-هستن^۷ صلح -به معنای وضعیتی پایدار و طبیعی- پیامدی مستقیم از یک جور صورتبندی متافیزیکی است که دولت را در مقام سایه‌ای از موجودی خودآیین و واحد فرض می‌کند. تا زمانی که این فهم از هستی دولت پذیرفته شود، صلح صرفاً وضعیتی ثانوی و موقتی خواهد بود. به بیان دیگر ناممکن بودن وجودشناختی (متافیزیکی) صلح که در این جستار از آن صحبت می‌کنیم، ناشی از نوعی متافیزیک دولت بر پایه شخص انسانی است. نوعی از متافیزیک دولت که ایده صلح را همواره در معرض فروپاشی و هر نظم شبه مدنی میان دولت‌ها را مستعد بازگشت به وضعیت

1 - Conflict

2 - Aim

3 - The very content of

4 - Leading

5 - John Locke

6 - Jean-Jacques Rousseau

7 - Being-impossible



طبیعی می‌گرداند. از این جهت امکان جنگ همواره به‌عنوان امکانی طبیعی در رابطه میان دولت‌ها به طور مستمر و پایدار باقی می‌ماند (نگاه کنید به (Hellenbroich, 2006: 25)).

از این قرار، صلح، به‌عنوان یک رابطه ممکن میان دولت‌ها، تا جایی که به این روایت از سیاست مربوط می‌شود، با امتناع هستی‌شناختی مواجه است. به معنای دقیق‌تر صلح، به معنای ایدئال آن، متضمن نفی رادیکال ایده دولت و مستلزم اضمحلال دولت است. نهایتاً این طور به نظر می‌رسد که بتوانیم ادعا کنیم از یک نظرگاه هستی‌شناسانه، صلح در این معنای ایدئال و بر خلاف آنچه که ممکن است پذیرفته شده باشد، بر ایده پایان دولت یا به عبارت دقیق‌تر، بر فرض متافیزیکی پایان سیاست استوار است.

نتیجه

اگر همه اینها را پذیرفته باشید، صلح یک وضعیت ایدئال ناممکن است. مفهومی انتزاعی که بیشتر شبیه آرزویی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد. در این تعبیر، و به لحاظ هستی‌شناختی، صلح تنها می‌تواند وضعیتی باشد که در آن یا یک شیوه از انقیاد نیروهای متخاصم، با محوریت دولت، یا مجموعه‌ای از دولت‌ها با اتکا به نیروی زور مادی - قدرت نظامی یا سیستم مالی کنترل‌گر قدرتمندی که توسط زور مادی حمایت می‌شود - به خوبی در حال عمل کردن است، یا اینکه وضعیتی است که در آن یک جور نزاع آشکار یا پنهان برای به دست آوردن امکانات لازم برای انگیزتن جنگی تازه جریان دارد. به بیان دقیق‌تر صلح فاصله خاصی میان دو جنگ است. یک وضعیت استثنائی که نمی‌تواند دوام داشته باشد و این امتناع از صلح یک وضعیت هستی‌شناختی است، یعنی به لحاظ هستی‌شناختی به ایده دولت مدرن وابسته است. تا وقتی دولت، به مثابه فرد، به‌عنوان واحد سیاسی مدرن وجود داشته باشد، امکان فائق آمدن بر این امتناع هستی‌شناختی وجود نخواهد داشت. این شبیه این است که بگوییم در چنین شرایطی هر صلحی ضرورتاً ناعادلانه است چرا که بر نوعی انقیاد، یا غلبه نظامی، یا عدم امکان شورش علیه یک نیروی نظامی غالب دلالت می‌کنند. در چنین وضعیتی صحبت کردن از صلح میان ملت‌ها، احتمالاً به اندازه هر فعالیت مدنی برای دنبال کردن آرمان صلح بی‌معنا باشد، چرا که در نهایت «موجودیت سیاسی، اگر چنین موجودیتی وجود داشته باشد، همواره موجودیتی اساسی است و همواره حاکم است، به این مفهوم که تصمیم‌گیری^۱ درباره شرایط بحرانی، حتی اگر استثنائی باشد، باید همیشه در اختیار او باشد».

در بحث پیرامون جنگ و صلح اصولاً نمی‌شود چیزی درباره ملت‌ها یا مردم گفت. مردم در چنین مباحثه‌ای یا اعضای دولت هستند و یا دشمنانی که درون دولت اقامت دارند. برای اینکه این معنا را بهتر فهم کنیم باید به این مسئله توجه کنیم که سکولاریزاسیون بر صرف جدایی نهاد دولت از نهاد دین دلالت نمی‌کند، بلکه نامی است برای ساز و کاری تاریخی که به اعتبار آن نهاد دولت از هر نهاد دیگری جدا شده و به یک هستی خودآیین تبدیل شده است. فرهنگ، سنت‌های زندگی روزمره، دین، تاریخ مشترک و هر چیز دیگری در این جریان تاریخی به عاملی فرعی برای هویت‌بخشی تبدیل شده است. انسان مدرن، حتی در جهانی که به نظر می‌آید کوچک شده باشد، تنها به‌عنوان تبعه یک دولت می‌تواند به شکل معناداری وجود داشته باشد؛ و فرهنگ، سنت، دین، زبان، تاریخ مشترک، هم‌جواری یا هر چیزی مثل این تنها اگر به بیشینه شدن قدرت دولت‌ها در ارتباط با یکدیگر منتهی نشود، بیشتر به چیزی اضافی، یا حتی به‌عنوان منفذی برای به چالش کشیدن دولت شبیه است و این به این خاطر است که دولت، وقتی به اعتبار فرد انسانی فهمیده شده باشد، در مقام خالق صلح، زمینه‌ای از زندگی اجتماعی را به وجود می‌آورد که به هستی هر کدام از اعضایش معنایی سیاسی می‌بخشد. در اینجا ما با انسان‌هایی صرفاً سیاسی مواجه هستیم که به‌عنوان دوستان در یک «ما»ی فراگیر، و در کنار یکدیگر، زندگی می‌کنند. هیچ شکلی از تعلقات هویت‌بخش که بتواند رقیبی برای حق حاکم در تعیین چیستی اعضای این گروه دوستی باشد در چنین روایت‌هایی از دولت پذیرفته نمی‌شود. گروه‌های دینی، اقتصادی، فرهنگی، و هر گروه دیگری که ممکن است در یک جامعه فعال باشند، تنها تا جایی وجود دارند که خدشه‌ای به این حق اساسی حاکم در طلب جان یکی از دیگران، در دفاع از کلتی که «ما» را تشکیل می‌دهد، نداشته باشد. در اینجا حاکمیت مدافع صلح^۱، صلحی برای بازگشت به سمت خدا نیست بلکه خالق صلحی^۲ زمینی است. طبق نظر هابز، قدرت دولت ویژگی الهی دارد، تا جایی که قدر قدرت خواهد بود. این قدر قدرتی برای خلق کردن نظم میان انسان‌ها به‌عنوان موجودات زیاده‌خواهی است که در سرشتشان سرور هستند.

در نهایت این تنها دولت است که حق تصمیم‌گیری درباره چیستی یا کیستی دشمن، در ساحت سیاست را دارد. همچنین این تنها دولت است که می‌تواند طلب جان شهروندان برای وارد شدن به نبرد با دشمن که نبردی واقعی و طبیعی است را داشته باشد. به این اعتبار، دولت حاکم است، چرا که حق تصمیم‌گیری دارد.

1 - Pacis Defensor

2 - Pacis Creator



تصمیم‌گیری به اعتبار نامی که پیش‌تر بر گروهی از موجودیت‌های سازمان یافته سیاسی به‌عنوان دشمن گذارده است. سیاست تنها تا جایی وجود دارد که دشمنانی در بیرون از دولت، و درست مانند دولت، وجود داشته باشند که برای حفظ حق حاکمیتشان حاضر باشند وارد جنگی واقعی بشوند. به این معنا حوزه سیاست، حوزه روابط موجود میان کلیت‌های سازمان یافته‌ای است که از حاکمیت برخوردار هستند.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ابودیب، کمال (۱۳۹۰). طبقه‌بندی استعاره جرجانی با اشاره خاص به طبقه‌بندی استعاره ارسطو، مقالات ادبی-زبان‌شناختی؛ ترجمه علی محمد حق‌شناس، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۱۱-۶۵.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی. ترجمه سهیل صفاری، تهران: نشر نگاه معاصر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۱). معانی و بیان. تهران: فردوس، ج دوم.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹). معنی‌شناسی. تهران: مهر.
- عباسی آبدانکشی، خسرو (۱۳۸۴). مقایسه استعاره در زبان خودکار و زبان ادب. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه آزاد اسلامی.
- هابز، توماس (۱۳۸۱). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- همائی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). معانی و بیان. تهران: چاپ ماه دخت بانو همایی.

منابع غیر فارسی

- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Aristotle. (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work written ca. 4th century BCE)
- Biersteker, T. J., & Weber, C. (1996). *State sovereignty as social construct*. Cambridge University Press.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford University Press.
- Braun, J. (2018). *Hobbes and Locke on the state of nature* [Kindle edition]. Lexington Books.
- Bull, H. (2002). *The anarchical society: A study of order in world politics* (3rd ed.). Columbia University Press. (Original work published 1977).
- Copp, D. (۱۹۷۹). Collective actions and secondary actions. *American Philosophical Quarterly*.
- Elsky, M. (۱۹۸۹). Authorizing words: Speech, writing, and print in the English Renaissance.
- Evrigenis ID. (2014) *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*. Cambridge University Press; 2014.
- George Lakoff and Mark Johnson (1980) *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press.
- Hellenbroich, A. a. (2006, February 10). Carl Schmitt's Hobbesian State. *National*, 33, 24-26.
- Hobbes, T. (1994). *The Elements of Law, Natural and Politic* (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford University Press. (Original work published 1640)



- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1651).
- Kant, I. (1983). *Perpetual peace and other essays* (T. Humphrey, Trans.). Hackett. (Original work published 1795)
- Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.
- Keyt, D., & Miller, F. D. (Eds.). (1991). *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell.
- Kovecses, Zoltan (2010), *Metaphor*. London, Oxford University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government* (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689)
- London.
- Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford University Press.
- Morgenthau, H. J. (2006). *Politics among nations* (7th ed.). McGraw-Hill. (Original work published 1948)
- Oakley, F. (2010). *The Watershed of Modern Politics*. Yale University Press.
- Plato. (1997). *Republic* (G. M. A. Grube & C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings* (V. Gourevitch, Ed.). Cambridge University Press.
- Santas, G. (2010). *Understanding Plato's Republic*. Wiley-Blackwell.
- Skinner, Q. (2000). *Hobbes and the purely artificial person of the state*. In *Reading Political Philosophy* (1st ed.). Blackwell Publishers.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of politics*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2018). *From humanism to Hobbes: Studies in rhetoric and politics*. Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Voegelin, E. (1957). *Order and History, Vol. 3: Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press.
- W.Gray, Phillip (2007) *Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought*, *Humanitas*. Volume XX, Nos. 1 and 2, 2007.