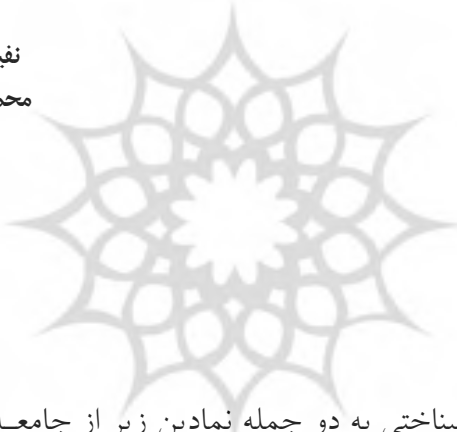


# خشونت در وضع طبیعی هابز: بازنمایی انواع خشونت در لویاتان

نفیسه اله‌دادی\*  
محمدعلی توانا\*\*



## چکیده

با نگاه واشکافی تبارشناختی به دو جمله نمادین زیر از جامعه طبیعی هابز، یعنی «جنگ همه بر ضد همه» و «انسان، گرگ انسان است»، چکیده پیام این مقاله در پاسخ به این پرسش‌ها شکل گرفته است: «آیا جنبه‌های پنهان خشونت را می‌توان در وضع طبیعی هابز جست‌وجو نمود؟»، «سرچشمه خشونت در وضع طبیعی هابز کجاست؟ انسان یا جامعه؟». مقاله حاضر

---

\* نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی از دانشگاه یزد  
(n.allahdadi1370@gmail.com)

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه یزد (tavana.mohammad@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۳/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۶، صص ۳۲-۷

به منظور تحلیل گونه‌های خشونت در وضع طبیعی هابز از مبنای نظری /اسلاوی ژیتزک بهره می‌برد که بر خشونت سه‌وجهی (خشونت آشکار، خشونت پنهان، و خشونت غیرنمادین) که روی هم رفته شامل شش نوع است، تأکید می‌کند. با توجه به نگاه ژیتزک به نظر می‌رسد که وضع طبیعی هابز، بیش از هر چیز با خشونت کنشگرانه، کنش‌پذیر، و نمادین همراه است. آنچه به چنین خشونت‌هایی دامن می‌زند، از یک سو ریشه در ذات شرور بشر دارد که سبب استمرار ترس در جامعه می‌شود (وضعیت ترس دائم) و از سوی دیگر، فقدان اقتدار برتر است که بتواند عوامل خشونت را مهار کند. مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن محور بهره برده است.

واژگان کلیدی: هابز، لویاتان، وضع طبیعی، خشونت، ترس



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

«وضع طبیعی» هابز بیش از آنکه واقعیتی تاریخی باشد، ابزاری تحلیلی است. به بیان ساده‌تر، هابز با طرح «وضع طبیعی» می‌کوشد قواعد و قوانین حاکم بر وضع مدنی از جمله تأسیس دولت اقتدارگرا را توجیه کند. براین اساس، وی مفروض می‌گیرد که وضع مدنی تنها به وضع طبیعی سروسامان می‌دهد و نیروهای حاکم بر آن را مهار می‌کند و نه نابود؛ از این رو، فهم انواع خشونت در وضع طبیعی می‌تواند دست‌کم دو فایده دربرداشته باشد؛ نخست اینکه دریابیم که آیا خشونت اعمال‌شده در وضع طبیعی می‌تواند توجیه‌گر پذیرش خشونت از گونه دیگر (خشونت ناشی از دولت اقتدارگرا (لویاتان)) باشد یا خیر. دوم اینکه می‌تواند مبنایی باشد برای بررسی اینکه آیا در وضع مدنی، نوع، شکل، و محتوای خشونت‌های اعمال‌شده در وضع طبیعی، رخت بر بسته‌اند یا اینکه به‌گونه‌ای جدید خود را بازتولید کرده‌اند.

هابز از جمله اندیشمندان و اصحاب قرارداد است که وضع طبیعی «ددمشانه، فلاکت‌بار، زشت، کوتاه، و پر از تنهایی و ترس» را متصور شده است. وضع طبیعی هابز بیش از آنکه مفهومی تاریخی باشد، ابزاری تحلیلی است. مفهوم وضع طبیعی هابز، تنها یک فرضیه تاریخی نیست، بلکه منطقی است مبنی بر اینکه هر شخص عاقلی در شرایط نبود شناخت درباره زندگی پس از مرگ و در وضعیت فقدان اقتدار سیاسی‌ای که قادر به ایجاد نظم باشد، چگونه باید رفتار کند. با وجود این، هابز دو ویژگی پایدار برای انسان در وضع طبیعی برمی‌شمرد که وی را به حرکت وامی‌دارد؛ یکی «عقلانیت» و دیگری «غریزه بقا» (Hobbes, 1968: 227). هابز از وضع طبیعی با توصیف «جنگ همه علیه همه» یاد می‌کند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸)؛ بنابراین، ترس، مؤلفه پایدار وضع طبیعی است که باعث می‌شود هر فردی همواره در پی

کسب قدرت برای مبارزه باشد و به همین سبب انتظار می‌رود که وضع طبیعی هابز، سرشار از خشونت باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که خشونت موجود در وضع طبیعی، از کدام گونه است؟ آیا جنبه‌های پنهان خشونت را نیز شامل می‌شود؟ سرچشمه خشونت در وضع طبیعی کجاست؟ انسان یا جامعه؟

مفروض مقاله حاضر این است که بی‌تردید، در وضع طبیعی هابز، خشونت حضور پررنگی دارد، اما این نوع خشونت، خشونت آشکار و افسارگسیخته کنشگرانه نیست، بلکه به‌نظر می‌رسد خشونت کنش‌پذیرانه حضور قوی‌تر و پایدارتری دارد، زیرا به‌صورت بالقوه، خشونت را به جامعه وارد می‌کند؛ بنابراین، سرچشمه خشونت در وضع طبیعی، تنها ریشه در ذات شرور بشر ندارد، بلکه جامعه وضع طبیعی، به‌دلیل فقدان اجبارگر مقتدر، ترس را به انسان‌ها القا می‌کند و ترس، خود زمینه‌ساز جنگ است.

برای بررسی پایایی و روایی مبنای نظری ژیک در بازنمایی و واشکافی تبارشناختی خشونت در وضعیت طبیعی هابز، ادعای نظری ریکور درباره حضور مؤلف (و نه/اسکینر در مورد قصد و نیت مؤلف) مدنظر قرار می‌گیرد. برای توضیح بیشتر، از منظر کوئینتین/اسکینر<sup>۱</sup> در نظر گرفتن قصد و نیت مؤلف می‌تواند ما را به افق معنایی متن نزدیک کند (Skinner, 1988: 29)، درحالی‌که از منظر پل ریکور، استقلال متن از مؤلف و کنار گذاشتن مؤلف از فرایند تفسیر، سبب می‌شود متن، مبنای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مفسر قرار گیرد (ریکور، ۱۳۷۳: ۶۴). براین‌اساس، مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن‌محور<sup>۲</sup> از گونه ریکوری بهره می‌برد و می‌کوشد دلالت‌های معنایی متن لویاتان را دریابد.

به‌منظور یافتن پاسخ مقتضی، مقاله حاضر سعی کرده است مسیر پژوهشی زیر را بی‌پیماید:

۱. چارچوب مفهومی برای یافتن مبنای نظری مناسب؛
۲. وضع طبیعی هابزی؛
۳. واشکافی تبارشناختی.

1. Quentin Skinner  
2. Textual Hermeneutic

## ۱. چارچوب مفهومی برای یافتن مبنای نظری مناسب

### ۱-۱. مبنای نظری: خشونت و انواع آن

به نظر می‌رسد نخستین گام برای تدوین مبنای نظری مناسب، بررسی مفهوم خشونت است. خشونت، مفهومی با تعریف‌های متفاوت و پرابهام است که می‌توان برای آن تعریف‌های فراوانی ارائه کرد، اما مقاله حاضر بیشتر بر بعد فلسفی-سیاسی خشونت تأکید دارد. شاید در ساده‌ترین معنا از منظر فلسفی-سیاسی بتوان خشونت را گونه‌ای نیرو دانست که انسان را از درون یا بیرون، تحت فشار قرار می‌دهد (فرایا، ۱۳۹۰: ۶)؛ البته این تعریف، بسیار کلی است. درعین حال، بیشتر نظریه‌پردازان بر وجه جسمانی و آشکار خشونت تأکید می‌کنند تا وجوه ذهنی و پنهان آن (Waddington, 2004: 149). به عبارت دیگر، آنان خشونت را گونه‌ای آسیب جسمی آشکار به دیگران یا خود می‌دانند. از سوی دیگر، بخش مهمی از مطالعات انجام‌شده در حوزه خشونت، معیار تمایز کنش خشونت‌آمیز از غیرخشونت‌آمیز را قانون می‌دانند. از منظر این پژوهش‌ها، خشونت، آسیبی است که به صورت غیرقانونی به شخص یا گروهی وارد می‌شود (Riedel & Welsh, 2002: 3). همچنین، بخشی از پژوهشگران بر نهادهای اجتماعی و مدنی تأکید می‌کنند و به خشونت اخلاقی و عاطفی بی‌توجه هستند (Weiner, 1989: 37). علاوه بر این، بخش قابل توجهی از پژوهشگران بر «خشونت سیاسی صرف» متمرکز شده‌اند و آن را گونه‌ای تعارض و منازعه می‌دانند که در نتیجه آن، عده‌ای در جایگاه بالاتری قرار می‌گیرند و بر این اساس می‌توانند به مخالفان خویش آسیب برسانند یا آنان را تهدید به آسیب‌رسانی کنند (گر، ۱۳۸۶: ۴۳۵). البته به نظر می‌رسد باید گستره خشونت را بیش از تعارضات سیاسی صرف دانست و می‌توان آن را شامل هرگونه شدت عمل علیه دیگری و حتی خود قلمداد کرد.

درعین حال، شاید رابطه خشونت و قدرت نیز بتواند به وضوح مفهومی آن کمک کند؛ برای مثال، آرنت، قدرت را قابلیت عده‌ای برای اقدام عملی در برابر دیگری و خشونت را بهره «یکی» از ابزار موجود برای مقابله با «همه» می‌داند (آرنت، ۱۳۵۹: ۷۸). البته تمایز میان این دو در دیدگاه آرنت، مبهم است. در مقابل، بومان، خشونت را همان رابطه فرادستی و فرودستی می‌داند که بر دشمنی و نفرت مبتنی است و قانون، هنجار

اجتماعی، و اخلاق را زیر پا می‌گذارد و به دیگران آسیب می‌رساند (Bauman, 1995: 139). به نظر می‌رسد این تعریف، خشونت را بخشی از قدرت می‌داند و تا حدودی، هم بر وجه آشکار و هم پنهان خشونت دلالت دارد، اما خشونت قانونی، اجتماعی، و اخلاقی را نادیده می‌انگارد. شاید تمایزی که فوکو میان قدرت سرکوبگر و قدرت ارتقادهنده قائل می‌شود، بتواند تاحدی رابطه خشونت و قدرت را روشن‌تر کند (میلر، ۱۳۸۴: ۱۰). از نظر فوکو، قدرت تحمیل‌کننده و اجبارگر (چه به صورت آشکار و چه پنهان) نه تنها آزادی سوژه را محدود می‌کند، بلکه امکان مقاومت وی را نیز کاهش می‌دهد، درحالی که قدرت پرورش‌دهنده، نه تنها با گونه‌ای آزادی عمل همراه است، بلکه امکان امتناع را نیز در درون خود پنهان دارد (فوکو، ۱۳۸۷: ۳۶۰). البته نباید فراموش کرد که از نظر فوکو، قدرت و آزادی، شرط ضروری یکدیگر هستند؛ برای مینا، خشونت، تنها محدودکننده آزادی است، نه نابودکننده آن (Oksala, 2012: 4-5)؛ بنابراین، شاید بتوان گفت، خشونت بیشتر بر وجه سرکوبگر قدرت ناظر است. به تعبیر فوکویی، اگر قدرت را همه‌جایی بدانیم، خشونت ضرورتاً همه‌جایی نیست، بلکه روابطی را دربرمی‌گیرد که در آن سرکوب، طرد، نادیده‌انگاری، محدودسازی، و نابودی رخ می‌دهد. به این معنا خشونت همان وجه منفی قدرت است که چه به صورت آشکار و چه پنهان، چه کنش‌گرانه و چه کنش‌پذیرانه سوژه‌ها را شکل می‌دهد، به انقیاد درمی‌آورد، و از درون با خود همراه می‌کند (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۳).

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که انواع خشونت کدامند؟ در مقایسه با نظریه‌های پیش‌گفته، به نظر می‌رسد که مبنای نظری اسلاوی ژیزک<sup>۱</sup> برای توضیح موضوع و بازنمایی نظریه خشونت درباره وضعیت طبیعی هابز مناسب‌تر باشد. مقاله حاضر دیدگاه‌های ژیزک را از بعد نظری-مفهومی مدنظر قرار می‌دهد، زیرا او با ترکیب مباحث فلسفی و زندگی روزمره، پنج یا به عبارت دیگر، شش گونه خشونت کنش‌گرانه (خشونت آشکار)، کنش‌پذیرانه، نمادین، سیستمی — که خود ترکیبی از خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است — (خشونت پنهان)، خدایگانی و اسطوره‌ای (خشونت غیرنمادین) را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

### ۱-۱-۱. خشونت کنشگرانه

خشونت کنشگرانه<sup>۱</sup>، گونه‌ای از خشونت آشکار است که توسط کنشگران اجتماعی، دستگاه‌های انضباطی و سرکوبگر، یا جمعیت کهنه‌پرست اعمال می‌شود و دارای فاعل مشخص و ملموسی است که از آن به‌مثابه ابزار بهره می‌برد (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۰). این خشونت را می‌توان در اخبار و خیابان‌ها به‌شکل جرم و جنایت، ترور، و ناآرامی‌های مدنی و بین‌المللی مشاهده کرد (4: packman, 2009). شاید بتوان خشونت حاکمانه -چه در شکل دستگاه‌های امنیتی و پلیسی و چه در قالب مرجع قانون‌گذاری- را برجسته‌ترین گونه خشونت کنشگرانه دانست، زیرا حاکم نه تنها قانون وضع می‌کند، بلکه دارای اقتدار برتر برای تصمیم‌گیری و مجازات نیز هست (فاستر، ۱۳۵۸: ۱۷۴)<sup>(۱)</sup>. درعین حال، حاکم درباره جنگ -که نهایی‌ترین پیامد دشمنی است- تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۲) و براین‌مبنا، کنشگر مضاعف خشونت است، البته عموم مردم نیز می‌توانند فاعل خشونت کنشگرانه باشند.

### ۱-۱-۲. خشونت سیستمی (نظام‌مند)

از نظر ژیزک، ویژگی «خشونت سیستمی<sup>۲</sup>»، نظام‌مندی و قاعده‌مندی آن است. به عبارتی، خشونت سیستمی نتیجه منطقی عملکرد ملایم و روان سیستم‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و... است که معمولاً فاجعه‌بار است (5: T.Tennis, 2013)؛ برای مثال، می‌توان سلطه نهادهای سرمایه‌داری را گونه‌ای خشونت سیستمی دانست که سبب استثمار و ازخودبیگانگی سوژه می‌شود. به نظر می‌رسد ویژگی ذاتی خشونت سیستمی، نامرئی بودن آن است (6-5: Van der linden, 2012). از نظر ژیزک، خشونت سیستمی حاصل ترکیب خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است.

### ۱-۱-۳. خشونت کنش‌پذیرانه

خشونت پنهان ژیزک، با خشونت کنش‌پذیرانه موضوعیت می‌یابد. خشونت کنش‌پذیرانه شبیه همان فضای گفتمانی حاکم بر سوژه است که هم‌زمان، وی را به‌عنوان فاعل و مفعول به‌کار می‌گیرد و نتیجه آن، پذیرش سرکوب خود و دیگری است.

1. Subjective Violence
2. Systematic Violence

درواقع، این خشونت همه‌جایی است و در زوایای پنهان ذهن کنشگر جای می‌گیرد و وی را از درون به فعالیت وامی‌دارد. به‌هر حال نمی‌توان این خشونت را به افراد ملموس و نیت‌های «شروانه» آن‌ها نسبت داد، بلکه این خشونت، بی‌نام‌ونشان است (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۲). به‌عبارت دیگر، به‌گونه‌ای ناخواسته از سوی جامعه بر انسان‌ها تحمیل می‌شود<sup>(۳)</sup>. به این معنا، این خشونت به‌شکل سرکوب پنهان، جایگاه سوژه را در درون اجتماع مشخص می‌کند و به وی هویتی ازپیش‌تعیین‌شده می‌بخشد که نمی‌توان به‌آسانی قالب آن را شکست. درعین‌حال، این نوع خشونت، تاریخ‌مند است و در هر دوره‌ای، قالب‌های ذهنی خاصی به سوژه تحمیل می‌کند. البته با سربرآوردن سرمایه‌داری، خشونت کنش‌پذیرانه شکل تازه‌ای پیدا کرد، زیرا نظام سرمایه‌داری با محور قرار دادن سرمایه، نه‌تنها سایر ارزش‌های بشری را به‌حاشیه راند، بلکه ایدئولوژی خاص طبقه سرمایه‌دار را به‌عنوان عقل سلیم معرفی کرد و این‌گونه، سایر طبقه‌ها و گروه‌ها را به‌صورت عمدتاً پنهان به‌سوی خواسته‌های طبقه سرمایه‌دار سوق داد.

## ۲-۱. خشونت نمادین (توجیهی، عاطفی، اخلاقی، تقلیل‌زبانی)

«خشونت نمادین<sup>۱</sup>» همانند خشونت کنش‌پذیرانه، ذهن را نشانه می‌گیرد. این نوع خشونت، «آرام و پنهان» است و با هم‌داستانی کسی انجام می‌شود که هدف این خشونت است. درواقع، هنجارها و نمادهای اجتماعی ازجمله اخلاق، زبان، و عواطف اجتماعی، هدف اصلی این خشونت هستند. به‌عبارت ساده‌تر، این خشونت از طریق سرمایه‌های نمادین عمل می‌کند و با افزایش سرمایه‌های نمادین، سلطه نیز افزایش می‌یابد<sup>(۳)</sup> ((Bourdieu, 1980: 15)).

چهار رگه توجیهی، عاطفی، اخلاقی، و زبانی را می‌توان در خشونت نمادین ژیزک بازشناخت. با ذکر مثال‌هایی از ژیزک می‌توان گونه‌های درونی خشونت نمادین را از هم بازشناخت. ژیزک درباره خشونت نمادین توجیهی می‌گوید، در لحظه سقوط هواپیما، جان کلام گفت‌وگوهای تلفنی مسافرانی که می‌دانند اندکی بعد خواهند مرد، با نزدیک‌ترین خویشاوندانشان این خواهد بود: «دوستت دارم». در اینجا یک بدگمانی باقی است؛ آیا این‌گونه نیست که در چنین لحظه‌هایی غریزه بقا باعث می‌شود به امیال خیانت شود؟



به تعبیر ژیتک، گفت‌وگوهای افراد در بستر مرگ یا اعتراف به عشق، قربانی کردن میل است (ژیتک، ۱۳۹۲: ۶۰-۵۷). این کنش، نمادین است، زیرا با امیال و احساسات همراه است و خشونت توجیهی است، زیرا خلاف آن چیزی است که تاکنون بوده است.

ژیتک در طرح‌ریزی خشونت نمادین عاطفی بیان می‌کند، میزان انزجار غریزی انسان از مشاهده شکنجه یک نفر با چشمان خود و شنیدن خبر بمبارانی که منجر به مرگ هزاران تن شده است، متفاوت است؛ اولی به شدت عاطفه را جریحه‌دار می‌کند، اما دومی، احساس عاطفی کمتری را برمی‌انگیزد. به این ترتیب، همه انسان‌ها اسیر نوعی فریب عاطفی هستند (ژیتک، ۱۳۹۲: ۵۲). به این معنا، خشونت نمادین عاطفی، گونه‌ای واکنش هیجانی و بعضاً ناندیشیده به ارزش‌زدایی از عقاید یک گروه خاص است.

به نظر ژیتک، یکی از مهم‌ترین گونه‌های خشونت نمادین، خشونت زبانی است، زیرا زبان، امر نام‌گذاری شده را ساده می‌کند و آن را به یک ویژگی واحد فرومی‌کاهد و با از بین بردن یکپارچگی اندام آن، برای اجزا و خواص آن استقلال ذاتی قائل می‌شود؛ برای مثال، هنگامی که نام «طلا» را بر شیئی می‌گذاریم، به گونه‌ای خشونت‌بار یک فلز را از بافت طبیعی خویش بیرون می‌کشیم و رؤیاهای خودمان (درباره ثروت، قدرت) را بر آن بار می‌کنیم که هیچ ربطی به واقعیت بلافصل آن شیء ندارد (ژیتک، ۱۳۹۲: ۷۶-۷۵). به بیان ساده، نفس فروکاستن هرچیز به یک نماد، معادل مرگ و نابودی آن چیز است و در دل خود آستن خشونت است.

خشونت نمادین اخلاقی نیز در هنجارهای عرفی و مذهبی ریشه دارد؛ برای مثال، اگر به کسی تعارف کنیم و انتظار داشته باشیم که وی، آن تعارف را رد کند، اما در عمل بپذیرد، وضعیتی فاجعه‌بار رخ می‌دهد. اگر تعارف را پس بگیریم، نظم اجتماعی مبتنی بر عرف را نادیده گرفته‌ایم و اگر پذیرای مهمان باشیم، آزادی خود را محدود کرده‌ایم. در اینجا خرق عادت اجتماعی رخ داده است. در واقع، عادت‌ها به دلیل شفافیت، میانجی و وسیله خشونت اجتماعی هستند (ژیتک، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۳۷). روی هم رفته، هنجارها و عادت‌های اجتماعی به‌عنوان پدیده‌ای مثبت و قابل احترام نگریسته می‌شوند و هرگونه سرپیچی از آن‌ها مجازات در پی دارد. در پایان باید یادآوری کنیم که آنچه مورد توجه ژیتک است، در کلیت خشونت نمادین و بیشتر در خشونت زبانی نمود دارد.

### ۳-۱. خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای

ژیژک پس از بررسی خشونت آشکار و پنهان، ضلع سوم نظری خشونت را با وام گرفتن از والتر بنیامین تکمیل می‌کند. این نوع خشونت را می‌توان «غیرنمادین» نامید که شامل «خشونت خدایگانی<sup>۱</sup>» و «اسطوره‌ای<sup>۲</sup>» است. از نظر بنیامین، خشونت خدایگان به‌جای برساختن قانون و مرز، آن‌ها را ویران می‌کند، به‌جای اینکه به گناه و کفاره بینجامد، سبب‌ساز مجازات می‌شود، به‌جای تهدید کردن، برخورد می‌کند، و مهم‌تر از همه، به‌جای اینکه با خونریزی بگشود، بدون خونریزی، معدوم می‌کند (بنیامین، ۱۳۸۸: ۳۴۳). با توجه به این ویژگی‌ها، خشونت خدایگان، رهایی‌بخش به‌نظر می‌رسد. ژيژک در پاسخ به این پرسش که خشونت خدایگانی به چه می‌ماند؟ پاسخ می‌دهد، به وحشت انقلابی سال‌های ۱۷۹۴-۱۷۹۲ نگاه کنید. این وحشت انقلابی، خشونت خدایگانی بود. ترس را کنار بگذاریم و خشونت خدایگانی را با پدیده‌های تاریخی که موجودیت ایجابی دارند، برابر بدانیم (ژیژک، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

در مقابل، خشونت اسطوره‌ای سبب‌ساز خونریزی است. در هر دو مورد، قربانی کردن وجود دارد، اما در خشونت اسطوره‌ای، خون به‌زور گرفته می‌شود و زندگان مورد احترام نیستند. در واقع، خشونت خدایگانی همواره مدعی است که به سود زندگان عمل می‌کند، اما خشونت اسطوره‌ای با قربانی کردن زندگان فی‌نفسه ارضا می‌شود (بنیامین، ۱۳۸۸: ۳۴۴). با وجود تفاوت‌های یادشده، به‌نظر می‌رسد که خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای، خود از باورهای عمومی ریشه می‌گیرند؛ این باورها یا از سوی خداوند سخن می‌گویند یا از سوی اسطوره‌ها. در ادامه سعی کرده‌ایم انواع خشونت مورد نظر ژيژک که عبارتند از خشونت کنش‌گرانه، سیستمی، کنش‌پذیرانه، نمادین، خدایگانی و اسطوره‌ای، را در وضع طبیعی هابز بررسی کنیم.

### ۲. وضع طبیعی هابزی

#### ۱-۲. وضع طبیعی در لویاتان هابز

هابز می‌گوید: «تا زمانی که ما در این دنیا زندگی می‌کنیم، خبری از آرامش خاطر

1. Divine Violenc

2. Mythological Violence

دائمی نیست، زیرا زندگی خود، تنها حرکت است و هیچ‌گاه نمی‌تواند خالی از خواهش یا ترس باشد، چنان‌که خالی از حس نیست» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۱۳). توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)<sup>(۴)</sup> چندان به جنگ میان ملت‌ها نمی‌اندیشید، بلکه جنگ داخلی دغدغه اصلی وی به‌شمار می‌رفت؛ به‌نظر او پرهیز از جنگ داخلی، هدف اصلی دانش سیاسی است (مک‌فرسون، ۱۳۸۷: ۱۵). این طرز تفکر هابز را باید مبتنی بر شرایط روزگارش دانست؛ وضعیت جنگی که اکثر یا همه مردم را به‌جان یکدیگر انداخته بود. استنباط هابز از وضع طبیعی این است که «زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به‌سر برند که همگان را درحال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است، زیرا جنگ، تنها به‌معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). با وجود این، باید دید که در وضع طبیعی هابز، که «جنگ همه علیه همه» مؤلفه اصلی آن است، کدام انواع خشونت را می‌توان مشاهده کرد. اما ابتدا باید مختصات وضع طبیعی را بهتر بشناسیم.

در اندیشه‌های هابز، مؤلفه‌هایی به‌چشم می‌خورد که شاید بتوان آن را نگرش اتمی به انسان و روابط اجتماعی نامید. هابز واقعاً فکر می‌کرد جوامع بشری گویی از انبوه اتم‌ها آغاز می‌شوند (برونسکی و مازلیش، ۱۳۷۸: ۲۱۹). به‌زعم هابز، افراد انسانی پیش از آنکه به تأسیس حکومت و دولت برای خود اقدام کنند، همچون ذرات جداافتاده زیست می‌کنند و به‌سبب تعارض مصالح و خویشتن‌خواهیشان همواره با هم درستی‌زند. وضع طبیعی هابز با وصف «جنگ همه با همه» و «انسان، گرگ انسان است» شناخته می‌شود. هابز بر این نظر است که دلبستگی و گرایشی بی‌پایان به قدرت، در همه انسان‌ها وجود دارد که «تنها با فرارسیدن مرگ باز می‌ایستد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این توصیف هابز از وضع طبیعی، بیش از هر چیزی متأثر از نگرش وی به انسان است. بنابر نگرش هابز، انسان، موجودی ذاتی خودخواه، قدرت‌طلب و انحصارجو که پرخاشگری و پای بیرون نهادن از حد، ذاتی شخصیت و سرشت اوست. اگر مردمان به حال خود رها شوند و نفوذ، اقتدار، و مرجعیتی که بتواند آن‌ها و خواسته‌هایشان را در چارچوبی قاطع مهار کند، وجود نداشته باشد، جامعه راه نیستی و زوال خواهد پیمود (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲). می‌توان گفت، انسان در حالت طبیعی، فردی است پایبند تشخیص خویش. رقابت،

بدگمانی، و غرور که دغدغه خاطر بی‌پایان برای سودجویی و امنیت و شهرت شخص، نمایانگر آن‌ها است، عواطف ضروری همه انسان‌ها را تشکیل می‌دهند (اوزر، ۱۳۸۶: ۵۶). با وجود این، باید گفت، در چنین وضعیتی هرکس حق دارد که قدرت خویش را برای حفظ جان خود به کار گیرد و از هر وسیله‌ای در این راه استفاده کند. حق رسیدن به هدف، متضمن حق استفاده از وسیله نیز هست. در چنین حالتی انسان‌ها بر همه چیز حق دارند، حتی بر جان دیگران.

همان‌گونه که تصور می‌شد، وضع طبیعی هابز، موقعیتی خشونت‌بار است. در وضع طبیعی و در نبود امنیت، تمام تعامل‌های افراد، برای دستیابی به حراست از خویش، دستخوش خشونت است. هابز، مهم‌ترین و محرک‌ترین غریزه انسانی را غریزه حفظ جان و ادامه زندگی می‌داند و معتقد است، تمام ترس‌های بشری، در این غریزه ریشه دارند به همین سبب، انسان‌ها برای حفظ جان خود و دور نگهداشتن آن از تعرض و تجاوز به قرارداد دیگری هم روی آورده‌اند که همان تشکیل و فرمانبرداری از حکومت‌ها است.

### ۳. واکاوی تبارشناختی

#### ۳-۱. خشونت کنشگرانه در وضع طبیعی

«وضع طبیعی» هابز، همواره و همه‌جا خشونت را با خود حمل می‌کند. به عبارت دیگر، خشونت، عنصر پایدار وضع طبیعی است. در وضع طبیعی، زندگی انسان با «تنهایی، پلیدی، خشونت، و کوتاهی» همراه است. شاید بتوان گفت در دیدگاه هابز، بی‌قراری، جوهر حیات انسانی است. به تعبیر دیگر، در جهان‌بینی هابز، در این سوی گور، آرامشی در کار نیست (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۰۲). همچنین، هابز این بی‌قراری را در میل سیری‌ناپذیر به قدرت در آدمیان جست‌وجو کرده است و می‌گوید: «علت آن این است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است، تضمین کند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۸)، پس کسب قدرت بیشتر، سبب رقابت می‌شود. از نظر هابز، «رقابت بر سر شأن و افتخار و حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به کشمکش، دشمنی، و جنگ می‌انجامد، زیرا حربه هر رقیبی برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به‌دردن یا راندن رقیب دیگر است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۹). به عبارت دیگر، وی تمایل عمومی

همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم برای کسب قدرت پس از قدرت<sup>۱</sup> دیگر می‌داند که تنها با مرگ به پایان می‌رسد. انسان‌ها با شور، حرص، و آز برای رسیدن به قدرت در پی هم هستند، تا اینکه بشر به موقعیتی می‌رسد که حالت کمیاب پیش می‌آید و در این حالت، جنگ همه علیه همه رخ می‌دهد (Negretto, 2001: 180)؛ بنابراین، میل ذاتی بشر به قدرت طلبی، سبب بروز خشونت کنشگرانه انسان‌ها علیه یکدیگر شده است و در جایی این قدرت طلبی بحرانی‌تر می‌شود که با کمبود منابع روبه‌رو شود.

اصل دیگری که هابز در وضع طبیعی به آن اشاره کرده است، برابری انسان‌ها است. هابز در فصل سیزدهم «لویاتان» چنین می‌گوید: «طبیعت، آدمیان را از نظر بدنی و فکری آن‌چنان برابر ساخته است که، اگرچه گاهی کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حیث فکری باهوش‌تر از دیگری باشد، اما با این حال، هنگامی که همه آن‌ها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت میان ایشان آن‌قدر قابل ملاحظه نیست که براساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش شود، زیرا از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را یا از طریق توطئه نهانی و یا از طریق تبهانی با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر یکسانی قرار داشته باشند، بکشد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۶). هابز، وجوه دیگر برابری و حاصل آن را چنین بیان کرده است: «از همین برابری<sup>(۵)</sup> آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف ناشی می‌شود و بنابراین، اگر دو کس خواهان یک چیز باشند که هر دو نتوانند از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌شوند و در راه دستیابی به هدف خویش (که اصولاً صیانت ذات و گاهی نیز تنها کسب لذت است) می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۷)؛ بنابراین، «برابری انسان‌ها» از حیث توانایی، امید، و انتظار، مفید نیست، بلکه در زمان کمیاب بودن امر مهمی چون امنیت، خود برهم‌زننده وضع موجود، و حامل سخت‌ترین و آشکارترین خشونت خواهد بود؛ از این رو، نتیجه برابری انسان‌ها در وضع طبیعی، چیزی جز ترس متقابل و برابر نخواهد بود و ترس، خود مقدمه جنگ است. هابز، معقول‌ترین راه گریز از ترس متقابل را در پیش‌دستی یا پیشی گرفتن از دیگری می‌داند، به این معنا که «هرکس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می‌تواند، سلطه و

سروری بیابد، تاحدی که دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیفکند و این خود، تنها لازمه صیانت ذات آدمی است و عموماً مجاز است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۷)؛ بنابراین، راه نجات از خشونت کنشگرانه وضع طبیعی، خود حامل و عامل خشونت کنشگرانه دیگری می‌شود که به صورت سلسله‌مراتبی به یکدیگر پیوند خورده است.

البته هابز، ریشه اصلی خشونت کنشگرانه را در نهاد آدمی جست‌وجو می‌کند و بر سه عنصر رقابت (علت نخست)، ترس (علت دوم)، و طلب عزت و افتخار (علت سوم) متمرکز می‌شود. از نظر هابز، علت نخست، آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت، و علت سوم برای کسب اعتبار و شهرت، به تعدی وامی‌دارد؛ از این رو آدمیان به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند؛ گروه نخست (قدرت‌طلبان) زور و خشونت را به کار می‌برند تا بر دیگران و نیز بر زنان، فرزندان و احشام ایشان سروری پیدا کنند، گروه دوم (ترسوها) به دنبال دفاع و حراست از خود هستند، و گروه سوم (افتخارطلبان) برای چیزهای بی‌اهمیت و بی‌ارزشی مثلاً بر سر حرف یا لبخندی یا عقیده متفاوتی و یا تحقیر (...)، به تجاوز و تعدی متوسل می‌شوند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). در واقع، نه تنها خشونت کنشگرانه در هر سه نوع کشمکش حضور جدی دارد، بلکه انواع دیگر خشونت از جمله خشونت نمادین زبانی، اخلاقی، و عاطفی را نیز در این کشمکش‌ها می‌توان مشاهده کرد؛ برای مثال، در مورد گروه سوم، لبخند زدن ناشی از برتری‌طلبی، نگاه تحقیرآمیز به دیگران، و اظهار عقیده متفاوت به مثابه راهی برای اثبات برتری را می‌توان انواعی از خشونت نمادین زبانی، اخلاقی، و عاطفی دانست. البته خشونت نمادین، در گونه‌های متفاوت، خود می‌تواند بیش‌ازپیش به خشونت کنشگرانه دامن بزند. به نظر می‌رسد که نظریه هابز، بیشتر بر اصول روان‌شناسی قدرت انسان مبتنی است. در روانشناسی هابز، انسان‌ها موجوداتی قدرت‌طلب<sup>(۶)</sup> و برتری‌جو معرفی می‌شوند، ولی رقابت و تلاش انسان‌ها برای پیشی گرفتن از سایر هم‌نوعانشان، وضع را به رقابت و جنگ و ناامنی سوق می‌دهد (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴: ۱۱).

روی هم‌رفته می‌توان گفت، در وضع طبیعی هابز، اعمال خشونت، تنها قابلیت انسان برای صیانت از خویش است، زیرا «وضعیت آدمی، وضع جنگ همه بر ضد همه است و در آن هرکس تابع عقل خویشتن است؛ می‌تواند برای صیانت حیات

خود در مقابل دشمنان خویش از هر چیزی، حتی جسم و جان دیگران، استفاده کند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۶۱). چنین به نظر می‌رسد که چنین انسان‌هایی به صورت تصاعدی نامنی را تکثیر می‌کنند و به همین دلیل، اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین نیاز آن‌ها، تولید امنیت است، پس پرورش سجایای اخلاقی و فضایل فردی در چنین جامعه‌ای اولویت ندارد (یونسی و اکبری، ۱۳۹۴: ۱۶). همین امر سبب می‌شود که عنصر غالب در وضع طبیعی، ترس و جنگ باشد.

### ۲-۳. خشونت کنش‌پذیرانه در وضع طبیعی

موج خشونت در وضع طبیعی هابز، تنها شکل عیان و قابل مشاهده‌ای ندارد، بلکه باید در پی ابعاد پنهان خشونت، که به گونه‌ای نامحسوس سیال است، نیز بود؛ از این رو، نخستین گونه خشونت پنهان ژیزک، خشونت کنش‌پذیرانه است. ژیزک بر این نظر است که با خشونت کنش‌پذیرانه باید برخورد تاریخی کرد. به عبارت دیگر، خشونت کنش‌پذیرانه، پدیده‌ای تاریخی است (ژیزک، ۱۳۹۲: ۲۲)، به این معنا که هر دوره‌ای دارای سازوکارهای پنهانی است که بر سوژه‌ها حاکم می‌شود و آن‌ها را از درون به حرکت وامی‌دارد. البته ریشه این خشونت را می‌توان در پدیده‌های فراتاریخی - چه فردی و چه اجتماعی- نیز جست‌وجو کرد.

شاید بتوان گفت، در «لویاتان»، اصلی‌ترین منبع فراتاریخی خشونت، در ذات بشر نهفته است که حتی گذار از وضع طبیعی نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد، زیرا ذات بشر همواره شرور باقی می‌ماند و تنها وضعیت مدنی می‌تواند تا حدودی آن را مهار کند. بر این اساس، نه تنها در وضع طبیعی، بلکه در وضع مدنی نیز اصل ترس دائمی و جنگ همه علیه همه وجود دارد، زیرا «جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد، به اندازه کافی آشکار باشد. معنای جنگ، نه در جنگیدن واقعی، بلکه در احتمال وقوع آن در طول مدت زمانی نهفته است که در آن اطمینانی به خلاف آن (یعنی صلح) نباشد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). بنا به روایت هابز، امیال و خواست فطری، انسان را در پیکار با هم‌نوعانش قرار می‌دهد (جونز، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

از این رو، روحیه جنگی در وضع طبیعی چنان غالب است که هابز بیان می‌کند: «در

چنین وضعی، امکانی برای کار و فعالیت نیست، زیرا به حاصل چنین کار و کوششی اطمینانی نیست و در نتیجه، نه کشت و کار زمین، نه کشتی رانی، نه کالاهایی که بتوان از راه دریا وارد کرد، نه ساختمان‌های راحت و جادار، نه وسایل نقل و انتقال اشیای سنگین... و از همه بدتر، ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار وجود دارد و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه، و کوتاه است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). از نتایج جنگ همه بر ضد همه این است که «در این وضع، هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد. مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع معنایی ندارد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۶۰). در وضع طبیعی، آدمیان، ضرورتاً درگیر نزاع و قفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگر هستند و به صورت مستقل از یکدیگر زندگی می‌کنند (استوتزل، ۱۳۶۳: ۴) و این قدرت و شانس است که امید آن‌ها را برای زنده ماندن به حداکثر می‌رساند (Detlefsen, 2012: 16). آنچه در این وضع، غالب است، جنگ بالقوه‌ای است که هر لحظه امکان دارد به جنگی تن‌به‌تن و تمام‌عیار تبدیل شود. نکته جالب توجه این است که انسان‌ها نیز خود، فاعل و مجری این وضعیت هستند. پس فقدان اقتدار برتر در جامعه باعث می‌شود که افراد، خود دست به کار شوند و از خود صیانت کنند. این عامل، سبب بروز وضعیت جنگی جدیدی می‌شود. افراد، به صورت ناخودآگاه، کارگزار جامعه‌ای می‌شوند که چیزی جز جنگ همه علیه همه ندارد؛ از این رو می‌توان گفت، این جامعه است که آستن خشونت است و آن را بر افراد تحمیل می‌کند و فرد بنا به وضعیت پایدار خشونت، آن را می‌پذیرد و به دیگران منتقل می‌کند. به عبارت دیگر، چون در وضع طبیعی به جز خشونت کنشگرانه افسارگسیخته، هیچ ابزاری برای کنترل میل ذاتی انسان به خشونت وجود ندارد، انسان‌ها به سوژه‌های خشونت‌پذیری تبدیل می‌شوند که خشونت دیگری بر خود را امری مشروع تلقی می‌کنند. این همان نوع خشونتی است که ژیکر از آن با عنوان «خشونت کنش‌پذیرانه» یاد می‌کند. البته خشونت کنش‌پذیرانه می‌تواند دارای دو بعد تاریخی و فراتاریخی باشد. شاید بتوان گفت، مهم‌ترین وجه تاریخی خشونت کنش‌پذیرانه در وضع طبیعی هابز، «اقتصاد» سرمایه‌دارانه اولیه است که جنگ برای کسب ثروت را به عنوان بخش جدانشدنی زندگی روزمره انسان معرفی می‌کند. در عین حال، بعد فراتاریخی خشونت کنش‌پذیرانه نیز همان ذات شرور بشر است که هرگز تغییر نمی‌کند. در واقع، ترکیب بعد تاریخی و فراتاریخی خشونت کنش‌پذیرانه به ترس دائمی انسان دامن می‌زند. البته این ترس می‌تواند دارای وجه مثبتی نیز باشد، زیرا ترس را می‌توان بنیان کل



تمدن بشری دانست. به عبارت دیگر، ترس به تکوین همه چیزهایی که مردم دوروبرشان ساخته‌اند، کمک کرده و شتاب بخشیده است؛ چیزهایی مانند خانه، شهر، ابزار جنگ، هنر، و دین (اسوندس، ۱۳۹۲: ۱۸۳). البته از سوی دیگر، ترس، انسان را به سوژه منفعلی تبدیل کرده است که از درون، خشونت دیگری بر خود را می‌پذیرد. هابز یادآوری کرده است که: «وقتی قدرتی در کار نباشد که آدمیان را درحال ترس و احترام کامل نسبت به یکدیگر نگه دارد، از معاشرت و مصاحبت یکدیگر لذتی نمی‌برند (بلکه برعکس بسیار ناراحت می‌شوند)» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۷)؛ از این رو می‌توان گفت: ترس حاکم بر وضع طبیعی، موجب انزوای آدمیان و انزوا سبب بروز خشونت نهادینه‌شده و پنهان در آداب و حتی مصاحبت می‌شود. به این معنا، وضعیت اجتماعی‌ای شکل می‌گیرد که در آن افراد از ترس خدشه‌دار شدن احترامشان در اثر معاشرت، به انزوای بیشتر پناه می‌برند.<sup>(۴)</sup>

### ۳-۳. خشونت نمادین در وضع طبیعی

خشونت کنش‌پذیرانه در وضع طبیعی، رگه‌های پنهان تاریخی و فطرت بشر را نشانه گرفته است، درحالی‌که خشونت نمادین، نمادهای اجتماعی، اخلاقی، و زبانی را برای درک بهتر رفتار خشونت‌آمیز بررسی می‌کند؛ به گونه‌ای که در وضع طبیعی، انسان بیش از هر چیز گرگ‌صفت خواهد بود و جامعه نیز وضعیت جنگ همه علیه همه را تجربه می‌کند؛ بنابراین، انتظار می‌رود که خشونت رایج، خشونت کنشگرانه آشکار باشد، اما به نظر می‌رسد در وضع طبیعی، در کنار خشونت کنشگرانه -در موارد اندکی- خشونت نمادین ناشی از اخلاق و اجتماع نیز مشاهده شود؛ برای مثال، هابز درباره تفاوت آداب در وضع طبیعی می‌گوید: «قبول مراحم و الطافی بیشتر از آنچه بتوان جبران کرد، از دست کسی که ما او را هم‌طراز خود می‌دانیم، در ما عشقی ظاهری و ساختگی و درحقیقت، نفرتی پنهانی ایجاد می‌کند و آدمی را در وضعیت بدعکار مستأصل قرار می‌دهد که با پرهیز از دیدار بستانکار خود، به‌طور ضمنی آرزوی مرگ او را می‌کند تا دیگر او را نبیند، زیرا لطف و مرحمت، آدمی را مرهون و رهین منت می‌سازد و مرهونیت و منت، در حکم بندگی است و منت غیرقابل جبران، بندگی دائمی است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۴۰). تظاهر به عشق در برابر الطاف، و نفرت پنهان، تنها به این سبب که آن شخص هم‌طراز ما است، خشونت نمادین اخلاقی است، زیرا عرف بر این است که

اگر کسی به فردی لطف کرد، فرد مورد لطف باید از وی متشکر باشد نه اینکه از او متنفر باشد، چه هم طراز او باشد و چه برتر از او.

همان گونه که پیشتر نیز گفته شد، در اندیشه هابز، انسان‌ها با هم برابرند، اما هابز تأکید می‌کند: «آنچه احتمالاً موجب می‌شود که آدمیان برابری خود را (در وضع طبیعی) نپذیرند، تنها تصور خودپسندانه آن‌ها درباره دانایی و درایت خودشان است و تقریباً همه آدمیان گمان می‌کنند که نسبت به عوام الناس، دارای درجه بالاتری از عقل و درایت هستند، یعنی نسبت به همه آدمیان به استثنای خودشان و شمار اندک دیگری. این به آن دلیل است که عقل و درایت خود را از نزدیک مشاهده می‌کنند و عقل و خردمندی دیگران را از دور» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۶). به نظر می‌رسد که در این توصیف هابز از وضع طبیعی می‌توان گونه‌ای خشونت نمادین اخلاقی را مشاهده کرد که در آن دانایی و عقل، معیار پذیرفته شده‌ای برای خودپسندی و برتری به شمار می‌آید؛ بنابراین، اگر شخصی عقل خویش را برتر از دیگری بداند و دیگران نیز آن را به عنوان معیاری هنجارین بپذیرند، آن‌گاه می‌توان گفت، عقل برتر، دست‌آویزی برای فرادستی عده‌ای و فرودستی اجتماعی عده دیگری است. به این معنا در وضع طبیعی، افراد خودپسند (و دارای توهم عقلانیت) خود را برتر از دیگران می‌دانند و برابری را نمی‌پذیرند.

بنابراین، وضع طبیعی هابز، خالی از خشونت پنهان یا به تعبیر ژیزک، خشونت سیستمی (ترکیبی از خشونت کنش‌پذیرانه و خشونت نمادین) نیست؛ بنابراین، تصور آغازینی که خشونت کنشگرانه را غالب می‌پنداشت، چندان درست نیست، بلکه خشونت سیستمی نیز در وضع طبیعی حضور ملموسی دارد.

#### ۳-۴. خشونت خدایگانی در وضع طبیعی

معنایی که از توصیف «انسان، گرگ انسان است» به ذهن می‌رسد، این است که خشونت آشکار، اساس وضعیت جنگی وضع طبیعی است، اما باید گفت، خشونت پنهان نیز سهم بنیادینی در تنش در فضای جنگی داشته است. حال باید وجه سوم خشونت ژیزک را بررسی کنیم که همان خشونت غیرنمادین خدایگانی و اسطوره‌ای است. ویژگی برجسته خشونت خدایگانی، ویرانگری، آن‌هم ویرانگری قانون، است. به این معنا، این خشونت، بدون هیچ حدومرزی نابود می‌کند تا گناهان را پاک کند، ضربه می‌زند و مرگ می‌آفریند؛ البته خشونت

خدایگانی (برخلاف قربانی کردن) با خونریزی همراه نیست، زیرا خون، نماد حیاتِ صرف است؛ خشونت خدایگانی، مسبب را مجازات می‌کند و به سود زندگان است (بنیامین، ۱۳۸۸: ۲۰۳). به نظر می‌رسد هابز عدم تفاهم زبانی میان افراد در وضع طبیعی را بیش از هرچیز، گونه‌ای مجازات الهی تلقی می‌کند. بر همین اساس، داستان برج بابل را طرح می‌کند و می‌گوید: «زبانی که آدم و ابناى او به دست آوردند و گسترش دادند، دوباره در برج بابل، یعنی زمانی که خداوند همهٔ آدمیان را به خاطر طغیانشان دچار فراموشی زبان پیشین خود کرد، از دست رفت<sup>(۸)</sup> و انسان‌ها چون به این سبب مجبور شدند خود را در نقاط مختلف جهان پراکنده کنند، ناگزیر به حکم نیاز (که مادر همهٔ اختراعات است) انواع زبان‌هایی که اکنون موجود هستند را در طول مراحل مختلفی پدید آوردند و گسترش دادند» (هابز، ۱۳۸۷: ۹۰). در این مصداق خشونت خدایگانی، خدا به دلیل طغیان آدمیان، آن‌ها را با فراموشی زبانی، مجازات کرده است. در واقع، بدون خونریزی به آن‌ها ضربه زده است و این به این سبب به نفع زندگان است که عبرت بگیرند. البته خشونت خدایگانی، چندان در وضع طبیعی مشهود نیست؛ شاید به این دلیل که ترس مداوم سبب شده است، خرافه‌گرایی و اسطوره‌سازی جای کنش خدایگانی را بگیرد. به عبارت دیگر، در وضع طبیعی، خدایگان نه حقیقت محض، بلکه بیش از هرچیز ناشی از ترس آدمی است؛ از همین رو هابز هم‌نوا با شاعران، یادآوری می‌کند: «خدایان در آغاز به واسطهٔ ترس آدمی آفریده شده‌اند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

### ۵-۳. خشونت اسطوره‌ای در وضع طبیعی

خشونت خدایگان و اسطوره‌ای در تضاد با یکدیگر معنا می‌یابند. به این ترتیب، خشونت اسطوره‌ای، تجلی هستی خدایگان است نه تجلی ارادهٔ او، مرز ایجاد می‌کند، هم‌زمان موجد تقصیر و کفاره است، تهدید می‌کند، خونبار است، و زندگان را قربانی می‌کند (بنیامین، ۱۳۸۸: ۲۰۳). البته تفکیک خشونت اسطوره‌ای از خشونت خدایگانی، بسیار دشوار است. با وجود این، شاید بتوان نمونه‌هایی از خشونت اسطوره‌ای را در وضع طبیعی هابز مشاهده کرد؛ برای مثال، هابز به داستانی دربارهٔ جنون دوشیزگان در یکی از شهرهای یونان باستان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در یکی از شهرهای یونان، حالتی از جنون ناگهانی مستولی شد که تنها دوشیزگان جوان را عارض گردید و بسیاری از آن‌ها را بر آن داشت که خود را دار بزنند. در آن زمان بیشتر مردم این کار را کار شیطان شمردند، اما یکی که گمان می‌کرد ممکن

است خوار شمردن زندگی از جانب آن دوشیزگان ناشی از برخی هیجان‌ات ذهنی باشد، درحالی‌که ایشان آبرو و حیثیت خود را خوار نمی‌شمردند، کلاتران را راهنمایی کرد تا بدن کسانی را که خود را دار زده بودند، عریان سازند و همچنان لخت و عریان بر دار بگذارند. روایت شده است که این کار، آن دیوانگی را درمان کرد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۲۴). به‌نظر می‌رسد این داستان، در نظر هابز تمثیلی از وضع طبیعی است که در آن کنش‌های اجتماعی مردمان، بیش از هرچیز، توسط باورهای خرافی و اساطیری شکل می‌گیرد. این نوع خشونت را می‌توان خشونت اسطوره‌ای نامید، زیرا دارای مرز و محدوده است؛ وی در این مثال، مرز دیوانگی را مشخص می‌سازد، آن را محدود به دوشیزگان می‌کند و برای آن راه‌حل مشخصی در نظر گرفته است؛ درعین‌حال، همراه با خونریزی است و به‌تعمیری، زندگان را قربانی می‌کند. به یک معنا در نظر هابز، خشونت اسطوره‌ای در وضع طبیعی با خرافات دینی به‌ویژه در اجرای احکام دینی، قربانی کردن و غسل و... در هم آمیخته است. حتی هابز یادآوری می‌کند که چنین پدیده‌ای تا آنجا رسوخ می‌نماید که آدمیان بیشتر گناهان غیرقانونی یا غیراخلاقی را به خدایان نسبت می‌دادند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۴۸). با وجود این، به‌نظر می‌رسد که خشونت اسطوره‌ای نیز ناشی از جهل و ترس آدمیان در وضع طبیعی است. زمانی‌که آدمیان نمی‌توانند علت واقعی پدیده‌ای را دریابند، به وهم و خیال متوسل می‌شوند تا از ترس ذهنی و فیزیکی خود بکاهند.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار با دو اندیشمند روبه‌رو هستیم؛ ازیک‌سو، توماس هابز، آفریدگار فلسفه به زبان انگلیسی که پس از ماکیاولی بی‌باکانه بر فردیت شرور انسان تکیه کرد و از سوی دیگر، اسلاوی ژیزک، از متفکرانی است که ضمن مقابله با توجیهات نظم حاکم جهانی در مورد مسئله خشونت، سویه‌های رادیکال و پنهان خشونت در نظام سیاسی حاکم را افشا می‌کند. با توجه به بررسی انواع خشونت بر مبنای نظریه ژیزک و خوانش لویاتان، مشخص شد که وضع طبیعی هابز همان‌گونه که فرض می‌شد- خشونت‌آمیز است. اگرچه در نگاه نخست، تصور می‌شود که در وضع طبیعی هابز، خشونت آشکار، چه به‌لحاظ کمی و چه به‌لحاظ کیفی، غلبه دارد، اما می‌توان عنوان کرد که خشونت آشکار کنگرانه تنها تجلی بیرونی ذهن‌ها و روان‌های جامعه و آدمیان کنش‌پذیر خشونت

است. به بیان ساده‌تر، خشونت آشکار کنشگرانه، تنها روبنایی است که بر زیربنای ذهن و روان بیمارگونه انسانی ساخت یافته است و در آن ترس دائم، رقابت افسارگسیخته، و میل به قدرت، ثروت، و شهرت سبب جنگ همه علیه همه شده است. در چنین وضعیتی که خواست‌ها با هم تزاخم می‌یابند و هیچ اقتدار برتری وجود ندارد، هرچیزی از جمله زور، تزویر، و حتی تسلیم و... مجاز است. چنین وضعیتی به انواع خشونت دامن می‌زند. به نظر می‌رسد، نه تنها ذات شرور انسان، بلکه جامعه نیز نه فقط ابزار، بلکه فرهنگ خشونت را در اختیار افراد قرار می‌دهد و به یک معنا جز خشونت، راهکاری برای کنترل خشونت ارائه نمی‌کند. از سوی دیگر، جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد و این حالت جنگی در ذات شرور و خودخواه بشر نهفته است. علاوه بر این، جامعه به دلیل فقدان قدرتی فائده ترس و خشونت را به جامعه و افراد تزریق می‌کند. می‌توان گفت خشونت کنشگرانه جلوه بیرونی این ترس درونی و ذات شرور بشر است. همچنین، در وضعیت ترس و جنگ، اخلاقیات و عرف اجتماعی نیز محلی از اعراب ندارند؛ به این ترتیب، وجه اخلاقی خشونت نمادین بیشتر از سایر انواع خشونت نمادین بروز می‌یابد، زیرا تنها هدف در این جامعه، صیانت از نفس است؛ بنابراین، در وضع طبیعی هابز علاوه بر خشونت آشکار، شاهد خشونت سیستمی و پنهان نیز هستیم. به عبارت دیگر، می‌توان گفت در وضع طبیعی، خشونت آشکار، معلول خشونت سیستمی (خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین) است، زیرا این جامعه و ذات بشر است که خشونت را به جامعه و افراد تحمیل می‌کند. البته در وضعیت طبیعی، خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای کم‌رنگ‌تر هستند. خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای، در ذهن و اعتقادات بشر ریشه دارند. در وضعیت جنگی و ترس فراگیر، آدمیان بیشتر به دنبال یافتن امنیت هستند. با وجود این، هیچ دوره‌ای خالی از اسطوره نیست. در نهایت باید گفت، وضع طبیعی هابز با خشونت پنهان آمیخته شده است. به عبارت دیگر، این خشونت پنهان است که سبب بروز خشونت آشکار می‌شود. خشونت پنهان نهفته در ذات بشر و جامعه، زمینه انواع خشونت را فراهم می‌کند.\*

## یادداشت‌ها

۱. اشمیت معتقد است: «اگر شخص یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به‌حالت‌عادی درآوردن اوضاع باشد، آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمانفرما نام دارد» و به‌این‌ترتیب، هر نظم قانونی‌ای بر تصمیم‌وی مبتنی است و نه بر هنجار قانونی» (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۸).
۲. برای مثال در مکتب مارکسیسم، کارگر نه بر مبنای بازار عرضه و تقاضا، بلکه بر مبنای معادلاتی که سرمایه‌دار در ساختار درونی عرضه و تقاضا ایجاد کرده است، معنا می‌یابد و این وضعیتی است که از پیوند میان اقتصاد و سیاست در درون نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد و حاصل آن، چیزی جز بردگی کارگر و انحصار قدرت و سیاست بورژوازی نیست (شریعت، ۱۳۸۵: ۲۱).
۳. قدرت نمادین، قدرتی است که خشونت نمادین را در خود نهفته دارد و به‌گونه‌ای غیرفیزیکی ایجاد سلطه می‌کند و فرد سلطه‌پذیر خود را ملزم به پذیرش تعهداتی در مقابل فرد ایجادکننده سلطه می‌بیند (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱: ۱).
۴. بنابر نظر معاصران هابز، وی بسیار ترسو بوده است، اما بی‌تردید او به‌لحاظ فکری، اندیشمندی شجاع و جسور است. چاپ و نشر «لویاتان» آشکارا این ادعا را ثابت می‌کند. زندگی هابز، همواره در معرض خطر بوده و شاید این علت وجود ترس در وی بوده است (Milton, 1993: 1).
۵. هابز به برابری انسان‌ها معتقد است و بیان می‌کند، از لحاظ قدرت جسمانی، ما همه برابر هستیم، زیرا ضعیف‌ترین فرد نیز می‌تواند قوی‌ترین آدم را از پای درآورد. هیچ‌کس آسیب‌ناپذیر یا روئین‌تن نیست. بله، آرنولد، قدرت جسمانی زیادی دارد، اما او نیز باید بخوابد و هنگامی که می‌خوابد، به‌اندازه هرکس دیگری آسیب‌پذیر است. حتی هنگامی هم که بیدار است، با همه آن عضلات نیرومندش، نمی‌تواند یک گلوله کوچک ره‌اشده از یک سلاح بغلی را دفع کند. همه ما در زمان‌هایی هشیار نیستیم، همه ما پوششی نرم و قابل‌نفوذ داریم. هرکسی می‌تواند ما را از پشت بزند، این حتی شامل حال مقامات سیاسی قدرتمندی که بر ارتش‌های بزرگ فرمان می‌رانند نیز می‌شود. در این معنای خاص و ظریف است که هابز می‌گوید، ما در قدرت برابریم (میسنر، ۱۳۸۵: ۶۳).
۶. دو نوع قدرت وجود دارد: طبیعی و ابزاری. قدرت طبیعی، قدرتی است که در یک بدن سالم، هوش، و توانایی انسان وجود دارد. قدرت ابزاری که از جامعه خاص و طبقه اجتماعی برمی‌خیزد و شامل ثروت، شهرت، روابط دوستانه، ارتباطات سیاسی و دانش

است (Grcic, 2007: 373).

۷. البته این انزوا از سوی دیگر در خودخواهی نیز ریشه دارد. در مثالی که ذکر شد، عبارت «امکانی برای کار و فعالیت نیست...» تا حدودی به انفعال و انزوای ناشی از خودخواهی انسان نیز اشاره دارد.

۸. براساس تورات، برج بابل ساختمانی بود که در بابل پس از طوفان نوح ساخته شد تا بابلی‌ها از طریق آن برای خود شوکت و اعتباری کسب کنند، اما خدا میان کارگران اختلاف در زبان افکند و برج ناتمام ماند و مردم پراکنده شدند (هابز، ۱۳۸۰: پاورقی: ۹۰).



## منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- آرنت، هانا (۱۳۵۹)، *خشونت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
- استوتزل، ژان (۱۳۶۳)، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- اسوندس، لارس (۱۳۹۴)، *فلسفه ترس*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ چهارم، تهران: گمان.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ الف)، *امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- اوزر، آتیلا (۱۳۸۶)، *دولت در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
- برونسکی، ج؛ مازلیش، بروس (۱۳۷۸) *سیر اندیشه در غرب*، ترجمه کاظم فیروزمند، تبریز: اختر.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۸)، «نقد خشونت»، در کتاب: *قانون و خشونت*، به اهتمام مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ چهارم، تهران: رخداد نو.
- توانا، محمدعلی؛ فرزاد آذرکمند (۱۳۹۴) «مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه امام محمد غزالی» و «توماس هابز»، *پژوهش سیاست نظری*، شماره ۱۷، صص ۴۹-۷۶.
- جونز، و.ت (۱۳۹۲)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.
- خوانساری، احمد (۱۳۷۸)، «انسان و اندیشه سیاسی»، *دانشگاه انقلاب*، شماره ۶۹، صص ۲۴-۲۵.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۲)، *خشونت*، پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علی‌رضا پاکنهاد، چاپ چهارم، تهران: نی.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۵)، «فلسفه سیاست، بورژوازی و غایت نظام سرمایه‌داری» از نگاه روسو و مارکس»، *دانش سیاسی*، شماره ۴.
- فاستر، مایکل (۱۳۵۸)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فرایا، هلن (۱۳۸۹)، *خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی*، ترجمه عباس باقری، تهران:



فروزان روز.  
 فوکو، میشل (۱۳۹۲)، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «سوژه، قدرت»، در کتاب: *فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، نویسندگان: هوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.  
 گر، تد رابرت (۱۳۸۶)، «خشونت سیاسی»، در کتاب: *فلسفه و جامعه و سیاست*، نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی.  
 مک‌فرسون، سی. بی (۱۳۸۷) «مقدمه کتاب *لویاتان*»، نوشته توماس هابز، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.  
 میسنر، مارشال (۱۳۸۵)، *فلسفه هابز*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.  
 میلر، پیتر (۱۳۸۴)، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران: نشر نی.  
 نقیب‌زاده، احمد؛ استوار، مجید (۱۳۹۱)، «بودیو و قدرت نمادین»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۲، شماره ۲.  
 هابز، توماس (۱۳۸۷)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.  
 یونسی، مصطفی؛ اکبری، نورالدین (۱۳۹۴) «بررسی روش هابز در تأسیس و تشکیل دولت با تأکید بر کتاب *لویاتان*»، *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، سال ۱۶، شماره ۴، صص ۹۳-۱۱۴.

Bauman, Z (1995), *Violence, Postmodern*. In Z. Bauman (Ed.).  
 Bourdieu, pierre (1986), *Liitusionbiographique in Actes de La Recherche en Sciences sociales*, No.62- 63.  
 Dtlefsen, Karen (2012), *Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Woman*, The Pennsylvania State University Press, pp 145-169.  
 Grcic, Joseph (2007) "Hobbes and Raels and Political Power", *etica and political ethics*, ix, 2, pp. 371-392.  
 Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, Ed. C.B Macpherson, London: Penguin Classics.  
 Milton. P., Hobbes, Heresy and Arlington, Lord, (1993) *History of Political Thogh*, No.4, pp 501- 546.  
 Negretto, gabrial L. (2001), *Hobbes Leviathan.the Irresistible Power of a Mortal God*, *Analisi a Diritto*, Acuradip, Comanducci R. Guastini.  
 Oksala, Johanna (2012), *Foucault, Politics, and Violence*, Notre Dame: Northwestern University Press.  
 Packman, Carl (2009), "Towards a Violent Absolute: Some Reflections on

Zizekian Theology and Violence", *Internation Journal of Zizek Studies*, 3/1 online.

Riedel, M. and W. Welsh (2002), *Criminal Violence. Patterns, Causes, and Prevention*, Los Angeles: Roxbury.

Skinner, Q (1988), *Meaning and understanding in the history of ideas, Meaning and Context*, Edited by James Tully, New Jersey: Princeton University Press.

Tennis, T. (2013), "Ethosand Ideology Of Knowledge Organization: toward Precepts for an Engaged Knowledge Organization", *Knowledge Organization*, January, pp 42-49.

Van der Linden, H. (2012), "On the Violence Of Systemic Violence: A Critique Of SlavojZizek", *Radical Philosophy Review*, pp 33-51.

Weiner, N. (1989), "Violent criminal careers and 'violent career criminals'", *An overview of the research literature*, In N.A.

Waddington, P.A.J., D. Badger and Bull R. (2004), "Appraising the Inclusive Definition of Workplace 'Violence'". *British Journal of Criminology*, 45, 141-164.

