

توماس هابس:

بنیادگذار فلسفه‌ی سیاسی مدرن

بهرام محیی

پیشگفتار

توماس هابس یکی از بحث‌انگیزترین متفکران سیاسی دوران جدید است. در میان مفسران و پژوهشگران آثار هابس، داوری‌های گوناگون و متضادی در مورد آرای وی به چشم می‌خورد. از او به عنوان «وکیل جباریت» گرفته، تا «پیشگام حقوق بشر» یاد کرده‌اند. اما علیرغم این اختلاف نظرها در مورد وی، تردیدی در این زمینه وجود ندارد که توماس هابس در فلسفه‌ی سیاسی خود، نه تنها با رویگردانی از اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، بلکه همچنین با گسست از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک یونان، یعنی سنتی تقریباً دوهزارساله، اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید را پایه‌گذاری کرده است. هابس در فلسفه‌ی سیاسی خود، شالوده‌های استواری برای نظریه‌ی دولت به مفهوم مدرن آن ریخت. به جرئت می‌توان گفت که تمام فلسفه‌های سیاسی پس از هابس، در تداوم و یا واکنش سنجشگرانه نسبت به آن مفاهیم، ایده‌ها و پرسش‌هایی شکل گرفته‌اند، که نخستین بار در فلسفه‌ی سیاسی وی اندیشیده و طرح شده است.

این نوشته آهنگ آن دارد، تا پرتویی بر فلسفه‌ی سیاسی توماس هابس بیفکند و بویژه از راه درنگی بر مهمترین اثر او یعنی «لویاتان»، برخی مفاهیم کانونی اندیشه‌ی وی را بکاود. در آغاز به اختصار به زندگی و آثار هابس می‌پردازیم. بخش‌های بعدی به ترتیب به زمانه‌ی هابس، تصویر انسان نزد او و برخی مفاهیم اصلی اندیشه‌ی سیاسی وی اختصاص دارد. سپس به صورتی مبسوط‌تر به چگونگی گسست هابس از اندیشه‌های سیاسی کهن خواهیم پرداخت. در پایان نگاهی خواهیم داشت به بینش هابس نسبت به دین و تئولوژی.

نگاهی به زندگی و آثار هابس

توماس هابس در تاریخ 5 آوریل 1588 هنگامی که کشتی‌های جنگی اسپانیا در حال نزدیک شدن به سواحل انگلستان بودند و این کشور در بیم درگیری نظامی به سر می‌برد، در روستایی نزدیک مالزبری (Malmesbury) زاده شد. خود او بعدها گفته بود که مادر من دوقلو زایید و ترس همزاد من بوده است. هابس‌شناسان از تأثیر روانی این ترس در شخصیت وی یاد کرده و این پدیده را حتا در فلسفه‌ی سیاسی او برجسته یافته‌اند.

پدر هابس کشیش کم‌سواد و تنگدستی بود که بیش از کتاب مقدس، به میخوارگی و قمار پناه می‌برد و بعدها خانواده را ترک کرد و در گمنامی درگذشت. به این ترتیب، سرپرستی توماس به عموی ثروتمندش واگذار شد که وی را برای آموزش به مدرسه‌ای خصوصی سپرد.

توماس جوان و بسیار با استعداد، در سن چهارده سالگی به دانشگاه آکسفورد فرستاده شد و در سال 1607 یعنی هنگامی که فقط نوزده سال داشت، فارغ التحصیل شد و اجازه‌ی تدریس در رشته‌ی منطق در آکسفورد را به دست آورد. در آن ایام هنوز فلسفه‌ی مدرسی (اسکولاستیک) و اندیشه‌های ارسطو بر فضای فکری آکسفورد حاکم بود. اما برای هابس این اندیشه‌ها خشک و ملال‌آور بود، از همین رو بطور سنجشگرانه و با استقلال رأی از هر دوی آنها فاصله گرفت.

هابس به توصیه‌ی یکی از همکارانش، مقام استادی خانوادگی با نفوذ لرد کاوندیش (Lord Cavendish) را پذیرفت و همین امر امکان استقلال مالی و نتیجتاً آموزش و رشد همه‌جانبه‌ی روحی و فکری او را فراهم ساخت. افزون بر آن، از این طریق، زمینه‌ی تماس و تبادل نظر او با محافل علمی در انگلستان و سایر کشورها نیز مهیا شد و به گسترش دامنه‌ی تأثیرگذاری اندیشه‌های او انجامید. هابس بارها به فرانسه و ایتالیا سفر کرد و با شخصیت‌های علمی پرآوازه‌ی عصر خود مانند دکارت (Descartes)، گاسندی (Gassendi) و گالیله (Galilei) که در واقع بنیادگذاران علوم طبیعی دوران جدید و سازندگان تصویر تازه از جهان بودند، دیدار و دوستی داشت. در انگلستان نیز پای او به محافل فلسفی پیرامون فرانسویس بیکن (Francis Bacons) باز شد و حتا نقل کرده‌اند که هابس در اواخر عمر بیکن، مدت کوتاهی منشی ویژه‌ی او بوده است. آن دو علیرغم اختلاف نظر در روش و نظریه‌ی علم، پیکار مشترکی را علیه اندیشه‌های اسکولاستیک پیش می‌بردند.

با آغاز ناآرامی‌های جمهوریخواهانه علیه پادشاه انگلستان چارلز اول (استیوارت) و افزایش خطر جنگ داخلی، اشراف طرفدار سلطنت از توماس هابس خواستند تا طرحی از فلسفه‌ی سیاسی خود را در دفاع از حقانیت سلطنت منتشر کند. این طرح که بدواً برای بخش پایانی یک سه‌گانی (تریلوژی) تحت عنوان «عنصرهای فلسفی» (*Elementa philosophia*) در نظر گرفته شده بود، پیشاهنگام در سال 1640 تحت عنوان «عنصرهای قانون، طبیعی و سیاسی» انتشار یافت. هابس در این اثر، ادعای مطلق انحصار قدرت توسط سلطنت را مورد پشتیبانی قرار داده بود و تصور می‌کرد که روش مستدل، عینی و فارغ از احساسات و شور و شوق سیاسی او در این نوشته، بتواند مخالفان را مجاب کند و از خطر شورش و جنگ داخلی جلوگیری کند. اما گرایش زمانه علیه او بود و از همین رو پس از پیروزی پارلمان «طولانی» در مقابل پادشاه و هوادارانش در پاییز 1640، به ناچار از بیم بازداشت به پاریس گریخت. خود او بعدها گفته بود: من نخستین کسی بودم که فرار را بر قرار ترجیح داد، زیرا آن دلیری که برای هیچکس فایده‌ای در بر ندارد و فقط امنیت انسان را به مخاطره می‌افکند، فضیلت نیست.

هابس کمی بیش از ده سال در تبعید فرانسه بسر برد. در سال 1642، روایت مبسوط و بازنوشته‌ای از نظریه‌ی دولت خود را تحت عنوان «شهروند» (*De cive*) منتشر کرد. مهم‌ترین اثر او «لویاتان» (*Leviathan*) یا «سرشت، صورت و قدرت یک دولت کلیسایی و مدنی» نیز در همین ایام به رشته‌ی نگارش درآمد و در سال 1651 در لندن منتشر گردید. از آنجا که هابس حکومت غصبی اولیور کرامول (Oliver Cromwell) و سلطه‌ی مطلق او را نیز برحق می‌دانست و از اقدام پارلمان مخالف شاه در راستای محدود کردن نظم کلیسایی و جانشین کردن غیرروحانیان به جای روحانیان در چنین نظامی پشتیبانی نموده بود، از ترس پیگرد توسط سلطنت طلبان ناچار شد از پاریس بگریزد و به لندن بازگردد. در آنجا تحت پشتیبانی «کرامول» قرار گرفت.

پس از استقرار دوباره‌ی سلطنت در سال 1660، پادشاه جدید انگلستان چارلز دوم (استیوارت) نیز که در جوانی نزد هابس ریاضیات آموخته بود، وی را در سایه‌ی حمایت خود گرفت. حملاتی که در این ایام متوجه هابس بود، بیشتر از ناحیه‌ی کلیسا و محافل نزدیک آن صورت می‌گرفت که به وی انگ ملحد می‌زدند. هابس در این ایام بخش‌های اول و دوم «عنصرهای فلسفی» خود در مورد فلسفه‌ی طبیعی (*De corpore*) و آنتروپولوژی (*De homine*) را به ترتیب در سالهای 1655 و 1658 منتشر ساخت.

تأثیر اندیشه‌های هابس روزافزون بود، اما به همان نسبت نیز بر تعداد مخالفان و دشمنان او افزوده می‌گشت. سال 1666 سال طاعون، آتش‌سوزی و ویرانی در لندن بود. روحانیان کلیسا فرصت را مغتنم شمرده و کارزار تبلیغاتی گسترده‌ای علیه دگراندیشان سازمان دادند و مخالفان فکری خود را مسبب فلاکت و بدبختی حاکم معرفی کردند. آنان از جمله به دلیل حملات و انتقاداتی که هابس بویژه در بخش پایانی کتاب «لویاتان» به پاپ و حکومت روحانیان کرده بود، وی و آثارش را در لیست سیاه قرار دادند. از همین رو نوشته‌ی جدید او تحت عنوان «بهیموت» (*Behemoth*) یا «پارلمان طولانی» که انتقادی کوبنده از تاریخچه‌ی جنگ داخلی انگلستان بود، نتوانست در آن زمان منتشر گردد و پس از مرگ هابس اجازه‌ی انتشار یافت.

هابس در سال 1668 به چاپ مجموعه‌ی کاملی از نوشته‌های فلسفی خود در آمستردام مبادرت ورزید. این مجموعه از جمله دربرگیرنده‌ی روایتی لاتینی از «لویاتان» نیز بود که با روایت انگلیسی آن در بعضی قسمت‌ها

دارای تفاوت‌هایی بود. «ایرینگ فتچر» هابس شناس آلمانی، این تفاوت را حتا شامل شیوه‌ی نگارش می‌داند. به نظر او در حالیکه روایت انگلیسی لویاتان رنگین و زنده و مزین به طنز و حتا استهزاست، روایت لاتینی آن از خشکی دانشوران‌های برخوردار است. (1). باید متذکر شد که همین روایت لاتینی تا سه سده منبع اصلی ویراست‌ها، ترجمه‌ها و تفسیرهای گوناگون در اروپا بود و روایت انگلیسی آن از اواسط قرن بیستم به این سو تدریجاً جای خود را باز کرد. هابس علاوه بر آثار فلسفی و سیاسی، دارای نوشته‌های دیگری نیز در زمینه‌های علمی و تاریخی بود که برخی از آنها پس از مرگ وی انتشار یافت. افزون بر آن، هابس مترجم زبردستی نیز بود و یکی دیگر از فعالیت‌های نگارشی او، برگردان برخی آثار از یونانی و از جمله «ایلیاد و اودیسه» ی هومر بود که نخستین بار در سال 1667 در لندن منتشر گردید.

توماس هابس در تاریخ 4 دسامبر سال 1679 یعنی حدود 9 سال پیش از «انقلاب شکوهمند» انگلستان، در سن 91 سالگی چشم از جهان فرو بست. این انقلاب، نظام مشروطه‌ی سلطنتی را برای انگلستان به همراه آورد و سلطنت مطلقه را - که از جمله زمانی مورد پشتیبانی هابس بود - در آن کشور برای همیشه به خاک سپرد.

وضعیت جنگی در اروپا و انگلستان

در آغاز سده‌ی شانزدهم میلادی، اسپانیا نظامی امپراتوری در قاره‌ی اروپا ایجاد کرده و از طریق تطمیع و تهدید نظامی و به بهانه‌ی «خطر عثمانیان»، عملاً بر بخش عمده‌ای از این قاره چنگ انداخته بود. فعالیت فکری سیاسی برای درک و فهم منطق و سرشت چنین سیاستی، به پیدایش نوشته‌های سیاسی تازه‌ای در این ایام منجر گردید. شاخص ادبیات جدید سیاسی، تردید جدی نسبت به اعتبار آن اصل‌های اخلاقی بود که نسل‌های پیشین، جهت‌گیری خود را بر اساس آنها تنظیم می‌کردند. برای نسل جدید عالمان سیاسی، الگوهای سیاسی باستان و دولت‌شهرهای یونانی جذاب بود. ترجمه‌ی آثار باستان که رونق داشت، ادبیات سیاسی را نیز دربر گرفته بود. عالمان سیاسی این دوره، سرمشق‌های خود را در متفکران سیاسی باستان چون سیسرو (Cicero) و سنسا (Seneca) می‌جستند و الهامبخش آنان ایده‌آل فضیلت سیاسی این گذشتگان بود. بسیاری از عالمان سیاسی اوایل سده‌ی شانزدهم باور داشتند که در قاره‌ی اروپا ایجاد دولتی طبق الگوی «جمهوری» سیسرو ممکن است. اما این ایده‌آل سیسروی هر چند در گستره‌های هنر و ادبیات ایتالیای دوره‌ی رنسانس بازتابی روشن یافته بود، اما در عرصه‌ی سیاست تا پایان این سده هرگونه اعتباری را از دست داده بود. در همین ایام، اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی (Machiavelli) نیز دوباره کشف و بازخوانی آثار وی آغاز شده بود. در مجموع می‌توان گفت که واقعیت سیاست دوران جدید چیز دیگری بود. فریبکاری، تقلب، تطمیع و تهدید در دستور کار قرار داشت و سیمای واقعی سیاست را متعین می‌ساخت.

این نظر مسلط شده بود که شرافت و اخلاق از جهان رخت بر بسته است. چنین نظری پیامدهایی نیز در بیرون از حوزه‌ی سیاست داشت. وضعیت تغییر یافته‌ی زندگی در عصر جدید، نه تنها فرامین اخلاق سنتی را از اعتبار انداخته بود، بلکه اعتبار وظایف اخلاقی را نیز زیر علامت سؤال برده بود. جنگ‌های مذهبی که پس از جنبش دین‌پیرایی (رفورماسیون) تمامی قاره‌ی اروپا را در بر گرفته بود، به کشتار و ویرانی بی‌سابقه‌ای منجر گردید، بدون اینکه به پیروزی قطعی و واقعی جبهه‌ای معین انجامیده باشد. وضعیت وخیم و رنج‌آور ناشی از جنگ‌های تعصب‌آلود مذهبی این دوره را می‌توان در این سخنان لیبسیوس (Lipsius) عالم سیاسی هلند در سده‌ی شانزدهم که نماینده‌ی مکتب و درک تازه‌ای از سیاست در آن ایام بود باز یافت: «خدای بزرگ، دین چه توفان آتشی در این زیباترین بخش جهان شعله‌ور ساخته است. رهبران جامعه‌ی مسیحی ما با یکدیگر دشمنی می‌ورزند و به بهانه‌ی ترس از خداوند، هر روزه زندگی‌های بیشماری ویران و جان میلیون‌ها انسان نابود می‌گردد». (2). اما تجربه‌ی گرانبهایی که حاصل این پیکارهای بی‌پایه بود، دستیابی به این بصیرت در کشورهای این قاره بود که باید با وجود اختلافات و منازعات سازش‌ناپذیر در جهان بینی‌های خود، با هم کنار آمد و زندگی کرد. «لیبسیوس» و نسل تازه‌ای از عالمان سیاسی، محصول این بصیرت و همزمان حاملان درک تازه‌ای از سیاست بودند. واکنش

آغازین آنان، رویگردانی بنیادین از تمامی ایده‌آل‌های شخصی و جمعی و اتخاذ رویکردی شک‌گرایانه و با فاصله نسبت به وضعیت آن ایام بود. در اواخر سده‌ی شانزدهم، آثار بسیاری از شک‌گرایان و رواقیان باستان مورد استفاده قرار می‌گرفت و اندیشه‌های شک‌گرایانه رواج بسیاری داشت. تنها یک اصل جهانشمول برای عالمان سیاسی این دوره از هجوم اندیشه‌های شک‌گرایانه در امان ماند و آن اعتبار اصل «حفظ خویشتن» بود. «لیپسیوس» و همفکرانش بسیاری از اصل‌ها و فضیلت‌ها را با بدگمانی می‌نگریستند، اما برای آنان بالاترین وظیفه‌ی هر مرد فرزانه، نجات زندگی خویشتن و پرهیز از هر چیزی بود که آن را به مخاطره می‌افکند. به نظر آنان، اگر انسان بر سر دو راهی تصمیم برای حفظ جان خویش یا جان دیگری قرار گیرد، باید بی‌تأمل، تقدم را به بقای خویشتن دهد. (3). بعداً خواهیم دید که همین «حفظ خویشتن» در فلسفه‌ی سیاسی توماس هابس، به مفهومی کانونی تبدیل می‌گردد.

در اوایل سده‌ی هفدهم، هیولای جنگ عملاً کل قاره‌ی اروپا را در کام خود کشیده بود. در این جنگ فراگیر که مدت سی سال طول کشید (1618 تا 1648)، انگلستان نیز که معمولاً در جنگ‌های این قاره نقشی فرعی بازی می‌کرد، عملاً با حضور یک ارتش عظیم در هلند و برای حفظ این کشور از تعرض، دخیل بود. اما بلای بزرگ‌تر در انگلستان، منازعات داخلی این کشور بر سر قانون اساسی و نقش پارلمان در مقابل پادشاه بود که در زمان سلطنت چارلز اول اوج گرفت و سرانجام به جنگ داخلی در آنجا انجامید. توماس هابس در جریان همین رویدادها بالید. از همین رو، اندیشه‌ی سیاسی وی نیز مانند کلیه‌ی آثار سیاسی سده‌ی هفدهم در انگلستان، واکنشی در مقابل مهم‌ترین رویداد سیاسی این کشور در این دوره، یعنی جنگ داخلی است. به جرئت می‌توان گفت که جنگ داخلی، انگیزه‌ی اصلی هابس در تأملات منظمی درباره‌ی سرشت قدرت و جایگاه دولت و اوضاع سیاسی است که در نوشته‌های وی پیکر می‌گیرند. هابس بعدها در کتاب «پیموث» ارزیابی دقیقی از علل و عوامل این جنگ ارائه می‌دهد و در عین حال که از فاکتورهای اجتماعی - اقتصادی که لازمه‌ی یک پژوهش مدرن است غافل نیست، اما گرانیگاه تحلیل خود را بر روی مواضع و انتظارات لایه‌ها و گروه‌های اجتماعی متمرکز و در همان آغاز کتاب «پیموث» به آن اشاره می‌کند. (4). هابس از جمله نفوذ ایدئولوژیک فضیلت‌دینی و فرقه‌های مذهبی را در دامن زدن به جنگ داخلی برجسته می‌سازد. به نظر او، اختلاف فرقه‌های مذهبی نه فقط در مورد مسائل تئولوژیک، بلکه دخالت‌های آنان در امور سیاسی، پیامدهای شومی در بر داشته است. در حالیکه فرقه‌های مخالف حکومت دینی از نوع پاپ بود، آن دیگری کشور را به سمت چنین حکومتی سوق می‌داد. افزون بر آن، تفسیرهای گوناگونی از کتاب مقدس وجود داشت و همه‌ی اختلاف نظرها در این زمینه، به قلمرو سیاست راه می‌گشود. به نظر هابس کمبود کنترل نظم علمی در دانشگاه‌ها، به اغتشاشات فکری دامن زده است و به همین دلیل کنترل مطمئن فضیلت‌دینی از طریق حاکمیت، کلید مقابله‌ی موفق با هرگونه انقلاب است. هابس علیه فرقه‌های مذهبی و در دفاع از قدرت عرفی مطلقه استدلال می‌کند که: «کانون شورش‌ها دانشگاه‌ها هستند. اما دانشگاه‌ها را نمی‌توان از بین برد بلکه باید به آنها نظم بخشید. سیاستی که در آنجا تدریس می‌شود (همانگونه که لازمه‌ی سیاست واقعی است) باید به مسیر درست هدایت شود و انسان‌ها بیاموزند که وظیفه‌ی آنان است که از قوانین فرمانبری کنند، هر قانونی که از طرف پادشاه اقتدار قانونی یافته است». (5). هابس جنگ داخلی و انقلاب در انگلستان را به دور باطلی تشبیه می‌کند که چرخه‌ی آن با ربودن عالی‌ترین قدرت از دست پادشاه چارلز اول می‌آغازد و پس از طی سلسله‌ی مراحل از پارلمان به کرامول پدر و پسر، دوباره به پارلمان و سرانجام به پادشاه جدید چارلز دوم منتقل می‌گردد. (6). برای هابس این دور باطل که با رنج و ویرانی و هزینه‌های بی‌پایان همراه بوده، هیچ فایده‌ای در بر نداشته است و آنچه که می‌توان از «پیموث» آموخت، اینست که باید بیلان هزینه و سود را در سیاست همواره در نظر داشت و از وضعیت طبیعی (وضعیت جنگی) وارد وضعیت اجتماعی شد. به این ترتیب هابس برای رسیدن به وضعیت اجتماعی، نسبت به هرگونه سرکشی و نافرمانی در قبال حاکمیت هشدار می‌دهد.

درباره‌ی «لویاتان»

اهمیت تاریخی توماس هابز در آرای سیاسی اوست. مهم‌ترین اثر سیاسی وی «لویاتان» نام دارد. نه فصل نخست از بخش اول این کتاب به بررسی انسان، دریافت‌های حسی، انگارش‌ها، زبان، خرد و اراده‌ی او اختصاص دارد. هابز تلاش می‌کند، بنیادی‌ترین عنصرهای شیوه‌ی رفتاری انسان را کشف کند. نتیجه‌ی گوه‌رین چنین بازنمودی، شناخت نسبت به این امر است که آدمیان در پی حفظ خویشتن و کسب لذت هستند. هابز از فصل دهم این اثر، بطور منظم مناسبات میان انسان‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد و در واقع از تحلیل معرفت‌شناختی و روان‌شناختی به تحلیل جامعه‌شناختی گذر می‌کند. قدرت به مثابه عالی‌ترین ابزار برای ارضای نیازهای انسان به رسمیت شناخته می‌شود. کوشش برای کسب لذت هر چه بیشتر در انسان‌ها، به تلاش هر چه بیشتر در راه ازدیاد و انباشت قدرت نزد آنان و مآلاً منازعه‌ی میان آنان منجر می‌گردد. نتیجه‌ی چنین وضعیتی، جنگ همه بر ضد همه و بیم دائمی از مرگ خشونت‌بار است. راه برون رفت از چنین وضعیتی، ایجاد نظم سیاسی بر پایه‌ی یک قرارداد است که همه با آن موافق باشند. آدمیان با تکیه بر خرد خود به این بصیرت دست می‌یابند که داوطلبانه از حقوق خود چشمپوشی و تمامی آن را به قدرتی قاهر واگذار کنند تا بتواند نظم را برقرار سازد و بیم از مرگ خشونت‌بار را از میان بردارد. به واسطه‌ی این قرارداد و وحدت انبوه‌ای از آدمیان، موجودی عظیم هستی می‌پذیرد که همان دولت است. بنابراین دولت به سان ماشینی غول‌آسا توسط آدمیان ساخته می‌شود، اما به محض پیکرگیری آن، دیگر اراده‌ی آدمیان بر آن حکمفرما نیست. هابز برای نامگذاری این ماشین غول‌آسا از نماد «لویاتان» سود می‌جوید که جانوری افسانه‌ای است و نام او در کتاب مقدس نیز آمده است.

بر طبق نظر «کارل اشمیت» حقوقدان و سیاست‌شناس آلمانی، طبق تفسیرهای اسطوره‌شناختی (میتولوژیک) و یزدان‌شناختی (تئولوژیک) سنت یهودی، لویاتان می‌تواند نام الوهیت افسانه‌های بابلی نیز باشد که در سیل آغازین، جانوری آبی شبیه تمساح یا نهنگ بوده است. نقطه‌ی مقابل آن «بهیموت» است که در افسانه‌ها منظم‌اً به عنوان جانور خشکی مطرح شده است. لویاتان اکثراً با سایر جانوران افسانه‌ای انجیل که خصلت آخرالزمانی (آپوکالیپتیک) دارند نیز یکسان گرفته شده و گاه به عنوان قدرت شیطانی یا خود ابلیس نیز تفسیر شده است. در احادیث یهودی، «لویاتان» و «بهیموت» نمادهای قدرت‌های الحادی هستند که برای تسلط بر آدمیان، دست به نبرد خشونت‌بار می‌زنند. «لویاتان» در سده‌های میانه و در سنت مسیحی به نماد شکست ابلیس در تسلط بر بشریت تبدیل می‌شود و سرانجام در قلاب صلیب مقدس گرفتار می‌آید. «کارل اشمیت» خاطر نشان می‌سازد که هابز زمانی که نام «لویاتان» را برای اثر خود برگزیده است، تنها می‌توانسته از بخشی از این تصورات سنتی آگاه بوده باشد و نمی‌توانسته برد گزینش این نام را به درستی ارزیابی نماید. نماد لویاتان علاوه بر روی جلد کتاب، در دو بخش از متن مورد استفاده‌ی هابز قرار می‌گیرد: یکبار به عنوان یک آدم بزرگ مصنوعی و بار دیگر به عنوان قدرتی که با تکیه بر رعب و وحشت، همگان را به پذیرش صلح وامی‌دارد. برای هابز نیز همین نماد چیرگی‌ناپذیری قدرت مطرح بوده است. هابز در یکی از جدال‌های کتبی خود با اسقف برمهول (Bramhall) خاطر نشان ساخته است که مقابله‌ی «بهیموت با لویاتان»، می‌توانست عنوان مناسبی در واژنش و ابطال لویاتان بوده باشد. «کارل اشمیت» نتیجه می‌گیرد که «بهیموت» برای هابز نماد بی‌سالاری (آنارشی) جنگ داخلی است که علیه تهدید مستمر آن، تنها قدرت «لویاتان» می‌تواند امنیت را تأمین کند. (7).

«فتچر» با حرکت از روح و منطق دوران جدید که از جمله شاخص‌های اصلی آن چیرگی انسان بر طبیعت و دستاوردهای علمی و فنی است، بر این تفسیر «کارل اشمیت» که دولت هابزی بیشتر یک ماشین است تا یک ارگان زنده، نکته‌ای روشن‌گر می‌افزاید. و آن اینکه ساختن یک ماشین با هدف پاسداری از علایق فرد، می‌توانسته آفرینش موفق در عصر مکانیکی و ماشینی شدن باشد. در عصر جنگ‌های مذهبی و مخاطراتش برای همزیستی انسان‌ها، خنثی کردن تکنیکی آن از طریق ماشینی که بتواند آدمیان را برای ایجاد پیش‌شرط همزیستی مسالمت‌آمیز به فرمانبری ملزم سازد، به ضرورتی تبدیل شده بود. لویاتان، از منظر سیاست داخلی، فقط می‌تواند نماد قدرت بزرگ ناشی از اتحاد افراد برای بنیادگذاری فرمانروا باشد. سخن گفتن از آن به مثابه خدای

جدیدی که رعایا و شهروندان آتی آن را مشترکاً احضار خواهند کرد، با اندیشه‌ی هشیارانه‌ی توماس هابس سازگاری ندارد. (8).

تصویر انسان نزد هابس

اینک خود را معطوف به آرای هابس می‌کنیم. برای راه‌یابی به روح اندیشه‌ی سیاسی هابس، نخست باید به تصویری که وی از انسان دارد توجه کرد. برخی پژوهشگران آرای هابس، بر اهمیت بخش اول کتاب «لویاتان» که به مباحث انسان‌شناختی (آنتروپولوژیک) اختصاص دارد، انگشت گذاشته و آن را شالوده‌ی فلسفه‌ی سیاسی وی خوانده‌اند. «چواژزا» در این زمینه تأکید می‌کند که در بخش اول کتاب لویاتان که به انسان مربوط است، فلسفه‌ی سیاسی هابس شالوده‌ریزی می‌شود. در این بخش، هیجان‌ها و اشتیاق‌های نهفته در ژرفای طبیعت آدمی و مناسبات ویژه‌ی او با گذشته، حال و آینده توضیح و توصیف می‌شود. بطور خلاصه می‌توان گفت که در این بخش، آغازه‌های نظری و عملی جهان رفتاری انسان فرمولبندی می‌گردد. (9).

انسان برای هابس در درجه‌ی نخست چیزی جز حیوان نیست، جانوری با دریافت حسی و بطور مستمر در جریان تأثیرات گوناگون بیرونی که به صورتی مکانیکی در او خواهش‌ها و بیزاری‌ها را دامن می‌زنند. زندگی انسان مانند تمامی جانوران، استمرار و ضرورت حرکتی بر پایه‌ی انگیزش ناشی از اشتیاق است. اما به نظر هابس، همین جانوری که متأثر از محیط زیست (طبیعت) است و محرک او اشتیاق و خواهش‌های زندگی می‌باشند، با سایر جانوران متفاوت است. تفاوت ویژه‌ی انسان با سایر جانوران را هابس مانند ارسطو در خرد انسان می‌بیند. اما هابس بر خلاف ارسطو بر این نظر است که انسان این خرد را به مثابه ابزاری در خدمت ارضای غریزه‌های خود بکار می‌گیرد. در عین حال، توانش خرد باعث می‌گردد که انسان مانند جانوران، اسیر و دربند تأثرات حسی لحظه‌ای نباشد، بلکه فراتر از لحظه‌ی حال، گذشته و آینده را نیز فراچنگ خواهش‌های خود قرار دهد. فاصله‌ی خرد از ادراک حسی و جمع آن دو بر روی هم، انباشت تجربه و برنامه‌ریزی آینده را برای انسان ممکن می‌سازد. درست به همین دلیل، آدمی بر خلاف حیوانات، فقط گرسنه‌ی حال نیست، بلکه همچنین گرسنه‌ی آینده است، بنابراین درنده‌ترین، زیرک‌ترین، خطرناک‌ترین و قدرتمندترین حیوان به شمار می‌آید. خرد، سلاح برنده‌ای در خدمت خواهش‌های نفسانی است و بطور همزمان انسان را به موجودی دارای اراده تبدیل می‌کند، پس آدمی موجود زنده‌ای است که با اراده‌ی آگاه در پی امیال خویشتن است. همین امر انسان را به ذات قدرت‌طلبی تبدیل می‌سازد که همه‌ی خواهش‌ها و اشتیاق‌ها در او گردآمده‌اند. برای چنین موجودی، علایق و امر حفظ خویشتن و تضمین زندگی مهم‌ترین هدف است. به این سخنان هابس توجه کنیم: «در وهله‌ی نخست، خواست مستمر و بی‌وقفه برای کسب قدرت هر چه بیشتر، رانشی عمومی در همه‌ی انسانهاست که تنها با مرگ پایان می‌یابد. علت این امر در آن نیست که آدمی آرزومند لذتی بزرگتر از لذتی است که به آن دست یافته و یا اینکه نمی‌تواند با قدرتی ناچیزتر قانع باشد، بلکه در آنست که آدمی نمی‌تواند قدرت فعلی و وسایل یک زندگی خوشایند را بدون کسب قدرت افزون‌تر تضمین کند.» (10).

از آنجا که آدمی همواره از طریق افزایش قدرت خود به دنبال تضمین و ارضای خواهشها و تمایلات خویشتن است، به دشمن انسانهای دیگر تبدیل می‌گردد. هر انسانی باید در پی آن باشد تا میدان بازی قدرت خود را تعیین و تثبیت کند و گسترش بخشد. انگیزش ارادی هر فرد بنا بر طبیعتش خودخواهانه است و در یک همبود انسانی، این خودخواهی‌ها رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. هابس معتقد است که: «چنانچه دو انسان در پی چیز واحدی باشند که هر دو نتوانند از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و در تعقیب هدف خود که اساساً حفظ خویشتن و گاه لذت است، تلاش می‌ورزند تا یکدیگر را نابود یا مطیع سازند.» (11).

به این ترتیب از نظر هابس، رقابت انسانها بر سر ثروت، افتخار، حکمرانی یا سایر قدرتها، به جدال و دشمنی و مآلاً جنگ میان آنان می‌انجامد. زیرا هر کس برای رسیدن به آرزوی خویش، باید از جاده‌ی کشتن، مطیع ساختن و یا از میدان به در کردن حریفان خود عبور کند. هابس در طبیعت انسان، سه علت اصلی برای منازعه تشخیص

می‌دهد: نخست رقابت، دوم بی‌اعتمادی و سوم کسب شهرت. علت نخست، آدمیان را برای کسب سود به تجاوز وامی‌دارد و سودجویان از خشونت بهره می‌گیرند تا بر دیگران حاکم گردند. علت دوم، رانشی برای دستیابی به امنیت و در واقع دفاع از موقعیت برتر خویشتن است. علت سوم، برای کسب آوازه و اعتبار است و آدمیان را به تعدی نسبت به دیگران، آنهم به خاطر چیزهای کم‌اهمیت مانند اختلاف‌نظر یا کوچکترین نشانه‌ای از تحقیر و خوارشماری وامی‌دارد.

هابس با ترسیم چنین تصویری از انسان نتیجه می‌گیرد که: «آدمیان مادامی که قدرتی عمومی برای مهار آنان وجود ندارد، در وضعیتی بسر می‌برند که نام آن جنگ است. و در واقع چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است. زیرا جنگ فقط در مصاف‌ها یا کنش‌های پیکارگرانه وجود ندارد، بلکه دوره‌ای است که در آن اراده‌ی معطوف به نبرد به اندازه‌ی کافی آشکار باشد.» (12).

نتیجه‌گیری هولناک هابس در این زمینه که «آدمی گرگ آدمی است»، البته کمتر به این معناست که آدمیان واقعا چنان گرگ یکدیگر را می‌درند، بلکه هابس در پی تفهیم این نظر است که انسانها دائماً مراقب یکدیگرند، گویی که می‌خواهند یکدیگر را بدرند. دلیل این بدبینی هابس، همانگونه که ذکر آن رفت، در رانشهای غریزی آدمیان برای حفظ خویشتن نهفته است. همین رانش برای حفظ خویشتن، آمادگی برای به کار گرفتن هرگونه ابزاری جهت رسیدن به هدف را نیز دربرمی‌گیرد. هابس با چنین مقدماتی، در پی استدلال برای ضرورت وضع قوانین توسط قدرتی مطلق و فرمانرواست: «هیچ یک از ما از طبیعت آدمی شاکی نیست. خواهش‌ها و دیگر اشتیاق‌های انسانی و همچنین اقداماتی که از آنها ناشی می‌شوند، بطور فی‌نفسه گناه نیستند، مادامی که آدمیان قانونی نمی‌شناسند که آنها را ممنوع کند. تا زمانی که چنین قانونی وضع نشده باشد، آنان نمی‌توانند آن را بشناسند. و قانونی نمی‌تواند وضع شود، مادامی که آدمیان در مورد شخصی که برای وضع قانون مناسب است، به توافق نرسیده باشند.» (13).

بنابراین طبق نظر هابس، در وضعیت جنگ همه بر ضد همه، هیچ چیز ناعادلانه‌ای وجود ندارد. وقتی قدرتی عمومی در کار نباشد و قانونی وجود نداشته باشد، عدالتی هم قابل تصور نیست. هر کس اگر بتواند مالکیت دیگران را به تصاحب خویش درمی‌آورد. در وضعیت جنگی، خشونت و نیرنگ، دو فضیلت عمده هستند. آدمی به حکم طبیعت خود در چنین وضعیتی قرار گرفته است، اما تلفیقی از بیم مرگ و یاری‌جستن از خرد حسابگر، می‌تواند او را از این وضعیت خارج سازد. به این ترتیب، برای توماس هابس، تلاش انسان برای قدرت، به نکته‌ای قانونی در نظریه‌ی سیاسی و پرسش از طرح نظام سیاسی، در درجه‌ی نخست به پرسشی از شیوه‌ی صحیح استفاده از قدرت تبدیل می‌گردد.

«وضعیت طبیعی» و ضرورت برون‌رفت از آن

«وضعیت طبیعی» یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه‌ی سیاسی هابس است. این مفهوم اما از ساختاری متدیک و کارکردی الگویی برخوردار است و نباید آن را با یک دوره‌ی واقعی در تاریخ بشریت یکسان گرفت. «مکفرسون» در این زمینه تصریح می‌کند که ظاهراً اغلب اینگونه پذیرفته می‌شود که وضعیت طبیعی از آنجا که فرضیه‌ای تاریخی نیست، باید فرضیه‌ای منطقی باشد که به آن در صورتی می‌توان رسید که تمام خصایلی را که انسان تاریخاً کسب کرده کاملاً نادیده بگیریم. (14).

در واقع می‌توان گفت که هابس در روش بررسی خود، از یک نقطه‌ی صفر می‌آغازد که در آن هنوز هیچگونه دولت و ساختار حقوقی اعتبار ندارد. در این وضعیت طبیعی فرضی، همه‌ی انسانها آزاد و برابر حقوق و صاحب اختیارند تا علایق شخصی را تا آنجا که قدرتشان اجازه می‌دهد، بی‌هیچ مانعی دنبال کنند. مفهوم دیگری را که هابس با «وضعیت طبیعی» پیوند می‌زند، مفهوم «حق طبیعی» است که بر طبق آن هر انسانی از این حق برخوردار است که بویژه و پیش از هر چیز، برای بنیادی‌ترین حق خود، یعنی «حفظ خویشتن» تلاش کند. بنابراین، هابس «حق طبیعی» را با آزادی انسان در تکیه بر قدرتش برای حفظ زندگی خویشتن تعریف می‌کند. بر طبق چنین دریافتی، انسان مجاز است هر اقدام یا وسیله‌ای را که نیروی دآوری و خرد او درست تشخیص می‌دهد، برای حفظ خویشتن

به کار گیرد. اما روشن است که چنین وضعیتی، یعنی «وضعیت طبیعی»، پیامدی جز منازعه ای مستمر بر سر علایق گوناگون و از جمله با کاربرد ابزار قهرآمیز ندارد.

حال باید پرسید که این «وضعیت طبیعی» دارای کدامین کارکرد استدلالی در اندیشه‌ی هابس است؟ در پاسخ باید گفت که هابس در نظریه‌ی سیاسی خود، در پی استدلال برای ضرورت وجودی دولت است. برای او «وضعیت طبیعی» قطب مخالف «وضعیت اجتماعی» است که در آن قدرتی ناظم حاکم می‌باشد. شاخص تعیین کننده‌ی «وضعیت طبیعی» فقدان کامل همین قدرت ناظم است: «و چون آدمیان در وضعیت جنگی همه بر ضد همه به سر می‌برند و این به آن معناست که هر کس به رهنمود خرد خود از کاربرد هیچ چیز برای حفظ زندگی در مقابل دشمنان فروگذار نیست، این نتیجه حاصل می‌شود که در چنین وضعیتی هر کس نسبت به همه چیز حق دارد، حتا نسبت به جسم دیگری. و بنابراین مادامی که هر کس نسبت به همه چیز حق داشته باشد، هیچکس از این امنیت برخوردار نیست تا بتواند آن اندازه که طبیعت معمولاً برایش مقرر می‌کند، عمر کند.» (15).

بنابراین «وضعیت طبیعی» آکنده از بیم، نکبت و عدم امنیتی مستمر است. از طرف دیگر، اگر چه در «وضعیت طبیعی»، نظام دولتی و قوانین وضع شده توسط انسان وجود ندارد، اما «قانونی طبیعی» حاکم است. این «قانون طبیعی» از نظر هابس، دستور یا قاعده‌ای است که به واسطه‌ی خرد انسان کشف شده و برای هر ذات خردمندی معتبر است. به عبارت دیگر، «قانون طبیعی» بایسته‌ای عمومی ناشی از بصیرت انسان و خرد خودبنیاد اوست. پس «قانون طبیعی» هابسی متکی بر خردباوری اوست و نه برخاسته از اراده‌ای الهی یا فوق بشری. و این امر نکته‌ای اساسی در اندیشه‌ی سیاسی هابس و چرخشی در کل اندیشه‌ی سیاسی نسبت به دوران‌های پیشین است.

آدمی در «وضعیت طبیعی» هابسی در بن بست گرفتار است: از طرفی آزادی لگام گسیخته و رانشی غریزی او را برای حفظ خویشتن به سوی کسب قدرتی هر چه بیشتر سوق می‌دهد و از طرف دیگر در بیم و تشویش دائمی از مرگی خشونت‌بار، ناشی از وضعیت جنگ همه بر ضد همه به سر می‌برد. همین وضعیت بحرانی است که ضرورت تأسیس دولت را برای آدمی محرز می‌سازد. به عبارت دیگر، برون‌رفت از بن بست یاد شده، تنها به یاری خرد آدمی ممکن می‌گردد. دولت هابسی ناشی از خودقانونگذاری اراده‌ای خردمندانه است که همزمان ضرورتی طبیعی را نیز مدعی می‌گردد. هابس در ژرف اندیشی خود، خودقانونگذاری ضرورت‌مند اراده‌ی خردمندانه‌ی آدمیان را در دو گام اصلی متحقق می‌سازد: در گام نخست متذکر می‌شود که تنها در شرایط صلح است که امنیت جانی انسانها در مقابل مرگ خشونت‌بار ناشی از تلاش همگانی برای کسب قدرت تضمین می‌گردد. بنابراین هر فرد باید با تمام ابزار و امکانات و تحت هر شرایطی در پی صلح باشد. به این ترتیب نزد هابس، امر صلح به غایت مطلق همزیستی انسانی تبدیل می‌گردد. در گام دوم، ضرورت عقد قراردادی را میان افراد خاطر نشان می‌سازد که بر طبق آن، آنان باید از تمامی ادعاهای خود که صلح را به مخاطره می‌اندازد، یعنی در واقع از تمامی حقوق خود دست شویند و آنها را به فرمانروایی واگذار سازند تا علیرغم خودخواهی‌های جاه‌طلبانه‌ی افراد، صلح را تضمین نماید. برای هابس، واگذاری متقابل حق، قرارداد نام دارد: «پیش از آنکه بتوان از «عادلان» و «ناعادلان» سخنی به میان آورد، باید قدرت اجبارگری وجود داشته باشد تا همه‌ی آدمیان را به یک اندازه از طریق ترس از کیفر به برآوردن قرارداد ملتزم سازد، کیفری که سنگین‌تر از فایده‌ای است که آنان از نقض قرارداد به آن چشم دارند.» (16).

بدینسان قدرت مورد نظر هابس، کاملاً در خدمت تضمین صلح و متعهد و مسئول نسبت به آن است. به همین دلیل نیز باید از تسلطی بی حد و مرز برخوردار باشد تا بتواند خودخواهی، قدرت‌طلبی و ترس از مرگ را از میان بردارد.

قراردادی در خدمت تأسیس دولت

میثاق مورد نظر هابس، قراردادی دولتی است و عالی‌ترین قدرت دولتی، آفریننده‌ی قدرت مطلق است. «شوان» به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که در تصور هابس، مردم اساساً تنها از طریق دولت و در دولت تحقق وجودی و

برآمد می‌یابند. به عبارت دیگر، از بطن قراردادی دولتی با سازوکاری علّی، مردم تازه پا به عرصه‌ی هستی می‌نهند. اما بقای این مردم به مثابه مجموعه‌ی افراد، به دلیل بروز مکرر اشتیاق‌ها و خودخواهی‌ها نامطمئن است و چنانچه قدرتی وجود نداشته باشد که وحدت آنان را با اتکاء به قراردادی حفظ و در مقابل تلاش‌های خودخواهانه‌ی آنان اعمال قهر نماید، پایدار نخواهد ماند. این قدرت به نظر هابس همان دولت است. دولت هابسی نهادی است که باید با انحصار اعمال قهر فیزیکی مجهز باشد تا وحدت مردم را تضمین نماید. بنابراین وحدت مردم چیزی نیست جز وضعیت صلح و دولت چیزی نیست جز نهادی که به واسطه‌ی اعمال قهر چنین صلحی را تضمین می‌نماید. (17).

خود هابس در مورد دولت تعریف زیر را به دست می‌دهد: «دولت به واسطه‌ی اقتداری که هر کس به او واگذار کرده از آنچنان قدرت و اختیاراتی برخوردار است که می‌تواند با تکیه بر رعبی که ایجاد می‌گردد، اراده‌ی همگان را معطوف به صلح داخلی و یاری متقابل علیه دشمنان خارجی نماید. سرشت دولت در اینجاست و در تعریف آن می‌توان گفت شخصی است که هر فرد جداگانه‌ای از یک جمع کثیر، از راه قراردادی متقابل میان خود با تک تک افراد، او را به صاحب‌اختیار اعمال خود برای این غایت تبدیل ساخته تا قدرت و ابزارهای همگان را به گونه‌ای که غایت‌مند تشخیص می‌دهد، در خدمت صلح و دفاع مشترک به کارگیرد.» (18). [تأکید از هابس است].

به این اعتبار، دولت هابسی از حداکثر قدرت برخوردار است. زیرا هر اندازه قدرت دولت بیشتر باشد، تأمین صلح و پاسداری از زندگی فرد برای آن آسان‌تر است. اما قدرت دولتی تنها هنگامی می‌تواند به اندازه‌ی کافی نیرومند باشد که قدرت و حق آن خدشه ناپذیر و مستقل بماند. تنها با فرمانروایی (19) دولت می‌توان زندگی افراد را از مخاطرات رها نمود. فرمانروایی دولت هابسی را باید به گونه‌ای مطلق و رها از تمامی محدودیت‌هایی که می‌توانند به آن خدشه‌ای وارد سازند فهم کرد. برای هابس، قدرت دولت، در فرمانروایی آن نهفته است.

نزد هابس کل نظریه‌ی قرارداد دولتی در آن خلاصه می‌شود که فرمانروایی دولت را بنیاد گذارد و همزمان حقانیت بخشید. همه‌ی افراد متقابلاً از اراده‌ی خودخواهانه‌ی خویشتن دست می‌شویند و اراده‌ی متکی بر خرد خود را در مجموعه‌ای متمرکز می‌سازند و اراده‌ی واحد می‌آفرینند تا صلحی را که تک تک آنان قادر به ایجاد آن نیستند، ممکن سازد. این اراده‌ی واحد به گونه‌ای علّی ناشی از قرارداد است، اما در پیامد خود از اراده‌ی تک تک افراد رها می‌شود و کیفیتی دیگر به خود می‌گیرد. در حالی که خود افراد با عقد قرارداد به کیفیتی تازه دست نمی‌یابند، بلکه مطیع کیفیت تازه‌ی دولتی می‌گردند که خود بطور مصنوعی آن را ایجاد کرده‌اند.

«مونکر» در تبیین سرشت قرارداد دولتی هابس خاطر نشان می‌سازد که این قرار داد نه بر پایه‌ی توانش یا خصوصیت عقلانی انسانها یا اجتماعی بودن آنان، بلکه بر شالوده‌ی حسابگری منفعت طلبانه‌ی عقلی ناشی از بیم آنان استوار است. طبق نظر هابس، بیم انسانها و رانش بارز غریزی‌شان برای حفظ خویشتن، بطور ضرورت‌مند آنان را به این بصیرت رهنمون می‌گردد که وضعیتی بانظم که در آن همگان مطیع یک قدرت فردی هستند و از امنیت حقوقی حداقلی بهره‌مند، بدون شک بر وضعیتی بی‌نظم که در آن هر کس بیم آن دارد که قربانی بدبینی و طمع دیگری گردد برتری دارد. (20).

همین پژوهشگر اندیشه‌ی سیاسی، به این امر توجه داده است که بنیادگذاری یک نظام سیاسی بر پایه‌ی قرارداد، شاخص اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید نیست. تصور جامعه‌ی انسانی به مثابه همبودی غیرطبیعی و در نتیجه‌ی توافقی قراردادی، در اندیشه‌ی کسانی چون اپیکور [فیلسوف عصر هلنیسم] وجود دارد. در اندیشه‌ی سیاسی سیسرو [فیلسوف عصر امپراتوری روم] نیز تعریفی که از مردم (*populus*) ارائه شده است، بیانگر هرگونه تجمعی از انسانها نیست، بلکه به همبودی انسانی اشاره دارد که آگاهانه و بر اساس توافقی در مورد حقوق و منافع مشترک استوار است. اما آنچه که هابس را از پیشینیان جدا می‌سازد، افزایش اهمیت قرارداد نزد او و فقدان هم معنایی خرد و طبیعت [انسانی] می‌باشد که تا آن زمان نظر مسلط بوده است. اگر خرد و طبیعت تا هابس به مثابه عوامل ممکن سازی و تقویت نظم فهم می‌شدند، در نزد وی در رابطه‌ی دوگانه نسبت به نظم سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به این صورت که هابس برای آنها نه تنها خصلتی تقویت‌کننده و بنیادگذار، بلکه همچنین خصلتی سست‌کننده و ویرانگر قائل می‌گردد. به این ترتیب، تک معنایی رابطه‌ی طبیعت و خرد انسان، با هابس

خصلتی متضاد و پیچیده به خود می‌گیرد. خرد به مثابه عقلانیت ابزاری، بطور همزمان به شرط امکان عقد قرارداد تبدیل می‌شود. از طرف دیگر، خرد به مثابه ابزار حسابگری منفعت‌طلبانه‌ی فردی، همواره متوجه نقض قرارداد و سر باز زدن از آن است، هر آینه که در این کار سود بیشتری را برای خود نسبت به منفعت جمعی تشخیص دهد. طبیعت انسان نیز در رابطه با نظم سیاسی از همین خصلت دوگانه برخوردار است. در حالی که طمع و جاه‌طلبی او را دائماً و به صورتی ویرانگر به مقابله با هرگونه نظم سیاسی می‌کشاند، رعب و بیم از عقوبتی سخت، ایجاد نظم را اصولاً ممکن می‌سازد. در نظر هابس، انگیزه‌ی اصلی رانش برای عقد قرارداد و گذار از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی، همین بیم انسان است، چیزی که مانع می‌شود تا او در اولین فرصت مناسب قرارداد را نقض کند، وضعیت اجتماعی را ترک گوید و به وضعیت طبیعی بازگردد. (21).

در نتیجه می‌توان گفت که در طرح هابس، طبیعت و خرد انسان در رابطه‌ای بفرنج و دوگانه جمع‌بندی می‌شوند، آن هم به این صورت که هیچیک از آنها به تنهایی قادر به ایجاد نظم سیاسی نیست. خردگرایی حسابگرانه‌ی آدمی، بدون بیم، از آنچنان انگیزش نیرومندی برخوردار نیست که چنین گامی را بردارد و رعب بدون خردگرایی، از نظر سیاسی کور است و تنها بی‌سالاری را دامن می‌زند. هر دو آنها باید در نتیجه‌ی بازده آدمی چنان در هم ادغام گردند تا نظم سازنده را تثبیت نمایند. ابزار رسیدن به چنین نظمی همان قرارداد و بیم انسان وثیقه‌ی پایداری آن است. رعبی که نزد هابس انگیزه‌ی تعیین‌کننده در گذار از وضعیت طبیعی به اجتماعی است، باید از طریق مصنوعی و پیوسته تولید شود تا مانع از زوال نظم متکی بر قرارداد گردد. فرمانروا (Souverän)، عامل تولید رعب پیوسته و همزمان ضامن حفظ قرارداد است. در نظریه‌ی هابس، چنانچه انحصار دولت در اعمال قهر و ایجاد رعب دستخوش زوال گردد، فروغلتیدن به وضعیت طبیعی ناگزیر است. بازگشت به وضعیت طبیعی نیز معنایی جز فروپاشی دولت ندارد. وضعیت طبیعی در آنجایی حاکم است که هر کس از دیگری بیم دارد. به طریق اولی وضعیت اجتماعی بدون استقرار دولت فرمانروا پایدار نخواهد بود و قراردادی که محصول آن دولتی فرمانروا نباشد، حرف پوچی بیش نیست.

با عقد قرارداد و تأسیس دولت، افراد مطیع قدرت آن می‌گردند و دولت به انحصار قهر مشروع مجهز می‌گردد. این امر بطور همزمان به معنای آن است که دولت از حقوق نامحدودی برای تحمیل صلح و پاسداری از آن برخوردار است و می‌تواند به اقدامات متناسب در این زمینه نیز دست یازد. پرسشی که در اینجا می‌توان طرح کرد اینست که اصولاً دولت هابسی در کنار اختیارات و حقوق نامحدود خود، چه وظایفی بر عهده دارد؟ هابس در پاسخ به چنین پرسشی، اقتدار (Autorität) دولت را با برآوردن شرط‌هایی معین پیوند می‌زند. از جمله یکی از وظایف اساسی دولت هابسی، تأمین امنیت داخلی و خارجی و پاسداری از زندگی مردم است. به نظر هابس اگر دولت نخواهد یا نتواند چنین وظایفی را انجام دهد، وظیفه‌ی فرمانبری مردم از آن اعتبار خود را از دست می‌دهد و جامعه دوباره به وضعیت طبیعی سقوط می‌کند که در آن هر کس مختار است از حقوق طبیعی خود که در مدت قرارداد از آن صرف‌نظر کرده بود، با استفاده از همه‌ی ابزار ممکن دفاع کند.

اما مادامی که دولت هابسی به وظایف خود عمل می‌کند، مردم مطلقاً باید از آن فرمانبری کنند. اپوزیسیون و جنبش مقاومت در طرح هابس معنایی ندارد و وی هرگونه تقسیم‌قوای دولتی را مضر ارزیابی و آن را طرد می‌کند. دولت هابسی قوه‌های قانونگذاری، اجرایی و قضایی را در دست‌های خود متمرکز می‌سازد و هرگونه محدودیت در این زمینه، خدشه دار کردن فرمانروایی چنین دولتی به حساب می‌آید. «شوان» که طرح دولت هابسی را «نظریه‌ی دولت مطلقه» ارزیابی می‌کند، یادآور می‌شود که با چنین خصوصیتی، «لویاتان» همانگونه که هابس گفته بود، به یک «خدای میرای» واقعی تبدیل می‌گردد. (22).

در مقابل چنین استدلالی هستند هابس‌شناسانی که علیرغم اختیارات پرشماری که وی برای دولت خود مقرر می‌دارد، ادعای پرستش دولت توسط هابس را موجه نمی‌دانند. از جمله «فتچر» خاطر نشان می‌سازد که نمی‌توان به هابس ایراد گرفت که دولت را به جایگاه بت ارتقاء داده است. لویاتان نیرومند، نه غایتی فی‌نفسه، بلکه همواره به عنوان وسیله‌ای باقی می‌ماند. نزد هابس حتا دیگر شاه نیز برخوردار از موهبت الهی نیست، بلکه با اراده‌ی مردم

بر تخت نشسته است. به همین دلیل ادعای حاکمیت او هر چقدر هم بزرگ، نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد. (23).

باید افزود که غایت دولت هابسی، حفظ زندگی است. در همین رابطه مردم حق دارند که از یکسری فرامین که ناقص چنین غایتی است، سر باز زنند. برای نمونه هیچکس مجاز نیست از فردی بخواهد که کسی را بکشد و یا خودکشی کند و یا به خود و دیگران آسیب وارد آورد. در عین حال هابس برای افراد حق سرپیچی از فرمان جنگی را نیز قائل است و امتناع از جنگیدن را به دلیل ترس یا عدم شجاعت موجه می‌داند. علیرغم آن نمی‌توان انکار کرد که در طرح هابس، میدان آزادی‌های فردی بسیار محدود است. هابس تنها در یک جای «لویاتان» به امکان خلع قدرت از دولت به صورت قانونی اشاره می‌کند، اما بلافاصله برای چنین اقدامی دو پیش شرط برمی‌شمارد: نخست اینکه همه‌ی مردم باید با تغییر قدرت دولتی موافق باشند، چرا که در غیر اینصورت موضوع بر سر قیام اقلیتی از مردم است که پیشاپیش غیرقانونی است و دولت با همه‌ی ابزار ممکن مجاز به سرکوب آن است. به نظر هابس تازه اگر همه‌ی مردم نیز با تغییر دولت موافق باشند، پیش شرط دومی نیز لازم است و آن اینکه خود حاکمیت نیز با چنین تغییری موافق باشد، یعنی اینکه داوطلبانه و بی‌اجبار کناره‌گیری کند. بنابراین می‌توان ملاحظه کرد که نزد هابس قرارداد دولتی به صورت یکجانبه لغو شدنی نیست. قدرتی را که فرد با تشکیل دولت به آن تفویض کرده است، دیگر نمی‌تواند یکجانبه از آن مطالبه کند. به این ترتیب آیا نمی‌توان مدعی شد که شهروند هابسی بی‌چون و چرا و با سیه‌روزی و نگون‌بختی در چنگ دولتی مطلقه اسیر است، آنهم یکبار برای همیشه؟! گویی هابس در مقابل چنین پرسشی است که پاسخ می‌دهد: «اگر چه می‌توان تصور کرد که چنین قدرت نامحدودی پیامدهای زیان‌باری خواهد داشت، اما پیامدهای فقدان آن که همانا جنگ مستمر هر کس علیه همسایه‌اش است، به مراتب بدتر است.» (24).

بدینسان می‌توان دریافت که اندیشه‌ی سیاسی هابس، چگونه از جنگهای داخلی و مذهبی سده‌ی هفدهم اروپا تفکیک ناپذیر است. در واقع او به معنای واقعی سخن، فرزند زمانه‌ی خویشتن است.

گسست از اندیشه‌ی سیاسی کهن

«گولر» مورد تأکید قرار داده که هابس برای هر نظم حقوقی و دولتی، یک شالوده‌ی واقعی مدرن ایجاد کرده است. (25). اینک ببینیم که این شالوده‌ریزی اندیشه‌ی سیاسی مدرن چگونه صورت می‌گیرد.

اشاره کردیم که هابس با اندیشیدن «وضعیت طبیعی» این هدف را دنبال می‌کند که به گونه‌ای پیگیر، هر حق موضوعه و نظم اجتماعی را ملتمز به حقانیت و مشروعیت سازد. برای او در وضعیت طبیعی که قانون و نظم دولتی اعتبار ندارد، فرد انسانی تنها چیزی است که باقی می‌ماند و منطقاً می‌تواند خاستگاه و شالوده‌ی توجیه واقع گردد. همین جایگاه فرد انسانی در اندیشه‌ی سیاسی هابس، گسستی از سنت فلسفه‌های سیاسی پیشین است که همگی بر شالوده‌هایی یزدان‌شناختی (تئولوژیک) یا هستی‌شناختی (انتولوژیک) استوار بودند و تلاش می‌کردند حقوق و قوانین را نه ساخته و پرداخته‌ی انسان، بلکه ناشی از نظامی الهی یا هستانی قلمداد نمایند.

شاخص دیگر در این زمینه، خردباوری هابس است. اگر چه در «وضعیت طبیعی» هابسی، قوانین موضوعه و نظم دولتی وجود ندارند، اما «قانونی طبیعی» حاکم است. این «قانون طبیعی» اما از نظر هابس برخاسته از اراده‌ای الهی یا فوق بشری نیست، بلکه دستور یا قاعده‌ای است که توسط خرد خودبنیاد انسان دریافت‌پذیر و برای هر ذات خردمندی معتبر است. هابس تلاشی به خرج نمی‌دهد که قوانین طبیعی را به گونه‌ای توصیفی و تشریحی از طبیعت انسان، یا به گونه‌ای تئولوژیک از اراده‌ی الهی و یا به گونه‌ای هستی‌شناختی از یک نظم هستانی موجود مشتق کند، بلکه او قانون طبیعی را بایسته‌ای عمومی می‌داند که از طرف هر انسانی و اصولاً به میانجی خرد بشری، با بصیرت و درایت قابل درک است. برای هابس «قانون طبیعی» وضعیت موجود را توصیف نمی‌کند، بلکه وضعیتی را که می‌بایست وجود داشته باشد. عنصر عقل در ایجاد چنین وضعیتی نقش دارد و به این ترتیب می‌توان گفت که قانون طبیعی هابسی، از خصلتی هنجاری (نورماتیو) برخوردار است.

شاخص سوم در این زمینه، امر حقانیت دولت است. بر طبق نظریه‌ی قرارداد هابس، دولت حقانیت و مشروعیت خود را مدیون انسان‌هایی است که از حق طبیعی خود به نفع تأسیس آن صرف‌نظر کرده‌اند. اگر در نظر آوریم که که حتا در فلسفه‌ی سیاسی ارسطو، انسان جاننداری *طبیعتاً* دولتساز یا سیاسی (*zoon physei politikon*) قلمداد شده بود، می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه‌ی سیاسی هابس، نه تنها گسستی از تفکر قرون وسطایی در مورد دولت است، بلکه حتا انفصال از فلسفه‌ی سیاسی یونان باستان نیز به حساب می‌آید و در واقع ارتقاء به اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید است. اندیشه‌ای که در سپهر آن، دولت دیگر نه نهادی آسمانی یا حتا طبیعی، بلکه ساخته‌ی دست انسان است. همین چرخش در اندیشه‌ی سیاسی هابس، بسیار فراتر از عصر روشنگری و حتا تا امروز، درک مدرن از دولت را متعین می‌سازد. با هابس، دولت از پشتوانه‌ی حقانیتی برخوردار می‌گردد که ناشی از توافق و تفاهم انسانهاست. چنین دولتی فاقد مشروعیت آسمانی است و به صورت طبیعی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. افزون بر آن، حاکمیت هیچ شاهی ناشی از فیض و رحمت الهی نیست و نیازمند مشروعیتیابی از طرف مردم است.

نکته‌ی مهم دیگر این است که طبق نظر هابس حتا اگر قرارداد دولتی از روی بیم و جبر بسته شود، از حقانیت برخوردار است. هابس مقدمات استدلال خود را به این ترتیب فراهم می‌آورد که از یکطرف برای فرد، حفظ خویشتن را علاقه‌ای بنیادین و عمومی در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر این توانایی را برای انسان به رسمیت می‌شناسد که بتواند غایت و فایده‌ی رفتار خود را به صورتی خردگرایانه محاسبه و بر طبق آن عمل کند. هر دو این اصل‌ها، یعنی علاقه‌ی انسان نسبت به خویشتن و حسابگری خردگرایانه‌ی او برای سود و زیان، مقدمات بنیادینی را تشکیل می‌دهد که هابس کل فلسفه‌ی دولت خود را بر آنها استوار می‌سازد. در کانون تمامی این تأملات هابس، انسان ایستاده است: دولت ساخته‌ی دست او و محصولی عقلانی است، حقانیت آن از توافق میان انسانها ناشی می‌شود، با تشکیل دولت، انسانها به شهروند دولت فرامی‌رویند و مطیع آن می‌گردند.

«مونکدر» در زمینه‌ی گسست هابس از فلسفه‌ی سیاسی باستان، اندیشه‌ی او را به مقابله با فیلسوفان کلاسیک یونان و بویژه ارسطو می‌کشاند. وی خاطر نشان می‌سازد که پرسش بنیادین فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، پرسش از سرشت عدالت و شرط‌های تحقق آن است. هابس نیز اگر چه به سراغ همین پرسش می‌رود، اما بر خلاف پیشینیان، برای یافتن پاسخ گام در راه تازه‌ای می‌گذارد. اگر پرسش از ذات عدالت در کتاب «جمهوری» افلاطون با اشاره به مالکیت می‌آغازد و با تأملات پیچیده‌تری ژرفش می‌یابد، هابس راه استدلالی افلاطون را در جهت معکوس می‌پیماید. ارسطو عدالت را آن فضیلتی خوانده بود که مطابق آن «هر کس آنچه را که مستحق آنست به دست آورد». این تعریف ارسطویی از مفهوم عدالت، خود برداشتی از تعریف افلاطونی در کتاب جمهوری است که طبق آن «عدالت یعنی اینکه دینی را که نسبت به هر کس وجود دارد ادا کنیم». اما انسانها چه چیز به یکدیگر مدیونند؟ افلاطون در خلال گفتگوی میان سقراط با شاگردانش، این پرسش ساده‌ی اولیه را تدریجاً ژرفکاو می‌کند و نشان می‌دهد که دین انسانها به یکدیگر باید نابرابر باشد تا اصولاً عدالت معنا یابد. به این ترتیب در جریان دیالوگ افلاطونی، ساخت دولت عادلانه نیز با این مشخصات بیان می‌گردد که وظایف و حقوق سیاسی، مطابق استعداد انسانها و میزان بصیرت و درایت آنان، در مقیاس‌هایی گوناگون تقسیم گردد. با چنین تفکیکی، افلاطون به این تعریف از مفهوم عدالت می‌رسد که «عدالت آن است که هر کس کار خودش را بکند». به این اعتبار، برای افلاطون تنها آن نظامی عادلانه است که تفاوت بزرگ فکری و اخلاقی میان انسانها را به رسمیت بشناسد. به همین دلیل، در طرح دولت آرمانی وی از زبان سقراط، با آحاد سه گانه‌ی: فیلسوفان، نگهبانان و دهقانان / پیشه‌وران روبرو می‌شویم که پیامد منطقی آن پذیرش نابرابری میان انسانهاست.

ارسطو در کتاب «سیاست» خود، همین اندیشه‌ی افلاطونی را رادیکالیزه می‌کند. وی نخست به تصورات گوناگون از برده‌داری می‌پردازد و دو نوع از آن یعنی برده‌داری با جبر قانونی و برده‌داری طبیعی را برمی‌شمارد و با استدلال‌های گوناگون نتیجه می‌گیرد که: «می‌باید گفت که انسانهایی وجود دارند که در هر شرایطی برده‌اند و انسانهایی وجود دارند که هرگز برده نیستند». این تصور از نابرابری میان انسانها، برای ارسطو به شالوده‌ی طرحی از یک نظام سیاسی منجر می‌گردد. در تفاوت میان مفهوم عدالت نزد افلاطون و ارسطو باید خاطر نشان ساخت

که عدالت برای افلاطون آن است که هر کس کار خود را بکند و بازده خود را داشته باشد. اما برای ارسطو عدالت آن است که هر کس آنچه را که مستحق آنست به دست آورد.

هابس به مقابله با اندیشه‌های سیاسی کلاسیک برمی‌خیزد. به نظر او بیفایده است که بر سر تدقیق مفهوم عدالت بحث کنیم، زیرا گروه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی، دریافت‌ها و تفسیرهای گوناگونی از آن دارند. به نظر هابس تلاش در راه تدقیق مفهوم عدالت به مثابه بنیادی برای همزیستی مسالمت‌آمیز میان انسانها، محکوم به شکست است. هابس گفتمان فلسفی بر سر مفهوم عدالت را همواره حامل این خطر می‌بیند که به پیش‌درآمد جنگ داخلی تبدیل گردد. زیرا جنگ نوشته‌ها و کتاب‌ها، تدارک جنگ با سلاح‌هاست. هابس در عوض، امر عدالت را منوط به حکم فرمانروا به صورت قوانینی می‌کند که دستور می‌دهند فرد چه کار مجاز است بکند یا نکند. بنابراین، از نظر هابس رفتار عادلانه معنایی جز آن ندارد که آدمی آنچه را که قانون امر کرده انجام دهد و از آنچه که قانون منع کرده خودداری ورزد. بطور خلاصه می‌توان گفت که عدالت از نظر هابس، معنایی جز فرمانبری از قانون ندارد.

جابه‌جایی قانون و عدالت که هابس خود را ناچار به آن می‌بیند به هیچ وجه مورد پذیرش فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک نبوده است، بلکه ناشی از پیش شرط‌های اولیه‌ی نظریه‌ی هابسی است که نه تنها افلاطون و ارسطو با آن هم‌نظر نیستند، بلکه آن دو تلاش فکری زیادی برای اجتناب از این امر کرده‌اند که برابری انسان‌ها شالوده‌ی عمارت یک نظریه‌ی سیاسی قرار گیرد. در صورتی که هابس در لویاتان تصریح می‌کند که طبیعت انسانها را از منظر استعداد‌های جسمی و روحی آنچنان برابر آفریده که علیرغم نیرومندی جسمی یا برتری روحی یکی نسبت به دیگری، اختلاف میان انسان‌ها به گونه‌ای نیست که یکی بتواند با تکیه بر آن مدعی امتیازی برای خود شود.

«موتکدر» می‌افزاید که البته دژفهمی کامل است اگر نقد هابس از ارسطو را مساوات‌طلبانه قرائت کنیم. هیچ چیز از این فکر هابس دورتر نیست که جامعه‌ای متکی بر برابری میان انسان‌ها پی‌ریزی کند. چرا که به نظر هابس، جامعه‌ای که در آن همگان برابر باشند، ضرورتاً به جنگ همه بر ضد همه خواهد انجامید. آنچه که هابس را بویژه با آرای ارسطو متمایز می‌کند، شیوه‌ای است که او در استدلال برای نابرابری برمی‌گزیند. در حالی که ارسطو معتقد است که نابرابری میان انسانها را می‌توان از طبیعت مشتق ساخت، هابس بر این نظر است که چنین امری را صرفاً می‌توان با دخالت فرمانروا مستدل ساخت. در واقع ارسطو با نابرابری می‌آغازد تا به برابری به عنوان عنصر نظام سیاسی برسد؛ اما هابس بر عکس، با برابری می‌آغازد تا به نابرابری به مثابه بازدهی سازنده برای نظم حکومتی برسد. آنچه که برای ارسطو از نظر هنجاری عالی‌ترین و ارزشمندترین صورت حاکمیت است، یعنی حاکمیت انسان‌های آزاد و برابر، برای هابس چیزی جز وضعیت طبیعی نیست که شاخص تعیین‌کننده‌ی آن فقدان هرگونه نظم پایدار می‌باشد. زیرا هر آینه همگان آزاد و برابر باشند، پیامدی جز جدال و جنگ در انتظارشان نخواهد بود. درست همین تأملات است که در «لویاتان» به این تز کانونی هابس منجر می‌گردد که انسان‌ها اگر هم از نظر قوای جسمی نابرابر باشند، باز هم ضعیف‌ترین فرد قادر است نیرومندترین فرد را یا با توسل به نیرنگ یا به یاری اتحاد با دیگران نابود کند. بنابراین یک چنین برابری برای هابس بر خلاف ارسطو، وضعیتی به غایت دشوار و ناپایدار است.

هابس در لویاتان تصریح می‌کند که از برابری استعداد‌های انسانی، می‌تواند برابری امیدها و انتظارات برای نیل به هدف‌ها پدید آید. و بنابراین اگر دو انسان در پی چیز واحدی باشند که هر دو نتوانند از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و در تعقیب هدف خود که اساساً حفظ خویشتن و گاه لذت است، تلاش می‌ورزند تا یکدیگر را نابود یا مطیع سازند. اینک اگر این سخن هابس از برابری را با تعریف وی از مفهوم آزادی که آن را «فقدان موانع بیرونی» خوانده بود تلفیق کنیم، روشن می‌شود که وضعیت آزادی و برابری به هیچ عنوان نمی‌تواند مورد نظر هابس باشد. برای او باید اعتبار حوزه‌ی آزادی انسان‌ها را محدود ساخت و نابرابری میان آنان را از طریق حاکمیت نهادینه ساخت تا وضعیتی ایجاد گردد که انسان‌ها بتوانند در آن با آرامش و امنیت زندگی کنند. به نظر هابس، انسان‌ها نه تنها از همزیستی با یکدیگر احساس لذت نمی‌کنند، بلکه بر خلاف آن حتا ناراحت می‌شوند و چنانچه قدرتی وجود نداشته باشد که همه‌ی آنان را مرعوب سازد، کمر به نابودی یکدیگر می‌بندند. در این نکته، بار دیگر شکاف ژرف میان هابس و ارسطو آشکار می‌گردد. برای ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخسی»، همزیستی انسان‌های

آزاد و برابر به معنی سیاست و مطابق تعریف فلسفی، عالی‌ترین و رضایتبخش‌ترین مشغولیتی است که انسان می‌تواند بیابد. ارسطو حتا فراتر از آن، چنین امری را ارضای زندگی انسانی می‌داند که متوجه تحقق چنین وضعیتی است. اما بر خلاف آن برای هابس، شاخص‌های چنین وضعیتی آن است که زندگی انسان، «مهبجور، مفلوک، چندان آور، حیوانی و کوتاه» می‌باشد.

آنچه که شالوده‌ی این تناقض را می‌سازد، همانا نگاه اساساً متفاوت هابس و ارسطو نسبت به انسان است. ارسطو طبق فرمول معروف خود در کتاب «سیاست»، انسان را «جاندار طبیعتاً سیاسی» فهم می‌کند، یا به عبارت دقیق‌تر جاننداری که استعداد اجتماعی دارد و خود را در اجتماع متحقق می‌سازد. انسان مطابق این نظر نیازمند اجتماع است و همین امر او را از حیوان و خدا متمایز می‌کند. اما چنین اجتماعی از نظر ارسطو، قدرتی سرکوبگر در مقابل شکوفایی فردی انسان نیست، بلکه بر عکس محلی است که در آن انسان می‌تواند به آن چیزی تبدیل شود که مطابق طبیعتش می‌تواند و بایست تبدیل شود. بنابراین طبق طرح ارسطو، طبیعت انسان با آن مشخص می‌گردد که همزمان آنچه را که هست و بایست بشود و می‌تواند بشود تقریر می‌کند. هنجار در اینجا اصل موضوعه‌ای (Postulat) نیست که از بیرون به استعداد انسانی منتقل شده باشد، بلکه در واقعیت خود جهان ملحوظ است. هستن و بایستن، فاکت و هنجار در مشاهدات غایت‌شناسانه‌ی طبیعی ارسطو به صورتی جدایی‌ناپذیر یکی هستند. در فهم مکانیکی طبیعت در سده‌ی هفدهم که هابس را نیز شامل می‌شد، چنین تفکری به دشواری قابل درک بود. به نظر هابس، ارسطو هستن و بایستن را به صورتی غیرمجاز ترکیب کرده است و به همین دلیل وی تصور ارسطو از انسان را به شدت مورد حمله قرار می‌دهد و در کتاب «شهروند» خود می‌نویسد: «اکثر کسانی که درباره‌ی دولت نوشته‌اند فرض می‌کنند یا از ما می‌خواهند باور کنیم که انسان طبیعتاً ذاتی سازگار با جامعه است. اما چنین اصل متعارفه‌ای (Axiom) علیرغم اعتبار گسترده‌ی آن، اشتباه و خطایی است که از مشاهده‌ی به غایت سطحی طبیعت انسان ناشی می‌گردد. زیرا چنانچه دلایلی را که باعث می‌شوند تا انسان‌ها گرد آیند و متقابلاً از جامعه خشنود گردند دقیقاً بررسی کنیم، به سادگی می‌توان دریافت که چنین کاری نه با ضرورتی طبیعی، بلکه کاملاً تصادفی روی می‌دهد. چرا که اگر انسان‌ها یکدیگر را طبیعتاً یعنی صرفاً به این دلیل که انسان هستند دوست می‌داشتند، قابل توضیح نمی‌بود که چرا هر کس دیگری را به مقیاس برابر دوست ندارد، با توجه به این که همه به مقیاس برابر انسان هستند؛ یا اینکه چرا انسان ترجیح می‌دهد دنبال جوامعی باشد که در آن حرمت و منفعت بیشتری برایش قائل می‌شوند تا جای دیگر».

در اینجا یکبار دیگر راه و روشی که هابس مورد استفاده قرار می‌دهد آشکار می‌گردد: فروکاستن انگیزه‌های پیچیده، به علایق ناب که نشان می‌دهد در پشت ادعاهای آرمانی، انگیزش‌های خودخواهانه نهفته است. به نظر «مونکر» اگر هم با چنین راه و روشی، حق مطلب در مورد تصویر انسان نزد ارسطو واقعا ادا نمی‌شود، اما تضاد میان شالوده‌های انسان‌شناختی نظریه‌ی سیاسی ارسطویی و هابسی به روشنی درک می‌گردد. در حالیکه نگاه غایت‌شناختی (تلئولوژیک) ارسطویی، عنصرهای جداگانه و ترکیب کلی را به صورتی پیوسته با یکدیگر مرتبط می‌سازد و طبق آن دولت‌شهر (پولیس) و شهروند (پولیتس) بطور ناگسستنی به هم زنجیر شده‌اند، هابس تصمیم به اتخاذ راه و روشی می‌گیرد که بر طبق آن، حداکثر منفعت طلبی، مبداء حرکت برای تأملات را می‌سازد و ارتباط اجتماعی، نه آنگونه که در تصور ارسطو از دولت‌شهر همیشه وجود داشت، بلکه به واسطه‌ی تجمع افراد و دنبال کردن علایق خودخواهانه آنان تازه باید ایجاد گردد. (26).

«کرس‌تینگ» نیز در نقش هابس برای بنیادگذاری فلسفه‌ی سیاسی عصر جدید به نکات پراهمیتی اشاره می‌کند. به نظر او، فلسفه‌ی سیاسی عصر جدید، تدریجاً از پس‌زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی باستان و سده‌های میانه گسست نیافت، بلکه چنین گسستی نتیجه‌ی انقلابی فکری بود که با یک ضرب، شالوده‌های فلسفه‌ی سیاسی سنتی را ویران و تأملات سیاسی را بر بنیاد فلسفه‌ی کاملاً جدیدی استوار ساخت. این امر، کل فهم از امر سیاسی را به صورتی رادیکال تغییر داد و درک از مسایل سیاسی را در قالب‌های مفهومی کاملاً دگرگون شده‌ای ریخت. اندیشه‌ی سیاسی باستان و سده‌های میانه، چیزی میان دو قطب ارسطوگروی اخلاق‌گرای سیاسی و حقوق طبیعی هنجار‌گرای رواقی - مسیحی بود. این دو طرح نظری، چارچوب مقوله‌ای فهم اجتماعی و سیاسی اروپای کهن را تشکیل می‌دادند.

کل جهان باستان و سده‌های میانه، در آموزه‌های ارسطویی درباره‌ی طبیعت سیاسی انسان، تفاوت میان منزل و پولیس، صورت‌های گوناگون اجتماعی و انواع حکمرانی و قوانین اساسی درست و نادرست، فلسفه‌ی معتبر برای انسان اجتماعی و امور مشترک انسانی را می‌دید و در اصل‌های حق طبیعی به مثابه بنیادهای هنجاری اجتناب‌ناپذیر نظمی با اعتبار جاودانه می‌نگریست.

سیاست کلاسیک، آموزه‌ی زندگی نیک، عادلانه و سعادت‌مندانه است. برای ارسطوگروی سیاسی، یک زندگانی نیک و عادلانه با رویگردانی از سیاست و چنان فردی خصوصی تصور ناپذیر است. ارسطوگروی سیاسی مبتنی بر درکی متافیزیکی از طبیعت است. طبیعتی که در آن از اصل متعارفه‌ی جاندار سیاسی (*zoon politikon*) سخن می‌رود، طبیعت عصر جدید علوم طبیعی، طبیعت تجربی نگاه به واقعیت‌ها و طبیعت تبدیل شده به شئی قابل دسترس و کالا نیست. طبیعت ارسطویی، طبیعتی غایت‌شناختی (تئولوژیک) است. طبیعتی است که برای جانداران غایاتی را مقرر کرده است. این امر در مورد انسان به این معناست که او باید بنا بر ذات سیاسی طبیعت خود، در اجتماعی سیاسی شکوفا گردد. دولت‌شهر (پولیس) زیست‌جهان متافیزیکی انسان است. آداب و رسوم دولت‌شهر و صورت‌های نهادی آن، در طبیعت انسان به مثابه تعین هدف و غایت تئولوژیک آن مستترند. خصلت جدلی و جنگی مناسبات میان طبیعت و جامعه که شاخص فلسفه‌ی سیاسی عصر جدید است، برای سیاست کلاسیک اعتبار ندارد.

همین مفهوم غایت‌شناختی از طبیعت، شالوده‌ی حق طبیعی فلسفه‌ی رواقی را نیز می‌سازد که در عصر یونانی‌مآبی (هلنیستی) بوجود آمد و بازتاب زوال فرهنگ دولت‌شهری کلاسیک یونان بود و درکی جهان‌شهری را جانشین آداب و رسوم دولت‌شهری ساخت. حق طبیعی سنتی در دوره‌های گوناگون فلسفه‌ی رواقی، چیزی جز متافیزیک عدالت نیست و می‌آموزد که در نظم طبیعت، اصل‌های ایجاد یک جامعه‌ی عادلانه نهفته است که بی‌تردید برای خرد انسان قابل شناخت است. حق طبیعی یعنی حق ناشی از طبیعت و چنین چیزی با حق ایجاد شده توسط انسان که قابل تغییر و خطاپذیر است یکی نیست. نظم طبیعی نیز دارای چنین خصلتی است. دریافتی است متافیزیکی و تغییرناپذیر برای همه‌ی صورت‌های سازمانی سیاسی انسان‌ها و الگویی است غیرقابل تغییر و متعهد کننده در خدمت آنان. فلسفه‌ی حق طبیعی نیز فلسفه‌ای سیاسی است که جامعه‌ی سیاسی را نه در تضاد با طبیعت، بلکه در انطباق با آن فهم می‌کند.

«کرسیتینگ» با این توضیحات نتیجه می‌گیرد که در سده‌ی هفدهم، شالوده‌ی فلسفی اندیشه‌ی سیاسی با یک ضرب دگرگون شد. تغییر مناسبات زندگی و فکری، صورت‌های تازه‌ای از تأملات سیاسی را طلب می‌کرد. تغییر رادیکال درک انسان عصر جدید از خود و جهان، جستجو برای بیان سیاسی تازه‌ای را به همراه آورد. بنیادگذاری فلسفه‌ی سیاسی جدید، کار فیلسوف انگلیسی توماس هابس است. وی قهرمان تأسیس سیاست عصر جدید است. تغییر پارادایم در فلسفه، رویدادی مطلقاً مربوط به تاریخ اندیشه نیست و جدا از دگرگونی‌های سایر حوزه‌های فکری و تاریخ واقعی روندهای تکاملی صورت نمی‌گیرد. مضافاً اینکه فلسفه‌ی سیاسی در پیوند تنگاتنگ با مجموعه‌ی واقعیت سیاسی و روش‌ها و طرح پرسش‌های علوم همسایه و آغازهای خودفهمی سیستماتیک خود فلسفه قرار دارد. بنابراین، بنیادگذاری انقلابی فلسفه‌ی سیاسی جدید توسط هابس، هم در پیوند تنگاتنگ با دگرگونی‌های متافیزیک و دانش عصر وی و هم تحولات ژرف جهان اجتماعی و فضای سیاسی قرار دارد که خصلت‌نمای آغاز عصر جدید است. (27).

یزدان‌شناسی (تئولوژی) سیاسی

همانگونه که ذکر کردیم، هابس افزون بر گسست از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، از اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه نیز فاصله می‌گیرد. در قرارداد هابسی برای تشکیل دولت، جایی برای «قرارداد ویژه با خدا» وجود ندارد و او آن را رد می‌کند. مردم مجاز نیستند از طریق ادعای بستن چنین قرارداد جداگانه‌ای، از حاکمیت سیاسی با این بهانه نافرمانی کنند که از نهادی «مافوق و آسمانی» دستور گرفته‌اند. به نظر هابس بهانه‌ی بستن قرارداد با خدا، واهی و بی‌معنی است، چرا که چنین امری همواره مستلزم بستن قرارداد داد با میانجی‌گری نماینده‌ی خداست. اما چنین

نماینده‌ای تنها می‌تواند کسی باشد که دارنده‌ی عالی‌ترین قدرت مشروع است و بجز دولت هیچکس واجد چنین خصوصیتی نیست.

باید خاطر نشان ساخت که هابس بخش سوم از کتاب «لویاتان» را به «دولت مسیحی» اختصاص می‌دهد. تلاش وی متوجه آنست که برای بخش‌های نخست کتاب خود که از انسان و دولت بحث می‌کند، با پشتوانه‌ای از آموزه‌های مسیحی نیز مشروعیت ایجاد کند. چنین کاری برای زمان هابس اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌آید، چرا که ایمان مسیحی پایه‌ی بدیعی حیات اجتماعی را می‌ساخته است. اما همینجا باید یادآور شد که هابس حتا با استفاده از آموزه‌های مسیحیت، به تحکیم پایه‌های اندیشه‌ی سیاسی سکولار می‌پردازد. برای نمونه وی تأکید می‌کند که: «منجی ما [عیسا مسیح] در هیئت انسانی خود پیش از مرگ، یعنی در زمان حیات جسمانی‌اش بر روی زمین، شاه کسانی نبود که آنان را رستگار نمود. به همین دلیل تأکید کرد که: «سلطنت من از آن این جهان نیست». هابس نتیجه می‌گیرد که بنابراین «تا رستاخیز و آنگاه که آسمان و زمین تازه‌ای ایجاد گردد، سلطنت مسیح بر پا نخواهد شد». (28). وی بدینسان صریحاً و موکداً دولت دنیوی را از امور اخروی تفکیک می‌کند.

به نظر «فتچر» به دشواری می‌توان پذیرفت که استدلال‌های گسترده‌ی هابس بر اساس بازنمود تاریخ اسرائیل و آموزه‌های انجیل برای خود وی مهم بوده است، چرا که هم‌عصران هابس او را ملحد (آته‌ایست) می‌دانستند. (29). «تاک» سیاست‌شناس و تاریخ‌دان دانشگاه هاروارد متذکر می‌شود که به محض انتشار لویاتان، بسیاری از دوستان هابس از وی روی گرداندند. بر او انگ الحاد، بدعت (Häresie) و خیانت زده شد. چنین اتهاماتی تا آن زمان و بر اساس آثار پیشین هابس مطرح نبود. چرا که هابس در لویاتان زیاده‌روانه نه تنها به توجیه صورت معینی از نظم کلیسایی بسنده نکرده بود، بلکه در انطباق کامل با فلسفه‌ی ماتریالیستی خود، تفسیری از یزدان‌شناسی (تئولوژی) مسیحی ارائه نموده بود که به گفته‌ی یکی از دوستانش «لقمه‌ای مسیحی - الحادی» بود. اگر چه هابس فلسفه‌ی ماتریالیستی خود را که پیش از هر چیز متوجه نقد تأملات دکارت بود هرگز کتمان ننموده بود، اما تا آن زمان هرگز جرئت نکرده بود نگرش‌های خود را در مقابل تئولوژی ارتدوکس به صورت تحریک‌آمیزی که در لویاتان آمده ارائه نماید. حتا عنوان کتاب هم به تنهایی اهانت‌آمیز بود. هابس به فصل چهل و یکم کتاب ایوب در عهد عتیق انجیل متوسل می‌شود که در آن قدرت بی‌مرز و ترس‌آور لویاتان (هیولای دریایی) توصیف می‌گردد: «بر روی زمین هیچکس همانند او نیست؛ او بدون خوف ساخته شده است». به این ترتیب، لویاتان مجهز به قدرت مطلق، حتا بر فراز خدمتگزاران خدا مانند ایوب قرار می‌گیرد. این آن تصویری است که هابس از دولت ایده‌آل خود ترسیم می‌کند. این گفته‌ی کتاب مقدس با طرح روی جلد کتاب لویاتان تقویت می‌شود که در آن او شمشیر و عصای اسقف را که نشانه‌های قدرت دنیوی و کلیسایی است در دست دارد و چونان غولی که از انسانهای پرشمار کوچکی تشکیل شده، در سرزمینی مسکونی سربرافراشته است. (30).

«ولفگانگ رود» فیلسوف و تاریخ‌نویس فلسفه، به توجه ویژه‌ی هابس نسبت به رابطه‌ی میان دولت و کلیسا اشاره می‌کند و می‌نویسد که به نظر هابس کلیسا به هیچ وجه اجازه‌ی دخالت در امور دولت را ندارد و نباید به دولتی در دولت تبدیل شود، زیرا در غیر اینصورت وحدت دولت را از بین می‌برد و زمینه‌ی جنگ داخلی را فراهم می‌سازد. دولت هابسی، لویاتان بزرگ است که نه تنها افراد، بلکه اجتماعات ویژه (مانند کلیسا) کاملاً باید مطیع آن باشند. (31).

بخش چهارم و پایانی کتاب لویاتان، با سیاهی و استهزا، تصویرگر «قلمرو ظلمت»، یعنی قطب مقابل آن چیزی است که توماس هابس در بخش‌های دوم و سوم کتاب خود با استدلال‌ات عقلی و دینی طراحی کرده بود. «قلمرو ظلمت»، همان سلطنت ابلیس و نتیجه‌ی توطئه‌ی شیادانی است که برای دستیابی بر سلطه‌ی اینجهانی و حکومت بر مردم، تلاش می‌ورزند تا با آموزه‌های تاریک و گمراه‌کننده، نور طبیعت را خاموش سازند. به نظر هابس مهمترین آموزه‌ی گمراه‌کننده‌ی این جماعت این ادعای آنان است که حکومت کلیسا در این جهان را همان ملکوت الهی می‌خوانند. روشن است که این نقد کوبنده‌ی هابس متوجه کسانی است که برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، خود را نماینده‌ی خدا بر روی زمین می‌دانند و مدعی هستند که تا استقرار سلطنت مسیح باید به عنوان نماینده‌ی او بر روی زمین حکومت کنند. هابس که در بخش سوم کتاب خود با این سخن عیسا مسیح که «سلطنت

من از آن جهان نیست» چنین ادعایی را ابطال کرده بود، در این بخش به واژنش استدلال‌های کاتولیکی و پروتستانی در این زمینه می‌پردازد و آنها را شیطانی می‌خواند. به نظر او چنین خرافات خطرناکی، نظم سیاسی را به مخاطره می‌افکند. اما چه کسانی ترویج‌کنندگان اصلی چنین آموزه‌های گمراه‌کننده‌ای هستند؟ پاسخ هابس روشن است: پاپ‌ها و روحانیان هستند که از تحریف حقایق و در خدمت تحکیم موقعیت خود سود می‌برند. (32).

در همین زمینه باید به بازنمود مناسبات میان خرد و امر متعال در اندیشه‌ی سیاسی هابس توجه کرد. هابس توضیح می‌دهد که اگر چه چیزهای زیادی - و بویژه در کتاب مقدس - وجود دارد که بر فراز خرد قرار می‌گیرد، اما هیچ چیز وجود ندارد که خرد را رد کند. منظور هابس از «بر فراز خرد قرار گرفتن» همانا اموری است که خرد نه می‌تواند آنها را اثبات و نه ابطال کند. هابس بدینسان با هشپاری یکی دیگر از منازعات فکری بسیار سنگین عصر خود را خنثی می‌کند. به نظر او اگر چه خرد قادر نیست درباره‌ی صحت و سقم اموری که به واسطه‌ی احادیث از زمانهای دور به ما رسیده داوری کند، اما نیازی به آن هم ندارد که در مقابل آنها عقب نشیند و از دعوی خود برای توضیح امور جهان کنونی دست شوید. به همین دلیل هابس با صراحت و تأکید، خرد را مرجعیت یا اتوریته‌ی پایدار می‌نامد و چشمپوشی از آن را رد می‌کند. وی از جمله در زمینه‌ی اهمیت مرجعیت خرد برای بررسی کتب مقدس که حاوی «قوانین الهی» هستند تأکید می‌کند که: «تا جایی که آنها [قوانین الهی] با قوانین طبیعت مغایرتی ندارند، بدون تردید قوانین الهی و حامل اقتدار خودشان هستند و برای همه‌ی آدمیانی که از خرد برخوردارند قابل درک. اما این اقتداری به غیر از هر آموزه‌ی اخلاقی دیگری نیست که با خرد که دستوراتش نه قوانین موضوعه، بلکه قوانین جاودانی است مطابق می‌باشد». (33). [تأکید از هابس است].

«گروس‌هایم» به محدودیت‌ها و دشواری‌های تاریخی عصر هابس در حوزه‌ی مباحث تئولوژیک اشاره می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که اگر در اندیشه‌ی سیاسی هابس، منازعه‌ی میان خرد از یکطرف و ایمان به معجزه‌ی مسیحی از طرف دیگر مستقیماً سر باز می‌کرد، نظمی را که با دقت توسط او احداث شده بود به مخاطره می‌افکند. زیرا او دیگر نمی‌توانست مطمئن باشد که در آن شرایط، خرد پیروز از این میدان بیرون خواهد آمد. (34).

همین پژوهشگر در بررسی تئولوژی سیاسی هابس، به نقش کانونی خرد در فلسفه‌ی سیاسی او اشاره می‌کند و می‌نویسد: هابس بر توانش خرد آدمی تأکید کرده است و آن را مسئول استنتاج حقیقت و نه مسئول حقیقت مبدأ واقعیت‌ها دانسته است. حال اگر بپذیریم که خرد در لوپاتان یک وسیله است، این پرسش به میان می‌آید که پس غایت امر چیست؟ آیا سیاسی - فلسفی است، یا سیاسی - غایت‌شناختی (تئولوژیک)؟ می‌توان پذیرفت که هابس اولویت غایت‌شناختی وحی را نسبت به خرد دولتی منکر می‌شود و برای دین مسیحی در اینجا کارکردی سیاسی در نظر می‌گیرد. هدف هابس کاملاً سکولار و ایجاد آموزه‌ای از سیاست است که اگر چه عناصر غایت‌شناختی را به عنوان وسیله‌ای مناسب به خدمت می‌گیرد، اما با تضمین صلح دولتی و پیشرفت اجتماعی، و ایجاد چارچوب‌های محکمی برای علائق فردی، غایت‌هایی صرفاً دنیوی را دنبال می‌کند. روش هدایتگر هابس علمی - فلسفی است و از بررسی ارتباط علت و معلولی حرکت می‌کند. بطور خلاصه می‌توان گفت که در اندیشه‌ی هابس، خرد گامی است در راستای افزایش دانش و در راهی که هدف آن رفاه بشریت است». (35).

ناگفته نماند که علیرغم مباحث یاد شده، برخی از هابس‌شناسان بر این نظرند که بازگشت توماس هابس در بخش‌های پایانی «لوپاتان» به مباحث مربوط به تئولوژی سیاسی، اگر چه متأثر از مباحث دینی عصر او و مشروط به تأثیرات جنگ داخلی در انگلستان است، اما به هر حال با کل آموزه‌ی سیاسی و بویژه دولت تأسیسی او در رابطه‌ای پر تنش قرار می‌گیرد. (36).

سخن پایانی

اگر چه اندیشه‌ی سیاسی هابس، از جنگ‌های مذهبی سده‌ی هفدهم اروپا جدایی‌ناپذیر است، اما وی در ایجاد فلسفه‌ی سیاسی مدرن، تأثیری پایدار داشته است. مفاهیم سیاسی دوران جدید مانند آزادی و اسارت فرد، کنترل

و مهار قدرت و قهر، معنای قانون و عدالت و جدایی دین از دولت، با توماس هابس غنایی تازه می‌یابند. صاحب‌نظران علوم سیاسی، آشنایی با فلسفه‌ی سیاسی وی را کلید فهم اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید می‌دانند. «راسل» فیلسوف انگلیسی یادآور می‌شود که خدمات هابس هنگامی آشکارتر می‌گردد که وی را با اندیشه‌پردازان سیاسی پیشین مقایسه کنیم. هابس کاملاً از خرافات آزاد است و مباحث خود را با آدم و حوا و گناه خوردن میوه‌ی ممنوع آغاز نمی‌کند. اندیشه‌ی او روشن و منطقی است. فلسفه‌ی اخلاق (اتیک) او چه درست و چه نادرست، کاملاً قابل فهم است و مشروط به کاربرد مفاهیمی تردیدآمیز نیست. در کنار ماکیاوولی که در مرزهای بسیار محدودتری حرکت می‌کند، هابس نخستین کسی است که واقعاً مدرن درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی می‌نویسد. جایی که هابس مرتکب خطا می‌شود، به این دلیل است که می‌خواهد مسایل را زیادی ساده کند، نه به این دلیل که شالوده‌های اندیشه‌ی او بیگانه با واقعیت و تخیلی هستند. به همین دلیل هنوز ارزش دارد که نظریات او را ابطال کنیم. (37).

ناگفته نماند که اندیشه‌ی هابس امروزه نیز علاقمندان به مباحث فلسفی سیاست را به دو اردوی مخالف تقسیم می‌کند. اما همین امر جذابیت و جایگاه ویژه‌ی او می‌بخشد. بد نیست این جستار را با سخنانی از «ایرینگ فیتچر» که بیان‌کننده‌ی همین ویژگی هابس است به پایان بریم: «فلسفه‌ی سیاسی توماس هابس، حداقل برای دو سده، یکه و تنها چونان پیکره‌ی بیگانه و یک بز طلیقه (38) در جزیره‌ی انگلستان و قاره‌ی اروپا در میان سنت فلسفی مغرب زمین می‌ایستد. اما همانگونه که از مردی که اینچنین رسا و صریح به عنوان ملحد و وکیل جباران محکوم شده است انتظار دیگری نمی‌رفت، امروزه نیز سیما و آموزه‌ی او مسحور می‌کند، واقعگرایی او چشمها را خیره می‌سازد و تحلیل هشیارانه و غیراحساسی او تازه و مدرن به نظر می‌آید».

منابع و توضیحات :

- 1 - Iring Fetscher: Die politische Philosophie des Thomas Hobbes, Einleitung zu Thomas Hobbes Leviathan, Neuwied und Berlin 1966, S. XLII.
- 2.- Justus Lipsius, Zitiert nach: Richard Tuck: Hobbes, Freiburg 1999, S. 20-21.
- 3- Richard Tuck: Hobbes, a.a.O., S. 19-22.
- 4- Thomas Hobbes: Behemoth oder Das Lange Parlament, Herausgegeben von Herfried Münkler, Frankfurt/M 1991, S. 14.
- 5- Thomas Hobbes: Behemoth, a.a.O., S. 64.
- 6- Thomas Hobbes: Behemoth, a.a.O., S. 201.
- 7- Carl Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Vgl.: Iring Fetscher, a.a.O., S. XI.-XLI.
- 8- Iring Fetscher, a.a.O., S. XLI.
- 9- Christine Chwaszcza: Antropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviathan, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.) Leviathan, Berlin 1996, S. 83.
- 10- Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Suhrkamp Verlag, Neuwied und Berlin 1966, 11. Kapitel, S. 75.
- 11- Thomas Hobbes: Leviathan, 13. Kapitel, S. 95.
- 12- Thomas Hobbes: Leviathan, Ebd., S. 96.
- 13- Thomas Hobbes: Leviathan, Ebd., S. 97.
- 14- Crawford B. Macpherson: Naturzustand und Marktgesellschaft, in: W. Kersting (Hrsg.) Leviathan, a.a.O., S. 131.
- 15- Thomas Hobbes: Leviathan, 14. Kapitel, S. 99.
- 16- Thomas Hobbes: Leviathan, 15. Kapitel, S. 110.
- 17- Alexander Schwan: Thomas Hobbes, Theorie der absoluten Staatsgewalt, in: Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung, Bonn 1993, S. 184.
- 18- Thomas Hobbes: Leviathan, 17. Kapitel, S. 134-135.
- 19 - برگردان sovereignty انگلیسی یا Souveränität آلمانی به زبان فارسی دشوار است. آن را به «حاکمیت»، «حکومت»، «هیئت حاکمه»، «اقتدار»، «سلطه»، «قلمرو»، «فرمانفرمایی» و غیره ترجمه کرده‌اند که البته همگی این برابرها در زبان فارسی معادل مفاهیم دیگری از اندیشه‌ی سیاسی غرب نیز کاربرد دارند. در این نوشته.

برای این مفهوم، معادل «فرمانروایی» به کار رفته است. در اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید، مفهوم حکمرانی و سلطه همواره با باری معنایی از مفاهیم حقانیت و مشروعیت عجین است. از جمله ژان بدن (Jean Bodin) متفکر و حقوقدان فرانسوی سده‌ی شانزدهم که نخستین طراح نظریه‌ی *sovereignty* می‌باشد، در تأملات خود در کتاب «جمهوری»، سه شاخص «برحق بودن»، «مطلق بودن» و «دائمی بودن» را برای این مفهوم در نظر می‌گیرد. به نظر وی، دولتی که تلاشش متوجه مصلحت عمومی است، بر خلاف رهبری ناحق یک باند راهزن، از قدرت «فرمانروایی» مشروع و برحق برخوردار است. در زبان فارسی، واژه‌ی «روا» به معنی جایز و سزاوار است. بنابراین، ترکیب «فرمانروایی» به معنای نهادی یا کسی که شایسته و سزاوار فرمان دادن است، نوعی حقانیت و مشروعیت نهفته در آن را نیز به ذهن متبادر می‌کند. به این ترتیب، می‌توان معادل «فرمانروا» را هم به صورت اسم و هم صفت برای *sovereign* (Souverän) به کار برد.

20- Herfried Münkler: *Der Vertrag und die Einsetzung des Souveräns*, in: Thomas Hobbes, Frankfurt/M 2001, S. 107-108.

21- Herfried Münkler: a.a.O., S. 109-110.

22- Alexander Schwan: a.a.O., S. 185.

23- Iring Fetscher: a.a.O., S. XXXI.

24- Thomas Hobbes: *Leviathan*, 20. Kapitel, S. 162.

25- Thomas Göller: *Thomas Hobbes - ein Vorläufer der Idee universaler Menschenrechte?* In: Thomas Göller (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Göttingen 1999, S. 135.

26- Herfried Münkler: *Hobbes Bruch mit der klassischen politischen Philosophie*, a.a.O., S. 56-69.

27- Wolfgang Kersting: *Die Begründung der Politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, in: W. Kersting (Hrsg.) *Leviathan*, a.a.O., S. 11-15.

28- Thomas Hobbes: *Leviathan*, 41. Kapitel, S. 370.

29- Iring Fetscher, a.a.O., S. XXXIV - XXXV.

30- Richard Tuck: *Hobbes*, a.a.O., S. 52-53.

31- Wolfgang Röd: *Die Philosophie des 17. Jahrhundert*, in: *Der Weg der Philosophie*, Band II, München 1996, S. 40.

32- Thomas Hobbes: *Leviathan*, 47. Kapitel, S. 525-534.

33- Thomas Hobbes: *Leviathan*, 33. Kapitel, S. 298.

34- Michael Großheim: *Glaube und Vernunft*, in: *Religion und Politik*, Die Teile III und IV des *Leviathan*, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): *Thomas Hobbes Leviathan*, a.a.O., S. 305-306.

35- Michael Großheim: *Politische Theologie und Politische Philosophie*, a.a.O., S. 313-314.

36- Herfried Münkler: *Politische Theologie*, a.a.O., S. 132.

37- Bertrand Russel: *Hobbes' Leviathan*, in: *Philosophie des Abendlandes*, Köln 2001, S. 565.

38 - «بز طلیقه» (در انگلیسی *scapegoat* و در آلمانی *Sündenbock*) از احادیث یهودی اخذ شده و نماد کسی یا چیزی است که گناهان را بر گردن او می‌اندازند و بقول معروف کاسه و کوزه را بر سر او می‌شکنند و او را بلاگردان می‌سازند. در مناسک عبرانیان، همه ساله در روز آشتی‌کنان، بزى را به قید قرعه انتخاب می‌کردند و یک روحانی عالی‌رتبه دستان خود را بر روی سر این حیوان می‌گذاشت و به گناهانی که قوم بنی‌اسرائیل مرتکب شده بود اعتراف می‌کرد تا بدینوسیله گناهان را به بز منتقل کند. مردم که پس از این مناسک احساس پاکیزگی از گناه و بخشودگی می‌کردند، بز طلیقه را در نقطه‌ای رها می‌نمودند تا طعمه‌ی جانوران وحشی گردد.