

تحلیل عوامل آزادی فرد

در فلسفه سیاسی هابز

سیدعلی محمودی

توماس هابز (Thomas Hobbes) به سال ۱۵۸۸ میلادی در مالزبوری انگلستان متولد گردید. در سال ۱۶۰۳ وارد دانشگاه آکسفورد شد و در ۱۹۰۸ فارغ‌التحصیل گردید. او به ادبیات و متون کلاسیک علاقمند بود و نخستین اثر وی ترجمه یکی از نوشته‌های توسیدید بود که در سال ۱۶۲۸ انتشار یافت. استعداد هابز در علم و فلسفه بزودی تطور یافت و این تطور با سفرهای وی به اروپا در سالهای ۱۶۲۹-۳۱ و ۱۶۳۴-۷ ملازم گردید.

نخستین تألیف هابز «عوامل قانون» (The Elements of Law) بود که بطور خصوصی در سال ۱۶۴۰ منتشر شد. در آن هنگام، پارلمان انگلیس بطور یکپارچه با سلطه شاه در ستیز بود و هابز به عنوان هوادار سلطنت مطلقه به پاریس گریخت و مدت یازده سال در آنجا اقامت گزید. کتاب دوم هابز با عنوان «اصول فلسفه سیاست» (De Cive) در ۱۶۴۲ به طبع رسید و کتاب سوم وی «لوائتان» (Leviathan) در سال ۱۶۵۱ منتشر گردید که جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر هابز به شمار می‌رود.

انتشار «لوائتان» آنچنان مؤثر بود که به گونه‌های گسترده آماج حملات گوناگون واقع شد و در خطر محکومیت از سوی مجلس عوام قرار گرفت. هابز بناگزی به زندگی آرام روی آورد و آثار کمتری در زمینه مسائل سیاسی به طبع رسانید. در سن هشتاد و چهار سالگی، هابز زندگینامه خود را به زبان لاتین تدوین نمود و طی سه سال بعد، تمامی «اودیسه واپلید» هومر را ترجمه کرد. هابز در سال ۱۶۷۹ در سن نود و یکسالگی در هاردویک چشم از جهان فرو بست.

هابز با تأثیرپذیری از دانشمندانی همچون گالیله، تفسیری فیزیکی و مکانیکی از انسان و آزادی وی ارائه می‌دهد و در نظام حکومتی، جانبدار سلطه فردی یا جمعی متمرکز و قدرتمند است. او در شاهکار مشهور و بحث‌انگیزش «لوائتان» اولویت امنیت بر آزادی و عدالت را مورد تأکید قرار می‌دهد، لیکن تعصبی در خصوص شکل حکومت، دموکراسی، اولیگارشسی، سلطنت فردی... به خرج نمی‌دهد.

تأثیرات محیط اجتماعی بر تفکرات هابز را نیاستی نادیده گرفت. او گفته است که با یک همزاد به دنیا چشم گشودم و آن همزاد، «ترس» بود. این گفته هابز ناظر بر اوضاع داخلی انگلستان در اواخر قرن شانزدهم

است که ناامنی و آشفتگی، نظام سیاسی و اجتماعی این سرزمین را مختل کرده بود.

تجربیات محیط اجتماعی هابز و تأثیر آن بر اندیشه‌های وی، یادآور ارزیابی افلاطون از شکست تجربه دولت شهرهای یونان و ارائه تئوری دولت براساس ساختار متمرکز به رهبری حاکم فیلسوف یا فیلسوف حاکم است.

ممکن است اندیشه‌های فلسفی و سیاسی هابز را پذیرفت یا آنها را نقد و رد کرد، لیکن تأثیرات شگرف نظریات وی را در فلسفه سیاسی و در میدان عمل سیاست نمی‌توان نادیده گرفت بدین سان است که پس از گذشت چهار قرن، هنوز رسالات هابز در عالی‌ترین سطوح دانشگاهی تدریس می‌شود و تاکنون صدها کتاب و مقاله در ارزیابی اندیشه‌های وی به نگارش آمده و به طبع رسیده است.

مقدمه

ملاحظات هابز در باب عواملی مانند امنیت، ایمنی و حفاظت، بخش گسترده‌ای از نظام فلسفه سیاسی وی را به خود اختصاص می‌دهد. مع‌هذا بایستی پذیرفت که هابز مفهوم آزادی به عنوان یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین اصول جامعه مدنی را مورد غفلت قرار نداده است.

مشکل مهمی که ممکن است برای خواننده اندیشه سیاسی هابز بروز نماید آن است که بکوشد دگرترین آزادی هابز را بدون تمرکز بر کلیت نظام فلسفه سیاسی وی مورد مطالعه و فهم قرار دهد.

از نظر هابز، بقای دولت، به مثابه یک سازمان مدنی که بمنظور تأمین صلح، امنیت و حفاظت شهروندان بنیاد نهاده شده، از نخستین اولویت برخوردار می‌باشد. شهروندان متعهدند با اطاعت و حمایت از شهریار، مادام که او برای تمهید ایمنی و حفاظت از آنان می‌کوشد، از شهریار تبعیت نمایند. بنابراین شهروندان از شهریار حمایت می‌کنند، زیرا او پشتیبان قدرتمند و قانونی آنان در زمینه امنیت و حفظ و حراست است.

براین اساس، منطوق دگرترین هابز در باب دولت بگونه‌ای جدی آن آزادی را که «نویسندگان یونانی و

لاتین» توصیه می‌کنند، ممنوع و قدغن می‌داند. هابز چنین آزادی را «عادت مطلوب شمردن غوغا و اغتشاش» و «نمایش دروغین آزادی» می‌نامد. با بیان اینکه آنتی‌ها و رمی‌ها آزاد بودند، تفسیر و تلقی هابز بدینگونه است: «دولت آزاد» نه بدانگونه که شهروندان آزاد بودند در برابر منتخبین خود مانع ایجاد نمایند بلکه «منتخبین مردم» این آزادی را داشتند که در برابر مردم مقاومت کنند و یا آنان را مورد تهاجم قرار دهند.^(۱)

باری، بمنظور اجتناب از هرج و مرج و «فورار» خونهای بسیار، هابز آزادی متفاوت و ویژه‌ای را برای شهروندان تجویز می‌کند.

مقصد این نوشتار تحلیل و تبیین عوامل آزادی افرا در فلسفه سیاسی هابز می‌باشد. صاحب این‌قا می‌کوشد بطور فشرده برخی از اصول مهم و اساسی هابز به مدد آنها دگرترین حکومت مدنی خویش را بنیاد نهاده است تشریح نماید. سپس تبیین و تحلیل عوام آزادی افراد، شامل دوازده عامل- که آخرین آنها آزادی بیان و انتشارات می‌باشد- شرح داده خواهد شد.

اصول اساسی

نتیجه متعلق بدان نامعلوم است و در نتیجه نه فرهنگی در زمین وجود خواهد داشت، نه نیروی دریایی، نه چیزهای مقرون به صرفه و سودمند که از طریق دریا وارد شود، نه ساختمانهای مفید، نه وسایل و لوازم حرکت دادن و جابجا کردن چیزها زیرا که مستلزم نیروی زیاد می باشد، نه دانش و معلومات نیروی [موجود در] زمین، نه [قدرت] محاسبه زمان، نه هنر، نه مکاتبه، نه جامعه، و بدتر از همه ترس مداوم و خطر مرگ خشن و سخت، و زندگی انسان تنها و منزوی، بی‌نوا، گریه، پست و حیوانی و کوتاه.»^(۳)

با در نظر گرفتن این زندگی کوتاه، منزوی و تنها و پست و حیوانی که بزرگترین بدبختی بشر محسوب می شود، بایستی راه علاجی وجود داشته باشد تا مردمان را در امنیت، حفاظت و صلح نگاه دارد.

آنچه هابز به عنوان چاره و علاج تجویز می کند آن است که مردمان باید قدرت خویش را جهت بنیان نهادن یک دولت برای حراست از «صلح عمومی» و «ایمنی» به یک فرد یا مجلسی از افراد اعطا نمایند. بمنظور پیدایش دولت، مردمان باید خواسته‌ها و قدرت قضاوت و داوری خویش را به خواست و داوری یک شهریار تسلیم نمایند و این امر، چنانکه هابز مدعی است، چیزی بیش از رضایت و یا توافق می باشد، یعنی پیمان و میثاقی که «هر فرد با هر فرد» می بندد تا حق حکومت بر خویشان را به یک نظر یا مجلسی از افراد تسلیم نمایند، مشروط به اینکه دیگر افراد نیز همین کار را بکنند و تمامی اعمالشان را به همانگونه تفویض نمایند.

بدینسان جماعت مردم نهنگی عظیم‌الجثه و یا «خدائی فانی» - که در ظل «خدای جاوید» قرار دارد - پدید می آورند. به اعتقاد هابز، این خدای زمینی بواسطه قدرت و نیرویی که به وی اعطا می شود و بنا توسل به «وحشت»، قادر است با نیل به امنیت برای کشور و دفاع در برابر دشمنان خارجی، به خواست مردم، جامعه عمل ببوشاند.

قانون حاکم بر جامعه سیاسی به عنوان امری تغییرناپذیر و ابدی «قانون طبیعی» است که در «سوایتان» بدینگونه از سوی هابز تعریف شده

چنانکه از «سوایتان» دانسته می شود، هابز بر اساس نظام فلسفه سیاسی خویش، عواملی مانند «امنیت»، «حفاظت» و «صلح» را بر «آزادی» ترجیح می دهد. از نظر گاه‌ها بزرگ و برحسب تلقی وی نسبت به انسان، نخستین اولویت برای مردمان نیل به حفاظت و ایمنی می باشد.

انسان پیش از انتقال از وضع طبیعی به جامعه سیاسی، در وضع جنگی بسر می برد، یعنی شرایطی که در آن «هر انسانی علیه انسان دیگر است». در این وضعیت، به دلیل برابری مردمان در توانایی و قابلیت، برابری در امید نسبت به نیل به هدف وجود دارد.

به عنوان مثال: هرگاه دو فرد آهنگ یک هدف کنند، از آنجا که علی‌الاصول هر دوی آنان نمی توانند به رضایت نائل شوند در نتیجه در نابودی یکدیگر می کوشند.

به نظر هابز حقی که در وضع طبیعی وجود دارد حق طبیعی است. هابز معتقد است حق طبیعی عبارت است از: «آزادی‌ای که هر فرد از آن برخوردار می باشد تا چنانکه او خود می خواهد آن را به نیروی خویش برای حفاظت از طبیعت خود - یعنی زندگی و حیات خود - به کار گیرد و در نتیجه هر کاری را که او در آرزوی و داوری خویش مناسبترین لوازم برای نیل بدان می داند انجام دهد.»^(۲)

به دیگر بیان، در وضع طبیعی، هر فرد، ارباب و قاضی خویش است، و از آنجا که هدف بنیادین فرد حفاظت از حیات خود می باشد، فرد این حق را دارد که نیروی خویش را بکار گیرد و «هر کاری» را که فکر می کند برای او بهترین است انجام دهد. بی تردید، سرانجام چنین حیاتی نیل به خوشبختی نیست و در آخرین تحلیل، وضع جنگی اجتناب‌ناپذیر می باشد. چنانکه هابز تشریح می کند، در وضع جنگی، انسان بیچاره و نگون‌بخت است. در این وضعیت «هر کس دشمن دیگری است»، مردمان بدون امنیت زندگی می کنند و بنا به تصویر مشهور هابز: «در این وضعیت، جایی برای صنعت وجود ندارد، زیرا ثمره و



است: «حکم یا قانون عمومی که بر اساس خرد قرار دارد، بواسطه آن فرد از انجام کاری که برای حیات او ویرانگر می باشد منع می شود، هم چنین از اینکه وسایل حفاظت را از خود دور سازد، و از حذف آنچه او فکر می کند بهترین حفاظت و نگهداری می باشد.»^(۴)

با مقایسه میان «حق طبیعی» و «قانون طبیعی» همانگونه که هابز اشاره می کند - آشکار می گردد که حق عبارت است از آزادی یا عدم آزادی انجام کاری، در صورتی که قانون در مورد یکی از این دو تصمیم می گیرد و بدان مقید می شود. در نتیجه برای حق، «آزادی» وجود دارد، لیکن برای قانون، «تعهد».

من باب مثال، من حق دارم برای تعطیلی آخر هفته آینده بین ماندن در خانه و مطالعه یا انجام سفر یکی را انتخاب کنم. برای هر یک از این دو انتخاب، من دارای حق هستم، یعنی آزادی انتخاب یکی و ترک دیگری. لیکن به عنوان عضو یک جامعه باید مالیات بپردازم، یعنی بر حسب قانون متعهد به پرداخت مالیات به دولت هستم. در غیر این صورت، قانون را شکستام و این به معنی نقض تعهد من نسبت به دولت می باشد.

مفهوم آزادی

اکنون در نظام فلسفه سیاسی که هابز ارائه می دهد، بایستی مفهوم آزادی را مورد امان نظر قرار دهیم. در «لوائتان» وقتی هابز از آزادی سخن می گوید، تعریفی از انسان آزاد ارائه می دهد. به عقیده «هابز» انسان آزاد کسی است که در آن اموری که بواسطه قدرت و هوش خود دارای توانایی است، از آنچه خواهان انجام آن است، بازداشته نمی شود.^(۵)

در جایی دیگر از «لوائتان»، او آزادی را «نبود موانع بیرونی» تعریف می کند. هر چند قسمتی از قدرت فرد ممکن است بواسطه وجود موانع از او سلب گردد. مع هذا، این امر «نمی تواند او را از بکارگیری نیروی باقیمانده‌ای که قضاوت و تعقل وی به او امر می کند، بازدارد»^(۶)

در نخستین تعریف، فرض شده است که برای یک انسان آزاد اموری وجود دارد که او قادر به انجام آنها

می باشد و از آزادی انجام آنها بر طبق خواست خویش برخوردار است.

در دومین تعریف، فرد با اعتماد بر نیروی قضاوت و تعقل خویش می تواند آن بخش از نیروی خود را که توسط موانع بیرونی بازداشته نشده است بکار گیرد، دقت و تمرکز بر این تعاریف، سئوالاتی از اینگونه را به ذهن متبادر می کند: آن اموری که انسان آزاد قادر به انجام آن باشد کدامند؟ و آزادی فرد از کجا سرچشمه می گیرد، در چه نوع موضوعاتی فرد به عنوان یک شهروند آزاد است نیروی خویش را به کار گیرد؟ مرزهای قلمرو آزادی شهروندان و شهروندان چگونه از یکدیگر تمیز داده می شوند؟ و مانند اینها.

چنانکه هابز تجویز می کند، افراد برای نیل به منافعشان و برپایه رهنمود خردشان، آزادی انجام همه نوع کاری را که به وسیله «قوانین» مسکوت گذاشته شده است دارا هستند.^(۷)

هابز آنگاه نتیجه می گیرد: «بنابر این آزادی فرد فقط در آن چیزهایی است که در تنظیم جریان آنها شهریار مسکوتشان گذاشته است. این آزادیها عبارتند از آزادی خرید و فروش، عقد قرارداد بایکدیگر، انتخاب مسکن، نوع تغذیه و کسب و کار در زندگی و سازمان دادن وضعیت کودکان بدانگونه که مردم فکر می کنند مناسب می باشد و از این قبیل».^(۸)

آشکار و غیر قابل انکار همواره پابرجا بوده است که شهریان هرگز نمی‌توانند قدرت خویش را از مردم بدست آورند و نه چنین امری به وقوع پیوسته است» (۱۲) آیا به راستی این مجادله‌ای صحیح است که وقتی حق کشتن افراد از خود آنان سرچشمه نمی‌گیرد کسی ادعا کند که از خداوند ناشی می‌شود؟ چنانکه از هابز دانسته می‌شود، مسأله این است که شهریار نه حق کشتن افراد را از خداوند اخذ می‌کند، نه از سوی افراد. آنگاه که شهریار در وضع طبیعی می‌زیست، مانند دیگر افراد حق به قتل رساندن دیگران را داشت، لیکن باگذر از وضع طبیعی به جامعه سیاسی، شهریار برخلاف دیگر افراد - که این حق را به شهریار تفویض کردند - حق کشتن افراد را برای خود نگاهداشت (۱۳)

چنانکه قبلاً اشاره شد و همانطور که هابز ابراز می‌دارد، هدف جامعه سیاسی عبارت است از «تامین صلح برای شهروندان در میان آنان و دفاع از شهروندان در برابر دشمنان مشترک» (۱۴)

براین اساس، مادام که شهریار نیروی حفاظت و نگهداری از شهروندان را دارد، آنان متعهد به پیروی و اعانت وی می‌باشند، در غیر این صورت، هرگاه حاکمیت به مثابه «روح جامعه سیاسی» از «پیکره» رخت برنهد، فرد یا قدرت حفاظت و نگهداری را در خویشتن می‌یابد یا آن را در دیگران جستجو می‌کند، در این حال «طبیعت» او را موظف می‌سازد این وضعیت را بپذیرد و همت خویش را مصروف تحقق آن نماید.

آزادی افراد

پس از تبیین برخی مفاهیم مهم و اساسی برپایه آزادی افراد، اکنون وارد قلمرو اصلی بحث می‌شویم:

۱- هر چند شهریار به عنوان خدای زمین دارای قدرت فراوان است و شهروندان جامعه سیاسی متعهد به اطاعت از وی می‌باشند، مع‌هذا موقعیتها و امکاناتی برای آنان وجود دارد که در آنها مجاز به بهره‌مندی از آزادی هستند.

از دیدگاه هابز: «آشکار است که هر فرد در کلیه مواردی که حقوق نمی‌تواند بواسطه پیمان و میثاق

هر چند افراد در قلمروی که قانون خاموش و ساکت می‌باشد دارای آزادی می‌باشند، مع‌هذا این آزادی، نه قدرت اعمال زندگی و مرگ از سوی شهریار را منسوخ می‌سازد، نه آن را محدود می‌کند. چنانکه هابز اشاره می‌کند: از آنجا که «هر فرد مؤسس و بانی اعمالی است که شهریار انجام می‌دهد»، در نتیجه اگر فردی از عملکرد شهریار خویش شکایت می‌کند، فی الواقع از آنچه خود بانی و باعث آن است شکایت می‌کند و از اینرو باید خود را متهم سازد نه کس دیگری را! بنابراین ممکن است شهریار مرتکب بی‌انصافی شود، لیکن آنچه او انجام می‌دهد نمی‌تواند بی‌عدالتی خوانده شود. براین اساس، ممکن است غالباً این امر اتفاق بیفتد که بافرمان شهریار فردی در جامعه سیاسی به قتل برسد. (۹) بر مبنای نظر هابز، شهریار تابع خداوند و موظف به مراعات قانون طبیعی است. (۱۰) او نه تنها حق تفسیر قوانین را دارد (۱۱)، بلکه هرگاه لازم بدانند می‌توانند قوانین دولت را نقض نماید. براین اساس هرگاه شهریار برپایه قانون تصمیم به قتل یک شهروند بگیرد، این شهروند حق دارد در جهت خنثی ساختن آن کوشش نماید، لیکن اگر شهریار خود دستور دهد که او باید کشته شود، بایستی به قتل برسد.

اکنون ممکن است کسی سؤال کند حق کشتن افراد به دستور شهریار، چگونه و از کجا ناشی می‌شود؟ برای حل این قضیه پیچیده، مدانچتون دوست لوتر، طی بحثی می‌گوید: از آنجا که از یک سو مجازات مرگ خصوصیت ذاتی اقتدار سیاسی است و از سوی دیگر تصور اینکه شهروندان حق مجازات مرگ را به شهریار تفویض کرده‌اند، دشوار می‌باشد در نتیجه شهریار باید این حق را از سوی خداوند دریافت کرده باشد.

گذشته از این، نظر دیگری در این مورد از سوی کلارندون مطرح شده است. او می‌گوید: «خداوند بانهادن شمشیر در دست حکمران بلندپایه، او را تعیین و قادر به اجرای عدالت نموده است که برای صلح و حفاظت از مردم ضروری می‌باشد.... و این موضوع یگانه [پذیرفته شده از سوی هابز] که افراد نمی‌توانند بر زندگی خودشان نقطه پایان بگذارند، به مثابه دلیلی

۲- آزادی دیگری که شهروندان از آن برخوردار می‌باشند در ارتباط با اعمال شرم‌آور است. هرگاه شهریار به یک شهروند فرمان انجام عملی را بدهد که برای وی شرم‌آور باشد، او متعهد به فرمانبرداری نخواهد بود. مثلاً اگر شهریار به پسر می‌دهد که والدین خود را به قتل برساند، هرچند آنان متهم به ارتکاب جنایت و از سوی قانون محکوم شده باشند، پسر حق دارد که از این عمل اجتناب کند. زیرا چنانکه هابز در اصول فلسفه سیاست می‌نویسد: «دیگرانی هستند که به آنان فرمان داده می‌شود، آنان چنین خواهند کرد (حکم اعدام را اجرا می‌کنند) و پسر ترجیح خواهد داد که بمیرد تا اینکه رسوا و بدنام زندگی کند و از تمامی جهان متنفر و بیزار گردد» (۲۰).

در هر مورد، وقتی عملی وجود دارد که انجام آن برای «الف» ننگین و شرم‌آور است، می‌تواند به «ب» سپرده شود. پس بنظر می‌رسد حق با ام. لموس باشد آنجا که صریحاً به این نتیجه‌گیری می‌رسد که: «حق امتناع از اطاعت فرمان در اجراء اعمال شرم‌آور حق سلطه شهریار را ابطال نمی‌کند، زیرا همواره شهروندان دیگری وجود خواهند داشت که انجام اعمال برای آنان شرم‌آور نبوده و هرگاه از سوی شهریار فرمان داده شود، مایل به انجام آن باشند» (۲۱).

۳- در جامعه سیاسی، اگر شهروندی بواسطه آنکه مرتکب جنایت شده «از سوی شهریار یا حکومت وی مورد بازجویی قرار گیرد» از آزادی عدم اقرار برخوردار است، آنگاه که اطمینانی به عفو و بخشش نداشته باشد. زیرا هیچکس براساس پیمان و میثاق تعهدی به متهم ساختن خود ندارد و پیمانی که برای متهم کردن فرد منعقد شود، بر پایه نظر هابز در «لویاتان» فاقد اعتبار می‌باشد. (۲۲)

۴- بنظر هابز، فرار از صحنه نبرد در صورتی که از ترس ناشی شده باشد نه از خیانت، گرچه عملی پست و ناشایسته می‌باشد لیکن غیر عادلانه نیست. همینگونه اجتناب از جنگیدن به معنی ترس و بزدلی است لیکن غیر عادلانه نمی‌باشد. اما فردی که به عنوان سرباز ثبت نام می‌کند یا به او حقوق ماهانه پرداخت

منتقل شود، دارای آزادی می‌باشد... پیمانهایی که به دفاع از بدن فرد نمی‌پردازند باطل‌اند» (۱۵).
براساس دیدگاه هابز، حقوق غیر قابل انتقال عبارتند از حفاظت شخصی و وسایل و ابزار بقاء. براین اساس، هرگاه شهریار به یک شهروند فرمان بدهد خود را بکشد یا زخمی یا معیوب سازد، او آزاد است که با فرمان شهریار مخالفت کند. همینگونه است اگر شهریار فرمان دهد که فرد با کسی که به او حمله می‌کند مقابله نکند یا از خوردن غذا، استفاده از هوا، دارو و چیزهای دیگری که بدون آنها امکان زنده بودن وجود ندارد، ممانعت به عمل آید. (۱۶)

برخی از شارحان فلسفه سیاسی هابز کوشیده‌اند به تبیین مفهوم آزادی افراد بپردازند. فی‌المثل، ام. لموس عقیده دارد اتباع شهریار از دو طریق به تحصیل آزادی می‌پردازند: یا از آنچه «از سوی شهریار به آنان اعطاء می‌شود، یا آنجا که [قانون] شهریار ساکت و خاموش می‌باشد».

براین اساس، تا آنجا که فعالیت‌های موسوم به آزادی از سوی شهریار ممنوع نگشته‌اند، اتباع وی حق انجام آنها را خواهند داشت. شهریار حق بازنگری یا فسخ و همچنین «اختیار انفاء هر حق که اعطاء نموده و محدود کردن آزادی‌هایی که خاموشی و سکوت اولیه وی آن را مجاز دانسته داراست» (۱۷).

معذک باید بخاطر آورد همانطور که گلداسمیت اشاره کرده است: گرچه «فرد حقوق خویش را تا آن حد که بتواند منتقل می‌کند، او نمی‌تواند «قدرت و نیروی» واقعی خویش را منتقل نماید، او نمی‌تواند حق حفظ حیات خویش را منتقل نماید» (۱۸). زیرا موقعی که افراد جامعه سیاسی را بنیان می‌نهند، آنان رسماً رضایت خویش را نسبت به ترک و یا انتقال حق به منظور دفاع از شهریار ابراز می‌دارند و وی را اعانت می‌کنند تا حق طبیعی خویش را در برابر قانون شکنان به کارگیرد.

در نتیجه همانطور که واگینز ابراز می‌دارد: «هیچ کس از حق دفاع از خویش صرف نظر نمی‌کند» (۱۹). بنابراین حق حفاظت از شهروندان با خود آنان است و اصولاً آنان می‌توانند آزادانه برای نیل به این حقوق به دعوی و ستیزه برخیزند.

زندگی و آزادی جسمی برخوردار شود، از آنجا که بنظر هابز برای این شخص راه دیگری برای حفظ و صیانت وجود ندارد، آزاد است که شرایط فاتح را بپذیرد. همینطور شهروندی که در شرایط یکسانی در یک کشور خارجی تحت بازداشت بسر می برد، آزاد است که به تابعیت آن کشور درآید. لیکن اگر شهروندی در زمان جنگ به زندان بیفتد، به اعتقاد هابز دلیلی وجود ندارد که پیمان تابعیت را نگاه دارد و می تواند از زندان بگریزد. (۳۶)

۷- چنانکه پیشتر گفته شد، هدف جامعه سیاسی، صلح و صیانت است. هابز اعتقاد راسخ دارد که حفاظت و امنیت از ضروریات حیاتی و اساسی برای بقای جامعه سیاسی به شمار می رود، هر چند «هیچ کس موظف به کشتن خود یا دیگران نیست»، تحت برخی شرایط، یعنی هنگامی که جامعه سیاسی با «نهاد خطرناک یا پست و بی آبرویی مواجه گردد، شهروندی که تحت فرمان شهریار قرار دارد متعهد به درهم شکستن آن است.

درواقع، این فرمان از «قول اطاعت و تسلیم» بر نمی خیزد، بلکه از «قصد و نیت» سرچشمه می گیرد. در این صورت شهروند آزاد نیست که از این امر امتناع کند، زیرا سرپیچی از اطاعت به تعبیر هابز «هدفی را که سلطنت برای آن ترتیب داده شده است عقیم می گذارد» (۳۷) در عکس این حالت، شهروند البته آزاد است که امتناع ورزد.

۸- از این خاستگاه، آزادی دیگری برای شهروند پدید می آید. سربازی که تحت فرمان ارتش موظف به نبرد بر ضد دشمن است، هر چند در صورت امتناع از جنگیدن شهریار حق دارد او را به قتل برساند، مع هذا در صورتیکه «سربازی لایق» را به جانشینی خویش بگمارد، می تواند بدون اینکه عمل غیرعادلانه مرتکب شود صحنه نبرد را ترک گوید، زیرا بدینسان او «خدمت به کشور» را ترک نمی کند. (۳۸)

۹- از آنجا که انفکاک ابزارهای حفاظت شهروندان از شهریار موجب ویرانی حکومت می شود، هیچ کس آزاد نیست در برابر «شمشیر حکومت» برای دفاع از مجرم یا بی گناه، مقاومت نماید؛ لیکن هرگاه،

می شود «عذر بزدل و ترسو بودن را و می نهد» و متعهد است «بدون اجازه فرمانده خود نه به صحنه نبرد برود و نه از آن بگریزد» لیکن هرگاه کشور در خطر قرار بگیرد، «تمام کسانی که توانایی حمل سلاح دارند» متعهدند بمنظور دفاع از کشور بسیج شوند، زیرا در غیر این صورت یعنی اگر آنان آهنگ حفاظت از نظام حکومت سیاسی و شجاعت لازم را در این زمینه نداشته باشند، این امری عبث و بیهوده خواهد بود. (۳۳)

۵- هنگامی که بین یک شهروند و شهریار درباره بدهی یا حق مالکیت اراضی یا کالا و مانند اینها نزاعی رخ دهد، اگر شهریار «با توسل به قدرت قانونی قبلی نه به اتکاء قدرت شخصی اش» از وی مطالبه کند، شهروند آزاد است حق خویش را پیگیری و دنبال نماید، و از آنجا که شهریار ملتزم به اقدام در این مورد برحسب قانون می باشد، پیگیری شهروند «مخالف با خواست و اراده شهریار نخواهد بود» و لذا شهروند از آزادی دادخواهی برخوردار می باشد. لیکن اگر شهریار براساس قدرت فردی امری را مطالبه کند یا آن را در دست بگیرد، دیگر نقشی برای قانون باقی نمی ماند، زیرا همانگونه که هابز در «لوایپتان» بیان می دارد: «تمام آنچه بواسطه قدرت شهریار انجام می گیرد فی الواقع بواسطه اقتدار هر شهروند جامعه عمل می پوشد و در نتیجه آنکه عملی ضد شهریار انجام می دهد، آن را علیه خویشتن به کار می گیرد». (۳۴)

براین اساس، آیا منطقی می توان ادعا نمود که هابز قائل به وجود مالکیت مطلق برای شهروندان نمی باشد؟ گلداسمیت می اندیشد که می توان چنین ادعایی را مطرح ساخت. او می نویسد: «هابز این گفته قانون گرا را نپذیرفت که: حکومت به پادشاه تعلق دارد و مالکیت به شهروند. نه قانون بنیاد گرا، نه قانون اساسی و نه قانون طبیعی، هیچیک حقوق مالکیت شهروند را در برابر شهریار تضمین نمی کند. منطق مناقشه هابز برای حکومت مطلقه، او را به انکار وجود حق مالکیت مطلق برای شهروندان وادار نمود». (۳۵)

۶- هنگامی که در زمان جنگ شهروندی به زندان بیفتد، اگر تنها در صورت پذیرش تابعیت فاتح از

شه‌ریار حکومت کنند. (۳۲) پس شه‌روندان وظیفه‌مندند از شه‌ریار زندانی اطاعت نمایند و آزاد نیستند از تعهد قبلی خویش فاصله بگیرند و با فردی دیگر یا مجمعی میثاق ببندند.

۱۲- در آخرین بخش این مقاله، تبیین و تحلیل مفهوم آزادی بیان و انتشارات براساس آنچه هابز در «لویاتان» تشریح کرده است ضروری می‌باشد. هابز، داوری در مورد اینکه «کدام عقاید و نظریات مخالف صلح و کدام موافق صلح هستند» را به شه‌ریار می‌سپارد، در نتیجه، حق ارزیابی نظریات مندرج در تمامی کتابها قبل از آنکه به چاپ برسند با شه‌ریار است. هابز آنگاه ادامه می‌دهد:

«اعمال مردمان از عقاید آنان ناشی می‌شود، و راهبری درست عقاید عبارت است از راهبری درست اعمال مردمان برای نیل به صلح و هماهنگی بین آنان». از آنجا که بنظر هابز موضوع عقیده چیزی جز «حقیقت» نیست، عقیده‌ای که مخالف صلح می‌باشد حقیقت نبوده و باید ممنوع شود. بر پایه این نظرگاه، هابز می‌نویسد: «بنابراین او که قدرت سلطنت دارد داوری یا نظم بخشیدن به داوری در باب عقاید و نظریات و آنهاده شده است، به مثابه امری که برای صلح ضروری است و به موجب آن جلوگیری از اختلاف و جنگ داخلی لازم می‌آید.» (۳۳)

با مذاقه در آنچه هابز در باب آزادی عقاید مطرح می‌سازد، به نظر درست می‌آید که تأکید شود ایده امنیت و صیانت بیش از مفهوم آزادی ذهن هابز را به خود مشغول می‌کرده است. برای هابز مهم‌ترین مسأله جامعه سیاسی که باید بواسطه قدرت شه‌ریار حل و فصل گردد، تیره بختی انسانها است، آنگاه که در ورطه اختلاف و جنگ داخلی فرو می‌روند، وضعی که با ایمنی، صیانت و صلح ناسازگار می‌باشد. از اینرو بنظر می‌رسد حق با گلد اسمیت باشد آنگاه که می‌نویسد: «بخاطر صلح باید شه‌ریار حق کنترل بیان و نشر عقیده را داشته باشد. اعمال مردمان از عقاید آنان پیروی می‌کند، مردمانی که کشتن ستمگران را مشروع بدانند، فرمانروایان خویش را به قتل می‌رسانند

براساس دعوی هابز، «گروه زیادی از افراد» گرد آیند و در برابر قدرت شه‌ریار مقاومت کنند یا مرتکب برخی «جنایات عمده» - قتل - شوند، آنان آزادند که به دفاع از خویش برخیزند، همانطور «که مجرم همانند بیگناه چنین می‌کند» و از آنجا که این بخاطر دفاع می‌باشد، امری غیرعادلانه نیست. لیکن در صورت عفو، یعنی آنگاه که شه‌ریار به آنان خط امان دهد، از آنجا که این عفو «بهانه دفاع فردی» را از آنان باز می‌گیرد، آزاد نیستند که روند دفاع را ادامه دهند، زیرا همانگونه که تئوس شرح می‌دهد چنین مقاومتی فقط به عنوان وسیله‌ای برای صیانت از حیات آنان قابل توجیه می‌باشد و پیشنهاد عفو، بکارگیری این ابزار را زائد و غیرعادلانه می‌سازد.

پس بطور کلی موضع هابز آن است که اطاعت شه‌روند از فرامین شه‌ریار، بر پایه سازگاری چنین اطاعتی با صیانت فرد، امری مشروط می‌باشد. (۳۴) نتیجه می‌گیریم: بنظر قابل قبول خواهد بود اگر فردی مدعی شود که هابز در نظام فلسفه سیاسی خویش بیش از «شه‌ریار» به امنیت و صیانت اولویت می‌دهد، هر چند او شه‌ریار را «لویاتان» (هنگی عظیم‌الجثه) می‌داند که «خدای فانی» بر عرصه زمین است. (۳۵)

۱۰- به زعم هابز، آزادی ای که به شه‌روندان یا هر یک از آنان از سوی شه‌ریار یا مجمع سلطنتی در نتیجه ناتوانی این دو اعطاء شود باطل است، مگر آنکه سلطنت مستقیماً متروک شود یا به دیگری انتقال یابد. (۳۶)

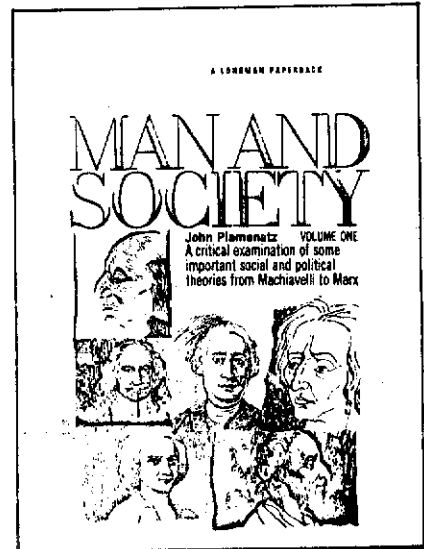
۱۱- اگر در نتیجه جنگ شه‌ریاری مطیع غالب شده به تمیعت وی درآید، به نظر هابز شه‌روندان او براساس تعهد پیشین موظفند که به فاتح تحویل داده شوند «و نسبت به فاتح متعهد به پیروی گردند». بر این اساس شه‌روندان مورد بحث آزاد نیستند از این تعهد شانه خالی کنند. اما اگر شه‌ریاری به زندان بیفتند و آزادی از کف بدهد دلیلی وجود ندارد به عنوان فردی که از «حق شه‌ریاری» چشم پوشیده شناخته شود. بنابراین، شه‌روندان وی متعهد به پیروی از «کارگزارانی که قبلاً به مسند تکیه زداند» هستند. این کارگزاران باید نه به نام خودشان بلکه به نام

در باره رابطه میان نظریه حقیقی و صلح و بالعکس به بحث می پردازد. مک نیلی می نویسد: «مباحثه هابز از آنچه بنظر می رسد اندکی قوی تر است. این قضیه که حقیقت نمی تواند «منافی صلح» باشد قضیه ای مبتنی بر تجربه نیست، این قضیه یک فرضیه کاملاً بی فایده و بی مصرف یا صرفاً آرزویی پرهیز کارانه هم نیست. بروز و ظهور برخی حقایق ویژه ممکن است به راحتی موجب بی نظمی شود، لیکن پذیرش این نکته منطقی است که گرایش عمومی معرفت حقیقی در ترفیع و ارتقاء صلح خواهد بود، زیرا جهل و فریب، موجب پیدایش عجز و عدم ثبات می شود» (۳۶)

بر پایه تفسیر مک نیلی، شهریار ی که مجدانه بمنظور ارتقاء صلح در جامعه سیاسی تلاش می کند، «نه تنها باید از «نظریات کاذب» اجتناب کند، بلکه باید اثباتاً معرفت حقیقی را مورد ترویج و تشویق قرار دهد. بعلاوه، شهریار همچنین حق دارد در مورد اینک حقیقت چیست تصمیم بگیرد» (۳۷)

نتیجه گیری

در مقام نتیجه گیری، این موضوع بایستی عمیقاً مورد مذاقه قرار گیرد، که هابز در نظام فلسفه سیاسی خود بیش از آزادی توجه خویش را به امنیت، صلح و حفاظت معطوف می سازد. اگر چه به زعم هابز، شهروندان آزادند به کلیه اعمال و افعالی که از سوی قانون ممنوع نشده مبادرت ورزند، با این حال قدرت شهریار نمی تواند بواسطه چنین آزادی ای محدود یا موقوف شود. افزون بر این، شهریار حق دارد قوانین کشور را تفسیر کند، آنها را مورد بازنگری قرار دهد و حتی زیر پا بگذارد. بر این اساس و از آنجا که شهریار باید به تمهید صلح و امنیت برای جامعه سیاسی بپردازد، شهروندان آزاد نیستند آنگاه که فرامین شهریار از قانون ناشی نمی شود بلکه از قصد فردی وی سرچشمه می گیرد، نافرمانی نمایند. چرا که این نافرمانی، به نظر هابز، هدفی را که برای آن جامعه سیاسی تکوین یافته است عقیم می گذارد.



مردمانی که شورش را توجیه پذیر بدانند، سر به شورش بر خواهند داشت... برای شهریار امکان ندارد که افکار درونی و عقاید شهروندان را کنترل کند (تفکر آزاد است) همینطور اینکه او بتواند افکار مردمان را مورد سؤال قرار دهد، امری مطلوب نیست. (انجام چنین امری حتی مخالف قانون طبیعی است). شهریار نمی تواند مردمان را مجبور کند امری را باور کنند، لیکن او می تواند به آنان دستور اطاعت و فرمانبرداری بدهد. او همچنین می تواند تدریس و انتشار بعض آراء و عقاید را مجاز شمارد و برخی دیگر را ممنوع سازد» (۳۴)

برای یکی دیگر از شارحان هابز، ام لموس، اینکه شهریار توجه خویش را به ترویج آزادی معطوف سازد امری قابل درک است و این فقط می تواند از رهگذر حفاظت و صلح یافت شود. او با اشاره به حق شهریار به عنوان داور عقاید و انتشارات، می نویسد: «به هر حال، با وجود این هابز این احتیاط را بادقت مورد امعان نظر قرار می دهد که شهریار وظیفه مند است انجام و اعمال آن مذاهب و انتشار آن آراء و نظریات را که اقتدار وی را مورد سؤال قرار می دهد یا آن را تنزل می بخشد و بدینسان باحفظ و نگهداری صلح ناسازگار می باشد، ممنوع سازد» (۳۵)

«حقوق و قدرت نامحدود» شهریار بمنظور کنترل گفتارها و عقاید مردمان، مک نیلی را به یاد زمان ۱۹۸۴ جورج اروول و «برادر بزرگ» می اندازد. او

باری، از آنجا که وضعیت جنگی موجب تیره بختی انسان و غیر قابل تحمل می‌باشد، تمام افرادی که در جامعه سیاسی استقرار یافته‌اند، حتی شه‌ریار، باید برای نیل به امنیت و صیانت به استخدام درآیند. در پایان این مقال، یک سؤال اساسی پیش‌روی ما باقی می‌ماند: آیا جایز است در این رهگذر «آزادی» را نیز به استخدام درآورد؟ پاسخ هابز در این زمینه مثبت است، ولی ما به این سؤال پاسخ منفی می‌دهیم.

از آنجا که به عقیده هابز از یک سو موضوع عقیده چیزی جز «حقیقت» نیست و از سوی دیگر، عقیده‌ای که مخالف صلح باشد فاقد جوهر حقیقت است، در نتیجه عقیده باطل باید از سوی شه‌ریار ممنوع گردد. اگرچه این موضوع مورد بحث قرار گرفته است که حقیقت فی‌نفسه ممکن است موجب بی‌نظمی و مخالف صلح باشد، مع الوصف بنظر می‌رسد اینکه معرفت حقیقی بطور کلی گرایش بسوی اعتلاء صلح دارد، امری پذیرفتنی باشد.

یادداشت‌ها

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ED. C.B. Mac Pherson, (London: Penguin, 1986), p. 266.
2. *Ibid*, p. 188.
3. *Ibid*, p. 188.
4. *Ibid*, p. 189.
5. *Ibid*, p. 262.
6. *Ibid*, p. 189.
7. Michael Oakeshott, *Hobbes on civil Association*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 45.
8. Thomas Hobbes, *Leviathan*, P. 264.
9. *Ibid*, pp. 232, 264.
10. *Ibid*, p. 264.
11. John Plamenatz, *Man and Society*, London: Longmans, 1963), Vol. One, p. 142.
12. J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, (London: Hut chin son University Library, 1973), p. 97.
13. *Ibid*, p. 97
14. Thomas Hobbes, *Leviathan*, P. 268.
15. *Ibid*, p. 268.
16. *Ibid*, p. 269.
17. Ramon . Lemos, *Hobbes and Locke, Power and Consent*, (Gorgia: The University of Gorgia press, 1978), p. 61.
18. M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, (Columbia: university press, 1968), p. 183.
19. J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, P. 97.
20. Thomas Hobbes, *De Cive*, ED. Howard warrender, (Oxford: Clarendon Press, 1963).
21. Ramon M. Lemos, *Hobbes and Locke, Power and Consent*, P. 65.
22. Thomas Hobbes, *Leviathan*, PP. 199, 269.
23. *Ibid*, p. 270.
24. *Ibid*, pp. 271, 272.
25. M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, p. 199.
26. Thomas Hobbes, *Leviathan*, P. 273.
27. *Ibid*, p. 269.
28. *Ibid*, p. 269.
29. Roman M. Lemos, *Hobbes and Locke, Power and Consent*, P. 66.
30. Alan Ryan, 'Hobbes, Toleration and Inner Life', in *The nature of political Theory*, eds. David miller and Larry siedentop, (oxford: clarendon press, 1983), p. 216.
31. Thomas Hobbes, *Leviathan*, P. 272
32. *Ibid*, pp. 273, 274.
33. *Ibid*, p. 233.
34. M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, PP. 214. 215.
35. Ramon M. Lemos, *Hobbes and Locke, Power and Consent*, P. 61.
36. F. S. Mc Nelly, *The Anatomy of Leviathan*, (London: Macmillan, 1968), pp. 240, 241.
37. *Ibid*, p. 241.