

رویکردی تاریخی به اندیشه‌های سیاسی هابز

جواد مرشدلو*

اشاره

اندیشه‌های سیاسی نوین اروپا همزمان با پررنگ‌تر شدن حضور طبقه متوسط جدید یعنی بورژوازی و شکل‌گیری مفهوم کشور - ملت، روند تحول تکوینی خود را آغاز نمود. اگر اندیشه سیاسی ماکیاولی را به عنوان نقطه عطفی در تفکر سیاسی جدید که مبنی بر بنیادهای سکولار و رویکرد رئالیستی شکل گرفت، در نظر بگیریم از این مقطع و با سرعت گرفتن روند حضور بورژوازی در عرصه حاکمیت و سست شدن پایه‌های نظام قرون وسطایی که بر کلیسا و فئودالیسم استوار بود، شاهد تحولات اساسی در عرصه اندیشه سیاسی می‌باشیم. در این میان اندیشه معتقد به حاکمیت مطلقه که به بهترین شکل در آرای هابز تجسم یافته است شایسته توجه ویژه‌ای می‌باشد. در این مقاله تلاش شده است که با رویکردی تاریخی جایگاه تاریخی اندیشه این متفکر انگلیسی و نقشی که در تحول و تکامل اندیشه سیاسی در دوره‌های بعد داشته است بررسی شود.

مقدمه

در یک نگاه کلی به روند تاریخی تحول و تکامل اندیشه سیاسی در اروپا چنین به نظر می‌آید که میان شرایط عمومی (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره) بستری که یک مکتب با نحله تفکر سیاسی در آن نشو و نما یافته و مبنایی، چارچوب و روش همان تفکر ارتباطی ویژه برقرار بوده است. از این تفکر می‌توان سیر تحول اندیشه سیاسی در غرب را متأثر از زمانه و شرایط تاریخی دانست. اگر یک بنیاد و سرچشمه برای این جریان در نظر بگیریم، بدون شک دولت شهرهای یونان باستان و به ویژه آتن سده‌های هفتم تا چهارم ق.م در جایگاه ویژه‌ای قرار می‌گیرند. در این میان، پیش از همه باید به چرایی و چگونگی شکل‌گیری و تحول اندیشه عقلی (به معنای اندیشه ناملتزم به اساطیر و باورهای دینی) در یونان و یا به عبارتی تحول خرد منار فلسفه‌ای که چه بسا در خاور زمین ریشه داشت، عنایت نمود، توانست خود را از چارچوب دولت شهر رهایی بخشد (اگر چه بنیادی استوار برای تحولات بعدی اندیشه سیاسی فراهم نمود). گر چه اندیشه سیاسی در اروپای قرون بعدی همگام با تحولات در زمینه‌اش، شاهد

* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ جهان، دانشگاه شهید بهشتی

دگرگونی‌های اساسی هم بود، پیوند خود را با اندیشه سیاسی دولت - شهر محور یونان هرگز نگسست. تفکر سیاسی در دوره امپراطوری روم هیئت رواقی به خود گرفت و با جذب مبانی حقوق رومی استواری فزون‌تری یافت. اروپای اواخر قرون باستان، صحنه هجوم و ورود متوالی اقوام جدید (گوت‌ها، واندال‌ها، دان‌ها و غیره) و نیز روند افزایش حضور اقوام ژرمن در پس دیوارهای امپراطوری، رشد مسیحیت و بالا گرفتن اختلاف میان بخش شرقی و غربی امپراطوری همزمان افتاد و برای یک دوره زمانی دراز، اندیشه سیاسی خردمدار را در محاق زوال قرار داد. لیکن با تثبیت سیطره کلیسا بویژه از سده نهم به بعد، تکاپوهایی در راه احیاء تفکر فلسفی (اگر چه در راستای تطبیق مبانی فلسفه و دین بود) آغاز گشت و کوشندگی‌های کسانی چون «جان اهل سالیبوری» (در گذشته به سال ۱۱۸۰ م) و سپس «سنت توماس اکویناس» (۱۲۲۴-۱۲۲۵ م) در این راه شایسته توجه بیشتری است. در عین حال و علی‌رغم جدال دراز مدتی که در جریان تحول اندیشه سیاسی در قرون میانه در جریان بود.^۱ تا زمانی که «نیکولو ماکیاولی» (۱۵۲۷-۱۴۶۹ م) نظریه جمهوری خواهی نوین خود را مطرح نمود تحولی بنیادی در درونمایه و غایت اندیشه سیاسی قرون میانه پدیدار نشده بود. نظرگاه ماکیاولی از آن رو نقطه عطفی در تاریخ اندیشه سیاسی غرب بود که بار دیگر و البته با رویکردی متفاوت، افق اندیشه متفکران سیاسی را از آسمان به زمین بازگرداند و مفهوم اساسی اندیشه سیاسی را که در قرون میانه علی‌رغم همه جدال‌های کلامی آن دوره، رستگاری روح انسان بود (که جوهره خود را از آیین مسیحی و فلسفه مدرسی می‌گرفت) به خوشبختی دنیایی انسان متحول نمود. تردیدی نباید داشت که تدوین اندیشه سیاسی نوین با نوزایش اومانیسیم و بازخوانی فلسفه کلاسیک پیوند آشکاری داشته است. ماکیاولی اگر چه گام بزرگی در طرح و اندیشه سیاسی نوین (سکولار) برداشت، اما وظیفه انسجام بخشیدن و تبیین منطقی و روشمند آن را توماس هابز انگلیسی بر عهده گرفت. هابز تلاش نمود تا با کاربست روشن علمی و هندسی، سیاست را به مثابه یک علم مستدل مطرح نماید، با این حال تناقض‌های جدی که در متن اندیشه سیاسی وی وجود داشت و نیز مبارزه پرشوری که علیه نظم و به طبع اندیشه سیاسی دیکتاتوری و حاکمیت مطلقه در دوره‌های پسین در گرفت، سبب طرح انتقادهای جدی توسط اندیشه‌گران و فیلسوفان سیاسی پس از هابز گشت. علی‌رغم این مسأله و کم توجهی که به آراء و افکار هابز بویژه در سده هجدهم صورت گرفت، اندیشمندان معاصر با رویکردهای متفاوت به بازکاوی و شناسایی نظریات هابز پرداخته‌اند. آنچه در این پژوهش بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، بُعد تاریخی نظریه سیاسی هابز می‌باشد، به آن معنا که آرای

۱- برای جزئیات بیشتر ر.ک: طباطبایی، سید جواد: *جدال قدیم و جدید*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۳.

هابز، خود از چه شرایط تاریخی تأثیر پذیرفته و نیز چه نقش و جایگاهی در روند تحول اندیشه سیاسی اروپا داشته است. از این رو هم زمانه و روزگار هابز و هم آرای سیاسی وی و نیز نظرات برخی منتقدان وی مورد توجه بررسی قرار گرفته است.

هابز، زندگی و زمانه

توماس هابز در سال ۱۵۸۸ م در منطقه مالمزبری انگلستان زاده شد. وی فرزند کشیش تهیدست و دونپایه‌ای بود که از سواد نیز بهره‌چندانی نداشت. تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود به انجام رساند و در چهارده سالگی به یاری عموی ثروتمند خود که پس از مرگ پدر هابز، پرورش وی را بر عهده گرفته بود، راهی دانشگاه آکسفورد گشت. هابز نوجوان که بسیار باهوش بود به سرعت راه ترقی پیمود و طولی نکشید که به زبان‌های لاتین، یونانی، فرانسه و ایتالیایی مسلط گشت و پنج سال پس از ورود به آکسفورد موفق به اخذ لیسانس شد. پس از ترک آکسفورد بخت یارش شد و به استخدام خاندانی اشرافی موسوم به «کاوندیش» درآمد (۱۶۰۸م) و از آن پس سالهای بسیاری از عمرش را در خدمت ایشان و به عنوان آموزگار، مشاور، کارگزار و... سپری نمود. خدمت به این خانواده برای وی افزون بر تأمین مخارج زندگی، فرصت‌های زرین نیز به همراه داشت. لرد کاوندیش خود مردی دانش دوست و اهل سیر و سیاحت بود. از این رو هابز فرصتی یافت تا در رکاب اربابش به دیدار فرزاتگانی چون گالیله، پیرگاسندی و مارین مرسن نائل شود. وی در سال ۱۶۳۴م بنا به درخواست «ارل نیوکاسل» (پسرعموی کاوندیش) نسخه‌ای از کتاب گالیله را تحت عنوان «گفتار در پاره‌ دو سیستم اصلی جهان» تهیه نمود. در ۱۶۳۶م بنا بر درخواست گالیله دیداری با وی داشت و در همین زمان با فلسفه نوین فرانسه که تحت رهبری او بود آشنا گشت. هابز در خلال سالهای بعد با دکارت و گروسیوس نیز ارتباطاتی داشت. این در حالی بود که وی در انگلستان از محضر «فرانسیس بیکن» نیز بهره می‌برد. روزگار هابز، نظاره‌گر رخداد‌های دامنه‌دار چه در زمینه علم و فلسفه و چه در زمینه سیاست و اجتماع بود. از این میان کشف قوانین علمی نوین در عرصه فیزیک و ریاضی و اختلافات میان پارلمان و پادشاه و جنگ داخلی انگلستان بیش از دیگر موارد بر اندیشه و زندگی هابز مؤثر افتاد. با بالا گرفتن کار انقلابیان، وی که در این زمان نظرات خود را در زمینه دفاع از حاکمیت مطلقه، بیان نموده بود، به فرانسه گریخت. در آنجا نیز برای گذراندن زندگی خود، آموزگاری «چارلز دوم» (ولیعهد چارلز یکم که بعداً به پادشاهی رسید) را تقبل نمود. در سال ۱۶۴۷م به بیماری شدیدی دچار شد که تا آستانه مرگ پیش رفت، اما پس از بهبود نه تنها سی و دو سال دیگر

زندگی کرد بلکه بزرگترین اثر سیاسی تا آن زمان یعنی «لویاتان» را نیز به نگارش درآورد. گویا پس از انتشار همین اثر (۱۶۵۱ م) بود که انتقادات شدید از هابز هم از سوی سلطنت و هم طرفداران دموکراسی، آغاز گشت و وی به دلیل نوع نگاهی به به مذهب و مشروعیت حاکمیت مطلقه داشت هواداری نداشت. هابز سالهای بعدی زندگی را در میان آزادی و آسایش سپری نمود و در سالهای واپسین عمر کار ترجمه ایللیاد و اودیسه را به پایان برد. وی سرانجام در سال ۱۶۹۷م در هاردویک انگلستان دار فانی را وداع گفت. هابز در تمام عمر خود به نظریه واحدی پایبند بود. وی جز آثار یاد شده، کتب و رسالات دیگری نیز در زمینه فلسفه سیاسی به نگارش آورد که از آن میان می‌توان به رساله‌های «اصول قانون: طبیعی و سیاسی» (۱۶۴۰م) «شهروند» (۱۶۴۱م) و «بهیموت» اشاره نمود. وی در میان فیلسوفان انگلیسی از چند جهت مقامی یگانه دارد: نخست این که اولین رساله منظم را در علم سیاست نگاشت دیگر آنکه روش جدیدی در مطالعات امور سیاسی ابداع نمود. هابز با دلیل و برهان و نه چون ماکیاولی با آوردن شاهد از تاریخ، از حاکمیت مطلقه دفاع نمود و در عقاید خود تعصب و قاطعیتی ویژه داشت.

مبانی اندیشه سیاسی هابز

آنچه در اندیشه سیاسی هابز، اهمیت بنیادی بسیاری دارد، نگاه وی به انسان به عنوان یک عضو شکل‌دهنده جامعه است، چنانکه می‌توان گفت همین نگاه وی زیربنای نظریه‌اش را در مورد سازوکار حاکمیت تشکیل می‌دهد. وی در باب نخست «لویاتان»^۱ با روش منظم به تحلیل و بررسی ویژگیهای فطری، خلق و خو و تواناییهای انسان می‌پردازد. روش هابز برای آگاهی از نقاط قوت و ضعف، استعدادها و محرومیت‌های طبیعت انسان مبتنی بر دو روش است: نخست، برنامه رانشناسی فیزیولوژیک که بر قوانین حرکت استوار است و روش دیگر آن است که از این اساس فیزیکی دور شده، در عین حال مفروضات موجبیّت کامل و عینیت علمی و دقتی را که قوانین حرکت، طبعاً مستلزم آن است حفظ و از واقعیات مربوط به درون‌نگری آغاز می‌نماید.^۲ هابز مدعی موجبیّت کامل کردار آدمی است به طوری که به اعتقاد او آنچه انتخاب آگاهانه یا خود به خود نام دارد، خیالی بیش نیست، زیرا می‌توان از اوضاع و احوال قبلی جسمانی و محیطی یک انسان، رفتار آینده وی را پیش‌بینی نمود.^۳ وی همچنین مدعی

۱ - Leviathan

۲- جونز، ویت: *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳.

۳- همان، ص ۱۱۹.

ذهنیت کامل ارزشها است به این معنی که صفاتی را که ما به موجودات و اشیاء نسبت می‌دهیم در واقع آن چیزی است که ما احساس می‌کنیم و در ذات آنها نیست (تأثیر بیکن را می‌توان احساس نمود). فرضیه برجسته هابز این بود که حرکت انسان را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تعلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر (یا تأثیر خیالی) اجسام بیرون از خود حرکت می‌کنند. این دستگاه به نظر هابز به معنای دقیق کلمه خود جنبان نیست، لیکن همواره در حال حرکت است، چرا که همواره اشیای دیگر بر آن تأثیر می‌گذارند، اگر چه این دستگاه به مفهوم نه چندان دقیق هم خود جنبان است، زیرا در درون خود میل یا کوششی برای حفظ حرکت خویش دارد.^۱ آنچه در اندیشه وی اهمیت بنیادی دارد و نظرگاه سیاسی وی نیز بر مبنای آن تحلیل پذیر است، استنباط وی از عوامل ریشه‌ای انگیزش آدمیان در فعالیت‌های اجتماعی است. از نظر وی علت اصلی رفتارهای انسان خواهش (appetite) یا میلی (disire) است که دائماً به دنبال «قدرت» است:

«به نظر من تمایل عمومی آدمیان در درجه اول خواهشی است دائم و بی‌آرام که در جست‌وجوی قدرت در پی قدرت است و این میل فقط به مرگ فرو می‌نشیند».^۲

و علت این مسأله را نیز به شیوه جالبی بیان می‌کند:

«علت این تمایل همیشه آن نیست که بشر امیدوار است به لذاتی بیش از آنچه از پیش به آن رسیده است، دست یابد و یا این که به یک قدرت متعادل قناعت نمی‌ورزد، بلکه سبب آن است که نمی‌تواند یقین داشته باشد، که آن قدرت و افزار زندگی را که هم‌اکنون در دسترس دارد، بدون تحصیل قدرت بیشتر برای خود محفوظ خواهد داشت».^۳

از این رو وی همین میل را منشأ کشمکش‌ها و ستیزه‌های افراد می‌داند، چرا که «ستیزه مردمان از سه عامل برمی‌خیزد: رقابت، بی‌اعتمادی و جاه‌طلبی».^۴ به باور هابز بیشتر گرایش‌ها و خواهش‌های آدمی سبب اختلاف و ستیز وی با هم‌نوعانش است، زیرا با این که هر کس صلح را نعمتی دلپذیر می‌داند، لیکن از روی خودپرستی ذاتی، در زندگی جویای قدرت است و این با علاقه او به صلح و امنیت تعارض

۱- هابز، توماس: *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشرنی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

۲- همان، ص ۱۲۳.

۳- همان، ص ۱۲۳.

۴- همان، ص ۱۵۷.

پیدا می‌کند.^۱ در عین حال از نظر ریچارد تاک، هابز خواهش‌ها را در مجموع سودمند می‌داند و برداشت عمومی مبنی بر این که هابز نسبت به سرشت انسان به نحوی بدبین بوده است، نادرست می‌نماید، چرا که انسانهای طبیعی هابز ذاتاً متجاوز نیستند، بلکه اصولاً از یکدیگر فاصله می‌گیرند.^۲ و به عبارت دیگر همواره در معرض خطرند. به نظر هابز برای سازمان یافتن اجتماع به حضور قدرتی مطلق نیاز است: «... آدمیان وقتی قدرتی در کار نباشد که آنها را در حال ترس و احترام نسبت به یکدیگر نگاه دارد، از مصاحبت و معاشرت با یکدیگر لذتی نمی‌برند (بلکه برعکس بسیار ناراحت می‌شوند)، زیرا هر کس می‌خواهد که دوستش به همان میزان برای او ارج و قدر قائل شود که او برای خویشتن قائل است...»^۳

وی وضعی را که درون یک قدرت مطلق فرادست وجود ندارد و هرکس پیوسته در معرض خطر است، وضع طبیعی می‌نامد:

«... در وضع طبیعی هیچ‌کس امنیت ندارد و هرکس پیوسته در معرض خطر تجاوز دیگری است و برای نگهداری از جان و مال خویش تنها به نیروی خویش متکی است. در چنین وضعی پیشرفت تمدن بشر متوقف می‌شود و زندگی افراد تنها و مسکنت بار و زشت و درنده‌خویانه و کوتاه است»^۴.
در چنین وضعیتی افراد دارای حقوق طبیعی هستند و منظور از آن، حق انسان در صیانت از جسم و جان خویش با تمام قوای ممکنه است:

«هر کس به موجب حق طبیعی، داور ضرورت [کاربرد] وسایل [تأمین صیانت خود] و میزان خطر [نسبت به خود] است»^۵.

اما افراد این وضعیت را زیاد تحمل نمی‌کنند و به موجب «قانون طبیعی» به سوی تعیین یک حاکم برای خود و واگذاری حقوق طبیعی خویش گام برمی‌دارند و به این ترتیب مفهوم «قرارداد اجتماعی» در ادبیات سیاسی هابز معنا می‌یابد.

۱- عنایت، حمید: *بنیاد فلسفه سیاسی غرب*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۰۲.

۲- تاک، ریچارد: *توماس هابز*، ترجمه حسین بشیریه، طرح نو، تهران، ۱۳۶۷، ص ۸۷.

۳- هابز، توماس: *همان*، ص ۱۵۷.

۴- *همان*، ص ۱۵۸.

۵- *همان*، ص ۱۶۱.

پیش از آن که به این موضوع جدید بپردازیم، لازم می‌نماید که دربارهٔ مفاهیم «حق طبیعی» و «قانون طبیعی» که جایگاه ویژه در اندیشهٔ سیاسی هابز و دیگر اندیشمندان غربی دارد، توضیحی ارائه نماییم. هابز خود در کتاب لویاتان تفاوت این دو را به این صورت بیان می‌کند:

«حق طبیعی که نویسندگان معمولاً آن را [به لاتین] Jus naturale می‌نامند، اختیاری است که هر کس داراست تا قدرتش را آن‌چنان که خود می‌خواهد برای حفظ طبیعت خویش، یعنی زندگی‌اش به کاربرد و در نتیجه بتواند هر امری را که به داوری و خرد خویش شایسته‌ترین برای مقصود (بقا) است انجام دهد و اما قانون طبیعی (Lex naturale) عبارت است از اصل یا قاعده‌ای عام که «خرد آن را کشف کرده باشد و به حکم آن آدمی از انجام کاری که زندگی‌اش را تباه می‌کند و یا وسیله بقا را از او می‌گیرد و از انجام ندادن کاری که به گمان وی با آن بقایش به بهترین وجه تأمین شود، بازداشته شود، پس حق آزادی انجام یا ترک عمل است. حال آن که قانون آدمی را به عملی خاص مقید می‌کند، به نحوی که قانون و حق به همان اندازه با هم فرق دارند که تعهد و آزادی و در موضوعی واحد با هم ناسازگارند.»^۱

مفهوم حق طبیعی و به تبع آن قانون طبیعی ریشه در ادبیات کلاسیک و فلسفهٔ سیاسی یونان باستان دارد، اما به نظر می‌رسد پس از رنسانس که مسألهٔ تشکیل حکومت‌ها و کشور - ملت، اهمیت تازه‌ای یافت به نحو پر اهمیت‌تری به آن پرداخته شد.^۲ ظاهراً، گروسوس، فیلسوف هلندی هم روزگار هابز، علاوه بر این که برای توضیح این مفهوم وقت و نیروی بسیار صرف نمود، معنای جدیدی نیز به آن بخشید که در اینجا برای ما اهمیت زیادی دارد، آنچه وی در پاسخ به شک اولیه (شک دکارتی) به آن اشاره نموده این است که «انسان‌ها قطع نظر از هر عقیده‌ای که داشته باشند، در این خصوص هم عقیده‌اند که هر کس دارای حق صیانت ذات است و ایراد آسیب تجاوزکارانه یا غیرضروری به دیگری توجیه‌ناپذیر است».^۳ ریچارد تاک بر این باور است که یکی از وجوه اهمیت اثر گروسوس (جنگ و صلح) از نگاه هابز (که با وی ارتباط هم داشت) این بود که وی به یک معنا مفهوم صیانت نفس در نزد فلاسفهٔ اومانیست و شکاکان را به مفهوم حقوق طبیعی تبدیل کرده است و به این ترتیب آن را به زبانی کاملاً

۱- هابز، توماس: همان، صص ۱۶۰ و ۱۶۱.

۲- برای بررسی بیشتر در مورد مفهوم حقوق طبیعی ر.ک: اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۳.

۳- تاک، ریچارد: همان، ص ۳۷.

اخلاقی بیان نموده و از این رو بر خلاف دکارت بدون سخن گفتن از خدا موفق به تبدیل مفاهیم شکاکانه به مفاهیم اخلاقی و حقوقی شده است.^۱ از نظر گروسویوس تنها حق بنیادینی که ما داریم این است که از خودمان پاسداری کنیم و هر چیز که لازمه حفظ حیات ماست، فی نفسه مشروع است.^۲ چنین است که به خوبی می‌توان ردپای آرای گروسویوس را در اندیشه هابز دنبال نمود. هابز با این مقدمه در مورد سرشت انسان به سراغ سازمان حاکمیت و سازوکار آن می‌رود.

حاکمیت مطلقه و قرارداد اجتماعی

اصولاً تعریف هابز از مفهوم قرارداد اجتماعی، یک نمونه ویژه است. در واقع این تعریف در راستای همان علت بنیادینی که وی برای تشکیل حکومت ذکر می‌کند، قابل فهم است. به نظر وی افراد اگر خواهان برخوردارگی از امنیت کامل در جامعه باشند و از قوانین، زبانی نبینند، بایسته است که اختیارات و حقوق (طبیعی) خود را به یک فرد یا مجمعی از کسان واگذار نمایند.^۳ یا به عبارت دیگر، آدمیان در وضع طبیعی به تأمل درمی‌یابند که باید به موجب قانون طبیعی از حق داوری خصوصی خود درباره آنچه در موارد نامشخص و تردید پذیر برای ایشان خطرناک محسوب می‌شود، چشم پوشی کنند و در عوض داوری قدرتی عمومی را برای خود بپذیرند، بنابراین «صیانت از جان و تأمین امنیت» علت اصلی و غایت جامعه مدنی است. دولت نیز در اندیشه سیاسی هابز بر همین اساس تعریف می‌شود:

«دولت عبارت است از شخصی (و منظور از شخص فرد نیست) که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک، مرجع اعتبار و جواز عمل او ساخته‌اند تا وی بتواند تمام قوا و امکانات همه آنها را چنان که خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ آرامش و [تأمین] امنیت و حراست عمومی به کاربرد و حامل این نقش (دولت) حاکم خوانده می‌شود که صاحب قدرت حاکمه به شمار می‌رود و همگان اتباع اویند.»^۴

به نظر وی تنها راه تأسیس چنین قدرت عمومی که قادر باشد آدمیان را از هجوم بیگانگان و از آسیبهای یکدیگر محفوظ بدارد و از ایشان چنان حراست کند که بتواند از طریق کوشش خود و به واسطه

۱- همان، ص ۴۰.

۲- تاک، ریچارد: همان، ص ۴۰.

۳- عنایت، حمید: همان، ص ۱۹۸.

۴- هابز، توماس: همان، ص ۱۹۲.

ثمرات ارض خودشان را تغذیه نمایند و به خوبی و خوشی زندگی کنند، این است که تمامی قدرت و توان خود را به یک تن و یا مجمعی از کسان واگذار نمایند (و نه انتقال دهند) تا این که از طریق شیوه اکثریت آراء اراده‌های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل کند^۱ مضمون آن قرارداد به نقل هابر این است:

«من حق خود را بر حکومت بر خویشان، به این شخص یا به این جمع از افراد وامی‌گذارم و همه اعمال او را بر حق و جایز می‌دانم به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را جایز بدانی...»^۲

به این ترتیب می‌توان گفت، متعهدان به قرارداد اجتماعی مورد نظر هابز، اتباع حکومت در برابر هم هستند و تنها و تنها تعهد حاکم در برابر اختیاراتی که به وی واگذار شده است، تأمین امنیت جانی افراد است. اعتبار این قرارداد که بر مبنای قانون طبیعی شکل گرفته است، به رعایت این قوانین از سوی متعهدان وابسته می‌باشد و از آن میان سه قانون پایه در نظر هابز اهمیت ویژه دارد؛ نخست این که، هر کس برای دفاع از خود باید تا جایی که امید یافتن دارد در جست و جوی صلح بکوشد و چون آن را نتواند بیابد مجاز است که در پی همه وسایل جنگ برود و به آنان توسل جوید. دیگر آن که، هر کس باید حاضر باشد که در صورت حاضر بودن دیگران تا جایی که برای حفظ صلح و صیانت نفس خود لازم می‌داند، از حق خویش بر همه چیز چشم پوشد و به آن اندازه اختیار بر دیگران خرسند باشد که راضی است دیگران بر او داشته باشند. (به عبارتی هر چه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز پسند) و سوم آن که، شخص [متعهد] باید به پیمان خود وفا کند و گرنه پیمان‌ها الفاظی بیهوده و پوچ خواهند بود و چون حق همگان بر همه چیز باقی می‌ماند باز در حالت جنگ (وضع طبیعی) به سر می‌بریم.^۳ لیکن به باور هابز اعتمادی بر انسانهایی که درجه نخست سود و نفع شخصی مقصود و مطلوبشان است نیست از این رو لازم است که حاکم از قدرتی مطلق برخوردار باشد چرا که «غایت ستایش در میان آدمیان قدرت است.»^۴

«این عقیده که پادشاه قدرت خویش را به موجب عهد و پیمان کسب می‌کند به این معنی که قدرتش مشروط به شروطی است از عدم فهم این حقیقت ساده برمی‌خیزد که عهد و پیمانها تنها حرف‌اند،

۱- هابز، توماس: همان، ص ۱۹۲.

۲- همان، ص ۱۹۲.

۳- عنایت، حمید: همان، صص ۲۰۸-۲۱۱.

۴- هابز، توماس: همان، ص ۳۲۰.

بنابراین توان ایجاد تکلیف و محدودیت و التزام یا امنیت را برای هیچ کس ندارند مگر توانی که از قدرت عمومی کسب می‌کنند. یعنی از اختیارات مطلق آن کس یا انجمن از کسان که واجد حاکمیت است و اعمالش مورد تأیید همگان است و به حکم جواز و اختیار عموم مردم است که در آن [کس یا انجمن] وحدت یافته و جاری است.^۱

بر مبنای چنین قرارداد یک سوبه‌ای جامعه مدنی شکل می‌گیرد و از آن پس منشأ اعتبار قوانین تخلف ناپذیر مدنی اراده حاکم است. همه چیز و همه کس در طول اراده حاکم قرار داشته و مشروعیت خود را از آن می‌گیرند. حاکم تنها تابع و مطیع خداوند و مکلف به رعایت قوانین طبیعی است و وظیفه حاکم (خواه پادشاه باشد یا مجمعی از کسان) تأمین همان هدف و غایتی است که قدرت حاکمه برای تحقق آن به وی واگذار شده است، یعنی امنیت مردم.

«حاکم به موجب قانون طبیعی مکلف به انجام آن وظیفه و پاسخ‌گویی به خداوند و تنها به خداوند که صانع آن قانون است، می‌باشد»^۲

در اینجا یک پرسش اساسی وجود دارد و آن این که ملاک و میزان اعتبار قوانین طبیعی در نزد حاکم چیست؟ پاسخ به این پرسش خود نشانگر یک تناقض برجسته در دیدگاه هابز است؛ از نظر هابز آنچه آدمیان را از وضع طبیعی می‌رهاند، عقل است، اما عقل نیز خود به انگیزه نیروی دیگری عمل می‌کند که آن ترس (بویژه ترس از مرگ) می‌باشد. بنابراین، منشأ قوانین طبیعی عقل آدمی است و از آنجایی که افراد هر یک (بنا بر ترس و یا کسب سود) عقل خود را داور خوبی و بدی قرار می‌دهند پس به یک عقل مرجع (سلیم) نیاز است و باز چون «عقل سلیم» وجود خارجی ندارد مسلماً عقل فرد یا گروهی از افراد باید جانشین آن گردد و این فرد یا افراد آنانی هستند که قدرت حاکمه را در دست دارند. این گونه است که در تعیین ملاک داوری با گونه‌ای «دور» مواجه می‌شویم. هابز مفاهیم چون عدالت و اخلاق را نیز درون چنین منظومه‌ای توضیح می‌دهد:

«منظور من از قانون خوب، قانون عادلانه و درست نیست، زیرا هیچ قانون [قانونی] ناعادلانه نیست، قانون توسط قدرت حاکم وضع می‌شود و تمام اقدامات و کارهای چنین قدرتی مورد حمایت و پذیرش مردم است (باید باشد) و آنچه همگان بپذیرند، هیچ کس نمی‌تواند ناعادلانه بخواند. قوانین دولت هم مانند قوانین بازی هستند، هر آنچه بازیگران بر آن توافق کنند، برای هیچ کس ناعادلانه نخواهد بود...»

۱- هابز، توماس: همان، ص ۲۵.

۲- همان، صص ۱-۳.

نمی‌توان خیر و صلاح مردم و حاکم را از هم جدا کرد. آنچه برای حاکم ضروری است، برای مردم نیز ضرورت دارد.^۱

به این ترتیب حاکم یگانه مرجع اعتبار و مشروعیت قوانین است. آنچه او به آن حکم کند قانون مدنی و آنچه مجاز شمارد حق مدنی است. نمی‌توان هیچ یک از اعمالی را که نماینده حاکمیت به هر دلیل و بهانه‌ای نسبت به اتباع خود انجام می‌دهد، بی‌عدالتی و ظلم و آسیب خواند، زیرا هر یک از اتباع خود منشأ و فاعل هر عملی است که حاکم انجام می‌دهد. پس وی خود هرگز فاقد هیچ حقی نسبت به هیچ چیزی نیست جز آن که تابع و مطیع خداوند است و هم به حکم آن مقید به رعایت قوانین طبیعی^۲ با این وجود، هابز به اعتبار همان شرطی که برای واگذاری حقوق و اختیارات به حاکم قائل است، یعنی تأمین امنیت، به اتباع اجازه می‌دهد که تنها در یک حالت و آن زمانی که حاکم بر صیانت جان ایشان قادر نیست و یا جان ایشان در معرض خطر است، در جهت دفاع از خود بکوشند:

«تکلیف و التزام اتباع نسبت به حاکم تا زمانی ادامه می‌یابد که قدرتی حاکم برای صیانت از ایشان دارد، ادامه یابد و نه بیشتر، زیرا حقی که آدمیان به حکم طبیعت برای حراست از خود دارند وقتی هیچ کس دیگر نتواند از ایشان حراست کند، به موجب هیچ میثاق و قراردادی، قابل سلب نیست. حاکمیت روح دولت است و وقتی از بدن رخت بریند، اعضا دیگر حرکت خود را از آن نمی‌گیرند»^۳

حکومت مورد نظر هابز اگر چه در شخص حاکم و اراده وی مشروعیت و تبلور می‌یابد، لیکن این به آن معنا نیست که در این حکومت جز حاکم نهاد اجرایی دیگری وجود ندارد، بلکه تمام نهادها و نمایندگان حاکمیت، در واقع مجری دستورها و قوانینی هستند که وی (حاکم) به آنها مشروعیت بخشیده است. هر چیز خارج از اراده حاکم فاقد مشروعیت و قانون‌مندی بوده و از این رو افراد ملزم به پیروی از آن نمی‌باشند. بر همین اساس، هابز به بررسی یکی از مهم‌ترین مسائل نظام‌های اروپایی پس از رنسانس، یعنی چالش میان قدرت دولت و کلیسا می‌پردازد. هابز که تأمین امنیت و تشکیل حکومت را تنها در حیطه اختیارات مطلقه حاکم می‌دید و به همین دلیل وجود دسته‌ها و فرقه‌های گوناگون را درون یک حاکمیت نامطلوب و موجب تضعیف قدرت حاکم می‌دانست،^۴ بر آن شد که با مراجعه به نص کتاب

۱- هابز، توماس: همان، ص ۳۱۰.

۲- همان، ص ۳۲۰.

۳- همان، ص ۳۲۵.

۴- هابز، توماس: همان، ص ۳۳۶.

مقدس به حل این مسأله اقدام نماید و به حق در این راه به موفقیت‌های بزرگ هم دست یافت. وی با شاهد آوردن آیاتی از عهد جدید که در آن، مسیح به صراحت اشاره نموده است که سلطنت این جهان از آن وی نیست و سلطنت وی پس از ظهور دوباره‌اش آغاز خواهد گشت، دعوی کلیسا را مبنی بر حق حاکمیت و نمایندگی مسیحیت رو می‌نماید و اشاره می‌کند که خادمان و کارگزاران او (جز در صورتی که خود، شه‌ریار باشند) نمی‌توانند به نام وی خواستار اطاعت و پیروی مردمان باشند.^۱ وی برای تأیید این نظر خود استدلال دیگری می‌آورد و آن این که مسیح برای همه شه‌ریاران پس از خود، چه مسیحی باشند و چه بی‌ایمان، قدرت و اقتدار قانونی قائل شد و پیروان خود را به تبعیت از ایشان فراخواند.^۲

استدلال هابز این بود که رهنمودهای شرع و سنت نیز تنها در صورتی اعتبار قانونی خواهند یافت که مورد تأیید و توصیه حاکم قرار بگیرند. به این ترتیب وی نه تنها مسأله مطلق بودن قدرت حاکم و مشروعیت آن را حل می‌کند، بلکه در همین راستا دست به کار بزرگتری می‌زند و آن نقادی سنت و مشروعیت کلیسا است. در این مسیر وی دو بخش از اثر سترگ خود، لویاتان را به نام «در باب دولت مسیحی» و «در باب مملکت ظلمت» به این مباحث اختصاص داد. به نظر طباطبایی وی به درستی دریافته بود که شیخ فلسفه ارسطویی که در واقع روح مکتب مدرسی و الهیات مسیحی بود، مانعی بزرگ در راه بنیادگذاری نظام فلسفی نو آیینی بود که دوران جدید به آن نیاز داشت.^۳

از سوی دیگر، هابز تقسیم‌بندی حکومت‌ها به اشکال مطلوب و منحط را که توسط فیلسوفان کلاسیک صورت گرفته بود، نمی‌پذیرد و به نظر وی، اشکال منحط حکومت، وجود حقیقی ندارند، بلکه ناشی از مخالفت افراد با حکومت‌های متبوع خویش است. این مسأله خود نشانگر بی‌اعتمادی و عدم باور هابز به وجود ارزش‌های عام است.^۴ از این رو، وی از جمله راه‌هایی که برای پیش‌گیری از تضعیف حاکمیت پیشنهاد می‌کند، لزوم نظارت حاکم بر شیوه‌های آموزش و معتقدات مردم است و یکی از عوامل بروز اختلاف میان اتباع و حاکم در دوران خود، رونق مطالعه آثار یونان و روم می‌دانست.^۵

۱- همان، ص ۴۱۴.

۲- همان، ص ۴۱۴.

۳- طباطبایی، سیدجواد، همان، ص ۱۰۲.

۴- عنایت، حمید: همان، ص ۲۱۴.

۵- هابز، توماس، همان، ص ۲۱۴.

به باور هابز حاکم را هیچ گاه نمی‌توان به ستمگری محکوم نمود، زیرا کارهایی که از او سر می‌زند همه به موجب اختیاری است که به وی واگذار شده و چون حاکم نه به موجب پیمان با اتباعش، بلکه به موجب پیمان خود اتباع با یکدیگر، نماینده و سرور ایشان شده است، کسی نمی‌تواند او را به ستمگری محکوم کند و به این بهانه سر از اطاعت وی باز زند. وقتی اکثریت، اختیارات خود را به حاکم واگذار نماید، بر اقلیت است که از او پیروی کنند، اتباع حاکم حق اعدام یا مجازات او را نیز ندارند، چرا که این خلاف هدف و مقصود از تأسیس دولت است.^۱

عواملی نیز که به نظر هابز به تضعیف دولت و حاکمیت می‌انجامد و سبب انحلال آن می‌شود، به همان ترتیب، بیشتر ناشی از فقدان قدرت مطلق حاکم است. از جمله تابعیت قدرت حاکم از قوانین مدنی، وجود مالکیت مطلق برای اتباع، تجزیه و تقسیم قدرت حاکم و یا وجود دو نیروی حاکم روحانی و دنیوی و نیز حکومت مرکب. علاوه بر اینها، شهرت شهروندان پر قدرت و محبوبیت ایشان، آزادی مشاخره علیه قدرت مطلقه و ناآگاهی مردم از لزوم حاکمیت مطلق منشأ زحمتی برای حاکمیت است. به این ترتیب، آنچه در نهایت هابز توصیه می‌نماید و برای آن یک چارچوب استدلالی قابل دفاع و استوار فراهم می‌آورد، نظام حاکمیت مطلقه است. در ادامه با بررسی نظرات برخی منتقدان وی تلاش می‌شود به جوانب مختلف اندیشه سیاسی وی و بویژه بعد تاریخی آن پرداخته شود.

نقد اندیشه سیاسی هابز

با توجه به آنچه گفته شد، در نظام حکومت مطلقه هابز، حاکم جز در برابر خداوند مسئول نمی‌باشد و آنچه هابز در مورد لزوم پیروی حاکم از قوانین طبیعی گفته است، به دلیل همان ابهامی که در مورد ملاک اعتبار و ضمانت اجرایی این قوانین وجود دارد، به طور منطقی پذیرفتنی نیست. تجربه تاریخی حاکی از آن است که قدرت، بر مبنای تغییر دلخواه خود از قانون عمل می‌کند و قدرت مطلق پیامدی جز فساد و تباهی به دنبال ندارد. به نظر برخی از اندیشمندان علوم سیاسی تناقضی که در نظریه هابز در مورد حق عصیان رعایا علیه حاکمیت در صورت در خطر افتادن جان ایشان با وجود نظر وی در مورد لزوم قدرت مطلق حاکم در کیفر عصیان و رعایای خود، به چشم می‌خورد، حل ناشدنی است.^۲ به نظر جونز یا آن حقی که هابز به فرد اختصاص می‌دهد بی‌معنی است و یا رابطه میان حکمران و فرد به

۱- همان، ص ۲۱۴.

۲- عنایت، حمدی؛ همان، ص ۲۱۷.

آسفتگی و هرج و مرج منجر می‌شود. از نگاه وی اگر حق به معنای قدرت است (چنان که منطقیاً برای هابز باید چنین بوده باشد) خواه حکمران نیرومند باشد و خواه ناتوان فرد هیچ گونه حقی نخواهد داشت.^۱ همچنین جونز استدلال سودگرانه هابز در مورد گرایش مردم به یک حاکم مطلق (برای تأمین امنیت خویش) را نادرست می‌داند، چرا که نفع و سود خود را، بسیاری در آزادی از چنان یوغی می‌بینند.^۲ به نظر وی اشتباه هابز آن بود که فقط به دیدن یک بعد طبیعت آدمی اکتفا نمود و به این نکته توجه ننمود که حتی شریک‌ترین افراد هم می‌توانند سخاوتمند، غمخوار، مهربان و فداکار باشند.^۳ گوتیر به عنوان نخستین کسی که وضع طبیعی مورد نظر هابز را در مدلی معروف به «معمای زندانیان»^۴ بررسی نموده است، معتقد بود که همکاری داوطلبانه میان آدمیان در وضع طبیعی ممکن نیست، زیرا ایشان همواره با ترک عهد و پیمان و کسب امتیازات یک‌جانبه، وضع بهتری خواهند داشت تا باوفای به عهد و میثاق. تنها اگر همکاری آنها به نحوی الزامی شود، انگیزه وفای به عهد و پیمان ایشان ایجاد خواهد شد.^۵ اما به نظر تاک، حقوق در اندیشه هابز محدود به اعمالی است که به جهت صیانت نفس صورت می‌گیرد و حقوق دیگری را که ممکن است، برآورنده سایر نیازهای ما باشد، در بر نمی‌گیرد. به باور وی هدف هابز عرضه علم رفتار انسانها از نوع غیر اخلاقی نبود و بسیاری از معماهایی که در مباحث مدرن در خصوص چنین علمی پدید آمده‌اند (همچون معمای زندانیان) ربطی به پژوهش‌های وی ندارد.^۶ تاک توجه ما را به مطلب مهمی در نظریات هابز، جلب می‌کند. به نظر وی قلت و محدودیت حقی که (از نظر هابز) شهروند در مقابل حاکم دارد و ظاهراً به نحو آشکاری مغایر با مفروضات اندیشه لیبرال است (و در حقیقت هم هست) جزئی از محدودیت و قلت حقوقی است که به طور کلی مردم تحت هر شرایطی از آن برخوردارند و این به نوبه خود چنان که دیده‌ایم، ناشی از عدم امکان یافتن هر گونه نظریه اخلاقی است که مورد اجماع، یکپارچه و الزام آور از هر نوع و با هر میزان پیچیدگی است. به باور وی شاید در این حوزه بیش از

۱- جونز، وب: همان، ص ۱۶۰.

۲- همان، ص ۱۶۶.

۳- همان، ص ۱۶۸.

۴- منظور از معمای زندانیان که در این جا عنوان شده این است که در یک نمونه فرضی، مسئولان یک زندان، برای آگاهی از رفتار و کردار زندانیان، برخی زندانیان را فراخوانده و با قول همکاری و اعطای پاداش به ایشان، از آن‌ها اطلاعاتی کسب می‌کنند. زندانی‌های به طور منفرد حاضر می‌شوند نفع خود را در همکاری کسب پاداش و امتیاز می‌بینند.

۵- تاک، ریچارد، همان، ص ۱۵۸.

۶- همان، ص ۱۶۰.

هر حوزه دیگری، می‌باید این واقعیت را بپذیریم که نسبی‌انگاری اخلاقی (که بسیاری از لیبرال‌های مدرن هوادار آن هستند) ممکن است به سیاستی غیر آزاد منشانه بیانجامد و از نظر نمایندگان عمده و اولیه آن اندیشه (و از جمله هابز) به طور کلی عملاً به چنین انجامی می‌رسید.^۱ لئو اشتراوس از زاویه‌ای دیگر به بررسی آرای هابز به ویژه از نظرگاه حقوق طبیعی پرداخته است. اشتراوس معتقد است که «هابز با برگرفتن مفهوم حقوق طبیعی و کاشتن آن روی زمین یا خاکی که ماکیاوول برای شخم زدن آماده کرده بود، به طور کلی نوع تازه‌ای از نظریه سیاسی را آفریده است».^۲ نظریه‌های حقوق طبیعی به باور اشتراوس، در دوران پیش مدرن وظایف انسان را تعلیم می‌دادند و اگر هم اندک توجهی به حقوق وی داشتند، منظورشان حقوقی بود که اساساً از همان وظایف برگرفته می‌شد. به نظر وی روشن‌ترین و آشکارترین شکل بیان این تحول اساسی (یعنی تکیه بر حقوق طبیعی به جای وظایف طبیعی) را در نظریه هابز می‌بینیم که حقوق طبیعی نامشروط را بدون هیچ شرطی به بنیاد همه وظایف طبیعی تبدیل نمود، از این رو تبیین نمود که وظایف طبیعی دیگر امری مطلق نیستند و مشروط به حق طبیعی می‌باشند.^۳

به نظر تاک ابهامی که در فهم نظریات هابز در مورد منشأ قرارداد اجتماعی و قدرت حاکم وجود دارد تا اندازه‌ای ناشی از عدم درک اهمیت امنیت و تأمین معاش در سده‌های پیشین است:

«... مسئولیت اولیه شهروندان و احکام هر دو تضمین بقای جانی خودشان و دیگر شهروندان است. پس از آن که این مسئولیت برآورده شد، دیگر نباید سیاست‌هایی را به جامعه تحمیل کرد. البته همین مسئولیت در حقیقت متضمن میزان قابل ملاحظه‌ای از قدرت دولتی است. هواداران اقتصاد و آزادی در سده‌های نوزدهم و بیستم، حصول بقای جسمانی را به یک معنا مسلم انگاشته‌اند. اما از دیدگاه لیبرال‌های سده هفدهم تضمین نظم عمومی و حداقل معاش دست آورده‌ای پر زحمتی به شمار می‌رفتند. همچنین نباید فراموش کرد که تنها دوران حیات هابز بود که مردمان اروپای غربی برای نخستین بار در کره خاکی ما توانستند با اطمینان نسبی، خطر مواجهه با قحطی‌های ویرانگر را نادیده بگیرند...»^۴

۱- همان، ص ۱۱۶.

۲- اشتراوس، لئو؛ همان، ص ۲۰۲.

۳- اشتراوس، لئو؛ همان، ص ۲۰۲.

۴- تاک، ریچارد؛ همان، ص ۱۱۰.

مکفرسون، در مقدمه ارزشمندی که بر لویاتان نوشته است، استنباط هابز از انسان را منطبق بر الگوی ذهنی وی از جامعه که تنها با جامعه بورژوازی تطبیق پذیر است، می‌داند، قطع نظر از این که وی از این امر آگاه بوده است یا نه. به نظر وی، این مطلب را به سهولت می‌توان از نگاه هابز به انسان دریافت. جامعه‌ای که هابز منظور نظر دارد، جامعه‌ای بود که در آن همگان همواره برای قدرت و ثروت با دیگران رقابت می‌کردند. قدرت هر کس مانعی در برابر قدرت طلبی دیگران است و این واقعیت چنان فراگیر است که می‌توان به سادگی گفت قدرت هر کس، همان برتری و فزونی قدرت او نسبت به قدرت دیگران است^۱ و این کاملاً با تعریف هابز از قدرت تناسب دارد.^۲

نتیجه‌گیری

با مروری بر اندیشه‌های هابز، می‌توان پیوستگی و ارتباطی را که میان نظریات سیاسی وی و رخدادهای علمی و سیاسی زمانه‌اش بویژه در انگلستان، وجود دارد، مشاهده نمود، به این معنا که هابز از سویی با مشاهده اختلاف‌ها و کشمکش‌های داخلی که در جنگ‌های داخلی میان پارلمان و دستگاه سلطنت به اوج خود رسید و نیز خاطره‌ای که از آشوب‌های ریشه‌دار مذهبی در ذهن داشت، در صدد تدوین یک نظام حاکمیت منظم و منسجم برآمد که غایت و هدف آن در درجه نخست تأمین امنیت و آرامش بود. از سوی دیگر، وی با الهام از تحولات علمی قرن هفدهم و آرای علمی گالیله، بیکن، و دیگران طرح سیاسی مورد نظر خود را بر مبنای قوانین ریاضی و الگوی مکانیکی که بر قوانین حرکت استوار بود تدوین نمود. نظام سیاسی مورد نظر هابز در حقیقت پیکره‌ای است که در آن، حاکم نقش مغز و تنها فرمانده این پیکره را بر عهده دارد و اتباع که در حکم دیگر اجزای آن هستند.

در تبیین مطلق از حاکم به ایفای نقش و وظیفه می‌پردازند. به این ترتیب درون این پیکره جایی برای اندام مستقل و ناهماهنگ وجود ندارد و حضور نهادهای مستقل و احزاب و فرق گوناگون جز ایجاد بیماری و اختلال ثمر دیگری نخواهد داشت، چنان که این وضعیت می‌توانست به بروز امراض منجر شود که بزرگترین و کشنده‌ترین آنها جنگ داخلی بود. از این لحاظ الگوی مورد نظر هابز، نمونه فارابی را به یاد می‌آورد با این تفاوت مهم که حاکم مورد نظر هابز را مردمان برمی‌گزینند. اندیشه سیاسی هابز که در کامل‌ترین و منسجم‌ترین شکل خود، در لویاتان تجسم یافت، تا مدت‌ها وی را در معرض اتهامها و

۱- هابز، توماس: همان، (مقدمه مکفرسون)، صص ۳۶-۳۷.

۲- همان، ص ۱۲۹.

انتقادهای شدید که تا مرز الحاد هم پیش رفت، قرارداد و بی‌مهری سلطنت طلب‌ها و لیبرال‌ها را هم برایش به همراه داشت. با این حال اهمیت نظریات هابز در گذر زمان هر روز بیشتر مورد توجه قرار گرفت. هابز خود را بنیانگذار علم سیاست می‌دانست و از این جهت که روش نوین در تفکر سیاسی، ارائه نمود، ادعایش گزاف نبود.

در حقیقت می‌توان گفت، تلاش متعهدانه هابز برای تدوین یک نظریه سیاسی روشمند، علمی و قابل دفاع، منشأ تحولات اساسی در حوزه علم سیاست و نگاهی تازه به آن گشت. اهمیت این موضوع زمانی بهتر درک می‌شود که تحولات تاریخی اروپا را در دوران پس از وی در نظر آوریم، تحولاتی که لزوم تشکیل حکومت‌های ملی و سکولار را و طبعاً نیاز به نظریه‌های سیاسی مستحکم را بیش از پیش ضروری می‌نمود، بنابراین دیدگاه‌های سیاسی هابز علی‌رغم تناقض‌های ریشه‌ای آن و انتقادهای جدی که بر آن وارد شده (که البته خود این انتقادات سبب ترقی بیشتر علم سیاست گشته است) به لحاظ تاریخی، گامی پر اهمیت و بایسته در روند تحول و تکامل اندیشه سیاسی غرب بوده است.

همچنین نیاز به یادآوری نیست که هیچ اندیشه‌ای را نمی‌توان مجرد و برکنار از شرایط تاریخی بستر تکوین آن در نظر گرفت، بنابراین بسیاری از جنبه‌های انتقاد برانگیز نظریات هابز را، می‌توان در این چارچوب قابل درک نمود. استبدادی که مورد نظر هابز بود از چند لحاظ نمونه‌ای ویژه بود.

نخست آن که، بر قرارداد اجتماعی استوار بود (حال آن که پیشینه حکومت‌های مستبد تاریخ حتی در عصر مدرن منشأ اختیارات بی‌حد خود را، اراده‌ای الهی، حکم تقدیر و یا یک روح مبهم ملی می‌انگاشته‌اند) دوم آن که، غایت استبداد در نظر وی سعادت و ایمنی فرد بود (که از این لحاظ به اصالت فرد و اصالت سود نظر داشت و گروهی هم وی را مقدم بر بتنام، پدر مکتب اصالت سود انگاشته‌اند). سومین ویژگی استبداد مورد نظر هابز این بود که وی حاکم را لزوماً یک فرد تصور نمی‌نمود و حاکم مورد نظر وی علی‌رغم قدرت مطلقه‌ای که داشت فانی بود.

وجه دیگر اهمیت تاریخی اندیشه سیاسی هابز، دیدگاه‌های مستقل وی در مورد رابطه کلیسا و حاکمیت و نقد روشمند و منطقی وی از سنت بود. روش منظم و هندسی هابز در تبیین منشأ روحیات و رفتار آدمی، در این قسمت از نظریات وی نیز ادامه یافته است و برهانهای مستحکم وی خودبه‌خود، خواننده را اقناع می‌کند. از این رو یکی دیگر از وجوه اهمیت تاریخی اندیشه هابز، همین روش علمی وی

در نقد قدرت و سنت کلیسایی بود. در نهایت می‌توان گفت که نظام سیاسی مورد نظر هابز، در حکم یک مرحله انتقالی از نظام حاکمیت مطلقه قرون شانزده و هفده که هم قابل به مشروعیت الهی (جیمز اول، چارلز یکم و لویی چهاردهم) بود و هم نتوانسته بود به طور کامل از سلطه کلیسا، خلاص شود، به نظام‌های لیبرال دموکرات قرون هجده و نوزده بوده است.

کتابنامه

- ۱- تاک، ریچارد: *توماس هابز*، ترجمه حسین بشیریه، طرح، نو، تهران، ۱۳۷۷.
- ۲- جونز، و.ت: *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- ۳- طباطبائی، سید جواد: *جدال قدیم و جدید*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۳.
- ۴- عنایت، حمید: *بنیاد فلسفه سیاسی غرب*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۱.
- ۵- هابز، توماس: *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱.