

وقتی اکثریت مردم با توافق و اجماع حاکم را معین کرده باشند، هر کس که در این امر اختلاف نظر داشته است، اکنون می‌باید با بقیه موافقت کند؛ یعنی اینکه همه اعمال شخص حاکم را تأیید کند... پس اگر او از پذیرش [رأی اکثریت] خودداری کند...، در آن صورت برخلاف پیمان [ضمنی] خود و به ناحق عمل کرده است و خواه عضو آن جماعت باشد یا نباشد یا نظر موافق او جلب شده باشد یا نه، به هر حال باید یا تسلیم رأی و نظر [اکثریت] شود یا در غیر این صورت در همان وضع جنگی که پیش تر در آن به سر می‌برده، باقی گذاشته شود تا شاید در آن وضع کسی او را از میان ببرد و این خود به ناحق نخواهد بود.^۱

نخست: مقدمه

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نخستین فیلسوف سیاسی دوران جدید است که با طرح فلسفه مکانیکی، باب متمایز و ناشناخته‌ای در سیاست و حدود رابطه فرد و دولت گشود که تا زمان وی بی سابقه بود. زمانه هابز دوره کشمکش میان دو گروه طرفداران قدرت پارلمانی و اقتدار پادشاه یا دستگاه سلطنت بود. جنگهای داخلی انگلستان که در دوران زندگی هابز رخ داد، از رقابت میان طرفداران این دو محور قدرت، یعنی پارلمانتاریست‌ها و سلطنت‌طلبان ریشه می‌گرفت. به عبارت دیگر، طرفداران نظام سنتی می‌خواستند همه قدرت بر محور شخص پادشاه یا فرمانروا بنا شود و پارلمان صرفاً جنبه مشورتی برای پادشاه داشته باشد در حالی که طرفداران پارلمان ضمن پذیرش پادشاه به عنوان نماد قدرت بر این باور بودند که قدرت سیاسی باید در مجلس نمایندگان مردم متمرکز شود و در این جدال بر سر شکل حکومت و چگونگی اداره کشور، هابز آشکارا طرفدار حکومت مطلقه پادشاه بود.^۲

هابز طرح پیشنهادی خود را چنین توجیه می‌کرد که مردم بر پایه یک قرارداد اجتماعی نانوشته، پادشاه و نه نمایندگان مجلس را بر سریر

قدرت نشانده‌اند و مسئولیت‌های اجرایی مورد قرارداد را تنها از او می‌خواهند. لذا برای پاسخگویی به نیازهای مردم می‌باید همه قدرت را در شخص مسئول، یعنی پادشاه، متمرکز کرد. به نظر هابز اگر قدرت سیاسی در جای دیگری غیر از پادشاه متمرکز شود، مهمترین وجه قرارداد که همان آزادی آحاد مردم است، دچار پریشانی و ناامنی می‌شود زیرا افراد سودجو و نوکیسه که تحت شرایط پریشان و بعضاً جدید بازار تجارت به نان و نوایی رسیده‌اند، تنها به سود خود می‌اندیشند و با دست‌اندازی به منابع قدرت سیاسی، رفته‌رفته میزان آزادی را بی‌توجه به مصالح دولت، در خدمت خود می‌گیرند؛ مسئله‌ای که با اساس قرارداد اجتماعی مردم بسیار فاصله دارد.

قرارداد اجتماعی هابز صورت کامل حق و تکلیف دو طرفه است که در آن مردم به ازای تضمین آزادی فردی، قدرت سیاسی خود را به شخص پادشاه عطا می‌کنند و پادشاه نیز در ازای پذیرش قدرت مطلقه مکلف به حمایت از آزادی آحاد جامعه است. روشن است که هابز در قرارداد اجتماعی خود، هر چند نظام پادشاهی را می‌پذیرد، اما نظم جدیدی در رابطه فرد و دولت برقرار می‌کند که بسیار متفاوت از نظم سنتی در دوران وسطی است. در اینجا از قوانین جبری و استعلایی و بعضاً اسطوره‌های خدایان- و هر چه پیش آید، خوش آید- خبری نیست. حاکم، مسئول حفظ و تضمین آزادی است. در واقع اجبار حاکم تنها و تنها وقتی موجه و مجاز است که در خدمت حفظ آزادی افراد باشد و مهمترین وجه متمایز آزادی، احترام به زندگی مدنی و فضایل اخلاقی در نظام سیاسی مختار است. اینکه نظام سیاسی مختار هابز چیست و فضایل مدنی و احترام به آنها و نیز آزادیهای فردی در چارچوب نظام سیاسی مطلقه بر چه پایه‌ای تعریف می‌شود، از مباحثی است که هابز در لوئیاتان به آن پرداخته است. در واقع تلاش هابز برای تنظیم قواعد آزادی و برپا کردن جامعه مدنی، مهمترین سنگ بنای فلسفه سیاست و قرارداد اجتماعی جدید است.

توماس هابز
فلسفه سیاسی غرب

توماس هابز
فلسفه سیاسی غرب

توماس هابز
فلسفه سیاسی غرب

دوم: روش و مفروضات

روشی که هابز برای فهم قواعد سیاسی و جامعه‌شناختی رابطه میان گروه‌های قدرت، نخبگان سیاسی و نخبگان حاکم به کار می‌گیرد، بدیع و ملهم از علایق شدید هابز به قوانین هندسه است. از دید هابز هندسه «تنها علمی است که تاکنون خداوند را آن قدر خوش آمده که آن را به بشریت عطا کرده است».^۳ علم هندسه از قضایای ساده‌ای شروع می‌شود که خود نیاز به استدلال ندارد. در واقع این قضایا از تعاریف، موضوعات و یک رشته اصول بدیهی آغاز و با قیاس منطقی به ساختمان پیچیده‌ای تبدیل می‌شود که علم هندسه را شکل می‌دهد. هابز از این روش برای تبیین روابط جهان فیزیکی بهره جست و بر این باور بود که حتی جهان ارتباطات و سیاست مدن را نیز می‌توان با این روش شناسایی و تبیین کرد.

با وجود این هابز هشدار می‌دهد که در چنین روشی باید همواره «تعاریف مؤلفان پیشین» را بررسی کرد و به تصحیح آنها پرداخت زیرا اشتباهات اولیه که برای تبیین قضایا مورد بررسی قرار می‌گیرد، چه بسا که با دقت عرضه نشده باشند و اگر بوسیله عالمان بعدی بررسی و در آنها تجدید نظر نشود، موجب انحراف در شناخت پدیده‌ها می‌شود. بنابراین هابز ضمن مشکوک بودن به مقدمات علم بر آن شد که با تصحیح تعاریف اولیه راه و روش تازه‌ای پیش روی عالمان علوم مختلف به‌ویژه فیلسوفان سیاسی معاصر خود قرار دهد.^۴

هابز روش خود را، همان‌گونه که مک‌فرسون در مقدمه لویاتان توضیح می‌دهد، از روش «تجزیه‌ای- ترکیبی» گالیله برگرفته و برای جهان سیاست به کار بسته است.^۵ گالیله این روش را برای تجزیه حرکات پیچیده به حرکات ساده و تبیین علمی و علی آنها انجام داد. به نظر گالیله حرکات‌های پیچیده از کناکش یک رشته حرکتهای ساده به‌وجود می‌آیند که خود قابل مشاهده نیستند؛ اما در واقع وجود دارند و نقش اصلی حرکت به عهده آنها است. لذا چون نمی‌توانسته آنها را نشان دهد،

اساس آن را برای تبیین حرکات پیچیده مفروض گرفته و به شیوه تصویری و از راه استدلال منطقی به تبیین آنها پرداخته است.

پس برای به کسار بردن این روش در علوم و پدیده‌های انسانی، باید کل عرصه را به شکل کلان مورد مشاهده قرار داد و به شکل تصویری و خیالی آن را تجزیه کرد. به نظر هابز، جامعه به شکل کلان یک ترکیب پیچیده و مشاهده‌پذیر است که به وضع جنگ ظاهر می‌شود. بنابراین برای شناخت این پدیده کلان باید پدیده‌های ساده و در عین حال ناشناخته‌ای را که منجر به بروز جنگ می‌شود مورد شناسایی قرار داد. تنها از راه کشف جزئیات است که می‌توان به مکانیزم جنگ پی برد و از آن اجتناب ورزید زیرا عالم انسانی نیز همچون عالم فیزیکی از قواعد ساده‌ای پیروی می‌کند که با کشف ماهیت آنها می‌توان جامعه را در وضع دلخواه هدایت کرد.

بدین سان هابز به جای کلان‌نگری و آرمانگرایی دوره قدیم، بر آن شد که با تجزیه پدیده جنگ به یک رشته اصول ساده و ابتدایی، به دلایل بروز جنگ میان انسانها دست یابد. هابز بر این باور بود که جنگ نه به دلایل فلسفی و مذهبی و مانند اینها بلکه اساساً به علت روحیه جنگ طلب انسان رخ می‌دهد. بنابراین برای اجتناب از جنگ لازم است طبیعت انسان را کالبد شکافی و با توجه به این طبیعت، جامعه‌ای متناسب با آن خلق کنیم که بتواند ضمن تضمین صلح، نیازهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این انسان جنگ طلب را تأمین کند. زیرا اگر مردم دلایل بروز جنگ را بفهمند و بدانند از راهی بهتر از جنگ می‌توانند به خواسته‌های معقول خود برسند، از جنگ پرهیز خواهند کرد و به جای آشفتگی و هرج و مرج ناشی از جنگ و خشونت، جامعه‌ای مبتنی بر حفظ آزادیهای فردی و اجتماعی برپا خواهند کرد.

هابز در لویاتان، ضمن عبور از آرمانگرایی، غایت‌نگری و قدسی‌نگری حکمای پیشین، بر آن می‌شود که جامعه مدنی مختار خود را انسان‌مدارانه و بر پایه احترام به فرد و معظوف به فرد و بر اساس یک «چارچوب فلسفی» بنا کند. زیرا سعادت جامعه

○ تلاش هابز برای تنظیم قواعد آزادی و برپا کردن جامعه مدنی، در واقع مهم‌ترین سنگ بنای فلسفه سیاست و قرارداد اجتماعی جدید است.

وقتی تأمین می‌شود که هر کس بتواند در کمال آزادی و به اختیار راه و روش زندگی خود را برگزیند. به این ترتیب فضیلت مدنی در جامعه مدنی جدید مبنای نظریه‌ای است که بر پایه آن هر فرد در انتخاب حقوق پایه‌ای و حیاتی خود، مختار و ذی‌حق قلمداد می‌کند. با وجود این در داستان هابز، یا لویاتان بزرگ هنوز يك مشکل اساسی وجود دارد که هابز چگونه مفهوم فردگرایی خود را با دولت کل‌گرایی که وی در لویاتان ترسیم کرده است پیوند می‌دهد. زیرا دولت فراگیر هابز می‌تواند به سادگی حقوق فرد را ببلعد و همه آزادیهای فردی وی را زیر سیطره خود در آورد؛ مسئله‌ای که به نظر می‌رسد هابز را با تناقضی آشکار روبه‌رو می‌سازد. بازخوانی و تفسیر این مشکل، در واقع هدف اصلی این مقاله است.

سوم: وضع طبیعی

هابز وضع طبیعی را وضعی آزاد و در عین حال بر کشمکش معرفی کرده است؛ وضعی مربوط به پیش از تشکیل جامعه مدنی و تشکیل دولت و وضع حکومت قانون؛ وضعی کاملاً فرضی که هابز آن را وضع طبیعی نامیده است. در وضع طبیعی هر کس به دنبال ارضای امیال خود است و پیوسته بر آن است تا موقعیتی پیش آورد که امکان ارضای امیالش را در آینده نیز تضمین کند.^۶ لذا «اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندی و سعادت بلکه به تضمین آن نیز معطوف است و تنها تفاوت موجود، معطوف به روش و شیوه رسیدن به آن اهداف است و این تفاوت بعضاً نتیجه تنوع هیجانات آدمیان و بعضاً ناشی از تفاوت ایشان در شناخت علل موجد و اهداف مطلوب است.»^۷

هابز معتقد است که انسان در چنین وضعی برای حفظ خرسندی‌های خود ناچار است به فکر کسب «قدرت» باشد و هر اندازه خرسندی او بیشتر باشد، همچنان که امکانات بیشتری برای حفظ آنها ضرورت می‌یابد، میل او نیز برای کسب قدرت و انحصار آن بیشتر می‌شود؛ آرزوی سیری ناپذیری که «تنها با مرگ به پایان می‌رسد.»^۸

پرسش این است که چرا جستجوی قدرت، دایمی و پایان‌ناپذیر است و چرا انسان پس از اینکه قدرت گرفت پیوسته برای افزایش آن تلاش می‌کند؟ پاسخ این است که در وضع طبیعی انسانها هرگز روی خوش و راحتی ندیده‌اند و می‌ترسند مبادا روزی همسایه‌شان برای کسب خرسندی بیشتر خود بر ایشان دست تظاول دراز کند. لذا رقابتی دایمی میان آنها در می‌گیرد و هر کس از ترس اینکه قدرت همسایه‌اش از او بیشتر شود، به فکر کسب قدرت می‌افتد. زیرا «آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است تضمین کند.»^۹ افزون بر این، ترس از قدرت روز افزون رقیب باعث می‌شود هیچ کس به دیگری اعتماد نکند. بنابراین هر کس می‌بندارد که دیگری در صدد لطمه زدن به دارایی اوست و همین مسئله منجر به رقابتهای مخرب و کشمکشهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی میان مردم می‌شود زیرا «حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، متفاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است.»^{۱۰} در وضع طبیعی، رقابت بر سر قدرت و نیز استفاده از ابزارهای خشونت و زور تا آنجا می‌رود که فرد قدرتمند می‌تواند حتی بر «زنان، فرزندان و احشام ایشان نیز سروری کند.»^{۱۱} در چنین وضعی، شگفت آور نیست که «جنگ دائمی همه بر ضد همه» جریان یابد و زندگانی انسان «منزوی، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه» شود.^{۱۲}

هابز برای توصیف وضع بشری می‌کوشد وضع طبیعی را با شاخصهای مادی و بازاری توضیح دهد. به نظر هابز اساس زندگی انسان، کسب سعادت و رسیدن به شادی است. اما شادی مورد بحث بسیار انعطاف‌پذیر و منوط به رضایتی است که انسان از خودش در «مقایسه با دیگران» پیدا می‌کند. بدین‌سان دو مفهوم «قدرت» و «ارزش» در وضع طبیعی معنی‌دار می‌شود. انسان برای شادکامی خود می‌باید به ابزارهایی دست یابد که بتواند قدرت او را افزایش دهد. اما این قدرت وابسته به ارزشی است که او برای دیگران به جا گذاشته است. در واقع ما تنها زمانی می‌توانیم

○ قرارداد اجتماعی
هابز، گونه کامل حق و تکلیف دو جانبه است که در آن، مردمان در برابر تضمین آزادی فردی، قدرت سیاسی خود را به پادشاه می‌دهند و پادشاه نیز در ازای برخوردار شدن از قدرت مطلق، مکلف به پاسداری از آزادی افراد جامعه می‌شود.

○ هابز در قرارداد اجتماعی خود، هر چند نظام پادشاهی را می پذیرد، اما نظم تازه‌ای در رابطه فرد و دولت برقرار می کند که بسیار متفاوت از نظم سنتی در قرون وسطی است. در اینجا از قوانین جبری و استعلایی و بعضاً اسطوره‌ای خدایان خبری نیست.

به قدرت برسیم و تنها زمانی می توانیم ابزارهای لازم را برای دستیابی به اهدافمان به کار گیریم که بتوانیم ارزش خودمان را افزایش دهیم و این ارزش تنها در یک وضع جمعی یا گروهی از انسانها معنی می یابد. به این ترتیب اگر دیگران حس کنند که ما دیگر به کسار آنها نمی آیم یا به بیان دیگر برای ایشان کار آمد نیستیم، قدرت و به تبع آن خوشبختی و رضایتمان را در زندگی از دست خواهیم داد. لذا دیدگاه هابزی به ما نشان می دهد که چرا انسانها برای حفظ قدرت و حیثیت خود می جنگند و پیوسته در هراس از دست ندادن آنها به سر می برند.^{۱۳}

با توصیفی که هابز از وضع طبیعی بشر ارائه می کند، روشن می شود که چرا انسان گرگ دیگری است. زیرا مجبور است برای بقای خود، پیش از چیره شدن حریف، بر وی سلطه یابد یا او را از میان بردارد. پس با این مقدمه، به جاست که بیرسیم بنیاد جامعه مدنی هابز بر چه اساسی استوار خواهد شد. به عبارت دیگر با روشن شدن مقدمات ضروری هابز در وضع طبیعی باید از وی پرسید که جامعه صلح آمیز و مدنی که وی در می اندازد، چگونه بر روحیات جنگ طلبانه انسان سلطه طلب و گرگ مآب استوار خواهد شد؟

هابز پاسخ می دهد که با وجود این حس خودخواهی «که تقریباً همه آدمیان گمان می کنند که نسبت به عوام الناس دارای درجه بالاتری از عقل و درایت هستند»^{۱۴} یک نکته مشترک میان همه آنان وجود دارد: این که همگی از توانایی و استعدادهای نسبتاً یکسان بهره مندند. زیرا:

طبیعت، آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته که گرچه گاه کسی را می توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از

حیث فکری باهوشتر از دیگران باشد، اما با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می شوند، تفاوت میان ایشان آن قدر قابل ملاحظه نیست که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد درحالی که دیگری نتواند به همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد.^{۱۵}

حال باید بررسی کنیم چگونه آدمیان از وضع برابری به قرارداد اجتماعی می رسند و تصمیم می گیرند با همکاری یکدیگر صلح را جانشین جنگ کنند. زیرا با فرض برابری آدمیان، این امید در میان ایشان به وجود می آید که همه کس توانایی دستیابی به منابع قدرت را دارد. پس «اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره مند شوند، دشمن یکدیگر می گردند، و در راه دستیابی به هدف خویش (که اصولاً صیانت ذات و گاه نیز صرفاً کسب لذت است) می کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند.»^{۱۶} بنابراین جنگی پایان ناپذیر میان آدمیان جریان می گیرد و هر کس با پیش دستی یا سبقت گرفتن از دیگری بر آن می شود که خود را در چرخه قدرت آنقدر بالا ببرد که «دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیفکند.»^{۱۷}

تصور کنید که یک فرصت شغلی مناسب برای دو نفر در شرایط برابر پیدا شده است و کارفرما چون فرق عمده‌ای میان اینان قابل نیست قصد دارد شغل را به اولین نفر بدهد. بنابراین هر یک از این دو که زودتر وارد شود، آن شغل را به خود اختصاص می دهد. به این ترتیب از آنجا که مرز میان شکست و پیروزی بسیار اندک است، حسادت و نفرت میان انسانها شکل می گیرد. بازنده تصور می کند که شغلی را به علت بخت بد از دست داده و برنده از آنجا که شایستگی ویژه‌ای نسبت به رقیب ندارد، پیوسته در هراس است که با کوچکترین غفلتی شغلی را از دست بدهد. بنابراین خشونت و جنگ دائمی میان آدمیان برقرار می شود. با وجود این، از احساس حسادت و تنفر تا اعمال آن هنوز راه زیادی وجود دارد.

هابز معتقد است که انسان، این «عالی ترین فرآورده خردمند طبیعت»^{۱۸} به علت سرشت نهانی خود از این جنگ پرهیز می کند زیرا همان نهادی که وی را سودجو، ترسو و بلندپرواز بار آورده، او را به سوی زندگی صلح آمیز هدایت می کند. به عبارت دیگر، همان گونه که حس رقابت، ترس و جاه طلبی باعث حسادت، دشمنی و

در انجام خشونت و جنگ می‌شود، انسان را به طمع سود، امنیت و اعتبار و شهرت، به سوی وضع صلح آمیز سوق می‌دهد؛ مشروط به اینکه اجتماع ایشان خالی از يك «قدرت عمومی» نباشد.^{۱۹} لذا هر جا که آدمیان بتوانند اصولی را به یکدیگر پیشنهاد کنند و «بر اساس آنها به توافق برسند»، امید به وضع صلح آمیز پایدار می‌شود زیرا «ترس از مرگ، طلب زندگی راحت، و امید [انسان] به اینکه از طریق کار و کوشش»، کاستیهای خود را جبران کنند، آدمیان را به سوی زندگی صلح آمیز متمایل می‌سازد.^{۲۰}

این بحث که این قوانین چه هستند و چگونه می‌توانند پایه‌های قرارداد اجتماعی جدید و جامعه مدنی هابز را به سوی وضع صلح آمیز و تضمین آن هدایت کنند، فصول چهاردهم و پانزدهم لویاتان را به خود اختصاص داده است. هابز برای این منظور تعاریف جدیدی از مفاهیم حق طبیعی، آزادی، حق و عدالت و نیز اصول اساسی قوانین طبیعی، ارائه می‌کند که برای فهم اندیشه سیاسی او بسیار پایه‌ای و محوری است.

چهارم: قوانین طبیعی و آزادیهای

مدنی

استفاده از حق طبیعی و آزادی مدنی، آزادی و اختیاری است که به هر فرد اجازه می‌دهد «به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری که بر طبق داورى و عقل خودش مناسبترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد.»^{۲۱} هابز چنین وضعی را حالت گذار از وضع طبیعی به جامعه مدنی نام نهاده است. در وضع طبیعی هیچ مانعی برای آزادی وجود ندارد اما در عین حال «حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی [نیز] در آن وضع معنایی ندارد.»^{۲۲} قوانین، آزادیها را محدود می‌کند. لذا آزادی در وضع مدنی با «تبود موانع خارجی» که معنای آزادی به معنای درست آن است، تفاوت دارد زیرا قوانین ناخواسته، ضمن حمایت از امنیت انسان، «بخشی از قدرت آدمی را

در اینجا هابز برای انضمامی کردن بحث خود و ایجاد زمینه‌های همکاری میان افراد اجتماع و جلب اعتماد اجتماعی، تعریف طبیعی حق را با میزان ایجابی یا سلبی بودن آن مطرح می‌کند. نزد هابز حضور در جامعه مدنی با نوعی عقلانیت ناشی از استعداد عملی نیز همراه است. بنابراین هنگامی که آدمی ایجاباً از برخی حقوق اجتماعی خود چشم‌پوشی می‌کند، دیگر حق مطالبه آنها را ندارد زیرا این چشم‌پوشی به منزله آن است که آدمی با بینش مدنی خود از آزادی طبیعی برای احقاق حق خود چشم‌پوشیده است. اما این ایجاب به هیچ وجه به معنی سلب حق اصلی و اولیة دیگران نسبت به آن چیز نیست. لذا «تسبیح‌ای که برای يك کس به واسطه چشم‌پوشی کس دیگری از حق خودش حاصل می‌گردد، تنها کاهش موانع کاربرد حق اولیة آن کس به میزانی معادل چشم‌پوشی آن کس دیگر از حق خویش است.»^{۲۳} زیرا کسی که از روی عقل و آزادی اختیار حق خود را نسبت به چیزی ترك کرده است، به دیگران التزام داده است که «معانعی

○ هابز بر این باور بود که جنگ نه به دلایل فلسفی و مذهبی و مانند اینها، بلکه اساساً به علت خوی جنگ طلب انسان رخ می‌دهد. بنابراین برای پرهیز از جنگ لازم است سرشت انسان را بشکافیم و بشناسیم و با توجه به آن، جامعه‌ای مناسب خلق کنیم که بتواند ضمن تضمین صلح، نیازهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی این انسان ستیزه‌جور را تأمین کند.

برای استفاده کسانی که چنان حقی به آنها اعطا یا به نفع آنها رها شده است، ایجاد نکند.»^{۲۷}

با وجود این به حکم عقل سلیم، کسی که حق خود را واگذار می کند یا از آن چشم می پوشد، متقابلاً انتظار دارد که نفع دیگری عایدش شود.^{۲۸} هابز چنین انتفاعی را که بر پایه همزیستی مسالمت آمیز شکل می گیرد وضع «قرارداد» می نامد^{۲۹} و بر همین مبنا وضع صلح را تنها در همین شرایط متصور می داند. زیرا هنگامی که بهره گیری یا چشم پوشی از حق صرفاً یکطرفه باشد، طرف دیگر ناچار است برای کسب سود خود، به خشونت و دشمنی متوسل شود. زمانی که جان فرد در معرض خطر قرار می گیرد، در این صورت دیگر جایی برای سود او در آینده باقی نمی ماند. لذا جنگ در می گیرد.^{۳۰} از این رو به نظر هابز ایجاد اعتماد در انجام مفاد قرارداد و وفاداری به انجام آن محوری ترین وظیفه لویاتان بزرگ در پرهیز از جنگ و برقراری صلح و امنیت در میان انسانها محسوب می شود.^{۳۱}

در چنین شرایطی که حمایت از قرارداد تحت نظارت دولت قرار می گیرد، هر يك از افراد جامعه به حقوق دیگری احترام می گذارد و این احترام متقابل که به صورت مکانیکی، و نه ضرورتاً تأثر گانیک تنظیم شده است می تواند جانشین خوبی برای ابلاغ فضایل از دست رفته ای باشد که در گذشته تحت عنوان تکالیف دینی از سوی کلیسا تبلیغ می شده است. لذا حس اعتماد، که ریشه در آمرت «لویاتان بزرگ» دارد، اساس زندگی «منزوی» و «مسکنت بار» انسان خواهد شد و مبادلات اقتصادی و معیشتی مردم به سادگی جریان خواهد گرفت و فضایل مدنی به جای سلطه گیری زیربنای زندگی انسانی می شود و این همان غایتی است که با تأسیس وضع مدنی جدید شکل می گیرد؛ مشروط بر اینکه ضمانت کافی برای اجبار به شرایط قرارداد حاصل باشد. هابز می گوید:

اگر عهدی بسته شود که در آن هیچ يك از طرفین در حال حاضر تعهد خود را ایفا نکنند بلکه تنها به یکدیگر اعتماد کنند، چنین پیمانی در وضع طبیعی صرف (که وضع

جنگ همه بر ضد همه است) به واسطه هر سوء ظن و ایراد معقولی، باطل می گردد، اما اگر قدرتی عمومی حاکم بر طرفین پیمان بوده و دارای حق و قدرت کافی برای اجبار آنها به اجرای پیمان باشد، چنان پیمانی، باطل نیست... در وضع طبیعی صرف که همه آدمیان برابر و داور واقعیت یا عدم واقعیت دغدغه های خویش اند، نمی توان وجود چنین قدرتی را فرض کرد و بنابراین کسی که نخست تعهد خود را انجام دهد، تنها خود را به دام دشمن خویش می اندازد. و این کار با حق او مبنی بر صیانت از زندگی و وسایل حیات خویش مغایرت دارد (حقی که او هرگز نمی تواند واگذار کند). اما در وضع مدنی که در آن قدرتی تأسیس گردیده تا از نقض عهد و میثاق آدمیان جلوگیری کند، چنان دغدغه و ترسی دیگر معقول نیست و به همین دلیل هر کس که به موجب عهد و پیمان می باید تعهد خود را زودتر انجام دهد، ملزم به چنین کاری است.^{۳۲}

از اینجا، یعنی ضرورت «وفاداری آدمیان به عهد و پیمان خود» سومین قانون طبیعی یعنی «عدالت» معنی پیدا می کند و همچنان که گفته شد، بی عدالت که حاصل نظارت و کارآمدی آمرت لویاتان بزرگ است، سخن گفتن از عهد و پیمان، «میان تهی» و بی ارزش است و در نتیجه «آدمیان همچنان در وضع جنگی به سر خواهند برد.»^{۳۳} از دید هابز، جامعه عدالت پیشه جامعه ای است که مردم آن به عهد و پیمانهای خود پایبند باشند زیرا در غیر این صورت هر کس صرفاً به دنبال اهداف شخصی خود می رود و هیچ گونه همزیستی و مشارکتی بین توده ها شکل نمی گیرد و از آنجا که تنها ضامن عهد و پیمان، همان قدرت عمومی یا دولت است، پس نتیجه می گیریم که برپایی عدالت، که تنها در صورت وجود دولت تحقق می یابد، غایت تشکیل دولت و قرارداد اجتماعی هابز است.

چهارمین قانون طبیعت «سپاسگزاری» است. به نظر هابز، گذشته از احترام به قدرت عمومی، اشکال دیگری از فضایل مدنی وجود دارد که جامعه

○ از دید هابز، انسان در وضع طبیعی برای نگهداشت خرسندی های خود ناگزیر است به فکر کسب «قدرت» باشد و هر اندازه خرسندی های او بیشتر باشد، همچنان که امکانات بیشتری برای نگهداشت آنها ضرورت می یابد، گرایش او به کسب قدرت و انحصار آن فزونی می گیرد؛ آرزوی سیری ناپذیری که تنها با مرگ به پایان می رسد.

○ هابز برای برپا کردن جامعه مدنی، همه شاخ و برگهای اخلاقی را به منظور پرهیز از جنگ ترسیم می کند. او اصولی را که منجر به تیرگی روابط میان انسانها می شود برمی شمرد و جریان زندگی آدمیان را یکسره حول محور همگرایی، همزبانی و اعتماد آنان به یکدیگر بنا می کند.

مدنی و اصول قرارداد اجتماعی بدون آنها پایدار نخواهد ماند و از جمله این فضایل به این نکته اشاره می کند که «کسی که به صرف لطف کس دیگری سودی عایدش می شود، باید چنان عمل کند که شخص بخشنده از عملش که مبتنی بر حسن نیت بوده، پشیمان نشود.»^{۳۲} زیرا اصل اساسی نیکوکاری، جستجوی صلح است. در واقع انسانها بخشش و نیکوکاری خود را وسیله ای برای تألیف قلوب می دانند. لذا اگر عمل ایشان به حسن صلح دوستی و اعتماد طرفین نینجامد، پس عمل ایشان با نخستین قانون بنیادی طبیعت که «آدمیان را به جستجوی صلح فرامی خواند»، تعارض پیدا می کند. و از اینجا هابز به قانون پنجمی تحت عنوان «کنار آمدن با دیگران و آسان گیری»، دست می یابد.^{۳۵}

روشن است که هابز برای برپایی جامعه مدنی همه شاخ و برگهای اخلاقی را برای پرهیز از جنگ ترسیم می کند. در اینجا هابز اصولی از اخلاق را که منجر به تیرگی روابط میان انسانها می شود برمی شمرد و با مهم جلوه دادن آنها همه جریان زندگی انسان را حول محور همگرایی، همزبانی و اعتماد آدمیان به یکدیگر بنا می کند. از این رو لازم است انسانهای «خشن و غیر اجتماعی» را که غیر قابل اصلاحند «به عنوان موجوداتی مزاحم از جامعه بیرون راند.» و از سویی به کسان دیگر نیز توصیه کرد که از سر مال اندیشی، خطاهای گذشته کسانی را که خواهان «بخشایش» و اصلاحند ببخشند و برای دوری از جنگ و خشونت و حفظ صلح از «انتقام جویی» یا «تلافی کردن بدی با بدی» پرهیزند (قوانین ششم و هفتم).^{۳۶}

هابز حتی در زمینه پرهیز از انتقام جویی فراتر رفته و تحت عنوان هشتمین قانون طبیعی تصریح می کند که «هیچکس نباید از طریق کردار، گفتار، حالات چهره یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت کند یا او را تحقیر نماید.» زیرا هنگام طرح وضع مدنی چنین فرض می شود که انسانها در طبیعت با هم برابرند و براساس این برابری قراردادی منعقد کرده اند که به وضع جنگ دائمی در میان خود پایان دهند. بنابراین از آنجا که همه

تفایص ریشه در وضع مدنی دارد، پس هر کس با دوری کردن از «نخوت و غرور» و پرهیز از «زیادت طلبی»، باید «به حکم طبیعت، دیگری را با خودش برابر بداند.» (قوانین هشتم تا دهم)^{۳۷}

با مقدمات اخلاقی مذکور به عنوان مبانی فکری جامعه مدنی، هابز به تعریف مهمترین قوانین طبیعی یعنی داوری و قضاوت می پردازد (قوانین یازدهم تا نوزدهم). از دید هابز قوانین ازلی و ابدی طبیعی حکم می کند که هر گاه فردی از آحاد مجتمع عهده دار وظیفه داوری در بین آدمیان شود، آن کس باید بی توجه به خاستگاه فکری، اجتماعی و طبقاتی افراد، با دادخواهان یکسان رفتار کند و میان ایشان به «انصاف» رأی دهد زیرا داوری مفرضانه و جانبدارانه هیچ گاه به صلح نمی انجامد و «برخلاف قانون بنیادی طبیعت موجب جنگ می گردد.»^{۳۸} هابز چنین رفتاری را به عنوان قانون یازدهم طبیعی، «عدالت توزیعی» و نقض آن را «رفتار غرض آمیز نسبت به اشخاص» نام می نهد و بر این اساس توصیه می کند که داور باید به گونه ای حکم کند که همه انسانها بتوانند مشترکاً از منایمی که طبیعت به صورت مشاع در اختیار انسانها قرار داده است بهره گیرند؛ مگر آنکه استفاده مشترک یا تقسیم آن ناممکن باشد که در این صورت «نوبت استفاده از آن (چنانچه استفاده از آن نوبتی باشد) باید به حکم قرعه تعیین شود» که در برخی موارد نیز طبق عرف به متصرف اولیه یا به فرزند ارشد او داده می شود.^{۳۹} در این خصوص هابز تأکید می کند که قوانین مدنی باید به گونه ای تنظیم شود که از قانونگذاران و میانجیان صلح حفاظت کند زیرا «لازمه وساطت و میانجیگری بر خورداری از امنیت است»^{۴۰} و بدون آن کسی داوطلب پاسداری از صلح، که اصل بنیادین وضع مدنی است، نخواهد شد. در این صورت اگر این میانجیان به حکمیت برگزیده شوند، باید به داوری ایشان احترام گذاشت زیرا گاه پیش می آید که هیچ قانون نوشته یا نانوشته ای برای حل اختلاف دادخواهان وجود ندارد. در اینجا برای حل اختلاف نظر و برقراری آرامش، «کسانی که با هم اختلاف دارند باید حق داوری خود را به حکمی واگذار کنند و ضرورت

شخص یا به این مجمع وامی گذارم 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 بر حق و جایز بدانی.»^{۲۵}

اما آیا چنین واگذاری اختیارات به معنی این است که دولت یا حاکم بر فرمانبرداران خود، قدرت نامحدود و مطلق العنان اعمال خواهد کرد؟ پاسخ هم مثبت است، هم منفی. در واقع با توجه به اصل قرارداد در واگذاری اختیارات و نیز با نتیجه‌ای که از توضیح قوانین طبیعی به دست آمد، باید گفت که قدرت حاکم نامحدود و در عین حال مشروط به رعایت لوازمی است که جامعه را از وضع جنگ رهایی دهد. بنابراین مصلحت دولت هابزی ایجاب می‌کند که حاکم، به شرایط قوانین طبیعی که هابز یک به یک بر شمرده است تن دهد. در اینجا «خدولوند میرا» حتی از اجرای قوانین «خدولوند جاودان» آزاد است، اما رعایت حقوق افراد جامعه و برقراری عدالت، مبتنی بر قوانین طبیعی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین در دولت هابزی، دستکم تا آنجا که به عرصه عمل مربوط می‌شود، قدرت فرد، بی‌اندازه است و نه به عنوان سایه یا جانشین خدا، بلکه به عنوان «مدعی اعلی» قادر است برای مصالح زمینی دولت دست به هر کاری بزند. بنابراین اگر به رضایت افراد جامعه برای تشکیل یک «دولت توافقی» بهای چندانی داده نشود، دستکم این ضرورت را برای فرمانروا ایجاد می‌کند که وی از شرایط آزادی قوانین طبیعی حمایت و حفاظت کند؛ و مهمترین اقدام حاکم برای این کار داورى منصفانه میان شهروندان و ایجاد شرایط اعتماد برای عقد قرارداد میان ایشان است و برای اجرای این کارویژه مهم، از زمان تأسیس دولت، می‌تواند همه اختیارات و اقتدار خود را به کار بندد.

بنابراین لویاتان، دولت قسراداد است؛ قراردادی که حاکم در رابطه با آن در حکم شخص ثالث تلقی می‌شود. به این ترتیب برای تأسیس لویاتان آدمها جمع می‌شوند تا با رضایت، بخشی از آزادی عمل خود را که مربوط به حوزه بیرونی انسانی است به فرد ثالثی بدهند تا او برای همه

دارد که داور یا حاکم در نتیجه داورى ذی نفع نباشد و نیز امر داورى اقتضا می‌کند که داور برای حل اختلاف اطراف دعوی از شهود کافی و معتبر استفاده کند.»^{۲۶}

بنابراین از دید هابز، برای تأمین وضع مدنی، همواره وجود یک قدرت عمومی ضروری و گریزناپذیر است. در واقع اگر آدمیان از روی طبع، خوی مدنی داشتند و بی‌کاربرد زور به فضایل مدنی احترام می‌گذاشتند، دیگر نیازی به دستگاه زور نبود. لکن چون «افتخارجویی» و «دست‌اندازی به جان و مال و وسایل معاش دیگران» جزئی از طبیعت انسان است، «بی‌ترس» از قدرتی که موجب رعایت قوانین طبیعی گردد، پرهیز از جنگ و تأمین صلح و امنیت آدمیان ممکن نیست.^{۲۷} به نظر هابز قوانین طبیعی «مغایر با امیال طبیعی ما است که ما را به غرض‌ورزی، غرور، کینه‌جویی و غیره رهنمون می‌کند.»^{۲۸} هابز می‌خواست از راه بریایی یک دولت نیرومند و آزاد، قوانین طبیعت را بر امیال طبیعی انسان حاکم کند. او صراحت داشت که «عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرفند.»^{۲۹} بنابراین اگر قدرت کافی وجود نداشته باشد، هر کس برای احقاق حق خود در برابر دیگران به قدرت خویش تکیه می‌زند و جنگ و کشمکش دایمی میان خود و دیگر انسانها پریا می‌کند.

پنجم: «لویاتان» و ساختار دولت

آنچه را هابز لویاتان یا دولت نام نهاده یک دیوان عالی است که از راه اعمال قدرت، صلح را برای وضع مدنی تأمین می‌کند. از دید هابز، دولت یا «خدولوند میرا» سایه «خدولوند جاودان» است و آدمیان «صلح و آرامش و امنیت» خویش را مدیون او هستند و تکوین آن با توافقی است که میان جماعتی صلح طلب برای اعطای قدرت خود به یک نفر صورت می‌پذیرد. دولت هابز تنها یک سر دارد و جامعه مدنی او برای ورود افراد خارجی نیز همواره باز است؛ لکن برای عضویت در آن، همچون دیگر قراردادهای صیغه عقد جاری می‌شود که: «من حق خود به حکومت بر خویشتن را به این

○ هابز: قوانین ازلی و ابدی طبیعی حکم می‌کند که هرگاه کسی عهده‌دار داورى میان آدمیان شود، بی‌توجه به خاستگاه فکری، اجتماعی و طبقاتی دادخواهان، با آنان یکسان رفتار کند و به انصاف رأی دهد زیرا داورى جانبدارانه و مغرضانه هیچ‌گاه به صلح نمی‌انجامد.

ایشان تصمیم بگیرد. شخص ثالث طرف قرارداد نیست. در این قرارداد هر يك از افراد با «همه» دیگران» در قراردادهاى متعدد قرارداد می بندند. شخص ثالث هم همان دولت است که يك نفر است. هدف قرارداد نیز حفظ جان مردم است و تنها زمانی فسخ می شود که حاکم نتواند از جان مردم محافظت کند.^{۴۶} بنابراین مردم پس از بستن قرارداد باید تابع آن باشند و نمی توانند بی اجازه حاکم برای تغییر حاکم پیمان دیگری ببندند یا «بدون اجازه او پادشاهی را به کناری بیفکنند.» یا حتی «شکل حکومت را تغییر دهند.» زیرا قبلاً بر اساس قرارداد متعهد شده اند که «همه اعمالی را که حاکم موجود انجام می دهد و مقتضی یا به مصلحت می داند»^{۴۷} همچون اعمال خود بپذیرند و فراتر از آن حتی «امکان نقض پیمان از جانب شخص حاکم» را هم به خیال خود راه ندهند. بنابراین «هیچیک از اتباع نمی تواند به بهانه نقض عهد از قید تابعیت او آزاد شود.» زیرا عمل اولیه برای تأسیس دولت را خود افراد به اجرا گذاشته اند و حاکم با تفویض اختیارات از سوی ایشان، اعمال قدرت می کند. لذا اشتباه حاکم گرچه بی انصافی تلقی می شود اما نمی تواند ناعادلانه و ظالمانه باشد، و از این رو قابل مجازات هم نیست.^{۴۸} هابز حتی از این هم فراتر می رود و برای جلوگیری از تفرقه و جنگ داخلی به حاکم قدرت مطلقه ای می دهد که خود «داور عقاید باشد یا داوران عقاید و آیین ها را تعیین کند.»^{۴۹}

بدین سان بار دیگر این پرسش مطرح می شود که با چنین اقتدار نامحدود، آیا جایی برای قدرت فرد باقی می ماند؟ زیرا به نظر می رسد که با اوجگیری حاکم در عرصه قدرت، هیچ نهاد دیگری توانایی رویارویی یا اراده ای را نخواهد داشت و همه قوای قانون گذاری، اجرایی و قضایی عملاً تحت گزینش وی قرار دارند.^{۵۰} به این ترتیب «قدرت و عزت اتباع در حضور قدرت حاکم محو و ناپدید می شود.»^{۵۱}

هابز تصریح می کند که در این خصوص حتی عقیده کسانی که در مورد پادشاهان واجد حاکمیت می گویند که ایشان گرچه بالاخره اقوی هستند یعنی از هر يك از اتباع خود

قدرت بیشتری دارند لیکن بالا اجتماع احقرند، یعنی از مجموع اتباع خود قدرت کمتری دارند، بی پایه است.^{۵۲} در اینجا هابز برای آزادی لویاتان از همه حوزه های اقتدار دینی و غیر دینی و حتی نفوذ امیال شهروندی، که وی در احترام به فرد برای او قابل شده است، فراتر رفته و هر گونه تقسیم قدرت را در حقوق و حاکمیت و حتی واگذاری و انتقال آن را مردود و مسئله ای منافی با حاکمیت دانسته است و تصریح می کند که:

در جایی که قبلاً قدرت حاکمه ای تأسیس شده باشد، دیگر همان آدمیان نمی توانند نماینده دیگری داشته باشند، مگر تنها در مورد برخی مقاصد خاص که بواسطه شخص حاکم تعیین و مشخص گردد. زیرا در آن صورت دو قدرت حاکمه تأسیس می شود و هر کس دو کار گزار به عنوان نماینده خود خواهد داشت که به واسطه مخالفت با یکدیگر، ضرورتاً قدرت را تقسیم می کنند. در حالی که (اگر آدمیان بخواهند در صلح و آرامش زندگی کنند) قدرت تقسیم ناپذیر است؛ و بدین سان [آن دو حاکم] برخلاف مقصود اصلی پس از تأسیس حاکمیت، توده مردم را به وضع جنگ می کشانند.^{۵۳}

بدین سان به نظر می رسد که وضع مدنی وضعی بدون آزادی باشد و چنین وضعی در مقایسه با وضع طبیعی که انسانها «از چنان قدرت نامحدودی برخوردار بودند»، ناخوشایند باشد. هابز این را نفی نمی کند و می گوید «البته وضع انسان هیچ گاه خالی از قدری ناراحتی نیست.» اما وضع مدنی که در آن انسان مدنی آگاهانه، با رضایت و اختیار، بخشی از آزادی را در برابر امنیت خود واگذار می کند به مراتب از وضع هولناک جنگ دائمی و ترس از بین رفتن جان و دارایی اش ارزشمندتر است؛ ضمن آنکه اساساً تحدید آزادی و وضع «قدرت» در صورت تأمین امنیت مردم در همه اشکال حکومت یکسان است.^{۵۴}

○ هابز می خواست از راه برپایی يك دولت نیرومند و آزاد، قوانین طبیعت را بر امیال طبیعی انسان حاکم کند. او می گفت عهد و پیمان ها، بی پشتوانه شمشیر، حرفی بیش نیست. بنابراین، برای تأمین وضع مدنی، همواره وجود يك قدرت عمومی لازم و گریزناپذیر است.

ششم: گونه‌های حکومت

باعث استهلاک و بی‌ثباتی حکومت می‌گردد و حال آنکه در حکومت پادشاهی، پادشاه يك نفر است و مخالف سلطنت خود تصمیم نمی‌گیرد.^{۵۹}

هابز حکومت‌های پادشاهی را هم خالی از اشکال ندانسته است. به نظر او مهمترین اشکال چنین حکومت‌هایی در استبداد پادشاه و انحراف حکومت پادشاهی از بستر آرمانی آن نهفته است. زیرا چه بسا که اتفاق می‌افتد به علت مدهانت و سعایت مقرران که معمولاً برای افزایش قدرت یا کسب ثروت صورت می‌گیرد، یکی از اتباع از حق حیات محروم و تمام یا بخشی از دارایی‌اش مصادره و غارت می‌شود. هابز خود تأکید می‌کند که «این مشکل عظیم و اجتناب‌ناپذیر است»، لکن به نظر او حاکمیت‌های انجمنی نیز در معرض چنین فساد می‌باشند.^{۶۰} از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در مجموع، حکومت‌های پادشاهی از دیگر حکومت‌ها برتر است.

هفتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از جمع‌بندی مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که محور فلسفه سیاسی هابز در لویاتان، پرهیز از جنگ و پایان دادن به کشمکش میان آدمیان است. فلسفه سیاسی هابز را می‌توان آمیخته‌ای از اندیشه‌های سیاسی اپیکور، دموکریت، ماکیاول و بُدن دانست. او چون اپیکور مسئله لذت و رنج را مطرح می‌کند؛ مانند دموکریت جهان را مادی می‌بیند؛ مثل ماکیاول واقع‌گراست و نیز همچون ژان بُدن بر قدرت فرمانروا تأکید می‌کند. هابز به علت نارضایتی از کلاسیک‌ها، بویژه تفکر ارسطویی، به دنبال آموزه‌های جدید در علم سیاست با دو ویژگی بود: نخست اینکه، به روش درست علمی برای مطالعه جامعه سیاسی دست یابد و دوم اینکه، جامعه سیاسی او بر پایه صلح و وفاق باشد. لویاتان را کتاب «پیدایش» جامعه مدنی جدید می‌داند. تلاش عمده هابز در لویاتان، نظریه‌مند کردن فلسفه سیاسی یا به تعبیر دیگری بنای «علم سیاست» بود. او در صدد بود با تصورات جزئی از پدیده‌های کلان

گونه‌های حکومت را بسته به اینکه حاکمیت در دست يك نفر یا انجمنی از چندین نفر یا انجمنی از همگان باشد، می‌توان در سه نوع شناسایی کرد. روشن است که در هر سه شکل، قدرت حاکمه نماینده مردم است. وقتی نماینده مردم يك نفر باشد، حکومت سلطنتی، وقتی که همگان حکومت کنند، دموکراسی، و زمانی که انجمنی از برگزیدگان عنان حکومت را در دست بگیرند، اشرافی نام می‌گیرد. اما در هر سه شکل، «کل حاکمیت تجزیه‌ناپذیر است».^{۵۵} هابز باقی تقسیم‌بندی برای حکومت‌های بد را نمی‌پذیرد و می‌گوید که آن انواع در واقع وقتی پدید می‌آیند که حکومت نمایندگی زایل شده باشد. بنابراین نبود حکومت، خود نوع تازه‌ای از حکومت نیست.^{۵۶} هابز به چند علت حکومت سلطنتی را بر دیگر گونه‌های حکومت ترجیح می‌دهد. نخست اینکه، «در حکومت پادشاهی مصلحت شخصی با مصلحت عمومی یکسان است.» زیرا افتخار و اعتبار پادشاه با اتباع هم‌سو است. نظام سلطنتی وقتی پرشکوه است که اتباعش تهیدست، حقیر و در حال جنگ با یکدیگر نباشند. لذا اساساً کمتر پیش می‌آید که پادشاهی از سر اختیار در صدد نابودی کشور خود بر آید.^{۵۷} دوم اینکه، پادشاه به علت در اختیار داشتن مشاوران عالی، بهتر از حکومت‌های انجمنی تصمیم می‌گیرد زیرا پادشاه آزاد است که «با هر کس و در هر زمان و در هر جایی که بخواهد»، مشورت کند. در حالی که در حکومت چند تن یا حکومت مردم، معمولاً کار مشورت در دست گروهی «قدرت طلب» و «کار آزموده در کسب ثروت» قرار می‌گیرد. لذا حکومت پادشاهی به صلاح نزدیکتر است؛ ضمن اینکه در حکومت پادشاهی حاکم می‌تواند حکم خود را تا زمان عمل «به صورت محرمانه» حفظ کند و معمولاً از دانش بیشتری نیز برای اداره کشور برخوردار است.^{۵۸} دیگر اینکه، در انجمن‌های حکومتی، معمولاً جناح‌بندی و ائتلاف صورت می‌گیرد، که خود

○ محور فلسفه سیاسی

هابز در «لویاتان»، پرهیز از جنگ و پایان دادن به کشمکش آدمیان است. فلسفه سیاسی او را می‌توان آمیخته‌ای از اندیشه‌های سیاسی اپیکور، دموکریت، ماکیاول و بُدن دانست.

سیاسی مفاهیم اولیه را بازنگری و تعاریف جدیدی از رابطه حکومت شوندگان با حکومت کنندگان عصر خود ارائه کند.

بنابراین لویاتان یا جوهر، صورت و قدرت دولت کلیسایی و مدنی را می‌توان رساله‌ای در باب رابطه متقابل «حمایت و اطاعت»^{۶۱} دانست؛ برقراری صلح و امنیت از سوی حاکم یا حکومت کنندگان که در برابر اطاعت محض و بی‌چون و چرای حکومت شوندگان از حاکم یا حکومت شوندگان به دست می‌آید. علت چنین امری را هابز معطوف به تمایلات خودخواهانه انسان می‌داند. به نظر او خودخواهی انسان موجب می‌شود که در وضع طبیعی تنها طبق قانون و روش دلخواه خود حرکت کند. لذا جنگ و کشمکش دایمی زندگی انسان را مسکنت بار و انسان را در برابر طبیعت منزوی می‌کند. از این رو آدمیان از ترس زندگی ناامن و پیر اضطراب و تهدید شدن دائمی جان و مالشان، با یکدیگر توافق می‌کنند که آزادی خود را به ازای تأمین امنیت به شخص ثالثی واگذار کنند و لذا دولت قرارداد تأسیس می‌شود. به موجب این قرارداد حاکم تازمانی که توانایی «نگهداشت» خود را از دست نداده است حاکم می‌ماند. هابز از اینکه شاخص پایان یافتن توانایی چیست، سخنی به میان نیاورده است. از نظر هابز همواره همه تفصیرها متوجه حکومت شوندگان است و حاکم به اقتضای قرارداد هیچ گاه مرتکب کاری ظالمانه نمی‌شود.

هابز می‌گوید: فرمانروایی که ما در وضع طبیعی و از روی اختیار و عقل، حقوق خود را به او واگذار کرده‌ایم، حق دارد بر اساس صلاحدید خود امر و نهی کند. بنابراین ما نمی‌توانیم بر او شورش کنیم، زیرا ما خودمان به این نتیجه رسیده‌ایم که او تنها کسی است که غایت و مصلحت را می‌شناسد و اگر خود غایت را می‌شناختیم دیگر او را تعیین نمی‌کردیم. از این جا روشن می‌شود که چرا او حتی در شرایط بی‌انصافی، باز هم اختیارات وسیعی دارد. زیرا او تنها کسی است که قضاوت می‌کند و حق قضاوت را هم به کسی واگذار نکرده است. لذا بی‌انصافی او در هیچ محکمه‌ای غیر از درگاه خدا

قابل طرح نیست؛ چنان که در قتل عوریا به دستور داوود، «داوود وقتی از عمل خود پشیمان شد گفت که ای خدا من تنها نسبت به تو مرتکب گناه شده‌ام»^{۶۲}

و سرانجام نکته دیگری که جای طرح دارد، وظایف حاکم یا نماینده دولت قرارداد است که چگونه هم حکومتی مطلقه دارد و هم موظف به اجرای قوانین طبیعی است؛ هم فرادست و هم در خدمت فرادست؛ تناقض‌ناهایی که شاید تا نگارش دو رساله حکومت بوسیله لاک بی‌پاسخ مانده بود. لذا مشکل می‌توان برای قوانین طبیعی که فرمانروا را ملزم به رعایت آن می‌کند استدلالی علمی و منطقی طرح کرد. هابز نیز در لویاتان کمکی به حل این مسئله نمی‌کند اما می‌توان حدس زد که هابز این قوانین را همچون قوانین استعلایی خداوند، تعبدی فرض کرده است. به هر حال چنین می‌نماید که در این جمع‌بندی بتوان با وینسنت همراه شد که با وجود بحث از قدرت مطلقه دولت نامحدود میان طرفداران و مخالفین آن «تاکنون هیچ شهریار و حاکمی در حقیقت واجد قدرت نامحدود نبوده است»^{۶۳}

یادداشت‌ها

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by J.C.A. Gaskin, (Oxford: O.U.P., 1998), Part II, Chapter 18, p. 117. [Hereafter cited as *Leviathan*, followed by number of the part, chapter and page].

در همه موارد ارجاع شده، نقل قولها با ترجمه لویاتان اثر استاد حسین بشیریه مقایسه و منطبق شده است. ن.ک. به: توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰). ص. ۱۹۵ [از این پس بشیریه و شماره صفحه ذکر خواهد شد].

2. George H. Sabine, *A History of Political Theory*, (New York: Holt, Rinehart and Wins-ton, 1961), pp. 455-56.

۳. لویاتان، ۴۱، صص. ۲۳ و بشیریه، ص. ۹۳.

۴. همان.

5. C.B. Macpherson, "Introduction", in Thomas Hobbes, *Leviathan*, (New York: Penguin Books, 1981), pp. 25-30.

نیز ن.ک. به: بشیریه، صص. ۲۷-۳۰.

○ هابز چون اپیکور
مسئله لذت و رنج را مطرح
می‌کند؛ مانند دموکریت
جهان را مادی می‌بیند؛ مثل
ماکیاول واقعگراست و نیز
همچون ژان بَدن بر قدرت
فرمانروا تأکید می‌کند.

○ هابز به علت

ناخرسندی از کلاسیکها،
بویژه پیروان اندیشه
ارسطویی، به دنبال
آموزه‌های نو در علم
سیاست با دو ویژگی بود:
نخست اینکه، به روش
درست علمی برای مطالعه
جامعه سیاسی دست یابد؛
دوم اینکه جامعه سیاسی او
بر پایه صلح و وفاق باشد.

۶. لویاتان، ۱۱-۱، صص. ۶۶-۶۵ و بشیریه، ص. ۱۳۸.
۷. لویاتان، ۱۱-۱، ص. ۶۶ و بشیریه، ص. ۱۳۸.
۸. همان.
۹. لویاتان، ۱۱-۱، صص. ۶۶-۶۵ و نیز بشیریه، ص. ۱۳۸.
۱۰. لویاتان، ۱۱-۱، ص. ۶۶ و نیز بشیریه، ص. ۱۳۹.
۱۱. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۳ و نیز بشیریه، ص. ۱۵۸.
۱۲. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۴ و نیز بشیریه، ص. ۱۵۸.
۱۳. لویاتان، ۱۰-۱، صص. ۵۹-۵۸ و بشیریه، صص. ۱۳۱-۱۳۰.
۱۴. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۲ و بشیریه، ص. ۱۵۶.
۱۵. همان.
۱۶. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۳ و بشیریه، ص. ۱۵۷.
۱۷. همان.
۱۸. لویاتان، مقدمه، ص. ۷ و بشیریه، ص. ۷۱.
۱۹. لویاتان، ۱۳-۱، صص. ۸۳-۸۴ و بشیریه، صص. ۱۵۸-۱۵۷.
۲۰. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۶ و بشیریه، ص. ۱۶۰.
۲۱. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۶ و بشیریه، ص. ۱۶۰.
۲۲. لویاتان، ۱۳-۱، ص. ۸۶ و بشیریه، ص. ۱۶۰.
۲۳. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۶ و بشیریه، ص. ۱۶۰.
۲۴. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۷ و بشیریه، ص. ۱۶۱.
۲۵. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۷ و بشیریه، صص. ۱۶۲-۱۶۱.
۲۶. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۷ و بشیریه، ص. ۱۶۲.
۲۷. همان.
۲۸. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۸ و بشیریه، ص. ۱۶۳.
۲۹. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۹ و بشیریه، ص. ۱۶۳.
۳۰. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۸ و بشیریه، ص. ۱۶۳.
۳۱. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۸۹ و بشیریه، ص. ۱۶۴.
۳۲. لویاتان، ۱۴-۱، ص. ۹۱ و بشیریه، ص. ۱۶۶.
۳۳. لویاتان، ۱۵-۱، ص. ۹۵ و بشیریه، ص. ۱۷۰.
۳۴. لویاتان، ۱۵-۱، ص. ۱۰۰ و بشیریه، ص. ۱۷۶.
۳۵. همان.
۳۶. لویاتان، ۱۵-۱، ص. ۱۰۱ و بشیریه، ص. ۱۷۷.
۳۷. لویاتان، ۱۵-۱، صص. ۱۰۱-۱۰۲ و بشیریه، صص. ۱۷۸-۱۷۷.
۳۸. لویاتان، ۱۵-۱، ص. ۱۰۳ و بشیریه، صص. ۱۷۸-۱۷۹.
۳۹. لویاتان، ۱۵-۱، ص. ۱۰۳ و بشیریه، ص. ۱۷۹.
۴۰. همان.
۴۱. لویاتان، ۱۵-۱، صص. ۱۰۴-۱۰۳ و بشیریه، صص. ۱۷۹-۱۸۰.
۴۲. لویاتان، ۱۷-۲، ص. ۱۱۱ و بشیریه، ص. ۱۹۰.
۴۳. همان.
۴۴. همان.
۴۵. لویاتان، ۱۷-۲، ص. ۱۱۴ و بشیریه، ص. ۱۹۲.
۴۶. لویاتان، ۱۸-۲، ص. ۱۱۵ و بشیریه، ص. ۱۹۳.
۴۷. همان.
۴۸. لویاتان، ۱۸-۲، صص. ۱۱۷-۱۱۸ و بشیریه، صص. ۱۹۵-۱۹۶.
۴۹. لویاتان، ۱۸-۲، ص. ۱۱۸ و بشیریه، ص. ۱۹۷.
۵۰. لویاتان، ۱۸-۲، صص. ۱۱۹-۱۲۰ و بشیریه، ص. ۱۹۸.
۵۱. لویاتان، ۱۸-۲، ص. ۱۲۱ و بشیریه، ص. ۱۹۹.
۵۲. همان.
۵۳. لویاتان، ۱۸-۲، صص. ۱۲۳-۱۲۴ و بشیریه، ص. ۲۰۲.
۵۴. لویاتان، ۱۸-۲، ص. ۱۲۲ و بشیریه، ص. ۲۰۰.
۵۵. لویاتان، ۱۹-۲، ص. ۱۲۳ و بشیریه، ص. ۲۰۱.
۵۶. همان.
۵۷. لویاتان، ۱۹-۲، صص. ۱۲۴-۱۲۵ و بشیریه، صص. ۲۰۲-۲۰۳.
۵۸. لویاتان، ۱۹-۲، ص. ۱۲۵ و بشیریه، ص. ۲۰۳.
۵۹. همان.
۶۰. لویاتان، ۱۹-۲، ص. ۱۲۵ و بشیریه، صص. ۲۰۳-۲۰۴.
۶۱. لویاتان، بخش نتیجه‌گیری، ص. ۴۷۵ و بشیریه، ص. ۵۷۱.
۶۲. لویاتان، ۲۱-۲، ص. ۱۴۲ و بشیریه، ص. ۲۲۰.
۶۳. اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، ص. ۹۲.