

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) را پایه گذار فلسفه سیاسی جدید خوانده اند. گسست‌هایی که هابز در برخی از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نظریه سیاسی نسبت به فلسفه سیاسی کلاسیک پدید آورد، زمینه‌های مناسب برای رشد و شکل‌گیری فلسفه سیاسی بسیاری از اندیشمندان پس از او را فراهم ساخت. جان لاک، ژان ژاک روسو، جرمی بنتام، جان استوارت میل، هگل و بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان در حوزه فلسفه سیاسی در دوران جدید، شکل‌دهی بخش چشمگیری از ساختمان فلسفه سیاسی خود را مدیون زمینه‌سازی‌های هابز هستند. ارنست کاسیرر فیلسوف و تحلیلگر تاریخ اندیشه‌ها در بررسی سرگذشت اندیشه سیاسی در سده هجدهم و دوران روشنگری چنین می‌گوید: «نظریه سده هجدهم در مورد دولت و جامعه، محتوای آموزه‌های هابز را بندرت بدون قید و شرط پذیرفت اما فرمی که هابز این محتوا را در آن ریخت، تأثیری پایدار و قوی بر جای گذارد».^۱ کاسیرر در جای دیگر اشاره می‌کند که ارزش فلسفی آثار سیاسی هابز چندان در موضوع آنها نیست، بلکه بیشتر در نوع استدلال آنهاست.^۲ در واقع اهمیت اساسی اندیشه هابز نه در نتیجه استدلال‌های او بلکه در چگونگی استنتاج، مبانی فکری و منطق حاکم بر گفتار اوست. در این زمینه برای نمونه می‌توان از مفروضات ذره‌گرایانه، لذت‌گرایانه و سودگرایانه، آموزه قرار داد اجتماعی، برداشت ویژه از حقوق طبیعی، وضع طبیعی، نگاه مکانیکی به سیاست جامعه و دولت و چگونگی استدلال ریاضی و هندسی و بهره‌گیری از مقولات انتزاعی اشاره کرد. اما آنچه هابز را بیشتر بدان شناخته‌اند نتایج بحث او بوده است: ضرورت وجود حاکمیتی مطلق، تقسیم‌ناپذیر و غیر قابل انتقال که دارای صلاحیت بی‌قید و شرط قانونگذاری و اجراست. بدین‌سان هابز را بیشتر از مدافعان اقتدارگرایی و دولت مطلقه خوانده‌اند و از جهت گرایش او به انحصار و تمرکز قدرت و اولویت ویژه‌ای که برای نظم اجتماعی قائل است و نگاه امنیت‌محورش به وضعیت‌های گوناگون، او را در جرگه محافظه‌کاران

به‌شمار آورده‌اند.

ادعای همخوانی یا نزدیکی اندیشه‌های هابز با هر یک از دو مکتب یادشده ناظر به قرآنی متفاوت از نظم حاکم بر دستگاه نظری اوست. گرایش به هر یک از این دو قرائت، چشم‌انداز متفاوتی در برابر مخاطب اندیشه‌های هابز می‌گشاید؛ و بر پایه هر چشم‌انداز، مخاطب از یک سو با امکانات نظری تازه‌ای برای اندیشه‌مورزی روبه‌رو می‌شود و از سوی دیگر زمینه‌های بالقوه نظریه‌پردازی را از دست می‌دهد. بدین‌سان، پرسش اصلی در این نوشتار این است که چه نسبتی میان مبانی محافظه‌کاری و لیبرالیسم از یک سو و اندیشه توماس هابز از سوی دیگر وجود دارد؟ پاسخ‌گویی بدین پرسش، نیازمند طرح و پرداختن به پرسش‌هایی فرعی و جزئی‌تر است: هر یک از این دیدگاه‌ها چه رابطه‌ای میان انسان و جامعه قائل است؟ و کدام یک را بر دیگری مقدم می‌داند؟ آیا جامعه سیاسی دولت‌گاییتی است در خود، یا ابزار رسیدن به اهداف دیگر؟ آیا دولت پدیده‌ای است تأسیسی یا طبیعی؟ تا چه اندازه امکان تفکر عقلانی درباره جامعه و دولت برای انسان فراهم است؟ آیا اصولی انتزاعی برای تنظیم رفتار سیاسی وجود دارد؟ انسانها به لحاظ استعداد‌های جسمی و روحی تا چه اندازه همسان و تا چه اندازه متفاوتند؟ کدام یک از مقولات خیر، سود و حق نقش محوری در زمینه اندیشه‌مورزی در حوزه فلسفه سیاسی و حوزه‌های نزدیک به آن دارد؟ پس از پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها می‌کوشیم به بررسی تطبیقی اندیشه‌های هابز، لیبرالیسم و محافظه‌کاری بپردازیم و بر پایه این بررسی مقایسه‌ای به شناخت بهتر اندیشه‌های توماس هابز دست یابیم و بر تویی به مفاهیم مرکزی در دو مکتب سیاسی دوران جدید بیندیشیم.

فرضیه این نوشتار از یک سو بر جدایی آموزه‌های هابز و اندیشه‌های محافظه‌کارانه و از سوی دیگر بر اشتراک بنیان‌های فکری او با ایدئولوژی لیبرال پای می‌فشرد. هابز نه تنها در بسیاری از مفاهیم کلیدی لیبرالیسم با آن مشترک است بلکه آن مفاهیم در اصل ساخته و پرداخته

زمینه‌های لیبرالیسم و محافظه‌کاری در اندیشه توماس هابز

محمدعلی کنبوری

دانشگاه تهران

دانشکده حقوق و علوم سیاسی

فردگرایی

هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم، فردگرایی است. پایبندی آشنای لیبرالیسم به آزادی، مدارا و حقوق فردی از همین جا مایه می‌گیرد. فردگرایی لیبرال هم دارای جنبه هستی‌شناختی و هم دارای جنبه اخلاقی و سیاسی است، که در واقع جنبه هستی‌شناختی آن مقدمه جنبه اخلاقی و سیاسی است. فردگرایی هستی‌شناختی بدین معناست که جدایی و خودمختاری فرد کیفیت بنیادین و متافیزیکی انسان است. او موجودی قائم به ذات است و انسانیت و کیفیات ذاتی او وابسته به عنصری بیرونی نیست. بدین سان می‌توان انسان را برکنار از همه وابستگی‌ها، نسبت‌ها و پیوندهایش با انسانها و محیط پیرامون او تصور کرد و این تصور متضمن هیچ گونه امتناع منطقی، فلسفی، هستی‌شناختی و روانشناختی نیست. انسان موجودی است به خودی خود کامل؛ او کمبودی ذاتی و وجودی ندارد که برای رفع آن نیازمند مرجعی بیرون از خود باشد؛ در واقع، هستی انسان در گرو پیوند او با طبیعت و دیگران نیست بلکه وجود او قائم به خود اوست. بدین سان در طرح لیبرالیسم کلاسیک فرد بیشتر همچون موجودی منفرد، در خود محصور و بسته در ذهنیت خویش فهمیده می‌شود^۶ زیرا فرد بنا به سرشت و طبیعت خود گرایش به بیرون از خود ندارد. بدین سان فرد می‌تواند بی‌رجوع به هر مرجع بیرونی، ارزش‌های مورد نیاز برای تداوم تجربه‌های زندگی خود را بنیان نهد. فردیت هستی‌شناختی را می‌توان در دو حوزه دنبال کرد: نخست جدایی و استقلال انسان‌ها از طبیعت و دوم جدایی انسان‌ها از یکدیگر.

جدایی انسان از طبیعت

این جنبه از فردگرایی هستی‌شناختی از یک سو نظریه اخلاقی لیبرالیسم و از سوی دیگر بنیانهای نظری علم جدید را پی می‌افکند. این دیدگاه به لحاظ اخلاقی جهان را در جایگاه بی‌طرفی می‌نشانند و در مقابل نگاه غایتگرایانه به

خود اوست؛ چنان‌که لئو اشتراوس، هابز را بنیادگذار لیبرالیسم می‌داند^۷ و اندیشمندی چون مایکل اوکشات و سی‌بی مکفرسون نیز از رابطه نزدیک او و لیبرالیسم سخن می‌گویند.^۸ از سوی دیگر، باید گفت که میان مبانی فکری هابز و اندیشه محافظه‌کار شکافی بسیار ژرف وجود دارد و فراتر از آن باید گفت که برخی آموزه‌های بنیادین هابز بوده که آشخور تفکر اندیشمندان در دوران روشنگری شده، در انقلاب فرانسه نمود یافته و در پی آن واکنش ادموند برک پدر معنوی محافظه‌کاری را برانگیخته است.^۹

توجه ویژه این نوشتار در بررسی دو مکتب سیاسی یاد شده معطوف به مبنای وجود شناختی آنها بوده و به ارزش‌های سیاسی این مکاتب در درجه دوم اهمیت داده شده است زیرا تا هنگامی که ارزش‌های مجرد در چارچوبی استوار از نظریه انسان و جامعه قرار نگیرد آموزه‌های مورد نظر قوت و انسجام لازم را به دست نمی‌آورد. در واقع ارزش‌گذاری‌های ویژه هر یک از این دو مکتب بر پایه برداشتی ویژه از مرتبه وجودی انسان و جامعه و رابطه این دو با یکدیگر بنا شده است. همچنین حدود و توانایی‌هایی که هر دستگاه نظری برای ذهن و نیروی شناخت انسان قائل است نتایج سیاسی ویژه خود را به دنبال می‌آورد. شناخت‌شناسی، نتایج سیاسی دارد و هر رویکرد معرفت‌شناسانه، خواه ناخواه، با تحول سیاسی اجتماعی ویژه‌ای پیوند می‌خورد. بدین سان، تحلیل و بررسی نتایج سیاسی دو مکتب لیبرالیسم و محافظه‌کاری و مقایسه آنها با نتایج سیاسی اندیشه هابز، با چشم‌پوشی از مقدمات وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه این نتایج، از مرز یک بررسی سطحی فراتر نمی‌رود. بنابراین برای دور ماندن از اینگونه بررسی‌ها نخست برداشت هر مکتب از انسان و جامعه، رابطه آنها با یکدیگر و چگونگی تقدم و تأخر وجودی آنها و نوع نگاه به نیروهای شناختی انسان مطرح شده است و سپس با مواضع مشابه در اندیشه‌های هابز مقایسه و میزان نزدیکی یا دوری آنها با یکدیگر سنجیده شده است.

● آنچه هابز را بیشتر بدان شناخته‌اند نتایج بحث او بوده است: ضرورت وجود حاکمیتی مطلق، تقسیم‌ناپذیر و غیر قابل انتقال که دارای صلاحیت بی‌قید و شرط قانونگذاری و اجراست. بدین سان هابز را بیشتر از مدافعان اقتدارگرایی و دولت مطلقه خوانده‌اند و از جهت گرایش او به انحصار و تمرکز قدرت و اولویت ویژه‌ای که برای نظم اجتماعی قائل است و نگاه امنیتی محورش به وضعیت‌های گوناگون، او را در جرگه محافظه‌کاران به شمار آورده‌اند.

سده‌های میانه، در نظر گرفتن انسان به گونه جزئی از جامعه و نظم جهان‌های طبیعی و ماورای طبیعی امری معمول بود.^۱ نظر قاطع ارسطو و موضع‌گیری او در باب فردیت انسان نشان‌دهنده شیوه تفکر غالب در آن دوره است: «آنکس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خود متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو باید یاد دَد باشد یا خدا».^{۱۰}

در برابر این برداشت، فردگرایی لیبرال بر هویت مستقل فرد انگشت می‌گذارد، بدین معنی که انسانها برای انسان بودن و در برابر تجربه‌های زندگی نیازی ذاتی به دیگر آدمیان ندارند. «به بیان فورستر هر يك از ما در نهایت مخصوصاً در پیشگاه واقعیت ترسناك مرگ تنها هستیم»^{۱۱}

درست به همان گونه که جدایی انسان از طبیعت، قالب فلسفی خود را در جدایی «واقعیت - ارزش» و «است - باید» نشان داد، جدایی انسانها از یکدیگر نیز بنیان فلسفی خود را در عقلانیت سوژه محور جست. بر این پایه، ذهنیت فرد سنگ محك حقیقت به‌شمار می‌آید؛ یعنی فرد برای پردازش نظریه‌ای درباره حقیقت و برای رسیدن به آن، نه به جامعه و کلیسا یا هر مرجع بیرونی دیگر، بلکه باید به خویشتن خود رجوع کند. کسی که نخستین بار به این جهت‌گیری، بیان فلسفی منظمی بخشید دکارت بود. جمله معروف او «می‌اندیشم پس هستم» گویای این نکته است که فرد شالوده شناخت و حقیقت را تنها بر ذهن خویش می‌تواند استوار کند و تنها مرجعی که می‌تواند از شك جان‌سالم به در برد، ذهنیت فرد است.^{۱۲}

منابع فردگرایی

۱- حاکمیت خواسته‌ها

در طرحی کلی که از مبانی فردگرایی لیبرال به دست داده شد، سرانجام باید به جستجوی منابع برآیم که در دسترس فرد قرار می‌گیرد تا او را قادر سازد به خودمختاری و استقلال دست یابد. این منابع دو دسته‌اند: ۱- خواسته‌ها ۲- عقل.

جهان قرار دارد. در اندیشه غایتگرا هر موجودی در حال حرکت و شدن به سوی غایتی است و این غایت خیر و کمال آن موجود است و غایت همه این غایات خیر برین است. پس هر موجود نشانه و دلیلی است بر آن خیر برین؛ یعنی واقعیت بیرونی مستلزم خیر و ارزش اخلاقی است. از مشاهده جهان خارج می‌توان به استنتاج بایدها و نبایدها پرداخت. حال با این توضیح، بی‌طرفی اخلاقی جهان به این معنی است که واقعیت خارجی متضمن باید و نباید و ارزشی نیست. از «است» نمی‌توان «باید» استنتاج کرد. همین موضع است که در فلسفه دیوید هیوم به اوج می‌رسد و آشکارا مطرح می‌شود و یکی از مبانی اساسی علم جدید یعنی مشاهده برکنار از ارشگذاری را بنیان می‌نهد.

پرسشی که در این مرحله مطرح می‌شود این است که اگر ارزش‌ها از دنیای تجربی علم جدا شود به کجای می‌رود؟ پاسخ نظریه اخلاقی نولیبرالها این است که این جنبه‌ها در حوزه اخلاق و تعهد فرد قرار می‌گیرند. برخلاف مکتب ارسطو یا مسیحیت قرون میانه، ارزش‌ها در کالبد جهان تنیده نشده است بلکه هر کس خود باید ارزش‌های خود را برگزیند و ارزش‌های ویژه خود را بنیان نهد. خوب یا بد بودن از داوری اخلاقی فرد مایه می‌گیرد؛ پس بسته به گزینش هر کس، خوبی و بدی نسبی است؛ در نتیجه، حوزه خوب و بد، در ذات خود مستعد عدم توافق میان افراد است چون ملاک و معیاری بیرونی برای سنجش داوری انسانها در این زمینه وجود ندارد. السدر مک اینتایر می‌گوید: «در عصر فردگرایی همچنانکه آرمان‌های مشترك و کارکردهای پذیرفته شده کنار گذاشته می‌شود احکام اخلاقی نیز پشتوانه خود را بیش از پیش از دست می‌دهد».^۷

جدایی انسان‌ها از یکدیگر

در دوران فئودالیسم، این اندیشه که انسانها منافع ویژه یا هویت‌های شخصی و منحصر به فردند به هیچ‌رو در میان نبود بلکه افراد را همچون اعضای گروه‌هایی اجتماعی به‌شمار می‌آوردند که به آنها وابسته بودند.^۸ تا اواخر

● هابز نه تنها در بسیاری از مفاهیم کلیدی لیبرالیسم با آن مشترك است بلکه آن مفاهیم در اصل ساخته و پرداخته خود اوست؛ چنان که لثواشتر اوس، هابز را بنیادگذار لیبرالیسم می‌داند و اندیشمندانی چون مایکل اوکشات و سی‌بی مکفرسون نیز از رابطه نزدیک او و لیبرالیسم سخن می‌گویند. از سوی دیگر، باید گفت که میان مبانی فکری هابز و اندیشه محافظه کار شکافی بسیار ژرف وجود دارد و فراتر از آن باید گفت که برخی آموزه‌های بنیادین هابز بوده که آبشخور تفکر اندیش‌مندان در دوران روشنگری شده، در انقلاب فرانسه نمود یافته و در پی آن واکنش ادموند برك پلر معنوی محافظه کاری را برانگیخته است.

لیبرال‌ها ماهیت انسان را برآمده از انرژی طبیعی خواسته‌ها و گرایشهای ذاتی او می‌دانند. در مرحله دوم، فرد در راستای برآوردن این خواسته‌ها و گرایشها، با نیرویی قاطع هدایت می‌شود که به درجات گوناگون جزء دارایی‌های جهانی بشر به‌شمار می‌آید.^{۱۳} بدین‌سان، اینکه فرد به سوی چیزی کشیده شود یا از آن دور شود و نسبت به آن احساس بی‌زاری کند سبب حرکت و یویایی او می‌شود.

۲- عقل

عقل از مهم‌ترین چیزهایی است که فرد در مکتب لیبرالیسم باید دارا باشد تا خود را با الگوی استقلال وجودی و خودفرمایی سازگار کند. در لیبرالیسم کلاسیک، فرد به این مفهوم که هدف‌ها و مقاصد خود را به حکم عقل برگزیند عاقل نیست؛ برعکس، این شهوات، خواهش‌ها، تمنیات و بی‌زاری‌هاست که به فرد جان می‌بخشد و انگیزه لازم را برای حرکت در سمت و سوی معینی فراهم می‌آورد. با پذیرش این گونه برداشت از بوی‌های بشر، عقل را تنها می‌توان خدمتکار یا به گفته هیوم برده شهوات و خواهش‌ها دانست. در چارچوب این الگو از رابطه مقاصد بشر با عقل و احساس، عقل را فقط می‌توان ابزار به‌شمار آورد، و بدین‌سان خرد در اصل گونه‌ای محاسبه است.^{۱۴}

عقلگرایی بعنوان یکی از ارزش‌های لیبرالی نیز مطرح است. عقل این توانایی را به انسانها می‌دهد که به شناخت و تبیین جهان خود بپردازند و بر این پایه در جهت بهبود وضع خویش بکوشند. نیروی عقل به انسانها این توانایی را می‌دهد تا عهده‌دار زندگی خود شوند و سرنوشت خویش را بسازند. از این رو، فردگرایی بشریت را از سیطره گذشته تاریخی و از سنگینی سنت و عادت دیرین می‌رهاند.^{۱۵}

افزون بر آن، خرد به لحاظ روشن کردن اهمیت گفتگو، مباحثه و استدلال نیز مهم است. از آنجا که انسانها به دنبال منافع خود می‌روند و منابع نیز کمیاب است، انسانها با یکدیگر ستیز می‌کنند. عقل محاسبه‌گر هزینه این کشمکش و ستیز را

خشونت، خونریزی و مرگ می‌داند؛ به همین دلیل لیبرال‌ها زور و تجاوز را محکوم می‌کنند و آغاز خشونت را نشانگر شکست عقل می‌دانند.

فردگرایی سیاسی

چنان‌که گفته شد، هستی واقعی و اصیل، هستی فرد است و جامعه جز موجودی مجازی و خیالی و چیزی بیش از مجموعه ریاضی افراد نیست. بدین‌سان، فردگرایی هستی شناختی، شالوده را برای فردگرایی سیاسی فراهم می‌کند. از آنجا که اجتماع چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از افراد و تنها یک مجموعه ریاضی و خیالی است، پس هرگز نمی‌توان برای این هستی خیالی و ساختگی منافی بالاتر از منافع افراد تشکیل دهنده آن شناخت.^{۱۶} برپایه این منطق، دولت یا همان مجموعه افراد که برپایه قرارداد اجتماعی گرد هم آمده‌اند، حقوقی و رای حقوق افراد تشکیل دهنده آن ندارد. برای شناخت حقوق دولت باید لحظه‌ای را بررسی کرد که افراد گرد آمدند و در آن میان دولت زاده شد. تنها از بررسی حقوق منتقل شده در زمان قرارداد است که می‌توان حقوق و تکالیف متقابل دولت و اتباع را استخراج کرد و روشن است که این منطق بر تقدم فرد بر جامعه استوار است.

چنین دیدگاهی یکسره در برابر دیدگاه ارسطویی است. ارسطو می‌گوید: «اگر چه فرد و خانواده از دیدگاه زمانی بر شهر تقدم دارند شهر از دیدگاه طبیعی بر خانواده و فرد مقدم است. زیرا کل به ضرورت [و به طبع] بر جزء برتری دارد.»^{۱۷} از دید ارسطو، شهر به حکم طبیعت وجود دارد نه به حکم قرارداد و انسانها نیز بخاطر قرارداد و پیگیری منافع خود نیست که عضو جامعه سیاسی‌اند بلکه آنها مدنی بالطبعند. انسانها به دنبال خیرند و خیر برین تنها در جامعه سیاسی به دست می‌آید؛ درحالی‌که در اندیشه لیبرالی انسانها به گونه طبیعی ضد اجتماعی‌اند. دلیل ضد اجتماعی بودن انسانها هم این است که آنان به گونه طبیعی تنها و خود جنبیده‌اند. انسان لیبرال تنها منفعت خود را می‌جوید و در پی به دست آوردن سود بیشتر است.^{۱۸} او گرایش ذاتی به هم‌نوع

● با اینکه نظریه سیاسی لیبرالیسم رضایت شهروندان را پایه مشروعیت دولت قرار می‌دهد، لیبرال‌ها به خوبی می‌دانند که وجود حکومت نیز خطرهایی دارد. از این رو همه حکومت‌ها این مایه را دارند که بر ضد فرد به گونه استبدادی در آیند. در واقع لیبرال‌ها باور دارند که قدرت سیاسی از درون فاسد می‌شود و از همین رو کوشیده‌اند قدرت دولت را محدود کنند.

رضایت شهروندان را پایهٔ مشروعیت دولت قرار می‌دهد، لیبرال‌ها به خوبی می‌دانند که وجود حکومت نیز خطرهایی دارد. از این رو همهٔ حکومت‌ها این مایه را دارند که بر ضد فرد به گونهٔ استبدادی در آیند. در واقع لیبرال‌ها باور دارند که قدرت سیاسی از درون فاسد می‌شود و از همین رو کوشیده‌اند قدرت دولت را محدود کنند. تلاش آنان در این راستا به گونهٔ مرسوم در اصل مشروطه‌خواهی نمود یافته است. اعمال محدودیت در مورد قدرت حکومت بر پایهٔ قانون اساسی به دو صورت است: در وهلهٔ نخست اختیارات نهادی حکومت و سیاستمداران را می‌توان با معرفی الزامات خارجی و بیشتر با قانون محدود کرد و در وهلهٔ دوم، با معرفی مشروطه‌خواهی از راه مشخص کردن محدودیت‌های داخلی، بدین سان که قدرت سیاسی در میان شماری از نهادها تقسیم و شبکه‌ای از نظارت و توازن برپا می‌شود^{۲۱} که این موضوع در اصل تفکیک قوا نمود یافته است.

حق

چنان که گفته شد، آموزهٔ قرارداد اجتماعی، فرد برخوردار از حقوق و دارای نیازهای مشخص را مقدم بر تشکیل حکومت در نظر می‌گیرد؛ حکومتی که وظیفهٔ درستش حفظ این حقوق و بر آوردن آن نیازهاست.^{۲۲} اندیشهٔ مدرن و لیبرالی آزادی همراه با نسبت دادن حقوقی به فرد مطلق در برابر افراد دارای اقتدار سربرمی‌آورد. منظور از فرد مطلق کسی است که جدا از هر گونه نقشی که دارد، در نظر گرفته می‌شود.^{۲۳} لیبرال‌ها به جهانشمولی اعتقاد دارند یعنی اینکه انسانها در همه جا دارای ویژگیهای مشترک و عمومی‌اند. برای نمونه، لیبرال‌ها باور دارند که به همهٔ افراد حقوق برابر داده شده و این بهره‌مندی از بابت انسان بودن آنان است و این حقوق عبارت است از حقوق طبیعی و بشری.^{۲۴} حقوق طبیعی منسوب به انسانها در این نظریهٔ بدین معنا طبیعی است که مربوط به پیش از قرارداد است، یعنی از دید اخلاقی مقدم بر هر نهاد اجتماعی یا ترتیبات

با مطرح شدن این اندیشه که عامل انگیزش انسان خواسته‌هایی است که از بنیاد خودپسندانه است، این نگرانی رخ می‌نماید که چگونه این موجودات ذره‌ای و ضد اجتماعی می‌توانند در یک جامعه و در کنار یکدیگر زندگی کنند. بر این اساس هر انسان همهٔ عوامل و عوامل بیرون از خود را در حکم ابزارهای دستیابی به خواسته‌های خود می‌نگرد زیرا هیچ نیروی انگیزشی دیگری جز خواسته‌هایش ندارد و در نتیجه انسانهای دیگر را نیز ابزار بر آوردن خواسته‌های خود می‌شمارد و البته انسانهای دیگر نیز به او به همین گونه می‌نگرند.^{۱۹} به این ترتیب لیبرال‌ها هر اس دارند که ممکن است افراد آزاد بخواهند دیگران را استثمار کنند، دارایی آنان را بزدند و اگر به سود خود ببینند پیمان شکنی کنند یا عهد خود را نادیده بینگارند.^{۲۰} اینجاست که فلسفهٔ وجودی دولت لیبرال نمایان می‌شود، و یکی از بنیادی‌ترین فصول جدایی لیبرالیسم و آنارشیسم رقم می‌خورد. بدین سان وجود دولت بعنوان تضمین کنندهٔ نظم اجتماعی از سوی لیبرال‌ها یکسره همچون یک ضرورت پذیرفته شده است. در واقع دولت تضمین کنندهٔ این است که آزادی‌های افراد به زیان‌رسانی به دیگران نینجامد و کسی حقوق دیگری را پایمال نکند. در حقیقت قدرت متمرکز دولت چاره‌ای بوده است که لیبرال‌ها برای نیروهای گریز از مرکز مستقر در افراد پذیرفته‌اند.

چنان که اشاره شد، بر پایهٔ اصالت و تقدم فرد، مهم‌ترین عامل مشروعیت بخش به دولت رضایت شهروندان است که در قالب قرارداد اجتماعی در نظریهٔ لیبرال از آن سخن گفته می‌شود. بر پایهٔ این آموزه، دولت محصول انتقال یا چشم‌پوشی از برخی حقوق افراد است که شهروندان در قالب قراردادی به آن رضایت می‌دهند. بر این اساس دولت و جامعه محصول رضایت فردی هستند. در اندیشهٔ لیبرالیسم رابطهٔ چشمگیر میان فرمانبری و رضایت مطرح است و تنها با رضایت خود فرد است که می‌توان خواستار فرمانبری او شد.

از سوی دیگر، با اینکه نظریهٔ سیاسی لیبرالیسم

● ایدئولوژی لیبرالیسم
بر خاسته از تقدم مقولهٔ حق
بر خیر است؛ مقولهٔ اصلی
در استدلال‌های لیبرال‌ها
مقولهٔ حق است و خیر،
اصالتی در استدلال‌های
لیبرالی ندارد؛ چنان که هر
کس حق دارد خیر خود را
برگزیند. همین نکته است
که لیبرالیسم را از مرزیک
ایدئولوژی فراتر برده و آن را
در جایگاه یک متایدئولوژی
نشانده است؛ یعنی همهٔ
ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌هایی
که استنتاجهای خود را بر
تقدم حق بر خیر می‌نهند،
به گونه‌ای زیر لیبرالیسم
جای می‌گیرند و دنبالهٔ آن
به شمار می‌آیند.

قراردادی است و نیز با سرشت موجودات دارندۀ این حقوق همخوانی دارد.^{۲۵}

موضوع مهم تری که باید بدان پرداخت این است که ایدئولوژی لیبرالیسم برخاسته از تقدّم مقوله حق بر خیر است؛ یعنی هر چه درباره حقوق برابر افراد و دیگر مسایل در رابطه با حق افراد گفته شد، از این مقدمه مایه می گیرد. مقوله اصلی در استدلال های لیبرال ها مقوله حق است و خیر، اصلاتی در استدلال های لیبرالی ندارد؛ چنان که هر کس حق دارد خیر خود را برگزیند. همین نکته است که لیبرالیسم را از مرز يك ایدئولوژی فراتر برده و آن را در جایگاه يك متنا ایدئولوژی نشانده است^{۲۶}؛ یعنی همه ایدئولوژی ها و اندیشه هایی که استنتاجهای خود را بر تقدّم حق بر خیر می نهند، به گونه ای زیر لیبرالیسم جای می گیرند و دنباله آن به شمار می آیند.

آزادی

به گفته بنژامین کنستانتین نویسنده بزرگ لیبرال فرانسوی در سده هجدهم مفهوم آزادی در جهان کهن از ریشه با مفهوم آزادی در دوران جدید متفاوت است. در حالی که آزادی برای انسان نو به معنای حق برخورداری از يك قلمرو مستقل و مصون از خطا زیر حاکمیت قانون است، برای مردمان در دوران باستان به معنی حق داشتن صدایی در تصمیم گیری های جمعی بود. در واقع در مفهوم باستانی، آزادی در حوزه عمومی مطرح بود. عرصه عمومی حوزه آزادی و حوزه خصوصی عرصه ضرورت بود.^{۲۷} اما در متون لیبرالیسم کلاسیک، آزادی در معنای سلبی آن مطرح شده است و فرد هنگامی آزاد است که زیر زور و فشار و با محدودیت روبه رو نباشد. شرایط دقیقی نیز برای وجود محدودیت ترسیم شده است: نخست، محدودیت را بیشتر دارای ویژگی جسمانی می دانند مانند زندانی شدن یا با سلاح مورد تهدید قرار گرفتن. دوم، محدودیت چیزی بیرون از فرد است؛ یعنی اینکه X بر Y تحمیل می شود؛ و سرانجام اینکه محدودیت عبارت از اقدام سنجیده و عمومی است. از این دیدگاه کسی

نمی تواند ناخواسته کس دیگری را محدود کند. اما به گونه انضمامی و لمس شدنی منظور از این محدودیت چیست؟ به گفته کرنستن، پاسخ لیبرال های انگلیسی عاری از ابهام است. منظور او از آزادی از محدودیت های دولت است.

نکته دیگری نیز که در این زمینه باید به آن اشاره کرد تأکید بسیاری است که لیبرال ها بر تناقض فرضی میان قوانین و آزادی کرده اند و قانون را گونه ای محدودیت بر آزادی افراد دانسته اند.^{۲۸}

محافظه کاری

انسان

از دید محافظه کاران، انسانها ناقص و کمال ناپذیرند. نقص وجودی انسانها از میان رفتنی نیست و آنان سرشتی زشت و گناه آلود دارند به گونه ای که می توان گفت این مسأله دنباله گناه نخستین انسانشناسی مسیحی است که در محافظه کاری نیز تداوم یافته است. برخی محافظه کاران از این عقیده در همان قالب مذهبی آن جانبداری می کنند و پاره ای دیگر آنرا در چارچوبی غیر مذهبی پذیرفته اند.^{۲۹}

باید توجه داشت اینکه محافظه کاران انسان را کمال ناپذیر می دانند دربردارنده این نکته است که مقوله خیر یا کمال همچنان در دستگاه نظری محافظه کاران مطرح است و معیاری است که انسانها یا آن سنجیده می شوند.

نقص انسان از دید محافظه کاران بیشتر به دو گونه توجیه شده است. یکی از این شیوه ها روانشناسانه است. از این دیدگاه انسانها برای نوع دوستی و دگرخواهی استعدادی محدود دارند؛ آنان موجوداتی خودخواهند و غرایز و امیال طبیعی شان موجب ارتکاب جرایم و شرارت می شود.

شیوه دیگر تشریح و تبیین این نقص ذاتی، مربوط به موضع گیری محافظه کاران درباره عقل انسان است. از دید آنان انسانها نمی توانند از همه ظرفیت عقلی خود بهره گیرند و در واقع عقل را نمی توان در نقش هدایت انسانها تصور کرد و

● از دید محافظه کاران، انسانها ناقص و کمال ناپذیرند. نقص وجودی انسانها از میان رفتنی نیست و آنان سرشتی زشت و گناه آلود دارند به گونه ای که می توان گفت این مسأله دنباله گناه نخستین انسانشناسی مسیحی است که در محافظه کاری نیز تداوم یافته است. برخی محافظه کاران از این عقیده در همان قالب مذهبی آن جانبداری می کنند و پاره ای دیگر آنرا در چارچوبی غیر مذهبی پذیرفته اند.

آنکه آن‌ها را به دلیل تعصب بودنشان گرامی می‌داریم.»^{۳۲}

پس میراث گذشتگان به زحمت به دست آمده است و نیاید و نمی‌توان آن را یکباره کنار گذاشت. مالکیت، خانواده، سنت، مذهب، دولت و دیگر نهادها مورث ارزشمند گذشته‌اند و آنچه در بونته تاریخ به آزمایش درآمده شایان ستایش است.^{۳۳} در همین راستا او کلمات فیلسوف سیاسی محافظه‌کار در سده بیستم، محافظه‌کاری را چنین تعریف می‌کند: «محافظه‌کاری یعنی ترجیح امر معلوم بر امر مجهول، امر آزموده بر امر نیازموده، امر موجود بر امر مطلوب و امر محدود بر امر نامحدود.»^{۳۴}

بدین‌سان محافظه‌کاران خواهان حفظ وضع موجود و مخالف هرگونه دگرگونی هستند. این باور بنیادین محافظه‌کاران گاه رنگ و بوی دینی نیز به خود گرفته است. آنان در دفاع از حفظ وضع موجود چنین استدلال می‌کنند: اگر باور شود که خداوند آفریننده این جهان است پس عادات و رسوم در جامعه نیز خدادادی به‌شمار می‌آید. از این رو بورك معتقد بود که اگر انسان‌ها بخواهند در طبیعت دستکاری کنند، در واقع با اراده خداوند به ستیز برخاسته‌اند.^{۳۵}

جامعه‌انداموار

چنان‌که گفته شد، از دید محافظه‌کاران نهادهای اجتماعی فرآورده یک روند تاریخی و عقل جمعی انسانها است نه ساخته اراده و خرد انسانها. بدین‌سان محافظه‌کاران تعبیر مکانیکی و ساختگی از اجتماع و دولت را رد می‌کنند و اجتماع را چونان ارگانیک‌سازمی زنده در نظر می‌گیرند. جامعه چیزی بیشتر از افراد و کلیتی است متضمن وابستگی‌ها و مسئولیت‌های متقابل. از این رو اجتماع بیشتر به خانواده تشبیه می‌شود و دولت و نخبگان حاکم نیز درجای پدر قرار می‌گیرند و همچنان که فرد بیرون از خانواده وجود ندارد، فرد را بیرون از جامعه و جدا از آن نمی‌توان تصور کرد. همچنان که يك عضو بدن تنها با قرار گرفتن در جای ویژه خود مفید و

بطور کلی باید گفت که در اصل، اندیشه محافظه‌کار چندان به حجیت و اعتبار خرد فردی خوش بین نیست و عقل نظری را در حوزه سیاست و اجتماع صائب نمی‌داند.

عقل و سنت

از دید محافظه‌کارانه، جهان به اندازه‌ای پیچیده است که عقل بشر توان شناسایی و دریافت آنرا ندارد. نظم حاکم بر گیتی به عقل انسان در نمی‌آید و در نتیجه نمی‌توان آن را با تکیه بر عقل دگرگون کرد. بنابراین آنان با هرگونه طرح و اندیشه انتزاعی برای ایجاد دگرگونی‌های ژرف در جامعه و سیاست مخالفند و اجرای طرح‌ها را ناممکن می‌دانند. آنان ضد عقلگرایی انتزاعی و غیر تاریخی‌اند و بیشتر می‌کوشند استدلالهای خود را بر تجارب ملموس تاریخی استوار سازند. ادموند برك پدر معنوی محافظه‌کاری نیز تعیین سیاست بر پایه مفاهیم انتزاعی را رد می‌کند.^{۳۶}

البته موضع محافظه‌کاران چنین نیست که مطلق عقل را در سیاست دخیل ندانند. آنان در واقع عقل سوژه محور و فردی را در برابر عقل نهفته در سنت و مذهب کوچک می‌شمارند و عقل جمعی را بر عقل فردی برتری می‌دهند. از دید آنان عقل به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. در پی این تقسیم‌بندی، محافظه‌کاران از دو گونه حقیقت نیز سخن می‌گویند: حقیقت نظری که حوزه منطق و انتزاعات است و حقایق عملی که سنت و آداب و رسوم را دربرمی‌گیرد. نهادهای اجتماعی نیز در حوزه حقیقت عملی قرار می‌گیرند. این نهادها حاصل انباشت تجربه سالهای دراز و نسل‌های پی‌درپی انسان‌ها است که عقلانیت جمعی این نسل‌ها را در خود نهفته دارد. پس عاداتها و سنت‌ها و تعصبات ما را که حاصل تجربیات نسل‌های گذشته است نمی‌توان به محك عقل فردی و انتزاعی زد و همه را یکسره دور ریخت.^{۳۷} بورك می‌گوید: «به‌جای آنکه کهنه را دور بریزیم آن‌ها را گرامی می‌داریم و شرم‌آورتر

● او کلمات فیلسوف

سیاسی محافظه‌کار در سده بیستم، محافظه‌کاری را چنین تعریف می‌کند: «محافظه‌کاری یعنی ترجیح امر معلوم بر امر مجهول، امر آزموده بر امر نیازموده، امر موجود بر امر مطلوب و امر محدود بر امر نامحدود.»

بدین‌سان محافظه‌کاران خواهان حفظ وضع موجود و مخالف هرگونه دگرگونی هستند. این باور بنیادین محافظه‌کاران گاه رنگ و بوی دینی نیز به خود گرفته است.

مطلوب است و اگر از آنجا بیرون شود بیهوده می‌گردد، نسبت فرد و جامعه نیز چنین است. دراصل، این فرضی که فرد را بتوان جدا از جامعه در نظر گرفت فرضی باطل و بی‌معنی است.^{۳۶}

پس جامعه موجودی طبیعی است و نظمی طبیعی نیز بر آن حاکم است؛ نظمی طبیعی که از کل جهان گرفته شده است. برای نگهداشت این نظم، محافظه‌کاران بر دو نکتهٔ اساسی تأکید دارند: سلسله‌مراتب و اقتدار. محافظه‌کاران معتقدند که انسانها از حیث توانایی و استعداد با هم تفاوت دارند؛ مردمان به يك اندازه خردمند نیستند و بنابراین برخی باید برخی دیگر را هدایت کنند.^{۳۷} بدین‌سان نقش اقتدار سیاسی هویدا می‌شود. مؤلفه‌های نخبه‌گرایانه در اندیشهٔ محافظه‌کار پررنگ است و محافظه‌کاران از گونه‌ای اشرافیت طبیعی سخن می‌گویند که وابستگان به آن باید اختیارات بیشتر و البته مسئولیت فزونت‌تر داشته باشند و سگان هدایت اجتماع را به دلیل توانایی‌ها و استعدادهای ذاتی و متمایزی که دارند به دست گیرند. این برداشت از اجتماع و نظم اجتماعی در تقابل کامل با اندیشهٔ لیبرال است. اساس تشکیل جامعه در نزد لیبرال‌ها افرادی برابر برخوردار از حقوق برابر بودند و مقولهٔ حق، مقوله‌ای بنیادی بود. برپایهٔ قرارداد اجتماعی برخی حقوق منتقل می‌شد و بر این اساس جامعه شکل می‌گرفت. پس اگر سه رکن نظم لیبرال را انسان‌های برابر، حقوق برابر و قرارداد اجتماعی در نظر آوریم، در برابر آن، نظم محافظه‌کار بر سه رکن انسان‌های نابرابر، تکالیف نابرابر و طبیعت قرار می‌گیرد. اجتماع يك هستی طبیعی است؛ انسانها نیز به حکم طبیعت مخلوقات نابرابرند که اجتماع هم آن‌ها را در سلسله‌مراتبی متمایز قرار می‌دهد و از آن‌ها تکالیف و مسئولیت‌های متفاوت می‌خواهد. اقتدار نیز چنین سرنوشتی دارد یعنی برخلاف لیبرال‌ها که سرچشمه هر گونه مشروعیت را رضایت می‌دانند و اقتدار را امری ساختگی و برآمده از قرارداد اجتماعی به‌شمار می‌آورند،

محافظه‌کاران از اقتدار طبیعی سخن می‌رانند و از همین روست که از تمثیل خانواده استفاده می‌کنند و سخن از اقتدار پدرانه به میان می‌آورند و جامعه را گونهٔ تکامل یافته خانواده می‌پندارند و اقتدار دولت را در امتداد پدر بر فرزندان می‌بینند.

در چارچوب اندیشهٔ تکلیف‌محور، محافظه‌کاران اگرچه دارند که آزادی را به مفهوم «آزادی منفی» تعبیر کنند که در آن فرد به حال خود گذاشته می‌شود. آزادی بیشتر به معنای پذیرش ارادی تعهدات و پیوندهای اجتماعی از سوی کسانی است که از ارزش آنها آگاهند.

طرح کلی و روش توماس هابز

جهت کلی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی هابز را به درستی نمی‌توان دریافت مگر در رابطه با تحوّل علم منطق در آن زمان.^{۳۸} هابز در زمانه‌ای می‌زیست که تلاش برای دیدن آوردن منطقی جدید و ترك شیوهٔ سنتی در منطق، هدف بسیاری از اندیشمندان بود. اندیشمندان چون بیکن و لایبنیتس و دیگران روال سنتی را سودمند نمی‌دانستند و به دنبال پی افکندن چارچوب و شیوه‌ای تازه بودند. یکی از مهم‌ترین مسایلی که عرصهٔ تغییر گشته بود مبحث تعاریف بود. دیگر روش اسکولاستیک جنس قریب و فصل بعید ارضاکننده نبود. برای آنان موضوع تعریف دیگر تنها به معنای تحلیل و توصیف محتوای مفهومی که ارائه شده است نبود بلکه ابزاری بود برای آفرینش محتوای مفهومی و استقرار آن بر پایهٔ همین فعالیت آفریننده. بدین‌سان نظریهٔ تعریف تکوینی یا تعریف علی مطرح شد که در تحوّل آن، همهٔ منطقدانان بزرگ سده هفدهم مشارکت داشتند.^{۳۹} از دید آنان، ما تنها چیزی را درک می‌کنیم که بتوانیم علت آن را دریابیم یعنی اگر بخواهیم چیزی را بشناسیم باید آن چیز را خود بیافرینیم و باید باعث تحوّل آن شویم. هر گونه علم متضمن آفرینش موضع شناخت و البته امکان بازآفرینی موضوع شناخت است. با این تبیین مقدماتی و اساسی دربارهٔ وظیفهٔ فلسفه، و با این مفهوم عام که هابز ارائه می‌کند، ما در کانون فلسفهٔ

● برخلاف لیبرال‌ها که سرچشمه هر گونه مشروعیت را رضایت می‌دانند و اقتدار را امری ساختگی و برآمده از قرارداد اجتماعی به‌شمار می‌آورند، محافظه‌کاران از اقتدار طبیعی سخن می‌رانند و از همین روست که از تمثیل خانواده استفاده می‌کنند و سخن از اقتدار پدرانه به میان می‌آورند و جامعه را گونهٔ تکامل یافته خانواده می‌پندارند و اقتدار دولت را در امتداد پدر بر فرزندان می‌بینند.

● جهت کلی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی هابزرا به درستی نمی‌توان دریافت مگر در رابطه با تحول علم منطق در آن زمان. هابز در زمانه‌ای می‌زیست که تلاش برای پدید آوردن منطقی جدید و ترک شیوه سنتی در منطق، هدف بسیاری از اندیشمندان بود.

اجتماعی سیاسی او جا می‌گیریم. از دید او، هیچ جدایی و انتقالی میان روش شناخت طبیعت و روش شناخت جامعه وجود ندارد. علم شناخت دولت نیز چیزی بیش از کاربرد روش کلی شناخت در موضوعی ویژه نیست زیرا دولت نیز يك پیکر است و می‌توان آن را تجزیه به مؤلفه‌های اولیه‌اش و باز آفرینی آن از این مؤلفه‌ها درك کرد.^{۴۰} در واقع هابز با تأکید بر اینکه دولت يك هستی ساختگی است امکان تفکر علمی درباره آن در سایه منطق نو و در نتیجه امکان برپایی فلسفه سیاسی تازه را فراهم می‌کند. هابز می‌گوید: «آن؟؟ عظیمی که کشور یا دولت خوانده می‌شود به کمک فن و صنعت ساخته شده است.»^{۴۱} دولت موجودی ساختگی است؛ پس انسان می‌تواند آن را باز آفریند و در نتیجه امکان شناخت آن نیز هست. این عقیده هابز یکسره در تقابل با آموزه محافظه کاران درباره دولت و جامعه است. محافظه کاران چنان که گفته شد دولت را موجودی طبیعی و انداموار می‌دانند و آن را نه حاصل اراده افراد و ساخته آنان، که مقدم بر آنها به‌شمار می‌آورند. از يك سو نظم آن را چنان پیچیده می‌دانند که امکان شناخت آن برای عقل آدمی نیست و تفکر در قالب مقولات انتزاعی درباره دولت و سیاست ممتنع می‌شود زیرا دولت فرآورده فرد نیست. از سوی دیگر، به دنبال این باور، تلاش برای تغییر و دگرگونی اصولی و مبنایی در جامعه و دولت را فاقد هر گونه توجیه می‌دانند. وقتی فرد چیزی را به وجود نیآورده و همچنین امکان شناخت آن نیز برایش فراهم نیست، اراده ایجاد تغییر در آن نیز ناموجه خواهد بود.

از سوی دیگر، تقسیم عقل به نظری و عملی و در پی آن حقیقت دوگانه‌ای که از سوی محافظه کاران مطرح شده نیز در انداختن فلسفه سیاسی را برای هابز ناممکن می‌سازد زیرا چنان که گفته شد، هابز هیچ تفاوتی میان روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی نمی‌بیند. فلسفه سیاسی او دنباله فلسفه طبیعی اوست. او علم یا شناخت فلسفی را در مقام «شناخت نتایج» به دو

بهره عمده تقسیم می‌کند: شناخت نتایج حاصل از اعراض اجسام طبیعی و شناخت نتایج برآمده از اعراض اجسام سیاسی. بهره نخستین، بهره طبیعی و بهره دوم، سیاست یا فلسفه مدنی خوانده می‌شود. «در سیاست، زمینه پژوهش ما چیزهایی است که از تأسیس حکومت‌ها برمی‌آیند. نخست به لحاظ حقوق و تکالیف حاکم و دوم از حیث حقوق و تکالیف اتباع. فلسفه طبیعی دربرگیرنده شمار چشم‌گیری از تقسیمات و تقسیمات فرعی فراتر است. اگر نتایج حاصل از اعراض مشترک اجسام یعنی کمیّت و حرکت را بسنجیم، فلسفه اولی حاصل می‌شود، چنانکه کمیّت و حرکت را در وجه نامتعیّن بنگریم ریاضیات و چنانچه نتایج برآینده از کمیّت و حرکت به شکل و عدد تعین یابند مکانیک متحقق می‌شود. اگر نتایج برآمده از کیفیات اجسام را بیژوهیم فیزیک به دست می‌آید.»^{۴۲} در حالی که محافظه کاران عقل نظری را محدود به حوزه منطق و اندیشه می‌دانند و چگونگی استدلال در حوزه سیاست را متفاوت می‌دانند. چنان که گفته شد، آنان در حوزه سیاست می‌کوشند از هر گونه استناد به مقولات انتزاعی بپرهیزند و روش راهگشا را استناد به تاریخ و تجربه و سنت می‌دانند. اما هابز استناد به سنت و آنچه را انسانها در طول سالها انجام داده‌اند، بی‌اعتبار می‌داند.

«اما به هر حال استدلالی که درخصوص عملکرد واقعی آدمیان که در کنه مطلب غور نکرده و با استدلال دقیق علت‌ها ماهیت دولت را نسنجیده باشد و دچار نارسایی‌هایی گردد که نتیجه جهل به آن علت‌هاست خالی از اعتبار خواهد بود. زیرا اگر هم در سراسر جهان آدمیان بنیاد خانه خویش را به روی شن بناکنند نمی‌توان استنباط کرد که باید چنان کنند. هنر تأسیس و حفظ دولت، همچون علم حساب و هندسه دارای قواعدی است که مبتنی بر عمل و تجربه نیست؛ تاکنون نه تهیدستان فرصت آن را داشته‌اند و نه کسانی که فرصت داشته‌اند، از کنجکاو و روش لازم بهره برده‌اند تا آن قواعد را فراگیرند.»^{۴۳}

بدین‌سان، هابز با این عقیده که اصولی کلی

برای ساماندهی جامعه و دولت و اداره کردن آن بر پایه برخی مقولات انتزاعی وجود ندارد، سخت مخالف است. این مخالفت نه عرضی که ذاتی اندیشه هابزی است زیرا اگر تنها باید به سنت استناد کرد و از اصول انتزاعی دست شست دیگر جایی برای فلسفه سیاسی هابز و استنتاج حقوق و تکالیف فرمانروا و فرمانبرداران نمی ماند. کافی است که تنها به سنت‌ها رو کرد و پاسخ پرسش‌ها را یافت. هابز در جای دیگر نیز بر رد و انکار این موضع محافظه کاران تأکید می کند:

«استدلال آن‌ها در این باره به همان اندازه نادرست است که مردم وحشی آمریکا استدلال کنند و بگویند که هیچ گونه مبانی یا اصول عقلانی برای ساختن ساختمان‌هایی که به اندازه مواد و مصالح تشکیل دهنده آن‌ها قابل دوام باشند، وجود ندارد؛ به این دلیل که ایشان تاکنون چنین خانه و ساختمانی ندیده‌اند. گذشت زمان و کوشش هر روزه، دانش و معرفت جدیدی تولید می کند. و همچنانکه هنر بنای ساختمان‌های خوب منتج از اصول عقلانی است که به وسیله آدمیان کشف شده است که مدت‌های مدید پس از آغاز ساختمان‌سازی اولیه به مطالعه سرشت مواد و تأثیرات مختلف اشکال هندسی پرداختند، به همین سان مدت‌های مدید پس از آنکه آدمیان به تأسیس دولت‌ها دست زدند، هر چند آن‌ها ناقص بودند و به سهولت به وضع بی‌نظمی و نابسامانی فرومی‌غلتیدند، اینک ممکن است از تفکر مجذانه، اصولی عقلانی یافت شود که بنیاد دولت‌ها را مستدام و پایدار سازد.»^{۴۴}

به این ترتیب طرحی که هابز در حوزه سیاست درمی‌اندازد همان طرحی است که دکارت در عرصه فلسفه می‌آغازد. هر دو می‌کوشند نظام نظری خود را بر پایه عقل سوژه محور استوار سازند. دکارت بر پایه شک دستوری خود هر گونه مرجعیت در حوزه فلسفه سوژه را رد کرد و کوشید فلسفه خود را تنها بر پایه مفروضاتی که نه بر پایه سنت و کلیسا که بر پایه ذهنیت و فرد سوژه به دست آورده بود استوار کند. الگوی دکارت برای استنتاج گزاره‌های

جزئی‌تر از این مفروضات هندسه و ریاضیات بود. هابز نیز چنین خیالی در سر می‌پروراند. برای او مهم نبود که تا آن زمان چه روی داده و دولتمردان در گذر تاریخ چگونه رفتار کرده‌اند و چگونه رفتار می‌کنند. او اصول درست سیاست را در پرتو خرد فردی می‌جست و الگوی او برای سازماندهی و استنتاج از این اصول، ریاضیات و هندسه بودند. همین تأکید بر عقلانیت فرد محور در سازماندهی جامعه و سیاست است که نظریه اجتماعی روشنگری را شکل می‌دهد و انقلاب فرانسه از دل آن زاده می‌شود. لثواشتر اوس می‌نویسد: «آن انقلاب دوران‌سازی که ناگزیر باید هابز را بنیانگذار آن بدانیم انقلابی است که ادموند برک آن را به درستی دریافته بود.»^{۴۵}

پس چنان که گفته شد، دولت نیز پیکره‌ای است که برای اینکه موضوع علم باشد باید به مؤلفه‌های سازنده‌اش تجزیه شود. هابز برای رسیدن به این مقصود از روش تجزیه و تحلیل گالیله سود برد. روش گالیله دو بخش داشت: بخش تجزیه، روش دستیابی به قضایای ساده و اساسی مورد نیاز و بخش ترکیبی، روش تأسیس قضایای پیچیده با ترکیب قضایای ساده بود. بخش تجزیه‌ای گالیله شیوه‌ای برای ممارست و درست اندیشیدن بود به این معنی که چه حرکات و نیروهای ساده‌ای می‌توان تصور کرد که اگر به گونه منطقی با هم ترکیب شوند، تبیین علمی و علی ویژه‌ای درباره پدیده پیچیده‌ای که باید تبیین شود به دست می‌آید.^{۴۶} گالیله برای تحلیل حرکت اجسام این شیوه را به کار می‌گرفت. او حرکت جسم را به گونه شهودی و ذهنی به‌شماری حرکت ساده‌تر تجزیه می‌کرد و آنگاه با به دست آوردن قواعد حاکم به هر یک از آن حرکات ساده به فرمول حرکت پیچیده‌تر می‌رسید. مرحله تجزیه‌ای روش گالیله وقتی در علم سیاست به کار رود به معنی تجزیه جامعه سیاسی به حرکات اجزای آن (انسانها) و تجزیه حرکات آن‌ها به نوبه خود به نیروهای متصور یا فرضی ساده‌ایست که بر روی هم بتوانند آن حرکات را تبیین کنند. این نیروهای متصور یا فرضی باید نیروهایی باشند که

● هابز با این عقیده که اصولی کلی برای ساماندهی جامعه و دولت و اداره کردن آن بر پایه برخی مقولات انتزاعی وجود ندارد، سخت مخالف است. این مخالفت نه عرضی که ذاتی اندیشه هابزی است زیرا اگر تنها باید به سنت استناد کرد و از اصول انتزاعی دست شست دیگر جایی برای فلسفه سیاسی هابز و استنتاج حقوق و تکالیف فرمانروا و فرمانبرداران نمی ماند. کافی است که تنها به سنت‌ها رو کرد و پاسخ پرسش‌ها را یافت.

از دید هر پرسشگر معقول بدیهی و آشکار باشد. هابز در مقدمه لوپاتان می نویسد:

«ضرب‌المثل دیگری هست که امروزه معنای آن درك نمی‌شود و اگر آدمیان به خود زحمت دهند می‌توانند به حکم آن حقیقتاً یکدیگر را درك کنند... و منظور از آن این مطلب است که هر کس به درون خود نگاهی بیفکند و چگونگی دلیل اندیشه، اعتقاد، امید، بیم و غیره را در خود بیابد، و از آنجایی که اندیشه‌ها و امیال او شبیه اندیشه‌ها و امیال دیگران است، پس به حکم این شباهت نسبت به اندیشه‌ها و امیال همه آدمیان دیگر در شرایط مشابه وقوع می‌یابد. منظور ما تنها شباهت امیالی است که در همه آدمیان مشترکند مانند شهوت، ترس، امید و غیره نه موضوع امیال.»^{۲۷}

پس در پایان تجزیه به مفهومی انتزاعی از اراده فرد و در پس آن صورتی از خواسته‌ها و گرایش‌های او می‌رسیم. خواسته‌ها و گرایش‌های فرد و اراده او واحد انتزاعی محض هستند بی هر گونه کیفیت. بدین‌سان هابز از انسان می‌آغازد: انسان بعنوان مقوله‌ای انتزاعی و بی کیفیات جزئی خاص (البته هابز به وجود انسان کلی اعتقاد ندارد. او نام‌گراست. برای او انسان يك نام کلی است یعنی نام چیزهایی خاص و متعدد است. در جهان هیچ چیز کلی با نام وجود ندارد زیرا چیزهایی که نام دارند همگی منفرد و یگانه‌اند. نام کلی بر بسیاری از موجودات ویژه به سبب شباهتشان در کیفیت یا عرضی خاص نهاده می‌شود). حال دیدگاه هابز در باب امکان تفکر بر پایه مقوله انتزاعی کلی انسان را مقایسه کنید با گفته ژوزف دومستر اندیشمند محافظه‌کار:

«چیزی به نام انسان کلی در جهان وجود ندارد من در طول عمر خود فرانسویان، ایتالیایی‌ها روس‌ها و غیره را دیده‌ام و به برکت نوشته‌های منتسکیو حتی با انسان ایرانی نیز آشنا شده‌ام اما درباره انسان اعلام می‌کنم که در زندگی خود با چنین چیزی روبرو نشده‌ام». راجراسکروتن نیز می‌گوید: «فردیت يك چیز

● دکارت بر پایه شك دستوری خود هر گونه مرجعیت در حوزه فلسفه سوژه را رد کرد و کوشید فلسفه خود را تنها بر پایه مفروضاتی که نه بر پایه سنت و کلیسا که بر پایه ذهنیت و فرد سوژه به دست آورده بود استوار کند. الگوی دکارت برای استنتاج گزاره‌های جزئی‌تر از این مفروضات هندسه و ریاضیات بود. هابز نیز چنین خیالی در سر می‌پروراند. برای او مهم نبود که تا آن زمان چه روی داده و دولتمردان در گذر تاریخ چگونه رفتار کرده‌اند و چگونه رفتار می‌کنند. او اصول درست سیاست را در پرتو خرد فردی می‌جست و الگوی او برای سازماندهی و استنتاج از این اصول، ریاضیات و هندسه بودند.

مصنوع است؛ فرآورده‌ایست که به زندگی اجتماعی انسان بستگی دارد.»^{۲۸}

روشن است که بر پایه این آموزه محافظه‌کارانه و نفی هر گونه فردیت، استدلالی که با انسان بعنوان مقوله‌ای انتزاعی آغاز شود مبتنی بر مقدمه‌های فاسد است. و بر همین اساس هر گونه اندیشه‌ای که برای فرد تقدم قائل باشد یکسره بر خطاست؛ در حالی که موضوع نظریه سیاسی بر پایه مبانی هابز تبیین این نکته است که چگونه از این انفصال مطلق [افراد از یکدیگر] اشتراکی ایجاد می‌شود که افراد را کم‌وبیش به هم پیوند می‌دهد و سرانجام آنان را در يك کل درهم می‌تند. آموزه هابز در مورد وضع طبیعی و پیمان اجتماعی می‌کوشد این مسأله را تبیین کند. نه تنها فلسفه سیاسی توماس هابز در قالب این فرم کلی شکلی گرفت بلکه بسیاری از اندیشمندان بعدی نیز در پی او روان شدند که بسیاری از آنان اندیشمندانی برجسته در سنت لیبرال بودند. بدین‌سان نظریه سیاسی لیبرالیسم نیز از این قاعده مستثنی نگشت و در زمینه فردگرایی روشی و سیاسی دنباله‌رو سنتی شد که هابز پایه نهاد.

(دنباله دارد)

پانویس‌ها

۱. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه بدالله موقن، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰. ص ۷۲
۲. کاسیرر، ارنست، ارسطو و دولت، ترجمه بدالله موقن، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷. ص ۲۷۲
۳. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۷۳. ص ۲۰۲
۴. گری، جان، لیبرالیسم، ترجمه محمد ساوجی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات امور خارجه، ۱۳۸۱. ص ۱۵
۵. اشتراوس، لئو، پیشین. ص ۱۹۰
۶. آریلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم ۱۳۶۸، ص ۱۹

● طرحی که هابز در حوزه سیاست درمی اندازد همان طرحی است که دکارت در عرصه فلسفه می آغازد. هر دومی کوشند نظام نظری خود را بر پایه عقل سوزده محور استوار سازند.

محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۹

۲۹. وینسنت، پیشین، ۱۰۷-هی وود، پیشین، صص ۱۳۸-۱۳۹

۳۰. بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم (۲) لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، صص ۱۷۷-۱۷۴-هی وود، پیشین، ص ۱۴۰- وینسنت، پیشین، ص ۱۰۸

۳۱. وینسنت، پیشین، ص ۱۰۹

۳۲. آریلاستر، پیشین، ص ۱۲۰

۳۳. هی وود، پیشین، ص ۱۳۵

۳۴. بشیریه، پیشین، ص ۱۷۴

۳۵. هی وود، پیشین، ص ۱۳۵

۳۶. بشیریه، پیشین، ص ۱۸۱-هی وود، پیشین، ص ۱۴۱- وینسنت، پیشین، ص ۱۱۲

۳۷. بشیریه، پیشین، صص ۱۷۹-۱۸۱

۳۸. کاسیرر، فلسفه روشنگری، پیشین، ص ۳۴۸

۳۹. همان، ص ۳۴۹

۴۰. همان، ص ۳۵۰

۴۱. هابز، توماس، لویاتان، ویرایش و مقدمه سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۷۱

۴۲. کاپستون، فردیک، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۲، ص ۲۳

۴۳. هابز، پیشین، ص ۲۱۷

۴۴. هابز، پیشین، ص ۳۰۳

۴۵. اشتراوس، پیشین، ص ۱۹۰

۴۶. مکفرسون، سی بی، مقدمه لویاتان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۲۷- کرومبی آ. سی، از آگوستن تا گالیله، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت ۱۳۷۳، صص ۱۶۷-۱۶۵

۴۷. هابز، پیشین، ص ۷۲

۴۸. وینسنت، پیشین، ص ۱۰۵

- وینسنت، اندرو، ایدئولوژی های ملرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸، ص ۵۴

۷. آریلاستر، پیشین، صص ۲۱-۲۲-۲۳-۲۴

۸. هی وود، اندرو، درآمدی بر ایدئولوژی سیاسی، ترجمه محمدرفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، ۱۳۷۹، ص ۶۶

۹. آریلاستر، پیشین، ص ۳۰

۱۰. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴، ص ۶

۱۱. آریلاستر، پیشین، ص ۲۸

۱۲. آریلاستر، پیشین، صص ۳۱-۳۲

۱۳. آریلاستر، پیشین، ص ۳۹- وینسنت، پیشین، ص ۵۵

۱۴. آریلاستر، پیشین، صص ۵۰-۵۱

۱۵. هی وود، پیشین، ص ۷۴- آریلاستر، پیشین، ص ۱۱۷

۱۶. آریلاستر، پیشین، ص ۵۵-هی وود، پیشین، صص ۶۸-۶۷

۱۷. ارسطو، پیشین، ص ۴

۱۸. آریلاستر، پیشین، صص ۶۲-۶۱

۱۹. همان، ص ۶۵

۲۰. هی وود، پیشین، ص ۸۴

۲۱. همان، صص ۸۸، ۸۹، ۹۰

۲۲. پلامناتز، جان، «لیبرالیسم»، ماهنامه ناقد، سال اول، شماره اول، اسفند ۱۳۸۲، ص ۷۷

۲۳. همان، ص ۵۸

۲۴. هی وود، پیشین، ص ۷۶

۲۵. گری، پیشین، ص ۲۵

۲۶. هی وود، پیشین، ص ۶۶

۲۷. گری، پیشین، ص ۱- آریلاستر، پیشین، صص ۱۰۴-۶۴-۶۴

۲۸. برلین، آیزیا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه