

مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز

چکیده:

به اعتقاد بسیاری از صاحب نظران، نگرش جدید به مفهوم قدرت سیاسی در بستر اندیشه مدرن، با دیدگاه‌های «توماس هابز» آغاز می‌شود. در واقع، او با بهره‌گیری از روش‌شناسی علمی جدید، با محور قرار دادن مفهوم قدرت در حوزه علم سیاست تلاش نمود تا به ماهیت و چگونگی آن پی ببرد. «لویاتان» به عنوان بزرگترین و شاید یگانه اثر منحصر به فرد و شاهکاری بی نظیر در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی کتابی است که بیش از دیگر آثار هابز تلاش او را بر تدقیق مفاهیمی نظیر علم سیاست، حقوق، قدرت سیاسی و حاکمیت به نمایش می‌گذارد. وی در منظومه فکری خود تلاش می‌نماید تا تفکر سیاسی را از قید سنت و توسل به اصول متافیزیکی رها نموده و تفکر سیاسی را به عنوان دانشی مستقل، براساس واقعیت بیرونی استوار نماید. از این رو، در نوشتار حاضر جهت درک هر چه بهتر اندیشه سیاسی هابز به زمینه‌های اجتماعی، روش تحلیل، شیوه نگرش و چشم‌انداز جدیدی که وی از قدرت سیاسی ارائه می‌کند، توجه می‌نماییم.

واژگان کلیدی:

قدرت، روش‌شناسی، تحلیل مکانیستی، کنش معطوف به قدرت، وضع طبیعی، اقتدارگرایی، لویاتان.

- توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)

الف. مقدمه

به اعتقاد بسیاری از صاحب نظران، نگرش جدید به مفهوم قدرت در بستر اندیشه مدرن، با دیدگاه‌های «توماس هابز»^(۱) آغاز می‌شود. در این تلقی رایج، هابز به عنوان طراح اصلی تفکر سیاسی مدرن در زمینه قدرت معرفی می‌شود و حتی در تعبیری فراگیرتر، وی را «خالق فلسفه به زبان انگلیسی» (Thoma, 1992, p.101) می‌دانند، زیرا تا قبل از آثار وی، نوشته‌های اندکی در حوزه‌های فنی فلسفه - در زمینه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، فیزیک و همچنین اخلاق - نوشته شده بود. در واقع امر، این اظهارنظرها درباره هابز، برآمده از واقعیت می‌باشد و مهم‌ترین دلیل اهمیت اندیشه‌های وی را می‌توان در طرح برداشت مدرن از قدرت دانست. او با بهره‌گیری از روش‌شناسی علمی جدید، «علم سیاست» به معنای واقعی کلمه را طراحی می‌کند^(۲) و با محور قراردادن مفهوم قدرت در حوزه علم سیاست (به عنوان مفهومی کلیدی و محوری) به جای اینکه به شیوه فلاسفه سیاسی گذشته، مسئله خود را پیرامون اینکه قدرت چگونه باید باشد، طراحی کند؛ (Wrong, 1988) بدین شکل که «چگونه می‌توان آن را شناخت و به ماهیت آن پی برد؟» صورت‌بندی می‌کند. «سی.بی. مکفرسون» با توجه به بداعتی که در اندیشه هابز وجود دارد، او را «نظریه‌پردازی بی‌بدیل و خارق‌العاده»^(۳) معرفی می‌کند، نه به خاطر اینکه فهم افکار وی مشکل است، بلکه از آن جهت که نظریه وی از یک سو صریح و روشن است و از سوی دیگر جامع و «روبنده»^(۴) اندیشه‌های سنتی مطرح شده پیش از خود است. (Macpherson, 1962, p.9)

از این رو، در نوشتار حاضر، جهت درک هرچه بهتر اندیشه‌های هابز به زمینه‌های اجتماعی، روش تحلیل، شیوه نگرش و چشم‌انداز جدیدی که وی از قدرت سیاسی ارائه می‌کند، توجه

1- Thomas Hobbes

۲- هابز نیز رسالت خود را علمی نمودن نظریات سیاسی و بنیان نهادن علم سیاست می‌دانست. علمی که مبتنی بر اصول یقینی و شبهه‌ناپذیر عقل است و درصدد بر می‌آید با سخن گفتن از تکالیف اتباع و فرمانروایان، چگونگی دستیابی به صلح مدنی و زندگی آسوده را نشان دهد.

3- Formidable Theorist

4- Sweeping

می‌نماییم.

ب. زمینه اجتماعی

روزگاری که هابز در آن می‌زیست، روزگاری آشوب زده، متحول و پراضطراب بود. حیات هابز نیز متأثر از این وضعیت اجتماعی، از ابتدا با نوعی ترس و اضطراب عجین شده بود؛^(۱) بدین صورت که مادرش در جریان نزدیک شدن ناوگان دریایی اسپانیا (آرمادای شکست‌ناپذیر) به سواحل انگلستان در سال ۱۵۸۸، از شدت ترس، وی را پیش از موقع به دنیا آورده بود. به تعبیر هابز، ترس و وی به عنوان «دو فرزند توأمان، با هم زاده شده بودند». همچنین زندگی شخصی هابز در سال‌های بعد به واسطه ترک پدر و مرگ زود هنگام وی، دچار بی‌ثباتی شده بود. از سوی دیگر - همچنانکه اشاره شد - جامعه‌ای که وی در آن می‌زیست، به شدت متحول و آشوب زده بود. وضع سیاسی انگلستان از دهه‌های ۱۶۲۰ تا ۱۶۵۰، بر اثر اختلافات و ستیزش‌های مذهبی (میان کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها، پروتستان‌ها و مستقل‌ها) و کشمکش‌های سیاسی میان شاه و پارلمان در دهه‌های بعد (که به اعدام چارلز اول، پادشاه انگلیس انجامید) به شدت بی‌ثبات بود و قدرت عمومی فروپاشیده بود. (عالم، ۱۳۷۷؛ صناعی ۱۳۷۹) مقارن با این تحولات اجتماعی، تحولاتی ژرف نیز در حوزه علم حادث شده بود و عقلانیت مدرن در پرتو اتکاء به روش‌های جدید و گسست از بندهای الهیاتی (اسکولاستیکی) در حال ظهور بود.

در نتیجه با در نظر گرفتن این رویدادها و توجه به شرایط اجتماعی زمان وی، می‌توان برخی از ابعاد فکری و مسائل اساسی پیش روی وی را بهتر درک نمود. «هابز در دو عرصه سیاسی - اجتماعی و علمی، نقشی خلاقانه ایفا کرد و درصدد برآمد با کاربرد روش‌های [فلسفی و] علوم طبیعی در زمینه رفع بی‌ثباتی‌های سیاسی، نظریه متقنی ارائه کند» (Rodgers and Rayan, 1988, pp.5-11) و برای مسائل و مشکلات سیاسی، راه‌حلی بیابد. آثار عمده هابز در پاسخ به تحولات سیاسی نوشته شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: رساله صغری (۱۶۳۷)، عناصر قانون (۱۶۴۰)، اصول فلسفه سیاست (۱۶۴۲) و لویاتان یا جوهر، صورت و قدرت دولت کلیسایی و

مدنی (۱۶۵۱).

از آن جایی که بحث ما بر درک نگرش هابز از قدرت سیاسی تمرکز دارد، در نتیجه، کتاب «لویاتان» که در بردارنده مطالبی پیرامون دولت، قدرت و علم سیاست (به معنای جدید آن) است، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع، هابز در این کتاب است که خود را به نحو جدی با آنچه که مطالعه سیاست خوانده می‌شود، درگیر می‌سازد و درصدد برمی‌آید در پرتو روشن نمودن زوایای علم سیاست، حقوق و وظایف حاکمیت (به عنوان مرجع نهایی قدرت سیاسی) و اتباع^(۱) را تبیین کند. (Skinner, 2002, p. 36) نکته حائز اهمیت دیگر آنکه، لویاتان اولین اثر مدرن در حوزه اندیشه سیاسی می‌باشد که هابز را به عنوان «بزرگترین اندیشمند سیاسی انگلیسی زبان» نام بردار ساخته است. «مایکل اوکشات»، لویاتان را «بزرگترین و شاید یگانه اثر منحصر به فرد و شاهکاری بی نظیر در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی می‌داند». (Hampsher-Monk, 1992, p.66) به هر حال، می‌توان چنین نتیجه گرفت که امروزه لویاتان به عنوان اثری عمده و بی‌بدیل در اندیشه سیاسی شناخته شده است و بیشتر از هر اثر دیگری، زوایای سیاست مدرن را برای ما آشکار می‌سازد. (Tuck (a), 1979: IX)

ج. پایه‌های روش شناختی اندیشه هابز

اهمیت هابز بیش از هر چیز در آن است که تفکر سیاسی را از قید سنت و توسل به اصول دینی و متافیزیکی رها و تفکر سیاسی را به عنوان دانشی مستقل، بر اساس واقعیت‌های بیرونی استوار نمود. از این رو، درک پایه‌های روش شناختی اندیشه هابز بیش از نتایجی که از آن حاصل شده است، حائز اهمیت است. نکته بسیار مهمی که پیش از پرداختن به روش‌شناسی هابز می‌تواند ما را با افکار وی آشناتر سازد، تصویری است که وی از علم - به طور کلی - ارائه می‌دهد. از نظر هابز، «علم شاخه‌ای از دانش است که بشر را قادر می‌سازد بدون بهره‌گیری از شانس یا بخت، به اهداف خویش دست یابد. اما این شاخه از دانش را باید با تلاش فراوان و از

۱- اتباع در این جا معادل Subject می‌باشد و مفهوم شهروند (Citizen) که بعدها در اندیشه‌های متفکرین به کار رفت، چندان رایج نبوده است.

طریق شناخت اشیاء، روشن نمودن مقصود و هم‌تراز [نحوه] استدلال و روشن نمودن نتایج آن به دست آورد. اینکه انسان جهت زندگی بهتر [از طریق علم] دریابد که چه چیزی شر است و باید از آن دوری نمود و چه چیزی خیر است و باید آن را جست و جو نمود». (Sorell, 1982, pp.1-2) در نتیجه، در دیدگاه هابز، علم خصلتی عمل‌گرایانه و سودمندگرایانه^(۱) دارد و معطوف به ایجاد زندگی بهتر برای آدمی است.

روش علمی هابز در کلیت خود، مبتنی بر نوعی «منطق قیاسی دقیق»^(۲) است که بر اساس روی آوردن به ذهن خود بنیاد بنا نهاده شده است. از نظر او، فلسفه به معنای دستگاهی صرفاً قیاسی است که بر پایه تعریف اولیه اصطلاحات و مفاهیمی که می‌پنداریم درست است، استدلال‌های ما را شکل می‌بخشد. سپس بر پایه آن تعاریف، به روشن نمودن مجهولات پسینی پرداخته و ما را قادر به شناخت می‌نماید. (Pokin, 1979, chxi) هابز در روش‌شناسی خود، ارتباطی میان علوم دقیقه (نظیر هندسه و ریاضیات) و دانش‌هایی نظیر متافیزیک (فلسفه اولی)، فیزیک و روان‌شناسی برقرار می‌کند و سرانجام درصدد برمی‌آید تا از این علوم در زمینه مطالعات سیاسی خود بهره‌گیرد.

هابز در کتاب لویاتان با به‌کارگیری دقت و قطعیت احکام ریاضی در حوزه سیاست، نخستین گام را در جهت علمی نمودن سیاست برمی‌دارد. وی با «فراگیری علم هندسه در صدد دقت و قطعیت احکام آن را به یاری ریاضیات، جهت در انداختن نوعی «علم حقیقی» به کار گیرد که در آن بتوان همه امور را به ضابطه عقل و قاعده درآورد». (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳) هابز متأثر از پژوهش‌های صورت گرفته توسط «اقلیدس» و «گالیله» (در حوزه هندسه و ریاضیات)، طبیعت را نه امری پیچیده و غامض یا رازآمیز، بلکه بی‌روح، خالی از توهّم و صرفاً مادی می‌دانست که می‌بایست به زبانی ریاضی‌گونه مورد توجه قرار گیرد. او از ابتدا، فلسفه سیاسی خود را نظریه‌ای درباره پیکره سیاسی می‌دانست که از لحاظ وضوح و روش علمی معادل نظریه گالیله درباره اجسام فیزیکی می‌باشد. در دیدگاه هابز، «حیات اجتماعی بشر، توده‌ای صرف از امور واقع ناهمساز و اتفاقی نیست، [بلکه] زندگی اجتماعی بر احکامی متکی است که دارای همان اعتبار

عینی قضایای ریاضی اند و مانند آنها نیز قابل اثبات اند». (کاسیرر، ۷۷، صص ۲۶۳-۲۶۰) بنابراین دور از انتظار نیست که بتوان از «ریاضیات سیاست» سخن گفت. نکته مهمی که بایست به آن توجه نمود، این است که این احکام بر پایه مشاهدات تجربی استوار نیستند، بلکه پیش از مشاهده، مبتنی بر قیاس هستند؛ هرچند در تحلیل نهایی مشاهدات جهت اثبات صحت و سقم استدلالات قیاسی قابل کاربردند.

استیلای روش‌شناسی ریاضی گونه در اندیشه هابز موجب می‌شود که وی علی‌رغم اینکه به تفاوت میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی واقف است، احکام ریاضی را عیناً در مورد مفاهیم اجتماعی به کار بندد.^(۱) (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۲۵) مثلاً در تعریف استدلال می‌گوید: «استدلال چیزی جز حساب کردن نیست، یعنی جمع و تفریق کردن نتایج اسم‌های عامی که برای نشانه‌گذاری و بیان اندیشه‌های خود اختیار می‌کنیم». او متأثر از این روش ریاضی گونه در صدد برمی‌آید یک «اصل بدیهی»^(۲) یا «پیش فرض»^(۳) را به عنوان مبنای منطقی دستگاه فلسفی خود قرار دهد. شاید بتوان مفهوم «صیانت نفس» را در اندیشه هابز دارای چنین موقعیتی دانست که بر اساس آن، آدمی با محاسبات عقلانی خویش در می‌یابد که جهت‌رهایی از وضع طبیعی و برای حفظ جان خویش، جامعه‌ای سیاسی را بنا کند. جامعه‌ای که هنر تأسیس و حفظ آن، مستلزم کار بست قواعدی معین (همچون ریاضیات و هندسه) است و صرفاً مبتنی بر عمل و تجربه نیست. (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۱۷)

متافیزیک یا فلسفه اولی به عنوان دیگر دانشی که هابز از آن در تنظیم پروژه فلسفی خود بهره می‌گیرد، «تعریفی از جهان است که عموماً جهان‌شمول است. مانند تعاریفی که از فضا، زمان، علیت، اثرپذیری، تصادف، ماده و نظایر آن ارائه می‌دهیم. ما این تعاریف را از طریق تفکر درباره آنها بدین صورت که در ذهنمان نسبت به [حضور] آنها متقاعد می‌شویم، پیدا می‌کنیم».

۱- هابز در کتاب «درباره شهروند» بر اهمیت اجتناب‌ناپذیر ریاضیات و نیاز انسان به آن تأکید فراوان می‌کند. از نظر وی، «هر مددی که به زندگی انسان می‌رسد، از رصدکردن آسمان گرفته تا توصیف زمین، از نمایش عددی زمان گرفته تا آزمایش‌های دیرین دریانوردی، و سرانجام همه چیزهایی که مایه تفاوت زمانه کنونی از روزگار باستان می‌شود، همه را باید وامی‌شمرد که ما به هندسه داریم».

(Krayanak (a), 1990, pp. 127-29) به تعبیر روشن‌تر، متافیزیک هابز، بیشتر درون‌گرایانه^(۱) است تا دیالکتیکی؛ بدین صورت که ما تئوری‌های خودمان را با مجادله یا استدلال اثبات نمی‌کنیم؛ بلکه نشانه‌هایی از جهان را با تفسیر الزام‌آور ذهنی خود، جایگزین می‌کنیم. به عنوان مثال، زمان، حاصل تصویر ذهنی ما از گذشته و آینده است، یا علیت، نتیجه تأثیرات قابل مشاهده‌ای است که از طریق ذهن خود درک می‌کنیم. هابز بر این اعتقاد است که هدف نهایی تئوری در علم قیاسی دقیق و الگوی متافیزیکی، بنیاد نهادن مدلی مکانیک از جهان است که بتوان آن را برای توصیف پدیده‌های طبیعی (فیزیک) و ماهیت انسان (روان‌شناسی) به کاربرد. در نگرش هابز، وظیفه فیزیک، توصیف علت پدیده‌های طبیعی است که نه بر پایه مشاهده یا آزمایش، بلکه با مفروضات قیاسی، کار خود درباره جهان را آغاز می‌کند. در واقع، «فیزیک هابز صرفاً مبتنی بر متافیزیک نیست، بلکه همچنین بر اصول پیشینی‌ای که به وسیله دانش مکانیستی از جهان - نوعی از مکانیک هندسی که اصول هستی‌شناسی را به صورت قیاسی آشکار می‌کند - حاصل شده است، مبتنی می‌باشد». (Ibid, pp.132-36)

در تحلیل نهایی می‌توان گفت که هابز، فیزیک را صرفاً جهت درک پدیده‌های طبیعی به کار نمی‌برد، بلکه در صدد برمی‌آید آن را برای تبیین تمام رفتارهای انسانی به کار برد. از این رو، علوم و دانش‌های مورد استفاده در دستگاه فلسفی هابز به صورت زنجیره‌وار در جهت اهدافی خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد و فیزیک به مطالعه انسان تحویل می‌یابد؛ و در ارتباط با روان‌شناسی انسان و سرانجام نوعی تلقی اندام‌وار از دولت (که در آن دولت همچون انسانی مصنوعی تلقی می‌شود) به کار می‌رود.

بهره‌گیری از دانش روان‌شناسی در دستگاه فلسفی هابز، جایگاهی پراهمیت دارد. او توجه به روان‌شناسی آدمی را لازمه شناخت اجتماع و دستگاه سیاست می‌داند و در آثاری نظیر لویاتان و عناصر قانون، تحلیل روان‌شناختی از طبیعت انسان را جهت ارائه درکی درست از رفتارهای انسانی، مورد توجه قرار می‌دهد. برخی از صاحب‌نظران تئوری‌های مطرح شده توسط هابز را، اساساً روان‌شناسانه می‌دانند که با ارائه این تئوری‌ها در صدد برمی‌آید اصول هدایت‌گر رفتار

آدمی را دریابد و به این پرسش که انسان چگونه عمل می‌کند (و شاید اینکه چگونه باید عمل کند) پاسخی علمی بدهد. (Thomas, 1992, pp. 217-18)

هابز بر پایهٔ تحلیلی مکانیستی و مادی از سرشت انسان درصدد برمی‌آید همهٔ وقایع را بر اساس اصل «حرکت» توضیح دهد.^(۱) مرکزیت و محوریت قرار گرفتن مسئلهٔ حرکت در اندیشهٔ سیاسی هابز، متأثر از استیلای روش‌شناسی قرن هفدهم اروپا بود که توسط گالیله مطرح شده بود و جهان فیزیکی پیرامون و طبیعت انسان به عنوان یک سیستم مکانیکی ساده تلقی می‌شد که تحولات آن را می‌توان به وسیلهٔ تغییر مکان اشیاء نسبت به یکدیگر، با همان قطعیت روش هندسی، بر پایهٔ نوعی تحلیل و روش شناختی توضیح داده و تفسیر کرد. (بازارگاد، ۱۳۴۸، ص ۵۸۳)

از این منظر، عواطف و اندیشه‌های انسان، ناشی از حرکت مغز و اندام‌های دیگر است و حیات اجتماعی نیز به همین نحو متأثر از حرکت است. «فرضیهٔ برجسته و روشن هابز این بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاه مکانیکی تقلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوهٔ 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، زیرا اشیای دیگر همواره بر آن تأثیر می‌گذارند. اما این دستگاه به مفهومی نه چندان دقیق، خود جنبان است، زیرا در درون خود میل یا کششی برای حفظ حرکت خویش دارد. هابز، فرض را بر وجود انگیزه‌های درونی به ادامهٔ حرکت قرار می‌داد و این انگیزه در اساسی‌ترین شکل خود، همان انگیزهٔ مرگ بود.» (مکفرسون، در هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۹)

در واقع، هابز متأثر از نظریه‌های جرم و حرکت در مکانیک و فیزیک سدهٔ هفدهم، درصدد بود با رد جنبه‌های اسرارآمیز، درکی ساده، روشن و دقیق از ماهیت رفتارهای آدمی به دست دهد. در این تصور، انسان هم مانند یک ماشین قابل شناخت است. او در این باره می‌گوید: «اگر بپذیریم که زندگی صرفاً حرکت اندام هاست و سرمنشاء حرکت هم، عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همهٔ دستگاه‌های خودکار (ماشین‌هایی چون ساعت که به وسیلهٔ فنرها و

۱- در نظر هابز، فلسفه، معرفت از علت به معلول و از معلول به علت است و چون رابطهٔ علت و معلول چیزی جز حرکت نیست، در حقیقت فلسفه، «علم حرکت» است. در این تصور، حرکت، حقیقتی است که در تمام جهات و زوایای طبیعت پیرامون نافذ است و به معنای تغییر مکان اجسام و اشیاء نسبت به یکدیگر است.

چرخ‌ها خود را به حرکت درمی‌آورند) دارای حیاتی مصنوعی هستند؟ زیرا قلب، چیزی نیست جز فنری، و اعصاب چیزی نیستند جز بندهایی، و مفاصل چیزی نیستند جز چرخ‌هایی که به کل بدن، چنانکه خداوند خواسته است، حرکت می‌بخشند».^(۱) (هابز، پیشین، ص ۷۱)

در نتیجه می‌توان گفت، جهان هابز متأثر از رشد علوم جدید در سده هفدهم، جهانی طبیعت‌گرایانه و اتمیستی است که در آن، آزادی انسان به آزادی ذره‌های ماده در فضا شبیه است که بر پایه قوانین جاذبه و دافعه به هم نزدیک یا از هم دور می‌شوند، زیرا «متافیزیک هابز، فرض را بر وجود توالی روابط علی قرار می‌داد، به این معنی که، هر تغییری در جهان، محصول محرکی پیشینی است». (تاک، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸) او، قدرت و علت را به عنوان دو مقوله واحد مورد توجه قرار می‌داد و با ارائه درکی نیوتنی (مکانیکی) از این دو عامل، بر این باور بود که باید بر فهم علل اولیه و حرکت نخستین در پس کنش‌های آدمی تأکید شود. او با ارائه نگرشی «علی» از مفهوم قدرت، قدرت را به مثابه نوعی «شرط عاملیت» در نظر می‌گیرد که ارتباطی عمیق با توانایی فرد برای ایجاد تمایز در وضعیت از پیش موجود امور یا جریان حوادث دارد و اگر توانایی این تغییرسازی را نیز از دست بدهد، دیگر عامل نیست. به تعبیر «استوارت آر. کلگ»، «در جهان هابز، روابط علی قدرت بین واحدهای فردی اتم گونه‌ای که در خلاء اجتماعی چرخ می‌خورند، رخ می‌دهد». (کلگ، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰) بر این اساس، هابز در بخش‌های مختلفی از لویاتان بر اهمیت مشاهده، به یاد سپردن نظم امور، درک توالی علی و معلولی امور و چگونگی سر برآوردن رویدادها از دل همدیگر تأکید می‌کند.

د- ساختار مکانیکی انسان و کنش معطوف به قدرت

هابز در نگرش روان شناختی خود به انسان، تصویری مکانیستی از اعمال و رفتارهای او به دست می‌دهد. بدین معنا که از مفهوم «حرکت» به عنوان اصلی جهت تبیین الگوهای رفتاری بهره می‌گیرد. او اعمال جانداران را تابع دو نوع حرکت حیاتی (غیرارادی) نظیر جریان

۱- هابز این تمثیل را برای تشریح چگونه ساخته شدن «لویاتان» به عنوان پدیده‌ای مصنوع به کار می‌برد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

خون یا تنفس؛ و ارادی، نظیر راه رفتن و سخن گفتن می‌داند؛ که در نوع اول، بدن به صورت خودکار عمل می‌کند، ولی حرکات نوع دوم، نیازمند نوعی «قوة تصور» و «اراده معطوف به کنش» می‌باشد که به اصطلاح «کوشش» خوانده می‌شود. توجه هابز بیشتر متمرکز بر این نوع از حرکات آدمی است که «میل» یا «خواهش»^(۱) و «نفرت» یا «بیزاری»^(۲) محرک این اعمال است. میل یا خواهش، بیانگر خواسته‌های مورد تقاضای انسان می‌باشد که در برگزیده لذت‌های فکری و غیرمادی است و انسان نسبت به آنها عشق می‌ورزد و نفرت، بیانگر دوری گزیدن آدمی از برخی چیزهاست. نخستین قضیه هابز در این باره چنین است: «آدمیان به وسیله خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت درمی‌آیند». (هابز، پیشین، ص ۳۰۸) بدین‌سان، حرکت یا کنش، نتیجه تأثیرپذیری ما از اشیای بیرونی و در نتیجه، خواهش یا بیزاری نسبت به آنهاست. هرچند هابز وجه سومی را نیز تحت عنوان «بی‌توجهی» یا «بی‌تفاوتی» در رفتارها مورد توجه قرار می‌دهد که ما نسبت به آنها «نه خواهش داریم و نه از آنها بیزاریم».

هابز با این تصور از اعمال و حرکات آدمی، حرکت معطوف به کنش انسان را در دستیابی به قدرت به عنوان میل یا خواهش مورد توجه قرار می‌دهد که در میان همه آدمیان وجود دارد و خاص گروه اندکی از مردان جاه‌طلب و آزمند نمی‌باشد، زیرا انسان‌ها به واسطه دوراندیشی و تلاش جهت زندگی بهتر در آینده درصدد برمی‌آیند ابزارهای لازم را به دست آورند. او در این باره می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد. و علت این امر، همواره آن نیست که آدمی در آرزوی کسب شادی و لذتی بیشتر از شادی فعلی است، و یا اینکه نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است، تضمین کند». (هابز، پیشین، ص ۱۳۸) هابز با ذاتی دانستن میل به قدرت در انسان‌ها، کنش‌های معطوف به سلطه را نیز مورد توجه قرار می‌دهد، زیرا معتقد است لازمه صیانت نفس، افزایش سلطه بر دیگران است. نکته مهم آنکه به‌زعم هابز، قدرت در معنای اجتماعی آن، صرفاً به معنای سلطه نیست، بلکه به عنوان مفهومی موسع، با مفاهیمی نظیر خیر و خوشی، ثروت، شهوت،

خوشبختی، افتخار، فصاحت و نزاکت و آداب دانی، فرماندهی و ... مترادف است.

به طور کلی، قدرت در نظر هابز عبارت است از «وسایل و امکانات فعلی برای دستیابی به امری ظاهراً مطلوب در آینده». در این معنا، قدرت، نیرویی صرفاً مادی نیست، بلکه مرتبط با توانایی‌های فرد جهت تأثیر بر جهان در جهت تحقق نیت خود است. قدرت به دو نوع «طبیعی» و «اقتسابی» تقسیم می‌شود؛ قدرت طبیعی از مواهب جسمانی و فضایل معنوی فراهم می‌آید، همچون نیرومندی، زیبایی و فرزادگی. اما قدرت اقتسابی یا ابزاری، وسایلی است که شخص به یاری آن، به قدرت بیشتری دست می‌یابد، مانند ثروت، دوستی و شهرت.

در دیدگاه هابز، قدرت واجد خصیصه‌های زیر است:

- ۱- میل به قدرت به طور ذاتی بر زندگی آدمی حکمفرماست، همه اعمال او در این راستا جهت می‌یابد و ارزش هر عملی بر حسب سهمی که در تأمین قدرت دارد، سنجیده می‌شود.
- ۲- قدرت، واجد جنبه‌ای مطلق نیست، بلکه امری ارتباطی و نسبی است؛ زیرا افراد در ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند و میزان قدرت آنها به داوری دیگران بستگی دارد و ارزش هرکس در اجتماع بسته به این است که دیگران، قدرت او را چه اندازه می‌پندارند. هابز با نسبی پنداشتن قدرت، استدلال می‌کند که، «فرمانده توانای سپاهیان در زمان وقوع جنگ و یا احتمال وقوع آن، ارزش بسیاری دارد، اما در زمان صلح چنین نیست».
- ۳- قدرت مبتنی بر نوعی بازی با قاعده «حاصل جمع جبری صفر»^(۱) است که در آن، افراد جهت خرسندی امیال خود، در مواجهه با دیگران قرار می‌گیرند، که این حالت در وضعیت طبیعی، محسوس تر است.

۴- هابز جهت ارائه تصویری کامل تر و درکی صحیح تر از قدرت، مفهوم «مقاومت» و «ممانعت» را نیز در نظر می‌گیرد؛ زیرا از آن جایی که انسان‌ها بر حسب امیال و خواهش‌های خود، جوای قدرت هستند، در نتیجه کینه‌توز و بدخواه یکدیگر بار می‌آیند. از این رو، قدرت

۱- اصطلاح حاصل جمع جبری صفر، اشاره به ویژگی‌هایی از بازی رقابتی دارد که در آن، مقدار مشخصی از مواهب در میان است. از این رو، نتایج مختلف و محتمل بازی را می‌توان به مثابه توزیع مجدد مواهب و امتیازات در میان بازیگران لحاظ کرد. در ارتباط با قدرت، ره یافت حاصل جمع جبری صفر می‌گوید از آن جا که مواهب و امتیازات محدود است، هرگونه برتری در قدرت یک طرف، مساوی با شکست طرف دیگر است.

چیزی بیش از فزونی قدرت یکی بر دیگری نیست که یک طرف توانسته است با تکیه بر توانایی‌های بدنی و ذهنی خود، بر مقاومت و ممانعت دیگران فائق آید. همچنین هابز در فلسفه سیاسی خود، کانون‌های مقاومت را از سوی تابعان در مواردی خاص به رسمیت می‌شناسد. بدین صورت که اگر فرمانروا نتواند از حفظ امنیت اتباع باشد و یا از سوی قدرت رقیبی موقعیت وی به چالش کشیده شود، خواه ناخواه باید زمام امور را به دست دیگری بسپارد و حق فرمانروایی به رقیبی که قدرت را قبضه کرده است، انتقال یابد.

ه- شکل‌گیری جامعه سیاسی و ظهور قدرت سیاسی

نقطه عزیمت هابز در طراحی جامعه سیاسی، تکیه بر «وضع طبیعی»^(۱) یا «وضع پیشاسیاسی»^(۲) است که در آن، جامعه فاقد سازمان یافتگی و قدرت عمومی است. البته در این باره که مقصود هابز از وضع طبیعی چه می‌باشد، اختلاف نظرهایی وجود دارد. آیا وضع طبیعی، وضعی است که زمانی آدمی در آن می‌زیسته است؟ (به مثابه مرحله‌ای تاریخی) یا آنکه وضع طبیعی، موقعیتی فرضی و به معنای عدم وجود قدرت حاکمه و وضعیتی قبل از اجتماعی شدن است؟

هابز خود وضع طبیعی را در ارتباط با دو وضعیت به کار می‌برد:

۱- در ارتباط با زندگی مردم وحشی

۲- در ارتباط با دولت‌های مستقل در صحنه زندگی بین‌المللی

به گمان هابز، زندگی مردم وحشی در وضع طبیعی، بیان‌کننده وضع انسان پیش از ظهور تمدن و سازمان‌های سیاسی است که افراد در این حالت خوی اجتماعی ندارند و به شیوه درندگان (ددمنشانه، مسکنت بار و به غایت کوتاه) زیست می‌کنند.^(۳) (Macpherson, p. 20) به موجب این تصور، «در وضع طبیعی، هیچ کس نمی‌توانسته دلیلی برای وفا به عهد و پیمان داشته باشد، زیرا قید و بند واژگان، سست‌تر از آن است که بر جاه‌طلبی، آز، خشم و دیگر امیال،

1- State of Nature

2- Pre-Political

۳- هابز این تصور از وضع طبیعی را در اشاره به زندگی مردم وحشی‌ای (Savage People) که در نقاطی از آمریکای آن زمان وجود داشته‌اند، به کار می‌برد.

در غیاب ترس از نوعی قدرت اجبارآمیز لگام بزنند». (تاک، ص ۱۰۴) به زعم هابز، در این وضعیت، جایی برای مفاهیم درست و نادرست، عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد، زیرا در جایی که قدرتی عمومی در کار نیست، قانون وجود ندارد و در جایی که قانون وجود ندارد، عدالت را نمی‌توان یافت. کاربرد اصطلاح وضع طبیعی در اشاره به روش دولت‌های مستقل نیز نمودار حالتی است که جوامع سیاسی علی‌رغم برخورداری از تمدن، حقی برای یکدیگر نمی‌شناسند و پیوسته با هم در ستیزند، زیرا در جامعه جهانی، تابع حاکم و قانون واحدی نیستند.

به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران نظیر «جان پلامانتز» و «سی.بی. مکفرسون»، وضع طبیعی صرفاً فرضیه‌ای منطقی است نه تاریخی، و مقصود حقیقی هابز آن نیست که بشر واقعاً در تاریخ گذشته خود مرحله‌ای را به نام وضع طبیعی گذرانده باشد. بلکه او درصدد است دربارهٔ جامعه سیاسی و نظام اجتماعی مختل شده‌ای بحث کند که در آن به دلیل عدم وجود قدرت سیاسی متمرکزی، امنیت و آسایش اتباع مورد تردید قرار گرفته است. (۱) (Macpherson, pp. 18-19) (Whelan, 1981, pp. 59-74) در واقع می‌توان گفت هابز با کاربرد مفهوم وضع طبیعی درصدد برمی‌آید مکانیسم‌هایی را جهت پی‌ریزی نوعی ساختار متمرکز قدرت ارائه دهد که در آن، خطر اغتشاش داخلی مرتفع و صلح و امنیت برقرار شود.

به هر حال، هابز با ذاتی پنداشتن میل به قدرت‌طلبی در انسان، وضع طبیعی را برآمده از تعارضات میان انسان‌ها به واسطهٔ محدودیت منابع و تقاضا برای آنها می‌داند. او چنین تصور می‌کند که در وضعیت طبیعی، انسان‌ها به عنوان موجوداتی منازعه‌گر، در راستای صیانت نفس، ترس از مرگ و متأثر از غریزهٔ به زیستن، در یک جنگ دائمی به سر می‌برند و آنچه که این کشمکش‌ها را جدی‌تر می‌سازد، برابری انسان‌ها به لحاظ جسمانی و ذهنی است؛ زیرا به رغم تفاوت‌های بدیهی‌ای که در قدرت جسمانی و توان فکری آنها وجود دارد، اما ضعیف‌ترین انسان‌ها هم آن قدر قدرت دارند «تا نیرومندترین کس را، یا از طریق توطئه نهانی و یا از طریق تباری با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر واحدی قرار داشته‌اند، بکشند». بنابراین

۱- شلدن ولین (Sheldon Wolin) از منظری زبان‌شناسانه، مسئلهٔ اولیه هابز را «مسئله‌ای زبانی» (Linguistic Problem) می‌داند که در آن، وضع طبیعی اشاره به «آشفستگی‌های معنایی» (Anarchy of Meanings) یا تعارض تعاریفی دارد که بشر از هستی دارد.

جامعه اولیه مورد نظر در وضع طبیعی، جامعه‌ای سلسله مراتبی نیست که در آن انسان‌ها به شقوق نامتقارنی تقسیم شده باشند، بلکه جامعه‌ای مبتنی بر تفرد و برابری ذاتی انسان‌هاست. (Talmor, 1979, p. 36) در این وضعیت، هر انسان بهره‌مند از نوعی «حق طبیعی» است که به او امکان می‌دهد تا قدرت خود را برای حفظ زندگی خویش به هر نحو به کار برد. در اندیشه سیاسی هابز می‌توان برای حق طبیعی دو معنا قائل شد: «اولاً برابری همگان در قدرت که هیچ حدی بر قدرت افراد در وضعیت طبیعی جاری نیست. ثانیاً مشخص نبودن وظایف به این معنا که توافقاتی رسمی وجود ندارد که بر اساس آن حقوق و وظایف هر فرد تعیین شده باشد». (Plamenatz, 1963, p. 141) نتیجه آنکه انسان‌های موجود در وضع طبیعی تحت تأثیر سه عامل رقابت، ترس و دستیابی به افتخار در مبارزه‌ای دائمی برای کسب ثروت، قدرت و موقعیت به سر می‌برند.

اما هابز علی‌رغم «دیدگاه بدبینانه‌ای»^(۱) که نسبت به طبع انسان دارد، متأثر از تحولات فکری رخ داده در سده‌های شانزده و هفدهم، نوعی نگرش خردگرایانه به انسان و محیط وی نیز دارد و معتقد است که خرد به مثابه راهنمایی است که موجبات برون رفت آدمی را از وضع طبیعی فراهم می‌آورد. از نظر او، ترس از مرگ به عنوان نیروی محرکه عقل، انسان‌ها را وامی‌دارد که به پی‌جویی برآیند و به تدوین قواعدی جهت برقراری امنیت و آرامش بپردازند. هابز این قواعد را «قانون طبیعی» می‌نامد. «قانون طبیعی، حکم یا قاعده‌ای است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند.»^(۲) (هابز، ص ۱۶۰)

بدین ترتیب، هابز علی‌رغم تصور اولیه‌ای که به صورت بدبینانه از سرشت آدمی ارائه می‌دهد، آدمی را به عنوان موجودی خردمند نیز مورد شناسایی قرار می‌دهد و در نظریه سیاسی خویش، امکان بهبود شرایط زندگی را پیش‌بینی می‌کند. او در این مرحله، با ذاتی پنداشتن

1- Pessimistic outlook

۲- در نظر هابز، حق طبیعی و قانون طبیعی، دو چیز متفاوت از یکدیگرند که یکی به معنای بهره‌مندی از آزادی انجام فعل یا خودداری از انجام فعل و دیگری به معنای الزام‌آور شدن فعل یا ترک فعلی معین است.

«حسابگری» و «آموزش پذیری» در انسان، معتقد است افراد جهت دستیابی به سود بیشتر و با دوام تر و بر مبنای حسابگری عقلی درصدد برمی آیند تا حق حکومت را به «یک مرد یا انجمنی از مردان» بسپارند. «آنها به تأمل در می یابند که به موجب قانون طبیعی از داوری خصوصی خود درباره آنچه در موارد نامشخص و قابل تردید برایشان خطرناک محسوب می شود، چشم پوشی کنند و در عوض، داوری قدرت عمومی را برای خود بپذیرند». (تاک، ص ۹۹) بر این اساس، خروج از وضع طبیعی و سر برآوردن قدرت عمومی (حاکمیت) زمانی ممکن می شود که تعداد کثیری از افراد با یکدیگر توافق کنند که همه حقوق خود را به صورتی برگشت ناپذیر، به مرجعیت و قدرتی که از عهده برقراری نظم و امنیت برآید، واگذار کنند. حاکمیت ظهور یافته یا در دست داشتن قدرتی بی قید و شرط، مطلق و نامحدود (علی رغم وجود برخی محدودیت ها) مرجع نهایی زندگی سیاسی بوده و به عنوان قانون گذار، مجری و داور امور است. هابز در تبیین چرایی واگذاری قدرت عمومی از سوی مردم به اقتدار عمومی، چنین استدلال می کند: «از آنجا که مردم خواهان آنند که نظر خودشان و نظر دیگران با یکدیگر هماهنگ باشد و در این خصوص، دلیل بسیار محکمی دارند، [یعنی می خواهند دیگران هم مثل ایشان بیندیشند] می توان به سادگی چنین استنتاج کرد که همگان خواهان یافتن داور یگانه ای هستند که نظرش را در خصوص خطرات متوجه ایشان در موارد قابل تردید و منازعه آمیز بپذیرند». این واگذاری متقابل حقوق همگان به اقتداری واحد، «قرارداد اجتماعی» خوانده می شود.

اندیشه قرارداد اجتماعی، ترسیم کننده زوایای قدرت سیاسی بر پایه نوعی نگرش مصنوع است که در آن، حاکمیت به عنوان مظهر کامل قدرت سیاسی، برآمده از رضایت عمومی می باشد. «هابز از نخستین اندیشمندان مدرن است که در مرکز اعمال سیاسی، شخصی حقوقی را قرار می دهد که قدرت او برآمده از نوعی اجماع همگانی است. از پیامدهای فوری چنین نگرشی می توان به دو نکته اشاره کرد: اولاً افراد برطبق قرارداد اجتماعی به «اراده» یا «صدایی واحد» تبدیل می شوند که در قالب دولت ظهور می یابد. ثانیاً نوعی نظام نمایندگی را در چارچوب حاکمیت طراحی می کند که در آن، مسئولیت اداره و ایفای وظایف به عهده شخصی واحد می باشد». (Skinner, p. 206) در نتیجه، نقطه عطفی که در ارتباط با حاکمیت ظهور

می‌یابد، رمززدایی از قدرت سیاسی و رد منشاء الهی آن است؛ به این معنا که حاکمیت سیاسی، امری فرانسسانی و مجری اوامر الهی در راستای پی‌جویی سعادت و فضیلت نیست، بلکه به عنوان امری تأسیسی و ناشی شده از اراده بشری، صرفاً تأمین‌کننده منافع و مصالح افراد است و برآمده از اراده منفرد اتباع در جریان نوعی قرارداد اجتماعی است. از این رو، تفاوتی که میان نظریه‌های الهی مشروعیت و نظریه‌هایز درباره اراده همگانی وجود دارد، قابل ملاحظه است. او به جای آنکه قدرت دولت را برآمده از منبعی فرانسسانی بداند، آن را به عنوان «واقعیتی این جهانی»^(۱) ناشی شده از قدرتی انسانی می‌داند که برآمده از لایه‌های زیرین جامعه (اراده افراد و روابط میان آنها) می‌باشد. به تعبیر دیگر، «هایز تمایل داشت که قدرت دولت را برآمده از قدرت شهروندان بداند که بر اساس قرارداد میان آنها در پیکره‌ای واحد تجلی یافته است و از آن جایی که بر بنیان‌های مذهبی استوار نیست، ماهیتی سکیولار دارد». (Skinner, p. 13) این تصور از خاستگاه قدرت سیاسی، بیانگر نوعی گسست عمیق از اندیشه کلاسیک درباره منشاء الهی قدرت بود و موجب شد علی‌رغم حمایت هایز از پادشاهی واحد، مخالفت هواداران نظریه حق الهی سلطنت را برانگیزد. بر این اساس، هایز را می‌توان از جمله نخستین متفکرینی دانست که از اتکاء به شالوده‌های سنتی مشروعیت گسست و اندیشه‌های خود را بر مبنای بنیان‌های جدیدی از مشروعیت استوار ساخت که در آن، انسان می‌تواند با بهره‌گیری از اراده و توانایی خویش، سرشت قدرت سیاسی را رقم بزند.

«لویاتان» به عنوان سمبل این قدرت سیاسی نوظهور، معادل کشور یا دولت بوده و به مثابه «انسانی مصنوعی است که به کمک فن و صنعت ساخته شده است، بر هر چیز بلند نظر می‌افکند و بر جمیع حیوانات سرکش پادشاه است». حاکمیت در این بدن مصنوعی، به مثابه روحی مصنوعی، کل این بدن مصنوع را زندگی و حرکت می‌بخشد. هایز تعریف خود را از دولت (لویاتان) چنین ارائه می‌کند: «دولت، عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر، خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته‌اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را چنانکه خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ

آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد». (هابز، ص ۱۹۲) از این رو، لویاتان، استعاره‌ای است که برای اشاره به قدرت عالی‌ای به کار می‌رود که در نتیجه نوعی قرارداد اجتماعی - که منعکس‌کننده حالت و صورت دیگری از قدرت خود مردم است - ظهور یافته است. این قدرت عالی به مثابه کارگزاری که از سوی صاحبین قدرت (اتباع) جواز و اختیار عمل را گرفته است، عمل می‌نماید. به تعبیر بهتر، «لویاتان هابز، انسان مصنوعی است که هر چند قامتی بلندتر و قدرتی بیشتر از انسان وضع طبیعی دارد، لیکن به خاطر نگرهبانی و دفاع از انسان و تأمین زندگی رضایت‌بخش‌تری ساخته شده است». (۱) (بومر، ۱۳۸۰، ص ۲۳۵) در این تصور، قدرت به مثابه امری «کمی» و «قابل انباشت» دانسته می‌شود که نه تنها بیانگر کمیت قدرت اشخاص مختلف به عنوان یک توانایی اساسی است، بلکه از قابلیت ترکیب و تجمیع نیز برخوردار است و می‌تواند در راستای شکل دادن به قدرتی بزرگ انتظام یابد. (هیندس، ۱۳۸۰، صص ۳۰-۲۹)

از دیدگاه هابز، قرارداد موردنظر صرفاً اتباع را نسبت به پیامدهای آن عهد و پیمان ملزم می‌گرداند و علی‌رغم اینکه به کارگزار جواز عمل می‌دهد، ولی وی را متعهد نمی‌سازد. در قرارداد موردنظر وی، برخلاف تعهداتی که اتباع به صورت دوجانبه نسبت به یکدیگر دارند، تعهدات آنها به حاکمیت کاملاً یک طرفه است و همه حقوق خود را به صورتی برگشت‌ناپذیر به پادشاه (به عنوان سمبل حاکمیت) می‌سپارند. در این نگرش، «پادشاه به خاطر مردم مسئولیت دارد، وی در برابر آنها مسئولیت [تعهدی] ندارد و اعمالی که او انجام می‌دهد، در چارچوب قوانین مدنی نیست». (Sorell, p. 119) زیرا او برتر از هر نوع قانون و در واقع، خود واضع قانون، مجری و داور آن می‌باشد. در نتیجه، نظریه هابز را می‌توان واجد دو خصیصه اصلی دانست: اولاً قدرت هریک از اتباع با قدرت عالی پادشاه نسبتی «این همانی» دارد و از آن جایی که قدرت عالی (که در قالب پادشاه تجلی می‌یابد) از امتزاج قدرت تک تک افراد حاصل شده است، در نتیجه هویت سیاسی - اجتماعی آنها در قالب بر ساخته‌ای به نام لویاتان انعکاس می‌یابد. ثانیاً رابطه میان پادشاه و مردم را می‌توان نوعی رابطه دوجانبه «تابعیت - صیانت»

۱- بازتاب واقعی این سخن را می‌توان با نظر به تصویری که بر روی جلد کتاب «لویاتان» نقش بسته است، دید. در این تصویر، پادشاه به عنوان فردی درشت‌اندام و قامتی بلندتر به جامعه کوچکی می‌نگرد که به یاری اقتدار عالی او امنیت و آرامش به سر می‌برد.

دانست که در آن اتباع به طور کامل از پادشاه متابعت می‌کنند و در مقابل، پادشاه نیز حفظ نظم و امنیت آنان را نصب‌العین خود قرار می‌دهد. در واقع، این خصیصه دوم، هدف اصلی هابز را از طرف مفهوم قرارداد اجتماعی در بر دارد که در آن با واگذاری قدرت اتباع به پادشاه، به منازعات بی‌پایان همه با هم خاتمه بخشیده و امکان حفظ صلح و حراست از خویشان را فراهم می‌آورد. در نظریه هابز، قدرت و اگذار شده به حاکم، قدرتی مطلق و نامحدود است، و تجزیه و تقسیم قدرت به منزله انحلال آن دانسته می‌شود؛ زیرا «اجزای قدرت، یکدیگر را نابود می‌سازد و به تعداد آنها دسته‌بندی و حاکم به وجود خواهد آمد. بیماری واقعی کالبد اجتماع همین است و این مسئله به این می‌ماند که انسان، شاهد خروج انسانی دیگر، با سر و دست، سینه و شکمی جداگانه از هر پهلویش باشد». (شوالیه، ۱۳۷۳، ص ۶۶) نتیجه این امر، غیرممکن شدن حفظ نظم و دفاع از اجتماع در برابر دشمن خارجی است. اما انتقال قدرت به حاکم به صورتی قطعی و دائمی نیست، یعنی اگر حکمران نتواند وظایف خود را انجام دهد، در آن صورت پیمان منحل می‌شود و امکان بازستاندن قدرت از حکمران فراهم می‌شود. در واقع، هابز در نظریه خود، وجود «کانون و نقاطی از مقاومت» را در جهت صیانت نفس، مورد شناسایی قرار می‌دهد. بدین صورت که «اگرچه کسی می‌تواند چنین عهد کند که اگر چنین و چنان نکنم، مرا بکشید؛ اما نمی‌تواند بدین سان پیمان بندد که: اگر چنین و چنان نکنم، وقتی بخواهید مرا بکشید، در برابر شما مقاومت نخواهم کرد. زیرا انسان طبعاً شر کوچک‌تر و کمتر را برمی‌گزیند که همان خطر مرگ در هنگام مقاومت است و نه شر بزرگ‌تر را که مرگ قطعی و فوری در نتیجه عدم مقاومت باشد». (هابز، ص ۱۶۸) هرچند هابز این نکته را با احتیاط تمام بیان می‌کند، زیرا در این حقی که برای افراد قائل می‌شود، این خطر نهفته است که افراد بنا به قضاوت خویش، برضد حاکم بشورند و همان اوضاع آشفته‌ای که او آن را بیشتر «وضع طبیعی» خوانده بود، تکرار شود. به اعتقاد «کوئنتین اسکینر» - استاد تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج - هابز در این جا درصدد نیست که جایگاه افراد را شرح دهد، بلکه با نگرشی از بالا به پایین، درصدد تبیین جایگاه قدرت حاکم است. از این رو، جوهره اساسی تئوری هابز درباره قدرت عمومی، در ارتباط با فردی است که به عنوان «سوژه» و «کارگزار» قدرت لویاتانی در هر دولت قانونی عمل می‌کند. (Skinner, p. 177)

به‌طور کلی، هابز به عنوان نمونه‌ای کامل از یک نظریه‌پرداز قدرت در عصر مدرن، تبیینی عقلانی از نظامی که قدرت دولت می‌تواند به وجود آورد، مطرح می‌سازد و مدلی روشن از سامان‌یابی نظم اجتماعی بر پایه حاکمیتی مقتدر ارائه می‌کند که نتیجه آن، ظهور ساختار قدرتی واحد و متمرکز در قالب نهاد پادشاهی است که کنترل واحد ژئوپلیتیکی خاصی را در اختیار دارد. در این تصور، حاکم دارنده نوعی قدرت است که در دست وی، هم شمشیر (به نمایندگی از دولت) است و هم صلیب روحانی (به عنوان نماینده کلیسا)؛ زیرا کلیسا و دولت از هم جدا نیستند و هر دو یک شخص واحدند که اراده حاکم، نماینده آن است. «هر ملت یک کلیساست و قلمرو پروردگار، یک قلمرو مدنی است. پس نتیجه می‌گیریم که هیچ اقتدار به ظاهر روحانی، هیچ پاپ و هیچ یک از فرامین وجدان شخصی نباید به رقابت با قدرت حاکم برخیزند. از این پس، کسی نباید به دو ارباب خدمت کند.» (شوالیه، ص ۷۱) هابز، غایت قدرت را حفظ نظم سیاسی می‌داند. مهم‌ترین وظیفه پادشاه به عنوان سمبل قدرت، تأمین امنیت مردم است. البته باید توجه نمود که هابز، تفسیری موسع از امنیت ارائه می‌دهد که در آن، امنیت نه صرفاً تضمین حیات (صیانت نفس)، بلکه همچنین همه خرسندی‌ها و بهره‌مندی‌های زندگی است که هرکس باید از طریق کار و کوشش قانونی و بدون ایجاد خطر یا آسیبی برای کشور، برای خود تحصیل کند.» (هابز، صص ۲۴-۲۳)

و. نتیجه‌گیری

در فلسفه سیاسی هابز، قدرت سیاسی، امری تأسیسی است. به این معنا که تماماً ساخته و پرداخته تدبیر انسانی است تا اینکه برآمده از مشیت الهی باشد. هابز با برابر دانستن افراد جامعه، آنها را منشاء قدرت سیاسی می‌داند. هرچند در تحلیل نهایی، به رغم برابری طبیعی انسان‌ها، از طریق نوعی قرارداد اجتماعی، قدرت مصنوع نابرابری سر برمی‌آورد که نامحدود است و ترس از آن، انسان‌ها را به اطاعت وامی‌دارد. از این رو، می‌توان شاهد نوعی دو چهره‌گی یا ژانوس‌گونه‌گی در اندیشه‌های هابز بود که از یک سو، ساختار قدرت سیاسی بر پایه اراده افراد ابتناء یافته است، اما از سوی دیگر، پیکره قدرت سیاسی در قالب لویاتانی غول‌آسا ظاهر می‌شود که اراده‌ای

منفصل از اتباع دارد و خود، منشاء هرگونه حق و تکلیف و یگانه منبع قانون است و حدی بر آن جاری نیست. در این حالت، این تصور پیش می‌آید که انسان‌های مستقل و صاحب اراده اولیه هابز به نوعی موجود بی‌اراده و تسلیم‌پذیر تبدیل شده‌اند که در کالبد لویاتانی تحلیل رفته‌اند. به تعبیر «ارنست کاسیرر» می‌توان چنین گفت که رویکرد انتقادی از نظریه هابز، از این امر نشأت می‌گیرد که «وی با به وجود آوردن نظمی آهنین و تغییرناپذیر، که هرچند مبتنی بر توافق و رضایت است، آیندگان را نیز ملزم به پذیرش چنین نظمی کرده است و از آن جایی که قرارداد مبتنی بر روابط دو جانبه حکم و اطاعت است، به نوعی انقیاد و رقیب تحویل یافته است.» (کاسیرر، ص ۲۷۴)

حال دو پرسش اصلی این بخش را بدین صورت مطرح می‌کنیم: آیا هابز در صدد درانداختن نوعی توتالیتراسم همه جانبه بوده است؟ آیا هدف نهایی او، طرح دولتی اقتدارگرا جهت رفع نابسامانی‌های عصر خویش بوده است؟ آیا می‌توان او را واضح نوعی «اقتدارگرایی روشنگرانه» دانست که نتایج لیبرالی به دنبال دارد؟ در این بخش در صدد برمی‌آییم با تشریح دو تفسیر ارائه شده از نظریه هابز (توتالیتریانیستی و لیبرالی)، دریابیم که کدام یک از این تفاسیر به واقع نزدیکتر است و نسبت بیشتری با افکار وی دارند.

نکته اولیه‌ای که باید به خاطر سپرد، این است که افکار هابز مانند بسیاری از متفکرین در بردارنده ابهامات، تناقض‌ها و دگرسی‌هایی می‌باشد که زمینه را برای ارائه تفاسیری متفاوت از افکار وی فراهم می‌آورد. از این رو، متفکرینی مانند «مایکل اوکشات»^(۱) معتقدند که ما نباید نوعی انسجام فکری را از تفکرات هابز و حتی متفکرین سده هفدهم انتظار داشته باشیم یا در صدد برآییم نظریه‌ای نامتناقض از نوشته‌های وی استنباط کنیم؛ اما به همان نحو نمی‌توانیم استنباطی نادرست از اندیشه‌های وی داشته باشیم. اوکشات، تفکرات سیاسی هابز را آمیزه‌ای از عناصر روانی (متابعت از نیروی برتر حاکم)، عناصر عقلایی (که مبتنی بر محاسبات فردی می‌باشد)، و عناصر اخلاقی (که از سوی حاکم وضع و بر اطاعت از آنها تأکید دارد) می‌داند. (Macpherson, p. 92) برخی از صاحب نظران نیز مانند «جان پلامانتز»، نظر به

ابهاماتی که در فلسفه هابز وجود دارد، افکار هابز را در ردیف «ابهام پراگماترین افکاری که تاکنون مطرح شده است» (Plamenatz, p. 154) قرار داده‌اند. به طور مثال، هابز علی‌رغم تأکید بر وجود تساهل در جامعه، از سوی دیگر، طرفدار حاکم مطلق است که بر همه امور قدرتی کامل اعمال می‌کند و در پاسخ به ایراد کسانی که چنین حکومتی را نافی آزادی فردی می‌دانند، می‌گوید: «هر نوع حکومتی، خواه پادشاهی و خواه دموکراسی، به هر تقدیر گرفتاری‌هایی را برای مردم ایجاد می‌کند، ولی گرفتاری‌های ناشی از حاکمیت مطلق در قیاس با رنج و دشواری‌هایی که آشوب و جنگ داخلی به بار می‌آورد، ناچیز است».

حال این پرسش مطرح می‌شود که چه عواملی موجب می‌شود هابز، تصویری اقتدارگرایانه از دولت تأسیسی خود ارائه دهد؟ یکی از زمینه‌هایی که می‌تواند ما را در درک چرایی پذیرش اقتدارگرایی از سوی هابز یاری دهد، توجه به مسئله «اصلاحات مذهبی» (رفرماسیون)^(۱) است که اوج آن در سده هفدهم می‌باشد. جنبش رفرماسیون با به زیر سؤال بردن مرجعیت واحد کلیسای کاتولیک، زنجیره سلسله مراتبی‌ای که هرکس را در مقامی خاص (اسقف، کشیش و مؤمن) قرار می‌داد، فروریخته بود و دیگر مانند گذشته، مرجع اخلاق واحدی که در هیأت افرادی نظیر کشیشان ظاهر می‌شدند، مورد قبول همگان نبود. این مسئله، موجب تنش‌ها و ستیزه‌هایی میان فرقه‌های مختلف مسیحی (کاتولیک‌ها، انگلیکن‌ها، پرسبیتریان‌ها، مستقل‌ها و دیگران) جهت دستیابی به نوعی «موقعیت هژمونیک» می‌شد که نتیجه آن، به مخاطره افتادن صلح و امنیت عمومی بود. از این رو، توجه به این مسئله چندان بی‌اهمیت نیست، زیرا ما را در چگونگی پذیرش تمرکز قدرت و مرجعیت اخلاقی واحد حکمران، یاری می‌دهد. در واقع، فلسفه هابز را می‌توان واکنشی به این منازعات داخلی دانست که در صدد ارائه راهکارهایی جهت پایان دادن به کشمکش‌های بی‌پایان بود که به مدت چندین دهه، جامعه انگلیس را آشفته ساخته بود. با درک این نکته است که می‌توان معنای دقیق این سخن هابز را بهتر درک نمود: «مذهب، امری مدنی و زاییده اقتدار است و نه بر ایمان، بلکه بر عمل تکیه دارد و هدفش دست یافتن به حقیقتی انکارناپذیر نیست، بلکه دستیابی به صلح است». (شوالیه، ص ۷۰)

در واقع، استدلال هابز در زمینه قدرت حاکم، استدلالی جهت در انداختن «دولتی بی طرف»^(۱) است که در آن، «دولت، داور درستی یا حقیقت عقاید اخلاقی نیست و با نگرشی کوتاه‌بینانه درصدد برنمی‌آید دستاویزی جهت سلطه‌یابی و آزار اتباع قرار دهد». (Krayank (a), p. 172) با توجه به این مسئله است که دولت مورد نظر وی، علی‌رغم اینکه تجسم هیچ حقیقت مذهبی نیست، در جهت نوعی هماهنگی و یکپارچگی میان احکام مذهبی و فرامین قدرت مدنی می‌کوشد تا با رفع هرچ‌ومرج و آشفتگی‌های معنایی حادث شده، همگان را به اطاعت از قدرتی واحد وادارد. تنها هدف دولت در این تعبیر، جلب متابعت اتباع می‌باشد و ایمان و مکنونات قلبی آنها را مورد جست و جو قرار نمی‌دهد.

به طور کلی، می‌توان چنین استدلال نمود که دولت به عنوان تنها دربردارنده قدرت سیاسی، در نظر هابز و اغلب معاصران او پدیده‌ای نبود که حربه تیز و برنده عقیدتی خود را بر طرز تفکر مردم تحمیل کند، زیرا وظایف او، مختص به امور مدنی بوده و محل منازعه قرار نمی‌گرفت. هابز درصدد بود با تمیز اعتقاد راستین به خداوند و نوع کلیسایی آن، و با واگذاری قدرت برتر به دولت و کاهش قدرت کلیسا، مانعی بر سر راه کلیسا ایجاد کند؛ زیرا در صدر سازمان‌هایی که مردم را به لحاظ عقیدتی مورد ظلم و فشار قرار می‌داد، کلیسا قرار داشت.

زندگی سیاسی هابز نیز با تجربیاتی همراه بود که او را به عنوان مدافع سرسخت قدرتی واحد برمی‌انگیخت. او متأثر از شرایط حاکم بر جامعه زمان خود، «ستیزش همگانی بر سر قدرت را موجب تجزیه شدن جامعه می‌دانست و تنها راه برون رفت از این واقعیت بی‌پایان (منازعه بر سر قدرت) را شکل‌گیری نوعی قدرت فراگیر می‌دانست». (Macpherson, p. 92) او معتقد بود که آنچه زمینه جنگ داخلی در انگلستان سده هفدهم را فراهم آورده است، تفکیک قوا و به تبع آن، حاکمیت چند پاره‌ای است که در پارلمان و شاه تجلی می‌یابد و لازمه وحدت سیاسی را در یکپارچگی حاکمیت می‌جست.

اما نکته مهمی که در این جا می‌تواند به صورت یک «نعل وارونه» ظاهر شود، این است که توجه به زمینه‌های اجتماعی - سیاسی در اندیشه هابز و ارجاع دغدغه‌های فکری او به مقطعی

خاص^(۱)، می‌تواند موجبات رد برخی از دیدگاه‌های وی را نیز فراهم آورد. مکفرسون در این باره استدلال می‌کند: «اگر تئوری عمومی هابز درباره سرشت انسان را به وضعیتی تاریخی استناد دهیم، برای ما غیرقابل پذیرش می‌شود». (Ibid, pp. 12-13) در نتیجه با قبول این فرض می‌توان چنین گفت که برخی از وجوه نظریه هابز دارای اعتبار خاص تاریخی می‌باشد و نمی‌توان آنها را به عنوان اصولی نظری، فارغ از خدشه زمانی و مکانی دانست.

همچنان که اشاره شد در برخی تعابیر ارائه شده از اندیشه سیاسی هابز، وی را در سلک نظریه پردازان «توتالیتریانیسم» قلمداد کرده‌اند. «ریچارد تاک»^(۲) از جمله نظریه پردازانی است که در صدد برآمده است به نقد این دیدگاه بپردازد. او در این باره می‌گوید: «نکته اولیه‌ای که نباید فراموش شود، این است که افکار هابز را باید با توجه به اوضاع فکری سده هفدهم مورد تحلیل قرار دهیم. بر این اساس درمی‌یابیم آنچه که در قرن بیستم موجب ترس و وحشت شده است، در قرن هفدهم نقشی متفاوت ایفا نموده است. [به طور مثال] دولت توتالیتر قرن بیستمی به عنوان القاء کننده ایدئولوژی (چه در قالب نژادپرستانه یا تحمیل تئوری‌های خاص اقتصادی به شهروندان) موجب ترس و وحشت شد، در حالی که برای هابز و متفکرین زمان وی، دولت صرفاً به عنوان پیکره‌ای در جامعه دانسته می‌شد که فاقد علایق ایدئولوژیک است». (Tuck (b), 85, 2002) تاک در ادامه در صدد برمی‌آید تفسیری «پلورالیستی» از اندیشه‌های هابز ارائه نماید. به زعم وی، انعقاد قرارداد و تشکیل جامعه سیاسی در اندیشه سیاسی هابز مبنایی برای ایجاد وضعی است که در آن شهروندان بر مبنای پذیرش گوناگونی ارزش‌ها در کنار هم زندگی می‌کنند و بنا به دلایل زیر نمی‌توان تصویری توتالیتر از اندیشه‌های وی داشت. (تاک، صص ۱۱۳-۱۰۹)

۱- حاکم موردنظر هابز، نماینده شهروندان و داور نسبت به جان آنهاست و مهم‌ترین وظیفه او، تأمین امنیت است. در این تصور، حاکم به نیابت از شهروندان عمل می‌کند و تلاش‌های او معطوف به انجام اعمالی است که موجبات بقای نفس مردم را فراهم آورد. در غیر این صورت، حاکم نقض عهد و پیمان و قانون طبیعت نموده است. بنابراین حاکم موردنظر او، علی‌رغم

۱- که در نگاه نخست، به خاطر فهم دقیق‌تر افکار وی مطرح شد.

داشتن اختیارات فراوان، به طور نامتجانسی دچار محدودیت اخلاقی است. به عنوان مثال، اگر سیاست ایجاد تعادل در اخذ مالیات از رعایای خود را به زور تحمیل کند، عمل او قابل توجیه نیست، مگر اینکه موجب حراست و صیانت اتباعش شود. در واقع، حاکم به عنوان شخصیتی حقوقی، نماینده دولت است و صرفاً در جهت دستیابی به منافع عمومی می‌کوشد.

۲- هدف هابز از دادن اختیارات گسترده به حاکم، متأثر از اقتضائات زمانی‌ای بوده است که در آن ارتقاء و افزایش قدرت حاکم، تنها راه چاره‌مهار ستیزش‌هایی بود که فرقه‌های مذهبی دامن می‌زدند. در این دیدگاه، حاکم با ایفای نقش سلطی صرفاً به تنظیم و هماهنگ ساختن عقاید (با هدف ایجاد صلح) می‌پرداخت. به زعم تاک، «اغلب اندیشمندان قرن هفدهم، از جمله هوگو [هوخو] گرسیوس و سپس هابز بر این اعتقاد بودند که کثرت‌گرایی مذهبی و آزادی اندیشه، مستلزم وجود یک دولت قوی و یک طرز تفکر نتیجه‌بخش در زمینه اعمال قدرت دولت است که هرگاه توطئه‌ای از جانب کلیسا (یا هر عقیده دینی) سد راه آن قرار گرفت، منکوب شود».

(ردهد، ۱۳۷۳، ص ۱۶۷)

به طور کلی، می‌توان در اندیشه هابز نکاتی را برشمرد که او را بیشتر به متفکران لیبرال نزدیک می‌سازد تا نظریه پردازان توتالیتاریسم. به عبارت دیگر، علی‌رغم اینکه هابز از پادشاهی مطلقه^(۱) (Krayank (b), 1982, pp. 837-874) دفاع می‌کند، اما از سوی دیگر، زمینه را برای ظهور لیبرالیسم فراهم می‌آورد، زیرا وی بر مسائلی نظیر حق طبیعی (جهت صیانت نفس)، حق مالکیت شخصی، ثوری دولت بی طرف و این تصور که حاکمیت برآمده از اراده مردم و نماینده آنهاست، تأکید نموده است که جملگی به عنوان مؤلفه‌های اساسی لیبرالیسم^(۲) شناخته شده‌اند. از این منظر، هابز به عنوان متفکری مورد توجه قرار می‌گیرد که برای نخستین بار، عنصر درون‌گفتمانی لیبرالیسم را مطرح کرده است. بر اساس نظریه وی، «هنگامی که افراد حقوق مطلق خود

۱- برخی از مفسران نظریه هابز از آن جایی که پادشاهی (دولت) مطلقه را سرآغازی جهت ظهور نظریه‌های لیبرالی دولت (که مبتنی بر تحدید قدرت سیاسی است) می‌دانند، معتقدند که هابز را باید در زمره متفکران لیبرال قلمداد نمود.

۲- هدف بحث ما در این جا نه طرح نظریه لیبرالیسم، بلکه استفاده از این مفهوم جهت روشن نمودن حدود و نفور قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی هابز می‌باشد.

را به قدرتی برتر واگذار می‌کنند، دو حوزه خصوصی و عمومی (دولت و جامعه) از یکدیگر تفکیک می‌شوند که در آن، اولویت با جامعه، مالکیت و حیات افراد است». (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۳۸) قدرت سیاسی طراحی شده در دستگاه فلسفی هابز در بسیاری از زمینه‌ها نقشی سلبی دارد و حوزه اختیارات آن محدود است. به طوری که آزادی‌های مدنی که شامل «آزادی خرید و فروش و سایر قراردادهای دو یا چندجانبه، انتخاب مسکن، معاش، شیوه زندگی و تربیت فرزندان» (هابز، صص ۲۱۸-۲۱۷) می‌باشد، به اتباع سپرده شده است. هابز، اراده فردی را به عنوان نقطه عزیمت فکری خود برگزیده است و واحد واقعی را همان اراده فکری دانسته و به جامعه از منظر تأثیر متقابل اراده‌های فردی بر یکدیگر می‌نگرد. او درصدد توضیح این مسئله است که چگونه می‌توان تعداد کثیری از اراده‌های فردی را به نحوی هماهنگ و یکپارچه نمود که قدرت آن در راستای «دستیابی به خیری مطلوب در آینده» (از نظر وی، صلح و امنیت) جهت یابد. در این معنا، هدف هابز، گذار از مفهوم قدرت (به معنای انقیاد)، و طرح مفهوم «اقتدار» در جامعه است که به معنای تابعیت و تمکین اتباع در مقابل اراده برتری است که خود پدید آورنده آن هستند و بر پایه حق و اختیاری که به آن تفویض شده است، عمل می‌نماید. این مسئله را می‌توان ارائه نوعی مفهوم حقوقی از قدرت دانست که در چارچوب اقتدار ظهور می‌یابد، به این معنا که «تصمیمات و فرمان‌ها تنها به آن دلیل مقبول و مطاع‌اند که از جانب شخص بخصوصی صادر شده است که صفات و خصوصیاتش به طریقی، موجد مشروعیت برای تصمیمات یا فرمان‌های اوست». (کوئینستن، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲)

منابع و مأخذ:

الف - فارسی

- ۱- بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، دولت و جامعه مدنی: گفت‌وگوهای جامعه‌شناسی سیاسی، قم: انتشارات نقد و نظر.
- ۲- بازارگاد، بهاء‌الدین، (۱۳۴۸)، تاریخ فلسفه سیاسی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوار، جلد دوم.
- ۳- تاک، ریچارد، (۱۳۷۶)، هابز، تهران، طرح نو.
- ۴- رد هد، برایان، (۱۳۷۳)، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران،

انتشارات آگه.

- ۵- شوالیه، ژان ژاک، (۱۳۷۳)، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، ترجمه لی لا سازگار، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶- صناعی، محمود، (۱۳۷۹)، آزادی فرد و قدرت دولت، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- ۷- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی در غرب (از سده میانه تا قرن نوزدهم)، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۸- عنایت، حمید، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از هراکلیت تا هابز)، چاپ چهارم، تهران، انتشارات زمستان.
- ۹- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۰- کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۷)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
- ۱۱- کَلگ، استوارت آر، (۱۳۷۹)، چهارچوب‌های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۱۲- کوئینستن، آنتونی، (۱۳۷۱)، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات الهدی.
- ۱۳- لوفان بومر، فرانکلین، (۱۳۸۰)، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۱۴- هابز، توماس، (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ۱۵- هیندس، باری، (۱۳۸۰)، گفتارهای قدرت (از هابز تا فوکو)، تهران: نشر شیرازه.

ب - لاتین

- 1- Barnes, Barry (1988), The Nature of Power. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2- Boulding, Keneth, (1990), Three faces of power. London: Sage Publication.
- 3- Gordon, Marshal, (1998), Oxford Dictionary of Sociology. London: oxford University Press.
- 4- Hampsher-Monk, Iran, (1992). A History of Modern Political Thought (Major Political Thinkers from Hobbes to Marx). oxford.
- 5- Krayank, Robert P (1990) (a). History and Modernity in the thought of Thomas

- Hobbes. London: Cornell University Press.
- 6- Krayank, Robert P (1982) (b). Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism. American Political Science Review. vol. 16.
 - 7- Macpherson, C.B (1962), The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Lock). London: Oxford University Press.
 - 8- Plamenatz, John (1963), Man and Society. London: Longman Press, vol. 2.
 - 9- Popkin, Richard, (1979), The History of Scepticism (From Erasmus to Spinoza) Berkely: Berkely U.P.
 - 10- Rodgers, G.AJ and Alan Rayan (1988), Hobbes and Royal Society. Oxford: Oxford University Press.
 - 11- Skinner, Quentin, (2002), Visions of Politics (Hobbes and Civil Science) volum 3. cambridge: Cambridge University Press.
 - 12- Thomas, Wiliam (1992), Great political Thinkers. oxford: Oxford U.P.
 - 13- Tuck, Richard (a). Intruduction. In: T. Hobbes. Leviathan. London: Cambridge Univerity Press.
 - 14- Tuck, Richard (b), Hobbes (very short Introduction). Oxford: Oxford university Press.
 - 15- Whelan, Fredric (1982), Language and It's Abuses in Hobbes's Political Philosophy. American Political Science Review. vol. 25.
 - 16- Wrong, Deniss H. (1988), Power (It's forms, Basis and Uses), U.S.A: Basil Blackwell.