

اصالت اقتدار: افلاطون و هابز

بیان کریمی*

حسن فتحی**

چکیده

افلاطون و هابز از برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی هستند که بر ضرورت تشکیل حکومت مقتدر تأکید کرده‌اند. تفوق حکومت مقتدر و ویژگی‌های آن در فلسفه سیاسی این دو فیلسوف برخاسته از اوضاع زمانه‌شان و مبتنی بر مبانی مابعدالطبیعی اندیشه آن‌ها است. افلاطون حکومت مطلق علمی-اخلاقی را به قصد پایان دادن به هرج و مرج‌های علمی-اخلاقی، حکومتی مطلوب و عملی شمرده است و هابز حکومت مطلق سیاسی-امنیتی را به انگیزه پایان دادن به نا امنی‌های سیاسی-امنیتی مطرح کرده است. پرسش اصلی ما در این مقاله این است که: افلاطون و هابز چگونه بر پایه مختصات نظام مابعدالطبیعی‌شان، حکومت‌های مقتدر خود را تدوین کرده‌اند؟ مدعای اصلی مقاله این است که نگرش‌های هابز درباره سرشت انسان تقلیل‌گرایانه و بدبینانه است و هابز برخلاف افلاطون تلاشی برای ارائه و طرح زندگی مدنی نیکو و بهتر برای انسان نکرده است. این در حالی است که فلسفه افلاطون به دلیل آرمان‌های تربیتی‌اش انسان‌گرایانه‌تر است و افلاطون حکومتی را ترجیح می‌دهد که شهروندان را نه در طراز بهایم و در مرتبه شهوت و غضب، بلکه در مرتبه آدمیت می‌خواهد. یعنی او انسان را به طراز فضیلت انسانی که همان فعالیت عقلی است ارتقا دهد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، هابز، مابعدالطبیعه، سیاست، حکومت مقتدر، تربیت، امنیت.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، karimibaian@gmail.com

** دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز، دانشیار، گروه فلسفه، fathi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

۱. مقدمه

افلاطون و هابز از جمله فیلسوفانی هستند که پرداختن به اندیشه سیاسی را از ضروریات کار فلسفی به شمار می‌آورند و در این عرصه آثار مستقلی از خود به یادگار گذاشته‌اند، وقتی که آثار این دو فیلسوف را مرور می‌کنیم، می‌بینیم که برجسته‌ترین کتاب‌ها در میان آن‌ها مشخصاً نام و نشان سیاسی دارند، معروف‌ترین اثر افلاطون جمهوری (*The Republic*) و مبسوط‌ترین اثر وی قوانین (*The Laws*) و محوری‌ترین اثر انتقادی او سیاست‌مدار (*The Statesman*) همگی آثار سیاسی به معنای عام کلمه هستند؛ هابز نیز از نخستین فیلسوفان سیاسی عصر جدید است که کتاب‌های مستقل و منسجمی درباره سیاست تألیف کرده است: *لویاتان* (*Leviathan*) بزرگترین اثر او (و شاید یگانه اثر برجسته در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی و اولین شرح جامع درباره دولت مدرن و کارکردهای آن) درباره شهروند (*On the Citizen*)، عناصر قانون طبیعی و سیاسی (*The Elements of Law, Natural and Politic*) و بهیموت (*Behemoth*).

به‌علاوه آن‌جا که آثار این دو فیلسوف به‌ظاهر به موضوعات دیگر اختصاص یافته‌اند باز هم می‌بینیم که مطالب آن‌ها معطوف به زندگی هستند و در مقام تمهید مقدمه برای توصیف یا تجویز یک زندگی مدنی خوب نوشته شده‌اند. چنان‌که فی‌المثل تیمائوس افلاطون به‌ظاهر فقط به جهان‌شناسی می‌پردازد، اما در واقع افلاطون، چنان‌که خود تصریح می‌کند^۱، این جهان‌شناسی را به عنوان مقدمه‌ای برای ارائه راهکاری برای زندگی مدنی نیکو عرضه می‌دارد؛ و همین‌طور، هابز، مثلاً در مقدمه رساله درباره جسم هابز، که شامل فلسفه نخستین و برخی اصول فیزیک وی است، تصریح می‌کند که مباحث آن اثر را به عنوان تمهیدی برای آرای سیاسی‌اش عرضه کرده است.^۲

از سوی دیگر هر دو فیلسوف به ضرورت تشکیل دولت برای جامعه انسانی واقف‌اند و به طرفداری از حکومت مقتدر مشهورند. به زعم افلاطون (که از سوی پوپر یکی از «دشمنان جامعه باز»^۳ معرفی شده است) حکومت قانون در کشور وقتی میسر است که کشور زیر فرمان شهریاری مستبد و مطلق‌العنان باشد، شهریاری که قدرت کامل به دست دارد و به آسانی، و بی‌آن‌که رنجی به خود بدهد، می‌تواند خلق و خوی جامعه را دگرگون سازد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۰۹).^۴ برخی از مفسران، افلاطون را از معماران نظام توتالیتریسم قلمداد کرده و فلسفه سیاسی او را با نظریه‌های نازیسم و فاشیسم یکی گرفته‌وه جمهوری را به عنوان دفاعیه‌ای کلاسیک از توتالیتریسم معرفی کرده‌اند^۵ (Hayek, 2000: 11 & 172). هابز

نیز از معماران اندیشهٔ توتالیتاریسم به شمار رفته و *لویاتان* وی منشأ و منبعی برای اشاعهٔ این مکتب عنوان شده است.^۶ هابز در *لویاتان* دولت را وسیلهٔ متحد کردن افراد ستیزنده می‌داند و به زعم وی دولت نمی‌تواند این وظیفه را به انجام برساند مگر آن‌که از اقتدار تام و تمام و نامحدود برخوردار باشد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که اقتدارگرایی این دو فیلسوف (که در واقع تا حدودی هم درباره‌اش اغراق شده است) تحت تأثیر اوضاع و احوال سیاسی - اجتماعی بوده است که این دو وارث آن بوده‌اند. به علاوه، این دو فیلسوف بر پایهٔ همین اوضاع سیاسی - اجتماعی، هر کدام مبناها مابعدالطبیعی و شالوده‌های انسان‌شناختی برای نظریات سیاسی خود ریخته‌اند که با یکدیگر فرق دارند. و همین تفاوت مبانی باعث شده است که نوع حکومت مقتدر این دو متفاوت از یکدیگر باشد، به گونه‌ای که هدف آن‌ها از اقتدار مورد توصیه‌شان و قوت و ضعف‌های حکومت‌های ایدئال آن‌ها فرق می‌کند. برای این منظور ابتدا اشاره‌ای به زمانهٔ این دو فیلسوف می‌کنیم؛ سپس چکیده‌ای از مبانی مابعدالطبیعی و شالوده‌های انسان‌شناختی آن‌ها را می‌آوریم؛ به دنبال آن حکومت مقتدر مورد نظر این دو را توصیف می‌کنیم؛ و در نهایت، با مقایسهٔ این دو حکومت، به ارتباط آن‌ها با شرایط روزگار و اهداف دستگاه مابعدالطبیعی‌شان به ارزیابی قوت و ضعف آن‌ها می‌پردازیم.

۲. نگاهی به حوادث سیاسی و اجتماعی زمانهٔ افلاطون و هابز

۱.۲ افلاطون

افلاطون نوجوانی و جوانی خود را در محیطی آکنده از دشمنی، ستیزه و کینه‌جویی گذراند، زندگی وی مصادف با دوره‌ای بود که جامعهٔ یونانی تحولات دینی، سیاسی و اخلاقی بسیار گسترده و عمیقی را تجربه کرده بود: علاوه بر جنگ چند دهه‌ای پلوپونزی و درگیری تعارض‌آمیز خانواده‌های پدری و مادری افلاطون در این خصوص، وضعیت فرهنگی نیز به گونه‌ای بود که «پایه‌های ایمان قدیم سست و فرسوده شده بود و معیارهای سنتی اخلاق و رفتار به‌ظاهر به جای خود باقی بودند ولی نیروهای درونی آن‌ها از میان رفته بود و بی‌نظمی و هماهنگی ویران‌کننده‌ای بر دوران‌ها حکومت می‌کرد»^۷ (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۶۰۴). این بی‌نظمی و نابسامانی به روشنی در اوضاع سیاسی روزگار افلاطون تأثیر نهاده بود. جابجایی

حکومت‌ها از مردم سالاری به جباریت فردی و بر عکس، و همین‌طور نزاع‌های بین دولت‌شهرها، به ویژه آتن و اسپارت، اوضاع تأسف‌باری به دنبال آورده بود. افلاطون، بنا بر گزارش *نامه هفتم*^۱ با توجه به استعداد فردی و تبار و موقعیت خانوادگی‌اش به راحتی مجال ورود به عرصه سیاست عملی را داشت و بارها از وی برای شرکت در امور حکومت دعوت به عمل آمد (افلاطون، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۸۴۴-۱۸۴۳). اما زیاده‌روی و اعمال غیر قانونی بی‌نظمی‌های موجود، افلاطون را از انجام این کار منصرف کرد. مازاد بر این سقراط در عصر همین حکومت دموکراتیک آماج تیر بلا گردیده و با اتهامی که از رهبران حزب بر او وارد شده بود به کام مرگ سپرده شده بود. و این مسئله افلاطون را بیش‌تر از پیش از سیاست عملی بیزار کرد. بدین ترتیب بود که فیلسوف سیاسی ما، به جای استفاده از موقعیت خانوادگی و شرکت عملی در فعالیت‌های سیاسی، بر آن شد که به چاره‌جویی فکری و فلسفی بپردازد و با فراهم آوردن شالوده‌های معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی استوار، ریشه‌های فرهنگی هرج و مرج را بخشکاند. پنجاه سال فعالیت فلسفی افلاطون و ابعاد مختلف تعلیمات او، از جمله ابعاد سیاسی مطرح در آثار وی، را بایستی در این راستا ارزیابی کرد.

۲.۲ هابز

روزگاری که هابز در آن می‌زیست، روزگاری آشوب‌زده، پر تحول و پُر اضطراب بود. وی در سال ۱۵۸۸ مصادف با نزدیک شدن ناوگان دریایی اسپانیا به سواحل انگلستان به دنیا آمد؛ به گونه‌ای که مادرش در جریان نزدیک شدن ناوگان دریایی اسپانیا به سواحل انگلستان، 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 شدند» (Silvethen, 1998: xv-xvii). (Tuck & وضع سیاسی انگلستان از دهه‌های بعد (که به اعدام چارلز اول، پادشاه انگلیس انجامید) به شدت بی‌ثبات بود و قدرت عمومی فروپاشیده بود (Newy, 2008: 1). تحولات و کشمکش‌های سیاسی و مدنی به گونه‌ای بود که امکان بی‌طرفی و امکان امنیت از هر شهروندی را سلب می‌کرد؛ برای هیچ کس غیرمترقبه نبود که از جانب حزب یا جماعتی دیگر تا حد مرگ تهدید نشود. خود هابز به سبب موضع‌گیری‌های گریزناپذیر سیاسی‌اش^۹ چندین بار در معرض خطر جدی قرار گرفت.

در این جا هم مثل روزگار افلاطون آشفتگی های سیاسی ارتباط وثیقی با تحولات گسترده و عمیق فکری فلسفی داشت. عقلانیت مدرن، در پرتو اتکا به روش های جدید و گسست از بندهای الهیاتی، در حال ظهور بود. مسائل فلسفی گوناگونی از علوم طبیعی جدید پدید آمده بود. سعی اهل اندیشه بر این بود که بر شکاکیت اواخر دوره نوزایی غلبه یابند مثلاً، روش ها و تعلیمات گالیله و دکارت را در همین راستا باید ارزیابی کرد- اما امکان مطرح کردن به ساحت های دیگر نیز منتفی نبود. بدین گونه بود که هابز در هر دو عرصه سیاسی - اجتماعی و علم به دنبال یک ثبات و اقتداری بود که نوعی آرامش، آسایش و تضمین ایمنی را با خود به همراه داشته باشد.

۳. مبانی مابعدالطبیعی و انسان شناختی افلاطون و هابز

۱.۳ افلاطون

در روزگاری که افلاطون به عرصه آمد چهار مفهوم سفسطه^۱، سخنوری، سیاست و فلسفه کاملاً به هم بافته بودند.^{۱۱} این به هم بافتگی را (که تاریخ و وجوه گوناگونی دارد) مثلاً در آغاز محاوره سوفسطایی می توان دید (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۸۵). در آن جا سخن گویان افلاطون می خواهند به این سؤال پاسخ دهند که آیا سوفسطایی و سیاست مدار و فیلسوف در واقع سه نام برای سه طبقه هستند یا عملاً مصداق واحد دارند. این سؤال نشان می دهد که این ها دست کم در نظر برخی معاصران افلاطون سه نام برای یک شخص اند. اساساً در سنت جوامع یونانی تا دوره یونانی مآبی عنوان سخن ور بر مرد سیاسی و حاکم مدینه اطلاق می شد. از مهم ترین دلایل به هم پیوستگی این مفاهیم از زمان به اصطلاح نهضت سوفسطایی به بعد این بود که هم سیاست یونانی (و مخصوصاً آتنی) و هم قضاوت^{۱۲} آن دیار با سخن و سخنوری و استدلال و به طور کلی با زبان پیوند خورده بود.

طبیعت گرایی فیلسوفان پیش از سوفسطایی باعث شده بود که نگرش اساطیری و ارجاع رخدادهای عالم (اعم از جهان خارجی و جهان انسانی) به خدایان انسان گونه و نگرش جزمی - سستی دینی جای خودش را به نگرش علی و طبیعیتی بدهد. این نگاه به اصطلاح طبیعی در عرصه دینی و سیاسی تأثیر خودش را به صورت های گوناگون نهاده بود که سوفسطایی ها سخن گویان آن بودند و جوانان جویای نام و جاه، و اشرافیان فعال در عرصه های سیاسی، هم مخاطبان آن ها بودند. در جامعه آتنی سوفسطایی ها آموزگاران توانمندی سیاسی بودند و این توانمندی قبل از هر چیزی مستلزم زبان گویا بود. یعنی این که

آدمی در عرصه سیاست و در عرصه قضاوت به گونه‌ای سخن بگوید که بتواند در مدت کوتاه مخاطبان خود را متقاعد سازد. بدین ترتیب هنر اقناع که هنر سوفسطایی و سخن‌ور بود در آن زمان حرف اول را می‌زد.

این رواج بازار زبان که همه مفاهیم جا افتاده را به چالش می‌کشید هم وجوه مثبت داشت و هم وجوه منفی. از جمله وجوه مثبت آن به اصطلاح روشن‌اندیشی و گذار از جزم‌گرایی اساطیری به سوی عقلانیت بود^{۱۳} و از جمله وجوه منفی آن لرزاندن همه ارکان حیات فردی و مدنی و به اصطلاح هرج و مرج اخلاقی و سیاسی. در این ماجرا آن کسی که بعدها الگوی افلاطون و مراد او گردید، یعنی سقراط آتنی، به نحوی جدی دخیل و درگیر بود. او مشتاقانه با سوفسطاییان حشر و نشر داشت و از سوی اکثر همشهریانش یکی از آن‌ها شمرده می‌شد^{۱۴}. یقیناً سقراط از پرسش‌های مطرح در محافل سوفسطایی که خودش زاینده اقتضائات آن جامعه بود استقبال می‌کرد و در همه وجوه مثبت سوفسطایی با آن‌ها سهیم بود. اما او به‌عنوان یک شهروند آتنی که واقعاً از حیث نظر و عمل یک چهره استثنایی بود و وجوه منفی این نهضت را به‌روشنی می‌دید و با آن مقابله می‌کرد. او اساسی‌ترین علت نتایج منفی نهضت سوفسطایی را در استفاده نادرست از زبان می‌دانست و بدین‌گونه بود که او به دنبال تعریف (در عرصه مفاهیم اخلاقی که در واقع همان مفاهیم سیاسی نیز بوده) برآمد^{۱۵}. نمونه کارهای سقراط را در آن قسمت از آثار افلاطون که به اصطلاح به «محوارات اولیه سقراطی» می‌نامند می‌توان دید.

افلاطون در واقع کار خود را از همان جایی شروع کرد که اعدام سقراط به دست آتنی‌ها آن را ناتمام گذاشته بود: او به دنبال تعریف برآمد. و برای فراهم آوردن شالوده هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای «تعریف» بود که او نظامی مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی تأسیس کرد: نظامی که چنان‌که خود وی در نامه هفتم تصریح می‌کند اساساً نوشتنی نبود بلکه در زندگی دیالکتیکی می‌شد آن را تجربه کرد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۶)، به عبارتی دیگر، این نظام در پنجاه سال فعالیت فلسفی جدی افلاطون به نحوی پویا در ذهن او و در گفتگوی او با خودش و با مخاطبانش در جریان بود و هر روز وجهی از وجوه آن ساخته و پرداخته یا بازساخته می‌شد. از این جاست که می‌بینیم قرائت‌های بسیاری از افلاطون وجود دارد و همین‌طور از این جاست که می‌بینیم خود افلاطون با آنچه که به افلاطون‌گرایی معروف شده است تفاوت پیدا می‌کند. اما شالوده و راهبرد این نظام روشن است و آن همان است که او (افلاطون) از سقراط گرفته است و همان است که جان فلسفه

است: حاکمیت عقل. وجوه گوناگون حاکمیت عقل در نظام افلاطون را در محاورات متعدد وی می‌توان دید (افلاطون، ج ۱، ۱۳۸۰: ۵۱۳؛ افلاطون، ج ۲، ۱۳۸۰: ۹۶۱؛ افلاطون، ج ۳، ۱۷۳۱: ۱۳۸۰؛). شاید اگر قرار باشد یک محاوره را برای این منظور انتخاب کنیم ناگزیر باید جمهوری را برداریم. محاوره‌ای که تقریباً دربارهٔ همهٔ کلیدواژه‌های افلاطونی مطلبی برای خواندن و گفتن دارد. در واقع کاری که سقراط انجام داد، یعنی ارائهٔ تعریف، کار عقل بود. و افلاطون در همین راستا گفت شناسایی واقعی و معرفت حقیقی آن است که عقل به ما می‌دهد و مابازای معرفت حقیقی یعنی واقعیت اصیل نیز آن است که عقل می‌بیند. آن چه به «مُثُل» معروف شده است در واقع همان متعلقات دیدار عقلی هستند. افلاطون جهان محسوس را نادیده نمی‌گیرد، اما، برخلاف کسانی که به اصطلاح مفاهیم عقلی را اموری ذهنی و انتزاع شده از اعیان حسی می‌شمارند، او متعلقات حسی را اموری گذرا و البته وابسته به واقعیات ثابتی می‌بیند که به دیدهٔ عقل دیده می‌شوند. بدین ترتیب، در نظام افلاطونی با مراتبی از واقعیات روبرو می‌شویم که بالاترین مرتبهٔ آن اعیان عقلی و پایین‌ترین مرتبهٔ آن نموده‌های حسی هستند.

برای این که تمام مراتب واقعیت برای ما ظاهر شود باید خود ما آن مراحل حیات عقلی را که افلاطون طی کردن آن را ضروری می‌بیند طی کرده باشیم. به اصطلاح خود افلاطون، در راه دیالکتیک حرکت کرده باشیم و اهل دیالکتیک باشیم. اهل دیالکتیک در اصطلاح افلاطون همان فیلسوفان هستند که تمام مراحل واقعیت را در وجود خودشان تحقق بخشیده‌اند و بدین ترتیب خود نیز عالمی ذومراتب در برابر عالم خارج گشته‌اند.^{۱۶} در وجود آن‌ها سلسله مراتب معرفتی با سلسله مراتب واقعیت تناظر دارد. این تناظر را در تمثیل خط جمهوری می‌توان دید (افلاطون، ج ۲، ۱۳۸۰: ۱۰۵۳-۱۰۴۹). وقتی به مطلبی که در آغاز این قسمت گفتیم عطف توجه کنیم در نظام افلاطون هم پیوند سوفسطایی - سخنور - سیاست‌مدار و فیلسوف را با یکدیگر می‌توانیم ببینیم و هم این واقعیت را که هر کدام از آن‌ها در مرتبه‌ای از مراتب هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر حاکمیت عقل در نظام افلاطونی وجه هستی‌شناختی - انسان‌شناختی (و به تبع آن، وجه سیاسی) دیگری دارد که نباید از آن غافل باشیم: عقل در همه جا با «چرا» سروکار دارد و پاسخ «چرا» همیشه علت یا غایت، یعنی وجه خیر، در هر چیز است. بدین ترتیب نظام عقلانی افلاطون نظام غایات است و نظام خوب‌ها^{۱۷}. بر اساس همین وجه از اصالت عقل است که اهل دیالکتیک، یعنی فیلسوف، در هر موردی به خیر آن مورد علم

دارد و در ارتباط میان همه اجزا و مراتب عالم به شبکه خیر میان آن‌ها واقف است. یعنی به این‌که واقعیت عالم در مراتب مختلفش چگونه با یکدیگر ارتباط دارند و به این‌که امور انسانی در عرصه‌ها و مراتب مختلف اعم از حوزه اخلاق و سیاست چگونه باید با هم ارتباط داده شوند تا در راستای آن شبکه واقعی و همسو با آن‌ها قرار بگیرند.

بدین ترتیب هستی‌شناسی و انسان‌شناسی افلاطون ما را به نظریه سیاسی او رهنمون می‌شود. و بر این اساس است که به‌روشنی دیده می‌شود که در نظام او کسی که بر عالم مورد نظر او اشراف دارد، یعنی فیلسوف، مستحق و موظف است که سکان‌دار کشتی جامعه باشد. حکومت چنین سکانداری غایت قصوایش این است که انسان‌ها را به سعادت برساند.^{۱۸} یعنی در وجود آن‌ها بسته به ظرفیتی که آن‌ها دارند فضیلت را پرورش دهد. در این‌جا از یک سو با رتبه‌بندی انسان‌ها و طبقات جامعه افلاطونی (به پیشه‌وران، نظامیان و فرمانروایان) مواجه می‌شویم و از سوی دیگر به رتبه‌بندی اجزای خود آدمی (به بخش شهوی و بخش مربوط به غیرت و غضب و بخش مربوط به عقل و حکمت) (افلاطون، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۲۴۵-۱۲۳۷). افلاطون توجه دارد که طیف وسیعی از افراد جامعه در همان مرتبه محسوس قرار دارند و به اصطلاح خواسته‌های این جهانی را درک می‌کنند؛ این‌ها پیشه‌وران جامعه او هستند. بخش دیگر در مرتبه غیرت و جاه و همت و سلطه‌جویی و قدرت‌خواهی قرار دارند، یعنی بخش غضب و به اصطلاح دل‌وجرات در وجود آن‌ها غالب است؛ این‌ها نظامیان جامعه او هستند. و فقط تعداد کمی هستند که قوه عقل در آن‌ها صدرنشین است و جویای دیدن حقایق امورند؛ و فقط این‌ها حاکمان مستحق هستند، و حاکم مطلق افلاطون نیز کسی از میان این‌هاست.^{۱۹}

از سوی دیگر، چنین کسی خودش قانون‌زننده است^{۲۰} و دست او را با هیچ قانون این‌جایی نباید بست. دلیل این‌که قانون این جهانی دست چنین سکانداری را می‌بندد در خود نظام افلاطونی کاملاً روشن است و در جای خودش باید بررسی شود.^{۲۱} به هر حال در این مرتبه اقتدار مطلق حاکم است. اما آیا چنین کسی در این جهان وجود دارد؟ پاسخ افلاطون به این سؤال منفی است.^{۲۲} افلاطون همانند سقراط انسان را همیشه در راه می‌بیند بدین ترتیب است که او در مقام عمل به همین جهان روی می‌آورد و همین حکومت‌ها را ملاحظه می‌کند و در میان همین حکومت‌ها به رتبه‌بندی و ارزش‌گذاری می‌پردازد. و این‌جاست که او حکومت قانون را دومین بهتر معرفی می‌کند و انسان‌های کامل (یا دقیق‌تر بگوییم انسان‌های در راه کمال) خودش را قانون‌گذاران حکومت‌ها قرار می‌دهد.^{۲۳}

۲.۳ هابز

هابز از نظر مبانی مابعدالطبیعی و انسان‌شناسی چندان شباهتی به افلاطون ندارد؛ نه به خود افلاطون آن‌گونه که در آثارش می‌یابیم و نه به آن چیزی که به نام افلاطون معمولاً ارائه می‌شود و اصطلاحاً «افلاطون‌گرایی» نامیده می‌شود. در هابز نه خبری از دوگانه‌انگاری افلاطون‌گرایانه است و نه خبری از اصالت دادن به حقایق مجرد عقلانی به عنوان پایه‌هایی برای به‌اصطلاح عالم مادی و محسوس. و صد البته وقتی فرمانروایی عقل را کنار بگذاریم جایی برای غایت‌انگاری هم نخواهد بود. در میان مکاتب یونانی از آغاز تا افلاطون باید کسانی را که یگانه‌انگار و ماده‌گرا و ماشین‌وار انگار هستند نیای هابز بشماریم. شاید دموکریتوس را که به نوعی هر سه وصف فوق را با هم دارد (و البته در برابر افلاطون و ارسطو و نیاهای فکری این دو قرار می‌گیرد) بتوان بیشتر از همه یونانی‌های تا زمان افلاطون با هابز هم‌سو دانست.

بیان هابز از مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی‌اش به مراتب سر راست‌تر و جمع‌و جورتر از آن چیزی است که در افلاطون سراغ داریم. وی در پیشگفتار درباره شهروند تصریح کرده است که مبانی فلسفی وی از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول «درباره جسم» نام دارد که شامل فلسفه نخستین و برخی اصول فیزیک است، بخش دوم «درباره انسان» است که به گرایش‌ها و انفعالات و شیوه کردار انسان اختصاص دارد و بخش سوم «درباره شهروند» که به مباحثی پیرامون ضرورت تشکیل دولت، وضع مدنی و وضع قوانین اختصاص یافته است (Hobbes, vol2, 1969: 8). در *لویاتان* هم همین تصریح و سیاست‌گذاری را شاهد هستیم؛ به گونه‌ای که که دو بخش نخست از چهار بخش کتاب به ترتیب به جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و ضرورت تشکیل دولت و اهمیت حکومت مقتدر اختصاص یافته است.^{۲۴} در رساله درباره جسم او نیز شاهد تصریحی از این دست هستیم. ی. هابز در این اثر تصریح کرده است که دستگاه فلسفی وی را می‌توان در سه موضوع خلاصه کرد: اجسام طبیعی، حالات و انفعالات بشر و در نهایت ضرورت تشکیل دولت (Hobbes, vol1, 1969: 11-12).

هابز تمام پدیده‌های عالم را با داده‌ها و تصورات مادی تبیین می‌کند و جهان را متشکل از اجسام متحرکی می‌داند که بر الگوی دقیق تنظیم شده و از قوانین مشخص و علی تبعیت می‌کند. به زعم وی، ادعای وجود هر چیزی ورای جسم ادعایی پوچ و بی‌معنی است. در دستگاه فلسفی وی جایی برای موضوعات غیرمادی، ماهیت‌های انتزاعی و ارواح به معنای

الهیاتی و ماوراءالطبیعی وجود ندارد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۰). شاید هابز در هیچ جای آثار خود، آشکارتر از قطعه زیر برگرفته از فصل چهل و ششم *لویاتان* ماده‌انگاری خود را اعلام نکرده باشد:

عالم (و منظور من از آن تنها دنیا نیست که دوستدارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همه موجودات است)، مادی یعنی جسمانی است و دارای حجم یعنی ابعاد طول و عرض و عمق است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و در نتیجه هر بخش از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست. و چون عالم کل است آنچه جزئی از آن نیست، هیچ است و در نتیجه هیچ‌جا نیست. و البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچند؛ زیرا آن‌ها نیز دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسمند (هابز، ۱۳۹۳: ۵۴۳).

نگاه هابز به انسان نیز، همسو با نگرش او به جهان، نگاهی ماده‌انگارانه و ماشین‌گونه است. علت هر آنچه را که در قلمرو انسانی رخ می‌دهد باید در جسم جستجو کرد. امیال و شهوات انسان، احساسات و عواطف او و همه به اصطلاح مظاهر انسانی او بر اساس جسم و به نحو مکانیکی قابل تبیین هستند. نگرش‌های مادی هابز درباره انسان در همان مقدمه *لویاتان* به صراحت آمده است: «قلب چیزی جز فنر نیست و اعصاب جز رشته‌های متعدد و مفاصل جز چرخ‌های متعدد نیستند که به کل بدن حرکت می‌دهند» (هابز، ۱۳۹۳: ۷۱).

از دید هابز موجیبت ماشین‌انگارانه هم بر عالم انسانی و هم بر عالم غیرانسانی قابل اطلاق است. اندیشه هم نوعی محاسبه، یعنی روندی مکانیکی، است، درست همانند مباحثی که فیزیک‌دانان در مورد کارکرد طبیعت مطرح می‌کنند. هابز با چنان اشتیاقی دیدگاه مکانیکی جهان را پذیرفت که انسان را هم به ماشینی تقلیل داد که از قوانین طبیعت پیروی می‌کند:

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در نیمه نخست قرن هفده این پرسش بود که اصول مکانیکی تا چه حد بر عالم طبیعی و همچنین بر عالم شناخت و اراده انسان اطلاق می‌شود. پاسخ هابز به این پرسش، ساده، اما افراطی بود؛ از دید وی اصول مکانیکی (mechanical principles) بر هر دو حوزه به یکسان اطلاق می‌شود. دستگاه فلسفی هابز طوری طراحی شده که کل روان‌شناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است (Cees, 2007: 86).

از منظر هابز انسان موجودی طبیعی و بخشی از جهان طبیعت است، لذا تمام ویژگی‌های مکانیکی جهان در انسان نیز حضور دارد. لذا فرضیه مدّ نظر هابز این بود که علت همهٔ امور از جمله احساسات انسان را باید در جسم وی جستجو کرد، ویژگی‌هایی چون خشم، نفرت، حزن و میل هم تنها در ارتباط با حرکات کوچکتی که ساختار ما هستند توضیح‌پذیرند. سرشت بشر در اندیشهٔ هابز هیئت و شکل ثابت و کلی دارد. در سطح جسمانی انسان‌ها موضوعاتی در حرکت هستند، در سطح ارگانیک آن‌ها در جستجوی صیانت از ذات هستند و در سطح حیوانی تجربه کسب می‌کنند.

هابز دو قاعده کلی را دربارهٔ سرشت بشر مطرح کرده است: قاعدهٔ نخست که نتیجهٔ همان اصل حرکت فیزیکی است؛ یعنی آدمیان بنا به سرشت طبیعی خویش همواره در پی تحقق خواسته‌های خود و گسترش هر چه بیشتر دامنهٔ قدرت و آزادی‌شان بوده و در نتیجه درگیر نزاع وقفه‌ناپذیر بر سر قدرت با یکدیگرند. قاعدهٔ دوم نیز نتیجهٔ مستقیم قاعدهٔ نخست است؛ یعنی آدمیان این است که به حکم نیروی طبیعی خویش از بزرگترین شر طبیعی که همان مرگ است، می‌گریزند (Hobbes, 1969, vol2,60)

هابز آدمیان را به حکم طبیعت برابر می‌داند، به عبارت دیگر انسان‌ها از نظر قوای بدنی و فکری با هم برابرند و این برابری در توانایی به برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهدافشان، یعنی به قدرت پس از قدرت، منجر می‌شود. لذا اگر دو شخص خواهان یک چیز باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و این دشمنی سرانجام به نابودی آن‌ها منجر می‌شود (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۶). بنابراین انسان ماشینی هابز که فقط درصدد حفظ خویشتن است موجودی فردگراست^{۲۵} و در بخش زیادی از وجود خویش دمدمی مزاج، حسود، مرعوب قدر تو دچار تنهایی است. لذا به راحتی فاسد و به دشواری اصلاح می‌شود. بنابراین ترکیب مادی حاکم بر انسان آن‌چنان پیچیده و ذوابعاد است که او برای استمرار آن‌چه که به اصطلاح صیانت ذات و امنیت نامیده شود ناگزیر از تعامل با دیگر انسان‌هاست و بدین گونه است که نهادهای اجتماعی از خانواده تا شهر و کشور به نحوی قسری گریزناپذیر می‌گردند.

۴. حکومت مقتدر افلاطون و هابز

۱.۴ افلاطون

از آثار اولیه اخلاقی افلاطون که بگذریم (که البته آن‌ها هم صبغه سیاسی دارند)، ضرورت اصلاح اداره‌ی امور کشور (البته عمدتاً بر مبنای اصلاح بنیادهای فرهنگی اقشار مختلف و به‌ویژه نظامیان و حاکمان) به‌روشنی هرچه تمام‌تر به صورت هدف پژوهش‌های دیالکتیکی افلاطون آشکار می‌گردد. افلاطون اقسام حکومت و نوع برتر آن را در کتاب‌های هشتم و نهم جمهوری، و در قوانین، سیاستمدار و نامه هفتم مطرح کرده است (افلاطون، ج ۴، ۱۳۸۰: ۲۰۰۹؛ افلاطون، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۵۲۵؛ افلاطون، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۸۴۵-۱۸۴۴). به طور کلی افلاطون در کتاب هشتم جمهوری پنج نوع نظام سیاسی را بر شمرده است: آریستوکراسی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و تیرانی. افلاطون این نوع حکومت‌ها را از بالا به پایین طبقه‌بندی می‌کند، اولین نوع حکومت، حکومت عقل‌گرا یا اشرافی یا آریستوکراسی است که در آن دولت از راه عقل و خرد می‌کوشد تا فضیلت را در تمام زمینه‌ها پرورش دهد. نوع دوم تیموکراسی است که در آن شرف و شجاعت نظامی حاکمیت دارد. سپس الیگارشی که عامل تأسیس آن حرص و طمع است. نوع چهارم که در مقابل الیگارشی بوجود می‌آید دموکراسی است که آزادی مفرط در آن حاکم است. و نوع آخر تیرانی [استبدادی] است که در آن زور و بی‌عدالتی حاکمیت دارد.

افلاطون پس از توصیف و تحلیل خصایص هر کدام از این حکومت‌ها آریستوکراسی را بهترین نوع حکومت می‌شمارد. جزء دوم این کلمه مرکب (کراسی، کراتیا) اسمی است که از واژه کراتوس (κράτος) به معنی قوت و قدرت گرفته شده است و در ترکیب‌های دیگر مثل دموکراسی و تیموکراسی هم به کار می‌رود. اما جزء نخست این ترکیب «اریستو» مأخوذ از صفت آریستوس (ἀριστος) است که خودش صفت برترین صفت ساده «آگاتوس» است. آریستون یعنی بهترین و آگاتوس (ἀγαθός) یعنی خوب. افلاطون به ما می‌گوید بهترین حکومت آن است که بهترین شخص جامع‌ه (یا بهترین اشخاص آن) قدرت را در دست داشته باشند. این سخن بلافاصله ما را با این سؤال روبرو می‌کند که «آدم خوب» در نظر افلاطون کدام است. تا معیاری برای یافتن «بهترین» یا دست‌کم «بهتر» باشد. فراموش نکرده‌ایم که همین کلمه آگاتوس است که ما معمولاً خیر ترجمه می‌کنیم و مرتبه‌ی اعلا‌ی آن را مثال خیر می‌نامیم. چنان‌که در جهان‌شناسی افلاطون دیدیم خیر به معنای غایت امور و غایت به معنای وجه عقلی امور است. یعنی عقل هم غایت است و هم

ایجادکننده غایت و هم دریا بنده غایت است. بدین ترتیب حکومت بهترین‌ها به معنای حاکمیت عقلانیت است.^{۲۶} یعنی حاکم مطلوب افلاطون به غایت‌ها اشراف دارد و همه امور را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که در خدمت خیر اهالی شهر قرار بگیرد و بهترین طراز زندگی را برای آن‌ها فراهم کند.

اما از آن‌جا که بهترین طراز زندگی برای هر آدمی چیزی بیرونی و امری الحاقی برای حیات وی نیست، بلکه در واقع همان طراز وجود آن فرد است، پس حکومت مطلوب افلاطون در واقع بیشتر با نحوه زیست خود رعایا سرو کار خواهد داشت، یعنی حکومتی تربیتی خواهد بود. حکومتی که شهروندان را نه در طراز بهایم و در مرتبه شهوت و غضب بلکه در مرتبه آدمیت می‌خواهد پیروید. یعنی او را به طراز فضیلت انسانی که همان فعالیت عقلی است ارتقا دهد و البته در این ارتقا هیچ چیزی نباید دست حکومت را ببندد. به عبارت دیگر چنین حکومتی باید مقتدر باشد.

اما چنان‌که پیشتر هم گفتیم در افلاطون همیشه باید به نوعی تمایز یا طیف‌گونگی حاکم بر آرمان و واقعیت توجه داشت، «آریستوس^{۲۷}» مطلق، یعنی آدم دانا بر همه چیز، عملاً در روی زمین وجود ندارد. انسان‌ها همیشه در راه نیکو بودن هستند؛ و بنابراین اقتدار مطلق هم هرگز توصیه‌ای وقوعی نخواهد بود. حکومت‌های قابل تحقق که افلاطون هم باید از میان آن‌ها دست به گزینش بزند و بهترین را انتخاب کند همیشه حکومت‌های ناقص خواهد بود و در میان این‌هاست که افلاطون حکومت قانون را «دومین بهتر» یعنی بهترین در عالم وقوع می‌نامد (افلاطون، ج ۴، ۱۳۸۰: ۲۰۰۸). درجه اقتدار هر حکومتی همیشه متناظر با درجه خوبی آن یا میزان حاکمیت عقلانیت بر آن و میزان اشراف تعلیم‌وتربیتی آن خواهد بود.

اگرچه افلاطون در قوانین از حاکمی قانون‌گذار و مجری مقتدر قانون‌های وضع‌شده سخن گفته و بر ضرورت اطاعت از قانون تأکید کرده است، اما فکر مهم وی درباره دولت این است که زندگی نیکوی آدمی را ممکن می‌سازد و آن را ترفیع می‌بخشد. به همین دلیل نگرش افلاطون به زودی به مسئله تعلیم‌وتربیت متوجه می‌شود. انسان افلاطون جویای سعادت است و برای سعادت وی تعلیم‌وتربیت امری ضروری است. بر همین اساس دغدغه تعلیم‌وتربیت بر دیگر امور، از جمله امور روزمره دنیوی، غلبه دارد. به زعم افلاطون قانون‌گذاری عملی تربیتی است و قانون ابزار این عمل است. لذا قانون‌گذار تنها وظیفه وضع قانون را برعهده ندارد بلکه موظف است از طریق مقدمه‌نگاری بر قوانین، آدمیان را به

سوی رفتار صحیح رهنمون سازد (همان: ۲۰۱۷). لذا برای سعادت دولت زمام حکومت باید به دست شهریاری مقتدر ولی تربیت‌پذیر باشد (همان، ۲۰۰۸). در واقع حاکم افلاطون مربی و پزشک حقیقی است، زیرا غرضش تربیت شهروندان است. افلاطون در *قوانین*، با نتیجه‌گیری از تشابه مراقبت از بدن و روح، یعنی مقایسه دو حوزه طب و سیاست، اندیشه تربیت را به حوزه قانون‌گذاری وارد کرده است.

او در *قوانین عقیده* راسخ خود درباره اهمیت نفس و توجه و مراقبت از نفس را طرح کرده و گفته است که پس از خدایان، الهی‌ترین چیزی که آدمی داراست نفس اوست که به‌راستی بیش از همه متعلق به اوست. وی صفات معنوی را برای جامعه سیاسی یا کشور لازم می‌داند و پرورش این صفات را در افراد بر عهده دولت می‌داند، غایت جامعه سیاسی سعادت است و سعادت در سایه فضایل تربیتی به دست می‌آید. بی‌گمان قانون و تربیت دوگانه‌های بنیادی و لاینفک حکومت مطلوب افلاطون در *محاورة قوانین* است.

۲.۴ هابز

هدف همه پژوهش‌های جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و سیاسی هابز را می‌توان در راستای توجیه ضرورت تشکیل حکومتی مطلقه توصیف کرد. هابز چون انسان را براساس طبیعت تقسیم می‌کند و سرشت توده مردم را تابع انفعالات طبیعت می‌داند به همین جهت، نه به عقل توده مردم اعتماد دارد و نه به قوانین وضع شده توسط انسان. او می‌گوید قوانین را باید حاکم مطلق تعیین کند و با این قوانین سعی می‌کند که مشکلات اجتماع، سپس شهر، و آن‌گاه انسان را حل کند. هابز برخلاف اندیشه کمال‌گرایانه ارسطو معتقد است که هدف از تشکیل اجتماع ترویج عقلانیت و رشد قوای ذهنی و روحی نیست، بلکه برای جلوگیری از شر عظیم‌تر، یعنی ترس از مرگ، جامعه را می‌پذیریم؛ به عبارتی، انسان مدنی بالقهر است. هابز در سه رساله سیاسی خود، یعنی *درباره شهروند*، *اصول قانون و لویاتان*، به طبقه‌بندی انواع حکومت‌ها پرداخته و پس از تشریح همه نظام‌های سیاسی، ماهیت حقیقی دولت مدنظر خود را توصیف کرده است (Hobbes, 1969, vol3: 80, Hobbes, 1969, vol 2: 90). Hobbes, 1969, vol4, 60 ملاک رتبه‌بندی هابز در تقسیم انواع حکومت‌ها «اقتدار» است. بدین ترتیب واگذاری قدرت یا به یک فرد است یا به اجتماعی از افراد و این اجتماع یا همه شهروندان را در برمی‌گیرد یا تنها پاره‌ای از آنان را، و بدین ترتیب سه نوع حکومت شکل می‌گیرد: پادشاهی مطلقه، دموکراسی و اریستوکراسی. هر کدام از این حکومت‌ها از

خاستگاه و بنیادهای خاصی برخوردارند، اما به طور کلی بنیان همه آنها بر قرارداد اجتماعی استوار است. در اولی قرارداد میان یک فرد و دیگران صورت می‌گیرد، در دومی میان افراد و در سومی میان جمعی از شهروندان و بقیه مردم شکل می‌گیرد. تفاوت میان این حکومت‌ها در اندیشه سیاسی هابزمتنی بر درجه اقتدارشان جهت تأمین صلح و امنیت برای مردم است. بر همین اساس برای هابز بستن صرف قرارداد اجتماعی کافی نیست و عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها مثنی حرف و الفاظاند (Hobbes, 1969: 6)

هابز از نظریه پردازان اصلی تئوری حاکمیت مطلقه است. وی در کتاب‌های خود سعی کرده است تا با بیان دلایل و براهین سیاسی، ضرورت استبداد را اثبات کند. او برای این منظور یازده دلیل می‌آورد که پنج دلیل آن به برتری حاکمیت مطلقه پادشاهی و شش دلیل به وظایف حاکم اشاره دارد. متن . هابز در بخش نوزدهم *لویاتان* بهترین نوع حکومت را *مُنارشی* [پادشاهی، حکومت یک نفر] معرفی کرده و پنج دلیل را برای برتری آن برشمرده است: الف. علایق حاکم مطلق با مردم یکی است. ب. حاکم تنها رازدار خویش است و بیش از بقیه قدرتمندانه تصمیم می‌گیرد. ج. *منارشی* بیش از دموکراسی سازگارتر است، زیرا یک ذهن هدایت را بر عهده می‌گیرد. د. امکان تحقق جنگ‌های مدنی به کم‌ترین حد ممکن می‌رسد، زیرا حاکم نمی‌تواند با خود مخالف باشد. ه. در حکومت پادشاهی تقسیم قدرت امکان‌پذیر نیست (هابز، ۱۳۹۳: ۲۰۵-۲۰۱).

مطابق نظر وی در حکومت‌های مطلقه، پادشاهی قدرت کامل و مطلق یک سرزمین بوده و تمام امور کشور در اختیار شخص شاه قرار می‌گیرد. در این نوع حکومت، حاکمیت امری نامحدود، انتقال‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر است. در این حکومت کلیه اختیارات مربوط به قانون‌گذاری، تفسیر قانون، اجرای قوانین، قضاوت در مورد چگونگی مجازات نقض‌کنندگان قوانین، دریافت مالیات، هدایت و فرماندهی نظامی، و حتی کنترل هنجارهای حاکم بر جامعه در اختیار حاکم قرار دارد. تمامی این اختیارات جزو حقوق لاینفک حاکم است و اگر یکی از این اختیارات از پادشاه گرفته شود کارایی پادشاه در سایر حوزه‌ها کاهش می‌یابد. قانون همان حکم پادشاه است و مردم حق شورش و اعتراض علیه حاکم را ندارند، اقلیت مخالف هم یا ناچار به تسلیم‌اند یا باید از بین بروند.

به زعم هابز اقتدار الزاماً برای حصول یک جامعه ایدئال ضروری است. هابز کلیسا را هم تابع دولت می‌داند و این‌که بخش چشم‌گیری از *لویاتان* را به مسائل دینی و کلیسا اختصاص داده است به سود و برای دفاع از *اراستیانسم* (Erastianism) است. دولت خود

سرچشمه خیر و شر و اخلاق است (هابز، ۱۳۹۳: ۹۱). سرچشمه همه بلایا از دید وی این نظر است که انسان‌ها نه به یاری قوانین، بلکه به کمک وجدان خود، یعنی قضاوت شخصی‌شان، باید مجاز را از غیر مجاز بازشناسند. اگر بنا باشد مردم درباره خوب و بد داوری کنند دیگر بار به وضع طبیعی و هرج و مرج مهیب ناشی از آن برمی‌گردیم.

بنابراین از آنجایی که در فلسفه سیاسی هابز جامعه به ناچار باید به یکی از دو وضع آنارشستی [هرج و مرج] و استبدادی تن دهد، برای گریز از بازگشت به وضع طبیعی بهترین گزینه، حکومت پادشاهی مطلقه است که در آن حاکم ضامن تأمین صلح و امنیت در مقابل تهدیدهای داخلی و خارجی است. آنچه حاکم را حفظ می‌کند نفی شدید و بی‌رحمانه همه آموزه‌های خطایی است که سبب شورش می‌شود، حاکم مقتدر ضامن عدم ایجاد چنین فضاهایی است، لذا وی یک توتالیتار است (همان: ۲۹۲). حاکم حق سانسور هر نوع عقیده‌ای را دارد، زیرا چند صدایی سبب انحطاط جامعه است. هابز بر اساس نظام فلسفه سیاسی خود عواملی مانند صلح و امنیت را بر آرمان‌های تربیتی و آزادی ترجیح می‌دهد. او هرگز به امکان برقراری وضعیتی دموکراتیک اعتقاد ندارد^{۲۸}. رابطه میان پادشاه و مردم را می‌توان نوعی رابطه دو جانبه تابعیت-صیانت دانست که در آن اتباع به طور کامل از پادشاه متابعت می‌کنند و در مقابل پادشاه نیز حفظ و امنیت آنان را نصب‌العین خود قرار می‌دهد. در واقع هدف از قرارداد اجتماعی، که در آن قدرت به پادشاه واگذار می‌شود، عبارت از تأمین صلح و امنیت و خاتمه دادن به منازعات سیاسی بی‌پایان و جنگ‌های مدنی است.

۵. نتیجه‌گیری

افلاطون و هابز طرفدار حکومت مقتدر بودند. این اقتدارگرایی آن‌ها برخاسته از اوضاع نابسامان و رخدادهای ناگواری بود که در زمان آن‌ها از ضعف و تزلزل حکومت نشأت گرفته بود. نوع حکومت مقتدر این دو و توجیهی که این دو برای لزوم حکومت مقتدر ارائه کردند به سبب تفاوت نوع هرج و مرج زمانه‌شان و نیز به سبب اختلاف رویکرد فلسفی و متافیزیکی‌شان بسیار متفاوت بود. حاکمیت مطلق افلاطونی از نوع معرفتی بود و میزان قدرتی که او برای حاکم روا می‌شمرد در واقع حق طبیعی حاکم و به اندازه میزان معرفتش بود. این اقتدار برای شهر افلاطونی ثبات را به ارمغان می‌آورد و برای شهروندش سعادت ابدی را. حاکم مقتدر هابز بر پایه قرارداد و رضایت شهروندها بر سر کار می‌آید و امنیت شهر و مصونیت شهروندان را به ارمغان می‌آورد. استبداد افلاطونی مبتنی بر نظام

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ایدئالیستی و معنوی است؛ استبداد هابزی مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مادی و واقع‌گرایی از نوع دنیوی آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به آغاز محاورهٔ تیمائوس که سخن از مباحث سیاسی مقدم بر تیمائوس است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۱۱)؛ به‌علاوه آغاز محاورهٔ ناتمام کریتیا که در واقع ادامهٔ طرح سه‌گانهٔ ناتمام افلاطون از مباحث جهان‌شناختی تا مباحث سیاسی است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۰۶-۱۸۰۳). در این فقرات افلاطون تصریح می‌کند که مباحث جهان‌شناختی و انسان‌شناختی را می‌آورد تا بر اساس آنها راهکار مبناداری برای زیست سیاسی سعادت‌مندان ارائه دهد.
۲. بنگرید به دربارهٔ جسم هابز: (Hobbes, 1969: 135).
۳. کارل رایموند پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنانش (۱۹۴۵) افلاطون را سر سلسلهٔ دشمنان چنین جامعه‌ای معرفی می‌کند و در قرون بعدی هگل و مارکس را همتای وی می‌شمارد. پوپر افلاطون را طرفدار حکومت مستبد و توتالیتار معرفی کرده است؛ و به زعم وی افلاطون چنان به جنگ آزاداندیشی برخاسته که سرانجام به دفاع از خشونت‌های وحشیانه نیز کشیده شده است (پوپر، ۱۳۶۴: ۴۱۷). پوپر اذعان کرده که درصدد است چیزی را که در فلسفهٔ سیاسی افلاطون زیانمند است نابود کند و آن گرایش افلاطون به توتالیتاریسم است (همان: ۶۷). البته این فقط نظر پوپر است و نباید آن را دارای قبول عام دانست.
۴. برای اطلاع بیشتر از این موضوع همچنین بنگرید به: (Kuehnelt, 2003: 84; Oppenheimer, 1914: 3).
۵. بنگرید به کتاب منشأهای توتالیتاریسم هانا آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶): (Arendt, 1951, 139).
۶. این تحولات ابعاد، علت‌ها و پیامدهای بسیار متنوعی داشت. آرای گوناگون به اصطلاح فیلسوفان پیش‌سقراطی که به ظاهر ضدونقیض یکدیگر به نظر می‌آمدند زمینه را برای نوعی شکاکیت معرفتی فراهم کرده بود. طبیعت‌گرایی این فیلسوفان باعث شده بود که بسیاری از حوادثی که پیش‌ترها به خدایان نسبت داده می‌شد این بار به نیروهای طبیعی و علی نسبت داده شود. و این وضع به نوعی شکاکیت دینی منتهی شده بود. نگاه عقلانی به مسائل انسانی هم باعث شده بود که در منشأیت الهی قوانین و آداب سیاسی و اخلاقی تردیدهایی پیش آید. تعامل گستردهٔ یونانیان با جهان خارج از یونان باعث شده بود که در این‌که قوانین یونانی به‌اصطلاح وحی منزل آسمانی و فاقد هرگونه بدیل و ایراد هستند تردید ایجاد شود. آتن به عنوان جایگاهی برای رفت‌وآمد و اقامت چهره‌های معروف سوفسطایی شده بود که در هنجارشکنی و نواندیشی پیشگام بودند. این اوضاع اگرچه در مقیاس گستردهٔ تاریخی در واقع گامی به جلو بود؛ در آن

- برهه از زمان در واقع آشفتنگی تحمل‌ناپذیر به نظر می‌آمد. برای ملاحظه تفصیلی این وضع بنگرید به (گاتری، ج ۱۰، ۱۳۷۵: ۵۶-۱۷).
۸. اگرچه در انتساب نامه‌ی هفتم به افلاطون تردیدهایی ابراز شده است، کفه‌ی اصالت آن سنگین‌تر است و به هر حال نامه مفاد و مضامین افلاطونی دارد.
۹. از جمله موضع‌گیری‌های سیاسی او این بود که در مقابل پارلمان‌گراها از سلطنت حمایت می‌کرد و کتاب لویاتان وی نیز با این روحیه نوشته شده است.
۱۰. این واژه تا به امروز معنایی کاملاً متفاوت پیدا کرده است. سفسطه در زمان افلاطون کاری بود که سوفسطایی انجام می‌داد و سوفسطایی در واقع آموزگاری بود که مدعی تعلیم کارآمدی و قابلیت در عرصه‌ی حیات فردی و سیاسی بود. درباره‌ی تلقی‌های روزگار افلاطون از سفسطه و سوفسطایی بنگرید به تعریف‌های او در محاوره‌ی سوفسطایی (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۴۷-۱۳۸۹).
۱۱. منظور این نیست که این واژه‌ها هم‌معنی بودند بلکه پیوند آنها به گونه‌ای بود که مثلاً سیاستمدار عملاً با سخنوری کار خویش را پیش می‌برد و افراد خبره در این فن سوفسطایی نیز شمرده می‌شدند و البته افلاطون سعی می‌کند نشان دهد که این سه جماعت در واقع المثنی‌های ناقص‌تری از فیلسوفان هستند.
۱۲. قضاوت‌ها دست‌کم در دوره‌هایی در آتن به صورت شورایی بود و مثلاً سقراط را قضاتی چند صد نفری (که همان شهروندان آزاد آتن بودند) محاکمه و محکوم کردند. نمونه‌هایی از دفاع‌های قضایی را، که البته سقراط به آنها متوسل نشد، در محاوره‌ی آپولوژی می‌توان دید. آنجا که سقراط می‌گوید به آن فنون متوسل نمی‌شود و شیوه‌ی مرسوم خودش را (پرسش و پاسخ را) پیش می‌گیرد.
۱۳. البته مثل هر زمان دیگر خود همین وجه مثبت نیز بر هاضمه‌ی سنت‌گرایان محافظه‌کار سنگین و هضم‌ناشدنی می‌آمد. و احیاناً همین را افساد جوانان می‌شمردند، همان اتهامی که سقراط به آن متهم شد.
۱۴. چنان‌که آریستوفانس در نمایشنامه‌ی ابرها او را نماینده‌ی سوفسطاییان قرار داد و خود سقراط نیز گفته می‌شود که هنگام اجرای این نمایشنامه جزو تماشاگران بوده است.
۱۵. ارسطو در *مابعدالطبیعه* است گفته که دو پیشرفت در علم هست که بحق می‌توانیم به سقراط نسبت دهیم - به کار گفتن «استدلالات استقرائی و تعاریف کلی» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۲۹).
۱۶. به عنوان مثال ملاحظه‌ی سه تمثیل خورشید و خط و غار در جمهوری نشان می‌دهد که مراتب از محسوس تا معقول را فیلسوف هم طی می‌کند و هم در وجود خودش محقق می‌سازد (با تعقل نظم، خود نیز منظم می‌شود. درباره‌ی معانی دیالکتیک در فلسفه‌ی افلاطون و اطلاق «اهل

- دیالکتیک» بر فیلسوفان بنگرید به مقاله‌ی «دیالکتیک در فلسفه‌ی افلاطون»، نوشته‌ی حسن فتحی، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تبریز، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۸۶، صفحات ۱ تا ۲۲).
۱۷. این نکته ناظر بر وجه عمیقی از وجوه نظام افلاطونی است و با تعمق در این وجه است که می‌توان دریافت که چرا به اصطلاح مثال خیر (غایات الغایات) در رأس مُثُل قرار می‌گیرند. همان حقیقتی که بر اساس تقریری ارسطویی نیز غایت الغایات او، یعنی محرک نامتحرک، می‌شود؛ چنان‌که بر اساس تقریری افلوپینی هم عالی‌ترین قله‌ی اقانیم ثلاث او، یعنی احد می‌گردد.
۱۸. به زعم تسلسلر افلاطون مانند سقراط، انسان را مهم‌ترین موجود جهان دانسته و او را هم در مقام یک فرد و هم به عنوان یک موجود اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد (تسلر، ۱۳۸۳: ۳۹).
۱۹. تقسیم جامعه به سه طبقه‌ی پیشه‌وران و نظامیان و پاسداران (به معنای حاکمان) در جمهوری افلاطون به تفصیل آمده است.
۲۰. به عنوان نمونه بنگرید به (سیاستمدار، ۳۰۰)
۲۱. این انسان با دید عقلانی ناظر بر شالوده‌ی ثابت جهان می‌خواهد با اداره‌ی امور این جهان متغیر بپردازد. و چون این جهان و اهل آن در طراز محسوس قرار دارند. آن عقلانیت اساسی به تماماً بر این‌جا قابل اطلاق نخواهد بود و چنین فردی هر لحظه باید از آن‌جا الهام بگیرد و لذاست که قانون مدون دست او را می‌بندد و گرنه در مرتبه‌ی معقول و در واقع قانون مدون با خود فیلسوف افلاطون مصداق واحدی دارند. اما این دو در عالم محسوس یکی نیستند.
۲۲. ما در این‌جا با کسانی موافق هستیم که آرمان شهر افلاطون را همیشه آرمانی می‌شمارند. افلاطون آن را همیشه به عنوان یک الگوی آرمانی برای همگان توصیه می‌کند و الگویی که هر سیاست‌مداری در روی زمین باید یک چشم به آن داشته باشد و یک چشم به شهر خودش و در شبیه کردن شهر خودش به آن الگو بکوشد. و این کوشش یک فعالیت سیاسی و دائمی است که هیچ وقت به پایان نمی‌رسد.
۲۳. آکادمی افلاطون عملاً قانون‌گذار و مشاور پرورش می‌داد نه حاکمی که به اجرا بپردازد. نمونه‌هایی را از افرادی از آکادمی که در شهرهای مختلف به این نقش پرداخته سراغ داریم. از جمله خود افلاطون که می‌خواست به عنوان یک مشاور در سیراکوز ایفای نقش کند.
۲۴. در بخش‌های دیگر کتاب به بحث از دولت مسیحی و چگونگی تفسیر کتاب مقدس می‌پردازد.
۲۵. هابز تعریف فلاسفه‌ی یونانی را از انسان به «مدنی بالطبع» (حیوان سیاسی) را رد کرده است (Hobbes, vol3, 1969: 57). مطابق این تعریف سنتی، انسان از همان بدو تولد مستعد و آماده‌ی حضور در جامعه است. به زعم وی این تعریف در باب سرشت انسان از اساس اشتباه است، زیرا انسان «مدنی بالقهر» است و بالطبع در جستجوی جامعه و دولت نیست، بلکه در پی

- سودجویی و منفعت‌طلبی است. جمله «*homo homini lupus est*» (انسان گرگ انسان است) « در جمع‌بندی نگرش وی نسبت به انسان کاملاً گویا است (Hobbes, vol3, 1969: 57)
۲۶. با همین ملاحظه، آرمان معروف (فیلسوف - پادشاه) افلاطون جایگاه خودش را به روشنی نشان می‌دهد.
۲۷. فیلسوف آرمانی افلاطون، یعنی سقراط، همیشه در راه بود و دائم چیزی برای جستجو داشت. مردی که هم «داناترین فرد روزگار خویش» بود و هم «نمی‌دانم» را شعارش قرار داده بود؛ فیلسوف [= دانش‌دوست، دانش‌جو] بود، نه سوفیستس [مطلقاً دانا].
۲۸. از منظر هابز حکومت دموکراسی بیشترین بردگی و جنگ را در پی دارد و صلح و امنیت و آزادی در آن تنها الفاظی بیش نیستند. نه تنها دموکراسی محدود کننده آزادی است، بلکه مستعد جنگ مدنی هم هست، زیرا بر اساس مفهوم اشتباهی از آزادی استوار است. در باب مهم‌ترین علل بی‌نظمی‌های مدنی حکومت‌های جمهوری یونان باستان و روم را می‌توان نام برد. به زعم هابز علت ترس از جوانان از حکومت نیرومند مطالعه کتاب‌های سیاسی تاریخ و یونانیان و رومیان باستان است و همین امر نیز سبب اعدام شاه شد، زیرا نویسندگان مذکور کشتن شاه را قانونی می‌دانند. هابز در درباره شهروند و لویاتان عمیقاً واقف به خطرات عوام‌فریبی دموکراسی است.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی شرف، چاپ اول، تهران: نشر گفتار.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۴، ترجمه محمد حسن لطفی (و رضا کاویانی)، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- پوپر، کارل (۱۳۶۴)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱۰، *سوفسطائیان ۱*، چاپ اول، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
- هابز، توماس، (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

Arendt, Hannah, (1951), *Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Company: New York.

Cees, Leijenhorst, (2007) "Hobbes and Aristotle on Sense Perception and Imagination" in *the Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* edited by Patrica Springborg, Cambridge University Press: New York.

- Hayek, Von Friedrich, (2000), *The Road to Serfdom*, fiftieth anniversary, the university of Chicago press: Chicago.
- Hobbes, Thomas, (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol1, *Elements of Philosophy, The First section, Concerning Body (De Corpore)*, collected and edited by William Molesworth, John BonhnHenrietta Street, Covent Garden: London.
- Hobbes, Thomas, (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol4, *Elements of Philosophy, The second section, Concerning Human Nature (De Homine)* collected and edited by William Molesworth: John Bonhn Henrietta Street, Covent Garden: London.
- Hobbes, Thomas, (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol 3, *Leviathan*, collected and edited by William Molesworth, John Bonhn Henrietta Street, Covent Garden: London.
- Hobbes, Thomas, (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol4, *The Elements of Law*, collected and edited by William Molesworth, John Bonhn Henrietta Street, Covent Garden: London.
- Hobbes, Thomas, (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol2, *On the Citizen (De Cive)*, collected and edited by William Molesworth, John BonhnHenrietta Street, Covent Garden: London
- Hobbes, Thomas (1998), *On the Citizen (De Cive)*. Edited by Tuck Richard and Michael Silverthorn, Translated by Michael Silverthorn. Cambridge university press: Cambridge.
- Kuehnelt, Frik Von, (2003) "Monarchy and War" in *the Myth of National Defense: Essays on Theory and History of Security Production*, ed. Hans-Herman-Hoppe, the Ludwing Von misses institute:
- Oppenheimer, Franz (1914), *The State*, Black Rose Books: Montreal
- Newey, Glen (2008), *Routledgephilosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge: London and New York.