

A Study about the function of "Trust" and "Political Tolerance" in Thomas Hobbes' Theory of Social Contract

Fatemeh Amiri Parian*

Garineh Keshishyan Siraki**

Abstract

The subject of this article is "A Study of Trust Political tolerance in Thomas Hobbes' Theory of Social Contract." So far, Hobbes' political views have been discussed in various sources, but the study of "trust" and "tolerance" in his political thought can be new. Hobbes is one of the designers of the "social contract theory"; Hobbes' specific definition of man and the explanation of the state of society determine the prescription of an idea to shape the design of the political society. Since Hobbes is one of the liberals and the inventor of the powerful state associated with the idea of liberalism, the definition of the position of state, freedom, and human property rights is important. "Security" in the modern sense of the word in the modern state, according to Hobbes, is an issue that still exists. Hobbes emphasizes the right to life, the right to liberty, and the right to property, but defines these rights in terms of the modern state based on the social contract. A view in which trust in the political system does not mean strict consent, because of "the need to escape from fear, anxiety and insecurity" and tolerance means that the people are in harmony with the political system and have all-round state authority. While the people have freedom, they have no right to take any action (such as uprising, revolt and revolution) against the political system. The modern Hobbesian state is based on the relationship between security and freedom and property.

* PhD Student in Political Thought, Islamic Azad University of South Tehran, f.amiriparian@yahoo.com

** Assistant Professor of Political Science, Azad University, South Tehran Branch (Corresponding Author), g.keshishyan71@gmail.com

Date received: 01.07.2020, Date of acceptance: 28.11.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

In this paper, the dimensions of Hobbes' theory of man, the types of social conditions, freedom and ownership, and the position of the state in relation to society in the form of the two concepts of trust and tolerance are examined.

Keyword: Thomas Hobbes, Political Thought, Social Contract, Liberalism, Modern State



کارکرد «اعتماد» و «مدارای سیاسی» در نظریه «قرارداد اجتماعی»

توماس هابز

فاطمه امیری پریان*

گارینه کشیشیان سیرکی**

چکیده

موضوع این مقاله «بررسی کارکرد اعتماد و مدارای سیاسی در نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز» است. تا بحال دیدگاه‌ها و آراء سیاسی هابز به نحو کلی در منابع متفاوت مورد بحث و بررسی قرار گرفته اما بررسی کارکرد «اعتماد» و «مدارا» در اندیشه سیاسی ایشان می‌تواند جدید باشد. روش انجام کار به این صورت است که به صورت توصیفی و تحلیلی و بر اساس مقایسه معانی این مفاهیم در نظریه هابز بررسی انجام می‌گیرد. یافته‌ها در این مقاله حاکی از این است که با توجه به بحث اولیه «ضرورت» دولت که مقوله «امنیت» بوده، اما بحث «کارکرد» دولت در اندیشه هابز از اهمیت بیشتری برخوردار است و برای اینکه کارکرد دولت انجام شود باید از اقتدار لازم برخوردار باشد. مفاهیم اعتماد و مدارا هم در ارتباط با اقتدار و کارکرد دولت معنا پیدا می‌کنند. بخاطر اینکه دیدگاه هابز معلوم شود ابعاد نظریه هابز در مورد انسان، انواع وضعیت‌های اجتماعی، آزادی و مالکیت و جایگاه دولت در نسبت با جامعه در قالب نسبت دو مفهوم «اعتماد» و «مدارا» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: توماس هابز، اندیشه سیاسی، قرارداد اجتماعی، لیبرالیسم، دولت مدرن

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران جنوب، f.amiriparian@yahoo.com

** استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب (نویسنده مسئول)، g.keshishyan71@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

۱. مقدمه

از بحث های مهم در اندیشه سیاسی، منشأ و ریشه های جامعه سیاسی و دولت و کارکرد آن است. در این رابطه هم دیدگاه هایی مطرح شده است؛ برخی معتقدند منشأ جامعه سیاسی، طبیعی است (ارسطو، ۱۳۹۷) برخی هم بر الهی بودن این منشأ تأکید دارند (مطهری، ۱۳۶۹) برخی دیگر نیز به قراردادی بودن آن اشاره می کنند (اصحاب قرارداد اجتماعی مثل توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو) (کلسکو، ۱۳۹۱، ج ۲). هر کدام از این دیدگاه ها و رویکردها بر الزامات، شاخص ها و محورهایی در حوزه سیاست تأکید دارند که نشان دهنده تفاوت در رویکردها و نوع اندیشه سیاسی آنها است؛ جایگاه دولت و ساختار آن و موقعیت فرد و جامعه را در هر کدام از این اندیشه ها می تواند متفاوت باشد. آنچه باید معلوم شود به نظر، مجهول مهمی هم به حساب می آید تفاوت بین «ضرورت» و «کارکرد» دولت است. دو تلقی از دولت که به رویکردهای سنت و مدرن تقسیم می شوند در ارتباط با ضرورت و کارکرد دولت، نظرهای متفاوتی دارند.

در معنای مدرن، جدای از نحوه ضرورت تاسیس دولت، کارویژه های متفاوتی بر این سازمان سیاسی بار شده است که جای دقت و تامل دارد. دو کارویژه «اقتدار» و «آسایش» در معنای مدرن آن پیدا شده است که می تواند برگرفته از «نظام دولت-ملت» باشد. یعنی در یک طرف، «دولت» است که باید «مقتدر» باشد و در طرف دیگر، «ملت» که آن هم باید «آسایش» داشته باشد. تحقق اقتدار و آسایش، مستلزم فراهم کردن بسترها و مقدمات خاصی است. در این رابطه چارچوب های تئوریک متفاوتی برای شکل دهی به منطق این سازمان جدید سیاسی شکل گرفته که در بقاء، استمرار و کارایی دولت و نحوه تعامل جامعه و مردم با آن تاثیرگذار بوده است.

پرداختن به موضوع کارکرد اعتماد و مدارا در این مقاله، بحث های جزئی در ارتباط با بررسی اندیشه سیاسی اصحاب قرارداد اجتماعی هستند که هم به «ضرورت» و هم «کارکرد» دولت ارتباط پیدا می کنند؛ بر اساس اندیشه مبتنی بر محوریت آزادی فردی (لیبرالیسم)، نظریه های سیاسی و اجتماعی دیگر شکل می گیرد که یکی از این نظریه ها نظریه «قرارداد اجتماعی» (social contract) است که در غرب جدید و مدرن نضج و شکل گرفته است؛ مؤسسان و اصحاب اصلی آن توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو هستند.

سازمان سیاسی در معنای جدید و مدرن آن در قالب «نظریه قرارداد اجتماعی»، دارای کارکردها و کارویژهایی است. تحقق هر کدام از این کارکردها به محیط و بستر اجتماعی اندیشه مدرن برمی‌گردد. سازمان سیاسی مدرن، قرار است حقوق فرد انسانی را برآورده و محقق کند؛ حقوقی که بر امنیت، مالکیت و آزادی افراد جامعه تاکید دارد. طرف اصلی محقق کننده حقوق انسانی، دولت است که از قدرت فائقه ای نیز برخوردار است و بر همه قدرت های فردی و گروهی دیگر مسلط است؛ این قدرت فائقه، مشروعیتش را از کارآمدی در حوزه امنیت، مالکیت و آزادی می‌گیرد. این قدرت فائقه، متبلور در سازمانی است که مردم برای رهایی از وضع ناامنی و بحران مالکیت و اختلال در آزادی با اختیار و انتخاب خود با تفویض و واگذاری برخی از آزادی های خود بنام «دولت» (State) بوجود آورده اند. مهم شدن این سازمان سیاسی (دولت مدرن) که شکل دهنده به جامعه سیاسی است قدم گذاشتن در «وضع مدنی» است. در وضعیت جدید (وضع مدنی)، اعتماد مردم به یکدیگر از یک طرف و اعتماد مردم به نظام سیاسی و بالعکس از طرف دیگر و همچنین مدارای نظام سیاسی با مردم و مدارای مردم با نظام سیاسی دارای اهمیت می شود. اینکه مردم و دولت‌ها در نظر متفکران کلاسیک دارای چه جایگاه و حد حدودی هستند به تعریف آنها از نوع نیاز و مسئله زمانه بر می‌گردد.

در اندیشه جدید، جایگاه فرد در جامعه و نسبت جامعه با دولت و روابط و تعاملات دولت با جامعه مهم است. این اندیشه توانسته است در شکل دهی معقول و مشروع به نظام سیاسی در قالب مدرن و جدید آن، مفید و موثر باشد و دارای مبانی و مبادی خاصی است و از آزادی و حق افراد و موضوعات محوری حرف می‌زند.

هابز به عنوان یکی از اندیشمندان مدرن به چارچوب دهی نظری حوزه سیاست و اجتماع پرداخته است. در اندیشه وی، مقوله «امنیت» از اهمیت محوری برای تاسیس و در حد ضرورت برخوردار است. پرداختن به هابز به عنوان شکل دهنده به دولت در معنای جدید آن که مبتنی بر قرارداد است و دارای کارویژه های اساسی در زمینه حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت است، دارای اهمیت فراوان است. بهر حال اندیشه جدید اساسا بر مدار مشارکت پذیری سیاسی و اجتماعی تک افراد جامعه قرار دارد و بر دو مولفه مهم «اقتدار» و «آسایش» تاکید دارد. دو مدل هابزی و لاکی در ارتباط با نسبت نظام سیاسی و جامعه وجود دارد که مدل هابزی آن، بیشتر محقق کننده نیازهای حوزه «اقتدار» است و

مدل لاکي آن محقق کننده نیازهای حوزه «آسایش» است. در این مقاله، مدل هابزی اندیشه مدرن دولت که بر اقتدار تاکید دارد به همراه ابعاد نظری آن مورد بررسی قرار می گیرد.

۲. بجای چارچوب نظری

دولت مدرن: تعریف دولت مدرن کار سخت و دشواری است. از نظر ماکس وبر، دولت مدرن شکل خاصی از دولت بوده که در مقوله کلی تری از انجمن های سیاسی است. از دیدگاه وی دولت یک اجتماع انسانی است که حق انحصاری استفاده مشروع از زور را در قلمرو ارضی معینی دارد. از نظر او ویژگی دولت مدرن دستگاه اجرایی و نظام قضایی دارد و می توان دولت را به وسیله دستگاه قانونگذاری تغییر داد. فعالیت های سازمان یافته رهبران و کارکنان دستگاه اجرایی دولت در چارچوب ضوابط و مقررات قرار می گیرد و در خدمت اجرای قوانین و مقررات است. این نهاد نظام یافته که اطاعت از مرجعیت مقتدر خود را نه فقط برای کارکنان دولت و شهروندان لازم میداند، بلکه حاکم بر همه اعمالی است که در قلمرو حاکمیت حقوقی او انجام می شود. بنابراین دولت سازمانی است که اطاعت از آن لازم است و بر سرزمین با حدود و ثغور جغرافیایی مشخص حاکمیت دارد (Weber, M. 1978:54-56). یکی از پیامدهای اصلی مدرنیته پیدایش دولت مدرن در جامعه است. دولت مدرن به لحاظ نظری دستگاه و سازمانی سیاسی است که نهادهایش علیرغم تغییر حاکمان تداوم دارد؛ نظم عمومی یکپارچه و متمرکز، در سرزمینی که در آن دولت منبع نهایی اقتدار سیاسی و مدعی انحصاری به کارگیری اجبار مشروع است به وجود می آورد؛ خواهان وفاداری اعضا و ساکنان سرزمینش است.

اعتماد: در فرهنگ فارسی عمید (۱۳۶۳) لغت اعتماد (trust) به معنی تکیه کردن، متکی شدن به کسی و کاری را بی گمان به او سپردن است. تحقیق در مورد اعتماد شبیه تحقیق در مورد یک هدف در حال حرکت است زیرا این مسئله (اعتماد) در طی دوره ای از روابط تغییر می کند. اعتماد یک مفهوم پیچیده است و صحبت از آن به دلیل اینکه بر پایه عوامل بسیاری واقع شده است و با پیش بینی های موجود در انواع مختلفی از روابط تغییر می کند و نیز در طول دوره ای از روابط دگرگون می شود، مشکل می باشد. اعتماد یک اطمینان عمومی و خوش بینی کلی درباره رویدادهایی که اتفاق می افتد می باشد و در زمینه سازمانها اعتماد انتظار تعمیم یافته گروهی است که کلام، اعمال و قول های افراد، گروه و یا سازمان می تواند با تکیه بر آن باشد.

مدارا: مدارا به معنای نرمش رفتار و گفتار در تعامل با دیگران و تحمل بعضی از ناملازمات است (معین، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۰۶۸) که در کنار تساهل آورده می شود. فرهنگ معین، تسامح را به معنای آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن، فروگذار کردن و آسان گرفتن، به نر می رفتار کردن و آسان گرفتن گرفته است. (۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۶۳) در زبان انگلیسی نیز تساهل و تسامح بیشتر به صورت برابر نهاد واژه های «Tolerance» و «Toleration» به کار می رود، مصدر «Tollo» به معنای بردن، تحمل کردن، تاب آوردن در برابر درد یا سختی است (آریان پور، ۱۳۷۰: ۵ / ۵۷۹۵) مدارا و تساهل از نظر اصطلاحی در حوزه دین و اخلاق، به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید و رفتاری است که مورد پسند شخص نباشد و در اصطلاح سیاسی، به معنای مدارا نمودن، خویشتن داری نسبت به مخالفین، رقبای سیاسی و فکری و نیز، بسط و بیان تفکر در فضای سالم سیاسی است. (میری، ۱۳۷۷: ۲۶۶) مدارا در جایی که رابطه دین و سیاست وثیق تر باشد و همچنین «قدرت سیاسی» سخت گیرتر و از سابقه بیشتری از حکومتگری برخوردار باشد در نحوه تعامل دولت با جامعه و جامعه با دولت، ظرافت ها و حساسیت های زیادتری وجود خواهد داشت.

سنت لیبرالی: سنت لیبرالیسم همان عناصر لیبرالیسم کلاسیک هستند که پنج تاست؛ یکی «محوریت فرد»؛ یعنی فرد، محور است؛ دوم اینکه «آزادی فرد» مهم است و آزادی جامعه در نظریه لیبرالیسم، چیزی جدای از مجموع افراد آن دیده نمی شود؛ سومین ویژگی «ابزاری بودن سیاست» است، برخلاف دیدگاهی که در گذشته خصوصاً که در دیدگاه ارسطو مطرح بود و سیاست هدف و غایت بود. در دیدگاه لیبرالی، سیاست ابزار و در جهت تحقق اهداف برای افراد است. در نظر ارسطو دولت مقدم بر فرد است. (ارسطو، ۱۳۹۷) در حالیکه در دیدگاه لیبرالی، فرد وارد جامعه سیاسی می شود تا به واسطه این ورود به جامعه سیاسی منافعی را که از پیش داشته است، پی بگیرد. چهارمین ویژگی، «کارکرد محدود دولت لیبرالی» است و این کارکرد محدود هم معطوف به حفظ حقوق خصوصاً حقوق دارایی و مالکیت است. یعنی در ویژگی دولت لیبرالی، دولت وظیفه ای در حوزه حفظ حقوق خصوصاً حق مالکیت دارد. در این دیدگاه فرض مهم این است که بدون جامعه سیاسی، مالکیت ناامن می شود، نهادهایی که در این زمینه هستند مثل نیروی پلیس، امور قضایی و زندان برای حفاظت مردم در برابر تهاجمات خارجی و دولت شکل گرفته اند؛ پنجمین ویژگی «آزادی منفی» یعنی جلوگیری از دخالت دولت یا افراد دیگر در

محدود کردن آزادی افراد است؛ آزادی بیان به این معناست که هر کسی بتواند سخنی را بیان کند بی آنکه حکومت مجازاتش کند. آزادی مطبوعات به این معنی است که هر کسی بتواند آنچه را که می‌خواهد چاپ کند بدون اینکه حکومت سانسورش کند. آزادی دینی به این معنی است، که دولت در دین ورزی افراد بنا به اعتقاد دینی خود مداخله نکند.

۳. آراء و دیدگاه های هابز

برای اینکه بحث کارکرد اعتماد و مدارا در اندیشه هابز معلوم شود لازم است که آراء وی در مورد سرشت انسان، وضعیت جامعه، نوع آزادی، نسبت فرد با جامعه و جامعه با دولت، بحث مالکیت ذکر شود تا بتوان مسئله «اقتدار» در راستای جایگاه دولت مدرن را فهم کرد.

۱.۳ سرشت انسان

شناخت نظر اندیشمندان قرارداد اجتماعی نسبت به سرشت انسان اهمیت دارد بخاطر اینکه، هر اندیشمندی بسته به اینکه ذات و سرشت انسان را چگونه تصویر کند تحلیل خاصی پیرامون جامعه، سیاست، دولت و دیگر مقوله های اجتماعی - سیاسی مطرح کرده است. به بیان دیگر تمام تحلیل ها و نظریه پردازی های اصحاب قرارداد اجتماعی حول محور تعریف آنها از سرشت انسان سازمان می یابد. لذا برای درک عمق نظریه های قرارداد اجتماعی در قدم اول باید نظر متفکر را پیرامون سرشت انسان واکاوی کرد. این بحث سرشت انسان در ارتباط با ضرورت و ویژگی های دولت خود را نمایان می کند.

اولین ویژگی که هابز برای انسان در نظر می گیرد «خود خواهی و نا آگاهی» وی به محیط پیرامون خود و دیگر هم نوعانش است. از نظر هابز انسان در جامعه طبیعی به محض کسب آگاهی نسبت به پیرامون خود، قبل از خو گرفتن با افرادی مشابه خود، یکه می خورد.

انسان طبیعی ذاتاً در بند خواسته های خود است و تنها چیزی را که شخص می تواند بداند، آگاهی باطنی خود اوست. در وضع طبیعی، افراد واقعاً از دنیای خارج بی خبرند و نسبت به آن بیگانه اند و زمانی که نسبت به انسان هایی آگاه می شوند که در پیرامونشان هستند، به شدت یکه می خورند. در واقع با کسب آگاهی نسبت به دیگر افراد، انسان طبیعی هابز از تنهایی خارج می شود. انسان هابز به تدریج متوجه می شود که دیگر انسان ها

یکدیگر را می کشند. او همچنین متوجه می شود که این افراد، از جمله خود او، برای زنده ماندن بیش از هر چیز به دنبال کسب قدرت، تسلط، کنترل و اندوختن هستند (عضدانلو، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

هابز همچنین می گوید انسان ذاتاً طبعی «سیری ناپذیر» دارد که هیچ وقت میل او در رسیدن به امیال و آرزوها به طور کامل ارضا نمی شود. از نظر هابز رسیدن انسان به یک هدف و آرزو، آتش درونی او را خاموش نمی کند، بلکه راه را برای رشد تمایلی دیگر هموارتر می کند. او می گوید:

سعادت و خرسندی زندگی دنیوی به معنی سکوت و آرامش ذهنی شاد و خرسند نیست. زیرا هیچگونه غایت قصوی (هدف نهایی) یا سعادت عظمی (خیر اعظمی) از آنگونه که در کتب فیلسوفان اخلاقی قدیم مطرح می شود، وجود ندارد. و کسی که خواستها و آرزوهایش به پایان رسیده است، مثل کسی است که حواس و تصوراتش متوقف شده باشند و دیگر نتواند زندگی کند. سعادت و خرسندی به معنی حرکت و پیشرفت دائمی امیال و آرزوها از چیزی به چیزی دیگر است؛ و دستیابی به چیز اول تنها راه را برای اشتغال خاطر نسبت به چیز دوم باز می کند. دلیل این وضع آن است که غایت امیال و خواهشهای آدمی این نیست که تنها یک بار و در یک لحظه از زمان ارضا و خرسند گردد بلکه آدمی می خواهد برای همیشه از امکان ارضای امیالش در آینده مطمئن باشد. و بنابراین اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندی و سعادت بلکه به علاوه به تضمین آن نیز معطوف است (هابز، ۱۳۹۶: ۱۳۸).

بنابراین هابز معتقد است که یکی از مهم ترین تمایلات عمومی انسان «آرزوی بدون پایان او به کسب قدرت» است. انسان باید قدرت داشته باشد تا بتواند سعادت و بهروزی فعلی خود را حفظ کند. انسانی که هابز تصویر می کند باید به دنبال کسب قدرت باشد تا بتواند از خود دفاع کند. لذا «انسان هابز، ذاتاً قدرت طلب و سلطه جو» است. پس:

یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرتی دیگر می دانم که تنها با مرگ به پایان می رسد و علت این امر همواره آن نیست که آدمی در آرزوی کسب شادی و لذت شدیدتر از شادی و لذت فعلی است؛ و یا اینکه نمی تواند به داشتن قدرتی معتدل و محدود قانع و خرسند باشد؛ بلکه علت آن این است که آدمی نمی تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است تضمین کند (هابز، ۱۳۹۶: ۱۳۸).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، انسانی که هابز تصویر می‌کند، انسانی است که به شدت «خود خواه و فرد گرا» است؛ چرا که اولویت او «حفظ خود» و «دفاع از صیانت نفس خویشتن» است و هیچگاه برای منفعت جمع اهمیتی قائل نیست؛ یعنی در واقع ذات او چنین اجازه ای را به او نمی‌دهد. زندگی در میان هموعانی که آنان نیز به نوبه خود خواه و فرد گرا هستند، انسان را خواسته و ناخواسته بد اندیش بار می‌آورد. در چنین جامعه‌ای همه به چشم دشمن به یکدیگر می‌نگرند. دشمنانی که جز فکر ارضای شخصی از طریق حذف کردن یکدیگر به مقوله ای دیگر نمی‌اندیشند. همین امر باعث می‌شود که انسان هابزی، مبارزه جوی برتری طلب تعریف شود که اگر به طور کامل از سرشت خود پیروی کند، ناگزیر وارد وضع جنگی و اسف بار می‌شود که تحمل آن برای همگان میسر نیست. این تعریف انسان بر اساس سرشت آن است که قاعدتا این انسان باید در وضعیت‌هایی قرار گیرد تا مبتنی بر ویژگی هایش، به اهداف و خواسته هایش برسد و در این میان منافع جمعی هم رعایت شده باشد. برای این مقصود، هابز جوامع را به ابتدایی و مدنی تقسیم می‌کند. با این تقسیم بندی، روی اهداف اندیشه سیاسی خود تمرکز می‌کند.

۲.۳ جامعه طبیعی

این تعریف از انسان، به طور طبیعی نوع خاصی از جامعه یا وضعیت را رقم می‌زند که در نظر هابز جامعه یا وضع طبیعی نام دارد. منظور از جامعه طبیعی یا وضعیت طبیعی، جامعه بشری قبل از تشکیل دولت است. تمامی اصحاب قرارداد اجتماعی بر این عقیده‌اند که بشر قبل از این که مبادرت به تشکیل دولت نماید، در وضعیتی می‌زیسته است که دولت در آن جایگاهی نداشته است. آنها از این وضعیت تحت عنوان جامعه طبیعی یاد می‌کنند. هر کدام از این متفکران بنا بر تعریفی که از سرشت انسان داشته‌اند، ویژگی‌هایی را برای جامعه طبیعی بر شمرده‌اند.

هابز بر این عقیده است که اولین ویژگی جامعه طبیعی، برابری ذاتی انسان‌ها است که باعث می‌شود همه آنها به یک میزان دنبال خواسته‌ها و تمایلات خویش بروند. به نظر هابز ممکن است فردی از یک نظر از دیگری برتری داشته باشد ولی از آنجا که دیگری هم ممکن است در یک ویژگی دیگری برتری داشته باشد، لذا وضعیت کلی، وضع «برابری» است. بنابر آنچه هابز می‌گوید تفاوت‌ها در جامعه طبیعی، آنچنان قابل ملاحظه نیست که کسی بتواند مدعی برتری نسبت به دیگران شود. او می‌گوید:

طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته است که، گرچه گاه کسی را می توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حیث فکری با هوش تر از دیگری باشد، اما با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می شوند، تفاوت میان ایشان آنقدر قابل ملاحظه نیست که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد در حالی که دیگری نتواند به همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد. زیرا از نظر قدرت جسمانی ناتوان ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را یا از طریق توطئه نهایی یا از طریق تباخی با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر واحدی قرار داشته باشند، بکشد (هابز، ۱۳۹۶: ۱۵۶)

در جامعه طبیعی مورد نظر هابز، دولتی وجود ندارد که به خواسته ها و تمایلات آدمیان سر و سامان دهد و هر کس به فکر دستیابی به آرزوهای خود به صورت فردی است؛ بنابراین خودخواهی فردی بر تمام فعالیت های آدمی سیطره کامل دارد و همین امر، زمینه را برای رقابت و کشمکش فراهم می آورد.

آنچه هابز وضعیت طبیعی می خواند، وضع آدمیان قبل از تشکیل اجتماع است. در این وضع، خودخواهی سلطه مطلق دارد. هر کس سود خود را می جوید چون همه در استعداد ها مساوی اند و نیز چون همه یک نوع چیزها را طالبند میان آدمیان پیوسته رقابت و خصومت هست. هر فرد دشمن دیگران است و با یکدیگر در وضع جنگ دائم است (صناعی، ۱۳۷۹: ۱۰)

علاوه بر آن، هابز جامعه طبیعی را جامعه ای می داند که در آن رقابت انسان با هموعان خود به کشمکش و راندن رقیب می انجامد. چرا که همانطور که ذکر شد انسان در جامعه طبیعی خواهان همان چیزهایی است که دیگران هم خواهان آن هستند. به نظر هابز در چنین جامعه ای تنها راه رسیدن به خواسته ها و آرزوها کشتن، منقاد ساختن و از میدان به در کردن رقیب است. به نظر هابز، در جامعه طبیعی، ترفند اساسی انسان برای بی اعتبار کردن رقیبان خود تکریم سنت هایی است که متعلق به مردگان می باشد نه رقیبان و هموعان زنده. او می گوید:

رقابت بر سر ثروت، شأن و افتخار و حکمرانی و قدرتهای دیگر به کشمکش، دشمنی و جنگ می انجامد: زیرا حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن و یا راندن رقیب دیگر است. به ویژه رقابت بر سر شأن و شوکت به تعظیم و تکریم سنت ها می انجامد زیرا آدمیان با زندگان رقابت می کنند نه با

مردگان؛ پس به مردگان چیزهایی بیش از آنچه سزاوارند نسبت می دهند تا شأن و افتخار رقبای زنده خود را انکار کنند (هابز، ۱۳۹۶: ۱۳۹).

با این وصف، جامعه طبیعی مورد نظر هابز، جامعه ترس، اضطراب و تشویش است؛ حالت‌های ناشی از کشته شدن و از میدان به در شدن در آن وجود دارد. حالت ترس و نگرانی، خصومتی را بنیان می‌نهد که آدمی را وامی‌دارد تا برای گریز از کشته شدن، گوی سبقت را از دیگران بریاید و برای تأمین امنیت خود در تاختن به دیگران پیش دستی کند؛ و این به نظر هابز معقول‌ترین کار در جامعه‌ای است که در وضعیت طبیعی به سر می‌برد. به زعم وی:

پیش دستی یا سبقت گرفتن، معقول‌ترین راه برای هرکس برای گریز از این حالت ترس متقابل و تأمین امنیت است. یعنی هرکس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می‌تواند سلطه و سروری بیابد، تا حدی که دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیفکند. و این خود صرفاً لازمه صیانت ذات آدمی است و عموماً مجاز است (هابز، ۱۳۹۶: ۱۵۷).

در وضعیت طبیعی، انسان‌ها از معاشرت و هم‌صحبتی با یکدیگر لذت نمی‌برند و مدام از بودن در کنار یکدیگر در رنج و پریشانی‌اند. انسان طبیعی هابز، توقع دارد که به همان اندازه که خود برای خویشتن احترام و کرامت قائل است، دیگران هم به همان اندازه او را گرامی داشته و از خوار کردن او بپرهیزند. این توقع تا آنجا درونی می‌شود، که به شخصی که به وسیله دیگری خوار و بی‌مقدار شده است اجازه می‌دهد تا فرد اهانت‌کننده را (حتی با مرگ) مجازات کند.

آدمیان، وقتی قدرتی در کار نباشد که آنها را در حال ترس و احترام کامل نسبت به یکدیگر نگاه دارد، از معاشرت و مصاحبت یکدیگر لذت نمی‌برند (بلکه برعکس بسیار ناراحت می‌شوند). زیرا هرکسی می‌خواهد که دوستش برای او به همان میزان ارج و قدر قائل شود که او خود برای خویشتن قائل است؛ و اگر نشانه‌ای از تحقیر یا اهانت نسبت به خود مشاهده کند طبیعتاً می‌کوشد تا جایی که شهادت دارد از طریق آسیب رساندن به کسانی که او را خوار می‌شمارند، آنها را وادار کند که برای وی قدر و ارزش بیشتری قائل شوند؛ و ضمناً درس عبرتی نیز به دیگران بدهد. (و چنان شهادتی در بین کسانی که تابع هیچ قدرت عمومی نباشند تا آنها را در حالت صلح و آرامش نگه دارد تا بدان پایه است که می‌توانند یکدیگر را نابود کنند) (هابز، ۱۳۹۶: ۱۵۷).

«از نظر هابز سه علت اصلی سبب به وجود آمدن چنین وضعی شده است: اول: رقابت، دوم: ترس، سوم: افتخار. علت اول انسان را جویای سود می کند، علت دوم او را برای حفظ جان بر می انگیزد، و علت سوم او را بلند آوازه می کند» (عالم، ۱۳۷۷: ۲۴۰). بنابراین آنچه ذکر گردید، در جامعه طبیعی که هابز ترسیم می کند انسان، موجودی اجتماعی نیست، خواست و آرزوی او سیری ناپذیر است و تخم حسادت و دشمنی در وجود همه انسان ها کاشته می شود و وضعیت جنگی برقرار می شود؛ جنگی که همه آحاد جامعه خواسته و ناخواسته درگیر آن می شوند و به عبارتی دقیق تر «جنگ همه علیه همه» وجود دارد. در جامعه طبیعی هابز، صفت درندگی انسان تا آنجا پا به میدان می گذارد که شاید هیچ تعبیری نتواند آن انسان درنده خو را وصف کند الا گرگ صفتی. به همین اعتبار است در دیدگاه هابز، و علی الخصوص آنجا که جامعه طبیعی را شرح می دهد، انسان گرگ انسان خوانده می شود. نبود یک قدرت قانون گذار در جامعه طبیعی، که بتواند طبع خودخواه و سیری ناپذیر انسان را کنترل و محدود کند، جامعه ای آشفته، نا امن و خطرناک را تحمیل می کند که هابز آن را جامعه جنگی می نامد.

۳.۳ قرارداد اجتماعی

با وجود وضع جنگی، سوال این است که آیا انسان سلطه طلبی که هابز در این جامعه تعریف می کند، باید به زندگی ددمنشانه و مسکنت بار خود در وضع طبیعی ادامه دهد؟ همچنین آیا اصولاً چنین وضعیت نا امن و اسف باری که هر لحظه حیات و بقای نوع بشر را تهدید می کند قابل تحمل است؟ پاسخ هابز در کتاب لویاتان به این قبیل سؤالات به صورت واضح و تلویحی منفی است. به نظر هابز انسان برای «فرار از وضع ترسناک و نا امن جنگی»، با هموعان خود وارد یک «توافق جمعی» می شود. در این توافق همه افراد جامعه، بخشی از حقوق خود را به یک نماینده واگذار می کنند که از آن تحت عنوان «قرارداد اجتماعی» نام می برد. به عبارت دیگر «انسان ها [با زندگی در وضع جنگی] متوجه شدند که در قالب گروه های کوچک نمی توانند به دنبال برآورده ساختن همه خواسته ها و تمایلاتشان باشند، چرا که اگر قرار شود هر کس به دنبال تأمین امیال خود باشد، قانون جنگل حکم فرما خواهد شد. بنابراین انسان ها مجبورند که چارچوب هایی تعیین کنند و همگان موظف به تن دادن بدانها شوند. هابز این توافق جمعی انسان ها را برای امکان

زندگی در کنار یکدیگر، توافق یا قرارداد اجتماعی می نامد» (زیباکلام، ۱۳۹۵: ۵۲). اما نکته مهم این است که تعریف قرارداد اجتماعی چیست.

«واگذاری متقابل حق، همان چیزی است که آدمیان قرارداد می نامند» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۳). افراد جامعه طی قرارداد اجتماعی با یکدیگر قرار می گذارند تا همه به صورت دسته جمعی و متقابل از بخشی از قدرت و حقوق خود چشم پوشی کنند. بنابراین در صورتی که این واگذاری حقوق متقابل نباشد و صرفاً اهدافی همچون کسب دوستی، ترحم، کسب پاداش و... مد نظر یکی از طرفین باشد هیچ گونه قراردادی منعقد نمی شود.

وقتی واگذاری حق، متقابل نباشد؛ بلکه یکی از طرفین به امید کسب دوستی و یا جلب نظر مساعد طرف دیگر یا دوستان او؛ و یا به امید کسب شهرت به خیرخواهی و یا بخشندگی؛ و یا به خاطر نجات روح خود از زیر بار احساس رحم و دلسوزی؛ و یا به امید کسب پاداش در بهشت حق خود را واگذار کند، در آن صورت عمل وی، قرارداد نیست بلکه بخشش، اهدا و لطف است، و همه این کلمات یک معنی دارند (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۴).

از نظر هابز «قرارداد اجتماعی»، زمانی مفهوم پیدا می کند که هرکس به اندازه دیگران خواهان صلح و زندگی شرافتمندانه باشد؛ و لذا آنچه را برای خود نمی پسندد بر دیگران هم روا ندارد. هابز می گوید اگر همه افراد جامعه به یک اندازه خواهان چشم پوشی از حقوق خود نباشند، حماقت محض است که کسی بخواهد به تنهایی حق خود را واگذار کرده و بدین طریق خود را طعمه صید صیادان درنده خو کند. به زعم هابز:

هر کس باید به اندازه دیگران مایل باشد که برای حفظ صلح و حراست از خویشتن، حق مطلق خود نسبت به همه چیز را وانهد و به همان میزان از حق برخورداری از آزادی برای خود برضد دیگران خرسند باشد که به دیگران برضد خویش روا می دارد. زیرا مادام که هرکسی دارای این حق باشد که هرچه می خواهد انجام دهد، همه آدمیان در وضعیت جنگی به سر خواهند برد. اما اگر دیگران از حق خود همانند آن کس چشم نپوشند در آن صورت دلیلی وجود ندارد که کسی خود را از حق خویش بی بهره سازد. زیرا این کار در حکم آن خواهد بود که آدمی خود را چون صیدی اسیر صیاد کند (و هیچکس مجبور به انجام چنین کاری نیست) نه آنکه خود را در وضع صلح قرار دهد. و این همان قانون انجیل است که می گوید: آنچه می خواهی دیگران در حق تو انجام دهند، تو خود در حق ایشان انجام ده: و یا همان قانون بشری که می گوید: هرچه به خود روا نمی داری به دیگران روا مدار (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۱ و ۱۶۲).

نکته مهم دیگر از نظر هابز در بحث «قرارداد اجتماعی»، «پیمان» است که سوال این است که در تاسیس و استمرار این پیمان چه عاملی وجود دارد. هابز در کتاب خویش «لویاتان» در باب ماهیت قرارداد، انواع قراردادها، چگونگی انعقاد قرارداد و مسائل مربوط به آن توضیحات مفصلی را ارائه کرده است، عجالتاً منشا پیمان از نظر هابز، ترس و اضطراب و ناامنی است (لاریجانی، ۱۳۸۷: ۱۶۱) این ترس، اضطراب و ناامنی هم معطوف به جان است و هم مالکیت و حقوق ذاتی دیگر. این نکته مهمی است که معنی اعتماد از نظر هابز است و در تعریف او از دولت و جامعه سیاسی تاثیرگذار است.

۴.۳ جامعه مدنی یا جامعه سیاسی

از دید هابز، قرارداد اجتماعی مشتمل بر قوانین و مقرراتی است که افراد جامعه با پذیرفتن آنها خود را مقید به انجام آنها می کنند تا زندگی پر آشوب و ناامن خود را به یک زندگی قانون مدارانه تبدیل کنند؛ زندگی ای که در آن ترس از مورد تجاوز قرار گرفتن و کشته شدن، جای خود را به احساس امنیت و حمایت در تحقق اهداف بدهد. قوانین و مقررات وضع شده نیاز به یک مجری و ضمانت اجرا دارد. همین امر هابز را متوجه تأسیس دولت و جامعه مدنی می کند. ذکر شد که «قرارداد اجتماعی»، واگذاری متقابل حق از طرف افراد جامعه و پذیرفتن قوانین و مقررات حاصل آن است. سؤالی که ذهن را درگیر می کند این است که: آیا با پذیرفتن قرارداد اجتماعی و قوانین و مقررات، ذات خودخواه، زیاده طلب، سیری ناپذیر و سلطه جوی انسان هم متناسب با آن تغییر می کند؟ پاسخ هابز به این سؤال آشکارا منفی است. «از نظر هابز صرف وضع قوانین و مقررات مانع از بروز کشمکش و گردنکشی نخواهد شد، چرا که همواره افرادی هستند که به دلیل ذات حریص انسانی می - خواهند سر وقت دیگران بروند. آنچه در عمل می تواند جلوی آنها را بگیرد، لزوماً قوانین و مقررات نیست؛ بلکه یک نیروی بازدارنده قوی است که هابز به آن حکومت می - گوید» (زیباکالا، م، ۱۳۹۵: ۵۳). هابز با بیان این نکته که قوانین طبیعی همچون عدالت، انصاف و... بدون وجودی قدرتی که آنها را تضمین کند، مخالف با امیال طبیعی ماست، این عقیده را مطرح می کند که وجود قوانین به تنهایی کافی نیست و پشتوانه ای قوی نیاز است تا رعایت آنها را ضمانت کند. از نظر هابز قوانین بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف اند و به هیچ روی توان تأمین امنیت و آسایش آدمی را ندارند. هابز ابراز می دارد:

قوانین طبیعی (همچون عدالت، انصاف، اعتدال، ترحم و (به طور خلاصه) انجام دادن آنچه برای خود می‌پسندیم نسبت به دیگران) به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آنها گردد مغایر با امیال طبیعی ماست که ما را به غرض ورزی، غرور و کینه جویی و غیره رهنمون می‌گردند. و عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف‌اند و به هیچ روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند. بنابراین با وجود قوانین طبیعی (که ادمیان آنها را وقتی رعایت می‌کنند که تمایلی به رعایت آنها داشته باشند و بتوانند آنها را بدون ایجاد خطری برای خود رعایت کنند) اگر قدرتی کافی تأسیس نشود تا امنیت ما را تأمین کند، در آن صورت هرکس می‌تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و چنین هم خواهد کرد (هابز، ۱۳۹۶: ۱۸۹).

هابز همچنین معتقد است که گروه‌های کثیری از افراد بدون وجود قدرتی بالا دست نمی‌توانند به تفاهم برسند. او استدلال می‌کند که اگر فرض را بر این بگیریم که گروه‌های کثیری از افراد می‌توانند بدون ترس از قدرتی نیرومند، می‌توانند بر سر قوانین به تفاهم برسند؛ قهراً این نتیجه حاصل می‌شود که همه افراد بشری باید بتوانند به همچنین تفاهمی برسند. هابز این گونه تفاهم را غیر ممکن می‌داند و ابراز می‌دارد که به دست آمدن تفاهم مذکور، جامعه را از وجود هر گونه حکومت مدنی بی‌نیاز می‌کند. چنین استنتاجی برای هابز موضوعیت ندارد؛

زیرا اگر بتوان تصور کرد که شمار کثیری از آدمیان در خصوص رعایت عدالت و دیگر قوانین طبیعی، بدون وجود قدرتی عمومی که آنها را در حال ترس نگه دارد، با هم توافق کنند؛ در آن صورت باید بتوان تصور کرد که همه آدمیان هم می‌توانند چنان کنند؛ اما در این صورت دیگر حکومت مدنی و هیچگونه دولتی وجود نمی‌داشت و نیازی هم به وجود آن نمی‌بود؛ زیرا بدون وجود آمریت و تابعیت صلح برقرار می‌بود (هابز، ۱۳۹۶: ۱۹۰).

هابز راه حل مشکلات وضع طبیعی را در تأسیس یک قدرت جبار و بی‌رقیب می‌داند. از نظر او برای برقراری صلح و حراست از مردم، دولتی قدرتمند نیاز است تا قوانین را به اجرا بگذارد. از نظر او همه افراد جامعه بایستی تمامی قدرت خود را به فرد یا مجمعی واگذار کنند تا اراده‌های مختلف آنها به یک اراده تبدیل شود. هابز تا حدی برای این دولت تأسیسی، قدرت و اختیار قائل است تا بتواند در تحقق اهداف موفق باشد. می‌گوید مردم باید در مقابل قدرت دولت تسلیم صرف باشند. از نظر وی:

تنها راه تأسیس چنین قدرت عمومی که بتواند آدمیان را از هجوم بیگانگان و از آسیب های یکدیگر محفوظ بدارد و از ایشان چنین حراست کند که بتوانند از طریق کوشش خود و به واسطه ثمرات ارض خودشان را تغذیه نمایند و به خوبی و خوشی زندگی کنند این است که تمامی قدرت و توان خود را به یک تن یا مجمعی از کسان واگذار کنند تا آنکه از طریق شیوه اکثریت آرا، اراده های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل کند: و این بدان معنی است که آنها یک نفر یا مجمعی از افراد را منصوب کنند که نماینده ایشان باشد؛ و هر کس همه اقداماتی را که چنین نماینده ای در امور مربوط به صلح و امنیت عمومی رأساً یا بالواسطه انجام دهد چنان بپذیرد که گویی خود عامل آن بوده است و بدین طریق اراده خود را به اراده او و رأی و نظر او تسلیم کند (هابز، ۱۳۹۶: ۱۹۲).

هابز بعد از این استدلال های مفصل درباره لزوم وجود قدرتی قوی برای برقراری امنیت و صلح در راستای تحقق اهداف و خواسته های انسان، به تعریفی از حکومت می رسد که رکن اساسی آن عهد و پیمانی است که افراد جامعه بین خودشان عقد کرده اند. در این تعریف، هابز به صورت ضمنی اشاره می کند که افراد با رضایت قلبی خود تن به خلق حکومت می دهند؛

دولت (در مقام تعریف) 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 ساخته اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را چنانکه خود مقتضی می بینند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد (هابز، ۱۳۹۶: ۱۹۲).

بنابراین، هابز معتقد است که قوانین و مقررات به تنهایی نمی توانند انسان را از وضع جنگی خارج کرده و امنیت او را تأمین کنند. بنابراین یک قدرت مطلق لازم است تا ضمانت اجرای قوانین و مقررات وضع شده قرار گیرد. هابز این قدرت مطلق را حکومت می نامد؛ تنها حکومت است که می تواند طبع سیری ناپذیر انسان را کنترل کرده، امیال او را جهت داده و صلح و آرامش و آسایش را برای او به ارمغان آورد. شکل گرفتن این قدرت مطلق مستلزم این است که افراد جامعه برای اینکه قدرت و اراده خود را به یک فرد یا مجمعی با یکدیگر به تفاهم برسند؛ این همان چیزی است که تأسیس جامعه مدنی خوانده می شود.

۵.۳ آزادی

آزادی از مفاهیم مهم در اندیشه لیبرالیسم است و هابز هم جز لیبرالیست‌ها به شمار می‌آید زیرا او نیز بر آزادی انسان تاکید کرده است. اما چون هابز، تعریف خاصی از دولت دارد طبعاً با تعاریف دیگر آزادی در اندیشه متفکران لیبرالیسم متفاوت است. از نظر هابز، آزادی به معنای نبود موانع بیرونی حرکت است. او در کتاب *لویاتان* می‌گوید: «آزادی (در مفهوم درست آن) به معنی فقدان مخالفت است؛ (مراد من از مخالفت، موانع بیرونی حرکت است؛) مفهوم آزادی را می‌توان به یک میزان در مورد موجودات غیر عقلانی، غیر جاندار و عقلانی به کار برد» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۷ و ۲۱۸).

بنابراین از نظر هابز آزادی پیوند عمیقی با موانع بیرونی و حرکت دارد. نبود آزادی یعنی اینکه موانع بیرونی مانع از حرکت شود؛ لذا اگر مانع حرکت در ساختار خود پدید آمده باشد، نمی‌توان گفت که آن پدیده آزاد نیست؛ بلکه صرفاً قدرت حرکت ندارد؛ بنابراین،

درباره همه موجودات زنده وقتی به واسطه دیوار یا غل و زنجیر محبوس یا محدود شده باشند؛ و درباره آب وقتی که به دیواره‌های پیرامون رودخانه و یا در ظرفی محدود شود و نتواند خود را در فضای گسترده تری پخش کند، می‌گوییم آزاد نیستند به شیوه‌ای حرکت کنند که در صورت فقدان آن موانع خارجی حرکت می‌کردند. اما وقتی مانع حرکت در ساختار خود آن چیز باشد، نمی‌گوییم که آن چیز فاقد آزادی است بلکه می‌گوییم که قدرت حرکت ندارد. همانند سنگی که راکد افتاده است یا کسی که به علت بیماری زمین گیر شده است (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

«محور تعریف هابز از آزادی، طرح این ادعا است که آنچه آزادی را محدود می‌کند موانع بیرونی و خارجی است. آزادی در این زمینه، با «فضا» گره می‌خورد. بنابراین اگر، فی‌المثل، من خانه بزرگی داشته باشم و شما خانه‌ای کوچک، آزادی من از آزادی شما بیشتر است؛ زیر مکانی که من در آن حرکت و فضایی که در آن تنفس می‌کنم بزرگتر از مکانی است که شما در اختیار دارید. بر طبق این تعریف، آزادی انسان و حیوان یکسان است. مثلاً گور خری که در قفسی بزرگ در یک باغ وحش نگه داری می‌شود، از الاغی که در قفسی کوچک قرار گرفته است، آزادی بیشتری دارد (محمودی، ۱۳۷۷: ۱۶) هابز پس از بیان تعریف آزادی، موضعش را بر انسان آزاد متمرکز می‌کند. او انسان آزاد را کسی می‌داند که بتواند با تکیه بر قوت و دانش خود، آنچه را که می‌خواهد انجام دهد؛ بدون آنکه مانعی بر سر راه حرکت او قرار گیرد:

کارکرد «اعتماد» و «مدارای سیاسی» در نظریه ... (فاطمه امیری پربان و گارینه کشیشیان سبرکی) ۱۹

پس بر طبق این معنای درست و مقبول واژه آزادی، انسان آزاد کسی است که در اموری که می تواند با تکیه بر قوت و دانش خود، عملی انجام دهد، بدون آنکه مواجه با مانعی باشد، آنچه را که می خواهد انجام دهد (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

هابز فقط اجسام را مشمول تعریف فوق می داند. چرا که از نظر او آنچه که قابل حرکت نباشد، قابل ممانعت از حرکت هم نیست. هابز بر این عقیده است که:

وقتی کلمات آزاد و آزادی درباره هر چیز جز اجسام به کار برده شود، چنین کاربردی نادرست است؛ زیرا آنچه قابل حرکت نباشد، قابل ممانعت از حرکت هم نیست؛ و بنابراین وقتی (مثلاً) گفته می شود که راه آزاد است «یعنی باز» است، منظور آزادی راه نیست بلکه آزادی کسانی است که بدون اجبار به توقف در آن راه می پیمایند. و وقتی می گوئیم هدیه «آزاد» [یعنی آزاد] است، منظور «آزادی» خود هدیه نیست بلکه آزادی هدیه دهنده است که در اعطای آن به هیچ قانون یا میثاقی مقید نیست (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

مسئله ای که باید بدان پرداخت، «تناقض ظاهری قدرت جبارانه حکومت از یک طرف، و آزادی افراد از دیگر سو است». این مسئله اگرچه در ظاهر تناقضی غیر قابل حل می نماید، اما از منظر هابز این موضوع نه تنها غیر قابل حل نیست که به راحتی هم قابل توضیح است. او بیان می کند:

با این همه نباید چنین بپنداریم که به حکم وجود این گونه آزادی، قدرت حاکمه نسبت به مرگ و زندگی اتباع حقی ندارد و یا حق آن محدود شده است. زیرا قبلاً نشان داده ایم که نمی توان هیچیک از اعمالی را که نماینده حاکمیت به هر دلیل و بهانه ای نسبت به اتباع خود انجام دهد، بی عدالتی یا ظلم و آسیب خواند؛ زیرا هر یک از اتباع خود منشأ و فاعل هر عملی است که حاکم انجام دهد؛ پس وی هرگز خود فاقد هیچ حقی نسبت به هیچ چیزی نیست جز اینکه تابع و مطیع خداوند است و هم به حکم آن مقید به رعایت قوانین طبیعی است. و بنابراین اغلب در کشورها پیش می آید که یکی از اتباع به حکم قدرت حاکمه اعدام شود؛ و با این حال در این وضع هیچیک مرتکب خطایی نسبت به دیگری نمی شود. در این مورد و موارد مشابه، کسی که بدین سان جان خود را از دست می دهد، در انجام عملی که به خاطر آن، بدون ظلم و بی عدالتی، کشته می شود، آزاد بوده است (هابز، ۱۳۹۶: ۲۲۰).

هابز تصریح می کند که ترس مغایر با آزادی نیست. او استدلال می کند اگرچه فردی ممکن است از روی ترس، وادار به انجام کاری شود، با این حال او این کار را از روی میل و اراده خود انجام داده و اگر مایل نباشد از انجام آن خودداری می کند؛ پس چنین کاری، آزادانه صورت پذیرفته است. هابز توضیح می دهد که:

ترس و آزادی با هم ناسازگار نیستند؛ مثل وقتی که کسی اموال خود را از ترس آنکه کشتی غرق شود به دریا می اندازد و با این حال این کار را از روی میل انجام می دهد و اگر مایل نباشد، از انجام آن خودداری می کند؛ پس چنین عملی، عمل شخص آزاد است؛ همچنین آدمی گاه از ترس حبس، قرض خود را می پردازد؛ و چون هیچکس وی را از امتناع از پرداخت باز نداشته است، عمل او عمل انسان آزاد است و اعمالی که عموماً آدمیان در درون دولت ها از ترس قانون انجام می دهند و نیز اعمالی که عاملین آنها در ترک آن اعمال آزاد بوده باشند، اعمال اشخاص آزاد است (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

هابز همچنین بر این نظر است که آزادی با ضرورت نیز در تضاد نیست. او استدلال می کند که هر میل و خواست انسان ناشی از علتی است و آن علت هم ناشی از علت دیگری است. از نظر هابز این علت ها به شیوه ای تسلسلی ناشی از ضرورت اند و تسلسل این علل نهایتاً به خداوند منتهی می شود. هابز می گوید کسی که بتواند ارتباط میان این علت ها را مشاهده کند، ضرورت همه افعال آزاد و دلخواه آدمیان در نظرش روشن و مبرهن می شود. با اتخاذ این زاویه دید:

آزادی و ضرورت هم سازگارند؛ همانند آب که در امر گذشتن از رودخانه نه تنها آزاد است بلکه به حکم ضرورت هم عمل می کند؛ به همین سان اعمالی که آدمیان به اختیار انجام می دهند، (چون نتیجه اراده آنها هستند) ناشی از آزادی ایشان اند؛ و با این حال چون هر عمل ارادی انسان و هر میل و خواستی ناشی از علتی است آن علت هم ناشی از علت دیگری است، و این علت ها نیز به شیوه ای تسلسلی ناشی از ضرورت اند (اولین حلقه این سلسله در دست خداست که علت اول است)، پس کسی که بتواند ارتباط میان این علت ها را مشاهده کند، ضرورت همه افعال آزاد و دلخواه آدمیان در نظرش روشن و مبرهن می شود. بنابراین خداوند که همه چیز را می بیند و به همه چیز نظم می بخشد، می داند که آزادی انسان در انجام آنچه می خواهد، همراه با ضرورت انجام چیزی است که خدا می خواهد، نه بیشتر و نه کمتر (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۸ و ۲۱۹).

۶.۳ مالکیت

مالکیت از مفاهیم مرتبط با اندیشه لیبرالیسم است که با حق نسبت دارد؛ حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت سه حق مهم در اندیشه لیبرالیسم هستند. از نظر هابز، مالکیت با توزیع مواد تغذیه شکل می‌گیرد و در چارچوب قدرت حاکمه معنا و مفهوم پیدا می‌کند. هابز معتقد است که اگر قدرت مطلق وجود نداشته باشد، جنگ همه علیه همه، امکان مالکیت را از افراد سلب می‌کند؛ در چنین شرایطی افراد تا زمانی حق ادعای مالکیت یک چیز را دارند که توانایی حفظ و نگهداری آن را داشته باشند. او می‌گوید:

توزیع مواد و منابع تغذیه موجب پیدایش مال من و مال تو و مال او، یعنی در یک کلام مالکیت می‌شود؛ و مالکیت در همه دولت‌ها متکی به قدرت حاکمه است. زیرا وقتی دولتی نباشد، (چنانکه قبلاً گفته شد) جنگ هر کس بر علیه همسایه خود دائماً جریان خواهد داشت و بنابراین هر کسی مالک هر چیزی خواهد بود که بتواند آن را به زور به جنگ آورد و نگه دارد؛ و در این حال نه مالکیت هست و نه جامعه، بلکه تنها ناامنی و نابسامانی (هابز، ۱۳۹۶: ۲۴۲ و ۲۴۳).

لذا به عقیده هابز:

«پیدایش مالکیت نتیجه دولت است و دولت هم نمی‌تواند جز از طریق شخص نماینده خود [یعنی حاکم] کاری انجام دهد؛ و در نتیجه [مالکیت] تنها حاصل عمل حاکم است» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۴۳).

هابز در ادامه بر وجود «قانون مدنی» در هر شرایطی تأکید می‌ورزد و می‌گوید اگر به هر دلیلی قانون مدنی و آن هم برای مدت کوتاهی کنار گذاشته شود، نمی‌توان به طور قطعی گفت که ارث و میراث به وارثان آن خواهد رسید؛ بنابراین،

اگر قانون مدنی یک بار هم کنار گذاشته شود و یا به دقت مورد مراقبت قرار نگیرد (حتی اگر منسوخ هم نشده باشد) در آن صورت هیچکس دیگر نمی‌تواند اطمینان داشته باشد که چیزی از اجداد خود به ارث ببرد و یا برای فرزندان خود بگذارد (هابز، ۱۳۹۶: ۲۴۳).

هابز معتقد است که هرگاه فردی مالک چیزی باشد، این مالکیت دیگر اتباع را نسبت به آن چیز محروم می‌کند اما هرگز حاکم را محروم نمی‌کند. زیرا از نظر هابز حاکم هیچ کاری انجام نمی‌دهد مگر خیر و امنیت مردم در آن لحاظ شده باشد؛ لذا،

می توان نتیجه گرفت که مالکیت اتباع نسبت به اراضی خودشان عبارت است از حق محروم کردن همه اتباع دیگر از استفاده از آنها؛ اما این حق موجب محرومیت حاکم نمی شود، چه مجمع حاکم باشد و چه پادشاه. زیرا با توجه به اینکه حاکم، یعنی دولت قاعداً هیچ کاری جز برای تأمین صلح و امنیت عمومی انجام نمی دهد، پس توزیع اراضی نیز باید به همین منظور انجام شده باشد (هابز، ۱۳۹۶: ۲۴۳ و ۲۴۴).

همچنین، هابز بر این نظر است که قوانین انتقال اموال را حاکم وضع می کند. از نظر او مردم باید آنچه را صرفه جویی می کنند بین دیگران توزیع کنند و مالکیت خود نسبت به آنها را متقابلاً از طریق مبادله یا قرار داد دو جانبه به یکدیگر انتقال دهند و فقط دولت است که می تواند چنین کاری را انجام دهد. هابز استدلال می کند:

با توجه به اینکه برای حفظ کشور کافی نیست که هر کسی بر قطعه‌های از زمین و یا تعدادی اموال و اجناس مالکیت داشته باشد و یا به طور طبیعی و قریحی در فن یا هنری سودمند، دستی پیدا کند؛ و هیچ هنر و فنی در جهان نیست که یا برای زیستن و یا برای بهزیستی همگان لازم نباشد؛ پس مردم باید ضرورتاً آنچه را که صرفه جویی می کنند بین دیگران توزیع کنند و مالکیت خود نسبت به آنها را متقابلاً از طریق مبادله یا قرار داد دو جانبه به یکدیگر انتقال دهند. پس تنها دولت (یعنی حاکم) می تواند شیوه انعقاد انواع قراردادهای میان اتباع (مثل خرید، فروش، مبادله، قرض گرفتن، قرض دادن، اجاره دادن و اجاره کردن) را معین کند و معلوم بدارد که آن قراردادهای با کاربرد چه کلمات و علائمی معتبر تلقی می شود (هابز، ۱۳۹۶: ۲۴۵).

۴. تحلیل

هابز، یکی از طراحان «نظریه قرارداد اجتماعی» است؛ تعریف خاص وی از «انسان» و «تبیین وضعیت جامعه»، مشخص کننده تجویز دیدگاهی برای شکل دهی به جامعه سیاسی مورد نظرش است. هابز هم به ضرورت دولت مدرن می پردازد و هم کرکردهای آن. اما از آنجا که روی اقتدار دولت تأکید زیادی دارد کارکردهای آن کمتر دیده شده است. با تعریفی که از اعتماد و مدارای سیاسی ارائه می دهد می توان به کارکرد دولت در دیدگاه وی بیشتر پی برد؛ زیرا هابز جز لیبرالیست ها است و البته مبدع «دولت مقتدر»، تعریفی که از «جایگاه دولت»، «آزادی» و «حق مالکیت انسان» ارائه می کند در نسبت با آزادی و اقتدار دارای اهمیت است.

«اقتدار دولت» در معنای مضمّر در دولت مدرن مورد نظر هابز، مسئله‌ای است که هنوز نیز وجود دارد. هابز روی حقوقی تأکید می‌کند که آنها در راستای «دولت مدرن مبتنی بر قرارداد اجتماعی» قابل تحقق هستند.

در دیدگاه هابز، «اعتماد» به نظام سیاسی در راستای «رضایت» از دولت با تاسیس آن است و این اعتماد البته در ادبیات هابز به معنی «ضرورت فرار از ترس، اضطراب و ناامنی» است. هابز معتقد است و این اعتماد با آزادی انسان سازگارتر است. «مدارا» نیز همسو با تعریف «اعتماد» به معنی «همراهی مردم با نظام سیاسی و داشتن اقتدار همه جانبه دولت» و در راستای ضرورت تاسیس دولت است. در نهایت اینکه دولت مدرن هابزی مبتنی بر نسبت درست برقرار کردن بین امنیت با اقتدار همسو با تحقق مالکیت و آزادی است. البته در این سیستم سیاسی، مردم در عین اینکه از آزادی برخوردارند اما حق هیچ گونه اقدام (از قبیل قیام، شورش و انقلاب) علیه آن را ندارند.

مدارا	اعتماد	هابز
وضع غیرمدارایی و جنگ همه علیه همه - فقدان آزادی	بی اعتمادی و تلاش در جهت افزایش قدرت فردی، ترس بی قانونی - ضمانت اجرای شخصی - فقدان ملکیت	وضع طبیعی
عدم شورش و قیام مردم علیه دولت - اقتدار دولت با داشتن قدرت فائقه - وجود آزادی بیشتر	فرار از ترس، اضطراب و ناامنی - رضایت ضمنی به تاسیس دولت - وجود قانون و ضمانت اجرای سازمان سیاسی - وجود مالکیت	وضع مدنی/جامعه سیاسی

۵. نتیجه گیری

شکل دهی نظری به دولت مقتدر و مدرن جدید در دیدگاه هابز از آبشخور و سرچشمه اندیشه آزادی، دو طرف نظریه قرارداد اجتماعی وی (اقتدار و آزادی) محسوب می‌شود. در دیدگاه هابز، شکل دادن به جامعه سیاسی مبتنی بر قرارداد اجتماعی، امری ضروری و لابد منه است. به عبارت دقیق‌تر، دولت ضرورتی است که در راستای آزادی انسان است و نحوه و میزان اقتدار دولت را نیز می‌توان دغدغه اصلی هابز به موضوع «اقتدار» تلقی کرد. هابز که جز اصحاب «قرارداد اجتماعی» است، شکل‌گیری نظام سیاسی مبتنی بر پیمان و قرارداد اجتماعی را ناشی از اعتماد یا ضرورتی می‌داند که مردم به نظام سیاسی پیدا می‌کنند. نظام سیاسی برآمده از نوع اعتماد مورد نظر هابز (ضرورت فرار از ترس و اضطراب و ناامنی) نیز

در مقابل و در راستای تضمین و تقویت اعتماد مردم به خود، قاعدتا باید با قدرت فائحه ای که در اختیار دارد از طریق برقراری صلح و امنیت عمومی و افزایش آسایش، بین اعضاء جامعه، اعتماد عمومی ایجاد کند. این در حالی است که هابز، منشا شکل گیری جامعه سیاسی را «ترس، اضطراب و ناامنی» همیشگی می داند. به اعتقاد هابز، پیمان هایی که از سر ترس هستند معتبر ترند؛ یعنی رضایت، منشا وضع مدنی نیست بلکه ترس منشا آن است و این منافاتی با آزادی وی ندارد.

هابز، در عین اینکه طرفدار نظریه قرارداد اجتماعی و جزء لیبرالیست های کلاسیک به شمار می آید در جزئیات مربوط به «آزادی»، «میزان اعتماد» و «نوع مدارای سیاسی» دیدگاه های خاص خود را دارد ولی کلا در چارچوب منطق جدید قدرت سیاسی و دولت مدرن قرار دارد. به عنوان مثال دیدگاه هابز در مورد نوع حکومت مهم است زیرا برجستگی موضوع محوری آن را (اقتدار) در چارچوب آزادی و حق حیات ترسیم می کند؛ در دیدگاه هابز، مسئله محافظت دولت از دخالت و حمله مردم به یکدیگر برجسته است؛ وی نگران حمله مردم به یکدیگر است و انگار اصلا نگران دخالت دولت در حقوق مردم نیست. بنابراین نکته ای که لازم است مورد تاکید قرار گیرد این است که در ارتباط با مدارا نیز، دولت به هیچ وجه در مورد حمله مردم به خود مدارا نمی کند. هابز این نوع از حکومت را که مطلقه هم هست به نفع آزادی مردم، تعبیر و چارچوب دهی نظری می کند. در نظر هابز، ماهیت اصلی هر شهروند در قبال دولت این است که طبق نظر آن عمل کند و نه طبق نظر خودش؛ زیرا دولت بر اساس خیر، صلح و امنیت و مصلحت و منافع عمومی عمل می کند؛ دولت از نظر هابز جامعه ای است که نشان دهنده عقل مشترک در مقایسه با عقل فردی است و طبعا مصالح و منافع این عقل مشترک بالاتر از منافع و مصالح فردی است.

هابز، با برجسته کردن مقوله «امنیت و اقتدار» در چارچوب محورهایی چون آزادی و مالکیت به عنوان متفکری مدرن خود را معرفی کرده است. دغدغه هابز می تواند دغدغه همه زمان ها و حتی امروز هم باشد. در دیدگاه هابز چند موضوع برجسته است؛ یکی تعریف و تبیین نظریه قرارداد اجتماعی و دیگری تعریفی که از دولت مقتدر یا دولت لویاتانی می دهد. در نظریه قرارداد اجتماعی هابز، باید نسبت به نظام سیاسی، «اعتماد» وجود داشته باشد و مردم نیز با یکدیگر و با نظام سیاسی مدارا کنند و اگر دولت بر مردم سخت گیری کرد و به نوعی مدارا نداشت مردم حق ندارند علیه آن قیام کنند و این مسئله مهمی در اندیشه هابز در تعریف دولت است.

کتابنامه

- ادگار، اندرو؛ سجویک، پیتر (۱۳۸۷). مفاهیم بنیادی نظریه های فرهنگی، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۶). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۹۷). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آریان پور، امیر حسین (۱۳۷۰). فرهنگ آریان پور، تهران: امیرکبیر. سپهر، ۵ / ۵۷۹۵.
- اشمیت، لارنس ک (۱۳۹۴). جنبش های فکری دوران جدید: هرمنوتیک، ترجمه علیرضا حسن پور، تهران: نقش و نگار.
- افتخاری، اصغر (تابستان ۱۳۸۱). «امنیت لویاتانی»، مجله راهبرد، ش ۲۴، ۳۱ - ۴۷.
- برسفورد فاستر، مایکل؛ ویلیام تامس جونز، لین لنکستر (۱۳۵۸). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵). دولت عقل، تهران: موسسه نشر علوم نوین.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). تاریخ اندیشه های سیاسی قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران: نشر نی.
- جاناتان لو، ای (۱۳۸۶). کتاب راهنمای جستاری در باب فاهمه بشری، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: حکمت
- جونز. و. ت. (۱۳۹۲). خداوندان اندیشه سیاسی: جلد دوم، ترجمه علی رامین، تهران: امیر کبیر.
- خسروی، مرضیه (۱۳۹۳). در باب انسان توماس هابز، تهران: روزگار نو.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۶). «تساهل و تسامح»، مجله نامه فرهنگ، ش ۲۸.
- زیباکلام صادق (۱۳۹۵). افلاطون، توماس هابز، جان استوارت میل جان لاک و کارل مارکس: پنج گفتار در باب حکومت، تهران: روزنه.
- شاپیرو، جان سالوین (۱۳۸۰). لیبرالیسم، معنا و تاریخ آن. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چ اول، تهران: نشر مرکز.
- صالح نژاد، حسن (۱۳۹۵/۲/۱۲). گزارش آشنایی با شاخصهای دولت مدرن، تهران: مرکز پژوهش های مجلس شورا سلامی. شماره مسلسل ۱۴۸۰۱
- صناعی، محمود (گردآورنده و مترجم) (۱۳۹۵). آزادی فرد و قدرت دولت: بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی، هابز، لاک، استوارت میل با ترجمه گزیده ای از نوشته های آنان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۹). سیاست و بنیان های فلسفی اندیشه سیاسی، تهران: نشر نی.
- عمید، حسن (۱۳۶۳). فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر

- فی، برایان (۱۳۸۶). فلسفه امروزین اجتماع، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- کرنستن، موریس (۱۳۷۶). «تسامح و تساهل»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، نامه فرهنگ، ش ۲۸.
- کلسکو، جورج (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه سیاسی؛ از ماکیاولی تا منتسکیو، ترجمه خشایار دیهیمی، ج ۲، تهران: نشر نی.
- کولب، ویلیام؛ گولد، جولوس (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی، باقر پرهام (مترجم)، محمدجواد زاهدی مازندرانی (ویراستار). تهران: انتشارات مازیار.
- محمودی، علی (۱۳۷۷). نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). جامعه و تاریخ، قم: انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۶۴). فرهنگ معین، چاپ سوم، تهران: نشر زرین.
- نصری، قدیر (خرداد و تیر ۱۳۸۱). «تاملی معرفت شناختی بر فلسفه سیاسی هابز و معنا و مبنای قدرت و امنیت در آن»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸ - ۳۱.
- هابز، توماس (۱۳۹۵). بهیموت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۶). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۳). درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی، محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, Volume I. New York: Bedminster. pp.54-56