

گفتار پنجم

هابز؛ قدرت فرد و آزادی دولت

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

نخست: زمینه و زمانه

توماس هابز (1588-1679) نخستین فیلسوف سیاسی دوران جدید است که با طرح فلسفه مکانیکی، باب متمايز و ناشناخته‌ای را در سیاست و حدود

1. Thomas Hobbes Leviathan, edited by T. C. A. Gaskin. (Oxford: O. U. P., 1998), number of

رابطه فرد و دولت باز کرد که تا زمان وی بی سابقه بود. زمانه هابز دوره کشمکش میان دو گروه طرفداران قدرت پارلمانی و اقتدار پادشاه یا دستگاه سلطنت بود. جنگ‌های داخلی انگلستان که در دوران زندگی هابز رخ داد، رقابت میان طرفداران این دو محور قدرت، یعنی پارلمانتاریست‌ها و سلطنت طلبان بود. به عبارت دیگر، طرفداران نظام سنتی می‌خواستند که تمامی قدرت بر محور شخص پادشاه یا فرمانروا بنا شود و پارلمان صرفاً جنبه مشورتی برای پادشاه باشد، در حالی که طرفداران پارلمان ضمن قبول پادشاه به عنوان نماد قدرت، بر این باور بودند که قدرت سیاسی باید در مجلس نمایندگان مردم متمرکز شود و در این جدال پایاپایی برای شکل حکومت و نحوه اداره کشور، هابز آشکارا طرفدار حکومت مطلقه پادشاه بود.^۱

هابز طرح پیشنهادی خود را چنین توجیه می‌کرد که مردم براساس قرارداد اجتماعی نانوشته‌ای پادشاه و نه نمایندگان مجلس را بر سریر قدرت نشانده‌اند و مسئولیت‌های اجرایی مندرج در قرارداد را تنها از او تقاضا می‌کنند. لذا برای پاسخگویی به نیاز مردم بایستی تمام قدرت را در شخص مسئول، یعنی پادشاه، متمرکز کرد. به نظر هابز، اگر قدرت سیاسی در جای دیگری غیر از پادشاه متمرکز شود، مهم‌ترین وجه قرارداد که همان آزادی آحاد مردم است، دچار پریشانی و نامنی می‌شود، زیرا افراد سودجو و نوکیسه که تحت شرایط پریشان و بعض‌اً جدید بازار تجارت به نان و نوایی رسیده‌اند، تنها به سود خود می‌اندیشند و با دست‌اندازی به منابع قدرت سیاسی به تدریج میزان آزادی را بدون توجه به مصالح دولت، در خدمت خود می‌گیرند؛ مسئله‌ای که با اساس قرارداد اجتماعی مردم به شدت فاصله دارد. قرارداد اجتماعی هابز صورت کامل حق و تکلیف دو طرفه است که در آن مردم به ازای تضمین آزادی فردی، قدرت سیاسی خود را به شخص پادشاه

عطامی کنند و در عوض، پادشاه در ازای قبول قدرت مطلقه، مکلف به حمایت از آزادی آحاد جامعه است. روشن است که هابز، علیرغم قبول نظام پادشاهی، نظم جدیدی را در رابطه فرد و دولت برقرار می‌سازد که بسیار متفاوت از نظم سنتی قدیم است. در اینجا از قوانین جبری و استعلایی و بعض‌اً اسطوره‌ای خدایان – و هر چه پیش آید، خوش آید – خبری نیست. حاکم، مسئول حفظ و تضمین آزادی است. در واقع، اجبار حاکم تنها و تنها وقتی موجه و مجاز است که در خدمت حفظ آزادی افراد باشد و مهم‌ترین وجه ممیزه آزادی، احترام به زندگی مدنی و فضایل اخلاقی در نظام سیاسی مختار است. اینکه نظام سیاسی مختار هابز چیست و فضایل مدنی و احترام به آنها و نیز آزادی‌های فردی در چارچوب نظام سیاسی مطلقه بر چه اساسی تعریف می‌شود، از مباحثی است که هابز در لویاتان به آن پرداخته است. در واقع، تلاش هابز برای تنظیم قواعد آزادی و بنای جامعه مدنی، مهم‌ترین سنگ بنای فلسفه سیاست و قرارداد اجتماعی جدید است.

دوم: روش و مفروضات

روشی که هابز برای فهم قواعد سیاسی و شناخت رابطه میان گروه‌های قدرت، نخبگان سیاسی و الیت حاکم به کار می‌گیرد، بدیع و ملهم از علائق شدید هابز به قوانین هندسه است. به نظر هابز، هندسه «تنها علمی است که تاکنون خداوند را آنقدر خوش آمده که آن را به بشریت عطا کرده است». ^۱ علم هندسه از قضایای ساده‌ای شروع می‌شود که خود نیاز به استدلال ندارند. در واقع، این قضایایا از تعاریف، موضوعات و مجموعه‌ای از اصول بدیهی آغاز و با قیاس منطقی به ساختمان پیچیده‌ای تبدیل می‌شوند که علم هندسه را شکل می‌دهند. هابز از این روش برای تبیین روابط جهان فیزیکی استفاده کرد و بر این باور بود که حتی جهان ارتباطات و سیاست‌مدن را نیز

می‌توان با این روش شناسایی و تبیین کرد.

با وجود این، هابز هشدار می‌دهد که در چنین روشی باید همراه «تعاریف مؤلفین پیشین» را بررسی کرد و به تصحیح آنها پرداخت. زیرا احمد بسا بررسی اشتباهات اولیه برای تبیین قضایا با دقت انجام نشده باشد و اگر عالمان بعدی به بررسی و تجدیدنظر در آن نپردازند، موجب انحراف در شناخت پدیده‌ها شود. بنابراین، هابز ضمن مشکوک بودن به مقدمات علم ابر آن شد که با تصحیح تعاریف اولیه راه و روش جدیدی را پیش روی عالمان علوم مختلف، به ویژه فیلسوفان سیاسی معاصر خود، قرار دهد.^۱

همان‌گونه که مک فرسون در مقدمه لویاتان توضیح می‌دهد، هابز روش خود را از روش «تجزیه‌ای-ترکیبی» گالیله برگرفت و برای جهان سیاست به کار بست.^۲ گالیله این روش را برای تجزیه حرکات پیچیده به حرکات ساده و تبیین علمی و علی آنها انجام داد. به نظر گالیله حرکات پیچیده از کناکش مجموعه حرکات ساده‌ای به وجود می‌آمدند که خود قابل مشاهده نبودند؛ اما در واقع وجود داشتند و نقش اصلی حرکت به عهده آنها بود. لذا چون نمی‌توانست آنها را نشان دهد، اساس را بر تبیین حرکات پیچیده مفروض گذشت و به شیوه تصوری و از طریق استدلال منطقی به تبیین آنها پرداخت. پس برای به کار بردن این روش در علوم و پدیده‌های انسانی، باید کل عرصه را به شکل کلان مشاهده و به شکل تصوری و خیالی تجزیه کنیم. به نظر هابز، جامعه به شکل کلان ترکیبی پیچیده و مشاهده‌پذیر است که به وضعیت جنگ ظاهر می‌شود. بنابراین، برای شناخت این پدیده کلان باید پدیده‌های ساده و در عین حال ناشناخته‌ای را که منجر به بروز جنگ می‌شوند، شناسایی کنیم. زیرا تنها از راه کشف جزئیات است که می‌توان به مکانیزم

۱. همان.

جنگ پی برد و از آن اجتناب ورزید. زیرا عالم انسانی نیز همچون عالم فیزیکی از قواعد ساده‌ای پیروی می‌کند که با کشف ماهیت آن می‌توان جامعه را به وضعیت دلخواه هدایت کرد.

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

هابز در لویاتان، ضمن عبور از آرمان‌گرایی، غایت‌نگری و قدسی‌نگری حکمای پیشین، بر آن می‌شود که جامعه مدنی مختار خود را انسان‌مدارانه و براساس احترام به فرد و معطوف به فرد و براساس «چارچوبی فلسفی» بنا کند. زیرا سعادت جامعه وقتی تأمین می‌شود که هر فرد بتواند در کمال آزادی و به اختیار راه و روش زندگی خود را انتخاب کند. به این ترتیب، فضیلت مدنی در جامعه مدنی جدید مبنای نظریه‌ای است که براساس آن هر فرد را در انتخاب حقوق پایه‌ای و حیاتی خود، مختار و ذی حق قلمداد می‌کند. با وجود این، در داستان هابز یا لویاتان بزرگ هنوز مشکلی اساسی وجود دارد: که هابز چگونه مفهوم فردگرایی خود را با دولت کل‌گرایی که وی در لویاتان ترسیم کرده است پیوند می‌دهد. زیرا دولت فraigیر هابز قادر است به راحتی حقوق فرد را ببلعد و تمام آزادی‌های فردی وی را در سیطره خود درآورد؛ مسئله‌ای که ضرورت بازخوانی و تفسیر لویاتان را بیشتر نمایان می‌کند.

سوم: وضع طبیعی

هابز وضع طبیعی را وضعیتی آزاد و در عین حال پرکشمکش معرفی کرده است. این وضعیت اجتماعی قبل از تشکیل جامعه مدنی و تشکیل دولت وضع حکومت قانون است؛ وضعیتی کاملاً فرضی که هابز وضع طبیعی نامیده است. دروضع طبیعی هر کس به دنبال اراضی امیال خود است و دائماً نیز بر آن است تا موقعیتی پیش آورد که امکان اراضی امیالش را در آینده نیز تضمین کند.^۱ لذا «اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندي و سعادت بلکه به تضمین آن نیز معطوف است و تنها تفاوت موجود، معطوف به روش و شیوه رسیدن به آن اهداف است و این تفاوت بعضاً نتیجه تنوع هیجانات آدمیان و بعضاً ناشی از تفاوت ایشان در شناخت علل موجوده و اهداف مطلوب است.»^۲

هابز معتقد است که انسان در چنین وضعیتی، برای حفظ خرسندهای خود ناچار است که به فکر کسب «قدرت» باشد و هر چه قدر که خرسندهای بیشتر باشد، همچنان که امکانات بیشتری برای حفظ آنها ضرورت می‌یابد، میل او نیز برای کسب قدرت و انحصار آن بیشتر می‌شود؛ آرزوی سیری ناپذیری که «تنها با مرگ به پایان می‌رسد.»^۳

سوال اینجاست که چرا جست و جوی قدرت، دائمی و پایان ناپذیر است و چرا انسان پس از اینکه قدرت گرفت دائمی برای افزایش آن تلاش می‌کند؟ پاسخ این است که در وضع طبیعی، انسان‌ها هرگز روی خوشی و راحتی را ندیده‌اند و می‌ترسند که مبادا روزی همسایه‌شان برای کسب خرسندهای بیشتر خود بر ایشان دست تطاول دراز کند. لذا رقابتی دائمی میان آنها در می‌گیرد. و هر کس از ترس اینکه قدرت همسایه‌اش از او بیشتر شود، به فکر کسب

۱. لویاتان، ۱۱-۱، صص ۶۵-۶۶ و بشیریه، ص ۱۳۸.

۲. لویاتان، ۱۱-۱، ص ۶۶ و بشیریه، ص ۱۳۸.

۳. همان.

عرفی کرده،
کیل دولت و
سع طبیعی
ست و دائم
ر آینده نیز
خرسندی
معطوف
جهه تنوع
و جده و
ی های
ندی او
یابد،
رزوی
ست
کند؟
د را
شتر
و
ب

قدرت می‌افتد. زیرا «آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است تضمین کند.»^۱ علاوه بر این، ترس از قدرت روزافزون رقیب باعث می‌شود که هیچ‌کس به دیگری اعتماد نکند. لذا هر کس تصور می‌کند که دیگری در صدد لطمہ زدن به دارایی او است و همین مسئله منجر به رقابت‌های مخرب و کشمکش‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی میان مردم می‌شود، زیرا «حریه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است.»^۲ در وضع طبیعی، رقابت بر سر قدرت و نیز استفاده از ابزارهای خشونت و زور تا آنجا می‌رود که فرد قادرمند می‌تواند حتی بر «زنان، فرزندان و احشام ایشان نیز سروری کند.»^۳ در چنین وضعیتی تعجبی نیست که «جنگ دائمی همه بر ضد همه» جریان یافته، زندگانی انسان «متزوی، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه» شود.^۴

هابز برای توصیف وضع بشر تلاش می‌کند که وضع طبیعی را با شاخص‌های مادی و بازاری توضیح دهد. به نظر هابز، اساس زندگی انسان برای کسب سعادت و نیل به شادی است. اما شادی مورد بحث بسیار انعطاف‌پذیر و منوط به رضایتی است که انسان از خودش در «مقایسه با دیگران» پیدا می‌کند. به این ترتیب، دو مفهوم «قدرت» و «ارزش» در وضع طبیعی معنی دار می‌شوند. انسان برای شادکامی خود باید به ابزارهایی دست یابد که قدرت او را افزایش دهند. اما این قدرت وابسته به ارزشی است که او برای دیگران به جا گذاشته است. در واقع، ما تنها زمانی می‌توانیم به قدرت برسمیم و تنها زمانی می‌توانیم ابزارهای لازم را برای دستیابی به اهداف مان استخدام کنیم که بتوانیم ارزش خودمان را افزایش دهیم و این ارزش تنها در

۱. لویاتان، ۱۱-۱، ص. ۶۵-۶۶ و نیز بشیریه، ص ۱۳۸.

جمع یا گروهی از انسان‌ها معنی می‌یابد. به‌این ترتیب، اگر دیگران حس کنند که ما دیگر به کار آنها نمی‌آییم و یا به بیان دیگر برای ایشان کارآمد نیستیم، قدرت و بـهـتـع آـنـخـوـشـبـختـی وـرـضـایـتـمـانـ رـاـ درـ زـنـدـگـی اـزـ دـسـتـ خـواـهـیـمـ دـادـ لـذـاـ دـیدـگـاهـ هـابـزـیـ بـهـ ماـ نـشـانـ مـیـ دـهـدـ کـهـ چـراـ اـنـسـانـهـاـ بـرـایـ حـفـظـ قـدـرـتـ وـ حـیـثـیـتـ خـودـ مـیـ جـنـگـنـدـ وـ دـائـمـاـ درـ هـرـاسـ اـزـ دـسـتـ نـدـادـنـ آـنـهاـ بـهـ سـرـ مـیـ بـرـنـدـ. به‌این ترتیب^۱، با توصیفی که هابز از وضع طبیعی بـشـرـ اـرـائـهـ دـادـ، روشن مـیـ شـوـدـ کـهـ چـراـ اـنـسـانـ گـرـگـ دـیـگـرـیـ استـ، زـیرـاـ مـجـبـورـ استـ بـرـایـ بـقـایـ خـودـ قبلـ اـزـ غـلـبـهـ حـرـیـفـ بـرـ وـیـ سـلـطـهـ یـاـبـدـ وـیـ اوـ رـاـ اـزـ بـینـ بـرـدـ. پـسـ باـ اـیـنـ مـقـدـمـهـ بـجـاستـ کـهـ بـپـرسـیـمـ بـنـیـادـ جـامـعـهـ مـدـنـیـ هـابـزـ بـرـ چـهـ اـسـاسـیـ اـسـتـوارـ خـواـهـدـ شـدـ. بـهـ عـبـارتـ دـیـگـرـ، باـ روـشـ شـدـنـ مـقـدـمـاتـ تـصـورـیـ هـابـزـ درـ وـضـعـ طـبـیـعـیـ بـایـدـ اـزـ وـیـ پـرـسـیـدـ کـهـ جـامـعـهـ صـلـحـ آـمـیـزـ وـ مـدـنـیـ اـیـ کـهـ وـیـ درـ مـیـ اـنـداـزـدـ، چـگـونـهـ بـاـ رـوـحـیـاتـ جـنـگـ طـلـبـانـهـ اـنـسـانـ سـلـطـهـ طـلـبـ وـ گـرـگـ مـاـبـ اـسـتـوارـ خـواـهـدـ شـدـ؟ هـابـزـ پـاسـخـ مـیـ دـهـدـ کـهـ عـلـیـرـغـمـ اـیـنـ حـسـ خـودـخـواـهـیـ وـ اـیـنـ «ـکـهـ تـقـرـیـباـ هـمـ آـدـمـیـانـ گـمـانـ مـیـ کـنـنـدـ نـسـبـتـ بـهـ عـوـامـ النـاسـ دـارـایـ درـجـهـ بـالـاتـرـیـ اـزـ عـقـلـ وـ درـایـتـ هـسـتـنـدـ»^۲ یـکـ نـکـتـهـ مشـتـرـکـ مـیـانـ هـمـهـ آـنـانـ وـجـودـ دـارـدـ؛ هـمـگـیـ اـزـ تـوـانـایـیـ وـ اـسـتـعـدـاـهـایـ نـسـبـتـاـ یـکـسـانـیـ بـهـرـهـ مـنـدـنـدـ. زـیرـاـ:

طبیعت، آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته که گرچه گاه کسانی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حيث فکری باهوش‌تر از دیگران باشند، وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت میان ایشان آنقدر قابل ملاحظه نیست که براساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش شود و دیگری نتواند به همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد.^۳

۱. لویاتان، ۱۰-۱، صص ۵۹-۵۸ و نیز بشیریه، صص ۷۰-۷۱.

۲. لویاتان، ۱۳-۱، ص ۸۲ و ش.

۳. معان.

حال باید بررسی کنیم که چگونه آدمیان از وضعیت برابری به قرارداد اجتماعی رسیده، تصمیم می‌گیرند که با همکاری یکدیگر صلح را جانشین جنگ کنند. زیرا با فرض برابری آدمیان، این امید در میان ایشان به وجود می‌آید که همه کس توانایی دستیابی به منابع قدرت را داراست. پس «اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌شوند و در راه دستیابی به هدف خویش (که اصولاً صیانت ذات و گاه نیز صرفاً کسب لذت است) می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند.»^۱ لذا جنگی پایان ناپذیر میان آدمیان جریان می‌گیرد و هر کس با «پیش‌دستی یا سبقت گرفتن» از دیگری بر آن می‌شود که خود را در چرخه قدرت آنقدر بالا ببرد که «دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیفکند.»^۲

تصور کنید که فرصت شغلی مناسبی برای دو نفر در شرایط برابر پیدا شده است و کارفرما چون تمایز منحصر به فردی میان اینان قائل نیست، قصد دارد شغل مذکور را به اولین نفر از این دو بدهد. بنابراین، هر یک از این دو که زودتر وارد شود، آن شغل را به خود اختصاص می‌دهد. به این ترتیب، از آنجا که مرز میان شکست و پیروزی بسیار اندک است، حسادت و نفرت میان انسان‌ها شکل می‌گیرد. بازنده تصور می‌کند که شغلش را به جهت اقبال بد از دست داده و برندۀ، از آنجا که شایستگی ویژه‌ای نسبت به رقیب ندارد، پیوسته در هراس است که با کوچک‌ترین غفلتی، شغلش را از دست بدهد. بنابراین، خشونت و جنگ دائمی میان آدمیان برقرار می‌شود. با این وجود، از احساس حسادت و تنفر تا اعمال آن هنوز راه زیادی وجود دارد.

هابز معتقد است که انسان، این «عالی‌ترین فرآورده خردمند طبیعت»^۳ به جهت سرشت نهانی خود از این جنگ اجتناب می‌کند، زیرا همان نهادی که

وی را سودجو، ترسو و بلندپرواز بار آورده، به سوی زندگی صلح آمیز هدایتش می‌کند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که حس رقابت، ترس و جاهطلبی باعث حسادت، دشمنی و نهایتاً خشونت و جنگ می‌شود، انسان را به طمع کسب سود، امنیت، اعتبار و شهرت، به سوی وضعیتی صلح آمیز سوز می‌دهد؛ مشروط به اینکه اجتماع ایشان خالی از «قدرتی عمومی» نباشد؛ لذا هرجاکه آدمیان بتوانند اصولی را به یکدیگر پیشنهاد کنند و «براساس آنها به توافق برسند»، امید به وضعیت صلح آمیز پایدار می‌شود، زیرا «ترس از مرگ، طلب زندگی راحت و امید [انسان] به اینکه از طریق کار و کوشش، کاستی‌های خود را جبران کند، آدمی را به سوی زندگی صلح آمیز متغیر می‌سازد.^۱

اینکه قوانین مذکور چه هستند و چگونه می‌توانند پایه‌های قرارداد اجتماعی جدید و جامعه مدنی هابز را در وضعیت صلح آمیز و تضمین شده قرار دهند موضوعاتی هستند که فصول چهاردهم و پانزدهم لویاتان را به خود اختصاص داده است. هابز برای این منظور تعاریف جدیدی را در باب مفاهیم حق طبیعی، آزادی، حق و عدالت و نیز اصول اساسی قوانین طبیعی، ارائه می‌دهد که برای فهم اندیشه سیاسی او بسیار پایه‌ای و محوری است.

چهارم: قوانین طبیعی و آزادی‌های مدنی

استفاده از حق طبیعی و آزادی مدنی، به هر فرد اجازه می‌دهد تا «به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش، به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور کند، انجام دهد». ^۲ چنین وضعیتی را هابز وضعیت گذار از وضع طبیعی به جامعه مدنی نام نهاده است. دروضع طبیعی هیچ

۱. لویاتان، ۱۳-۱، ص ص ۸۳-۸۴ و بشیریه، ص ص ۱۵۸-۱۵۷.

۲. لویاتان، ۱۳-۱، ص ۸۶ و بشیریه، ص ۱۶۰.

۳. لویاتان، ۱۴-۱، ص ۸۶ و بشیریه، ص ۱۶۰.

مانعی برای آزادی وجود ندارد اما در عین حال «حق و ناحق و عدالت و عدالتی [نیز] در آن وضع معنایی ندارد.»^۱ اما قوانین، آزادی‌ها را محدود می‌کند. لذا آزادی در وضعیت مدنی با «فقدان موانع خارجی» که معنای درست آزادی است، تفاوت دارد. زیرا قوانین ناخواسته، ضمن حمایت از امنیت انسان، «بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌های وی سلب می‌کنند».^۲ از این‌رو، افراد انسانی برای حفظ خود ناچارند که به قوانین و اصولی مشخص از طبیعت و نوعی نظم عرفی به‌نام فضایل مدنی تن دهند و براساس آنها قوانین مدنی مناسب و نسبتاً فراگیری را برای تمام شهروندان جامعه تدارک بینند، به صورتی که با مواد اصلی قوانین طبیعی ناسازگار نباشد. اولین و پایه‌ای‌ترین اصل قانون طبیعت این است که تمام انسان‌ها در اولین قدم خود باید در جست و جوی صلح باشند و «هر کسی تا آنجا که به‌دست یافتن صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد، آنگاه می‌تواند از همه وسایل و امکانات لازم برای جنگ بهره برگیرد.» اینجا^۳ اصل دومی نیز شکل می‌گیرد که انسان‌ها برای اجتناب از جنگ و برقراری جامعه مدنی باید حق برخورداری از آزادی را نه متعلق به خود، بلکه متعلق به آحاد مردم بدانند؛ تا حدی که آنچه را می‌خواهد دیگران در حق او انجام دهند او نیز در حق ایشان انجام دهد و بالعکس، هر چه به خود روانمی‌دارد به دیگران روا مدارد.^۴

در اینجا هابز برای انضمامی کردن بحث خود و ایجاد زمینه‌های همکاری میان آحاد اجتماع و جلب اعتماد اجتماعی، تعریف طبیعی حق را با میزان ایجابی یا سلبی بودن آن مطرح می‌کند. نزد هابز، حضور در جامعه مدنی با نوعی عقلانیت ناشی از استعداد عملی نیز همراه است. بنابراین، هنگامی که

۱. لویاتان، ۱۴-۱، ص ۸۶ و بشیریه، ص ۱۶۰.

۲. لویاتان، ۱۴-۱، ص ۸۶، شدید، ص ۱۶۰.

آدمی ایجاباً از برخی حقوق اجتماعی خود چشم‌پوشی می‌کند، دیگر حنف مطالبه آنها را ندارد، زیرا این چشم‌پوشی به منزله این است که آدمی با بینش مدنی خود از آزادی طبیعی برای احراق حق خود صرف نظر کرده است. اما این ایجاب به هیچ‌وجه به معنی سلب دیگران از حق اصلی و اولیه‌شان نسبت به آن چیز نیست. لذا «نتیجه‌ای که برای یک کس به واسطه چشم‌پوشی کس دیگری از حق خودش حاصل می‌شود، تنها کاهش موانع کاربرد حق اولیه آن کس به میزانی معادل چشم‌پوشی آن کس دیگر از حق خویش است»^۱ زیرا کسی که از روی عقل و با عمل آزاد و از روی اختیار حق خود را نسبت به چیزی ترک کرده، به دیگران التزام داده است که «ممانعتی برای استفاده کسانی که چنان حقی به آنها اعطا و یا به نفع آنها رها شده است، ایجاد نکند».

با وجود این^۲، بنا به عقل سليم، کسی که حق خود را واگذار می‌کند و یا از آن چشم می‌پوشد، متقابلاً «انتظار دارد که نفع دیگری عایدش شود».^۳ هابز چنین انتفاعی را که براساس همزیستی مسالمت‌آمیز شکل می‌گیرد وضعیت «قرارداد» می‌نامد.^۴ و بر همین مبنای وضعیت صلح را تنها در همین شرایط متصور می‌داند. زیرا هنگامی که نفع و یا چشم‌پوشی از حق صرفاً یک طرفه باشد، طرف دیگر ناچار است برای کسب سود خود به خشونت و دشمنی متولّ شود. مثلاً زمانی که جان من در معرض خطر قرار می‌گیرد، دیگر جایی برای نفع من در آینده باقی نمی‌ماند. لذا جنگ در می‌گیرد.^۵ از این‌رو، به نظر هابز ایجاد اعتماد در انجام مفاد قرارداد و وفاداری به انجام آن محوری‌ترین وظیفه «لویاتان بزرگ» در اجتناب از جنگ و برقراری صلح و امنیت میان انسان‌ها محسوب می‌شود.^۶

۱. لویاتان، ۱-۱۴، ص ۸۷ و بشیریه، ص ۰۵۲

۲. همان.

در چنین شرایطی، که حمایت از قرارداد تحت نظارت دولت قرار می‌گیرد، هر یک از افراد جامعه به حقوق دیگری احترام می‌گذارد و این احترام متقابل که به صورت مکانیکی، و نه ضرورتاً ارگانیکی، تنظیم شده است می‌تواند جانشین خوبی برای ابلاغ فضایل از دست رفته‌ای باشد که سابق بر این تحت عنوان «لیوالیف دینی»، در کلیسا تبلیغ می‌شد. لذا با حس اعتماد، که ریشه در آمریت بیانات بزرگ» دارد، زندگی انسان دیگر «منزوی» و «مسکنت‌بار» نخواهد شد و بادلات اقتصادی و معیشتی مردم به راحتی جریان خواهد گرفت و فضایل مدنی به جای سلطه‌گری، اساس زندگی انسانی می‌شود. این همان غایتی است که با تأسیس وضع مدنی جدید شکل می‌گیرد؛ مشروط بر اینکه ضمانت کافی برای اجرای شرایط قرارداد وجود داشته باشد. هابز می‌گوید:

اگر عهدی بسته شود که در آن هیچ‌یک از طرفین در حال حاضر تعهد خود را ایفا نکنند، بلکه تنها به یکدیگر اعتماد کنند، چنین پیمانی در وضع طبیعی صرف (که وضع جنگ همه بر ضد همه است) به واسطه هرسوء‌ظن و ایراد معقولی، باطل می‌شود، اما اگر قدرتی عمومی حاکم بر طرفین پیمان بوده، و دارای حق و قدرت کافی برای اجبار آنها به اجرای پیمان باشد، چنان پیمانی باطل نیست.... دروضع طبیعی صرف که همه آدمیان برابر و داور واقعیت یا عدم واقعیت دغدغه‌های خوبشاند، نمی‌توان وجود چنین قدرتی را فرض کرد. بنابراین، کسی که نخست تعهد خود را انجام دهد، تنها خود را به دام دشمن خوبش می‌اندازد. و این کار با حق او برای صیانت از زندگی و وسائل حیات خوبش مغایرت دارد (حقی که او هرگز نمی‌تواند واگذار کند). اما در وضع مدنی که در آن قدرتی تأسیس شده تا از نقض عهد و میثاق آدمیان جلوگیری کند، چنان دغدغه و ترسی دیگر معقول نیست و به همین دلیل هر کس که به موجب عهد و پیمان می‌باید تعهد خود را زودتر انجام دهد، ملزم به چنین کاری است.^۱

۱. لیوانات، ۱۴-۱، ص ۸۹ و بشیریه، ص ۱۶۴.

از اینجا، یعنی ضرورت «وفاداری آدمیان به عهد و پیمان خود» سومین قانون طبیعی یعنی «عدالت» معنی پیدا می‌کند و همچنان که بیان شد، بدون عدالت که حاصل نظارت و کارآمدی Amerit «لویاتان بزرگ» است، عهد و پیمان، کلماتی «امیان‌تهی» و بی‌ارزش است و در نتیجه «آدمیان همچنان در وضع جنگی به سر خواهند برد». ^۱ نزد هابز جامعه عدالت پیشه جامعه‌ای است که مردم آن به عهد و پیمان خود پایبند باشند. زیرا، در غیر این صورت، هر کس صرفاً به دنبال اهداف شخصی خود می‌رود و هیچ‌گونه همزینی و مشارکتی بین توده‌ها شکل نمی‌گیرد. از آنجاکه تنها ضامن عهد و پیمان همان قدرت عمومی یا دولت است پس نتیجه می‌گیریم که برپایی عدالت، که تنها در صورت وجود دولت میسر است، غایت تشکیل دولت و قرارداد اجتماعی هابز است.

چهارمین قانون طبیعت «سپاسگزاری» است. به نظر هابز، علاوه بر احترام به قدرت عمومی اشکال دیگری از فضایل مدنی وجود دارد که جامعه مدنی و اصول قرارداد اجتماعی بدون آنها پایدار نخواهد ماند و از جمله این فضایل به این نکته اشاره می‌کند که «کسی که به صرف لطف کس دیگری سودی عایدش می‌شود، باید چنان عمل کند که شخص بخشنده از عملش که مبنی بر حسن نیت بود پشیمان نشود». ^۲ زیرا اصل اساسی نیکوکاری، جست و جو برای صلح است. در واقع انسان‌ها بخشش و نیکوکاری خود را وسیله‌ای برای تألف قلوب می‌دانند. لذا اگر عمل ایشان به حس صلح‌دوستی و اعتماد طرفین نینجامد، عمل ایشان با نخستین قانون بنیادی طبیعت که «آدمیان را به جست و جوی صلح فرامی خواند» تعارض پیدا می‌کند. از اینجاست که هابز به قانون پنجمی تحت عنوان «کنار آمدن با دیگران و سهل‌گیری» دست می‌یابد. ^۳

روشن است که هابز برای برپایی جامعه مدنی همه شاخ و برگ‌های اخلاقی را برای اجتناب از جنگ ترسیم می‌کند. در اینجا هابز اصولی از اخلاق را که منجر به تیرگی روابط میان انسان‌هاست برمی‌شمرد و با مهم جلوه دادن آنها تمامی جریان جاری بر زندگی انسان را حول محور همگرایی، هم‌بانی و جلب اعتماد آدمیان به یکدیگر بنا می‌کند. از این‌رو، لازم است که انسان‌های «خشون و غیراجتماعی» را که غیرقابل اصلاح‌اند «به عنوان موجودی مزاحم از جامعه بیرون راند» و از طرفی به کسان دیگر نیز توصیه کرد که از سر مآل‌اندیشی خطاهای گذشته کسانی را که خواهان «بخشایش» و اصلاح‌اند بخشنده و برای دوری از جنگ و خشونت و حفظ صلح از «انتقام‌جویی» یا «تلافی بدی با بدی» پرهیزنند (قوانين ششم و هفتم).^۱

هابز حتی در پرهیز از انتقام‌جویی فراتر رفته و در مطلبی تحت عنوان هشتمن قانون طبیعی، تصریح می‌کند که «هیچ‌کس نباید از طریق کردار، گفتار، حالات چهره و یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت و یا او را تحفیر کند». زیرا هنگام طرح وضعیت مدنی چنین فرض شد که انسان‌ها در طبیعت با هم برابرند و براساس این برابری قراردادی منعقد کرده‌اند که به وضع جنگ دائمی در میان خود خاتمه دهند. بنابراین، از آنجاکه تمام نقایص ریشه در وضع مدنی دارد، پس هرکس با دوری از «نخوت و غرور» و پرهیز از «ازیادت طلبی»، باید «به حکم طبیعت، دیگری را با خودش برابر بداند». (قانون هشتم تا دهم).^۲

باتعیین مقدمات اخلاقی مذکور به عنوان مبانی فکری جامعه مدنی، هابز به تعریف مهم‌ترین قوانین طبیعی، یعنی داوری و قضاوت، می‌پردازد (قوانين یازدهم تا نوزدهم). به نظر هابز، قوانین ازلی و ابدی طبیعی حکم می‌کند که هرگاه فردی از آحاد مجتمع عهده‌دار وظیفه داوری در بین آدمیان شود، آن

سان خود» سومین که بیان شد، بدون «» است، عهد و آدمیان همچنان پیشه جامعه‌ای پر این صورت، نه همزیستی و دلالت، که تنها داد اجتماعی

زوه بر احترام
جامعه مدنی
این فضایل
ی سودی
که مبتنی
ست و جو
ای برای
اعتماد
مان را به
که هابز
دست

۱. لویاتان، ۱۵-۱، ص ۱۰۱ و بشیریه، ص ۱۷۷.

۲. لویاتان، ۱۵-۱، ص ص ۱۰۲-۱۰۱ و بشیریه، ص ص ۱۷۸-۱۷۷.

کس باید بدون توجه به خاستگاه فکری، اجتماعی و طبقاتی افراد، با دادخواهان به یکسان رفتار کرده میان ایشان به «انصاف» رأی دهد. زیرا داوری مغرضانه و جانبدارانه هیچ‌گاه به صلح منتهی نمی‌شود و «برخلاف قانون بنیادی طبیعت موجب جنگ می‌شود».^۱ هابز چنین رفتاری را به عنوان قانون یازدهم طبیعی «عدالت توزیعی» و نقض آن را «رفتار غرض‌آمیز» نسبت به اشخاص نام می‌نهد و بر این اساس توصیه می‌کند که داور بایستی به گونه‌ای حکم کند که همه انسان‌ها بتوانند مشترکاً از منابعی که طبیعت به صورت مشاع در اختیار انسان‌ها قرار داده استفاده کنند؛ مگر آنکه استفاده مشترک و یا تقسیم آن ناممکن باشد که در این صورت «نوبت استفاده از آن (در صورتی که استفاده از آن نوبتی باشد) باید به حکم قرعه تعیین شود» که در برخی موارد نیز طبق عرف به متصرف اولیه و یا به فرزند ارشد داده می‌شود.^۲ در این خصوص، هابز تأکید می‌کند که قوانین مدنی باید به گونه‌ای تنظیم شوند که از قانون‌گذاران و میانجیان صلح حفاظت کنند، زیرا «لازمه وساطت و میانجیگری برخورداری از امنیت است»^۳ و بدون آن کسی داوطلب پاسداری از صلح، که اصل اساسی وضع مدنی است، نخواهد شد. در این صورت، اگر این میانجیان به حکمیت برگزیده شدند، باید به داوری ایشان احترام بگذارند، زیرا گاه پیش می‌آید که هیچ قانون نوشته و نانوشته‌ای برای حل اختلاف میان دادخواهان وجود ندارد که در اینجا برای حل اختلاف نظر و برقراری آرامش، «کسانی که با هم اختلاف دارند باید حق داوری خود را به حکمی واگذار کنند و ضرورت دارد که داور یا حکم در نتیجه داوری ذی نفع نباشد و نیز امر داوری اقتضا می‌کند که داور برای حل اختلاف طرفین دعوی از شهود کافی و معتبر استفاده کند».^۴

۱. لویاتان، ۱۵۱، ص ۱۰۳ و بشیریه، ص ص ۱۷۸-۱۷۹.

۲. لویاتان، ۱۵۱، ص ۱۰۳ و بشیریه، ص ص ۱۷۹-۱۷۸.

۳. همان.

۴. لویاتان، ۱۵۱، ص ص ۱۰۳ و بشیریه، ص ۱۷۹.

بناب
عمومی
مدنی
می‌گذا
دست
اگرچه
قوانين
نیست
غرض
از طر
حاکم
است
حق -
میان
پنج
آنچه
اعما
«خد
امنیت
جما
دوله
همو

بنابراین، از نظر هابز برای تأمین وضعیت مدنی همواره وجود قدرتی عمومی ضروری و گریزناپذیر است. در واقع، اگر آدمیان از روی طبع، خوی مدنی داشتند و بدون استفاده از ماشین زور به فضایل مدنی احترام می‌گذاشتند، دیگر نیازی به دستگاه زور نبود. لکن چون «افتخارجویی» و «دست اندازی» به جان و مال و وسایل معاش دیگران^۱ جزیی از طبیعت اگوئیستی انسان است، «بدون وجود ترس» از قدرتی که موجب رعایت قوانین طبیعی شود، اجتناب از جنگ و تأمین صلح و امنیت آدمیان ممکن نیست.^۲ به نظر هابز، قوانین طبیعی «مغایر با امیال طبیعی» ماست که ما را به غرض ورزی، غرور، کینه‌جویی و غیره رهنمون می‌کند.^۳ هابز قصد داشت تا از طریق برپایی دولتی قدرتمند و آزاد، قوانین طبیعت را بر امیال طبیعی انسان حاکم کند. او تصریح کرد که «عهد و پیمان بدون پشتواه شمشیر تنها حرف است».^۴ بنابراین، اگر قدرت کافی وجود نداشته باشد، هر کس برای احفاظ حق خود در مقابل دیگران به قدرت خویش تکیه و جنگ و کشمکش دائمی را بیان خود و دیگر آحاد انسانی برپا می‌کند.

پنجم: لویاتان و ساختار دولت

آنچه هابز لویاتان یا دولت نام نهاده یک دیوان عالی حاکمه است که از طریق اعمال قدرت، صلح را برای وضع مدنی تأمین می‌کند. نزد هابز، دولت یا «خداوند میرا» سایه «خداوند جاویدان» است و آدمیان «صلح و آرامش و امنیت خویش را مديون او هستند» و تکوین آن با توافقی است که میان جماعتی صلح طلب برای اعطای قدرت خود به یک نفر صورت می‌پذیرد. دولت هابز تنها یک سر دارد و جامعه مدنی او برای ورود افراد خارجی نیز همواره باز است؛ لکن برای عضویت در آن، همچون سایر قراردادها، صیغه

عقد جاری می شود که «من حق خود به حکومت برخویشتن را به این شرط و یا به این مجمع وامی گذارم و همه اعمال او را بر حق و جایز می دانم به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را بر حق و جایز بدانی».^۱

اما آیا این واگذاری اختیارات بدان معنی است که دولت یا حاکم بر فرمانبرداران خود قدرت نامحدود و مطلق العنانی را اعمال خواهد کرد؟ جواب هم مثبت است و هم منفی. در واقع، با توجه به اصل قرارداد در واگذاری اختیارات و نیز با استنتاجی که از توضیح قوانین طبیعی به دست آمد، باید گفت که قدرت حاکم نامحدود و در عین حال مشروط به رعایت لوازمی است که جامعه را از وضع جنگ رهایی دهد. بنابراین، مصلحت دولت هابزی ایجاد می کند که حاکم، به شرایط قوانین طبیعی، که هابزیک به یک برشمرده، تن دهد. در اینجا «خداؤند میرا» حتی از اجرای قوانین «خداؤند جاودان» آزاد است، اما رعایت حقوق افراد جامعه و برقراری عدالت، قوانین طبیعی امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. بنابراین، در دولت هابزی، حداقل تا آنجا که به عرصه عمل مربوط می شود، قدرت فرد از «خداؤند جاودان» نیز فراتر رفته، نه به منزله سایه و یا جانشین خدا، بلکه به منزله «مدعی اعلیٰ» قادر است برای مصالح زمینی دولت، حتی «خداؤند جاودان» را به خدمت خود فراخواند. بنابراین، رضایت افراد جامعه برای تشکیل «دولتی توافقی» اگر به بهایی گرفته نشود، حداقل این ضرورت را برای فرمانروا ایجاد می کند که از شرایط آزادی قوانین طبیعی حمایت و حفاظت کند. مهم ترین اقدام حاکم برای این کار داوری منصفانه میان شهروندان و ایجاد شرایط اعتماد برای عقد قرارداد میان ایشان است و برای اجرای این کار ویژه مهم، از زمان تأسیس دولت می تواند تمام اختیارات و اقتدار خود را به کار بندد.

بنای
ثالث
بارض
انسانی
ثالث
قرارداد
یک
می ش
قرارداد
پیمان
حتی
شده
مصالح
نقض
هیچ
عمل
تفو
بی ا
مج
تفر
عقا

شخص
ا به این
وی را
بر
کرد؟
اد در
آمد،
زمی
بزی
یک
ند
نین
ی،
ند
له
»
ل
س
ـ

هابز؛ قدرت فرد و آزادی دولت ۱۳۳

بنابراین، لویاتان دولت قرارداد است؛ قراردادی که در آن، حاکم شخص ثالث تلقی می‌شود. به این ترتیب، برای تأسیس لویاتان آدم‌ها جمع می‌شوند تا بارضایت خود بخشی از آزادی عمل‌شان را که مربوط به حوزه بیرونی انسانی است به فرد ثالثی بدهند تا او برای همه ایشان تصمیم بگیرد. شخص ثالث طرف قرارداد نیست. در این قرارداد هر یک از افراد با «همه دیگران» در قراردادهای متعدد قرارداد می‌بندند. شخص ثالث هم همان دولت است که یک نفر است. هدف قرارداد نیز حفظ جان مردم است و تنها زمانی فسخ می‌شود که حاکم نتواند از جان مردم محافظت کند.^۱ بنابراین، مردم پس از قرارداد باید تابع آن باشند و نمی‌توانند بدون اجازه حاکم برای تغییر حاکم پیمان دیگری بینندند و یا «بدون اجازه او پادشاهی را به کناری بیفکنند» و یا حتی «شکل حکومت را تغییر دهند» زیرا قبلًا براساس قرارداد متعهد شده‌اند که «تمام اعمالی را که حاکم موجود انجام می‌دهد و مقتضی و یا به مصلحت می‌داند»،^۲ همچون اعمال خود بپذیرند و فراتر از آن حتی «امکان نقض پیمان از جانب شخص حاکم» را هم به خیال خود راه ندهند. بنابراین، هیچ‌یک از اتباع نمی‌تواند به بهانه نقض عهد از قید تابعیت او آزاد شود» زیرا عمل اولیه برای تأسیس دولت را خود افراد به اجرا گذاشته‌اند و حال با تفویض اختیارات ایشان، اعمال قدرت می‌کند. لذا اشتباه حاکم اگرچه بمنصفانی تلقی می‌شود، نمی‌تواند ناعادلانه و ظالمانه باشد. از این‌رو قابل مجازات هم نیست.^۳ هابز حتی از این هم فراتر می‌رود و برای جلوگیری از تفرقه و جنگ داخلی به حاکم قدرت مطلقه‌ای عطا می‌کند که خود «داور عقاید باشد و یا داوران عقاید و آیین‌ها را تعیین کند».^۴

به این ترتیب، مجدداً این پرسش مطرح می‌شود که با چنین اقتدار

نامحدود، آیا جایی برای قدرت فرد باقی می‌ماند؟ زیرا به نظر می‌رسد که با اوج گیری حاکم در قدرت، هیچ نهاد دیگری توانایی رویارویی با اراده وی را نخواهد داشت، زیرا تمام قوای قانونگذاری، اجرایی و قضایی عملاً تحت گزینش وی قرار دارند.^۱ به این ترتیب، «قدرت و عزت اتباع در حضور قدرت حاکم محظوظ ناپدید می‌شود».^۲ هابز تصریح می‌کند که در این خصوص «اعقیله کسانی که در مورد پادشاهان واجد حاکمیت می‌گویند که ایشان گرچه بالا نفراد اقوی هستند، یعنی از هر یک از اتباع خود قدرت بیشتری دارند، لیکن بالاجتماع احقرند، یعنی از مجموع اتباع خود قدرت کمتری دارند، بی‌پایه است».^۳

در اینجا هابز برای آزادی لویاتان از تمامی حوزه‌های اقتدار دینی و غیردینی و حتی نفوذ امیال شهروندی، که وی در احترام به فرد برای آن قائل شده، از این هم فراتر رفته و هرگونه تقسیم قدرت را در حقوق حاکمیت و حتی واگذاری و انتقال آن را مردود و مسئله‌ای منافی با حاکمیت دانسته است و تصریح می‌کند که:

در جایی که قبل از قدرت حاکمه‌ای تأسیس شده باشد، دیگر همان آدمیان نمی‌توانند نماینده دیگری داشته باشند، مگر تنها در مورد برخی مقاصد خاص که به واسطه شخص حاکم تعیین و مشخص شود، زیرا در آن صورت دو قدرت حاکمه تأسیس می‌شود و هر کس دو کارگزار به عنوان نماینده خود خواهد داشت که به واسطه مخالفت با یکدیگر، ضرورتاً قدرت را تقسیم می‌کند. در حالی که (اگر آدمیان بخواهند در صلح و آرامش زندگی کنند) قدرت تقسیم ناپذیر است؛ او بدین سان، [آن دو حاکم] برخلاف مقصود اصلی پس از تأسیس حاکمیت، توده مردم را به وضعیت جنگ می‌کشانند.^۴

۱. لویاتان، ۱۸۲، صص ۱۱۹-۱۲۰.
 ۲. لویاتان، ۱۸۲، ص ۱۲۱ و بشیریه، ص ۱۹۸.
 ۳. همان.
 ۴. همان.

با و
چنین و
نامحدود
نمی‌کند
نیست.
اختیار
وضعی
ارزشمن
صورت
ششم:
اشکال
چندین
است ک
مردم ی
دموکرا
بگیرند
است.
که آن
است.
هار

نخست
یکسان

با وجود این، به نظر می‌رسد که وضع مدنی وضعیتی بدون آزادی است و چنین وضعی در مقایسه با وضع طبیعی که انسان‌ها در آن «از چنان قدرت نامحدودی برخوردار بودند»، ناخوشایند باشد. هابز چنین مسئله‌ای را نقی نمی‌کند و می‌گوید که «البته وضعیت انسان هیچ‌گاه خالی از قدری ناراحتی نیست». اما وضع مدنی که در آن انسان مدنی آگاهانه، از روی رضایت و با اختیار خود بخشی از آزادیش را در مقابل امنیت خود عطا می‌کند به مراتب از وضعیت هولناک جنگ دائمی و ترس از بین رفتن جان و دارایی‌اش ارزشمندتر است؛ ضمن آنکه اساساً تحدید آزادی وضعیت «قدرت» در صورت تأمین امنیت مردم در همه اشکال حکومت یکسان است.^۱

ششم: اشکال حکومت

اشکال حکومت را بسته به اینکه حاکمیت در دست یک نفر و یا انجمنی از چندین نفر و یا انجمنی از همگان باشد، می‌توان به سه نوع تقسیم کرد. روش است که در هر سه شکل، قدرت حاکمه نماینده مردم است. وقتی نماینده مردم یک نفر باشد، حکومت سلطنتی، وقتی که همگان حکومت کنند، دموکراسی و زمانی که انجمنی از برگزیدگان عنان حکومت را در دست بگیرند، اشرافی نام می‌گیرد. اما در هر سه شکل «کل حاکمیت تجزیه‌ناپذیر است».^۲ هابز تقسیم‌بندی مربوط به حکومت‌های بد را نمی‌پذیرد و می‌گوید که آن انواع در واقع وقتی پدید می‌آیند که حکومت نمایندگی زایل شده است. لذا فقدان حکومت خود نوع تازه‌ای از حکومت نیست.^۳

هابز به چند دلیل حکومت سلطنتی را بر دیگر اشکال آن ترجیح می‌دهد. نخست اینکه، «در حکومت پادشاهی مصلحت شخصی با مصلحت عمومی یکسان است» زیرا افتخار و اعتبار پادشاه با اتباع هم‌سو است. نظام سلطنتی

۱. لویانان، ۱۸۲، ص ۱۲۲ و بشیریه، ص ۲۰۰.

۲. لویانان، ۱۹۲، ص ۱۷۷ و بشیریه، ص ۲۰۱.

وقتی پرشکوه است که اتباعش تهیدست، حقیر و در حال جنگ با یکدیگر نباشند، لذا اساساً کمتر پیش می‌آید که پادشاهی از سر اختیار در صدد نابودی مملکت خود برآید.^۱ دوم اینکه، پادشاه به جهت برخورداری از مشاورین عالی، بهتر از حکومت‌های انجمنی تصمیم می‌گیرد، زیرا پادشاه آزاد است که «با هر کس و در هر زمان و در هر جایی که بخواهد» مشورت کند. در حالی که در حکومت چند تن یا مردم، معمولاً کار مشورت در دست گروهی «قدرت طلب» و «کارآزموده در کسب ثروت» قرار می‌گیرد. لذا حکومت پادشاهی به صلاح نزدیک‌تر است؛ ضمن اینکه در حکومت پادشاهی حاکم می‌تواند حکم خود را تازمان عمل «به صورت محترمانه» حفظ کند و معمولاً از دانش بیشتری برای اداره مملکت نیز برخوردار است.^۲ دیگر اینکه، در انجمن‌های حکومتی، معمولاً جناح‌بندی و ائتلاف صورت می‌گیرد، که خود باعث استهلاک و بسی‌ثباتی حکومت می‌شود، حال آنکه در حکومت پادشاهی، پادشاه یک نفر است و مخالف سلطنت خود تصمیم نمی‌گیرد.^۳ هابز حکومت‌های پادشاهی را هم خالی از اشکال ندانسته است. به‌نظر او، مهم‌ترین اشکال چنین حکومت‌هایی در استبداد پادشاه و انحراف حکومت پادشاهی از بستر آرمانی آن نهفته است. زیرا به کرات اتفاق می‌افتد به جهت مداهنت و سعایت مقریان که معمولاً برای افزایش قدرت و یا کسب ثروت انجام می‌شود، یکی از اتباع از حق حیات محروم و تمام یا بخشی از دارایی‌اش مصادره و غارت می‌شود. هابز خود تأکید می‌کند که «این مشکل عظیم و اجتناب‌ناپذیر است»،^۴ لکن به‌نظر او حاکمیت‌های انجمنی نیز در معرض چنین فسادی قرار می‌گیرند.^۵ از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که در مجموع حکومت‌های پادشاهی از سایر حکومت‌ها برترند.

۱. لویاتان، ۱۹۲، ص ص ۱۲۴-۱۲۵ و بشیریه، ص ص ۱۲۵-۱۲۰.

۲. لویاتان، ۱۹۲، ص ص ۲۰۲-۲۰۳ و بشیریه، ص ص ۲۰۳-۲۰۲.

۳. همان.

۴. لویاتان، ۱۹۲ -.

هفتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از جمع‌بندی مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه‌گرفت که محور فلسفه سیاسی هابز در لویاتان، اجتناب از جنگ و پایان دادن به کشمکش میان آدمیان است. فلسفه سیاسی هابز را می‌توان آمیزه‌ای از اندیشه‌های سیاسی آپسکور، دموکریت، ماکیاولی و بدن دانست. او مثل اپیکور مسئله لذت و رنج را مطرح می‌کند. مثل دموکریت جهان را مادی می‌بیند، مثل ماکیاولی واقع‌گرایست و نیز مثل ژان بدن بر قدرت فرمانرو اتفاقی می‌کند. هابز به دلیل نارضایتی از تفکرات کلاسیک، به ویژه تفکر ارسطویی، در آموزه‌های جدید در علم سیاست به دنبال دو ویژگی بود: اول اینکه، روش صحیح علمی برای مطالعه جامعه سیاسی پیدا کند و دوم اینکه، جامعه سیاسی او براساس صلح و وفاق باشد. لویاتان را کتاب «پیدایش» جامعه مدنی جدید می‌دانند. تلاش عمدۀ هابز در لویاتان نظریه‌مند کردن فلسفه سیاسی و یا، به تعبیر دیگر، بنای «علم سیاست» بود. او در صدد بود تا با تصورات جزئی از پدیده‌های کلان سیاسی مفاهیم اولیه را بازنگری کرده، تعاریف جدیدی از رابطه حکومت‌شوندگان با حکومت‌کنندگان عصر خود ارائه دهد.

بنابراین، لویاتان یا جوهر، صورت و قدرت دولت کلیسا یی و مدنی را می‌توان رساله‌ای دریاب رابطه متقابل «حمایت و اطاعت»^۱ دانست؛ برقراری صلح و امنیت از سوی حاکم یا حکومت‌کنندگان که در مقابل اطاعت محض و بی‌جون و چرای حکومت‌شوندگان از حاکم یا حکومت‌شوندگان به دست می‌آید. علت چنین امری را هابز معطوف به تمایلات خودخواهانه انسان می‌داند. به نظر او، خودخواهی انسان موجب می‌شود که در وضع طبیعی تنها طبق قانون و روش دلخواه خود حرکت کند. لذا جنگ و کشمکش دائمی زندگی انسان را مسکنت‌بار و انسان را در مقابل طبیعت منزوی می‌کند. از این‌رو، آدمیان از ترس زندگی ناامن و پراضطراب و تهدید دائمی جان و

^۱ لویاتان، بخش هـ.

مال شان، با یکدیگر توافق می‌کنند که آزادی خود را به ازای تأمین امنیت به شخص ثالثی واگذار کنند و به این ترتیب، دولت قرارداد تأسیس می‌شود. به موجب این قرارداد، حاکم تا زمانی که توانایی «حمایت» خود را از دست نداده حاکم می‌ماند. هابز از اینکه شاخص پایان یافتن توانایی چیست، سخنی به میان نیاورده است. از نظر هابز همواره تمامی تقصیرات متوجه حکومت‌شوندگان است و حاکم به اقتضای قرارداد هیچ‌گاه مرتکب عمل ظالمانه نمی‌شود.

هابز می‌گوید: فرمانروایی که ما در وضع طبیعی از روی اختیار و عقل، حقوق خود را به او واگذار کرده‌ایم، حق دارد که براساس صلاح‌حید خود امر و نهی کند. بنابراین، ما نمی‌توانیم علیه او شورش کنیم، زیرا خودمان به این نتیجه رسیده‌ایم که او تنها کسی است که غایت و مصلحت را می‌شناسد و اگر ما خودمان غایت را می‌شناختیم دیگر او را تعیین نمی‌کردیم. از اینجا روش می‌شود که چرا حتی در شرایط بی‌انصافی نیز او باز هم اختیارات وسیعی دارد، زیرا او تنها کسی است که قضاوت می‌کند و حق قضاوت را هم به کسی واگذار نکرده است. لذا بی‌انصافی او در هیچ محکمه‌ای غیر از خدا قبل طرح نیست؛ چنان‌که در قتل عوریاه به دستور داود معلوم می‌شود که داود وقتی از عمل خود پشیمان شد، گفت که «ای خدا من تنها نسبت به تو مرتکب گناه شده‌ام». ^۱

بالاخره نکته دیگری که جای طرح دارد، وظایف حاکم یا نماینده دولت قرارداد است که هم حکومتی مطلقه دارد و هم موظف به اجرای قوانین طبیعی است؛ هم فرادست و هم در خدمت فرد است؛ تناقض نمایی که شاید تا نگارش دورساله حکومت به دست لاک بی‌پاسخ بود. لذا مشکل می‌توان برای قوانین طبیعی که فرمانروا را ملزم به رعایت آن می‌کند استدلالی علمی و منطقی طرح کرد. هابز نیز در لویاتان کمکی به حل این مسئله نمی‌کند اما

۱. لویاتان. ۲۱-۲، ص ۱۴۲ و بشیریه، ص ۲۲۰

هابز؛ قدرت فرد و آزادی دولت ۱۳۹

می توان حدس زد که هابز این قوانین را همچون قوانین استعلاحی خداوند،
تبعیدی فرض کرده است. به هر حال، به نظر می رسد که در این جمع بندی
می توان با وینست همراه شد و گفت که علیرغم بحث از قدرت مطلقه و
دولت نامحدود و میان طرفداران و مخالفین آن «تاکنون هیچ شهریار و حاکمی
در حقیقت واجد قدرت نامحدود نبوده است.»^۱