

دولت، قدرت و قانون در اندیشه هابز

بازخوانی لویاتان

راضیه صادقی تبار

مقدمه

بدون تردید «لویاتان» (Leviathan) نخستین اثر فلسفی-سیاسی به زبان انگلیسی است که درباره‌ی دولت مدرن و ویژگیها و کارکردهای آن است. نگارش آثار فلسفی-سیاسی توسط فیلسوفان و اندیشمندان در طول تاریخ تفکر و اندیشه بشری قدمت طولانی دارد؛ افلاطون، ارسطو، فارابی، جان لاک، کانت، هگل، ابن خلدون، مارکس، راولز، هایک، هابرماس، فوکو و... از جمله‌ی اندیشمندان فلسفی - سیاسی نویس بودند که هر کدام به زبان خاص خود و براساس آراء خویش به تشریح، تنویر و تئوری پردازی در باب سیاست پرداخته‌اند. اما در این میان «توماس هابز» (۱۶۷۹-۱۵۸۸ م)،

فیلسوف سیاسی بزرگ انگلستان و اثر سترگ او «لویاتان» قابل تأمل و توجه است. «لویاتان»، پس از گذشت ۳۵۰ سال از چاپ آن، برای نخستین بار توسط دکتر حسین بشیریه، استاد دانشگاه، مترجم و مؤلف، به زبان فارسی ترجمه شد. از این روی، آنچه که در پی می‌آید معرفی و بررسی «لویاتان» است.

«لویاتان» در آوریل سال ۱۶۵۱ میلادی توسط ناشری انگلیسی در چاپخانه‌ی گرین دراگون، واقع در محوطه‌ی کلیسای سنت پل، به چاپ رسید. هابز، بخشهایی از دست نوشته‌ی خود را برای حروفچینی هر هفته از پاریس به لندن می‌فرستاد و در مقابل نمونه‌ی غلطگیری نیز هر هفته برای او فرستاده می‌شد. انتشار «لویاتان» به

سرعت موجبات شهرت هابز را فراهم آورد، شهری که حتی در دسرساز نیز برای او گشت و تا مدتهای مدیدی مورد تهدید دوستان نیز قرار داشت. «به نظر آنها لویاتان از جهات بسیاری منافی کل اعتقادات پیشین هابز بود و به ویژه خیانتی به آرمان سلطنت طلبی در انگلستان به شمار می‌رفت، آرمانی که به نظر آنها پس از اعدام چارلز اول در ژانویه ۱۶۴۹ نیازمند حمایت مجدد بود. هابز پس از احیای سلطنت در سال ۱۶۶۰ مؤکداً آن اتهامات را ناروا می‌خواند لیکن چنین اتهاماتی چندان هم بی‌پایه نبودند. یکی از دلایل این مدعا این است که یک سال پس از اعدام چارلز، ناشران انگلیسی، آثار اولیه هابز را بدون اجازه او منتشر می‌کردند تا به وسیله آنها از موضع سلطنت‌طلبان در مقابل رژیم جمهوری جدید حمایت کنند، اما هابز در مورد لویاتان آشکارا و عمدتاً چنین اجازه‌ای نمی‌داد» (هابز، ص ۴۸). اگر چه، دوستان هابز، لویاتان را ملغمه‌ای از الحاد مسیحی توصیف می‌کردند، یعنی برداشتی دلخواهانه از الهیات مسیحی به نحوی که متناسب با فلسفه‌ای مادی باشد. اما هابز آشکارا «لویاتان» را برای تخطئه حساسیتهای رایج به ویژه در نزد کلیسای رسمی انگلستان نوشته بود و «لویاتان» را جزو آثاری قرار داد که در آن زمان در دفاع از رژیم جدید نوشته می‌شدند و از آن رژیم به دلیل تصاحب کامل قدرت دفاع می‌کردند. رابرت پین (Robert Payne)، از دوستان هابز، دلیل نگارش «لویاتان» را چنین می‌داند: «هابز به نحوی از روحانیون کلیسای

رسمی انگلیس که در آن زمان در گرد پادشاه تبعیدی در پاریس جمع شده بودند، رنجیده خاطر شده بود و شاید دلیل آن در این باشد. بی‌شک به نظر می‌رسد که هابز همواره موجب ناراحتی و برانگیختگی آن روحانیون شده باشد... اما باید این نکته را نیز در نظر گرفت که دستگاه کلیسایی که رژیم جمهوری جدید پس از سال ۱۶۴۹ برقرار ساخت به آنچه عموماً مطلوب و مورد نظر هابز بود، شباهت بسیاری داشت. هابز نظام جدید را قطعاً مشتاقانه بر نظام اسقفی سنتی ترجیح می‌داد» (هابز، ص ۵۲). همچنین هابز در تقدیم نامه‌ی «لویاتان»، خطاب به فرانسیس گودالفین می‌نویسد: «این جانب در تقدیر و به افتخار ایشان و با اظهار ارادت و اخلاص نسبت به خود جنابعالی این رساله درباره‌ی دولت را از سر خضوع به حضرتعالی تقدیم می‌کنم. نمی‌دانم مردم چگونه با آن برخورد خواهند کرد و یا این رساله بر آنان که مدافع آن باشند چه تأثیری خواهد گذاشت. زیرا در گذرگاهی که از یک سو به وسیله کسانی که محاصره شده است که خواهان آزادی بسیاریند و از سوی دیگر به وسیله کسانی احاطه شده که خواهان قدرت بسیاریند، به سختی می‌توان از میان آن دو نقطه به سلامت گذشت» (لویاتان، ص ۶۷). به هر ترتیب «لویاتان» منتشر شد و واکنشهای متعددی را نیز برانگیخت. اما عنوان کتاب، «لویاتان»، که هابز آن را برگزیده بود بسیار جالب و قابل تأمل است. «لویاتان» به فصل ۴۱ کتاب ایوب در کتاب مقدس اشاره می‌کند که

در آن لویاتان یا هیولای دریایی به عنوان موجودی دارای قدرت مطلق و مهیب توصیف می‌شود: «بر روی زمین همانند ندارد و بدون ترس آفریده شده». این همان دولتی بود که هابز ترسیم می‌کرد با قدرتی مطلق که حتی بر خدمتگزاران خداوند همچون ایوب نیز اعمال می‌شد. پیام مورد نظر هابز با تصویر حیرت‌آوری بر روی جلد کتاب تصریح شده بود. در این تصویر هیولایی مرکب از توده‌ای از افراد نمایش داده می‌شود که در یک دست شمشیر و در دستی دیگر عصای اسقفی دارد و بر فراز مناطق روستایی آرام و بی‌سروصدایی غول‌آسا پدیدار است.

«لویاتان» دارای یک مقدمه، چهاربخش، چهل و هفت فصل و نتیجه‌گیری می‌باشد. محور و موضوع اصلی هابز در «لویاتان» دولت، قدرت، سیاست و الهیات است. هابز با بهره‌برداری از تمثیلهای ابزاروار و انداموار ثقل تحلیل خود را بر روی انسان قرار می‌دهد. به طور مثال، با تمثیل ساعت و تجزیه آن به اجزاء برای فهم کارکرد آن، جامعه را نیز به واحد انسانی به عنوان مبنای فهم کارکرد کلان تجزیه می‌نماید. هابز در مقدمه «لویاتان» پس از اینکه صریحاً اشاره می‌کند که همه‌ی دستگاههای خودکار دارای نوعی حیات مصنوعی هستند و زندگی حرکت اندامهاست و سرمنشاء حرکت هم عمدتاً درونی است، می‌نویسد: «آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت خوانده می‌شود به کمک فن و صنعت ساخته شده است و صرفاً

انسانی مصنوعی است، که از انسان طبیعی عظیم‌تر و نیرومندتر است و برای حراست و دفاع از او ساخته شده است و در آن حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن زندگی و حرکت می‌بخشد؛ و در آن [بدن مصنوعی] قضاات و حکام و دیگر کارگزاران قوه‌ی قضاییه و مجریه، همچون مفاصل مصنوعی هستند؛ پاداش و کیفر (که هر مفصل و اندامی به واسطه‌ی آن به جایگاه حاکمیت وصل شده و برای انجام وظیفه‌ی خود به حرکت در می‌آید) رگها و اعصابی هستند که همان وظیفه را در بدن طبیعی انجام می‌دهند؛ ثروت و مکننت همه‌ی اعضای [کشور]، در حکم قوت آن‌اند؛ حفظ امنیت مردم کارویژه‌ی اصلی آن است؛ مشاورین که مطالب مورد نیاز را به اطلاع آن می‌رسانند، در حکم حافظه‌ی آن‌اند؛ عدالت و قوانین، عقل و اراده‌ی مصنوعی هستند؛ اجماع و توافق در حکم تندرستی؛ فتنه و شورش در حکم بیماری و جنگ داخلی در حکم مرگ آن موجود است. سرانجام اینکه، پیمانها و میثاقها که به موجب آنها نخست اجزا این پیکر سیاسی ساخته و سپس ترکیب و یکپارچه شده‌اند، همانند حکمی هستند که در روز خلقت اعلام کرد و فرمود: پس انسان را خلق می‌کنیم» (لویاتان، ص ۷۱). لذا هابز به منظور توصیف و تشریح طبیعت این انسان مصنوعی از چهار دیدگاه آن را مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱- جوهر آن و سازنده‌ی آن را که هر دو مربوط به انسان است. ۲- دولت چگونه

ایجاد می‌شود و اقتدار شخص حاکم چیست؟
 ۳ - دولت مسیحی چیست؟ ۴ - مُلک ظلمت کدام است؟
 هابز در بخش اول «لویاتان» به توصیف و کنکاش وضعیت انسان می‌پردازد. او معتقد است: «برای بررسی افکار آدمی، نخست آنها را جداگانه و پس از آن به صورت پیوسته یا در حالت وابستگی به یکدیگر ملاحظه خواهیم کرد» (لویاتان، ص ۷۷). وی ریشه‌ی همه‌ی آن افکار را حس می‌داند و می‌گوید: «هیچ تصویری در ذهن آدمی وجود ندارد که در ابتدا، کلاً یا بعضاً با اندامهای حسی دریافت نشده باشد» (لویاتان، ص ۷۷). هابز تأکید می‌ورزد که تصور چیزی جز حس رو به زوال نیست و در نزد انسانها و بسیاری موجودات زنده دیگر هم در خواب و هم در بیداری یافت می‌شود و «زوال حسی در انسانها در حال بیداری به معنی زوال حرکت تبدیل شده به حس نیست بلکه به معنی مبهم شدن آن است» (لویاتان، ص ۸۰).
 هابز پس از آنکه تصورات را به بسیط (Simple) و مرکب (Compounded) تقسیم می‌کند در باب فهم ناپذیر بودن خداوند می‌نویسد: «هر چیزی را که ما تصور می‌کنیم متناهی (Finite) است. بنابراین هیچ صورت ذهنی یا تصویری از آنچه ما نامتناهی (infinite) می‌خوانیم وجود ندارد. هیچ انسانی نمی‌تواند در ذهن خود تصویری با ابعاد نامتناهی داشته باشد، و یا شتاب نامتناهی، زمان نامتناهی، نیروی نامتناهی و یا قدرت نامتناهی را تصور کند. وقتی ما می‌گوییم

که چیزی نامتناهی است تنها این معنا را می‌رسانیم که ما قادر به تصور نهایت و حدود آن چیز نیستیم، زیرا تصویری از آن چیز نداریم بلکه تنها ناتوانایی خودمان را تصور می‌کنیم. و بنابراین ما نام خداوند را نه به آن خاطر به کار می‌بریم که بتوانیم او را تصور کنیم؛ (زیرا او فهم‌ناپذیر (incomprehensible) است، و عظمت و قدرت او تصور ناپذیرند)؛ بلکه به منظور تکریم و تعظیم او به کار می‌بریم» (لویاتان، ص ۸۸).
 موضوع بعدی که هابز به آن می‌پردازد «کلام» یا نام، است. هابز هنگامی که به نامها می‌پردازد آشکارا به دیدگاهی نام‌انگارانه قائل است و می‌گوید یکایک فیلسوفان به نشانه‌هایی نیاز دارند تا در یادآوری و فراخوانی اندیشه‌هایشان به آن یاری دهند و این نشانه‌ها همانا نامهایند. افزون بر این، اگر فیلسوفان بخواهند اندیشه‌های خویش را به دیگران منتقل کنند، این نشانه‌ها باید بتوانند به کارعلائم دلالت بیابند و هنگامی از عهده‌ی این کار برمی‌آیند که در آنچه «کلام» می‌خوانیم به هم بپیوندند. از این رو هابز فایده‌ی عمومی کلام را در تبدیل مکالمه‌ی ذهنی به مکالمه‌ی لفظی یا رشته‌ی افکار ما به رشته‌ی کلمات می‌داند. لذا هابز فواید خاص کلام را در چهار مورد می‌داند: «نخست ثبت آنچه ما پس از تأمل و تعمق به عنوان علت امور مربوط به حال یا به گذشته در می‌یابیم و نیز ثبت تبعات یا اثرات اشیاء در حال یا در گذشته؛ و این خود به طور خلاصه عبارت است از کسب دانش. فایده‌ی ویژه دوم ارائه

دانش مکتسبه‌ی خودمان به دیگران است که مشاوره و آموزش متقابل خوانده می‌شود. فایده‌ی سوم اعلام خواست و مقاصد خود به دیگران به منظور جلب تعاون و همکاری آنهاست. وفایده‌ی چهارم سرگرم کردن خودمان و دیگران از طریق بازی بی‌زیان با کلمات صرفاً برای تفریح یا مقاصد زیبایی‌شناسانه است» (لویاتان، ص ۹۱-۹۰). هابز به سوء استفاده و کاربرد نابجا از کلام نیز معتقد است و موارد این کارکرد نابجا را نیز معرفی می‌نماید. وی در ادامه بحث کلام، فهم را مولود کلام می‌داند و می‌گوید: «وقتی کسی با شنیدن کلامی همان افکاری را دریافت کند که کلمات آن کلام و پیوند میان آنها برای انتقال همان معانی و افکار تعیین و ترکیب شده‌اند، در آن صورت گفته می‌شود که آن کس آن کلام را فهمیده است؛ زیرا فهم هیچ چیز دیگری جز تصور ایجاد شده به وسیله‌ی کلام نیست. و بنابراین اگر کلام ویژه‌ی انسان باشد (که به نظر من باید چنین باشد) در آن صورت فهم نیز خاص اوست. و بنابراین احکام بیهوده و کاذب، اگر کلی باشند، قابل فهم نیستند، هر چند بسیاری کسان فکر می‌کنند که [آنها را] می‌فهمند در حالی که صرفاً کلمات را تکرار و یا از بر می‌کنند» (لویاتان، ص ۹۶).

هابز به شدت متأثر از شرایط فکری دوران‌ش بود. فلسفه‌ی شکاکیت اواخر عصر رنسانس و گسترش دستاوردهای گالیلو و نیوتن از جمله تحولات فکری آن دوران بود اگرچه شک

دکاری در شکل‌گیری منظومه‌ی فکری او نقش بسزایی داشت. هابز در فصل پنجم «در باب عقل و علم» سخت از این شرایط فکری متأثر است. او به کرات تمثیل جمع و تفریق را برای تبیین هدف خود از عقل به کار برده است و می‌نویسد: «از این همه شاید بتوانیم مراد از کلمه‌ی عقل را که ما در زمره‌ی قوای ذهنی آدمی به شمار می‌آوریم تعریف کنیم. زیرا عقل در این معنا چیزی جز شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات نامهای عمومی مورد اتفاق برای علامت گذاری و بیان معنای افکار ما نیست وقتی آنها را نزد خودمان شمارش می‌کنیم، این کار را علامت گذاری می‌گوییم؛ و وقتی تفکرات خود را به دیگران عرضه یا اثبات می‌کنیم، آن را بیان معنی می‌نامیم» (لویاتان، ص ۹۸). همچنین هابز معتقد است که فایده، غایت عقل و استدلال، یافتن جمع‌بندی نهایی و صدق و حقیقت یک یا چند نتیجه جدای از تعاریف اولیه و معانی مورد اتفاق اسامی نیست بلکه شروع استدلال بر پایه این مقدمات و نیل به یک نتیجه از نتیجه‌ی دیگر است. هابز در عبارتی دیگر، پیرو مسئله تعقل، مسئله خطا و سخن بی‌معنا را مطرح می‌کند: «وقتی کسی بدون به کار بردن کلمات تأمل می‌کند، و این گونه تأملات درباره‌ی چیزهای خاصی ممکن است (مثل وقتی که ما با مشاهده‌ی چیزی حدس می‌زنیم چه چیزی ممکن است پیش از آن چیز واقع شده باشد و یا از آن نتیجه شود)؛ اگر آنچه او احتمال می‌دهد که به دنبال آن امر

واقع شود، واقع نشده باشد، این حالت را خطا می خوانیم؛ و حتی دوران‌دیش‌ترین کسان نیز در معرض آن قرار می گیرند. اما وقتی ما با کاربرد کلمات واجد معانی عام، استدلال می کنیم و به استنتاجی عام می رسیم که نادرست است؛ گرچه عموماً این حالت را نیز خطا می خوانند، اما در حقیقت استنتاج حاصله بیهوده یا کلام بی معناست» (لویاتان، ص ۹۹). قوه‌ی تمییز را هابز تنها ویژگی انسان می داند که می تواند پس از تصور هر چیزی درباره‌ی نتایج آن تفحص کند. لذا هابز به این امتیاز، ویژگی دیگری نیز می افزاید: «انسان می تواند به واسطه‌ی کلمات نتایجی را که به دست می آورد به قواعد عام یعنی قضایا (Theoremes) و حکمتهای کلی (Aphorismes) تقلیل دهد؛ یعنی می تواند نه تنها در مورد اعداد بلکه در تمامی امور دیگری که قابل جمع یا تفریق باشند، استدلال و محاسبه کند» (لویاتان، ص ۱۰۰). جالب اینجاست که هابز امتیاز یاوه‌گویی را در انحصار انسان می داند و از میان آدمیان آن دسته بیش از همه دچار آن هستند که مدعی دانستن فلسفه‌اند. هابز علم را مایه‌ی دوران‌دیشی و خردمندی می داند و می گوید: «علم، معرفت نسبت به نتایج، و وابستگی حقایق نسبت به یکدیگر است؛ و به واسطه‌ی آن، از اعمال فعلی خود پی می بریم که چگونه اعمال دیگر و یا اعمال مشابه را در وقتی دیگر انجام دهیم: زیرا وقتی پی بریم که چگونه و به چه عللی و شیوه‌ای امری واقع می شود، با کسب معرفت نسبت به

علل مشابه، به طریقه‌ی ایجاد تبعات مشابه به واسطه‌ی آن علل نیز واقف خواهیم گشت» (لویاتان، ص ۱۰۲)

در اندیشه هابز فضیلت و فضایل فکری و معایب آن به دو گونه است: طبیعی و اکتسابی؛ و مقصود هابز از فضایل فکری «همان تواناییهایی ذهنی هستند که آدمیان ستایش می کنند و با ارزش می دانند و آرزو می کنند که خود دارای آنها باشند» (لویاتان، ص ۱۱۷). هابز شناخت را بر دو نوع می داند: «یکی شناخت امر واقع؛ دیگری شناخت نسبت به استنتاج حکمی از حکم دیگر. نوع نخست چیزی جز حس و خاطره نیست و شناخت ساده است؛ مثل وقتی که واقعتی را در حال وقوع می بینیم یا وقوع آن را به خاطر می آوریم؛ و چنین شناختی لازمه‌ی شهادت و گواهی است. نوع دوم علم خوانده می شود و مشروط است،... و این شناختی است که برای فیلسوف یعنی کسی که مدعی استدلال عقلانی باشد، لازم است» (لویاتان، ص ۱۲۹ - ۱۲۷).

«قدرت» مفهوم کلیدی نظریات هابز است و در نظر اوست که برای نخستین بار اصطلاح قدرت به همین نام و عنوان به موضوع اصلی بحث تبدیل می شود، اگر قبول داشته باشیم که علم از نظر هابز به عنوان علم فقط به خاطر قدرت وجود دارد، می توان تمامی فلسفه هابز را نخستین فلسفه قدرت دانست. هابز معتقد است: «قدرت آدمی عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار

دارد و طبیعی (Original) یا ابزاری (Instrumental) است. قدرت طبیعی عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی؛ مانند توانمندی، دوران‌دیشی. قدرتهای ابزاری آنهایی هستند که یا به واسطه‌ی همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر باشند» (لویاتان، ص ۱۲۹). بنابراین، پرتوان‌ترین قدرتهای انسان قدرتی است که مرکب از قدرتهای بیشتر آدمیان باشد و بر اساس توافق در دست شخص طبیعی یا مدنی واحدی قرار گیرد. که بنا به اراده‌ی خود حق کاربرد همه‌ی قدرت ایشان را دارا باشد، قدرت دولت از این نوع است.

فصل دوازدهم «لویاتان» در باب دین است. هابز معتقد است که «علائم و ثمره‌ی دین تنها

در انسان مشهود است، پس نمی‌توان در این باره تردید کرد» (لویاتان، ص ۱۴۴) و نمی‌توان این علائم را در موجودات دیگر یافت چرا که انسان در طلب معرفت نسبت به علل امور، ملاحظه‌ی علت تکوین امور و مشاهده توالی امور است. هابز تأکید می‌کند که علت طبیعی مذهب نگرانی نسبت به آینده است و همین آدمیان را بر آن می‌دارد که از قدرت اشیای نامرئی بترسند و ارواح را غیرمادی به شمار آورند، اما نمی‌دانند چگونه آنها تأثیر می‌گذارند. هابز درباره‌ی دین راستین و قوانین مملکت خداوند معتقد است: «هرجا که خداوند خودش از طریق وحی و الهام مافوق طبیعی دینی را تأسیس کرد، در همانجا نیز برای خود سلطنتی

هابز در فصل سیزدهم «لویاتان»، وضع طبیعی را مطرح می‌کند. این وضعی است که در صورت فقدان هرگونه قدرت عمومی محدود کننده و هر نوع قانون و یا امکانی برای اجرای قانون، متصور می‌شود. هابز با تکیه بر آنچه پیش‌تر درباره‌ی رفتار قهری آدمیان در جامعه گفته است، به وضوح نشان می‌دهد که در صورت رفع هرگونه محدودیتی همگان همواره در معرض حمله‌ی خشونت‌بار دیگران به جان و مال خود قرار می‌گیرند؛ در نتیجه زندگی مدنی غیرممکن می‌گردد. هابز بر این باور است که افراد متمدن ضرورت خروج از چنین وضعی را درمی‌یابند اما مردمان متمدن تنها در شرایط و دوره‌های جنگ داخلی بدان

وضع نزدیک می‌شوند. نکته‌ی مورد نظر هابز در بسط این مفهوم تئوریک آن بود که به کسانی که منظور وی از «حالات نفسانی و امیالی که آدمیان را به صلح متمایل می‌سازند [یکی] ترس از مرگ؛ [دیگری] طلب لوازم زندگی راحت، [و سوم] امید به این است که از طریق کار و کوشش خود آن لوازم را به دست آورند. و عقل اصولی مناسب برای صلح پیشنهاد می‌کند که آدمیان می‌توانند بر اساس آنها به توافق برسند» (لویاتان، ص ۱۶۰). اما مفهوم دیگری را که هابز از بسط این مفاهیم استنتاج می‌کند مفهوم «وضع طبیعی جنگ» (Natural State of War) است. وی چنین نتیجه می‌گیرد که تا زمانی که آدمیان سر به فرمان قدرت مشترکی فرود نیاورند در وضع طبیعی جنگ به سر می‌برند. چرا که آدمیان به حکم طبیعت با یکدیگر برابرند و نتیجه‌ی برابری ترس از یکدیگر است و از ترس است که جنگ برمی‌خیزد. هابز وضع طبیعی جنگ را از پژوهش در نهاد آدمی و انفعالهائیش استنتاج می‌کند. اگر کسی به اعتبار عینی این استنتاج شک کند، همین بس که ببیند حتی در وضع یک جامعه‌ی سازمان یافته چه می‌گذرد. هابز این نکته را نیز متذکر می‌شود که در این وضع هیچ چیز ناعادلانه نیست، «مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع معنایی ندارد. وقتی قدرتی عمومی در کار نباشد، قانونی هم وجود ندارد؛ و وقتی قانون وجود نداشته باشد، عدالتی متصور نیست. در جنگ نیرومندی و خدعه‌گری دو فضیلت

اساسی هستند. عدالت و بی‌عدالتی از زمره‌ی قوای بدنی یا فکری آدمی به شمار نمی‌روند و گرنه می‌بایست همچون حواس و امیال آدمی در هر انسانی حتی اگر وی تنها انسان روی زمین بوده باشد، یافت می‌شد» (لویاتان، ص ۱۶۰). به هر ترتیب آشکارا به مصلحت انسان است که از این وضع طبیعی جنگ بیرون آید.

در فصل بعدی هابز مفهوم «حق طبیعی» و «قانون طبیعی» را مطرح می‌کند. اگرچه معنای این دو مفهوم بر طبق تعریف وی با هر معنایی که در گذشته داشتند، بسیار متفاوت است. اما «حق طبیعی» (Right of Nature) چیست؟ «آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده‌ی 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 خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد» (لویاتان، ص ۱۶۰). بنابر تعریف هابز، «قانون طبیعی» (nature law of) «حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه‌ی عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند، و یا از ترک فعلی که به عقیده‌ی خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند» (لویاتان، ص ۱۶۱). یک مورد را می‌بایست مد نظر داشت که وقتی بخواهیم این تعاریف را تفسیر کنیم می‌بایست از پیوست هرگونه معنی یا مدلول لاهوتی یا مابعدالطبیعی به واژه‌ی قانون بپرهیزیم. نزد

هابز «قانون طبیعی در این زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گری خویشتن خواهانه (egoistic). هر انسانی به غریزه خواهان صیانت نفس و ایمنی است. لیکن انسان نه همان آفریده‌ای سرشته از غریزه و انگیزه‌ی کور است؛ صیانت نفس عقلانی نیز در نهاد او هست، قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، مبین شرایط این صیانت نفس عقلانی است و سپس همچنان که هابز به آوردن این حجت می‌پردازد که طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومتها یا دولتها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تأسیس جامعه و حکومت استوار را به دست می‌دهند» (کاپلستون، ج ۵، ص ۴۹). سپس هابز به فهرست قوانین طبیعی می‌پردازد و می‌گوید قانون اساسی طبیعت دستور عام عقل است، بدین معنی که «هر کسی تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد، ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد آنگاه می‌تواند از همه‌ی وسایل و امکانات لازم برای جنگ بهره‌برگیرد» (لویاتان، ص ۱۶۱). به عقیده‌ی هابز، بخش اول این «قاعده‌ی کلی در بردارنده‌ی قانون نخستین و بنیادین طبیعت یعنی طلب صلح و حفظ آن است. جزء دوم حاوی حاصل جمع حقوق طبیعی است، که عبارت از این است که آدمی می‌تواند با بهره‌جویی از تمام وسایل و امکانات از خود دفاع کند» (لویاتان، ص ۱۶۱). سپس هابز به قانون دوم طبیعت می‌رسد. این قانون چنین استنتاج می‌شود که «هر کسی باید به اندازه‌ی

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 برخوردار از آزادی برای خود برضد دیگران خرسند باشد که خود به دیگران برضد خویش روا می‌دارد» (لویاتان، ص ۱۶۱). سومین قانون طبیعت که هابز آن را مطرح می‌کند عدالت است، «آدمیان باید به عهد و پیمان خود وفا کنند» (لویاتان، ص ۱۷۰) بدون این قانون، قراردادهای بیهوده و الفاظی پوچ اند و چون حق همگان بر همه چیز باقی بماند همچنان در وضع جنگ به سر می‌بریم. اما تعریفی که هابز از عدالت می‌دهد عبارت است از «اراده‌ی دائمی و پایدار مبنی بر اینکه هر کسی به حق خود یعنی به آنچه از آن اوست برسد» (لویاتان، ص ۱۷۱).

هابز در لویاتان به نوزده قانون طبیعی می‌پردازد که تفصیل آنها را به متن کتاب ارجاع می‌دهم اما آنچه که قابل توجه است، این نکته است که هابز پس از تکمیل فهرست خود می‌گوید که این قوانین و هر قانون دیگری وجداناً الزام آورند. «قوانین طبیعی همواره به شیوه‌ای باطنی برای وجدان آدمی الزام آورند؛ به این معنی که در آدمی میل و خواست اجرای خود را به وجود می‌آورند، لیکن به شیوه‌ی ظاهری و عملی همواره برای آدمی الزام‌آور نیستند زیرا کسی که فروتن و مطیع باشد و به همه‌ی وعده‌های خود در هر زمان و مکانی عمل کند، در حالی که هیچ‌کس دیگر چنان نکند چنین کسی تنها خودش را اسیر دیگران می‌سازد

و به هلاکت و نابودی حتمی می‌کشاند، و این برخلاف تمام قوانین طبیعی است که خواستار صیانت ذات آدمی هستند» (لویاتان، ص ۱۸۱). هابز مطالعه‌ی قوانین طبیعی را همان «فلسفه‌ی اخلاق راستین» می‌شمرد که عبارت از علم خیر و شر است. اما چنان که بیشتر مطرح شد، خواهش شخصی مقیاس خیر و شر است و تنها دلیل آنکه چرا باید قوانین طبیعی را خیر، یا به تعبیر هابز «فضایل اخلاقی» نام نهاد، این است که خواهشهای شخصی آدمیان از قضا در آرزوی ایمنی با هم سازگارند.

بخش دوم «لویاتان» درباره دولت است. در این بخش، هابز رویکردهای مختلف را نسبت به دولت و حاکمیت و قوانین مدنی مطرح می‌کند. فلسفه‌ی هابز را فلسفه‌ی قدرت نیز تعبیر کرده‌اند. هابز بر این باور است که مهم‌ترین غایت دولت، امنیت است. وی تأکید می‌کند که قوانین طبیعی بدون وجود ترس از قدرتی به خودی خود توان تأمین امنیت را ندارد. لذا برای اینکه قدرت عمومی تأسیس شود تا مردم را از هجوم و آسیبهای بیگانگان و حتی یکدیگر حراست کند چاره‌ای نیست مگر «آنکه از طریق شیوه‌ی اکثریت آراء اراده‌های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل کند» (لویاتان، ص ۱۹۲). هابز در ادامه، و در تکوین دولت می‌گوید: «یعنی در واقع وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر

و به شیوه‌ای انتخاب می‌گردد که گویی در عقد آن هر کسی به دیگری چنین می‌گوید: من حق

خود به حکومت بر خویشتن را به این شخص و یا به این مجمع از اشخاص واگذار می‌کنم و همه‌ی اعمال او را برحق و جایز می‌دانم، به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی. وقتی این توافق صورت بپذیرد، جماعتی که بدین شیوه در یک شخص وحدت می‌یابد دولت و یا به لاتین civitas خوانده می‌شود. و این به معنی تکوین و ایجاد همان لویاتان و یا (به سخنی محترمانه) خداوند میرایی است که آدمیان در سایه‌ی اقتدار خداوند جاویدان، صلح و آرامش و امنیت خویش را مدیون او هستند» (لویاتان، ص ۱۹۲). پس 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 ساخته‌اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه‌ی آنها را چنان که خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ و آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد» (لویاتان، ص ۱۹۲). سپس، هابز چنین نتیجه می‌گیرد که کسی که حامل این نقش است، حاکم خوانده می‌شود که صاحب قدرت حاکمه به شمار می‌رود و همگان اتباع او هستند. پس، حقوق حاکمیت تقسیم ناپذیرند و حاکم نمی‌تواند حقوق حاکمیت را واگذار کند مگر آنکه کلاً از قدرت حاکمه‌ی خود چشم بپوشد.

یکی دیگر از مباحثی که هابز در بحث دولت مطرح می‌کند به تعریفی از دولت اکتسابی و

تفاوت آن با دولت تأسیسی می‌پردازد. هابز می‌گوید: «دولت اکتسابی دولتی است که در آن قدرت حاکمه به واسطه‌ی قهر و غلبه به دست آمده باشد؛ و قدرت حاکمه وقتی به واسطه‌ی قهر و غلبه به دست می‌آید که فرد آدمیان و یا اکثریت ایشان از روی ترس از مرگ و یا از بند بردگی، تمامی اعمال آن کس یا مجمعی را که جان و آزادی ایشان را در ید قدرت خویش دارد، مجاز بشمارند. و این نوع سلطه یا حاکمیت تنها از این حیث با حاکمیت تأسیسی تفاوت دارد که [در حاکمیت تأسیسی] کسانی که حاکم خویش را بر می‌گزینند، این کار را از ترس یکدیگر می‌کنند نه از ترس آن کس که در منصب حاکمیت جای می‌گیرد؛ اما در [حاکمیت اکتسابی] مردم خود را مطیع و تابع کسی می‌سازند که از او می‌ترسند. در هر دو مورد از روی ترس اطاعت می‌کنند؛ و آنان که همه‌ی عهد و پیمانهای را که از روی ترس از مرگ یا خشونت بسته می‌شوند، بیهوده و بی‌معنی می‌دانند» (لویاتان، ص ۲۱۰).

فصل بیست و یکم «لویاتان» درباره آزادی اتباع است. طبق مباحثی که قبلاً مطرح شد و نظریات هابز درباره قدرت، دولت، حاکمیت و آزادی را نشان داد، این پرسش مهم پیش می‌آید که اگر اتباع آزاد هستند، این آزادی چیست؟ و انسان آزاد کیست؟ هابز بر این باور است که «انسان آزاد کسی است که در اموری که می‌تواند با تکیه بر قوت و دانش خود، عملی انجام دهد، بدون آنکه مواجه با مانعی باشد و آنچه را که می‌خواهد انجام دهد» (لویاتان، ص ۲۱۸). با این تعریف، هابز از آزادی معنای غیبت موانع بیرونی در سر راه حرکت را اراده می‌کند. آزادی (در مفهوم صحیح آن) با ضرورت سازگار است. گرایشهای آدمی به این اعتبار ضروری‌اند که از زنجیره‌ای از علل تعیین بخش نتیجه می‌شوند. ولی وقتی که او بر وفق این گرایشها عمل می‌کند، از آنجا که مانعی بیرونی برای بازداشتنش از چنین عملی نیست، می‌گوییم که او آزادانه عمل می‌کند. هابز در «لویاتان» متذکر می‌شود چنان که مردم برای تأمین صلح و امنیت انسان مصنوعی به نام دولت ساخته‌اند به همین سان زنجیره‌ای مصنوعی به نام قوانین مدنی را نیز ساخته‌اند که با اعضاء پیکر پیوند دارند. تنها در رابطه با این پیوندهاست که از آزادی اتباع می‌توان سخن گفت. هابز پس از طرح این مسئله به مباحث مختلفی از آزادی اتباع می‌پردازد.

هابز را می‌توان به عنوان یکی از نظریه پردازان مدرن قانون طبیعی دانست. هابز درباره «قوانین مدنی» معتقد است که افراد ملزم به رعایت قوانین مدنی می‌باشند و آن هم نه به این دلیل که اتباع این یا آن دولت خاص‌اند، بلکه به این دلیل که اصلاً اتباع دولت‌اند. وی سپس به تعریف قانون مدنی می‌پردازد و می‌گوید: «قانون مدنی برای همه‌ی اتباع قواعدی است که دولت به آنها شفاهاً یا کتباً و یا از طریق نشانه‌ی ارادی مکفی دیگری برای پیروی ابلاغ کرده باشد تا از آن برای تشخیص صواب

و خطای یعنی اینکه چه چیزی مغایر با آن قواعد است و چه چیزی نیست، استفاده کنند» (لویاتان، ص ۲۵۴). وی سپس از این تعریف چنین استنتاج می‌کند که فقط دولت و حاکم قانونگذار است و ما نسبت به دولت فرمانبرداریم و قانون طبیعی و قانون مدنی متضمن یکدیگر و دارای حدود یکسان‌اند. هابز همچنین بر این باور است که تفسیر قانون در دست قدرت حاکمه است او می‌گوید: «پس از آنکه قانونگذار شناخته شود و قوانین نیز یا از طریق کتابت و یا در پرتو طبیعت به کفایت معلوم گردند، باز هم وجود شرط بسیار مهم دیگری لازم است تا آنها را الزام‌آور سازد. زیرا ماهیت قانون نه در الفاظ بلکه در نیت و معنای آن یعنی در تعبیر درست قانون (یعنی معنای مورد نظر قانونگذار) نهفته است؛ و بنابراین تفسیر و تعبیر همه قوانین بستگی به قدرت حاکمه دارد؛ و مفسران تنها کسانی خواهند بود که شخص حاکم منصوب خواهد کرد (و اتباع تنها از حاکم اطاعت می‌کنند). در غیر این صورت ممکن است مفسری با زبردستی و مهارت خود، قانون را دارای معنایی تعبیر کند که مغایر با معنای مورد نظر حاکم باشد؛ بدین وسیله چنان مفسری خود را به جای قانونگذار می‌گذارد. همه‌ی قوانین چه مکتوب و چه غیر مکتوب نیازمند تفسیرند» (لویاتان، ص ۲۶۱).

هابز سپس به تقسیمات مختلف قانون می‌پردازد و به هفت قانون مدنی ژوستینیان، قوانین طبیعی، قوانین موضوعه، قوانین الهی، قوانین بنیادی و قوانین غیر بنیادی اشاره‌ای می‌کند. هابز در پایان به تفاوت قانون و حق می‌پردازد و چنین می‌نویسد: «واژه‌های قانون مدنی Lex civilis و حق مدنی Jus civile، به نظر من اغلب حتی در آثار دانشمندترین نویسندگان، با یکدیگر خلط شده‌اند؛ در حالی که نباید چنین باشد. زیرا حق همان آزادی است یعنی آن نوع آزادی که قانون مدنی برای ما باقی می‌گذارد، اما قانون مدنی متضمن تکلیف و وظیفه است و آن آزادی را که قانون طبیعی به ما می‌دهد، از ما می‌گیرد. طبیعت به هر کسی حق داده است تا با تکیه بر قوت و توانایی خویش از خود دفاع کند و به همسایه‌ی مشکوکی که [احتمالاً قصد تجاوز به او دارد] در مقام پیشگیری حمله‌ور شود؛ اما قانون مدنی این آزادی را در همه‌ی مواردی که بتوان مطمئناً بر حمایت قانون تکیه کرد، از ما می‌گیرد. پس قانون و حق به همان اندازه‌ی تکلیف و آزادی با هم تفاوت دارند» (لویاتان، ص ۲۷۱ - ۲۷۰).

هابز در فصل پایانی «در باب دولت» به موضوع سلطنت خداوند در عرصه‌ی طبیعت می‌پردازد که می‌توان این فصل را مقدمه‌ای برای فصل بعدی، «در باب دولت مسیحی» دانست. هابز معتقد است که آدمی می‌بایست قوانین الهی را بشناسد و شناخت کلی قانون بستگی به شناخت قدرت حاکمه دارد پس اتباع مُلک الهی را نیز باید شناخت. هابز می‌گوید: «اتباع مُلک الهی تنها کسانی هستند که ایمان

دارند که خداوندی هست که بر جهان حکومت می‌کند و اصول و احکامی اعطا کرده و پاداشها و کیفرهایی برای انسان مقرر داشته است؛ مابقی را باید دشمنان او شمرد» (لویاتان، ص ۳۱۶). هابز حاکمیت خدا را ناشی از قدرت مطلقه‌ی او می‌داند و آن نیز صرفاً مبتنی بر طبیعت است. لذا آدمی می‌بایست قدرت و فضیلت خداوند را والاتر شمارد و در خصوص احترام و ستایش نسبت به حضرت باری تعالی اهتمام نماید.

بخش سوم «لویاتان» «در باب دولت مسیحی» است. هابز تا بدینجا، حقوق قدرت حاکمه و وظیفه‌ی اتباع را تنها از اصول طبیعت به معنایی که تجربه و یا اجماع و وفاق به دست داده، استخراج نموده است. اما آنچه را که اینک بدان می‌پردازد ماهیت و حقوق دولت مسیحی است که عمدتاً بر الهام و وحی از جانب اراده‌ی خداوند استوار است. اساس بحثهای هابز عمدتاً بر کلام طبیعی خداوند و کلام پیامبران متکی است اما با این حال او عقل طبیعی را انکار و ترک نمی‌کند. وی سپس به موضوعات کلامی مثل: چگونه خدا با انسان سخن می‌گوید؛ پیامبران به موجب چه علائمی شناخته می‌شوند؛ شارحان کتاب مقدس، کلیسا در کتاب مقدس و... می‌پردازد.

از آنجا که فلسفه‌ی هابز را فلسفه‌ی قدرت نیز نامیده‌اند، بجاست که در بخش «در باب دولت مسیحی» فصل چهل و دوم، موضوع قدرت کلیسایی مورد توجه قرار گیرد. هابز درباره قدرت کلیسایی می‌گوید: «به منظور فهم ماهیت قدرت کلیسایی و صاحبان آن قدرت، می‌باید دورانی را که از زمان عروج آسمانی منجی خودمان آغاز می‌شود به دو جزء بخش کنیم؛ یکی دوران پیش از آنکه ملوک و صاحبان قدرت مدنی حاکمه، به دین مسیح درآمدند؛ و دیگری پس از ورود ایشان به دین. زیرا مدت‌ها پس از عروج مسیح بود که ملوک و حکام مدنی ایمان آوردند و آشکارا آموزش مذهب مسیحی را مجاز داشتند» (لویاتان، ص ۴۱۲-۴۱۱). هابز در ادامه می‌نویسد که در آن فاصله زمانی، قدرت کلیسا در دست حواریون بود و سپس به دست نمایندگان حواریون افتاد تا انجیل را آموزش دهند. پس از آن نیز بار دیگر قدرت کلیسایی به کسانی واگذار شد که خود آنان معین کرده بودند و این کار را از طریق دست‌گذاری بر روی کسانی صورت می‌گرفت که به سلک پیشوایان دینی در می‌آمدند و مقصود از این کار انتقال روح قدسی یا روح خداوند به کسانی بود که پیشوایان دین خداوند می‌شدند تا آنکه سلطنت خداوند را پیش ببرند. هابز سپس به قدرت تبدیل کتاب مقدس به قانون اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که مسئله مورد نظر، قدرتی است که کتب مقدس را که همان قواعد ایمان مسیحی هستند به قانون الزام آور تبدیل می‌کند. پس آن قانون الزام آور همان ده فرمانی بود که از جانب خداوند به موسی داده شد تا آن را به قوم خود رساند. هابز سپس نتیجه می‌گیرد: «پیش از آن زمان هیچ قانون مکتوبی از جانب خداوند صادر نشده بود زیرا خداوند تا آن زمان

همان کلیسای فعلی است. هابز در فصول بعدی به موضوع تاریک‌اندیشی که ناشی از فلسفه‌های بیهوده سنتهای عجیب و غریب است و کسانی که از این تاریک‌اندیشی منفعت می‌برند، می‌پردازد.

هابز سرانجام «لویاتان» را این گونه به پایان می‌رساند: «و بدین سان رساله‌ی خود در باب حکومت مدنی و دینی را در چنین اوضاع ناآرامی که اینک وجود دارد، به پایان می‌آورم و در این کار هیچ غرض یا خواسته و یا نقشی دیگری جز این نداشته‌ام که رابطه‌ی متقابل میان امنیت و اطاعت را در پیش چشم عموم مردم روشن سازم؛ و حفظ امنیت و اطاعت به حکم طبع بشر و قوانین الهی (چه قوانین طبیعی و چه قوانین موضوعه) ضروری است.

هیچ قومی را به عنوان [قوم برگزیده و] اتباع مملکت خاص خود، برنگزیده و هیچ قانونی را جزء قانون طبیعی، یعنی اصول عقل طبیعی که در قطب هر انسانی مکتوب است، صادر نکرده بود» (لویاتان، ص ۴۳۰). هابز درباره کتاب مقدس به روشنی اعلام می‌دارد که عهد عتیق اعتبار قانونی نداشت و قانون محسوب نمی‌شد بلکه عهد جدید از زمان حکومت حکام مسیحی اعتبار قانونی یافت.

هابز در بخش چهارم «لویاتان» به موضوع «در باب مملکت ظلمت» می‌پردازد. وی علاوه بر قدرتهای حاکمه‌ی الهی و انسانی به قدرت دیگری که از کتاب مقدس استنتاج کرده، تحت عنوان «قدرت حکام و فرمانروایان عرصه‌ی ظلمت که بر این جهان حکومت می‌کنند و یا حکومت شیطان و استیلای ابلیس به عنوان رئیس ارواح ناپاک» (لویاتان، ص ۴۹۵) یاد می‌کند. هابز کسانی را که تحت سلطه‌ی او، شیطان، قرار دارند را «فرزندان ظلمت» می‌خواند و درباره‌ی مملکت ظلمت نیز می‌گوید: «چیزی جز توطئه و دسیسه‌ی فریبکاران نیست که به منظور کسب سلطه بر آدمیان در همین جهان، می‌کوشند بر اساس عقاید تیره و تاریک و نادرست، نور طبیعت و نور انجیل را در دل مؤمنان خاموش کنند و مانع از حرکت آنها به سوی مملکت آینده‌ی خداوند شوند» (لویاتان، ص ۴۹۵). هابز سپس به خطاهای ناشی از سوء تعبیر کتاب مقدس در باب سلطنت خداوند می‌پردازد و معتقد است که سلطنت خداوند

منابع

- ۱- ریچارد تاک، «هابز»، ترجمه حسین بشیریه، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۲- توماس هابز، «لویاتان»، ویرایش سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه‌نشری، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ۳- فردریک کاپلستون، «تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم»، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- ۴- دکتر شرف‌الدین خراسانی، «از برونو تا کانت»، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- ۵- ویل و آریل دورانت، «تاریخ تمدن، عصرلوی چهاردهم»، مترجمان: پرویز مرزبان، ابوطالب صارمی، عبدالحسین شریفیان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.