

تحول مفهومی دولت و جامعه در دوران روشنگری با تمرکز بر فلسفه هابز

ساسان کریمی*

DOI: 10.22096/EK.2024.2011487.1527

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳]

چکیده

فلسفه روشنگری و به خصوص اندیشه هابز در مفاهیمی از قبیل دولت و جامعه، منشأ بسیاری از بحث‌های بعدی در علوم اجتماعی و سیاسی است. نگاه هابز به انسان و ترسیم وی از وضع طبیعی و تمدنی یکی از ستون‌های اصلی سیاست مدرن در نظرگاه او است. او انسان را «گرگ انسان» می‌داند و وضع تمدنی بر مبنای قرارداد اجتماعی را زاده ضرورتی از باب امنیت و تأمین منافع جمعی. به عقیده هابز، جامعه، وضعیتی بنیادین و ناگزیر برای زندگی گروهی نیست، بلکه تنظیم آگاهانه حالتی ستیزه‌جویانه بین انسان‌هاست که هر لحظه در معرض شعله‌ور شدن است. بیشتر مردمان در یک جامعه بر پایه این پیمان، تمامی قدرت خود را به یک شخص یا به مجمعی از اشخاص واگذار می‌کنند تا به شیوه‌ای این اراده‌های مختلف را به اراده‌ای واحد تبدیل کند. به جز آرای هابز، در این مقاله بر آن هستیم تا به خصوص با اشاره‌های اجمالی به دوره روشنگری تحول مبنایی گذار از اخلاق کلاسیک مبتنی بر خیر، به اخلاق مدرن اجتماعی مبتنی بر منافع عمومی را بررسی کنیم. در نتیجه‌گیری به بازتعریف نسبت انسان دوران روشنگری با دولت و جامعه پرداخته و سیاست اخلاق را ذیل آن و در دستگاه فلسفی دوران روشنگری تبیین می‌کنیم.

واژگان کلیدی: روشنگری؛ وضع طبیعی؛ قرارداد اجتماعی؛ وضع تمدنی؛ منافع عمومی.

* پژوهشگر پسادکتری، گروه مطالعات آمریکا، دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: sasan.karimi@ut.ac.ir



۱. مقدمه

آنچه امروز از میراث علوم و فلسفه در دست داریم، دارای سبقه و تاریخچه‌ای است موسع که شناخت هر دوره از آن مستلزم مطالعه مقدمات و زمینه‌ها از یک سو و نیز مذاقه در متن آن دوره به خصوص از سوی دیگر است.

یکی از دوره‌های مهم و تأثیرگذار در تاریخ اندیشه، دوران روشنگری (Enlightenment) است. منظور دقیق ما از دوره روشنگری در این مقاله برهه‌ای است که با دکارت (Rene Descartes) آغاز شده و به کانت (Immanuel Kant) ختم می‌شود. دوران روشنگری، دورانی پسارسانسی است و آنچه بعداً زمینه‌ساز آثار فیلسوفانی چون هگل و به تبع آن تقویم مفهوم «مدرنیته» شد، در این بازه زمانی شکل گرفته است. اینکه کدام دسته از فیلسوفان دوره مورد بحث - یعنی قرون هفدهم و هجدهم - برای مطالعه حاضر مهم است، متناسب با خاستگاه و پرسش اصلی این مقاله، یعنی گذار در مفهوم اخلاق است. زاویه دید نویسندگان البته فلسفه سیاسی است و از همین رو شاخص‌ترین نظریات فلسفه سیاسی در دوره روشنگری، آثار هابز (Thomas Hobbes)، روسو (Jean-Jacques Rousseau) و گروسیوس (Hugo Grotius) مورد اشاره این مقاله هستند. البته فیلسوفانی که سنگ بنای علوم سیاسی و علوم اجتماعی مدرن در آثار آنها گذاشته شده است، در خصوص نسبت روشنگری با سیر کلی تاریخ اندیشه نظر یکسانی نداشته‌اند: کسانی معتقدند روشنگری را باید در ادامه اسلافش و در متن یک جریان کلی اندیشه دید و دیگرانی برآنند که دوران روشنگری نسبت به دوران ماقبل خود یک جهش و انقلاب فکری است.

البته شایان ذکر است که به هیچ روی نمی‌توان متفکرین تاریخ فلسفه و اندیشه را به دوران روشنگری و جغرافیای اروپایی منحصر کرد. همینطور نمی‌توان فلسفه و اندیشه در دوره روشنگری را به هابز، کانت، روسو و گروسیوس فروکاست؛ اما واقع امر آن است که مرور و مقایسه را در حدی نگاه داشته‌ایم که بتوان در قالب یک مقاله علمی آن را به نتیجه نزدیک کرد.

جمع انسانی در نظر هابز دارای دو حالت ذهنی است: وضع طبیعی (State of Nature) و وضع تمدنی (State of Civilization): وضع طبیعی که حالت جنگ همه علیه همه است، هیچ توافق، اصل و تفاهمی در میان نیست، همه افراد با یکدیگر یکسان، دارای حقوق برابر و صرفاً به دنبال منافع حداکثری فردی خود و آن هم به صورتی کوتاه‌مدت هستند.

هابز وامدار «حقوق طبیعی» است: عنصری که ابتدا توسط سیسرو (Cicero) تبیین شد و

سیس در سنت رواقی- مسیحی بسط پیدا کرد. حقوق طبیعی مقدم بر تشکیل هر دولت و پارلمان است و از همین رو توسط نهاد دولت (که در وضع تمدنی ظاهر می‌شود) سلب و محدودناشدنی است. نگاه بر مبنای حقوق طبیعی، انسان‌ها را چه از باب حقوق و چه توانایی‌ها برابر می‌انگارد و همین، سنگ بنای «وضع طبیعی» هابز است.

۲. وضع طبیعی

وضع طبیعی هابز با وصف‌هایی همچون «وضع جنگ همه با همه» و «انسان، گرگ انسان است» شناخته می‌شود. هابز بر این باور است که دلبستگی و گرایش بی‌پایان به قدرت، در همه انسان‌ها وجود دارد که «تتها با فرارسیدن مرگ بازمی‌ایستد». علت این گرایش، تنها این نیست که آدمی در آرزوی رسیدن به شادی و لذتی بیش امروز خود است یا نمی‌تواند به داشتن قدرتی معتدل و محدود قانع و خرسند باشد، بلکه علت آن است که نمی‌تواند بدون به دست آوردن قدرت بیشتر، قدرت کنونی خود را که لازمه بهزیستی اوست، تضمین کند.^۱

بنابر نگرش هابز، انسان موجودی است خودخواه، قدرت‌طلب و انحصارجو که پرخاشگری و پای بیرون نهادن از حد، ذاتی شخصیت و سرشت اوست، از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که هر جا شماری از این موجودات خارق‌العاده در یک محل مجتمع شده باشند و پیرامون هم به سر می‌برند، این صفات مذموم و ناپسند محور اعمال و افعالشان خواهد بود. هابز انسان را ذاتاً فاسد می‌داند و تظاهر گسترده این فساد را که خطر بالقوه قدرت و حاکمیت سیاسی است به هیچ‌روی روا نمی‌بیند. اگر مردمان به حال خود رها شوند و نفوذ و اقتدار مرجعیتی که بتواند اینان و خواسته‌هایشان را در چهارچوبی قاطع مهار کند وجود نداشته باشد، جامعه راه نیستی و زوال خواهد پیمود. در این حال، افراد به واسطه خودپرستی و خودخواهی به معارضة با یکدیگر برمی‌خیزند و در جوی عاری از تفاهم و سرشار از تضاد، به ستیزه و کین‌خواهی متقابل دست خواهند زد.

یکی از پیش‌فرض‌هایی که هابز در نظریه‌پردازی خود بر آن متکی است، برابر بودن کلی انسان‌ها به لحاظ قوای جسمانی و علی‌الخصوص قوای فکری است.^۲ البته منظور او این نیست که تمامی انسان‌ها از هر لحاظ دارای توانایی‌ها و قابلیت‌های یکسان‌اند، بلکه صرفاً به این امر اشارت دارد که بر خلاف آنچه افلاطون در جمهوریت خود مدعی است، انسان‌ها

۱. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ۱۳۸.

۲. هابز، لویاتان، ۱۵۶.

به‌طور عمومی از باب قوای جسمانی و ذهنی دارای تفاوت‌های نظام‌مند و قابل پیش‌بینی نیستند؛ یعنی اینطور نیست که برخی انسان‌ها ذاتاً حائز شرایط حاکمیتی و دیگرانی واجد خصایص سپاهی و سایرینی بهره‌مند از قوه مناسب امور دیگر باشند؛ بلکه عموماً نوع بشر در وضع قابل مقایسه‌ای متولد شده و به سر می‌برد و این فرض، خود سنگی از بنای نظامی است که هابز برای تأسیس جامعه و دولت از آن بهره می‌برد. از همین روست که انسان‌های برابر در حقوق، خود را در ابتدای امر در وضع یکسان و قابل رقابت بر سر منافع می‌یابند، وضعی که هابز نیز تنها آن را فرض می‌کند و قائل به وجود آن در تاریخ نیست. گویی هیچ‌گاه انسان واقعاً تکین و بدون جامعه دیده نشده است.^۳

انسانی که هابز توصیف می‌کند به‌طور طبیعی و به واسطه محدودیت و تعارض منافع، پای بر رقابتی دائمی با هم‌نوعان خود می‌فشرد. او در پی سبقت و پیش‌دستی است، اما نه از سر دشمنی ذاتی با دیگران که صرفاً از سر نیازش به امنیت و چیرگی به ترس دائمی‌اش و سامان زندگی و نیاز و میل به بقا.

در وضع طبیعی، انسان، دوست‌دار دیگری نیست: نه تنها از مصاحبت با او لذت نمی‌برد، بلکه احساس نگرانی و ناراحتی نیز بر وی مستولی می‌شود؛ چراکه ارتباط او و هم‌نوعش نه بر مبنای توافق و قراردادی فی‌مابین، بلکه بر مبنای نزاع و کشاکش دائم بر سر منافع است که از سه عنصر اصلی رقابت، ترس و طلب عزت و افتخار ناشی است. علل سه‌گانه‌ای که برای کسب سود (رقابت)، امنیت (ترس) و شهرت و اعتبار (طلب عزت و افتخار) هستند.^۴

انسان طبیعی تهافت و برای رفع نیازهای خود به هر وسیله‌ای دست می‌اندازد: او درگیر فردیت خویش، رقابت، بدگمانی و غروری است که دغدغه خاطر بی‌پایان او را برای سودجویی و امنیت و شهرت (که ضروریات طبیعی او هستند) می‌نمایاند.^۵ هابز در نگرش روان‌شناختی خود به انسان، تصویری مکانیستی از اعمال و رفتارهای او به دست می‌دهد. بدین معنا که از مفهوم «حرکت» به‌مثابه اصلی اولیه برای تبیین الگوهای رفتاری بهره می‌گیرد. او اعمال جانداران را تابع دو نوع حرکت حیاتی (غیرارادی نظیر جریان خون یا تنفس) و ارادی (نظیر راه رفتن و سخن گفتن) می‌داند که در نوع اول، بدن به‌صورت خودکار عمل می‌کند، ولی حرکات نوع دوم، نیازمند نوعی «قوة تصور» و «اراده معطوف به کنش» است که به اصطلاح «کوشش» خوانده می‌شود. توجه

۳. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن (تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹)، ۳۹۳.

۴. هابز، *لویاتان*، ۱۵۷.

۵. آتیلا اوزر، *دولت در تاریخ/اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری (تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶)، ۵۶.

هابز بیشتر متمرکز بر این نوع از حرکات آدمی است که «میل» یا «تمنا» و «نفرت» یا «بیزاری» محرک آنهاست، میل یا تمنا، بیانگر خواسته‌های مورد تقاضای انسان می‌باشد که دربرگیرنده لذت‌های فکری و غیر مادی است و انسان نسبت به آنها عشق می‌ورزد و نفرت، بیانگر دوری گزیدن آدمی از برخی چیزهاست. نخستین قضیه هابز در این باره چنین است: «آدمیان به وسیله خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت درمی‌آیند».^۶

در وضع طبیعی، چون انسان در حالت غیرمدنی قرار دارد و صرفاً موجودی خودخواه و بی‌ارتباط با دیگران است، هرگونه حیات متضمن خطر و ناامنی است، اما در پیچه امید آنجاست که آگاهی انسان به همین وضعیت، خود سرچشمه نجات اوست. عنصر ضدامنیتی وضع طبیعی، برابری همگان در آن حالت است. این ویژگی انسان‌ها را در کشتار یکدیگر و ایجاد تهدید و ناامنی برای یکدیگر تجهیز می‌کند. آنان توانایی برابر در کشتن و نابودی همدیگر را براساس حق صیانت ذات به کار می‌بندند و این امر ترس از مرگ خشونت‌بار را دامن می‌زند.^۷ انسان طبیعی ذاتاً در بند خواسته‌های خود است. در وضع طبیعی، افراد واقعاً از دنیای خارج بی‌خبر و نسبت به آن بیگانه‌اند. آنان زمانی که از انسان‌هایی که در پیرامونشان هستند آگاه می‌شوند، به شدت متعجب می‌شوند. در واقع، با کسب آگاهی از دیگران، انسان طبیعی مفروض هابز از تنهایی خارج می‌شود. او به تدریج متوجه می‌شود که انسان‌ها و از جمله خود او برای زنده ماندن به دنبال کسب قدرت، تسلط، کنترل و اندوختن هستند و در این راه حتی حاضر به از بین بردن یکدیگرند.

به عقیده هابز، عامل اصلی در وضع طبیعی، قدرتی است که فرد در جست‌وجوی آن است تا بتواند توسط آن جلوه‌گری کند. هابز، در مقام فیلسوفی وارث دوران رواقی - مسیحی، به‌طور قطع نه تنها قائل به نظریه حقوق طبیعی است، بلکه از آن در ساخت پایه‌های نظریه سیاسی خود استفاده می‌کند. به‌رحال، اومانیزم را بی‌شک می‌توان روح حاکم بر نظریات دوران روشنگری و قرون هفدهم و هجدهم دانست. «انسان» منحصرأ به علت انسان بودنش، واجد اصالت است و این «اصالت و مبنا قرار گرفتن»، به‌مثابه یکی از وجوه ممیّزه اصلی این دوران، هابز را نیز متأثر می‌کند. هابز صراحتاً انسان را در طبیعت خود و پیش از آغاز هر گونه شرایط تمدنی برابر می‌داند: «طبیعت آدمیان را از قوای بدنی و فکری برابر ساخته است... تفاوت میان ایشان آنقدر قابل ملاحظه نیست

۶. هابز، *لویاتان*، ۱۰۵.

۷. سید رضا شاکری، «قدرت به‌مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن»، *مطالعات راهبردی*، شماره ۳۴ (۱۳۸۵): ۴۲.

که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیاز برای خود گردد»^۸.

اینکه انسان‌ها واجد برابری ذاتی باشند، بلافاصله مابه ازای حقوقی را نیز در پی دارد: «حق طبیعی، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است 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 خرد خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند انجام دهد»^۹.

نظریه هابز گوهر اساسی آنچه «حقوق بشر» نامیده می‌شود را از دوران رواقی به ارث برده و درون خود دارد؛ اما این توصیفات و اذعان‌ات او به برابری انسان‌ها و حقوق یکسان آنان، معطوف به وضع طبیعی است. آنجا که وی پیش و فارغ از هرگونه جامعه و دولت و تسلطی، صرفاً بر پایه‌های طبیعت خویش تکیه زده است، واجد شرایط برابری طبیعی و حقوق طبیعی است. تمامی نوع بشر در وضع طبیعی در دسته واحدی قرار دارند و از شرایط طبیعی مشابه و حقوق طبیعی یکسان بهره‌مندند؛ چراکه در وضع طبیعی، حقوق به معنی دادگرانه و عدالت‌محور آن، به نحوی که ما امروز به آن می‌نگریم اساساً بلاموضوع است؛ بلکه برابری حقوق در وضع طبیعی، به معنای «نداشتن هیچگونه مانع در استفاده از هر آن چیزی است که (انسان) می‌تواند برای تأمین منافع خود از آن استفاده کند».

وضع‌ی که همگان به عنوان انسان‌های تکین و در وضع طبیعی در آن محق به استفاده از هر آن چیزی که در توان دارند هستند، وضع آزادی‌های مطلق است. در مقابل نیز، هر کدام از این افراد، در غیاب هرگونه جامعه و دولتی که محدودیت را از لحظه نخست همراه دارد، مسئول همه گونه حفاظت و صیانت از خود و منافع خود هستند. در این میان آنچه هابز نتیجه بلافاصله این برابری و آزادی همزمان می‌داند، رقابت بر سر منافع مشترک و محدود است. رقابتی که از ترس متقابل ناشی می‌شود و زمینه همان وضع جنگ همه بر ضد همه و گریز از دیگران را ایجاد می‌نماید: «رقابت برای کسب سود، ترس برای کسب امنیت و عزت طلبی برای کسب اعتبار و شهرت انسان را به تعدی به دیگران وامی‌دارد»^{۱۰}.

البته باید تأکید کرد که همانطور که وضع طبیعی هابزی ربطی به معنایی که ارسطو از طبیعت استفاده می‌کند ندارد، آنچه وی جنگ توصیف می‌کند نیز نه نبردهایی به فرم

۸. هابز، لویاتان، ۱۵۶.

۹. هابز، لویاتان، ۱۶۱.

۱۰. هابز، لویاتان، ۱۵۸.

کلاسیک، بلکه وضع طبیعی که وضع جنگی فهم می‌شود وضعیتی اضطراری است که طی آن رقابت عرصه را آنچنان بر انسان طبیعی تنگ می‌کند که منازعه‌ای آشکارا در جریان دیده می‌شود: «جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد. معنای جنگ نه در جنگیدن واقعی، بلکه در احتمال آشکار وقوع آن در مدت زمانی نهفته است که در آن اطمینانی به صلح نباشد».^{۱۱}

این وضعیتی است که امکان برای کار و فعالیت، کشت و کار زمین، کشتیرانی، امتعه و کالاهایی که بتوان از راه دریا وارد نمود، ساختمان‌هایی راحت و جادار و وسایل حمل و نقل اجسام سنگین و دانش و هنر و ادبیات و معرفت‌های علوم طبیعی و تاریخ در آن وجود نخواهد داشت و «از همه بدتر، ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار وجود دارد و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه است».^{۱۲}

در وضع طبیعی، نه هیچ کدام از امیال و هیجانات انسان قبیح است و نه اجابتشان گناه؛ چراکه انسان‌ها هنوز در خصوص هیچ چیز به اتفاق نظر نرسیده‌اند و توافق و قراردادی در میان نیست. شناخت قانون و تن دادن به آن توسط انسان‌ها، منوط به وضع قوانین خواهد بود و توافق بر سر قرارداد اجتماعی نیز مستلزم اتفاق نظر در خصوص واضح آن، یعنی «حاکم» است و بدون آن هیچ قانونی نمی‌تواند وضع شود: «در این وضع هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد، مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع معنایی ندارد. بلکه در جنگ نیرومندی و خدعه‌گری دو فضیلت اساسی هستند».^{۱۳}

باید یادآوری کرد که عده‌ای وضع طبیعی را وضع پیش از اجتماعی‌شدن و برخی، آن را پیش از سیاسی‌شدن می‌دانند، اما این وضع، به‌رحال پیش از پیدایش نهاد حکومت است و در آن، قانون طبیعی طرز رفتار و عمل بشر را تعیین می‌کند.^{۱۴} هابز به لحاظ نظری حقوق طبیعی را قبول دارد، اما از دیدگاه او مهم‌ترین و بلکه تنها اصل حقوق طبیعی، حق صیانت نفس است. هر کس حق دارد که قدرت خویش را برای حفظ جان خود به کار گیرد و از هر وسیله‌ای در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف متضمن حق استفاده از وسیله نیز

۱۱. هابز، *لویاتان*، ۱۵۸.

۱۲. هابز، *لویاتان*، ۱۵۸.

۱۳. هابز، *لویاتان*، ۱۶۰.

۱۴. سید امیر مسعود شهرام نیا، «قرارداد اجتماعی در آرای اصحاب کلاسیک و جدید آن»، *سروش/اندیشه*، شماره ۷ (۱۳۸۲): ۱۸.

هست. در چنین حالتی انسان‌ها بر همه چیز حق دارند حتی بر جان دیگران و هیچ چیز خطا و ناعادلانه نیست، زیرا هنوز مفهوم خطا و عدالت وجود ندارد.^{۱۵}

۳. وضع تمدنی

وضع طبیعی وضع آزادی مطلق، بی‌قیدی تمام و فقدان حقوق به جز حقوق طبیعی است؛ در این حالت انسان مفروض مدام در ناامنی و جنگ بالقوه است؛ بنابراین انگیزه لازم را برای تغییر این شرایط به‌طوری که تأمین امنیت در اولویت قرار داشته باشد را دارد. آدمیان برای رهایی از وضعیت طبیعی بر پایهٔ پیمانی با یکدیگر مرجعی برتر و نیرومند به نام «لویاتان» برای گذار از این وضع پدید می‌آورند و بدین‌سان، پایه‌های «لویاتان» بر غریزهٔ ترس از مرگ شهروندان و آرزوی آنان برای رسیدن به امنیت و صلح و آرامش گذاشته می‌شود.^{۱۶} گفتنی است که نظریه‌پردازان در سدهٔ هفدهم، دو گونه «پیمان اجتماعی» می‌شناختند: یکی آنکه میان افراد بسته می‌شود و جامعه را پدید می‌آورد. دوم آنکه میان مردمان و فرمانروا بسته می‌شود و موجد حکومت مشروع است.

اولی، پیمانی است دو سویه که بر پایهٔ آن مردمان به هم می‌پیوندند و خود را به یکدیگر ملتزم می‌کنند تا بتوانند جامعه را بر پا دارند. این پیمان در واقع، گونه‌ای بده و بستان و مشروط به برابری طرف‌ها و متضمن قول یا وعده‌ای است که در نتیجهٔ آن جامعه به وجود می‌آید. این پیوند، بر پایهٔ قول‌هایی که آزادانه و صادقانه داده شده است، در میان نیروهای فردی کسانی که با هم شریک شده‌اند وابستگی ایجاد می‌کند و شالوده‌ای برای قدرت پدید می‌آورد.

ولی در مورد آنگونه پیمان اجتماعی که میان مردمان و فرمانروا بسته می‌شود، با عملی فرضی و بدوی روبه‌رو هستیم که هر یک از اعضای جامعه انجام داده است و آن چشم‌پوشی از نیرو و اختیار فردی برای برپا کردن حکومت است. در این حالت، فرد نه‌تنها قدرتی تازه بیش از گذشته به دست نمی‌آورد و تعهدی به گردن نمی‌گیرند، بلکه از قدرتی هم که داشته است، دست می‌کشد و می‌پذیرد که فرمان‌بردار حکومت باشد؛ حکومتی که قدرتش برآمده از نیروی تک‌تک مردمان است. قدرتی که در پوشش خیر همگانی، به انحصار حکومت درمی‌آید. روشن است که فرد در پرتو نظام مبتنی بر قول متقابل، قدرت به دست می‌آورد و با پذیرش اینکه تنها در دست فرمانروا باشد، قدرت خود را از دست می‌دهد. کسانی که پیمان

۱۵. ناصر قربان‌نیا، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *فقه و حقوق*، شماره ۱ (۱۳۸۳): ۳۲.

۱۶. سید علی محمودی، «تحلیل عوامل آزادی فرد در فلسفه سیاسی هابز»، *کیهان/اندیشه*، شماره ۳۷ (۱۳۹۰): ۱۰.

می‌بندند و دست در دست هم می‌نهند، از انزوا بیرون می‌آیند و گرنه گوشه‌نشین می‌شوند.^{۱۷}

وضع تمدنی در مقابل وضع طبیعی تعریف می‌شود؛ وضعی که در آن زندگی سیاسی در یک تقابل مدام با طبیعت قرار دارد. همانطور که در بالا اشاره شد دو تفاوت عمده بین تصویر کلاسیک از مفاهیم مورد بحث وجود دارد. از طرفی طبیعت که در فلسفه سیاسی مدرن دیگر غایت‌مند نیست و از سوی دیگر این «جامعه» مدرن که بر خلاف «اجتماع» کلاسیک دیگر آن مفهوم «داده شده» به انسان نیست، بلکه جامعه مدرن «برساخت شده» خود اوست. هابز معتقد است فلسفه عملی و دوران گذشته (که در موضوع اخلاق بحث می‌کرده‌اند) فراتر از وعظ و نصیحت نرفته است. او فلسفه‌ای عملی را پایه می‌گذارد که دانشی است در باب منش انسان به‌مثابه عامل اصلی جنگ و صلح و معتقد است که اساساً فلسفه هیچ‌گاه تا این اندازه عملی نبوده است.^{۱۸}

همانطور که با دمیده شدن روح ریاضیات و نیز انکار علت غایی در فیزیک، فیزیک گالیله‌ای پدیدار شد، اصالت این علم نیز از شناخت حقیقت طبیعت به شناخت دینامیک (روابط و نسبت نیروهای) آن تبدیل شد. هابز نیز برای علم تازه تأسیس خود که از وجوه فوق دارای تشابهاتی با فیزیک بود، رسالتی مشابه دید و آن نه کشف حقیقت سیاست و جامعه و دولت، بلکه صرفاً توجیه پدیده‌های مذکور و نسبت‌ها و روابط متقابل ایشان بود. این فیلسوف انگلیسی، رسالت فلسفه سیاسی را تأمین ساختاری برای زندگی نوع انسان در صلح پایدار و امنیت تضمین‌شده می‌داند.

برای چنین مقصودی هابز نیز در علم جامعه و سیاست خود نه با هستنده‌ای (da sein) واقعی که با موجوداتی ایدئال و انتزاعی سر و کار دارد. همانطور که در هندسه از «دایره و مثلث» صحبت می‌کنیم بدون آنکه لزوماً قائل به وجود چنین اشکالی در عالم واقع باشیم انسان، دولت و جامعه‌ای که هابز در فلسفه سیاسی خود بررسی می‌کند آرمانی و انتزاعی‌اند و لزوماً نمی‌توان مصداق و معادل هیچ یک را با آن مشخصات و در آن وضعی که او وصف می‌کند در عالم واقع یافت.

باید خاطرنشان ساخت که مسلماً پیمان اجتماعی در لویاتان هابز از نوع دوم، یعنی پیمان میان مردم و دولت است. همانگونه که خود هابز بیان کرده است «در واقع بیشتر مردمان در یک جامعه بر پایه پیمانی، تمامی قدرت و توان خود را به یک تن یا به مجمعی از کسان واگذار

۱۷. هانا آرنه، *انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند* (تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱)، ۲۴۳.

۱۸. هابز، *لویاتان*، ۱۴۷.

می‌کنند تا آنکه از طریق شیوه اکثریت آرا، اراده‌های 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 نماینده‌ای در امور مربوط به صلح و امنیت عمومی راست یا با واسطه انجام دهد چنان بپذیرد که گویی خود عامل آن بوده است و بدین طریق اراده خود را به رأی و نظر او تسلیم کند. این خود چیزی بیش از اجماع و توافق است؛ یعنی در واقع وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و به شیوه‌های انتخاب گردد که گویی در عقد آن هر کسی به دیگری چنین می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشتن را به این شخص یا به این مجمع از اشخاص وا می‌گذارم و همه اعمال او را بر حق 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».^{۱۹}

بنابراین «گرچه گزینش فرمانروا بر پایه نظر اکثریت انجام می‌گیرد، اما همگان حقوق خود را به او منتقل می‌کنند و چه به او رأی داده باشند و چه نداده باشند، به اقتدار او گردن می‌نهند. باید توجه داشت که انتقال حقوق اینان قطعی و بازگشت ناپذیر است، فرمان‌گزاران نه می‌توانند حقوق خود را پس بگیرند و نه می‌توانند به نفی پادشاهی بپردازند و نه تصمیم به فرمان‌برداری از کس دیگری بگیرند».^{۲۰}

اگرچه حتی در وضع طبیعی نیز کسی به‌طور جدی جنگ طلب نیست (انسان طبیعی تنها به دنبال خیر خود است و از این‌روست که گاه در مقابل دیگران قرار می‌گیرد)، هابز ریشه تمامی نگون‌بختی‌های بشر را جنگ، به‌خصوص جنگ شهرهای داخلی می‌داند که فقر، بربریت و فقدان همه چیز را در پی دارد، با روش استدلالی هابز، مقصود علم سیاست، مطالعه در باب صلح و امنیت و تلاش برای تضمین آن است.^{۲۱} نظریه هابز، چه به‌طور تاریخی و چه به‌طور سیستماتیک، پرسشی جدید و از باب مشروعیت قدرت و سلطه را طرح می‌کند و از این‌رو رویکردی رادیکال‌تر نسبت به سیاست کلاسیک داراست. مشروعیتی که پای در توافق افرادی دارد که در حالت پیش از توافق، تنها واجد حقوق طبیعی (و طبیعتاً برابر) خود بوده و تحت هیچ قیدی قرار ندارند و اینک در خلال این «قرارداد اجتماعی» با تفیذ رأی و اختیار خود، مشروعیت آن قدرت مسلط در جامعه را تأمین می‌نمایند.^{۲۲}

۱۹. هابز، لویاتان، ۱۹۲.

۲۰. موریس باریبه، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی (تهران: آگه، ۱۳۸۳)، ۱۶۸.

۲۱. هابز، لویاتان، ۱۵۹.

۲۲. هابز، لویاتان، ۱۶۸.

کیملیکا (Will Kymlicka) معتقد است این قسم قراردادگرایی سیاسی در اثنای قرن نوزدهم منقرض شده است و این انقراض اجتناب‌ناپذیر بوده است؛ چراکه قراردادگرایی به دو آفت خانمان‌برانداز مبتلا بود. یک، هرگز چنین قراردادی وجود نداشته است و بدون قراردادی بالفعل نه شهروندان و نه حکومت مکلف به رعایت پیمان‌ها نیستند. در نتیجه همه حکومت‌های موجود هر قدر هم که خیراندیش و عدالت‌گستر باشند به موجب نظریه قرارداد اجتماعی واجد مشروعیت نمی‌شوند؛ چراکه حقانیت حکومت با کارهای عادلانه‌اش محرز و مسجل می‌شود نه از رهگذر سرشت قراردادی خاستگاه‌های تاریخی آن. دوم آنکه در نظریه‌های قراردادی گفته می‌شود که ما باید از حکومت تبعیت کنیم و به قول و تعهد خود پایبند بمانیم؛ اما همچنانکه هیوم متذکر شده است: «این پرسش سبب نگرانی و دلواپسی است که چرا ما باید به قول و تعهد خودمان پایبند بمانیم؟» همان ملاحظاتی که مردم را در خصوص طبیعی بودن الزام سیاسی‌شان در تبعیت از حکام به تردید می‌اندازد به‌زودی همان مردم را در خصوص طبیعی بودن الزام شخصی‌شان برای پایبندی به تعهدات به شک دچار می‌کند. از این‌رو، نظریه قرارداد اجتماعی قسمی واکنش موقتی در قبال زوال و اضمحلال اخلاق دوره پیش از روشنگری بود؛ چراکه صرفاً یک تکلیف طبیعی مناقشه‌انگیز را جایگزین تکلیف طبیعی مناقشه‌انگیز دیگر کرد.^{۲۳}

هائز را می‌توان بنیان‌گذار فلسفه سیاسی مبتنی بر قرارداد اجتماعی دانست. پرسش مهم فلسفه سیاسی مدرن پرسش در باب «مشروعیت قدرت» است. رسیدن از آزادی‌های بی‌نهایت فرد در وضعیت طبیعی به سلطه مشروع و عقلانی و عمل به وظیفه خودخواسته نسبت به تعهدات سیاسی با حرکت از وضع طبیعی به نظریه قراردادگرایی هائز ممکن می‌شود.^{۲۴}

او سلسله‌مراتب طبیعی ارسطویی را با هدفی مشترک بین همگان جایگزین می‌کند.^{۲۵} در غیاب همه نظامات دولتی، تقابل منافع فرد با دیگران علنی می‌شود و به دنبال آن جنگ هر کس علیه همه در می‌گیرد و این وضعیت برای همه به یک اندازه نامطلوب و تحمل‌ناپذیر خواهد بود. از بین رفتن منافع بنیادین فرد در شرایط بی‌قانونی پیش دولتی که آزادی طبیعی و نامحدود را در آن داراست و بی‌قیدی مطلق در این وضع، انسان را ملزم به پذیرش قرارداد کرده و سیاست باعث تثبیت و برقراری نظم می‌گردد. بر ساخت شرایط تمدنی، ضرورت محدودیت

۲۳. ویل کیملیکا، «سنت قرارداد اجتماعی»، پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، ترجمه سید علی حقی، شماره ۳۷ (۱۳۸۱): ۲۲.

۲۴. هائز، لویاتان، ۱۶۴.

۲۵. هائز، لویاتان، ۱۸۹.

آزادی افراد به طور متقابل را در پی دارد. تنها امکان پایه گذاشتن یک قرارداد از نظر هابز، تمکین تضمین شده از یک قدرت برتر منحصر است که همگان به آن ملزم باشند و در غیر این صورت «عهدها و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر، تنها حرف‌اند و به هیچ روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند».^{۲۶}

آنچه در وضع مدنی برای هابز اهمیت وافر داشته است؛ تأمین و تدارک آرامش، صلح، امنیت و پایان دادن به ترس، جنگ و کشمکش است. به عقیده هابز آرزوی آرامش و بهره‌مندی از لذات حسی، آدمیان را بر آن می‌دارد تا از قدرتی که توسط عموم انتخاب شده است فرمان‌برداری کنند؛ زیرا به حکم همین آرزوی امنیت، آدمی از تضمین امنیت خود به کمک اقدامات و مساعی خویش دست می‌کشد. ترس از مرگ و جراحت، آدمیان را به فرمان‌برداری از قدرت عمومی وادار سازد.^{۲۷}

تعریف اولی که هابز از آزادی به دست می‌دهد تعریفی بسیار ساده است: هر کسی تا آن حد آزادی دارد که هیچ مانعی بیرونی بر سر راه آنچه آن شخص می‌خواهد به دست آورد وجود نداشته باشد. آزادی کامل، یعنی اینکه شخص بتواند هر آنچه را که می‌خواهد به دست آورد. شاید آدم و حوا نزدیک‌ترین مثال به آن آزادی کاملی باشند که می‌توان تصور کرد. تعریفی که هابز از آزادی در وضع مدنی ارائه نموده است در نظریه قانون طبیعی نمایان شده است. هابز حقوق را بر اساس آزادی‌ها تعریف می‌کند. حال آنکه قوانین را براساس نقطه مقابل آزادی‌ها - یعنی محدودیت‌ها - تعریف می‌کند. قوانین طبیعی انسان‌ها را از انجام آن کارهایی که ممکن است به سوی تباهی و نابودی بکشاند منع می‌کنند.^{۲۸} در گفتمان هابز، قدرت ابزاری است در مالکیت دولت که آن را برای تحمیل نظم به جامعه مورد استفاده قرار می‌دهد. بنابراین، کارگزار قدرت در الگوی هابز دولت و ساختار سیاسی است و اساساً قدرت از بالا بر مردم اعمال می‌شود. در نظریه هابز قدرت ارتباط پایداری با نهاد پادشاهی دارد. این قدرت در پیکره پادشاه است که سامان می‌یابد و بر اساس قراردادی به حاکمیتی مطلق و تقسیم‌ناپذیر می‌گردد.^{۲۹}

تغییر ارزش‌های عمومی و نامشخص نظم اجتماعی در اثر اقتصادی کردن روابط جامعه نیاز به

۲۶. هابز، *لویاتان*، ۱۸۹.

۲۷. قدیر نصری مشکینی، «تأملی معرفت‌شناختی بر فلسفه سیاسی هابز»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۷۷ (۱۳۸۱): ۳۲.

۲۸. مارشال میسز، *فلسفه هابز*، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۵)، ۹۳.

۲۹. معصومه محمدیاری، «مقایسه قدرت در آرای هابز و فوکو»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ۷، شماره ۱۱ (۱۳۹۱): ۱۲.

سازمان‌دهی جدید فرهنگ و توجیه عملی و تأسیس تکیه‌گاهی جدید برای جهان مدرن و قراردادان جهان بر پایه «انسان» دارد. قانون‌گذاری اراده خدا و طبیعت با «حقوق هر فرد» جایگزین می‌شود و تنها به واسطه چنین قانونی است که آزادی فرد محدود خواهد شد و در فضایی بر پایه حق مساوی و همزمان همه اعضا به‌طور قراردادی درهم‌تنیده می‌شوند. بنیاد این قراردادگرایی، به رسمیت شناختن حقوق انسان است. چنین است که هابز در بستر یک تساوی بنیادین بین افراد می‌تواند قرارداد را به‌طور سیستماتیک به‌عنوان عمل در آن واحد در نظر گیرد.^{۳۰}

دولت و جامعه باید وارد شوند و فراسوی کارکردشان، همبودی شهروندان را مستدل کنند و نقش خود را بیش از وحدت ادغام‌شده جوهری یک زندگی خوب جمعی نشان دهند. وضع طبیعی باید ترک شود، همانطور که یکی با دیگری قرارداد امضا می‌کند و هر کس تحت شرایط دوطرفه‌ای آزادی و منافع خود را دنبال می‌کنند و هر کس خود را آماده می‌کند که بتواند به قانون با تکیه بر سلطه قدرت مطلق ارجاع دهد. این دولت مدرن است که انحصار قوه قهریه را دارد و این انحصار قدرت از ضرورت حفظ خود انسان برمی‌آید و جامعه‌ای را بر می‌سازد که هر کس به قصد خوشبختی خود در فضای عمومی قاعده تنظیم‌شده را رعایت می‌کند. آزادی از شرایط طبیعی سبب می‌شود که یک جامعه بتواند مزیت‌های قابل تصور و بالقوه فرد را به کار گیرد و فرد بتواند بهره حداکثری از «فرد بودن» خود ببرد. دولت یک ابزار مشروع برای تحقق هدف انسان (حفظ خود) است و دولت به‌مثابه ماشینی کران‌مند که می‌تواند به واسطه آن از جماعت ارسطویی دور شود.^{۳۱}

از نظر هابز اینکه شمشیرها هنوز آخته‌اند و جنگ‌ها بی‌پایان و فزاینده خود نشان از بی‌فایده بودن اخلاقیاتی دارد که در گذشته در باب آن سخن‌ها رانده شده است. به زعم او چالش مرگ‌آور بین انسان‌ها، نه به «اراده به شر» مربوط است، نه حرص و آز و نه تعصبات مذهبی و تش‌های اجتماعی، نه روابط ناعادلانه و نه علل مادی دیگر، بلکه تنها حاصل بی‌کفایتی فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی (ماقبل او) است.^{۳۲} سنت فلسفه اخلاق روشنفکری معطوف به دانش است نه معطوف به اراده به خیر. جنگ و تش، نتایج شوم و کثیف بی‌نظمی و بی‌روش بودن در تفکر صحیح است. هابز به دنبال یک روش صحیح در تفکر در خصوص امور صلح طلبانه انسانی است که باید قابل تعلیم و تحقق باشد و یک چیز را دنبال کند: صلح!

۳۰. هابز، *لویاتان*، ۱۵۶.

۳۱. هابز، *لویاتان*، ۱۸۹.

۳۲. هابز، *لویاتان*، ۱۲۷.

فلسفه سیاسی هابز که به مثابه «علم صلح‌شناسی روشمند» تعریف می‌شود باید شرایط دائمی صلح همزیستی مسالمت‌آمیز و راهی برای تحقق آن موقعیت را تعیین دهد. انتظار می‌رود این علم روش‌مند روی جنگ‌ها تأثیر بگذارد و فلسفه سیاسی هابز بتواند نظریه‌ای برای کاستن از بار محنت‌ها و هزینه‌های انسانی به واسطه جنگ باشد.

۴. تحول مفهومی در سیاست و اخلاق اجتماعی

مشخصه‌هایی که هابز برای جامعه مدرن برمی‌شمرد، زمینه‌های نظام جدید اخلاقی اجتماعی مورد نظر اوست. صلح، امنیت و ثبات، در پس یک توافق اجتماعی و آن هم مبتنی بر مصلحت و منافع و نه آموزه خیر یا اراده‌های قدسی، پایه‌های این نظام جدید اخلاقی هستند. اختلافی که هابز بر سر این موارد با ارسطو پیدا می‌کند، به اختلاف آن دو در نسبت بین خدا، انسان و طبیعت بازمی‌گردد. در دوران مدرن دیگر نه خدا، خیر، محرک نامتحرک و هر اصل متافیزیکی، بلکه این انسان است که مبناست. همچنین اگر در فلسفه کلاسیک قول بر این بود که انسان به حکم طبیعتش اجتماعی بود، در مفروضات مدرن به حکم ضرورت و منافعش است که تن به جامعه می‌دهد. در دوران مدرن، انسان اساساً هنگامی متمدّن و مدرن می‌شود که علیه طبیعت می‌شورد.

به عقیده هابز، جامعه، شکلیابی وضعیتی بنیادین برای زندگی گروهی نیست، بلکه تنظیم آگاهانه حالت ستیزه‌جویانه‌ای است که هر لحظه در معرض شعله‌ور شدن است. دولت مشروع در اندیشه هابز دولتی است که یکایک افراد بی‌درنگ ضرورت آن را می‌پذیرند؛ ضرورت تشکیل نیروی مشترکی که بتواند با ناامنی ناشی از سرشت مسلم بشر مقابله کند. تنها منطبق واقعی وجود دولت این است که انسان به خودی خود موجودی اجتماعی نیست، بلکه موجودی تکین (singular) است که منافع خصوصی‌اش خود به خود با منافع همگانی وفق نمی‌دهد.

عمیق‌تر بنگریم: با پیمان اجتماعی، زندگی اجتماع مشمول رأی مستقیم افرادی می‌شود که مزایای طبیعی خود را جز بر پایه محاسبه عقلانی بهترین شیوه افزایش منابع خصوصی خویش و قراردادی که بنا بر آن همه در برابر همه تعهدی را می‌پذیرند، از دست نمی‌دهند. این قرارداد، هیئتی سیاسی و حاکمی را برمی‌گزیند که خود متعهد به هیچ التزامی مبتنی بر قرارداد نیست.^{۳۳}

۳۳. اوزر، دولت در تاریخ اندیشه غرب، ۵۷.

مبتنی بر توضیحات داده شده و مواضع تبیین شده هابز از وضع طبیعی و تمدنی، شاهد این معنا هستیم که نسبت‌های میان «انسان و طبیعت»، «انسان و جامعه» و به‌طور کلی «انسان و دیگری» همانطور که به‌طور کلی در اندیشه متفکران روشنگری متحول شده‌اند نزد هابز نیز به طریق اولی واجد تغییرند. در وضع طبیعی انسان در ردیف طبیعت است: در رکاب هیچ التزامی نیست، تمام حقوق طبیعی خود را داراست و از دیگر برتر و پست‌تر نیست، چراکه اساساً در نظامی نیست؛ اما آنطور که هابز شرح داده است و در صدر نیز تبیین شد، در وضعیت تمدنی انسان تن به نظامی به نام جامعه و قرارداد اجتماعی می‌دهد که بتواند منافی را برای خود تأمین کند که به‌تنهایی قادر به فراهم کردنشان نیست مانند امنیت. این معنا البته به اینجا ختم نمی‌شود و روابط این انسان با هر «دیگری» را متحول می‌کند. انسان دیگر مطلقاً آزاد نیست و در قید قرارداد اجتماعی در آمده و بنابراین همه چیزش در تناسب با این نقش جدید، یعنی «انسان عضو جامعه» معنا می‌شود.

انسان در وضعیت تمدنی و در جایگاه عضو جامعه دیگر اخلاق و سیاست خاص خود را دارد. حتی مقرر نیست که او صرفاً ملتزم به فضائل اخلاق فردی باشد. اگر باشد یا نه فرق چندانی به حال دستگاه هابزی وضعیت تمدنی نمی‌کند. این انسان منطقی‌تر از اینکه شخصاً و به‌طور فردی اخلاق‌مدار و فاضل باشد باید دارای مؤلفه‌هایی همچون اتکاپذیری، مشارکت، مسئولیت‌پذیری و ثبات قدم باشد. جنس صفات فوق مندرج در اخلاق اجتماعی است و نه اخلاق فردی. اولی را نگارنده ترجمه *sittlichkeit* و دوم را ترجمه *morality* می‌داند. اخلاق اجتماعی بیش از هر چیز ناظر به بقای جامعه، بقای رابطه فرد با دیگری، صلح، امنیت، ثبات و این دست عوامل است. حتی ممکن است بتوان این موارد را از خلیقات شخصی و فضائل سنتی اخلاقی منفصل و متباین در نظر گرفت که این ارتباط یا استقلال خود، محل بحثی مفصل است.

سیاست نیز اختصاصاً در دست هابز به علمی نوین و مبتنی بر قاعده بدل می‌شود. سیاستی که هابز تحت تأثیر فیزیک گالیله وضع می‌کند به‌غایت با آن فن که پیش از او بود و به‌خصوص توسط ارسطو منقح شده بود متفاوت است: همانطور که فیزیک گالیله غیر از فیزیک ارسطوست.^{۳۴} سیاست هابز نوعی دینامیسم مبتنی بر قواعد است و نه امری معطوف به ذات و هدف. آنچه بعداً به توازن نیروها تعبیر شد خاستگاهش در *لویاتان* است. اقتصادی

34. Aristotle, *The Complete works of Aristotle* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 315.

که آدام اسمیت (Adam Smith) در ثروت ملل (Wealth of Nations) نوشت نیز متناسب با همین تحول و با عبور از تدبیر منزل ارسطو باید درک شود.^{۳۵}

درک اینکه این تحولات در علوم و فلسفه مبتنی بر اصول و پایه‌هایی یکسان بوده و بیان‌کننده مرحله‌ای اساسی در نسبت میان انسان، جامعه و طبیعت و تغییری بنیادین در درک ما از این عناصر قدیمی است، نکته‌ای است که می‌تواند مبنای پژوهش‌های بعدی در متون کلاسیک علوم و فلسفه دوران روشنگری قرار گیرد.

۵. مقایسه مختصر میان چند فیلسوف روشنگری ۳۶

گفت‌وگوی گروسیوس با هابز به‌خصوص در مورد وضع طبیعی و تمدنی نوعاً از خاستگاه حقوق طبیعی و حقوق موضوعه است. حقوق طبیعی (das Natürliche Recht) از زمان سیسرو (Marcus Tullius Cicero) به‌طور سازمان‌یافته طرح موضوع و پردازش شده است. سپس در دوره روشنگری از سوی هابز، گروسیوس و کانت ادامه یافت و گروسیوس آن را یکی از منابع دوگانه حقوق بین‌الملل در نظر گرفته است.^{۳۷}

گروسیوس در سیر خود از حقوق طبیعی و به موازات آن قوانین طبیعی، به قوانین موضوعه (Positive law) می‌رسد. او قانون و حقوق را لایه به لایه دانسته و به تبعیت از توماس آکویناس قانون را به اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند؛ قانون اولیه در نگر او قانون طبیعی است که در دستگاه گروسیوس صرفاً از عقل سلیم و طبیعت آدمی نشئت گرفته و مدام، بی‌تغییر و بنابراین سنجه خیر و شر و دیگر قوانین است: «دو قاضی یکی همانا وجدان یا داور اندرونی انسان‌ها و دیگری افکار عمومی یا داور بیرونی است».^{۳۸}

مهم‌ترین مشخصه گروسیوس در مبحث حقوق طبیعی آن است که او این حقوق را منشعب از عقل و مقدم بر هر شرایط بیرونی می‌داند و حقوق طبیعی در نظر او باید از دو قید رها شود: قید اول مبنای الوهیتی و در واقع «خدا» - به‌منزله مبدأ حقوق طبیعی - است؛ و قید دوم «دولت» که بالقوه درصدد تحدید آن حقوق بر خواهد آمد. به بیان گروسیوس، باید روشن شود که حقوق طبیعی نخست با هر مفروض‌هایی وجود دارد؛ و دوم اینکه بر هر قیدی

35. Aristotle, *The Complete works of Aristotle*, 2130.

۳۶. برگرفته از مقاله سجادیپور و کریمی، «ارتباط حقوق بین‌الملل و حقوق طبیعی با تأکید بر دیدگاه گروسیوس»، فصلنامه سیاست، دوره ۵۱، شماره ۴.

۳۷. ظریف و دیگران، *دوران گذار روابط بین‌الملل در جهان پساغربی*، ۷۳.

۳۸. گروسیوس، *دریای آزاد*، ۴۷.

از جمله دوگانه اخیر مقدم و از آنها رهاست و این (اولی بودن حقوق طبیعی نسبت به حق حاکمیت دولت) البته نقطه ناهمگونی گروسیوس با هم‌عصرانش مانند هابز و ماکیاولی (Machiavelli) است،^{۳۹} زیرا آن دولت یا سیاستمداری که به وصف این دو اندیشمند سیاست می‌آید، تابع هیچ محدودیتی از جمله حقوق طبیعی نیست.^{۴۰}

نظریه حقوق طبیعی گروسیوس، از اساس، نظریه‌ای افلاطونی است؛ همانطور که خداوند خالق ایده‌های افلاطونی نیست، حقوق طبیعی در نظر گروسیوس نیز از سنخ ایده و بنابراین نامخلوق‌اند. نگاهی که گروسیوس به حقوق طبیعی دارد، در مقابل آنچه به‌مثابه حقوق طبیعی ارسطویی ذکر کردیم، تبعاتی در نظریه‌پردازی دارد. با وجود همزمانی تقریبی گروسیوس با هابز، آن دوگانه هابز در خصوص وضع طبیعی و تمدنی انسان، انگار گروسیوس فارغ از اینکه از نظریات اندیشمند انگلیسی هم‌زمان خودآگاهی مؤثری داشته یا خیر، خود را ملزم به آن چهارچوب دوگانه هابزی نمی‌پندارد. گروسیوس در کنار دسته‌بندی دوگانه خود به وضعی دیگر که وضع حقوقی می‌باشد نیز قائل است. اگر هابز برای آنچه بشر در تهایی و نیز وضع طبیعی فاقد آن است، او را ملزم به تن دادن به توافقی برای ایجاد هویت مجازی به نام دولت می‌بیند که از پس آن قوه قاهره و قدرت مطلقه بوده و بشر را از طوفان‌های وضع طبیعی حفظ کند، نوع نظرورزی گروسیوس برای رسیدن به وضعی که محافظ بشر باشد، نه ساخت قدرتی مطلق و قاهر، بلکه برپایی ساخت و سازوکاری حقوقی است.

اما کانت در مقام اندیشمندی متعلق به دوره روشنگری که پس از گروسیوس آمده است، مفاهیمی چون حقوق را به پیروی او غیر از تصویر رومی آن می‌بیند؛ حقوق در منظر کانت نیز همانند سیسرو و گروسیوس نه از تجربه که از ایده و اندیشیدن ایجاد شده است و این حتی فراتر از آرمان‌گرا (ایدئالیست) بودن اوست. حقوق به معنای رومی آن از مشاهده و روابط بین اعضای جامعه ناشی می‌شود، اما کانت آن را، و به طریق اولی نظریه حقوق طبیعی را در تفسیر جدیدش یکسره عقلانی و متافیزیکی تصویر کرده و از اساس در *مابعدالطبیعه/اخلاق* آن را در کنار فضیلت، زیرمجموعه اخلاق دسته‌بندی کرده است.^{۴۱}

از *نقد عقل عملی* می‌دانیم که کانت برای اخلاق قائل به گزاره‌های هم‌نهادی پرتوم (A)

۳۹. مثال‌های متعددی در شهریار در این باره وجود دارد، مثلاً، «... تجربه دوران ما بیانگر این است که آن شهریارانی موفق به انجام کارهای بزرگ شده‌اند که اعتنای چندانی به وفای عهد و قول نداشته، با زیرکی و حیله‌گری موفق شده‌اند ذهن مردم را آشفته سازند و در نهایت بر آنان مستولی شوند» (ماکیاولی، ۱۳۹۳: ۱۲۷).

۴۰. کاسیرر، *فلسفه روشنگری*، ۳۷۲.

۴۱. کانت، *درس‌های فلسفه/اخلاق*، ۲۶۵.

(piori) (ترکیبی پیشینی) است که مستخرج از خرد بوده^{۴۲} و از همین رو مورد طعن اهالی حقوق و فلسفه حقوق نیز قرار گرفته است؛ مثلاً، نقدی که ویله به این نگاه به حقوق وارد می‌آورد، شخصی‌سازی و مینا قرار گرفتن فرد و سوژه (Sujet) در آن است. در سنت حقوق ارسطویی (طبیعی)، مینای حق نه انسان که جهان (Cosmos) بود. این همان انقلاب کپرنیکی (Copernican revolution) معروف است که در آن مینا سازمان‌دهنده اندیشه در مثلث خدا-طبیعت-انسان جابه‌جا شده و در دوره روشنگری بر انسان قرار گرفته و «من» (Ich) جانشین طبیعت و خدا می‌شود که در گذشته بنای جهان و فهم آن به نوبت بر آنان استوار بود. حقوق در نگاه کانت به انواع حقوق طبیعی (Natural rights) و حقوق موضوعه تقسیم شده است و طبق مینای کانت، حقوق طبیعی بر اصول پیشینی و حقوق موضوعه بر اراده و اختیار استوار است: «عالی‌ترین تقسیم حقوق طبیعی به خلاف آنچه گاهی گفته‌اند، نمی‌تواند تقسیم میان حقوق طبیعی و حقوق اجتماعی (das Gesellschaftliche) باشد، بلکه تقسیم‌بندی آن به حقوق طبیعی و حقوق مدنی یک کشور (das Burgerliche) است. نخستین این حقوق را حقوق خصوصی و دومین آنها را حقوق عمومی (das Offentliche Recht) می‌نامند».^{۴۳}

با توجه به روشن بودن تعاریف وضع طبیعی و وضع تمدنی دست‌کم از جانب هابز، باید وضع حقوقی را به‌مثابه نسخه جامع‌تر در نظریه‌های بعدی مورد توجه قرار داد. کانت در مورد این وضعیت می‌گوید: «وضع طبیعی را وضعی می‌نامند که در آن حقوقی نیست، یعنی وضعی که در آن عدالت توزیعی برقرار نیست. این وضع، وضع اجتماعی نیست که می‌توان آن را وضع ممکن نامید و ضد آن است، بلکه وضع اجتماع سیاسی است که عدالت توزیعی در آن برقرار است، زیرا در وضع طبیعی نیز ممکن است اجتماعات قانونی وجود داشته باشد و در این وضع طبیعی این قانون پیشینی مبنی بر اینکه «تو باید در این وضع وارد شوی» از درجه اعتبار ساقط است. چنانکه درباره همه آدمیان که می‌توانند نسبت به یکدیگر در رابطه حقوقی قرار گیرند، گفته می‌شود که باید وارد شوند».^{۴۴}

۴۲. کانت، نقد عقل عملی، ۲۳۹.

43. Kant, Gesammelte Schriften, 242.

44. Kant, Gesammelte Schriften, 306.

۶. نتیجه‌گیری

آنچه هابز در خصوص انسان و جامعه بیان می‌کند، زاده نگاه جدیدی است که شاید به جرئت بتوان نگاه مدرن حاکم در قرون گذشته در نظم جهانی دانست. از این رو، در نظام فلسفی وی، معانی مهمی از جمله اخلاق، قدرت، دولت و قانون همه ذیل سیاست معنای جدیدی یافته و بازتعریف می‌شوند. شناخت اینگونه نگاه و استنتاج قواعد حاکم بر روابط از این منظر، انسانی دیگر به ما می‌نمایاند که بر سر منافع خود تن به جمع داده، قرارداد اجتماعی را برمی‌تابد. قرارداد اجتماعی منبع مشروعیت وضع تمدنی و دولت مدرن است و مشروعیت‌طلبی، خصیصه مدرنیته. از این منظر، اندیشه هابز تأثیر مهمی در ایجاد و توصیف آنچه امروز در جوامع مدرن (به معنایی که در مقاله رفت) حاکم است داشته است. انسان هابز با انسان کلاسیک، جامعه هابز با اجتماع کلاسیک و سیاست هابز با سیاست کلاسیک به کلی متفاوت است. این خود مبنای تحول «تدبیر منزل» ارسطو به «اقتصاد» آدام اسمیت است؛^{۴۵} اقتصادی که بی‌شک از مهم‌ترین پایه‌های ساخت امروز جهان است و البته بحث درباره آن و مبنای فلسفی‌اش نیازمند مقالی مفصل. اخلاق مبتنی بر امنیت و صلح، اخلاق وضع تمدنی است. نظام هنجاری که بر مبنای مصلحت عمومی و منافع عامه، در وضع تمدنی مورد بحث هابز شکل می‌گیرد و همانطور که مبنای دیگری نسبت به کلاسیک دارد، واجد آموزه‌ها و ارزش‌های متفاوتی نیز هست. درک این نظام پایه‌ای فلسفی-اخلاقی-اجتماعی شکل‌دهنده مدرنیته، آن چیزی است که به نظر می‌رسد جامعه را در بازتعریف روابط میان اجزا و افراد خودش و نیز با دیگر جوامع یاری کند. تصور کلاسیک از نظام اخلاقی مدرن، یا نفی هرگونه اخلاقیات در آن، جزء تصلب افکار و ناتوانی در تنظیم مبنای نظری-عملی نمی‌نمایاند.

درباره حق طبیعی باید گفت که هابز به لحاظ نظری، حقوق طبیعی را قبول دارد، اما از دیدگاه او مهم‌ترین و بلکه تنها اصل حقوق طبیعی حق صیانت نفس است: «هر کس حق دارد که قدرت خویش را برای حفظ جان خود به کار گیرد و از هر وسیله‌ای در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف متضمن حق استفاده از وسیله نیز هست». به نظر می‌رسد هر قدر بیشتر بخواهیم نظام اخلاقی-اجتماعی مدرن را به چالش بکشیم، بازتعریف کنیم یا حتی از آن تبعیت کنیم، شناخت دقیق آن در مبنای و به خصوص در قیاس با سنت کلاسیک، دید گسترده‌تری را از این بازه بسیار مهم تاریخ اندیشه و عمل به دست می‌دهد و این خود لازمه

45. Aristotle, *Nicomachean Ethics* (New York: Oxford University Press, 2002), 21.

هرگونه تمدن‌سازی است. آنچه در وضع مدنی برای هابز اهمیت وافر داشته است تأمین و تدارک آرامش، صلح، امنیت و پایان دادن به ترس، جنگ و کشمکش است. به عقیده هابز آرزوی آرامش و بهره‌مندی از لذات حسی، آدمیان را بر آن می‌دارد تا از قدرتی که توسط عموم انتخاب گردیده است فرمان‌برداری کنند، زیرا به حکم همین آرزوی امنیت، آدمی از تضمین امنیت خود به کمک اقدامات و مساعی خویش دست می‌کشد. ترس از مرگ و جراحت، آدمیان را به فرمان‌برداری از قدرت عمومی وادار سازد.

سیاهه منابع

الف-منابع فارسی:

- آرنت، هانا. *انقلاب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۱.
- اوزر، آتیلا. *دولت در تاریخ اندیشه غرب*. ترجمه عباس باقری. تهران: انتشارات فرزانه روز، ۱۳۸۶.
- باربیه، موریس. *مدرنیته سیاسی*. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه، ۱۳۸۳.
- شاکری، سید رضا. «قدرت به مثابه امنیت: بازخوانی نظریه سیاسی مدرن»، *مطالعات راهبردی* ۳۴، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۵): ۷۳۷-۷۵۷.
- شهرام‌نیا، سید امیرمسعود. «قرارداد اجتماعی در آرای اصحاب کلاسیک و جدید آن»، *سروش اندیشه* ۷ و ۸، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۸۲): ۸۸-۱۲۱.
- ظریف، محمدجواد، سید محمدکاظم سجادیپور، و عبادالله مولایی. *دوران گذار روابط بین‌الملل در جهان پساعربی*. تهران: مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۹۶.
- قربان‌نیا، ناصر. «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *فقه و حقوق* ۱، شماره ۱ (تابستان ۱۳۸۳): ۳۷-۵۸.
- کاسیرر، ارنست. *افسانه دولت*. ترجمه نجف دریابندری. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
- کاسیرر، ارنست. *فلسفه روشنگری*. ترجمه یدالله موفن. چاپ سوم. تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹.
- کانت، ایمانوئل. *درس‌های فلسفه اخلاق*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش‌ونگار، ۱۳۸۸.
- کانت، ایمانوئل. *تقد عقل عملی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نور تقالین، ۱۳۸۹.
- کیملیکا، ویل. «سنت قرارداد اجتماعی»، ترجمه سید علی حقی، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی* ۳۷، شماره ۳ (آذر و دی ۱۳۸۱): ۹۳-۱۱۶.
- گروسیوس، هوگو. *دریای آزاد*. ترجمه حسین پیران. تهران: شهر دانش، ۱۳۹۰.
- محمدیاری، معصومه. «مقایسه قدرت در آرای هابز و فوکو»، *اطلاعات حکمت و معرفت* ۷، شماره ۱۱ (بهمن ۱۳۸۱): ۵۸-۶۳.
- محمودی، سید علی. «تحلیل عوامل آزادی فرد در فلسفه سیاسی هابز»، *کیهان اندیشه* ۳۷، شماره ۳ (مرداد و شهریور ۱۳۷۰): ۲۵-۳۴.
- میسنر، مارشال. *فلسفه هابز*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
- نصری مشکینی، قدیر. «تأملی معرفت‌شناختی بر فلسفه سیاسی هابز»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی* ۱۷۷، شماره ۲ (خرداد و تیر ۱۳۸۱): ۱۸-۳۱.
- هابز، توماس. *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. چاپ پنجم. تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.

۲۸۰ هستی و شناخت / سال ۹ / شماره ۱ / پیاپی ۱۷ / صص ۲۵۹-۲۸۰

ب-منابع لاتین:

Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Edited by Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2002.

Aristotle. *The Complete works of Aristotle*. Edited by Johnathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Kant, Immanuel. *Kant's Published Writings (Gesammelte Schriften)*. Edited by Wilhelm Dilthey. Berlin: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Vols 1-9. 1902.