

نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز

مجتبی جاویدی*

چکیده

نظریه «قرارداد اجتماعی» از مهم‌ترین نظریاتی است که پس از رنسانس، در خصوص منشأ «حق حاکمیت» در جهان غرب مطرح شده است. هر نظریه‌ای که در علوم انسانی مطرح می‌شود، تحت تأثیر مبانی فلسفی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود است که بررسی این مبانی و نحوه ارتباط آن با نظریه مربوطه، «روش‌شناسی بنیادین» خوانده می‌شود. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از رویکرد روش‌شناسی بنیادین، به بررسی نظریه قرارداد اجتماعی هابز پرداخته و تلاش کرده است تا مبانی فلسفی هابز و چگونگی تأثیر آن بر نظریه قرارداد اجتماعی او را تشریح کند. به لحاظ هستی‌شناسی، هستی‌شناسی او مبتنی بر اومانیزم، سوپژکتیویته و سکولاریسم بوده است. به لحاظ معرفت‌شناسی، هابز از دو جریان اصالت تجربه و اصالت عقل تأثیر پذیرفته و همچنین عقلانیت قدسی را به کناری نهاده است. به لحاظ انسان‌شناسی، نگاه مکانیکی به انسان و تلقی بدبینانه از ماهیت بشر، اندیشه او را راهبری کرده است.

کلیدواژگان

توماس هابز، روش‌شناسی، سوپژکتیویته، فلسفه حقوق، قرارداد اجتماعی.

* استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
Emails: mojtabajavidi@gmail.com, dr-mojtabajavidi@shirazu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۹

مقدمه

روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند. هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست، زیرا دانشمند هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست. «روش‌شناسی^۱ دانشی آلی است؛ بدین معنا که خود آن مطلوب نهایی ما نیست، بلکه دانشی است که آن را برای دانش دیگری فرا می‌گیرند» (پارسانیا، ۱۳۹۰ الف: ۶۹ و ۷۱). اصولاً هر نظریه‌ای که در علوم انسانی مطرح می‌شود، تحت تأثیر مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی است. این مبادی به شکل‌گیری روش‌های خاصی متناسب با آن مبادی منجر شده است که از آن به مبادی روشی یک نظریه یاد می‌شود. شناخت این مبادی و اصول را می‌توان «روش‌شناسی بنیادین» نامید. این بنیان‌های فلسفی، انواع مختلف روش را پدید می‌آورند و روش‌های مختلف، نظریات متفاوت را به وجود می‌آورند. شاید بتوان گفت که نظریه قرارداد اجتماعی، مهم‌ترین نظریه مطرح شده پس از رنسانس در خصوص منشأ دولت و حاکمیت است. نظریه‌های قرارداد اجتماعی در فاصله ۱۵۰۰ و ۱۸۰۰ میلادی به عنوان نظریه‌هایی مخالف حکومت فئودال و موافق منافع عمومی به وجود آمدند (بارنز، ۱۳۵۸، ج ۱: ۴۱۸ و ۴۱۹). معمولاً از توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو به عنوان مهم‌ترین نظریه پردازان قرارداد اجتماعی نام برده می‌شود که دیدگاه هر کدام از آنها تفاوت‌هایی با دیگر افراد دارد. مقاله حاضر درصدد است نظریه «قرارداد اجتماعی»^۲ توماس هابز^۳ (۱۵۸۸-۱۶۷۹) را مورد بررسی روش‌شناسانه قرار دهد. هابز دیدگاه خود را در کتاب *لویاتان*^۴ به رشته تحریر درآورده است. سؤال اصلی این مقاله آن است که چه مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، نظریه قرارداد اجتماعی هابز را راهبری می‌کند؟ با آنکه کتاب‌های متعددی به معرفی نظریه قرارداد اجتماعی در دیدگاه متفکران اصلی آن پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام از آنها با رویکردی روش‌شناسانه به مطالعه این نظریه نپرداخته‌اند. از این نظر رویکرد این مقاله کاملاً جدید است و هیچ‌گونه سابقه پژوهشی در این خصوص دیده نمی‌شود. روش مورد استفاده در این مقاله روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد مورد استفاده، روش‌شناسی بنیادین است. معمولاً هنگام بحث از روش‌شناسی، در خصوص پارادایم‌های قبل از پوزیتیویسم سخن از روش نمی‌شود، حال آنکه اگر فکر را به مانند ملاهادی سبزواری «حرکتی به سوی مبادی و از مبادی به سمت مقصد» تعریف کنیم، بی‌شک این حرکت دوقسمتی همراه با روش است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۷۰). پژوهشگر ممکن است به روش خود تصریح نکند، همان‌گونه که معمولاً

1. Methodology
2. Social Contract
3. Thomas Hobbes
4. Leviathan

چنین است، اما در هر حال اندیشه خود را تحت تأثیر آن مطرح کرده است. ممکن است تصور شود که مقاله حاضر که به بررسی پایه‌های فلسفی «حق حاکمیت» مبتنی بر نظریه قرارداد اجتماعی هابز می‌پردازد، مقاله‌ای در حوزه مباحث فلسفه سیاسی است و نه فلسفه حقوق؛ از این رو طرح آن در مباحث حقوقی جایگاهی ندارد، اما باید گفت که فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق، به لحاظ موضوعی وجوه مشترک فراوانی دارند. «حاکمیت» و «حکومت» از موضوعات شایان توجه در جامعه سیاسی به‌شمار می‌رود که در قلمرو مباحث فلسفه سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۲: ۱۷۶)، اما از زاویه‌های دیگر، در علم حقوق و به‌صورت خاص در «حقوق اساسی» نیز مورد مذاقه قرار می‌گیرد. یکی از اساسی‌ترین مسائل در حیطه حقوق عمومی، حق حاکمیت و مبنای آن است. اگر در علم حقوق با «قانون» سروکار داریم که توسط «حکومت» وضع می‌شود، اولین سؤالی که مطرح می‌شود آن است که مبنای «حق حاکمیت» و به تبع «حق وضع قانون» توسط حاکمیت چیست؟ مثلاً، آیا پذیرش حق حاکمیت و سیستم قانونگذاری در نظام حقوقی ایران مبتنی بر نظریه قرارداد اجتماعی است؟ به‌صورت طبیعی، این موضوع در حوزه فلسفه حقوق عمومی مطرح می‌شود. حق حاکمیت و قانونگذاری، حتی مبنای حق جرم‌انگاری و کیفرگذاری حکومت‌ها نیز قرار می‌گیرد و از این نظر، با فلسفه حقوق کیفری نیز ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. از سوی دیگر، اندیشه‌های سیاسی هابز در شکل‌گیری پوزیتیویسم حقوقی به‌عنوان یکی از مکاتب مهم فلسفه حقوق، نقش اساسی داشته است (Finnis: 195-200). توماس هابز، با اینکه حقوقدان نبود، در تعریف حقوق می‌گوید: «واژه‌ای است که به‌وسیله آن مقامی به حق به دیگران فرمان می‌دهد. شایان توجه دیگر آنکه، تفاوت دو نظام حقوق اسلامی و غربی، بیش از آنکه ناشی از تفاوت‌های ساختاری و روبنایی باشد، به مبنای فلسفی و اصول بنیادین مستتر در آن نظریات بازمی‌گردد. برای احاطه همه‌جانبه و اشراف حداکثری بر موضوعات مطرح در علم حقوق، پی بردن به این مبانی فلسفی بسیار لازم است.

در ادامه ابتدا مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه هابز بررسی خواهد شد و سپس، تأثیر این مبانی بر نظریه قرارداد اجتماعی او مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

مبانی فلسفی نظریه قرارداد اجتماعی هابز

برای فلسفه با توجه به کاربردهای مختلف، معانی مختلفی را می‌توان تصور کرد. یکی از این معانی، «روش‌شناسی بنیادین» است که در آن، به بررسی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی یک نظریه پرداخته می‌شود. بر همین اساس، در ادامه به بررسی این مبانی در نظریه قرارداد اجتماعی هابز پرداخته می‌شود.

۱. مبانی هستی‌شناختی

شناخت عالم که در ادبیات علمی هستی‌شناسی خوانده می‌شود، از اولین مواردی است که زمینه‌های نظری هر دانشمندی را شکل می‌دهد. اینکه آیا اساساً واقعیتی وجود دارد یا نه؟؛ اینکه عالم تنها منحصر به همین دنیای مادی است یا عوالم غیرمادی هم وجود دارد؟؛ اینکه وجود، فقط در این دنیا خلاصه می‌شود یا آخرت را نیز در برمی‌گیرد؟ و بسیاری سؤالات دیگر، مسائلی‌اند که در حوزه هستی‌شناسی قرار می‌گیرند. در این مقاله ذیل مبانی هستی‌شناسی، به دو موضوعی که تأثیرات فراوانی در اندیشه قرارداد اجتماعی هابز داشته است، پرداخته خواهد شد: موضوع اول، اومانیزم و سوژکتیویته است که از این نظر که بیانگر شکل‌گیری نوعی نسبت جدید بین انسان، عالم هستی و خداوند است، زیرمجموعه هستی‌شناسی قرار می‌گیرد. موضوع دوم، سکولاریسم است که از این نظر که نوع نگاه قدسی یا غیرقدسی به عالم هستی را تعیین می‌کند، زیرمجموعه هستی‌شناسی قرار می‌گیرد.

۱.۱. سوژکتیویته و اومانیزم

سوژکتیویته^۱ در واقع بیانگر شکل‌گیری نوعی نسبت جدید میان انسان، عالم هستی و خداوند است که در آن، انسان موضوعیت پیدا می‌کند. پس از رنسانس، «انسان دیگر مرتبه‌ای از وجود نیست، بلکه وجود او در نسبت تازه‌ای اعتبار شده است که همه چیز از آن نسبت برمی‌آید» (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۱۹۶)؛ نسبتی که بین انسان و هستی برقرار می‌شود و در ذیل آن، انسان محور همه چیز قرار می‌گیرد.

«اومانیزم^۲» اصطلاحی است بسیار متداول در علوم انسانی، لیکن با معانی بسیار گوناگون و در مواردی متناقض (بیرو، ۱۳۷۰: ۱۶۴)، اما در مجموع می‌توان گفت که اومانیزم عبارت است از مجموعه بسیار گسترده‌ای از فلسفه‌هایی که در کانون همه آنها اعتقاد به اولویت منافع و شأن انسانی وجود دارد. اغلب انسان‌مداری، رد مذهب را که خدایی را در مرکز افکار خود قرار می‌دهند در بردارد (مارشال، ۱۳۸۸: ۵۱۸ و ۵۱۹). شاخص فلسفه در یونان باستان، اصالت طبیعت و در قرون وسطی، خدامحوری بود. اما پس از رنسانس شاخص اصلی فلسفه، اومانیزم شد. دیگر نه طبیعت دارای چنان اصالتی بود که به‌عنوان الگو حاکم بر تفکر انسان باشد، چنانکه ارسطو می‌پنداشت و نه اراده خداوند، معیار و الگوی تفکر صحیح بود چنانکه قدیس آگوستین می‌پنداشت، بلکه عصر جدید پس از رنسانس، عصر حاکمیت انسان است. همه چیز به‌عنوان خادم انسان تفسیر می‌شود و انسان تعیین‌کننده ارزش‌های حاکم بر جهان است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

1. Subjectivity
2. Humanism

اومانیسیم در پی تحولات سلسله‌واری در جریان تمدن غرب شکل گرفته است؛ تحولاتی چون رنسانس، انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، نهضت اصلاح دین و عصر روشنگری، هر کدام در فرایند شکل‌گیری و تکامل انسان‌محوری دخیل بوده‌اند. اصلی‌ترین نشانه‌های جدی اومانیسیم پس از رنسانس با تأکید بر دور ساختن توجه از خداوند و معنویت و محور قرار دادن انسان‌ها و پس از دوران روشنگری با تأکید بر عقلانیت به مفهوم خاص خود دیده می‌شود. اومانیسیم، روح غالب عصر مدرن و مهم‌ترین ویژگی و وجه ممیزه عصر جدید است و همهٔ ایدئولوژی‌های مدرن در ذیل آن و ملهم از آن پدید آمده‌اند.

نکتهٔ مهمی که باید به آن توجه داشت آن است که اگرچه روح اومانیسیم، الحادی است، اما بشرانگاری لزوماً به صورت الحاد آشکار ظاهر نمی‌شود؛ بلکه برخی متفکران در طول تاریخ غرب، به خداوند و شریعت پایبند و معتقد بوده‌اند، اما در تفکر خود، نسبت مابین بشر و طبیعت و دین را به‌گونه‌ای خودبنیادانه و مبتنی بر اصالت عقل و نفس بشری در مقابل ارادهٔ الهی تعریف و تبیین می‌کرده‌اند. در مورد هابز نیز چنین است. هابز به خداوند متعال و دین مسیحیت ایمان دارد، با وجود این بشرمداری از جنبه‌های مهم اندیشهٔ اوست.

«سوبژکتیویته» در واقع مغز و جوهرهٔ اصلی اومانیسیم است و بعد فلسفی اومانیسیم را توضیح می‌دهد. در واقع، تفکر اومانیستی با اصالت دادن به بشر در برابر خدا و محور قرار دادن او در عالم هستی، ماهیت سوبژکتیویستی پیدا می‌کند. با اینکه روح اومانیستی کاملاً بر اندیشهٔ هابز حاکم است، اما سوبژکتیویته در هابز به بلوغ کامل خود نرسیده است. سوبژکتیویته با کانت و سپس هگل به بلوغ کامل رسید و اندیشه‌های قبل از کانت، نگرش ناقصی در این حوزه داشتند. «به آنچه در بنیاد نهاده می‌شود گفته‌اند موضوع. ارسطو برای رساندن این معنا لفظ «هوپوکی منون» را به‌کار برده است. به ازای این لفظ یونانی در زبان لاتین لفظ «Subjectum» را ساخته‌اند. مقابل آن (به تقابل تضایف) عبارت است از «Objectum» (برابر با آنتی کی منون در یونانی). پیشوند Sub (زیر) مجازاً معنای پایه، شالوده، بنیاد را می‌رساند و «Ob» یعنی برابر، مقابل (هوپو، و آنتی هم در یونانی همین معانی را می‌رساند). Iectum اسم مفعول است از «iectare» یعنی افکندن، انداختن. اینکه در دوران جدید از Subject/Subjectum (ذهن) مدرک و از Object/Objectum (عین) مدرک را می‌خواهند از آن است که دکارت، مؤسس فلسفهٔ جدید، مبنا را، خود اندیشیده‌اش قرار داده است. در قرون وسطی، به آنکه از وجود عینی پیش می‌آمده‌اند، همین را می‌گفته‌اند: Subjectum و وجود ذهنی را که صورتی ادراکی است، برابر با وجود عینی می‌گفته‌اند: Objectum. در دوران جدید این جای آن و آن معنای این را گرفته است» (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱: ۸۶).

یکی از نظریه‌های مهم متقدمان در معرفت‌شناسی، نظریهٔ «مطابقت» است که براساس آن، ملاک صدق عبارت است از «مطابقت ذهن با اشیای خارجی». اما در سوبژکتیویته، جای موضوع

و محمول عوض می‌شود. همچنان که کوپرنیک با نظریه خود، جای خورشید و زمین را عوض کرد، کانت نیز با نظریه خود جای موضوع و محمول را عوض کرد. بر این اساس، دیگر این ذهن انسان نیست که باید با خارج مطابقت پیدا کند، بلکه این متعلقات خارجی است که باید با ذهنیت انسان مطابقت یابند. از این نظر است که به سوپژکتیویته کانت، «انقلاب کوپرنیکی» نیز گفته می‌شود. کانت ویژگی روشنفکری را چنین توصیف می‌کند: «روشنفکری خروج بشریت از صغر خودتحمیلی است. صغر این است که نتوانی بی ارشاد دیگری از فکر خود بهره‌بری... شعاع روشنفکری این است؛ به پاخیز و بیندیش! جسور باش و فکر خویش را به کار انداز!... اگر من کتابی داشته باشم که به جایم بیندیشد، مرشد روحانی که جای وجدانم را پر کند، پزشکی که غذای من را نسخه کند و امثال اینها، دیگر نیازی به اقدام خودم نیست» (Kant, 1996:17). بنابراین سوپژکتیویته معنای «فاعلیت» سوژه را القا می‌کند، به این معنا که انسان خالق و تولیدکننده اشیا خارج از خود است. سوپژکتیویته در کانت به حد اعلا بلوغ خود رسید. به عقیده کانت، ذهن انسان نسبت به شهودات حسی نقش صورت‌بخشی دارد و شناخت در صورتی یقینی خواهد شد که عالم و اشیا با شرایط و امور پیشینی ذهن مطابقت داشته باشند.

اندیشه سوپژکتیویته در هابز نیز قابل مشاهده است، اگرچه هابز پیش از کانت می‌زیسته، اما به تعبیر کاپلستون (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۸) رنگ و بوی کانتی در عبارات هابز دیده می‌شود. هابز به وجود خارجی اجسام اعتقاد دارد. اما در عین حال در نظر او، جسم به نسبت با اندیشه ما تعریف می‌شود. اعراض تشکیل‌دهنده یک جسم، همان «شیوه تصور ما از جسم» است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۴). جهان بیرون جهان نمود است و فلسفه کوشش در پی کشف علل این نموده‌ها، یعنی علل «تصورات» است. پشت نموده‌ها، تنها اجسام ممتد و حرکت هستند. هابز خواهش یا بیزاری را نیز در همین چارچوب تعریف می‌کند. اعیان بیرونی در اندام‌های حسی اثر می‌گذارند و تصور که حرکتی در مغز است، صورت می‌پذیرد. این حرکت مغز راهش را تا قلب ادامه می‌دهد و آنجا انفعال نام می‌گیرد. انفعالات گوناگون، صورت‌های گوناگون خواهش و بیزاری‌اند. در همین چارچوب با رویکردی سوپژکتیو خیر و شر تعریف می‌شود. خیر و شر وابسته به به‌کاربرنده آن است. «موضوع خواهش یا آرزوی هر کس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او خیر می‌نامد و موضوع، کین و بیزاریش را شر، و موضوع تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۴۲). البته هابز در کنار عقل طبیعی انسانی، برای اراده خداوند و وحی اعتبار قائل است، اگرچه ملاک فهم وحی را عقل طبیعی قرار دهد. با توجه به اعتقاد فی‌الجمله هابز به خداوند، وحی، دین مسیحیت و جایگاه آن در کنار عقل طبیعی، سوپژکتیویته در اندیشه هابز هنوز به بلوغ کامل خود نرسیده است.

۲.۱. سکولاریسم

نتیجهٔ طبیعی اومانیزم و سوپژکتیویته، نگاه سکولار به هستی است. سکولاریسم^۱ به معنای غیرقدسی کردن و عرفی کردن امور است (زرشناس، ۱۳۹۲: ۵۱ و ۵۲). ارتباط سکولاریسم با مباحث هستی‌شناسی در آن است که در رویکرد سکولار، یا عوالم دیگر به‌صراحت انکار می‌شوند، یا ارزش جهان‌شناختی معرفت آدمی مورد انکار قرار می‌گیرد یا دین و حقایق ماورایی، در حاشیهٔ منافع دنیوی انسان تعریف می‌شوند و آدمیان بدون هدایت عقل قدسی، خود به تدبیر معاش می‌پردازند. همچنین اعتقادات، آرمان‌ها، ارزش‌ها و شیوه‌های رفتاری، مربوط و محدود به این جهان معرفی می‌شود.

بر این اساس، سکولاریسم خود را در دو قالب سخت و نرم نشان می‌دهد. سکولاریسم سخت و افراطی راهبرد دین‌ستیزی را دنبال می‌کند و در پی حذف دین از صحنهٔ حیات بشری است. در حالی که سکولاریسم نرم به دنبال محدود ساختن دین به عرصهٔ فردی و شخصی است. رویکرد هستی‌شناسانهٔ هابز را می‌توان سکولاریسم نرم دانست، چراکه هابز به خداوند و آموزه‌های کتاب مقدس شامل عهد عتیق و عهد جدید اعتقاد دارد. هابز به لحاظ اعتقادی حق حاکمیت را برای خداوند به رسمیت می‌شناسد و آن را ناشی از قدرت مطلقهٔ خداوند می‌داند (هابز، ۱۳۸۵: ۳۱۷). با این حال تلاش می‌کند که پای عقل طبیعی را هم به‌عنوان کلام خداوند به عرصهٔ حیات بشر باز کند. در نظر او، خداوند قوانین خود را به سه شیوه اعلام می‌کند: از طریق احکام عقل طبیعی، از طریق وحی و از طریق صدا و زبان انسان‌هایی که به یاری خداوند با انجام معجزاتی در نزد بقیهٔ انسان‌ها اعتبار کسب می‌کنند (هابز، ۱۳۸۵: ۳۱۶). از همین جاست که او می‌کوشد که برای خداوند دو نوع مملکت در نظر بگیرد: مملکت طبیعی و مملکت وحیانی. هابز مملکت وحیانی خداوند را منحصر به یهودیان می‌داند. در مورد سایر امت‌ها خداوند مشیت خود را از طریق احکام عقل طبیعی اعلام می‌کند (هابز، ۱۳۸۵: ۳۱۷). به همین سبب است که او اطاعت از خداوند را در مورد مسیحیان، منحصر به قوانین طبیعی می‌داند. به عقیدهٔ او، قانون الهی همان قانون طبیعی است.

۲. مبانی معرفت‌شناختی

واژهٔ معرفت‌شناسی ترجمهٔ epistemology است که از ریشه‌های یونانی در معنای «دانش» و «دانش» و «گفتار» گرفته شده است. معرفت‌شناسی جزئی از فلسفهٔ علوم و هدف از آن، تشریح موضوع، تعیین حدود و شناسایی قوانین مربوط به گسترش دانش‌ها است (دیرو، ۱۳۷۰: ۱۱۹). بحث‌های معرفت‌شناسی امروزه به مهم‌ترین موضوع فلسفه در خصوص علوم جدید تبدیل شده

1. Secularism

است. یکی از مباحث مهمی که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، پرسش در خصوص روش دستیابی به دانش معتبر است. پاسخ به این پرسش در موضوع مورد بحث این مقاله ثمره زیادی دارد. هابز در حوزه منابع کسب معرفت، عقلانیت قدسی را به کناری گذاشته و با رویکردی تجربی که البته درجاتی از مابعدالطبیعه را هم در درون خود جای داده است، به ترسیم دیدگاه خود در حوزه قرارداد اجتماعی می‌پردازد.

۲. ۱. هابز؛ از اصالت تجربه تا اصالت عقل

پس از رنسانس دو مکتب عمده معرفتی در جهان غرب مطرح شد: اصالت عقل و اصالت تجربه. وجه مشترک این دو جریان در جدایی از عقل قدسی بود. با توجه به اهمیت منبع کسب معرفت، باید نسبت هابز با این دو جریان معرفتی را روشن سازیم.

مقصود از مکتب اصالت عقل، اعتقاد به حقایق فطری بالقوه یا قبلی و استنتاج حقایق از این مبادی و اصول است. بعضی حقایق، بالقوه فطری هستند، بدین معنا که تجربه تنها فرصتی پیش می‌آورد که در آن ذهن با نور خویش صدق آنها را ادراک می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۴: ۲۹). یک یا چند تجربه قادر نیست معرفتی کلی و قطعی که قابل تطبیق به هر مورد باشد، برای ما به وجود آورد. هیچ کس تمام معلول‌ها را مشاهده نکرده یا تمام کل‌ها را آزمایش نکرده است. بنابراین این‌گونه معرفت‌ها باید در خود عقل باشد (شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۱۳۸). آنان تلاش می‌کردند که این نظام استنتاجی را با نظامی شبه‌ریاضی به دست آورند و کل شناخت و دانش بشری را با به‌کارگیری این‌گونه استدلال محض براساس اصول بدیهی تردیدناپذیر بازسازی کنند. در مقابل، فیلسوفان معتقد به اصالت تجربه، حواس را به‌عنوان منبعی که ما را به جهان خارج آشنا می‌سازد و درباره آن کسب معرفت می‌کند، معرفی می‌کنند. اصرار علمی بر روی آوردن به «حقایق» مشاهده‌پذیر، همچون مبنای ضروری نظریه، توجیه نظری خود را در این نظریه تجربه‌گرایانه یافت که شناخت واقعی ما در نهایت بر ادراک حسی مبتنی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۴۳). تجربه‌گرایان شناخت فطری را رد و در مقابل از برداشت خود از ذهن بشر به‌عنوان لوح سفید دفاع می‌کردند (مارشال، ۱۳۸۸: ۳۵۳). در نگاه تجربه‌گرایان، عقل در درون ذات خود فاقد هر گونه ادراک و تصور است. تمام معارف به طریق تجربی بر لوح ضمیر انسان نگاشته می‌شود و علم غیر تجربی وجود ندارد. مذهب اصالت تجربه تحت تأثیر سرمشق فیزیک نیوتونی قرار داشت. البته فیزیک نیوتونی نیز از ریاضیات استفاده می‌کرد.

با آنکه معمولاً هابز به‌عنوان یک فیلسوف تجربه‌گرا شناخته می‌شود، اما جنبه‌های جدی از عقل‌گرایی نیز در اندیشه او دیده می‌شود. یکی از شواهد این ادعا آن است که از دیدگاه او، شناخت بر دو گونه است: یکی شناخت امر واقع و دیگری شناخت نتیجه تصدیقات. هنگامی که رخداد چیزی را می‌بینیم یا دیدن رخدادش را به یاد می‌آوریم، شناخت امر واقع داریم. به

خلاف شناخت نتیجه که شیوه شناخت آن شرطی یا فرضی است. مثال هابز در زمینه شناخت نتیجه چنین است: «اگر شکل عرضه‌شده دایره باشد، پس هر خط مستقیمی که از مرکزش بگذرد آن را به دو بخش برابر قسمت می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۷). شناخت امر واقع، مبتنی بر رویکردی تجربی است و استنتاج حکمی از حکم دیگر مبتنی بر رویکردی عقلانی است. شناخت عقلی را می‌توان به شناخت نتایج توصیف کرد و چنین شناختی همیشه شرطی است. علاوه بر این، روشی که هابز در تبیین نظریه قرارداد اجتماعی خود استفاده کرده، روش «تجزیه‌ای- ترکیبی» است. این روش مرکب از دو بخش است؛ بخش نخست که نشان می‌دهد چگونه می‌توان به قضایای ساده اولیه رسید؛ بخش دوم، اینکه وقتی بدان قضایا رسیدیم، با آنها چه کنیم و چگونه آنها را یکدیگر ترکیب کنیم. بخش تجزیه‌ای دیدگاه او منطبق بر اصالت تجربه و بخش ترکیبی او منطبق بر اصالت عقل است. توضیح آنکه، «یکی از ویژگی‌های مکتب اصالت تجربه، تحلیل تأویلی است. مقصود از این لفظ، تحلیل مرکب به ساده یا نسبتاً ساده و تحلیل کل‌ها به اجزای سازنده آنهاست» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۴۱۱). به همین دلیل گاه به روش مورد استفاده در اصالت تجربه، عنوان «فلسفه تحلیلی» داده شده است. فلسفه تحلیلی، شعبه و بخشی از فلسفه است که محور و موضوع اصلی آن، تحلیل و تقسیم داده‌ها و مفاهیم است (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). در مقابل تحلیل و تجزیه، ترکیب است. روش ترکیبی از ویژگی‌های اصالت عقل است. استفاده از علم ریاضیات و به‌صورت خاص هندسه، ظرفیت استفاده از روش ترکیبی را به محقق می‌دهد. استدلال هندسی، قیاسی یا استنتاجی یا صدق‌پذیر است. تا زمانی که مقدمات صادق‌اند، با به‌کار گرفتن عملیات پذیرفته‌شده در استدلال هندسی، می‌توان به نتیجه درست و صادق رسید.

در جمع‌بندی می‌توان گفت با آنکه هابز را نمی‌توان تنها تجربه‌باور شمرد، چراکه او از عناصر اصالت عقل نیز استفاده می‌کند، اما می‌توان گفت عنصر تجربه‌باوری در اندیشه‌اش اهمیت دارد.

۲.۲. جدایی از عقل قدسی

عقل قدسی^۱، نوع متعالی عقل شهودی است. در واقع برترین مرتبه عقل، عقل قدسی است که در پرتو اشراق و افاضه مستقیم الهی، از روح القدس بهره می‌برد و وحی و کلام خداوند را به بشر عرضه می‌کند (ن.ک: پارسانیا، ۱۳۹۰ الف: ۵۸ و ۲۱۴؛ پارسانیا، ۱۳۹۰ ب: ۲۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۷). موضوع سرشت وحی و جایگاه آن در مراتب عقل در فلسفه اسلامی بررسی شده است. این امر نخستین بار توسط فارابی بر پایه مبانی فلسفه اسلامی تبیین عقلانی شد. ابن‌سینا، شیخ

1. sacred intellect

اشراق و ملاصدرا نیز با اعمال تغییراتی، تبیینی را که فارابی ارائه کرده بود، پذیرفتند. این فلاسفه سرشت وحی را بر پایه دیدگاه‌های خود در مورد مراتب نفس و هستی تبیین کرده‌اند و اغلب آن را حاصل ارتباط و اتصال قوه عقل یا نفس ناطقه انسانی با عقل فعال می‌دانند.^۱

چون هابز مسیحی بود، طبیعتاً، هنگامی که جدایی از عقل قدسی به‌عنوان یکی از مبانی معرفتی هابز در نظریه قرارداد اجتماعی معرفی می‌شود، مقصود آن است که هابز در ترسیم نظریه خود از عهد عتیق و عهد جدید بهره نبرده است. هابز به کتاب مقدس فرستاده‌شده توسط خداوند یعنی عهد عتیق و عهد جدید باور دارد. به عقیده او، عهد عتیق و جدید به شکلی که اینک وجود دارد، شرح راستین اموری است که توسط انبیا و حواریون گفته یا انجام گرفته است (ن.ک: هابز، ۱۳۸۵: ۳۳۹). با وجود اعتقاد به خداوند و کتاب مقدس، می‌توان گفت فلسفه او ماده‌باورانه است و اعتقاد به خدا تأثیر چندانی در فلسفه او ندارد و به همین دلیل، او در نظریه فلسفی خود از عقل قدسی و کلام مسیحی بهره چندانی نمی‌برد. او در ابتدای بحث از دولت مسیحی با جدایی از عقل قدسی، به‌صراحت تأکید می‌کند که مباحث او در خصوص حقوق قدرت حاکمه و وظایف اتباع را از اصول طبیعت به وجهی که تجربه آن را شناسانده است یا از تعاریف مورد اتفاق نظر عمومی استخراج کرده است (هابز، ۱۳۸۵: ۳۲۹). او بر این نکته تأکید می‌کند که هنگام بحث از دولت مسیحی نباید حواس و تجربه خود یا عقل طبیعی خود را انکار و ترک کرد، زیرا اینها توانایی‌هایی هستند که خداوند در اختیار انسان قرار داده است (هابز، ۱۳۸۵: ۳۲۹). به عقیده او، آنچه با استدلالی درست، مطابق با عقل طبیعی انسانی باشد، منافاتی با کلام خداوند ندارد. هابز در تکیه بر عقل تجربی بشری تا آنجا پیش می‌رود که حتی برای فهم برخی امور در کتاب مقدس چون «فرشتگان» نیز از آنچه به عقیده او عقلانی است بهره می‌گیرد.

۳. مبانی انسان‌شناسانه

انسان‌شناسی نیز یکی از مبانی فلسفی است که خود ابعاد گسترده‌ای دارد. در این قسمت، دو دلالت انسان‌شناسانه که بر نظریه قرارداد اجتماعی هابز تأثیرگذار بوده است، بررسی می‌شود.

۳.۱. نگاه بدبینانه به طبیعت انسان

به عقیده هابز، انسان ذاتاً خودخواه و قدرت‌طلب است و این قدرت‌طلبی او تنها با مرگ متوقف می‌شود (هابز، ۱۳۸۵: ۱۳۸). آدمیان گرگ یکدیگرند و اگر شمشیر بالای سرشان نباشد، همدیگر را می‌درند. او وضع پیش از تشکیل جامعه مدنی را «وضع طبیعی» می‌نامد. وضع

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص ر.ک: فریادرس، ۱۳۸۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۷.

طبیعی، وضعیتی فرضی است (ن.ک: وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۶۵) و جامعه سازمان‌نیافته‌ای را ترسیم می‌کند که در آن هیچ قدرت سیاسی وجود ندارد تا قوانین و مقرراتی را وضع کند و به اجرا بگذارد. تنها به اصطلاح «قانون طبیعی» تنظیم‌کننده رفتار و عمل بشر است. هر انسانی تنها از آن قواعد رفتاری اطاعت و پیروی می‌کند که می‌اندیشد برای پیروی کردن مناسب است. بنابراین، هابز بروز جنگ در وضع طبیعی را به دلیل روحیه جنگ‌طلبانه انسان می‌داند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۵۷ و ۱۵۸). با توجه به این طبیعت، باید جامعه‌ای متناسب با آن خلق کرد تا بتوان ضمن تضمین صلح، نیازهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این انسان جنگ‌طلب را تأمین کرد. اگر مردم دلایل بروز جنگ را بفهمند و بدانند که از راهی بهتر از جنگ می‌توانند به خواست‌های معقول خود برسند، از جنگ پرهیز کرده و جامعه‌ای مدنی و مبتنی بر حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی بر پا خواهند کرد. بر این اساس، انسان‌ها برای اجتناب از جنگ با یکدیگر و به دلیل ترس از فرار گرفتن در وضع طبیعی، با بستن قرارداد اجتماعی، لویاتان را خلق می‌کنند و خود را تحت فرمان و کنترل او قرار می‌دهند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

۳.۲. نگاه مکانیکی به انسان

در قرن هفدهم که نگرش ماشینی بر اندیشه بشر سلطه داشت، هابز بر آن شد که دولت را به‌عنوان ماشینی ساخته اراده و عقل بشری بازسازی کند. سوپزکتیویته و همچنین نگرش تجربه‌گرایانه هابز سبب شد که وی حرکت انسان‌ها را به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل دهد. نگرش تجربی چون اعتقادی به بعد روحانی انسان ندارد، تمام اعمال انسان را در چارچوبی مادی تحلیل و تفسیر می‌کند. به عقیده او، آنچه واقعا در درون ماست، تنها حرکتی است که به‌واسطه فعالیت اشیای خارجی ایجاد و ظاهر می‌شود. این حرکت تا قلب ادامه پیدا می‌کند و انفعالات مختلف مانند خواهش و بیزاری در قلب شکل می‌گیرد و خوبی و بدی براساس همین خواهش‌ها و بیزاری‌ها در درون انسان تعیین می‌شود (ن.ک: هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۴۲).

ثمرات مبانی فلسفی هابز در نظریه قرارداد اجتماعی او

۱. فاعلیت و سوژه‌محوری اراده انسانی

نظریه قرارداد اجتماعی، پروراندن نوعی دیدگاه مبتنی بر رضایت مردم است (همپتن، ۱۳۸۵: ۸۱). هابز نظریه خود را در مقابل نظریه حق الهی پادشاهان مطرح می‌کند که براساس آن، حق حاکمیت متعلق به پادشاه است، چون خداوند حاکمیت را به او واگذار کرده است.^۱ در اندیشه

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص نظریه حق الهی پادشاهان ر.ک: عالم، ۱۳۸۶: ۱۶۴ و ۱۶۵.

قرارداد اجتماعی، آدمی برای خود بر پایه عقل نفسانی سوژکتیو، حق قانونگذاری قائل می‌شود و این قوانین ابداعی خود را جانشین شریعت آسمانی می‌کند. دولت تأسیسی بشری و بازگشت‌پذیر به اراده انسانی دانسته می‌شود و نه امری طبیعی یا ناشی از اراده الهی، چراکه آدمی و اراده او دایم‌دار عالم و ملاک و میزان همه چیز پنداشته می‌شود.

در نظریه سنتی پیش از رنسانس در خصوص حکومت، انسان بالطبع و لزوماً توان تشخیص غایت خویش و وسایل نیل به آن را نداشت. از این رو بهترین حکومت، حکومت حکمای فرهیخته تلقی می‌شد که از نوعی حکمت عملی برخوردار بود. اما در چارچوب سوژکتیویته هابز، اراده انسانی در چارچوب قرارداد اجتماعی محور و ملاک تشکیل حکومت قرار می‌گیرد. اراده مقدم بر عقل است. هر کسی بالطبع، داور درستی وسایلی است که باید برای حراست خویش به کار گیرد. هر وسیله‌ای در این زمینه درست و مشروع است. به این ترتیب در قرارداد اجتماعی، رضایت انسان جای خرد و فضیلت را می‌گیرد.

علاوه بر این، تأکید هابز بر عدم تبعیت انسان از هیچ تکلیفی در وضع طبیعی و مطلق بودن اراده انسان در این وضع را نیز می‌توان در چارچوب سوژکتیویته بررسی کرد. در اندیشه هابز، پیش از بنای اقتدار مدنی، اراده انسان مطلق است و با هیچ ملاک و قاعده‌ای محدود نمی‌شود. فقدان تکلیف، از جهتی همان حق طبیعی و حق طبیعی است، چراکه از سرشت اراده نتیجه می‌شود نه از قانونی بالاتر (پولادی، ۱۳۸۰: ۴۷).

۲. تغییر در معنای قانون طبیعی

طبیعت در رویکرد پیش از رنسانس، واقعیتی ثابت و تغییرناپذیر است که انسان در نظم آن، موقعیت خویش را می‌یابد. طبیعت برای خود اصالت دارد و انسان در تناسب نظم طبیعت سلوک می‌کند و باید تابع نظم طبیعی باشد. از قدیمی‌ترین نظریات در خصوص قانون طبیعی می‌توان از نظریه سیسرو^۱ خطیب روم باستان (۱۰۶ تا ۴۳ پیش از میلاد) نام برد: «قانون حقیقی، عقل درست است در توافق با طبیعت؛ کاربردی کلی دارد و نامتغیر و همیشگی است؛ ... یک قانون ابدی و تغییرناپذیر برای همه ملت‌ها و زمان‌ها معتبر خواهد بود» (Cicero, 1928: 211).

قانون طبیعی، محدودیت مهم بر قدرت حاکم است، چراکه حاکم باید تابع آن باشد. استخراج حکومت از قانون طبیعی به مفهوم سنتی آن، مفهوم رضایت را تضعیف می‌کرد، درحالی‌که هابز بر آن بود که جامعه مدنی و دولت را یکسره بر مفهوم رضایت و توافق قرار دهد. یک عمل وقتی درست و عقلانی است که جامعه سیاسی آن را درست و عقلانی شمرده باشند و این با سوژکتیویته هابز معنا پیدا می‌کند. هابز نظریه خود را با توجه به حاکمیت فضای

1. Cicero

گفتمان قانون طبیعی، در چارچوب آن قرار می‌دهد، اما در معنای قانون طبیعی تصرف می‌کند و معنایی متفاوت با آنچه پیش از رنسانس از قانون طبیعی وجود داشت، از آن ارائه می‌کند. هابز در تغییر مفهوم قانون طبیعی از سوپراکتیویته خود کمک می‌گیرد. در نزد هابز، آنچه آدمی را از وضع طبیعی می‌رهاند، عقل سوپراکتیو اوست. از دیدگاه وی، قانون طبیعی نه نظم پیشینی حاکم بر طبیعت، بلکه «حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند» (هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۱). به عقیده او، چون وضع طبیعی، حالت جنگ در میان اجتماع است، افرادی که در وضع طبیعی هستند، بر پایه تجربه به این نتیجه می‌رسند که برای غلبه بر این وضعیت، مجموعه‌ای از قواعد وجود دارد که اگر افراد اجتماع از آن پیروی کنند، می‌توانند بر وضع طبیعی و وحشت‌های ناشی از آن غلبه کنند. این قواعد در نزد هابز همان «قوانین طبیعی» است. بنابراین منظور هابز از اینکه قانون طبیعی، آدمی را از انجام یا عدم انجام کاری باز می‌دارد، آن نیست که مرجعی انسانی یا الهی واقعا او را از کارهایی که به زیانش باشد باز می‌دارد، بلکه مراد او این است که انسان‌ها خواستار بقای خویش‌اند. هابز این امر را «حق صیانت نفس» نام می‌نهد. تنها حق طبیعی که هابز به لحاظ نظری آن را قبول دارد، همین حق است (ن.ک: هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۱). عقل و تجربه به افراد نشان می‌دهد که در راستای حق صیانت نفس، باید از چه کارهایی بپرهیزند. بنابراین قانون طبیعی در نزد هابز هیچ‌گونه مدلول لاهوتی یا مابعدالطبیعی ندارد. نزد هابز، قانون طبیعی در این زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گری خویش‌تن‌خواهانه عقل سوپراکتیو برای صیانت از نفس. بنابراین قوانین طبیعی منظومه‌ای از قوانین خدادادی و نیز مبین ارزش‌های مطلق نیستند.

عقل تجربی برای سامان دادن به امور نیازمند ریاضیات است. «علم تجربی بی‌مدد ریاضیات به قانون علمی نمی‌رسد، زیرا تجربه هم بی‌اندازه‌گیری ممکن نیست و اندازه‌گیری هم بدون ریاضیات معنا ندارد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۸۵). هابز ریاضیات را به خدمت می‌گیرد. هابز در بهره‌گیری از ریاضی تحت تأثیر دکارت قرار دارد. دکارت و معاصرانش مانند گالیله و بیکن، شأن علم جدید را تصرف در طبیعت به مدد احکام علمی ریاضی می‌دانند (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۸۸). در اندیشه دکارت عالم همان چیزی نیست که به تجربه هر کس درآید، بلکه حقیقت آن چیزی است که به صورت ریاضی در نظر عالم طبیعت آشکار می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۵). در فلسفه دکارت، جوهر طبیعت چیزی جز امتداد و بعد نیست، لذا برای کسب تعیین از طبیعت باید طبیعت را با زبان ریاضی که ضروری‌ترین و یقینی‌ترین زبان است، بیان کرد. بنابراین طبیعت سنتی کاملاً معنایش را از دست می‌دهد و طبیعت جدید امتداد و بعدی است که به زبان کمی تحویل می‌شود و متعلق تصرف انسان می‌شود (منصورآبادی و موسوی اصل، ۱۳۹۴: ۲۲۱).

استفاده از ریاضیات به نگاه مکانیستی هابز منجر شد. مشاهده ساده این امر که تنها نقطه‌های یقین در آن روزگار، به غایات کاری نداشت، بلکه فقط «عبارت بود از مقایسه ارقام و حرکات»، نوعی پیش‌داوری بر ضد هر گونه دید غایت‌شناسانه یعنی نوعی پیش‌داوری به نفع دریافت مکانیستی طبیعت ایجاد می‌کرد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۹۲). به اعتقاد هابز جهان‌شناسی غایت‌مندانه ناممکن بود و جهان‌شناسی مکانیستی باید جایگزین جهان‌شناسی غایت‌مندانه می‌شد و ریاضیات زمینه‌چینی چیزی را فراهم می‌کرد.

با توجه به مباحث مذکور، قانون طبیعی هابز معنایی متفاوت از قانون طبیعی سنتی دارد. قانون طبیعی هابز با عقل سوپراکتیو و خودبنیاد انسان مدرن ساخته می‌شود. انسان در نظامی با قوانین طبیعی ثابت زندگی نمی‌کند، بلکه انسان مدرن خود سوژه‌ای است که به عالم‌سازی براساس فهمی مکانیستی و ریاضی‌گونه دست می‌زند. بر این اساس، در دیدگاه هابز، این خود انسان‌ها هستند که با به‌کارگیری عقل و تجربه خود اقدام به تعیین قانون طبیعی می‌کنند. چون انسان‌ها هر کدام در پی منافع خود هستند، درباره قوانین طبیعی اختلاف‌نظر به‌وجود می‌آید. رسیدن به تفسیری واحد در این زمینه مستلزم تشکیل حکومت و پذیرفتن تفسیر او از قانون طبیعی است. حاکم نیز تفسیر خود از قانون طبیعی را در قالب قوانین متجلی می‌سازد.

به عقیده او، خواهش‌های شخصی آدمیان در برخی از امور از جمله در آرزوی ایمنی با هم سازگارند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۵۲). پس آنچه مقتضای ایمنی و صیانت نفس است، در همه جا به‌عنوان قانونی طبیعی شناخته می‌شود. به همین دلیل از دیدگاه هابز، اولین و پایه‌ای‌ترین اصل قانون طبیعت این است که تمام انسان‌ها در اولین قدم باید در جست‌وجوی صلح باشند.^۱ اصلی‌ترین حق طبیعی مدنظر هابز نیز حق صیانت نفس بود که خود توسط عقل سوپراکتیو انسانی تعیین شده بود. حکومتی که براساس قرارداد اجتماعی تأسیس می‌شود، در چارچوب حق طبیعی صیانت نفس تشکیل شده است و قوانین طبیعی که بر عهده دارد، با عقل سوپراکتیو برای نیل به حق صیانت نفس تعیین می‌شود.

۳. اعتقاد به نسبی بودن نیک و بد

یکی از عوامل مهم توسل به قرارداد اجتماعی در نزد هابز، آن است که به عقیده او نیکی و بدی نسبی‌اند. چنین اعتقادی مبتنی بر سوپراکتیویته هابز و همچنین نگرش تجربی وی بوده است. سوپراکتیویته و نگرش تجربه‌گرایانه هابز سبب شد که وی حرکت انسان‌ها را به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل دهد. نگرش تجربی چون اعتقادی به بعد روحانی انسان ندارد، تمام اعمال انسان را در چارچوبی مادی تحلیل و تفسیر می‌کند. در اندیشه هابز، کنش‌های انسان را

۱. برای مطالعه در خصوص قوانین طبیعی مورد اشاره هابز ن.ک: هابز، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۶۱.

می‌توان به‌عنوان پیامدهای عملکرد نظام مکانیکی بدن توضیح داد. اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل انسان در واکنش به تأثیر اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. در نهایت این اعمال مکانیکی در خدمت حفظ امیال یا دفع بیزاری‌ها قرار می‌گیرد و آنچه مبنای عملکرد انسان قرار می‌گیرد، همین امیال و یا بیزاری‌هاست. براساس این خواهش و یا بیزاری، در انسان لذت یا رنج شکل می‌گیرد.

بر این اساس و در نتیجه سوپژکتیویته هابز، خیر و شر تنها در چارچوب شخصی که آن را به‌کار می‌برد معنا دارد. خیر آن چیزی است که انسان به آن تمایل دارد و سمت آن حرکت می‌کند و شر آن چیزی است که انسان از آن بیزار است. فضیلت شایسته آن نیست که فی‌نفسه و در ذات خود شایسته باشد، بلکه فضیلت آن چیزی است که با آن می‌توان به لذت یا خوشی رسید یا از رنج و درد پرهیز کرد (هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۵ و ۱۰۶). بنابراین در اندیشه او نیک و بد مفاهیمی نسبی‌اند و هیچ ملاک عینی همگانی وجود ندارد که نیک و شر را به‌واسطه آنها تحلیل کنیم. اندیشه نسبی بودن نیک و بد به چند طریق با نظریه قرارداد اجتماعی او پیوند برقرار می‌کند که در ادامه به تبیین آنها پرداخته خواهد شد.

۳.۱. ترسیم وضع طبیعی با محوریت دادن به جنگ و نزاع میان انسان‌ها

ترسیم وضع طبیعی توسط هابز بیانگر تجزیه جامعه سیاسی به حرکات افراد انسانی در قالب نگرشی تجربی است. نظریه پردازان قرارداد اجتماعی از جمله هابز برای اثبات نیاز انسان به فرمانروایی سیاسی، ابتدا وضعی را در نظر می‌گیرند که در آن فرمانروایی سیاسی وجود ندارد. در غیاب فرمانروایی سیاسی، مشکلات جدی برای افراد بشر به‌وجود می‌آید، چراکه در نتیجه سوپژکتیویته هابز، این امیال است که فکر انسان را هدایت می‌کند و اهدافی را که انسان آرزومندش است، تعیین می‌کند. پس از مشخص شدن یک هدف، ذهن انسان در جست‌وجوی وسایلی برای رسیدن به آن هدف برمی‌آید. امیال انسان‌ها خود بیانگر وضع طبیعی حاکم بر آنهاست. به لحاظ امیال انسانی، آدمیان به حکم ضرورت، خودپرست‌اند و هرگز در غم یکدیگر نیستند، زیرا مصلحت هر کس، امری است که فقط موافق میل او باشد. به‌علت متفاوت بودن امیال، منافع انسان‌ها در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد و همین مسئله سبب پدید آمدن وضع جنگ در میان آنها می‌شود.

هابز بر این اعتقاد است که با وجود حس خودخواهی انسان‌ها و تصور هر یک از آنان مبنی بر برتری بر دیگری از نظر عقل و درایت، همه آنها از توانایی و استعداد‌های نسبتاً یکسانی بهره‌مندند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۵۶). با فرض برابری آدمیان، این امید در میان ایشان به‌وجود می‌آید که همه کس توانایی دستیابی به منابع قدرت را داراست، چراکه یکی از اساسی‌ترین امیال انسان‌ها، میل به کسب قدرت است (هابز، ۱۳۸۵: ۱۳۸)، بنابراین هابز در

تبیین علل حالت جنگی در وضع طبیعی، بر کسب قدرت به عنوان یکی از امیال سیری ناپذیر انسان تأکید می‌کند.

در نتیجه این امیال انسانی در وضع طبیعی، هر کس نسبت به هر چیزی احساس حق می‌کند. اما قواعد مالکیتی وجود ندارد که هر کدام از آنها برای جلوگیری از پس گرفتن آن از دیگری بدان‌ها متوسل شود. در واقع در وضع طبیعی که همه نسبت به همه چیز حق دارند، هیچ‌کس حق انحصاری نسبت به هیچ چیزی ندارد (هابز، ۱۳۸۵: ۱۵۷). در واقع، در وضع طبیعی جنگ، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست.

مطلق بودن اراده در وضع طبیعی خود ناشی از سوپرکتیویته است. خودخواهی انسان در وضع طبیعی موجب می‌شود که انسان براساس قانون و روش دلخواه خود حرکت کند. از این رو جنگ و کشمکش دائمی میان انسان‌ها پدید می‌آید. به عقیده هابز، این حالت جنگ، افراد انسانی را برای حرکت به سمت صلح به سمت قرارداد اجتماعی متمایل می‌کند. انسان‌ها از ترس زندگی ناامن و پراضطراب و تهدید دائمی جان و مالشان با یکدیگر توافق می‌کنند که با تشکیل اجتماعی مدنی، آزادی خود را به‌ازای تأمین امنیت به شخص ثالثی واگذار کنند و به این ترتیب دولت قرارداد تأسیس می‌شود. در واقع، جامعه مدنی یک وضع صناعی است. آفرینش آزاد اراده‌های مطلق است. این جامعه با انتقال حق فرد به حاکم ضمن یک قرارداد اجتماعی ساخته می‌شود. کسی که حق خود را واگذار می‌کند، متقابلاً انتظار دارد که نفع دیگری عایدش شود. هابز چنین انتفاعی را که براساس همزیستی مسالمت‌آمیز شکل می‌گیرد، وضعیت قرارداد می‌نامد.

۳.۲. حجیت و اقتدار حاکم تعیین‌کننده خیر و شر

چنانکه دیدیم به عقیده هابز در وضع طبیعی جنگ و قبل از تشکیل حکومت، با توجه به اراده مطلق انسانی، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست. در این وضع، «مفاهیم صواب و خطا، عدل و ظلم جایی ندارند. هر جا که قدرت مشترکی نباشد، قانونی نیست؛ جایی که قانونی نباشد، ظلمی نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۴۷). در واقع در وضع طبیعی انسان‌ها انفعالات مختلفی دارند و از این رو خواهش و بیزاری و خیر و شر برای آنها متفاوت است. چون احساس و امیال انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است، خوبی و بدی در جامعه نسبی می‌شود و هر کس براساس تلقی خود از خوبی و بدی عمل می‌کند. از این رو این حاکم است که باید وارد شود و در نهایت خوبی و بدی را تعریف کند. دولت از این حیث سرچشمه اخلاق است. به عبارت دیگر، چون مبنای قانون طبیعی، عقل افراد است، ممکن است در خصوص مصادیق قانون طبیعی اختلاف نظر به وجود آید، چراکه هر کسی نظر خود را مرجح می‌داند. بنابراین برای اینکه تفسیر واحد و پذیرفته همگان ملاک عمل قرار گیرد، اشخاص اقدام به برپایی حکومت می‌کنند.

اشخاص با تشکیل حکومت این قدرت را به حاکم می‌دهند که محتوای قانون طبیعی را تعیین کند: «انسان‌ها، چون با یکدیگر اختلاف دارند وی را با توافق خود برمی‌گزینند و حکم او را قاعده {خیر و شر} می‌سازند» (هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۶). بر همین اساس است که از دیدگاه او، عدالت امری پیشینی نیست که حاکم خود را براساس تطبیق دهد، بلکه عدالت همان قانون مصوب حاکم است.

۳.۳. مطلق بودن قدرت دولت

چون در اندیشه هابز، خوبی و بدی امری نسبی بوده و درک افراد اجتماع از آن متفاوت است، افراد اجتماع براساس قرارداد اجتماعی به این نتیجه می‌رسند که حاکم تنها کسی است که غایت و مصلحت آنان را می‌شناسد و اگر افراد اجتماع خود غایت را می‌شناختند، هیچ‌گاه او را تعیین نمی‌کردند. او تنها کسی است که در خصوص خوبی و بدی و مصلحت و غایت قضاوت می‌کند. بنابراین اختیارات او مطلق است و حق دارد براساس صلاحدید خود امر و نهی کند و افراد اجتماع حق شورش علیه او را ندارند.

اندیشه مقید بودن دولت زمانی به ذهن خطور می‌کند که یک سلسله بایدها و نبایدهای پیشینی وجود دارد و دولت باید عملکرد خود را با آن تطبیق دهد و در صورت عدم پیروی از آن، مسئول شناخته شود، حال آنکه در چارچوب سوپرکتیویته هابز، هیچ قاعده پیشینی جز اراده انسانی وجود ندارد، بلکه تنها تشخیص و صلاحدید حاکم ملاک است. حاکم حتی شأنی بالاتر از قانون دارد. حاکم از چنان قدرت مطلق برخوردار است که خود تابع قانون نیست. البته باید گفت نوع نگاه بدبینانه هابز به طبیعت انسانی نیز در ترسیم قدرت دولت به صورت مطلق تأثیرگذار بوده است.

به عقیده او، این عقیده که قوانین بالاتر از حاکم است، سبب می‌شود بالاتر از حاکم، قاضی و داور و قدرتی برای مجازات او گذاشته می‌شود و این به معنای برقرار کردن حاکم دومی است که دوباره و به همان دلیل به برقراری حاکم سومی برای مجازات دومی می‌انجامد و به همین ترتیب، به بهای آشفته‌گی و اختلال و انحلال دولت، این روال تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (هابز، ۱۳۸۵: ۲۹۵). هابز در همین چارچوب با هر امری که قدرت مطلق دولت را محدود کند، مخالف است. یکی از این موارد تقسیم قواست. به عقیده او تقسیم قوا سبب می‌شود که قدرت‌های تقسیم‌شده یکدیگر را متقابلاً نابود کنند و نتیجه آن، انحلال قدرت حاکمه است (هابز، ۱۳۸۵: ۲۹۵). یکی دیگر از شواهد مطلق بودن قدرت دولت در نزد او، حمایت وی از حکومت سلطنتی نسبت به سایر اشکال حکومت است (ن.ک: شریعت، ۱۳۸۴: ۱۳۵ و ۱۳۶). البته هابز حکومت پادشاهی را بی‌اشکال نمی‌داند. اما در مجموع معتقد است که حکومت پادشاهی از حکومت‌های

دیگر بهتر است. برخی معتقدند که هابز با این تبیین خود، نظریه حاکمیت مطلق «ژان ب‌دن»^۱ (۱۵۳۰-۱۵۹۶) فیلسوف فرانسوی و نگارنده کتاب *شش رساله در باب حیات سیاسی*، را با اندیشه قرارداد اجتماعی هوگو گروسیوس^۲ (۱۵۸۳-۱۶۴۵) فیلسوف هلندی تلفیق کرده است (موحد، ۱۳۹۲: ۳۸۹).

با توجه به ویژگی‌های نظریه هابز و به‌صورت خاص اندیشه مطلق بودن حاکمیت و مخالفت با تقسیم قوا، برخی (کلوسکو، ۱۳۹۵: ۱۹۹) اساساً هابز را نظریه‌پرداز لیبرال نمی‌دانند، اما در مقابل بعضی (پولادی، ۱۳۸۰: ۷۶) معتقدند که نظریه هابز هیچ نسبتی با تمامیت‌خواهی ندارد. مطلق بودن قدرت حاکمه در نظریه هابز بیشتر به مفهوم مطلق بودن حاکمیت است که بعداً به شیوه دیگری توسط اندیشمندان بعدی پذیرفته شد.

۳.۴. طرف قرارداد نبودن حاکم و حکومت

چون خوبی و بدی امری نسبی است و تنها حاکم است که می‌تواند نیک و بد را تعیین کند، افراد اجتماع با توافق یکدیگر، قدرت را به حاکم می‌سپارند. بنابراین توافق صورت‌گرفته، بین مردم و حاکم نیست تا تکالیفی را متوجه حاکم کند، بلکه بین افراد جامعه با یکدیگر است. نقش حاکم فقط دریافت قدرت از همه افراد جامعه است که آزادانه به او داده شده است. بنابراین امکان نقض قرارداد از جانب حاکم وجود ندارد: «از آنجا که واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد میان خود افراد انجام گرفته است و نه میان او و هر کدام از آنان، نقض قرارداد از طرف حاکم پیش نتواند آمد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۵۴).

افراد جامعه به‌علت ترس از جنگ داخلی با قراردادی با یکدیگر، تنها حق طبیعی یعنی صیانت ذات خود را به حاکم واگذار می‌کنند. پس از این واگذاری، این حاکم است که تصمیم می‌گیرد از چه طریقی زمینه‌های تحقق این حق در جامعه را فراهم آورد و قدرت او در این زمینه نامحدود است. اینکه او طرف قرارداد باشد، به این معناست که باید براساس یکسری بایسته‌های از قبل تعیین‌شده عمل کند، حال آنکه قبل از تعیین او، هیچ امر مطلق وجود ندارد. با توجه به اختلاف افراد جامعه در خصوص خوبی و بدی، آنها شخصی غیر از خود را به‌عنوان حاکم انتخاب می‌کنند تا تشخیص او از خیر و شر، مبنای عمل در جامعه قرار گیرد.

۴. پرداختن به قرارداد اجتماعی در قالب نظامی استنتاجی

معتقدان به اصالت عقل تلاش می‌کردند که نظام استنتاجی خود را با نظامی شبه‌ریاضی

1. Jean Bodin

2. Hugo Grotius

به‌دست آورند. ریاضیات برای آنان نمونه‌ای از وضوح، یقین و استنتاج منظم را فراهم می‌کرد که در طی آن عناصر شخصی و ذهنی مانند احساس حذف شده و مجموعه‌ای از قضایا که صدق آنها مسلم است تأسیس می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۴: ۳۰). موفقیت شگفت‌انگیز کاربرد ریاضیات در فیزیک پس از رنسانس، زمینه این امر را برای آنان فراهم می‌کرد.

روشی که هابز برای فهم قواعد سیاسی و از جمله نظریه قرارداد اجتماعی به‌کار می‌گیرد، نیز ملهم از علایق وی به قوانین ریاضی و به‌صورت خاص هندسه است. علم هندسه از قضایای ساده‌ای شروع می‌شود که خود نیاز به استدلال ندارند. این قضایا از تعاریف، موضوعات و مجموعه‌ای از اصول بدیهی آغاز و با قیاس منطقی به ساختمان پیچیده‌ای تبدیل می‌شوند که علم هندسه را شکل می‌دهند.

در همین چارچوب هابز در تبیین نظریه قرارداد اجتماعی خود از حق صیانت نفس شروع می‌کند و نظریه خود را بر آن بنیان، پایه‌گذاری می‌کند. در چارچوب سوپرکتیویته هابز، تنها حق نامشروط و مطلق، همین حق زندگی و صیانت نفس است. قوانین طبیعی نیز برای نیل به همین حق طبیعی است. قوانین طبیعی به‌خودی‌خود در برآوردن غایت مطلوب فرو می‌مانند، مگر آنکه قدرتی مجبورکننده به‌وجود آید که بتواند رعایت آن قوانین را با تعیین کیفرها اجبار کند؛ زیرا این قوانین اگرچه دستورهای عقل‌اند، با امیال طبیعی انسان در تعارض قرار می‌گیرند. بنابراین ضروری است که قدرتی مشترک یا حکومتی متکی به زور و توانا به کیفر دادن وجود داشته باشد: «پیش از آنکه مفاهیم عدالت و بی‌عدالتی مفهومی داشته باشد، می‌باید قدرت اجبارگری در کار باشد تا همه آدمیان را ... به ایفای تعهدات خود وادار سازد» (هابز، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

با قرارداد اجتماعی، انسان‌ها تمامی قدرت و توان خود را به یک تن یا به مجمعی از افراد واگذار می‌کنند تا آنکه از طریق شیوه اکثریت آراء، اراده آنها را به یک اراده تبدیل کند. آنها یک نفر یا مجمعی از افراد را منصوب می‌کنند که نماینده آنان است و هر کسی همه اقداماتی را که چنین نماینده‌ای انجام دهد، چنان می‌پذیرد که گویی خود عامل آن بوده است و بدین طریق اراده خود را به اراده او و رأی و نظر خود را به رأی و نظر او تسلیم کند. این چنین هابز براساس نظام استنتاجی از حق صیانت نفس به قرارداد اجتماعی می‌رسد.

از سوی دیگر چنانکه در قسمت‌های قبل دیدیم، هابز ابتدا با تحلیلی تجربی، جامعه مدنی را به حرکات انسانی فروکاست و سپس در رویکردی استنتاجی، از قوانین حاکم بر حرکات انسان، به شناخت انسان رسید و از شناخت انسان و وضع طبیعی او، به شناخت وضع مدنی رسید و از این طریق قرارداد اجتماعی را شکل داد. او بعد از به‌دست آوردن داده‌های حاصل از تجربه، به ترکیب آنها با یکدیگر و استنتاج نظام سیاسی مبتنی بر قرارداد اجتماعی دست زد. اعتقاد هابز به روش‌های هندسی و زنجیره استدلالی که از بدن شروع می‌شود و به انسان و بعد به مسائل سیاسی می‌رسد، از ویژگی‌های فلسفه هابز است.

۵. استنتاج دولت فارغ از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی

بنا به دریافت سنتی از حقوق طبیعی، انسان‌ها نمی‌توانند با یکدیگر برابر محسوب شوند، زیرا در دستیابی به کمال انسانی یکسان نیستند. چون شرط عدالت، رفتار برابر با انسان‌های برابر است، نمی‌توان برای کسانی که در مرتبه پایین‌ترند، حقوقی برابر با کسانی که در مرتبه بالاترند، قائل شد. بنابراین فرمانروایی از آن کسانی است که به کمال انسانی نزدیک‌ترند. با توجه به اینکه در مراتب هستی و برحسب طبیعت، عقل برتر از نفس است، آنها که خردمندترند، باید بر آنها که کم‌خردترند، حکومت کنند. فرمانروایی خردمندان را نمی‌توان بر رضایت و توافق اتباع و آنها که در مراتب پایین هستند، متکی کرد (پولادی، ۱۳۸۰: ۳۵ و ۳۶). در اندیشه متفکران قرون وسطی چون آکوئیناس نیز، دولت مقتضای قانون طبیعی بود که خود بازتابی از قانون ابدی خدا شمرده می‌شد. بنابراین، صرف‌نظر از گناه انسان و انگیزه‌های شریانه او، دولت پدیدآورده مشیت الهی بود. ولی از این بنیاد استعلایی دولت در نظریه‌های خبری نبود. هابز بیان می‌کند که فلسفه با خدا سروکار ندارد، بلکه در وضع طبیعی، خیر و شر منسوب به خواهش‌های افرادند و در وضع مدنی، تعیین خیر و شر با حاکم است. از این نظر نظریه‌اش ماهیتی یکسره طبیعت‌باورانه دارد. اکنون «دیگر جامعه انعکاس استعلایی امری بیرونی و فراتر از خویش نیست که وجود را به صورت سلسله‌مراتبی سامان دهد، بلکه اکنون موجودیتی اسمی دارد که دولت حاکم به آن نظم می‌دهد» (قرلسفلی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). هابز دولت را از انفعال‌های انسان و صرف‌نظر از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی استنتاج می‌کند. به عقیده هابز دولت منبع خیر و برکت است، زیرا مردم را از شر در امان می‌دارد و جلوی هرج و مرج را می‌گیرد. علاوه بر این، هابز در نظریه قرارداد اجتماعی خود تلاش کرد که معنای الهیاتی «وضع طبیعی» را رد و معنایی دیگر از آن ارائه کند. پیش از هابز، اصطلاح «وضع طبیعی» بیشتر در الهیات مسیحی به کار می‌رفت تا در فلسفه سیاسی. به‌ویژه گفته می‌شد که «وضع طبیعی» با «وضع رحمت» فرق دارد. هابز از این تقسیمات فرعی دست کشید و گفت «وضع رحمت» همان جامعه مدنی است و به دنبال آن اضافه کرد که درمان «نواقص» و «گرفتاری‌های» وضع طبیعی، رحمت الهی نیست، بلکه وجود حکومتی نیکوست (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۴).

۶. نبود حق حکومت برای نهاد دین

هابز در رویکردی سکولار بر این باور است که قدرت روحانی و دینی، صرفاً قدرتی برای آموزش، اندرز و نصیحت است و نه برای حکومت و سلطنت. او برای این ادعا، استدلال‌های مختلفی می‌آورد که برخی از آنها در ادامه بیان می‌شود:

دلیل نخست او، عدم تحقق سلطنت مسیح است. به عقیده او، سلطنت مسیح برای این

جهان نیست. پس خادمان و کارگزاران او - مگر آنکه شه‌ریار باشند - نمی‌توانند به نام او خواستار اطاعت و تبعیت دیگران باشند (هابز، ۱۳۸۵: ۴۱۴).

دلیل دوم او، عدم سنخیت ایمان با اجبار است. نزد او، مأموریت کارگزاران دین مسیح در این جهان آن است که انسان‌ها را نسبت به مسیح معتقد و مؤمن بسازند؛ اما ایمان هیچ رابطه و نسبتی با اجبار یا فرماندهی ندارد؛ بلکه تنها متکی به قطعیت یا احتمال صحت استدلال‌هایی است که از عقل یا از چیزی که انسان‌ها پیشاپیش بدان باور دارند، استنتاج شوند. بنابراین پیشوایان دین مسیح در این جهان، به موجب این عنوان هیچ‌گونه قدرتی ندارند تا آنکه آدمیان را به خاطر ایمان نیاوردن کیفر بخشند یا سخن ایشان را نقض و ابطال کنند؛ یعنی به‌عنوان پیشوای دین مسیح قدرت مجازات ندارند (هابز، ۱۳۸۵: ۴۱۵).

دلیل سوم او، اقتداری است که مسیح برای حکام مدنی باقی گذاشته است. مسیح برای همهٔ شه‌ریاران بعد از خود، چه مسیحی باشند و چه بی‌ایمان، قدرت و اقتدار قانونی قائل شده است. او در این زمینه به سخن پولس رسول استناد می‌کند که براساس آن، هر شخص باید از قدرت‌های برتر از خود اطاعت کند، زیرا هر قدرتی که هست خداوند مقرر داشته است (هابز، ۱۳۸۵: ۴۱۵ و ۴۱۶).

دلیل چهارم او، اصول مأموریت مسیح (ع) است. اصول مأموریت مسیح از دیدگاه هابز شامل تبلیغ، تعلیم، غسل تعمید و بخشودن گناهکاران است (هابز، ۱۳۸۵: ۴۱۹ و ۴۲۰). به عقیدهٔ او، هیچ‌یک از اصول مأموریت مسیح چنانکه آشکارا در انجیل بیان شده، متضمن حق اعمال قدرت و اقتدار بر جماعت مسیحی نیست.

دلیل پنجم او، عدم باقی گذاشتن مقرره‌ای الزامی در خصوص این دنیا از سوی عیسی مسیح و حواریون اوست. به عقیدهٔ او، عیسی مسیح و حواریون او هیچ قانون تازه‌ای باقی نگذاشتند تا انسان‌ها را در این جهان ملزم و مقید بدارد، بلکه تنها آیین و عقیده‌ای گذاشتند تا انسان‌ها را برای آخرت آماده سازد (هابز، ۱۳۸۵: ۴۳۴).

دلیل ششم او، اعتقاد به مسیح، تنها اصل ضروری ایمان برای رستگاری است. در نظر او، صرف اعتقاد به اینکه چنین وجودی که مأمور به چنین رسالتی است، عیسی مسیح بود. برای رسیدن به حیات جاوید کافی است و هیچ اصل اعتقادی دیگری لازم نیست (هابز، ۱۳۸۵: ۴۸۶). براساس مجموع ادلهٔ فوق، او به این نتیجه می‌رسد که قدرت دینی، قدرتی تنها برای نصیحت و آموزش است. مصوبات علمای دین اگر از جانب حاکم مدنی مجاز شمرده نشده باشد، قانون به‌شمار نمی‌رود. بر این اساس به اعتقاد او، وظیفه و رسالت عالمان دین این نیست که با اوامر و فرامین بر مردم حکمرانی کنند، بلکه آنها باید به تعلیم مردم و ترغیب آنها از طریق استدلال بپردازند و سپس آنها را به حال خود واگذارند تا پیش خود تصمیم بگیرند که آن عقاید را بپذیرند یا رد کنند.

او از این نیز بالاتر می‌رود و می‌گوید که کتاب مقدس عهد جدید نیز تنها در جایی قانون

است که قدرت مدنی قانونی، آن را به‌عنوان قانون بشناسد و شه‌ریار یا حاکم نیز در آن صورت آن را برای خودش قانون قرار می‌دهد؛ و به‌واسطه آن، خود را مطیع و منقاد خداوند و عیسی مسیح می‌سازد (هابز، ۱۳۸۵: ۴۳۴ و ۴۳۵). البته به عقیده هابز اگر حاکم مدنی، مسیحی باشد، امکان تلفیق حق سیاسی و مذهبی وجود دارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی روش‌شناسانه نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز پرداخته شده و تلاش شد تا بین بنیان‌های فلسفی وی و نظریه قرارداد اجتماعی او پیوند برقرار شود. به لحاظ هستی‌شناسی، مهم‌ترین مبنای تأثیرگذار در اندیشه وی، اومانیزم و سوپراکتیویته است. نگاه اومانیزمی و سوپراکتیویستی آنچنان مهم است که سایر ابعاد اندیشه‌ای او را راهبری کرده است. علاوه بر این، هستی‌شناسی او سکولار است. به لحاظ معرفت‌شناسی، هابز از هر دو جریان اصالت تجربه و اصالت عقل تأثیر پذیرفته است. همچنین او در چارچوب اصالت تجربه و اصالت عقل، عقلانیت قدسی را به کناری نهاده است. به لحاظ انسان‌شناسی، نگاه مکانیکی به انسان و تلقی بدبینانه از ماهیت بشر، اندیشه او را راهبری کرده است. نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز و جوانب مختلف آن از دل این مبانی فلسفی متولد شده است.

با توجه به مبانی فلسفی، هابز در ترسیم قرارداد اجتماعی، دولتی بدون توجه به دین مسیحی و حاکمیت خداوند ترسیم می‌کند. دولتی که تقریر آن را در نوشته هابز می‌بینیم، دولتی سکولار و قداست‌زدایی شده و ناشی از سوپراکتیویته است؛ به این معنا که قدرت و حاکمیت خود را از آسمان نیاورده، بلکه در نتیجه اراده انسان‌ها در قالب قرارداد اجتماعی به‌وجود آمده است. البته قرارداد اجتماعی موردنظر هابز مثل یک قرارداد وکالت بلاعزل است که هیچ محدودیتی در اختیارات وکیل ملحوظ نشده و موکل حق عزل وکیل را از خود سلب کرده باشد. هیچ چیزی به نام قانون طبیعی پیشینی نیز وجود ندارد که قدرت حکمفرما را محدود کند. قدرت حاکم نامحدود و در عین حال مشروط به رعایت لوازمی است که جامعه را از وضع جنگ رهایی دهد. در اینجا دولت یعنی «خداوند میرا» حتی از اجرای قوانین «خداوند جاودان» نیز آزاد است.

رویکرد روش‌شناسانه بنیادین که در این مقاله در تبیین نظریه قرارداد اجتماعی هابز به‌کار گرفته شد، سبب می‌شود شناخت ما از نظریات مختلفی چون نظریه قرارداد اجتماعی، شناختی صحیح و حکیمانه باشد و هنگام مواجهه با آن نظریات در دنیای غرب و مقایسه آنها با نظریات بومی، فریب تشابهات لفظی را نخوریم و برای مشابهت با نظریه‌های غربی به تأویل و تحریف آموزه‌های دینی و ایجاد تصویری طنزآمیز از نظریه اسلامی نپردازیم.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۲. بارنز، بکر (۱۳۵۸)، *تاریخ اندیشه اجتماعی (از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید)*، ترجمه و اقتباس: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، ج ۱، چ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
۳. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، چ دوم، تهران: کیهان.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰ الف)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
۵. ----- (۱۳۹۰ ب)، «سنت، ایدئولوژی، علم»، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۶. پولادی، کمال (۱۳۸۰)، *از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن*، تهران: نشر مرکز.
۷. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *مبانی و روش‌شناسی تبیین (با تأکید بر اندیشه سیاسی)*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: سازمان انتشارات دانشگاه مفید.
۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *درباره علم، ویراست سوم*، تهران: هرمس.
۱۰. ----- (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: امیرکبیر.
۱۱. ----- (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*.
۱۲. زرشناس، شهریار (۱۳۹۲)، *مبانی نظری غرب مدرن*، قم: معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۱۳. شریعت، فرهاد (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران: نشر نی.
۱۴. شریعتمداری، علی (۱۳۸۲)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، تهران: امیرکبیر.
۱۶. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران: هرمس.

۱۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۶)، *بنیادهای علم سیاست*، چ هفدهم، تهران: نشر نی.
۱۸. قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۷)، *ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی*، بابلسر: دانشگاه مازندران.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. ----- (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. کاپل ----- (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق، جلد اول (تعریف و ماهیت حقوق)*، چ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. کلوسکو، جورج (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه سیاسی (جلد سوم: از ماکیاولی تا مونتسکیو)*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۲۴. مارشال، گوردون (۱۳۸۸)، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: میزان.
۲۵. موحد، محمدعلی (۱۳۹۲)، *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، چ چهارم، تهران: نشر کارنامه.
۲۶. وینسنت، اندرو (۱۳۸۳)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، چ چهارم، تهران: نشر نی.
۲۷. هابز، توماس (۱۳۸۵)، *لویاتان*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۲۸. همپتن، جین (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چ دوم، تهران: طرح نو.

ب) مقالات

۲۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۷)، «ماهیت وحی در حکمت اسلامی»، *قبسات*، ش ۴۷.
۳۰. منصورآبادی، عباس؛ موسوی اصل، سید سعید (۱۳۹۴)، «تحول مفهومی قانون طبیعی ذیل سوپزکتیویته دکارتی»، *حقوق خصوصی*، دوره ۱۲، ش ۲.
۳۱. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۲)، *از فلسفه سیاسی تا حقوق اساسی، نشریه حقوق اساسی*، سال اول، ش ۱، ص ۲۰۰-۱۷۳.

ج) پایان‌نامه‌ها

۳۲. صابری، علی (۱۳۹۲)، *توجیه مجازات؛ از رویکردهای محض تا رویکرد بینابین*، رساله

دکتری در حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران.
۳۳. فریادرس، خسرو (۱۳۸۳)، سرشت وحی در فلسفهٔ اسلامی، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد در الهیات، معارف اسلامی و ارشاد (گرایش فلسفه و کلام اسلامی)، دانشگاه امام صادق (ع).

۲. انگلیسی

34. Cicero, M. T (1928) , *De Re Publica; De Legibus*, tr: C. W. Keyes, Cambridge: Harvard University Press.
35. Finnis, John (1999) The Truth in Legal Positivism, in: *The Autonomy of Law*, edited by Robert P. George, New York, Oxford University Press.
36. Kant, I. (1996), *An Answer to The Question: What Is Enlightenment?* In M. J. Gregor (Ed.), *Practical philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant) (J. Schmidt, Trans.). Edinburgh: Cambridge University Press.