

دریافت هابز از صلح و جامعه^۱

ماکسیمیلیان جید

ترجمه: محمدابراهیم شهاب

چکیده

این نوشته اندیشه‌های هابز درباره برقراری صلح در جوامع را بحث می‌کند و نشان می‌دهد که هرچند او تعریف منفی از دوران صلح ارائه می‌کند و بر نیاز به قوه قهریه دولت تأکید می‌کند؛ ولی چیزی بیش‌تر از فقدان خشونت شخصی را تصویر می‌کند. نقطه عزیمت او وجود جوامع مدنی در حال رشد است و هدف فلسفه سیاسی او ایجاد صلح پایدارتر و مصون‌تر در این جوامع است. هابز دل‌مشغول خطر جنگ داخلی بود که احتمال بازگشت به وضعیت طبیعی [بدون دولت] را در پی دارد. با این همه - چنان‌که در این نوشته خواهیم دید - نظریه سیاسی هابز برگرفته از تجربه صلح در و میان انواع مختلف اجتماع‌های انسانی است.

واژگان کلیدی: هابز، وضعیت طبیعی، جامعه‌ناپذیری، اجبار، تجربه تاریخی، صلح

جاویدان.

هابز غالباً مدافع برجسته صلح منفی، که صرفاً نبود جنگ است، گفته شده است (مانند، Dower 2009, 139; Howard 2000, 1-2; Wallensteen 2015, ix). اقتدار سیاسی نیرومند می‌تواند صلح منفی را بر جامعه با فروخواندن خشونت شخصی تحمیل کند. این مطالعه بر شرح هابز از وضعیت طبیعی

۱. این نوشته فصل چهارم کتاب زیر است:

Jaede, Maximilian (2018). Thomas Hobbes's Conception of Peace. UK: Palgrave Macmillan

تمرکز می‌کند که متضمن جنگ همه علیه همه است. برای بیرون‌شدن از این وضعیت، مردم باید لویاتان، قوه قهریه‌ای که صلح میان افراد را عملی می‌سازد، تشکیل بدهد. افزون بر آن، اغلب گفته شده است که هابز صلح میان جوامع را اولویت می‌دهد؛ در حالی که می‌پذیرد که دولت‌ها در وضع طبیعی در جنگ علیه یکدیگر می‌مانند (e.g., Bull 1981, 738). این نوشته ارزیابی‌ای از دیدگاه‌های هابز درباره صلح میان و بین انواع مختلف اجتماع‌های انسانی ارائه می‌کند. این نوشته آنچه را که درباره صلح در جامعه مدنی خاص است و شیوه‌های تأثیرگذاری وضعیت صلح‌آمیز داخلی دولت بر روابط خارجی آن را آشکار می‌سازد.

این نوشته در چهار بخش پرداخته می‌شود. در بخش نخست، شرح هابز از وضع طبیعی و تعریف منفی او از دوران صلح در این وضع، معرفی می‌شود. در بخش دوم، من گفته‌های هابز درباره اجتماع ناشدن انسان را به‌منظور فراهم‌سازی تبیین این که چرا، از این نگاه، هم‌زیستی صلح‌آمیز مستلزم قوه قهریه است، بررسی می‌کنم. بخش سوم، نشان می‌دهد که دریافت هابز بر تجربه جوامع مدنی و گویا دیگر جوامع کم‌تر «مدنی‌شده» مبتنی است. در بخش چهارم، من ادعا درباره امکان پیشرفت به سوی صلح مدنی کامل‌تر و تقریباً دایمی را بررسی می‌کنم که تأثیرات صلح‌جویانه بر روابط بین‌المللی دارد.

۱. ایده وضع طبیعی

«عناصر قانون»، «رساله شهروند» و «لویاتان» هابز درباره چگونگی زندگی انسان در وضع طبیعی بحث می‌کند. در همه این کتاب‌ها او استدلال می‌کند که مردم باید در پی صلح برای پرهیز از وضع جنگی باشند که در حالت طبیعی پدیدار می‌شود؛ او صلح را به‌عنوان زمان بدون دشمنی و خصومت تعریف می‌کند. در این بخش، من ادعاهای او را درباره وضع جنگ و صلح که در گفته‌های او درباره وضع طبیعی پرداخته شده است، بررسی می‌کنم. هابز در عناصر قانون و لویاتان، شرح خود از وضع طبیعی را مبتنی بر شناخت، انگیزه و رفتار انسانی عرضه می‌کند. مسئله در در رساله شهروند که او در آن وضع طبیعی را در فصل ۱ بدون بحث قبلی ^{تأسیس ۱۳۹۲} دربارۀ طبیعت انسانی معرفی می‌کند، پیچیده‌تر است.^۱ با وجود این، هابز الگوی مشترکی را در این سه اثر دنبال می‌کند. او در صدد بررسی شرایط هم‌زیستی انسان‌ها در جامعه است؛ هر چند که سویه‌های طبیعت انسانی مربوط به این پرسش را در نظر می‌گیرد. هابز در بحث‌های نخستین‌اش درباره وضع طبیعی این پرسش را طرح می‌کند که:

این وضع ما را در کدام حالت امنیتی قرار می‌دهد و کدام حالت احتمالی ما را از تداوم

1. Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation* (Vol. 2, J. Barnes, Ed.). Princeton: Princeton University Press.

خشونت دیگری حفظ می‌کند. (EL 14.2, 78).

به‌طور خاص، مسئلهٔ هابز میان افراد بزرگسالی است که قبلاً عهد و پیمانی با یکدیگر نبسته‌اند. او در فصل بعدی یادآور می‌شود که این سناریو بهره‌ای از واقعیت ندارد؛ زیرا کودکان بدون حفاظت والدین که باید از آنان اطاعت کنند، قادر به گذر به بزرگسالی نیستند؛ بنابراین، بزرگسالی بدون تعهد به دیگری در عمل وجود ندارد.¹ از این نگاه، وضع طبیعی میان افراد بزرگسال به حیث اندیشهٔ تجربی نگریسته می‌شود که هابز برای پی‌ریزی استلزامات کلی هم‌زیستی بشر استفاده می‌کند.² نقطهٔ عزیمت هابز این است که تفاوت‌های فیزیکی و روانی میان افراد بالغ، آن اندازه اندک است که مادامی که آنان در حالت طبیعی به سر می‌برند هیچ کسی نمی‌تواند از امنیت دایمی بهره‌مند شود.³ حتی اگر بیش‌تر انسان‌ها بخواهند با یکدیگر برابری رفتار کنند، برخی در پی برتری خواهند شد. (FI. 14.3, 78). در نتیجه، حتی برای انسان‌های میانه‌رو تسلط دیگران که سعی در مطیع‌سازی دارند، نفرت‌انگیز است (EL 14.3, 78). ترس از این نوع اقدامات و دیگر منابع منازعه، از جمله رفتار زننده و رقابت بر سر منابع کامیاب، مانع هم‌زیستی صلح‌آمیز می‌شود (FI 14.4-5, 78). افزون بر این، هابز می‌گوید که انسان‌ها در وضع طبیعی، به‌دلیل استفاده از همه ابزارها برای تضمین صیانت نفس، سرزنش نمی‌شوند. او پیشنهاد می‌کند که این، هم‌سنگ این است که گفته شود هر کسی «حق طبیعی» به همه چیزهای ضروری برای غایت صیانت نفس، از جمله استفاده از زور، دارد (LL 14.6-10, 78-80). هابز بر پایهٔ این ملاحظات، نتیجه می‌گیرد که وضع طبیعی حالت جنگ است (FI. 14.11, 80).

هابز در رسالهٔ شهروند و لویاتان موضع قبلی‌اش در عناصر قانون را تا جایی که با پرداختن به دامنهٔ نابرابری‌های طبیعی انسان آغاز می‌شود، پی می‌گیرد؛ سپس ترس، افتخار و رقابت به‌عنوان منابع منازعه معرفی می‌شوند و سرانجام، از این نتیجه می‌گیرد که وضع طبیعی مستلزم وضع جنگی است (DC 13, 188-92; Lev 13, 26-30; DC 1.4-12). هابز ادعا می‌کند که حتی اگر برخی همکاری‌ها وجود می‌داشتند، صلح دایمی در شرایط طبیعی ناممکن است؛ زیرا تضمینی وجود ندارد که دیگران سرانجام به خشونت برنخواهند گشت. سرانجام، هر کسی به دلیل پیش‌بینی تجاوزهای احتمالی همسایگانش آمادهٔ حمله به دیگری است (DC 1.4, 26; Lev 13, 192).

هرچند هابز در همهٔ آثار بالا نتیجهٔ مشابه می‌گیرد، برخی تغییرها و تحول‌ها در میان آن‌ها وجود دارد که به روشنی دیدگاه‌های او دربارهٔ تمایز صلح دایمی و وضع طبیعی جنگی کمک می‌کند. گفته‌های

1. Baier, A. C. (1987). *Commodious Living*. Synthese, 72, 157-185.

2. Boucher, D. (1998). *Political Theories of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.

3. Bull, H. (1981). *Hobbes and the International Anarchy*. *Social Research*, 48, 717-738.

او در عناصر قانون و رساله شهروند هنوز آثاری از فهم بیش تر عرفی از جنگ به مثابه خشونت سازمان یافته را نشان می دهد؛ برای مثال: هابز یادآور می شود که گفته ها و کردار مردم به قدر کافی نیت خصومت آمیز آنان را اعلام می کند (FI. 14.11, 80DC 1.12, 30;) و این مبارزه و ستیز باعث تضاد منافع می شود (EL 14.5, 78; DC 1.6, 27). گفته های مانند این ها اشاره می کند که جنگ در وضع طبیعی آغاز و پایان مشخص دارد (FI. 14.5, 78; DC 1.6, 27). هابز در لویاتان به صورت روشن تر می گوید که نگرانی او رخدادهای خاص منازعه خشونت بار نیست؛ بلکه عمومی شدن وضعیت ناامنی است:

زیرا جنگ تنها به معنای نبرد یا عمل جنگیدن نیست؛ بلکه برهه ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی روشن باشد؛ و بنابراین، زمان را باید در تعیین ماهیت جنگ دخیل دانست؛ چنان که در ماهیت هوای بد نیز دخیل است؛ زیرا چنان که معنای هوای بد در این نیست که یکی دو بار باران بیارد بلکه باید چندین روز پیایی احتمال بارش باران وجود داشته باشد؛ به همین سان معنای جنگ نه در جنگیدن واقعی بلکه در احتمال آشکار وقوع آن در طی مدت زمان نهفته است که در آن اطمینانی به خلاف آن [یعنی صلح] نباشد. هر زمان دیگری جز این، زمان صلح است (Lcv 13, 192).^۱

جنگ (یا قصد دشمنی) اعلان نمی شود؛ بلکه میان همه طرف هایی که خود را در وضع طبیعی می بینند، شایع می شود که ناشی از «اطمینان به خلاف آن» می شود (Lcv 13, 192). به طور استلزامی، صلح زمانی به دست می آید که انسان ها مطمئن باشند که دیگران عادتاً دست به خشونت نخواهند برد. علاوه بر آن، هابز پیوسته اثرات زیان بخش عمومی شدن ناامنی را برجسته می سازد که از هزینه های مستقیم جنگ فراتر می رود. او در عناصر قانون و رساله شهروند به طور گذرا اشاره می کند که زندگی اجتماعی شکوفا در وضع طبیعی وجود ندارد، و مردم در چنین وضعی باید از ملکیت های شان دفاع کنند. با این همه، به نظر می رسد که تأکید هابز بر تباهی خود زندگی باشد (EL 14.12, 80DC 1.13, 30). او در لویاتان شرهای وضع طبیعی را بار بار به دقت این گونه شرح می دهد که انسان ها باید پیوسته نگران تولیدات نیروی کار خودشان و ملکیت های دیگران باشند. به دلیل این ناامنی فراگیر، وضع طبیعی فاقد پدیده های تمدنی، مانند کشاورزی، ساختمان های راحت و جادار، بازرگانی، هنر و علوم است (T.ev 13, 190-6). به نظر می رسد که این ادعا متضمن این مطلب است که، حد اقل در درازمدت، صلح موجب همه این ها خواهد شد.

تفصیل بیش تر در آثار هابز این است که او به صورت روشن تر بیان می کند که وضع طبیعی چه

۱. قطعه های نقل شده از لویاتان از ترجمه حسین بشیریه برگرفته شده است. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۸۹.

چیزی نیست (Tricaud 1988, 109–10). در رساله شهروند هابز به وضع طبیعی (در عنوان یک فصل) به حیث وضع "extra Societatem civilem"، یعنی بدون یا بیرون از جامعه مدنی، ارجاع می‌دهد (DC* 1, 89). حتی پیش از این که هابز در رساله شهروند ایده وضع طبیعی را معرفی کند، او اشاره‌هایی داشته است به ماهیت جوامع مدنی به حیث اجتماع‌های داوطلب که برای خیر اعضایش وجود دارد (DC 1.2, 22–5). او در حاشیه بیان می‌کند که این نوع اجتماع‌ها نیازمند وضع و حفظ قراردادهایی میان اعضایش است (DC 1.2, 24). هابز در لویاتان وضع طبیعی را وضعی توصیف می‌کند که فاقد آن چیزی است که صلح را در جامعه مدنی حفظ می‌کند؛ یعنی برهه‌ای از زمان که انسان‌ها بدون قدرت عمومی که آنان را در حال ترس نگه دارد، زندگی می‌کنند (Lev 13, 192; cf. Lev 13, 190)؛ بنابراین، به‌طور فزاینده آشکار می‌شود که شرح هابز از وضع طبیعی جنگ از ایده‌های این چینی درباره بنیادهای صلح در جامعه برگرفته شده است.

هابز در هر سه کتاب بحثش را با این استدلال که انسان‌ها باید در پی صلح باشند، پایان می‌دهد؛ آن‌گونه که او در عناصر قانون طرح می‌کند:

عقل به هر کس حکم می‌کند برای خیر خودش در پی صلح باشد تا آن‌جا که امید برای دست‌یابی به آن وجود دارد [...] (FI. 14.14, 81; cf. DC 1.15, 31; Lev 13, 196).

هابز در فصل‌های بعدی حکم عقل یا قوانین طبیعی را ثابت می‌کند که آنچه را انسان‌ها باید برای صلح انجام دهند و آنچه را خودداری کنند، مشخص می‌کند. او احکام را از نخستین قانون طبیعی برای صلح‌جویی برمی‌گیرد (Lev 14–15, 198–242; DC 2–3, 32–57; LIL 15–17, 81–99). اکنون شاید بتوان گفت که استدلال هابز این است که انسان‌ها عهد ببندند که هر کسی از حق طبیعی‌اش به همه چیزها، از جمله استفاده از زور، چشم‌پوشی کند. در این قرارداد هم‌چنین هر کسی به حاکم مطلق گردن می‌نهد که عهد آنان را اجرا می‌کند و از قوت متحد آنان برای تأمین صلح و دفاع استفاده می‌کند. هابز ادعا می‌کند که این تنها راهی است که انسان‌ها می‌توانند از خشونت که در وضع طبیعی زندگی آنان را فرا می‌گیرد، محافظت شوند. تنها گردن نهادن به اقتدار سیاسی تضمین می‌کند که انسان‌ها عادتاً به خشونت در تعامل با یکدیگر دست نخواهند یازید.

به‌طور خلاصه، دیدگاه‌های هابز درباره وضع طبیعی، و مخصوصاً آخرین‌اش در لویاتان، نشان

1. Dower, N. (2009). *The Ethics of War and Peace: Cosmopolitanism and Other Perspectives*. Cambridge: Polity.
2. Evrigenis, I. D. (2014). *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science of Hobbes's State of Nature*. New York: Cambridge University Press.

می‌دهد که هدف او صلح در مقابل جنگ به معنای وضعیت ناامنی عمومی شده، است؛ زیرا نزد هابز صلح صرفاً نبود موقت جنگ نیست؛ بلکه وجود ضمانت سیاسی است که دیگران به استفاده از زور برنخواهند گشت. او استدلال می‌کند که بدون چنین اطمینانی، صیانت نفس هرکس پیوسته از سوی دیگر انسان‌ها تهدید می‌شود.

افزون بر آن، او صلح را نیاز زندگی اجتماعی شکوفا و توسعه تمدن بشری می‌بیند. در بخش بعدی من استدلال‌های هابز را در اصرار بر این‌که عهد و پیمان پایان جنگ برای صلح باید به طور جبری اجرا شود - آن‌گونه که پیش‌تر توصیف شد - بحث خواهم کرد.

۲. جامعه‌ناپذیری و جامعه مدنی

بحث‌های هابز درباره وضع طبیعی، ویژگی‌های جامعه‌ناپذیرانه انسان را آشکار می‌کند که مانع هم‌زیستی صلح‌آمیز بیرون از جوامع مدنی سیاسی بر ساخته می‌شود. هابز - چنان‌که من در این نوشته نشان خواهم داد - انکار نمی‌کند مردمان انگیزه‌های اجتماعی و ظرفیت طبیعی برای خیر متقابل دارند. از این نگاه، انسان‌ها می‌توانند آنچه را شاید بتوان صلح منفی نامید، برای مدتی نگه دارند. با این همه، او استدلال می‌کند که انگیزه‌های اجتماعی و همکاری برای نفع متقابل پایه‌های کافی برای صلح پایدار در جوامع مدنی یا کشورها، که از تعداد زیادی انسان‌ها تشکیل می‌شود، فراهم نمی‌سازد.^۲

در میان هابز شناسان، «دیوید گوتر» بازگویی مؤثری از این دید شایع پرداخته است که هابز انسان‌ها را بالطبع غیر اجتماعی تصویر کرده است. گوتر (۱۹۸۶، ۳۱۲) ادعا می‌کند که هابز از ویژگی‌ها و پیمان‌های اجتماعی، انسان طبیعی را انتزاع می‌کند؛ یعنی دیدگاه شخصی که بیرون از زندگی اجتماعی است، نه به دلیل توانایی‌هایش و نه به دلیل توانایی زندگی بدون جامعه؛ بلکه به دلیل انگیزه‌هایش. انسان طبیعی هابز روابط متقابل اجتماعی را به حیث ابزاری برای اهداف «غیر اجتماعی» می‌نگرد. این‌ها اهدافی هستند که بدون در نظر گرفتن دیگران تدوین شده‌اند یا اهدافی هستند که به هدف اساسی‌تر، مانند صیانت نفس، فروکاستنی‌اند (Gauthier 1969, 14-20; cf. Gauthier 1986, 306-29).

با این همه، هابز توجه قابل ملاحظه‌ای به انگیزه‌های اجتماعی دارد.^۳ توجه داشته باشیم که هابز، مثلاً، درباره جامعه‌پذیری در بحث عشق و دوستی در عناصر قانون سخن می‌گوید. در این چارچوب

1. یادداشت شماره ۷ دیده شود Commonwealth.

2. Frost, D. (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford: Stanford University Press. 2 PEACE AND SOCIETY 41.

3. Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

ا اشاره می‌کند به:

عشقی که انسان برای دیگری تحمل می‌کند یا لذتی که از مصاحبت دیگری می‌برد و این که با این‌ها انسان طبیعتاً اجتماعی گفته می‌شود (EL9.16, 56).

هابز در این جا اذعان می‌کند که مردم ارزش ذاتی به مصاحبت دیگران نسبت می‌دهد. او هم چنین در همین بند به «تأثیر محبت طبیعی والدین به فرزندان‌شان» به‌عنوان تبیین شفقت‌شان به آنان اشاره می‌کند (EL9.17, 56). با این همه، او در توجه دادن به این که اراده خیر در روابط شخصی نیازمند تمایز از رویکردهای مشابه در مورد «بیگانگان» است، هوشمندانه عمل می‌کند. وقتی که مردم با دیگری که متعلق به خانواده خودشان نیستند قرارداد یا صلح می‌کنند، مسئله محبت طبیعی نیست (EL9.17-56). هر چند هابز اذعان می‌کند که مردم مستعد عشق و نیکوکاری‌اند، او انکار می‌کند که این انگیزه‌ها بتواند پایه‌ای برای صلح در جوامع مدنی (به نظر می‌رسد او تلویحاً می‌گوید) متشکل از بسیاری انسان‌های بی‌ارتباط با همدیگر، باشد.¹

هابز در رساله شهروند بحث گسترده‌تری درباره کافی نبودن انگیزه‌های اجتماعی به حیث پایه صلح می‌کند. پیش از این که هابز ایده وضع طبیعی را معرفی کند، چندین دلیل برای انکار این امر می‌آورد که انسان‌ها بالطبع درخور اجتماع است. نخست، او استدلال می‌کند که

اگر انسان بالطبع هم‌نوعش را دوست دارد، و [هم‌نوعش هم] او را دوست دارد، دلیلی وجود ندارد که چرا هر کسی به همان اندازه هر کسی دیگری را به حیث انسان برابر دوست نداشته باشد؛ یا چرا هر انسانی بیش‌تر مصاحبت انسان‌هایی را می‌جوید که در اجتماع منزلت دارد یا برای او مفیدتر است تا به دیگران. سپس، ما در طلب دوستان نیستیم؛ بلکه از آنان احترام و منفعت می‌خواهیم (DC 1.2, 22; cf. DC* 1.2, 90).

هابز استدلال می‌کند که تجربه نشان می‌دهد که انسان‌ها به‌خاطر محبت با یکدیگر معاشرت نمی‌کنند؛ مگر از بهر منفعت یا امتیاز اجتماعی. اگر چنین نیست، انسان نباید مصاحبت کسانی را که با منزلت و مفیدترند ترجیح بدهد. با در نظر داشت آنچه گفته شد، مسئله اصلی هابز در این متن به نظر می‌رسد با متحدان و شریکانی باشد که به گروه‌هایی با عضویت وسیع می‌پیوندند تا حلقه خانوادگی یا دوستان. موضوع بحث مسئله‌های اجتماع‌های داوطلب «کلان یا پایدار» است (DC 1.2, 24). در این خصوص، استدلال هابز امکان محبت بشر به یکدیگر، از جمله دوستان شخصی، را باز می‌گذارد.²

1. Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.

2. Hobbes, T. (1839). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury [De corpore] (Vol. 1, W. Molesworth, Ed.)*. London: Bohn.

استدلال دوم که هابز برای انکار بالطبع اجتماعی بودن بشر ارائه می‌کند، این است که محبت انگیزه اصلی برای جست‌وجوی مصاحبت دیگری نیست؛ برای مثال: او خاطر نشان می‌کند که انسان‌هایی که برای کاروبار ملاقات می‌کنند، عمدتاً علاقه‌مند منفعت خودشان هستند؛ در حالی که کسانی که برای سرگرمی جمع می‌شوند، از ضعف‌های دیگران لذت می‌برند تا اعتماد به نفس خودشان را افزایش دهند (DC 1.2, 22). هابز از این مثال و مثال‌های دیگر نتیجه می‌گیرد که:

همهٔ جوامع یا به‌خاطر منفعت یا افتخار وجود دارند، بدین معنا که وجود آن‌ها محصول عشق

به خود است، نه عشق به دوستان (DC 1.2, 24; cf. DC 1.2, 91).

همانند قبل، مسئلهٔ هابز در این قطعه آشکارا هر نوع زندگی اجتماعی نیست؛ بلکه اجتماع‌های داوطلب مانند جوامع مدنی است که در آن، انسان‌هایی با یکدیگر گردهم می‌آیند که نسبتی با همدیگر ندارند و نه دوستان شخصی یکدیگر هستند.

سوم، هابز خصلت رقابتی بسیاری از انگیزه‌های اجتماعی را برجسته می‌سازد. هر چند که انسان‌ها مصاحبت بیگانگان را موضوع مقایسه و افتخارجویی، مانند احترام، می‌دانند، اگر همهٔ آن را داشته باشند، ارزشی نخواهد داشت (DC 1.2, 24). به عبارت دیگر، هابز معتقد است که احترام و افتخار فی نفسه کمیاب هستند و بستگی به مقایسهٔ مناسب با دیگران دارد؛ بنابراین، انسان‌ها بالطبع از عضو برابر بودن در اجتماع‌های کلان خشنود نیستند؛ بلکه در صدد تسلط بر هم‌قطاران‌شان هستند (DC 1.2, 24). هابز نتیجه می‌گیرد که دلیل این که چرا مردم در واقع دولت‌های بزرگ تأسیس کرده‌اند، باید چیزی دیگری غیر از محبت به جامعه باشد. او ادعا می‌کند این انگیزهٔ ترس متقابل است (DC 1.2, 24). احتمالاً منظور هابز، ترس از دست‌درازی‌های شدید است که زندگی انسان‌ها را به وضع طبیعی می‌افکند و بنابراین، گردن نهادن هرکسی را به اقتدار سیاسی ناگزیر می‌سازد.

روی هم‌رفته، هابز در عناصر قانون و در رسالهٔ شهروند دربارهٔ جامعه‌پذیری ادعا می‌کند که این برابر است با این دیدگاه که محبت و دستگیری به‌طور معمول محدود به خانواده و دوستان شخصی است. دیگر انگیزه‌های اجتماعی، به‌ویژه آن‌هایی که مردم را به طلب مصاحبت بیگانگان می‌کشاند، طبعاً رقابتی هستند؛ بنابراین، صلحی که مردم در در چارچوب دولت‌های بزرگ برخوردار می‌شوند، نمی‌تواند در حقیقت امر مبتنی بر خواست انسان برای جامعه باشد. هابز افزون بر ادعاهای پیش‌گفته، خط یا استدلال دیگری را دربارهٔ صلح و انگیزهٔ اجتماعی جست‌وجو می‌کند. هابز در هر سه اثر سیاسی‌اش معتقد است که حتی اگر انسان‌ها قابلیت همکاری برای خیر متقابل را داشته باشند، این نوع

1. Hobbes, T. (1983). *De Cive: The Latin Version* (H. Warrender, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

2. Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen [De homine and De cive]* (B. Gert, C. T.

همکاری صلح پایدار برقرار نمی‌کند. هابز در عناصر قانون امکان توافق شمار زیادی از انسان‌ها را، به معنای عمل هماهنگ‌شده برای هدف عمومی، مورد توجه قرار می‌دهد. این نوع همکاری شاید از ترس تاخت‌وتاز موجود، یا به امید پیروزی، یا غنیمت واقع شود (FI. 19.4, 105). اما هابز ادعا می‌کند که مردم وقتی هدف عمومی‌شان را تحقق بخشیدند، مستعد بازگشت به منازعه هستند. در نبود قدرتی که همکاری را تحمیل کند، «غیر ممکن است که صلح میان آنان پایدار بماند» (FI. 19.4, 105).

هابز در رساله شهروند به نحو مشابه استدلال می‌کند که مردم در وضع طبیعی وقتی که به هدفی دست یافتند، به مشاجره با یکدیگر خواهند پرداخت (DC 5.4, 70; Lev 17, 258). او هم چنین ادعا می‌کند که انسان‌ها می‌توانند در باب بهترین شیوه تحقق اهداف مشترک مخالف باشند و بنابراین، «به یکدیگر کمک نکنند؛ بلکه مانع شوند» (Lev 17, 256). با این همه، هابز هنوز اذعان می‌کند که شیوه‌های مشخص عمل هماهنگ ممکن است و می‌تواند به صورت موقت جنگ میان طرف‌ها را پایان بدهد؛ برای مثال: او می‌گوید که «دشمن مشترک وجود ندارد، آن‌ها بر ضد یکدیگر به خاطر منفعت خاص خودشان می‌جنگند» (Lev 17, 256). به نظر می‌رسد این ادعا اشاره بر این دارد که انسان‌ها با یکدیگر نمی‌جنگند مادامی که با خطر مشترک مواجه می‌شوند؛ حتی اگر چنین اتحاد دفاعی صلح پایدار پدید نیاورد.

هابز درباره همکاری طبیعی و دیرپایی صلح بر پایه مقایسه انگیزه‌های اجتماعی انسان‌ها با انگیزه‌های دیگر موجودات توضیح می‌دهد که ارسطو آن را شامل مقوله حیوان سیاسی می‌سازد.^۱ هابز در لویاتان این‌گونه استدلال می‌کند:

بنیاد اندیشه

درست است که برخی جانداران، مانند زنبورها و مورچه‌ها، به‌طور اجتماعی و باهم زندگی می‌کنند (از این رو، ارسطو آن‌ها را موجودات سیاسی به شمار می‌آورد) با این حال، آن‌ها جز خواست‌ها و امیال خصوصی خود هیچ راهنمای دیگری ندارند؛ و از کدام توانایی نیز بهره‌مند نیستند که بدان وسیله آنچه را مقتضی مصلحت عمومی است، به یکدیگر تفهیم کنند؛ بنابراین، شاید برخی بپرسند که چرا انبای بشر نیز به همان شیوه عمل نمی‌کنند (Lev 17, 258).

هابز شش دلیل می‌آورد که چرا انسان‌ها، برعکس زنبورها و مورچه‌ها، ناتوان از صلح مبتنی بر توافق طبیعی است: (۱) انسان‌ها بر سر شأن و منزلت رقابت می‌کنند؛ (۲) آنان میان مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی که منبع افتخار است، تفاوت می‌نهند؛ (۳) انسان‌ها از عقل بهره‌مندند و توانایی‌های فکری‌شان را از توانایی‌های دیگران ارزش بیش‌تر می‌گذارند؛ (۴) انسان‌ها توانایی سخن گفتن دارند که

1. Wood, & T. S. K. Scott-Craig, Eds. & Trans.). Indianapolis: Hackett.

می‌توانند دیگران را [خلاف صلح و آرامش] برانگیزانند؛ (۵) انسان‌ها در برابر کارهای دیگران در دسر ایجاد می‌کنند؛ هرچند که موجب خسارت واقعی نشود؛ (۶) توافق‌ها میان آدمیان عهد و پیمان را پدید می‌آورد که در نبود قدرت اجباری شکسته می‌شود (Ev 17, 258-60; DC 5.5, 71-2; FI. 19.5, 105-6).

هابز در پنج دلیل نخست، سویه‌های اجتماعی شناخت، انگیزه و رفتار انسانی را به حیث موانع صلح پایدار می‌شناساند. انسان‌ها برعکس زنبورها و مورچه‌ها، ارزش خودشان را در مقایسه با یکدیگر ارزیابی می‌کنند. آنان تنها مصلحت‌های مادی را جست‌وجو نمی‌کنند؛ بلکه شناسایی از سوی هم‌نوعان را نیز می‌طلبند. افزون بر آن، توانایی‌های فکری و زبانی امکان تأثیرگذاری سنجیده بر جامعه و شیوه حکمرانی بر آن را به انسان‌ها می‌دهد. همه این سویه‌ها مربوط به خواست انسان‌ها پیش از شهرت و والامرتبگی است که می‌تواند باعث جنگ شود (Slomp 2000, 69-70). هابز تنها در نکته ششم بیش‌تر به مسئله مربوط به نهاد سیاسی صلح مدنی، یعنی اجرای عهد و پیمان‌ها، می‌پردازد. روی هم‌رفته، استدلال او این است که سویه اجتماعی، سرشت انسانی صلح پایدار را ناممکن می‌سازد؛ مگر این‌که بر اجرای اجباری عهد و پیمان مبتنی باشد.

در نتیجه، هابز انسان‌ها را گویی که بیرون از زندگی اجتماعی وجود دارد، توصیف نمی‌کند؛ بلکه دل‌نگران مسئله توان محدود آنان برای زندگی در اجتماع‌های سیاسی است. هابز تأکید می‌کند که جوامع مدنی نوعاً شامل اعضای برابر است که با یکدیگر نسبتی ندارند و از سوی یکدیگر انتخاب نشده‌اند. با وجود این، به‌طور طبیعی انسان‌ها برخی‌ها را ترجیح می‌دهند. از این مهم‌تر، برخی انسان‌ها در صدد اعمال قدرت بر دیگران است؛ به جای این‌که به عضویت برابر خرسند باشند. هابز هم‌چنین ناهمخوانی انگیزه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد که مردم را به مصاحبت دیگران برمی‌انگیزاند؛ اما هم‌چنین منبع ثابت منازعه میان آنان است. هرچند هابز اذعان می‌کند که انسان‌ها استعداد طبیعی عمل هماهنگ برای هدف مشترک دارند؛ ولی معتقد است که چنین همکاری به فقدان موقت خشونت منجر خواهد شد؛ از این‌رو، هابز استدلال می‌کند که اقتدار سیاسی برای تأمین صلح پایدار در جامعه مدنی ضروری است.

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴

۳. تجربه تاریخی صلح و جامعه

من در این بخش راه‌هایی را نشان خواهم داد که نظریه سیاسی هابز بر تجربه تاریخی جوامع بزرگ صلح‌آمیز در مقابل اجتماع‌های کم‌تر به صلح‌آمیز و در وضع طبیعی مانده، تمرکز کرده است. ۱۴ هابز

1. Hobbes, T. (1994). *The Elements of Law: Natural and Politic* (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

کم یا بیش به شیوه‌های متمدن زندگی در قطعه‌های مختلف عناصر قانون، رساله شهروند، و لویاتان ارجاع می‌دهد. این گفته‌ها نشان می‌دهد که با چه شیوه‌هایی دولت‌ها یا کشورها شرایط زندگی اجتماعی شکوفا را فراهم می‌سازند و چگونه آن‌ها مستعد فرورفتن در جنگ داخلی هستند.

هابز در عناصر قانون می‌گوید «ملت‌های وحشی که امروزه زندگی می‌کنند و ساکنان سابق کشورهای اکنون متمدن به حیث مثال‌هایی وضع طبیعی‌اند که انسان‌ها بدون تزیینات و آسودگی‌های زندگی که با صلح و در جامعه معمولاً ایجاد و به دست آمده است، به سر می‌برند (EL 14.12, 80.15) و توضیح نمی‌دهد که منظورش کدام آسودگی‌ها است و از چه راهی با صلح و جامعه به دست آمده‌اند؛ اما سرنخ‌هایی در بحث او دربارهٔ فایده‌های اجتماعی علوم یافت می‌شود. هابز ادعا می‌کند که مطالعات علمی اساسی برای هنرهای سودمندی مانند معماری و دریانوردی فراهم می‌کند. بدون این دانش‌ها میان اروپایی‌ها و امریکایی‌های بومی وحشی معاصر یا ساکنان پیشین کشورهای اروپایی که امروز هنرها و علوم در آن‌ها شکوفا شده‌اند، فرقی وجود ندارد (EL 13.3, 74).

جوامع صلح‌آمیز شرایط پیشرفت علمی را شاید فراهم سازند؛ اما اصولاً آن‌ها مصونیت و خاطر جمع‌ی قانونی به بار می‌آورند. هابز در جای دیگر از شیوه‌های غیر متمدن زندگی مثال می‌آورد تا این ادعایش را توضیح دهد که قوانین طبیعی بدون قوهٔ قهریهٔ اساسی برای صلح پایدار فراهم نمی‌تواند:

خوانده‌ایم که در گذشته غارت تجارت بود؛ با این حال، بسیاری از غارت‌پیشگان نه تنها غارت‌شدگان را زنده می‌گذاشتند؛ بلکه اشیای آنان را نیز می‌گذاشتند؛ چون برای حفظ زندگی‌ای که به آنان داده بودند، ضروری بود مانند نرگاو و ابزارهای کشاورزی؛ با این‌که همهٔ گاوها و ثروت آنان را می‌بردند. خود غارت در قانون طبیعت بر بنیاد نیاز به امنیت موجه بود و گرنه باید [مال] خودشان را حفظ می‌کردند. با این همه، عمل ظالمانه بر اساس قانون طبیعت ممنوع بود... (EL 19.2, 104).

بدین ترتیب، هر چند که بسیاری از مردمان پیش از وضع قوانین در کشورهای صلح‌آمیز مطابق قوانین طبیعی عمل می‌کردند، هر کسی باز هم در خطر دائمی دزدیده‌شدن دارایی‌اش بود. هابز خاطر نشان می‌کند که برای جلوگیری از این نوع خشونت، دولت‌ها قوانین خودشان را وضع و تعیین می‌کنند؛ چه چیزی از چه کسی است، خوب چیست و بد چیست؛ چه باید کرد و چه نباید کرد (FI, 20.10, 113). این امر حکایت از این می‌کند که صلح مستلزم چارچوب حقوقی است که برای جلوگیری از منازعات بر سر ملکیت و دیگر دعواها و برای حفاظت از دارایی قانونی مردمان از

دست‌درازی‌ها، ایجاد شده است.^۱ با این همه، هابز هم‌چنین می‌گوید که قوانین به تنهایی مانع منازعات دارای ماهیت سیاسی نمی‌شود. او ادعا می‌کند که بزرگ‌ترین دردسری که برای یک کشور می‌تواند رخ دهد، استعداد سقوط در جنگ داخلی است و به‌طور خاص اشاره می‌کند که خطر جنگ‌ها از منازعه در اجتماع‌های عمومی، مانند روم و آتن باستان، به جود می‌آید (L.L. 24.8, 140). این مثال‌ها ترسیم او از تجربه دوره‌های صلح در جوامع گذشته را نشان می‌دهد که شرایط زندگی اجتماعی شکوفا را مهیا کرده بودند؛ اما سرانجام در چنبره جنگ داخلی افتادند.

هابز در رساله شهروند هم‌چنین به شرایط زندگی آمریکایی‌های بومی معاصر به حیث مثال وضع طبیعی جنگی اشاره می‌کند (DC 1.13, 30). علاوه بر آن، او به تاریخ ملت‌ها و کشورهای اشاره می‌کند که:

اکنون متمدن شده‌اند و در حال رشدند؛ ولی ساکنان اندک، وحشی، با زندگی کوتاه، فقیر و پست و فاقد همه آسودگی‌ها و اسباب خوشی داشتند که صلح و جامعه فراهم می‌آورد (DC 1.13, 30).

به نظر می‌رسد هابز عین مثال‌ها را وقتی که می‌گوید زندگی بر اساس غارت در زمان‌های گذشته «اگر با شجاعت و بدون ظلم می‌بود، بدون افتخار نبود» در ذهن داشته است (DC 5.2, 69-70). بحث مفصل‌تر این موضوع در این گفته هابز یافت می‌شود که:

کارزارهای نظامی تحت نام دزدی دریایی یا سرقت زمانی شغل سودآور بود. پیش از تشکیل جوامع مدنی زمانی که نژاد انسان در خانواده‌های پراکنده زندگی می‌کرد، دزدی دریایی و سرقت عادلانه و با افتخار دیده می‌شد؛ زیرا سرقت در واقع جنگ با نیروی کوچک بود و جوامع بزرگ، به‌ویژه روم و آتن، گاهی اوقات چنان کشورهایشان را از تاراج‌های جنگی، خراج خارجی، به دست آوردن قلمرو به زور ارتش توسعه داده بودند که بر شهروندان فقیر مالیات تحمیل نمی‌کردند؛ در واقع، آن‌ها پول و زمین را به افراد توزیع کرده بودند. اما ما نباید توانگری با این ابزارها را در محاسبات شامل بسازیم؛ زیرا کارزار نظامی به حیث ابزار سود و پیشرفت مانند قماربازی است که در بسیاری موارد، سبب از بین رفتن ملکیت فرد می‌شود و در مواردی اندک موفقیت‌آمیز است (DC 13.14, 150).

بنابراین، چپاول هنگامی که انسان‌ها در خانواده‌های کوچک زندگی می‌کنند، تا جوامع کلان

1. Hobbes, T. (2012). *Leviathan: The English and Latin Texts* (Vol. 3, N. Malcolm, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

صلح‌آمیز، می‌تواند سودآور و افتخارآمیز باشد.^۱ ثروت برخی دولت‌های تاریخی، به‌ویژه امپراتوری‌های روم و آتن، نیز بر غارت مبتنی بود. اما بیان مخالفت‌آمیز هابز با این رویه‌ها نشان می‌دهد که او معتقد نیست که کشورها می‌توانند بر وضع جنگی به حیث ابزارهای زندگی تکیه کنند. آن‌ها نباید خطر دست یازیدن به جنگ را برای منفعت قبول کنند که او آن را با قماربازی مقایسه می‌کند. این بدین معنا نیست که گفته شود در نظر هابز کشورها می‌توانند از نگاه اقتصادی خودبسنده باشند. با این همه، او پیشنهاد می‌کند که کشورها می‌توانند روابط تجاری صلح‌آمیز در دوره‌های طولانی داشته باشند. هابز می‌گوید که «یک کشور جزیره‌ای صرفاً با جای کافی برای سکونت می‌تواند تنها با تجارت و تولید ثروت مند شود...» (DC 13.14, 149).

هابز در عناصر قانون می‌گوید که صلح مدنی مستلزم چارچوب حقوقی است. او یادآوری می‌کند هرچند که تفاوت‌هایی میان قوانین دولت‌های مختلف وجود دارد؛ ولی قوانین مالکیت، قرارداد و قوانین جزایی در همه کشورها برای جلوگیری از خشونت خصوصی موجود است (DC 6.15-6, 85-6). هابز فواید زیر را برای زندگی در جامعه مدنی برمی‌شمارد:

بیرون از جوامع مدنی هر کسی می‌تواند از سوی هر کس دیگری کشته یا دزدیده شود؛ در درون دولت از سوی یک شخص امکان چنین چیزی است. بیرون از دولت ما تنها به زور خودمان محفوظ هستیم، در دولت به زور همه محفوظ هستیم. بیرون از دولت هیچ کسی از حاصل‌دهی صنعت و پیشه‌اش مطمئن نیست، در درون دولت همه مطمئن هستند. خلاصه: خارج از دولت امپراتوری خشم، جنگ، ترس، فقر، نفرت، تنهایی، بربریت، وحشی‌گری و نادانی است؛ در دولت امپراتوری عقل، صلح، امنیت، ثروت، شکوه و جلال، جامعه، عقل سلیم، علوم و حسن نیت است (DC 10.1, 116).

مردمی که در دولت‌های صلح‌آمیز زندگی می‌کنند، انتظار دست‌درازی را در هیچ زمان ندارند و از پادشاه کارشان مطمئن هستند. احتمالاً به حیث نتیجه این امنیت پایدار، این جوامع موجب خیرهایی هم‌چون: رفاه، شکوه و جلال و علم می‌شوند. در حالی که هابز ارتباط میان صلح، محافظت و دیگر خیرها را توضیح نداده است، به نظر می‌رسد که او فرض می‌گیرد که نیروی کار انسان‌هایی که مشغول دفاع از خود نیستند، برای مشارکت در دیگر فعالیت‌های مختلف فارغ است. در گفته بعدی، هابز می‌گوید که بدون پرداخت مالیات برای دفاع عمومی، مردم «نه‌تنها باید کار کنند تا زنده بمانند؛ بلکه بجنگند تا کار کنند» (DC 12.9, 137).

1. Hoekstra, K. (2007). Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In P. Springborg (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 109–127). Cambridge: Cambridge University Press.

هابز با مستند قراردادن داستانی از کتاب مقدس ادعا می‌کند که اسرائیلیان در زمان عزرا دیوار شهر بیت‌المقدس را با یک دست بازسازی می‌کردند؛ در حالی که با دست دیگر شمشیری را حمل می‌کردند (DC 12.9, 137). در مقابل، اعضای جوامع آمیز صلح برای تأمین مالی نیروهای محافظتی متخصص مالیه می‌پردازند و بر این اساس، می‌توانند وقت و توان‌شان را در حرفه‌های مختلف صرف کنند.

قطعه‌های دیگر، تمایز اجتماعی بیش‌تری را نشان می‌دهد. هابز به‌طور خاص، بار بار، اشاره می‌کند که برخی افراد از وقت آزاد بهره می‌برند تا خود را وقف یادگیری امور عامه کنند (DC Preface4, 8; DC 5.5, 72; DC 12.10, 138; DC 13.0, 146). با این همه، تمایز اجتماعی نیز می‌تواند صلح مدنی را به خطر افکند. هابز به‌ویژه خطرهایی را خاطر‌نشان می‌کند که از «احساس نارضایتی کسانی که وقت آزاد فراوان داشتند؛ ولی از دست‌یافتن به جایگاه با شأن و منزلت ناکام شدند» ناشی می‌شود (DC 12.10, 138). مردم ثروتمندی که نگرانی از نیازهای اولیه زندگی ندارند، بحث سیاسی می‌کنند و برای دست‌آوردن منصب‌های عمومی و رسمی مبارزه می‌کنند تا افتخاری بزرگ‌تر به دست آورند و این تمایل‌ها منجر به شورش و جنگ داخلی می‌شود (DC 12.10, 138; cf. DC 5.5, 72; DC 13.9, 146). هابز در لویاتان توضیح مفصل‌تری در باب ارتباط میان صلح و دیگر خیرهایی می‌دهد که مردم نوعاً در جوامع صلح‌آمیز از آن‌ها بهره‌مندند. برجسته‌ترین سخن هابز در شرح او از وضع طبیعی دیده می‌شود:

در چنین وضعی، امکانی برای کار و فعالیت نیست؛ زیرا به حاصل چنین کار و کوششی اطمینان نیست؛ و در نتیجه نه کشت و کار زمین، نه کشتی‌رانی، نه امتعه و کالایی که بتوان از راه دریا وارد کرد، نه ساختمان‌های راحت و جادار، نه وسایل نقل و انتقال اشیای ثقیل و سنگین، نه دانش و معرفتی درباره‌ی کره زمین، نه شرح و گزارش‌ی درباره‌ی تاریخ و نه هیچ‌گونه دانش و هنر و ادبیاتی یا جامعه و انجمنی [هیچ‌یک ممکن نخواهد بود] و از همه برتر، ترس دایمی و خطر مرگ خشونت‌بار [وجود دارد]؛ و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه [است] (Tev 13, 192).

بنیاد اندیشه

هابز در این استدلال که وضع طبیعی فاقد کشاورزی، ساختمان‌های راحت و جادار و غیره است، فرض می‌گیرد که مردم در دوره‌های صلح مدنی از آن‌ها بهره‌مند شده‌اند. علاوه بر این، او استدلال می‌کند که نبود همه این پدیده‌های تمدنی به‌خاطر این واقعیت است که افراد در این وضع از حاصل کارشان مطمئن نیستند. چنان‌که در بخش ۱ اشاره شد، شرح هابز از وضع طبیعی در لویاتان تأکید خاص بر عدم محافظت از کار و فعالیت خصوصی دارد که او بار بار اشاره می‌کند. مثال: او به حالات نفسانی و امیالی اشاره می‌کند که آدمیان را به طلب صلح وامی‌دارد؛ از جمله «طلب زندگی راحت و امید به دست‌یابی به لوازم آن از طریق کار و کوشش» (Tev 13, 196). این ادعا نشان می‌دهد که صلح

مدنی شرایط زندگی راحت‌تری را فراهم می‌سازد تا جایی که معمولاً مستلزم محافظت از کار و داری هرکسی است.

هابز هم‌چنین بحث درازدامن‌تری در لویاتان دربارهٔ نقش‌های خاص کار و کوشش، تجارت و ملکیت در تولید ثروت می‌کند. هابز می‌گوید که منابع طبیعی و کار و کوشش منابع «فراوانی مواد» هستند و میان کالای موجود در قلمرو یک دولت و کالاهایی که نیاز است از خارج وارد شود، تمایز می‌نهد (Lcv 24, 386). افزون بر آن، او خاطر نشان می‌کند که همهٔ دولت‌ها کالاهایی بیش از حد نیاز برای صادرات دارند و وابسته به دریافت برخی کالاهای معین از خارج هستند. هابز در رسالهٔ شهروند مثال ملت‌های جزیره‌نشین را می‌زند که علی‌رغم نداشتن قلمرو زیاد شکوفا هم شده‌اند (Lcv 24, 386; cf. DC 13.14, 149). بدین گونه، او آشکارا معتقد است که قدرت‌های عمومی از خانواده‌های کوچک متفاوت‌اند و آن‌ها نباید در دزدی دریایی و سرقت مشارکت کنند؛ زیرا قادرند روابط تجاری را با خارجی‌ها برای برهه‌های طولانی مدت حفظ کنند.¹

شرح هابز از منابع ثروت نشان می‌دهد که چارچوب حقوقی دولت شرایط بهره‌برداری از منابع طبیعی، تولید کالاها و تجارت کالاها و خدمات را فراهم می‌کند. او در لویاتان مشابه آثار اولیه اصرار می‌کند که نهاد مالکیت خصوصی تنها در جوامع صلح‌آمیز وجود دارد. بدون قوانین مالکیت و قدرتی که آن را اجرا کند «هر کسی مالک هر چیزی خواهد بود که بتواند آن را به چنگ آورد و نگه دارد» (Lcv 24, 388; T. ev 18, 274). قوانین وضع شده و اجرا شده از سوی اقتدار سیاسی قرارداد را تضمین می‌کند و بدین طریق کمک می‌کند آنچه را که انسان‌ها دریغ می‌کردند، توزیع شود (T. ev 24, 392). این واقعیت که مردم می‌توانند کالاهای اضافی را به دست آورند و مبادله کنند، جوامع مدنی را از گروه‌های کوچک خانوادگی متمایز می‌کند؛ طبق شرح هابز خانواده‌های کوچک کالاها را به هزینهٔ یکدیگر به دست می‌آورند. بدین معنا که وضعیت صلح در جوامع فضای معاملات را می‌گشاید که بازی با حاصل جمع صفر نیست (Slomp 2000, 67).

افزون بر آن، قدرت‌های عمومی منابع غیر نظامی امتیاز اجتماعی را در اختیار می‌گذارد. هابز این بعد را در بحث گستردهٔ سیستم‌های افتخار با مثال‌های تاریخی توضیح می‌دهد. طور مثال، او اشاره می‌کند که دزدی دریایی یا راهزنی پیش از به وجود آمدن دولت‌های بزرگ «کار و پیشهٔ قانونی» بود که آن هم در آلمان باستان افتخار نبود بلکه هنر نظامی بود (Lcv 10, 142, 146; cf. Lcv 17, 254). برعکس، مردم در جوامع صلح‌آمیز به‌خاطر دستاوردهای‌شان در عرصه‌های مختلف، از جمله هنرها و علوم، مطابق

1. Hoekstra, K. (2013). Hobbesian Equality. In S. A. Lloyd (Ed.), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century* (pp. 76–112). New York: Cambridge University Press.

ارادهٔ قدرت عالیله پاداش می‌گیرند (Lev 10, 138)؛ از این روی، در نظر هابز زندگی در جوامع مدنی نوعاً امکان‌های تمایز اجتماعی دیگری را در اختیار می‌گذارد تا افتخار جنگی (Slomp 2000, 67, 111).

لویاتان نیز شامل چندین بحث دربارهٔ پیوند میان فراغت و یادگیری است. وقتی که هابز مشاهده رفتار انسانی را پیشنهاد می‌کند، می‌داند که دانش خواهی برخی مردمان آنان را به فرمانبرداری از قدرت حاکم متمایل می‌سازد؛ زیرا چنین آرزویی متضمن لذت و بالتیجه مصونیت از هر قدرتی جز قدرت خود ایشان است (Lev 11, 153). این ادعا نشان می‌دهد که هابز - چنان‌که پیش‌تر گفته شد - تفاوت اجتماعی را فرض می‌گیرد که بر اساس آن برخی انسان‌ها (از جمله خود او) از کار برای مشارکت در فعالیت‌های غیر خشونت‌آمیز، مانند مطالعهٔ هنر و علوم، فارغ‌اند. در جای دیگر او می‌گوید که ریشه‌های علم و فلسفه در جوامع مدنی کلان و شکوفای نخستین، یعنی مصر، هند، ایران و یونان، یافت می‌شود. از این تجربه‌های تاریخی او استنباط می‌کند که لذت مادر فلسفه است؛ دولت، صلح و لذت است (Lev 46, 1054).

بحث هابز دربارهٔ علت‌های انحلال دولت‌ها آکنده از مثال‌های دولت‌هایی است که پس از برهه‌های طولانی صلح به جنگ برگشته‌اند. هابز از شورش‌های مکرر در دولت‌شهرهای یونانی یادآور می‌شود و به آشفتگی متأخر در انگلستان ارجاع می‌دهد (Lev 29, 506). او در شرح وضع طبیعی استدلال می‌کند که:

می‌توان تصور کرد هر جا قدرت عمومی نباشد که مردم از آن بترسند، چه نوعی از زندگی ممکن خواهد بود: در این شرایط آدمیانی که پیش‌تر در تحت حکومتی صلح‌جو زیسته‌اند، گرفتار وضع جنگ داخلی خواهند شد (Lev 13, 194).

قیاس هابز باورناکردنی خواهد بود اگر منظور، حتی در رخداد جنگ داخلی، این باشد که جامعه به معنای واقعی کلمه به وضع طبیعی خواهد رفت که فاقد همه خیرهایی شود که مردم معمولاً در تحت حفاظت قدرت عالیله از آن‌ها بهره‌مندند؛ بلکه به نظر می‌رسد که او اشاره دارد که منازعهٔ داخلی زندگی، کار و ملکیت مردم را به خطر می‌افکند؛ بدین‌تخو که آنان را از بهره‌مندی پیوسته از هر کالایی باز می‌دارد.

خلاصه، ایده‌های هابز دربارهٔ ارزش صلح عمدتاً ناشی از تجربهٔ اجتماع‌های بشری صلح‌آمیز داخلی می‌شود. مسئلهٔ اصلی او، خطر جنگ داخلی است که انسان‌ها را از خیرها و توانایی رشدی که معمولاً

1. Howard, M. (2000). *The Invention of Peace: Reflections on War and International Order*. New Haven: Yale University Press.

در جوامع مدنی از آن‌ها بهره‌مندند، محروم می‌کند. هابز هم چنین نشان می‌دهد که چگونه صلح پایدار در گام نخست به شکوفایی زندگی اجتماعی می‌انجامد. او به ارتباط میان صلح و دیگر خیرها عناصر قانون و رساله شهروند می‌پردازد و این مسئله را در لویاتان بیش‌تر باز می‌کند. ادعاهای او چنین القا می‌کند که امنیت مردم در جوامع مدنی امکان بهره‌برداری از منابع، تولید کالاها، تجارت کالاهای مازاد، به دست آوردن افتخارهای غیر نظامی و توسعه دانش‌های عالی و مهارت‌ها را به آنان می‌دهد. همه این‌ها می‌طلبد که انسان‌ها پیوسته مشغول دفاع از خود نباشند. به هر حال، به نظر می‌رسد دولت‌های شکوفای موجود، چشم‌انداز معاملات میان اجتماع‌های صلح‌آمیزتر را می‌گشاید. هابز معتقد است که مردمی که در گروه‌های کوچک خانوادگی زندگی می‌کنند، متکی به جنگ بر ضد خارجی‌ها به حیث منبع افتخارها و به دست آوردن منابع مادی هستند. برعکس، جوامع صلح‌آمیز به افراد اجازه می‌دهد که خودشان را در عرصه‌های مختلف زندگی متمایز کنند و کالاهای مازاد تولید کنند که در سراسر مرزهای سیاسی مبادله شده می‌تواند.

۴. پیشرفت به سوی صلح ابدی

تا کنون گفته‌های هابز بررسی شد که این گونه تلقین می‌کند که اقتدار سیاسی صلح را با وضع و اجرای قوانین مدنی تضمین می‌کند. این امر از منازعه جلوگیری می‌کند و انسان‌ها را از دست‌درازی‌های خشونت‌بار محافظت می‌کند. هر جایی که اقتدار سیاسی سقوط کند، مردم دیگر خیر صلح را نخواهند دید. هابز ادعا می‌کند که همه جوامع گذشته سرانجام از جنگ داخلی متأثر شده‌اند. با این همه - چنان‌که من در این بخش نشان دادم - هابز معتقد نیست که این بزن‌نوشته اجتناب‌ناپذیر است. صلح با پیشرفت دانش پایدارتر و استوارتر می‌شود.

همه آثار سیاسی هابز قطعه‌هایی دارد که بر ماهیت کمال‌پذیر صلح تأکید دارد. آن‌گونه که او می‌گوید، مثلاً در عناصر قانون، دولت به‌طور کلی «برای مصلحت دایمی و دفاع» تأسیس شده است که بنا بر آن، خواست انسان‌ها برای همیشه دوام بیاورد (L, 20.4, 111). منظور از این ادعا تسخیر واقعیت سیاسی نیست؛ بلکه فراهم‌سازی توصیف مناسب از آماج‌های فلسفه سیاسی هابز است. در تقدیم‌نامه این اثر هابز می‌گوید که «حکومت و صلح امروز چیزی دیگری نیستند جز ترس متقابل» (EL, 20). قاعدتاً منظور او این است که ترس از خشونت، که منجر به ایجاد دولت‌ها در گذشته شده است، پایه ناقص صلح است. برعکس، هدف نظریه سیاسی او فراهم‌سازی پایه کامل‌تری است که بتواند از بازگشت به جنگ داخلی در آینده جلوگیری کند.

هابز در تقدیم‌نامه رساله شهروند میان میان دانش تاریخی و علمی برای تصریح ماهیت رساله

تفاوت می‌نهد. او می‌گوید که تاریخ به ما دربارهٔ شیوه‌های مختلف رفتار، از جمله سویه‌های غارت‌گرانهٔ طبیعت بشری - چنان که نشان داده شده است - آگاهی می‌دهد؛ برای نمونه، دربارهٔ غارت‌گران روم و یونان باستان (DC Epistle Dedicatory 3-4, 4). علم و فلسفه، به نوبهٔ خود، حقایق کلی را بیان می‌کنند که هابز منبع دانش مفید می‌داند. به‌طور خاص، او دانش‌های ریاضی و فیزیک را به‌عنوان منابع هر آنچه [...] جهان مدرن را از جهان بربریت گذشته متمایز می‌کند، می‌ستاید (DC ep. ded. 5, 4). با این همه، از نگاه او فیلسوفان اخلاق و سیاست تا کنون در پیشرفت به اندازهٔ دیگر شاخه‌های دانش ناکام شده‌اند:

زیرا، اگر الگوهای عمل انسانی با عین قطعیت روابط ارقام، جاه و آز شناخته شده بودند، از اتکای قدرت بر دیدگاه‌های کذب مردم عادی دربارهٔ درست و نادرست باید جلوگیری می‌شد و نوع بشر از چنان صلح مطمئنی بهره‌مند می‌شدند که (فارغ از منازعه‌ها بر سر زمین بر اثر رشد جمعیت) جنگ دوباره غیر محتمل می‌نمود (DC ep. ded. 6, 5).

با فرض این‌که هابز روش خاص خود را معرفی می‌کند، ظاهر او امیدوار است که پیشرفت به سوی صلح کامل‌تر، تقریباً ابدی، در واقع ممکن است و این‌که نظریهٔ سیاسی او در این تحول سهم خواهد داشت. جالب است که قطعهٔ بالا، به‌طور خاص، به صلح در درون جوامع اشاره‌ای نمی‌کند. اشارهٔ هابز دربارهٔ نوع بشر این‌گونه القا می‌کند که صلح داخلی به روابط بین‌المللی صلح‌آمیز کمک می‌کند.^۱ مثال‌های فوق‌الذکر روم و یونان نشان می‌دهد که دولت‌ها در مقابل خارجیان متجاوزانه رفتار کرده‌اند. با این همه، هابز ادعا می‌کند که گذشتهٔ صلح‌آمیز جوامع ماهیت ناقص داشت. صلح کامل مبتنی بر آموزهٔ حق سیاسی، علت‌های جنگ را (به استثنای کثرت جمعیت) در درون یک دولت و میان دولت‌ها از بین می‌برد.

با وجود این، مسئلهٔ اصلی هابز، خطر جنگ داخلی است که بر صلح که مردم به‌طور عادی در جوامع مدنی از آن بهره‌مندند، نقطهٔ پایان خواهد گذاشت. هابز در لویاتان بحث گسترده‌تری دربارهٔ شیوهٔ سهم‌گیری دانش مصون‌ترسازی صلح می‌کند. او می‌گوید که دولت‌ها با توجه به ماهیت بنیاد و ساختمان خود چنان طراحی شده‌اند که به اندازهٔ عمر بشر دوام بیاورند (Lev 29,498)؛ هرچند هر چیزی که بشر ساخته باشد، نابود خواهد شد. هابز ادعا می‌کند که:

اگر انسان‌ها عقلی را که بدان می‌بالند به کار ببرند، دولت‌هایشان دست‌کم از خطر زوال و هلاک بر اثر بیماری‌های داخلی مصون باقی می‌ماند (Lev 29,498; cf. Lev 29, 506-8).

1. Lloyd, S. A. (2016). Natural Law. In A. P. Martinich & K. Hoekstra (Eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes* (pp. 264-289). New York: Oxford University Press.

بدین معنا که هرچند رشد دانش، به خودی خود، برای حفاظت دولت‌ها بر ضد خطرهای خارجی ناکافی است، می‌تواند برای اجتناب از خطر شورش و جنگ داخلی استفاده شود. هابز می‌افزاید که:

وقتی [دولت‌ها] نه به واسطه خشونت و تهاجم خارجی، بلکه به واسطه اختلال و بی‌نظمی درونی منحل می‌شوند، تقصیر از آدمیان است؛ اما نه به‌عنوان اجزای جوهر دولت بلکه به‌عنوان سازنده و نظم‌دهنده آن (Lev 29, 498).

در رخداد جنگ داخلی، تقصیر به‌عنوان سازندگان دولت از آدمیان است و مربوط است به شیوه ناقصی که اجتماع‌شان را ساخته‌اند.^۱ از نظرگاه هابز، رشد دانش به صلح مصون‌تر در درون جامعه می‌انجامد که به نهاد سیاسی کامل‌تر اجازه می‌دهد. هابز هم‌چنین به این موضوع در بحث از وظایف قدرت عالی می‌پردازد. او استدلال می‌کند که صلح دایمی مستلزم حکومت مطابق قوانین طبیعت (چنان‌که در فلسفه سیاسی او گفته شده است) همراه تدریس این اصول است. به‌طور خاص، مبانی و دلایل [...] حقوق اساسی که حاکمیت بر آن مبتنی است، آموزش داده شوند (Lcv 30, 520). در این چارچوب، هابز اعتراض ممکن را در مورد نظریه سیاسی غیر معمولش پیش‌بینی می‌کند؛ یعنی جایی که حقوق حاکم سلب شود، دولت منحل می‌گردد (Lcv 30, 522). او ادعا می‌کند دولت‌ها در گذشته بد تأسیس شده‌اند؛ اما می‌شود آن‌ها را اکنون کامل کرد:

گذشت زمان و کوشش، هر روز دانش جدیدی تولید می‌کند. و هم‌چنان‌که هنر بنای ساختمان‌های خوب منتج از اصول عقلانی است که به وسیله آدمیان کوشایی کشف شده است که مدت‌های مدید پس از آغاز ساختمان‌سازی اولیه (که چندان جالب نبود) به مطالعه سرشت مواد و تأثیرات مختلف اشکال و نسبت‌های هندسی پرداختند؛ به همین‌سان، مدت‌های مدید پس از آن‌که آدمیان به تأسیس دولت‌ها دست زدند؛ هر چند که آن‌ها ناقص بودند و به سهولت به وضع بی‌نظمی و نابسامی فرومی‌غلطیدند؛ اینک ممکن است از طریق تفکر مجدانه، اصولی عقلانی یافت شود که بنیاد دولت‌ها را (قطع نظر از [خطر انحلال آن‌ها به واسطه] جنگ و خشونت خارجی) مستدام و پایدار سازد (Lcv 20, 320-2; Lev 30, 522).

پیشرفت دانش‌ها می‌تواند در دولت‌های موجود برای مصونیت از خطر بی‌نظمی در هر زمان به کار گرفته شود (با این همه، این دولت‌ها به‌طور خاص در برابر حمله‌های خارجی آسیب‌پذیر می‌ماند). این ادعا اشاره می‌کند که ساخت دولت عمدتاً مسئله تأسیس و عمل طبق اصول عقلی است و بر طبق آن می‌تواند به کمال دست یابد. هابز با آوردن نقل قول افلاطون که از میان بردن منازعه داخلی غیر

1. Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

ممکن است؛ مگر این که حاکمان فیلسوف شوند، به این مسئله برمی‌گردد (Lev 31, 574). هابز برخلاف افلاطون، بر امکان پیشرفت مبتنی بر بهبود دانش فلسفه سیاسی اصرار می‌کند که چگونه حکومت کردن و چگونه اطاعت کردن را به مردم می‌آموزد (Lev 31, 574). بدین ترتیب، او امیدوار است که فرمانروای (غیر فیلسوف) آموزش عمومی اصول سیاسی او را تضمین خواهد کرد. در عین زمان، به نظر می‌رسد که هابز اشاره دارد که نظریه سیاسی او راهنمای سودمند اداره حکومت است.^۱

هابز هم‌چنین در De corpore، کتاب اصلی او در باب روش فلسفه، متافیزیک و فیزیک، به برخی ملاحظات در فایده‌مندی فلسفه سیاسی می‌پردازد. او می‌گوید که هدف علم یا فلسفه لذت بردن از آموزش یا تدریس نیست؛ بلکه همه دانش‌ها باید در خدمت هدف بهبود زندگی بشر باشد (EW1 I.6). هابز بار دیگر دانش‌های ریاضی و فیزیک را به‌خاطر [سهام آن‌ها در] کالاهایی که به طور فرضی مردم در کشورهای متمدن‌تر بهره‌مند می‌شوند، می‌ستاید. در مقابل، فلسفه سیاسی و اخلاق به ما اجازه پرهیز از مصیبت‌هایی را می‌دهد که به‌خاطر جهل ما به نتایج آن‌ها است. هابز به‌طور خاص، ادعا می‌کند که همه چنین بلاهایی که می‌تواند با کار و کوشش انسانی اجتناب شود، از جنگ، عمدتاً از جنگ داخلی، ناشی می‌شود؛ زیرا از جنگ، کشتار، تنهایی و خواست همه‌چیز ناشی می‌شود (LW1 I.7, 8). هابز در ادامه استدلال می‌کند که آگاهی از مکلفیت‌های مدنی مستلزم حفظ صلح است و فلسفه سیاسی به انسان‌ها امکان می‌دهد که با تدوین این مکلفیت‌ها از جنگ داخلی پرهیز کنند. نظریه سیاسی به تنهایی شاید برای پرهیز از منازعات بین‌المللی کافی نباشد. با این همه، هابز می‌گوید که همه جنگ‌ها برای زندگی بشر خسارت‌بار است. با این سخن قاعده‌تاً منظور او این است که جنگ‌ها به‌عنوان پدیده‌های طبیعی رخ نمی‌دهند؛ بلکه در اصل با عمل انسانی قابل جلوگیری هستند.

۶. نتیجه

هابز صلح را صرفاً دوره‌ای بدون منازعات خشونت‌بار قابل درک نمی‌داند؛ بلکه او معتقد است که صلح نقطه مقابل وضعی است که در آن عدم مصونیت عمومی شده است؛ در این وضع اطمینانی وجود ندارد که دیگران اهداف‌شان را با ابزارهای خشونت‌آمیز دنبال نخواهند کرد. هابز برخلاف آنچه فرض شده است، انکار نمی‌کند که انسان‌ها انگیزه‌های اجتماعی و توانایی همکاری برای خیر متقابل را دارند. به عبارت دیگر، او اذعان می‌کند که مردم می‌توانند برای مدتی صلح را حفظ کنند. با این همه، هابز اصرار می‌کند که صلح در جوامع کلان مدنی باید با اقتدار سیاسی تضمین شود که قوانین مدنی را

1. Martinich, A. P. (1992). *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

به‌منظور محافظت دایمی افراد از دست‌درازی‌های خشونت‌بار تدوین و اجرا می‌کند.

هرچند که هابز به‌طور خاص، نگران دولت‌ها یا جوامع مدنی است؛ اما بر تجربه صلح در و میان انواع مختلف اجتماع‌های بشری تمرکز می‌کند. گفته‌های او چنین القا می‌کند که خشونت جزء لازم شیوه زندگی در اجتماع‌های کوچک‌تر و کم‌تر متمدن انسانی بود. برعکس، مردم در جوامع کلان صلح‌آمیز از امنیت و فراغت بهره کامل برای وقف خودشان جهت کار و پیشه تولیدی یا هنرها و علوم صلح‌آمیز دارند. بدین طریق، این جوامع شرایط شکوفایی تمدن بشری را فراهم کرده‌اند. از قضای روزگار، صلح داخلی نیز به نظر می‌رسد چشم‌انداز دوره‌های طولانی صلح میان گروه‌های مختلف را می‌آفریند. هابز به روشنی می‌گوید که برخلاف مردمی که در گروه‌های کوچک خانوادگی زندگی می‌کنند، جوامع مدنی و اعضای آن‌ها به خشونت به‌هیچ‌ابزار زنده‌ماندن یا منبع تمایز اجتماعی وابسته نیستند. هابز شناسان استدلال می‌کنند که هدف او ایجاد صلح از وضع طبیعی نیست و یافته‌ها می‌تواند با این دیدگاه سازگار باشد. هابز وجود جوامع مدنی توسعه‌یافته را از نگاه تاریخی فرض می‌گیرد و نظریه سیاسی او توضیح می‌دهد که صلح چگونه می‌تواند در آن جوامع به‌طور جاودان حفظ شود. در تبیین هابز دانش کافی درباره حقوق و وظایف حاکمان و اتباع می‌تواند منجر به حکومت بهتر، جلوگیری از شورش و جنگ داخلی شود و بدین طریق، پیشرفت به سوی صلح پایدار را ممکن می‌سازد. با این همه، مسئله اصلی هابز صلح مدنی است، گفته‌هایی در آثار او نشان می‌دهد که هدف او رسیدن به زندگی صلح‌آمیزتر انسانی است.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

یادداشت‌ها

۱. هابز قصد داشت که *De cive* رساله شهروند کتاب سوم مجموعه سه‌گانه، عناصر فلسفه، باشد؛ اما تصمیم گرفت که این رساله را پیش از بخش‌های دوم و سوم یعنی *De corpore* [1655] and *De homine* [1658] تکمیل کند. ترجمه انگلیسی *De corpore* زیر نظر هابز که نخستین بار در ۱۶۵۶ چاپ شد، در نسخه ویلیام مولزورث آثار انگلیسی هابز باز چاپ شد (۱۸۳۹). ترجمه گزیده حالا در دسترس است (۱۹۹۱) و نسخه انتقادی از سوی دانشگاه آکسفورد نشر می‌شود. سورل (۲۸-۱، ۱۹۸۶) مقدمه‌ای سودمند درباره پروژه فلسفی هابز و مفهوم علم پرداخته است. با هدف کنونی کافی است در نظر داشته باشیم که هابز میان علم و فلسفه تفاوتی نمی‌نهد. از نظرگاه هابز، علم/فلسفه حقایق کلی را از طریق استدلال قیاسی بنیاد می‌نهد، هرچند بر دانش تجربی هم بنا شود.
۲. هابز می‌گوید که هدف او در نظر گرفتن «انسان‌ها [...] در وضع طبیعی است بدون عهد و پیمانی یا فرمان‌برداری از دیگری، هم‌چنان‌که بودند؛ اما تا همین اکنون همه به یک‌باره مرد و زن آفریده

شده‌اند» (EL 22.2, 126). به این مسئله در در رساله شهروند واضح پرداخته است؛ آن‌جا که می‌گوید «به انسان‌ها بنگرید اگر صرفاً همانند سمارق‌ها از زمین سر برمی‌آوردند و رشد می‌کردند بدون التزامی به دیگری» (DC 8.1, 102).

۳. هابز معتقد است که برخی شرایط تجربی مطابق با و آشکارکننده سوبه‌های وضعیت جنگ‌گونه طبیعی است.

تریکاود (۱۱۰، ۱۹۸۸) آن را به حیث «مدلی که کارکرد آن باز تولید وضعیت واقعی نوع بشر نیست؛ بلکه توضیح آن است» تعریف می‌کند. هابز ویژگی‌های ثابت برای طبیعت بشری فرض می‌کند که بدون تغییر باقی می‌مانند یا حداقل با زندگی در جامعه مدنی به‌طور ثابت تغییر نکرده است. هنگامی که مردم در اوضاع و احوالی تعامل می‌کنند که همانند وضعیت طبیعی است، این خصیصه‌های ثابت انسانی آشکار خواهد شد (cf. Hockstra 2007, 109–10; Sorrell 1986, 125).

۴. به نظر می‌رسد هابز به مرد و زن توجه دارد که او به‌طور کلی در قوت و آسیب‌پذیری طبیعی آنان را برابر می‌داند؛ اما نه در دیگر حیثیت‌ها. دیدگاه او درباره نابرابری جنسیتی را در Slomp (2000, 97-107) ببینید.

۵. هابز تأکید می‌کند که قوانین طبیعت، علی‌رغم نام معمول‌شان، به‌معنای دقیق کلمه قوانین نیستند (مگر این‌که علاوه بر فرمان خدا لحاظ شود) (EL 17.12, 97; DC 3.33, 56; Lev 14, 198; Lev 15, 242). افزون بر آن، هابز قوانین طبیعی را با فضیلت‌های اخلاقی پیوند می‌دهد. او ادعا می‌کند که «دکترین درست قوانین طبیعی فلسفه اخلاقی درست است» (Lev 15, 242; cf. DC 3.32, 56). در این‌که قوانین طبیعی هابز به حیث اوامر اخلاقی، اصول عاقلانه، و/یا فرمان‌های الهی تفسیر شود، میان دانشمندان اختلاف است (مثلاً بنگرید به Lloyd 2016; Martinich 1992, 100–35; May 2009, 20–47; Zagorin 2013).

۶. برای بحث بیش‌تر شرح هابز در قرداد اجتماعی و توجیه او از اقتدار سیاسی بخش ۳، ۱ [کتاب] را ببینید.

۷. هابز اصطلاح جامعه مدنی (civil society) را مترادف دولت / کشور / مصلحت عمومی / قدرت عمومی (Commonwealth) یا بدنه سیاسی (Body Politic) استفاده می‌کند یا به تعامل انسانی در چنین ساختارهای سیاسی استفاده می‌کند (مثال، DC 5.9, 73; DC 12.12, 139; Lev 14, 216; Lev 15, 238). به نظر می‌سد هابز غالباً جامعه مدنی را وقتی به جامعه‌ای بدون وابسته اشاره می‌کند به یکی از معنای بالا مراد می‌کند. (مثال، FI. 15.12, 80; FI. 19.8, 107; DC Preface 14, 11).

(17.15, 99; DC 1.2, 24; DC 1.12, 29; DC 1.13, 30; Lev 4, 48; Lev 13, 192, 196).

۸. نقد ادعای گو تیر دربارهٔ جامعه‌ناپذیری در نظریهٔ سیاسی هابز را در (Baier (1987 ببینید. مطالعات مهم دربارهٔ ماهیت اجتماعی افراد از نظر هابز در (Frost (2008 و (Slomp (2000 ببینید.

۹. گفته‌هایی دربارهٔ تقدم طبیعی خانواده و دوستان شخصی در همهٔ آثار هابز دیده می‌شود؛ مثلاً، او می‌گوید که والدین فرزندان‌شان را بر دیگران ترجیح می‌دهند؛ زیرا فرزندان مایهٔ افتخار و احترام آنان هستند (Lev 23.13, 134; DC 9.15, 113) یا ترجیح‌شان از عاطفهٔ طبیعی نشأت می‌گیرد (Lev 19, 302). دوستان نیز منبع تمایز اجتماعی هستند (DC 15.13, 177). هابز بار بار می‌گوید که انسان‌ها در موقعیت قدرت گرایش شوم به تغییر جهت‌دادن منابع عمومی به دوستان و بستگان خود دارند و در دستگاه عدالت شاید از آنان جانبداری کنند (FI. 24.6, 139-40; Lev 30, 542).

۱۰. هم‌چنین، قطعه‌های دیگر در رسالهٔ شهروند نشان می‌دهد که هابز، به‌طور خاص، علاقه‌مند این پرسش است که چرا انسان‌ها جذب یکدیگر می‌شوند که متعلق به حلقه و دوستان خودشان نیستند، مثال: دلیلی وجود ندارد که چرا هر کسی ترجیح ندهد که وقتش را صرف کار خصوصی‌اش، و نه امور عمومی، نکند - به جز این که او میدانی برای سخنوری‌اش می‌بیند - تا شهرت و اعتباری برای هوش‌مندی و عقل سلیمش به دست آورد و در خانه از دستاوردهای بزرگش با دوستان، والدین و همسرش داد سخن بدهد و لذت ببرد (DC 10.15, 124-5; cf. DC* 10.15, 179).

۱۱. عبارت «همهٔ جامعه» ضرورتاً به همهٔ زندگی اجتماعی ارجاع ندارد. در ترجمهٔ انگلیسی نقل شده، میشل سلویرتورن *societas* را به جامعه (society) یا اجتماع (association) برمی‌گرداند. با این همه، به نظر من، مسئلهٔ هابز در فصل ۱ رسالهٔ شهروند اجتماع‌های داوطلب در وسیع‌ترین سطح ممکن است که شامل همهٔ معاملات میان شمار بزرگ انسان‌های غیر مرتبط شود.

۱۲. طبق تعریف هابز، افتخار (Glory) خوشی است که از برتری بر دیگران ناشی می‌شود؛ در حالی که احترام (Honour) شناخت بیرونی از قدرت کسی یا بلندمرتبه‌گی است. به دلیل این که در تعریف افتخار و احترام سلسله‌مراتب قدرت فرض شده است، هابز معتقد است که آن دو فی‌نفسه کمیاب هستند (cf. Slomp 2000, 38-40, 111, 162).

۱۳. هابز تا اندازه‌ای موضع ارسطو را که «انسان حیوان سیاسی‌تر است تا زنبور و دیگر گروه‌زی‌ها» تحریف می‌کند (1253a8, italics added, 1984). ارسطو تأکید می‌کند که برخلاف جاندارانی که زندگی اجتماعی دارند، انسان‌ها از زبان استفاده می‌کنند و درکی از عدالت دارند.

۱۴. پرداخت دیدگاه‌های پیچیدهٔ هابز در باب تاریخ و دانش تاریخی فراتر از گسترهٔ این بحث است

(سویه‌های مختلف بحث از سوی Rogers و Sorell 2000 پرداخته شده است. هرچند که هدف فلسفه سیاسی هابز تأسیس حقایق کلی است تا دانش تاریخی، هم‌چنین به واقعیت‌ها و نمونه‌هایی متوسل می‌شود که از تجربه برگرفته شده است. هدف من در این بخش این است که به سادگی نشان دهم که تفسیرهای او درباره صلح و جامعه مبتنی است بر تاریخ به معنای مثبت واقعیت‌ها درباره آنچه در گذشته اتفاق افتاده است (cf. Lev9, 124). این به این معنا نیست که این واقعیت‌ها حقیقی هستند.

۱۵. ادعای هابز درباره امریکایی‌های بومی و درگیری شخصی او در استعمار در سال‌های اخیر مورد توجه بیش‌تری بوده است. برای روشن شدن بحث‌ها به (Livrigenis (2014, 202-24 و Springborg (2015)) بنگرید.

۱۶. هابز قوانینی را که از سوی اقتدار سیاسی تدوین و اجرا شده‌اند، «قوانین مدنی می‌نامد، در مقابل قوانین طبیعی که به معنای دقیق کلمه «قانون» نیستند. برای بحث بیش‌تر درباره دیدگاه‌های او در ماهیت قانون بنگرید به بخش ۳، ۴.

۱۷. ارجاع هابز به گروه‌های کوچک خانوادگی متضمن جرح و تعدیل مدل او از وضعیت طبیعی میان انسان‌ها است (cf. Hoekstra 2007, 117-8; Tricaud 1988, 112). برخی اندیشمندان معتقدند که در دیدگاه هابز چنین جرح و تعدیلی درباره وضعیت طبیعی گروه‌های سکنی‌گزیده، و نه افراد، منجر به خودداری از روابط متقابل آنان می‌شود (Boucher 1998, 149-55). در حالی که این امر می‌تواند حقیقت داشته باشد، تمرکز من در این بخش بر دیدگاه‌های هابز درباره تفاوت‌های میان دولت‌ها و جوامع کم‌تر متمدن، مانند خانواده‌ها در حالت طبیعی است.

۱۸. دیدگاه‌های هابز در لویاتان هم‌چنین می‌رساند که همه دولت‌ها عموماً وابسته به کالاهای مشخص از خارج است که با تجارت به نحو شایسته به دست می‌آید تا ابزارهای نظامی (cf. Sorell 2006, 252-4).

بنیاد اندیشه

۱۹. مردم حداقل بر تولید برخی کالاها، مانند پوشاک، ادامه بدهند (Tricaud 1988, 108). هم‌چنین، هنرها و علوم در وضع جنگی [...] حفظ می‌شود. به‌طور کلی، قیاس مسئله‌ساز است؛ زیرا جنگ‌های داخلی نوعاً میان شمار اندک دسته‌ها روی می‌دهد و به جنگ همه به همه نمی‌انجامد.

۲۰. برخی مفسران از جمله Malcolm (2002, 454) و Tuck (2004, 126) از سویه بین‌المللی ادعای هابز درباره صلح ابدی در تقدیم‌نامه رساله شهروند یاد کرده‌اند.

۲۱. هابز هم‌چنین می‌گوید اگر دولتی در نتیجه مداخله خارجی منحل شود، مردم به‌عنوان سازه آن

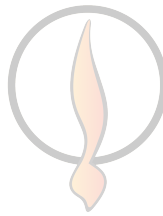
مسئول‌اند (Lev ۲۹، ۴۹۸). در اعای اخیر، منظور او این است که آنان در دفاع از خودشان در برابر خارجیان ناکام می‌مانند. من پیوستگی‌ها میان صلح مدنی و و دفاع ملی را در فصل ۴ باز نموده‌ام. ۲۲. هابز در نسخه لاتین لویاتان در برابر جمهوری افلاطون، آرمان شهر مور و اتلانتیس جدید بیکن، ادعا می‌کند که لویاتان او صرفاً [jeu d'esprit] [lusus ingenii] یعنی نمایش یک خوشدل از هوش و زیرکی نیست (Tev* 31, 575; cf. Lev, 574, n. 100).

References

1. Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation* (Vol. 2, J. Barnes, Ed.). Princeton: Princeton University Press.
2. Baier, A. C. (1987). Commodious Living. *Synthese*, 72, 157-185.
3. Boucher, D. (1998). *Political Theories of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
4. Bull, H. (1981). Hobbes and the International Anarchy. *Social Research*, 48, 717-738.
5. Dower, N. (2009). *The Ethics of War and Peace: Cosmopolitanism and Other Perspectives*. Cambridge: Polity.
6. Evrigenis, I. D. (2014). *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science of Hobbes's State of Nature*. New York: Cambridge University Press.
7. Frost, D. (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford: Stanford University Press. 2 PEACE AND SOCIETY 41.
8. Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
9. Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
10. Hobbes, T. (1839). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury [De corpore]* (Vol. 1, W. Molesworth, Ed.). London: Bohn. تاسیس ۱۳۹۴
11. Hobbes, T. (1983). *De Cive: The Latin Version* (H. Warrender, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
12. Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen [De homine and De cive]* (B. Gert, C. T.
13. Wood, & T. S. K. Scott-Craig, Eds. & Trans.). Indianapolis: Hackett.
14. Hobbes, T. (1994). *The Elements of Law: Natural and Politic* (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
15. Hobbes, T. (1997). *On the Citizen [De cive]* (R. Tuck & M. Silverthorne, Eds. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
16. Hobbes, T. (2012). *Leviathan: The English and Latin Texts* (Vol. 3, N. Malcolm, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
17. Hoekstra, K. (2007). Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In P. Springborg (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 109-127). Cambridge: Cambridge University Press.
18. Hoekstra, K. (2013). Hobbesian Equality. In S. A. Lloyd (Ed.), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century* (pp. 76-112). New York: Cambridge University Press.
19. Howard, M. (2000). *The Invention of Peace: Reflections on War and International Order*. New Haven:

Yale University Press.

20. Lloyd, S. A. (2016). Natural Law. In A. P. Martinich & K. Hockstra (Eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes* (pp. 264–289). New York: Oxford University Press.
21. Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
22. Martinich, A. P. (1992). *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. May, L. (2013). *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press.
24. Rogers, G. A. J., & Sorrell, T. (Eds.). (2000). *Hobbes and History*. Abingdon: Routledge.
25. Slomp, G. (2000). *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. Basingstoke: Palgrave.
26. Sorrell, T. (1986). *Hobbes*. London: Routledge.
27. Sorrell, T. (2006). Hobbes on Trade Consumption and International Order. *The Monist*, 89, 245–258.
28. Springborg, P. (2015). Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra Nullius and the “Bulimia of Dominionium”. *History of Political Thought*, 36, 113–164.
29. Tricaud, F. (1988). Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities. In G. A. J. Rogers & A. Ryan (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (pp. 107–123). Oxford: Clarendon Press. 42 M. Jaede.
30. Tuck, R. (2004). The Utopianism of *Leviathan*. In T. Sorrell & I. Foisneau (Eds.), *Leviathan After 350 Years* (pp. 125–138). Oxford: Clarendon Press.
31. Wallensteen, P. (2015). *Quality Peace: Peacebuilding, Victory and World Order*. New York: Oxford University Press.
32. Zagorin, P. (2009). *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴