

تامس هابز و بنیادگذاری انگاره جدید شهروندی

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

فهم انگاره شهروندی مدرن عمدتاً با تکیه بر رهیافت‌های تاریخی-اجتماعی و بعضاً حقوقی صورت می‌گیرد و در این میان سهم رهیافت فلسفی به مقوله‌ی شهروندی در معنای جدید آن، چندان پررنگ نیست. در این مقاله از منظر بحث در فلسفه سیاسی مدرن، خاستگاه‌های اساسی تلقی مدرنیستی از مقوله‌ی شهروندی را با تمرکز بر آراء تامس هابز بررسی می‌کنیم. به‌زعم نگارنده فلسفه سیاسی هابز واجد دلالت‌ها و تضمینات بنیادینی برای انگاره شهروندی مدرن است. آنچه در کانون این دلالت‌ها و معانی می‌تواند مقوم استدلال ما مبنی بر نقش بنیان‌گذار برای هابز در بحث از شهروندی مدرن باشد، دو اصل اساسی است: نخست ایده «فرد»؛ ایده‌ای که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نقاط گسست فلسفه سیاسی جدید از قدیم، تکیه‌گاه اصلی انگاره‌هایی چون شهروندی در قاموس مدرنیستی آن محسوب می‌شود. دوم تبدیل شدن قانون طبیعی به حقوق طبیعی، یا به عبارتی، تبعیت قانون طبیعی از حقوق طبیعی که به بنیادگذاری دولت مدرن بر اساس فردگرایی پیش‌گفته منتهی شد. اگر بتوان ایده «فرد صاحب حق بی‌قید و شرط در وضع طبیعی» را به‌عنوان مبنای تلقی جدید از سیاست منظور کرد، آن‌گاه هابز به‌عنوان طراح اصلی این ایده در دوره مدرن، به‌نوعی بنیادگذار شهروندی مدرن نیز هست.

کلیدواژه‌ها: هابز، شهروندی، فرد، حق طبیعی، قانون طبیعی.

* استادیار پژوهشکده نظریه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

moghimima@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۵

۱. مقدمه

وقتی از شهروندی در معنای مدرن آن سخن به میان می‌آید، بیشتر از آنکه از هابز بشنویم، این نقش روسو و انقلاب فرانسه است که برجسته می‌شود. حتی برخی با استناد به این نکته که تنها حقی که هابز برای افراد قائل بود، حق صیانت از نفس بود، استدلال می‌کنند که «در نظریه‌ی هابز سیاست و شهروندی باطل شده هستند». (کیث فالکس، ۱۳۹۰: ۳۵). برخی دیگر از جمله خود فالکس نیز با استناد به پژوهش‌های بندیکس و اسکینر، تلاش کرده‌اند تا سهم بیشتری را برای نقش هابز در تاریخ شهروندی مدرن در نظر بگیرند. به بیان او ظهور تبعه‌ی منفرد، ایده‌ی برابری همه‌ی افراد با یکدیگر در برهم‌زدن نظم اجتماعی، تبدیل شدن خود دولت و نه ضرورتاً شخص حاکم به هدف محض وفاداری شهروندان، و نهایتاً کوشش برای دفاع نظری از تمرکز خشونت در دست دولت، همگی شواهدی برای توجیه سهم بیشتر هابز در شکل‌گیری ایده‌ی شهروندی مدرن است. مقصود ما از اشاره به این نکته، طرح این مسئله است که آیا با التفات به عناصری که به آنها اشاره شد، نمی‌توان و نباید سهم بزرگتر و اساسی‌تری برای هابز در تدوین انگاره‌ی شهروندی قائل شد؟ آیا توضیح شهروندی مدرن از منظر فلسفه‌ی سیاسی و نه ضرورتاً با تکیه بر رویکردهای تاریخی و اجتماعی، پرتویی بر نقش کانونی هابز در شکل‌گیری انگاره‌ی شهروندی مدرن نمی‌افکند؟ آیا می‌توان نقش هابز را به «یک پُل ارتباطی مهم» در این میان تقلیل داد؟ ما در این مقاله کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم که عناصری که فالکس به آنها اشاره می‌کند از حیث بحث در فلسفه‌ی سیاسی مدرن واجد معانی، دلالت‌ها و تضمینات بنیادینی برای انگاره‌ی شهروندی مدرن است؛ معانی، دلالت‌ها و تضمیناتی چنان بنیادین که می‌توان با تکیه بر آنها هابز را به عنوان بنیادگذار ایده‌ی مدرن شهروندی مورد ملاحظه قرار داد. به نظر می‌رسد آنچه در کانون این دلالت‌ها و معانی می‌تواند مقوم استدلال ما مبنی بر نقش بنیان‌گذار برای هابز در بحث از شهروندی مدرن باشد، دو اصل اساسی است: نخست ایده‌ی «فرد»؛ یعنی ایده‌ای که به عنوان یکی از مهمترین نقاط گسست فلسفه‌ی سیاسی جدید از قدیم، تکیه‌گاه اصلی انگاره‌هایی چون شهروندی در قاموس مدرنیستی آن محسوب می‌شود. و دوم تبدیل شدن قانون طبیعی به حقوق طبیعی، یا به عبارتی، تبعیت قانون طبیعی از حقوق طبیعی که به بنیادگذاری دولت مدرن بر اساس فردگرایی پیش‌گفته منتهی شد. ما در این مقاله نشان خواهیم داد که اگر بتوان ایده‌ی «فرد صاحب حق بی قید و شرط در وضع طبیعی» را به عنوان

مبنای تلقی جدید از سیاست منظور کرد، آن‌گاه هابز به عنوان طراح اصلی این ایده در دوره‌ی مدرن، به نوعی بنیادگذار شهروندی مدرن نیز هست. به عبارت دیگر هابز طراح آن ایده‌ای بود که به عنوان یک نخ تسبیح، همه‌ی برداشت‌های پس از خود از مقوله‌ی شهروندی را علی‌رغم ناسازی‌های قابل‌ملاحظه‌ای که میان‌شان دیده می‌شود، به یکدیگر پیوند زد.

۲. زایش ایده «فرد» در فلسفه سیاسی هابز

ایده‌ی «فرد» از مقومات فلسفه‌ی سیاسی جدید محسوب می‌شود. این فرد به بیان پی‌یر منان،

نه مانند موجودی از گوشت و استخوان، نه هم‌چون عمرو و متمایز از زید، بلکه هم‌چون موجودی است که به سبب انسان‌بودنش طبیعتاً از «حقوقی» برخوردار است که می‌توان به ارائه‌ی فهرستی از آنها پرداخت. (منان، ۱۳۹۴: ۱۷)

بنابراین معنایی که ما در اینجا از «فرد» (Individual) مراد می‌کنیم و مبنای شهروندی مدرن محسوب می‌شود، در قیاس با تعبیر ارسطو از انسان (آنتروپوس) (anthropos)، خصلتی تجربیدی (abstract) دارد، زیرا حقوقی که از آنها سخن به میان می‌آید، از پیش و فارغ از جایگاه فعلی و واقعی وی در جامعه، بدو پیوسته است. برای درک این معنا به تمامی، می‌باید آن را در پرتوی ایده‌ی «وضع طبیعی» و ساخته‌شدن دولت مدرن در فلسفه‌ی سیاسی هابز مورد مشاهده قرار دهیم. در واقع فهم نظریه‌ی دولت هابز برای فهم سرشت این «فرد» جدید که در افق اندیشه‌ی غربی ظاهر شد از اهمیت اساسی برخوردار است.

دولت نزد هابز یک تفاوت عمده و بنیادین با ساخت سیاسی در تلقی قدما دارد: دولت هابز مصنوعی است نه طبیعی. مصنوعی بودن در این معنا از مقومات تجدد و لاجرم ایده‌ی شهروندی مدرن است و نسبتی تنگاتنگ با ایده‌ی «فرد» به تعبیری که از آن سخن گفتیم دارد. هابز یک نومینالیست است و از این رو بر آن است که سنگ بنای استدلال فلسفی عبارت است از نام‌ها. اما او به همین اعتبار بر این نیز تأکید می‌کند که فراروی از نام‌ها برای ما ممکن نیست (Oakeshott, 1975: 22). بنابراین استدلال انسانی، چیزی جز اضافه کردن و کم کردن نام‌ها نیست و «نتایجی را که در اختیار ما قرار می‌دهد، نه نتایجی برآمده از طبیعت چیزها بلکه نتایجی ناظر بر نام‌های چیزهاست» (ibid, 23). بدین ترتیب مهمترین کار فلسفه از نقطه نظر هابز، اقامه‌ی برهان به سود

علت چیزها در دایره‌ی همین جهان فروبسته‌ی نام‌هاست. دانش در باب علت یک چیز، درست برخلاف تلقی غایت‌گرایانه‌ی ارسطو، یعنی دانش در باب چگونگی تکوین یک چیز. اما رسیدن به علت تنها در دایره‌ی مقدرات عقل و زبان [لوگوس] انسانی موضوعیت دارد؛ بنابراین فلسفه‌ی دانشی است مشروط نه مطلق. علت نهایتاً یک علت کافی فرضی است نه یک علت واقعی. نکته‌ی کلیدی این است که هابز تصریح می‌کند که آنچه در اینجا اهمیت دارد، «سودمندبودن» این شکل از استدلال برای نوع انسان است. (Hobbes, 1839, Vol. I: 7-10) در واقع انسان به یک معنا با عدم امکان فهم طبیعت در معنای نفس‌الامری آن مواجه است. انسان تنها چیزی را می‌فهمد که خودش ساخته باشد (Strauss, 1965: 174) و از این رو آنچه می‌تواند به سود انسان باشد، تنها از طریق تمهید دستگاهی جدید از طریق صنعتی انسانی است که ساختن دولت پراهمیت‌ترین آنهاست.

بدین ترتیب این تلقی از فلسفه‌ی نزد هابز ربط مستقیمی با تلقی او از فلسفه‌ی سیاسی دارد. به این اعتبار فلسفه‌ی سیاسی عبارت است از به‌کار بستن این معنا از استدلال در باب اجتماع سیاسی و بر همین اساس وظیفه‌ی فلسفه‌ی سیاسی این است که علت کافی اجتماع سیاسی را معلوم کند. (Oakeshott, *ibid*: 26) این بدان خاطر است که استدلال فلسفی (البته در معنایی که هابز در نظر دارد و واجد سرشتی غیرمتعالی است) در نهایت یکی از ویژگی‌های آدمی است. آدمی در این تعبیر، از استدلال فلسفی در مقام یک ابزار برای صیانت از نفس خویش سود می‌جوید نه آن‌چنانکه قدما می‌پنداشتند، برای فعلیت‌بخشیدن به برترین قابلیت خویش که عبارت باشد از تامل عقلانی. در انگاره‌ی وضع طبیعی نزد هابز، انسان به هیچ روی موجودی نیست که بنا به طبیعت خویش سیاسی باشد، بلکه موجودی منفرد و تنهاست است که در پی پیشینه‌کردن منافع خویش است و کسب لذت و پرهیز از درد، در زمره‌ی مهمترین این منافع جای دارد.

فهم این افراد و تنهایی در وصف شرایط انسان که نقشی تعیین‌کننده در قوام ایده‌ی «فرد» ایفاء نمود منوط به تدقیق نفی انگاره‌ی خیر/اعلی (*summumbonum*) از سوی هابز و کوشش برای تدوین فلسفه‌ای است که به جای آنکه رو به سوی غایت (*telos*) داشته باشد، به تکوین (*genesis*) معطوف است. به عبارت دیگر نقطه‌ی شروع هابز برای تدوین فلسفه‌ی سیاسی‌اش، انسان منفرد تنها به عنوان موجودی اساساً حسّی است که وجه ممیزه‌ی او از دیگر موجودات قابلیت تبدیل کردن تصاویر حاصله از انطباعات

حسی به حافظه و کوششی مصنوعی برای پیش‌بینی در جهت صیانت از خویش و دستیابی به آن چیزی است که هابز آن را «خوشی» (Felicity) می‌نامد. (Hobbes, ibid: 85 vol 3) با نفی غایت‌شناسی قدمایی، جهت فلسفه‌ی سیاسی تغییر می‌کند و به جای کوشش برای توضیح شرایطی که لازمه‌ی نیل آدمی به سوی فعلیت‌بخشیدن به قوای خویش و رسیدن به غایتی است که در طبیعت او به ودیعه نهاده شده است (یعنی راه‌پیمودن به سوی سعادت (eudaimonia))، معطوف به توضیح علت شکل‌گیری اجتماع سیاسی با تکیه بر ایده‌ی «فرد» به عنوان خاستگاه هر گونه توضیحی در باب واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی بالفعل است. اگر انسان ارسطو می‌توانست امیدوار باشد که با عمل به فضایل می‌تواند غایت خویش را محقق کرده و به قرار برسد، انسان هابز اُرگانسمی خودکار است که فارغ از هر گونه غایت بیرونی، در جهت دستیابی به «خوشی» از پای نمی‌نشیند. او برای این کار تمهیدی ساخته است که هابز آن را حَرَم یا فطانت (prudence) می‌نامد. فطانت نزد هابز عبارت است از کشف قاعده‌مندی‌هایی در تعاقب تصاویر حاصل از انطباعات حسی که به انسان منفرد کمک می‌کند تا بتواند به پیش‌بینی دست بزند. (ibid: 14-15) بدین ترتیب سلوک آدمی غایت‌شناختی نیست بلکه ناظر بر تفوق مداوم در به دست آوردن آن چیزهایی است که یک انسان مدام نسبت به آنها میل دارد، و تفوق در این کار نه فقط مبتنی بر فراهم کردن آنچه مورد میل است، بلکه کسب اطمینان از حاصل کردن آنچه بعداً و در آینده مطالبه خواهد شد نیز هست. شرط رسیدن به این تفوق، قدرت است و از این رو میل مداوم و سیری‌ناپذیری در انسان به سوی کسب قدرت دیده می‌شود. زیرا قدرت شرط تفوق است. (ibid: 86) طبیعت انسان از این حیث عبارت است از ساختار و قوای درونی موجود انسانی، ساختار و قوایی که از خود اوست حتی اگر او یگانه نمونه از نوع خویش باشد: این همان معنایی است که ما از *انفراد* یا *تجرد* (solitary) مراد می‌کنیم. بنابراین شرط زایش ایده‌ی «فرد» در معنای مدرن کلمه، با این تلقی از سوی هابز فراهم آمد. اگرچه پیش از هابز، این ماکیاولی بود که ضربه‌ای کاری بر پیکر غایت‌شناسی ارسطویی وارد آورده بود (منان، پیشین: ۵۱-۵۰) با این حال تدوین ایده‌ی «فرد» در معنایی که تا کنون از آن سخن گفتیم را باید محصول کوشش فلسفی تامس هابز بدانیم.

ایده‌ی «فرد» در این معنا، واجد دو دلالت بنیادین بود. یکی دلالتی بیرونی و دیگری دلالتی درونی. اگر نفی غایت‌شناسی قدمایی، شرط امکان زایش ایده‌ی «فرد» باشد، لاجرم باید بگوییم که «فرد» در معنای مدرن کلمه تنها در جهانی فروبسته است که

موضوعیت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر اگر این «فرد» قرار نیست و قادر نیست طبیعت را در معنای نفس‌الامری آن بفهمد، و در ضمن تنها مرجع اعمال قدرت از سوی او، خود اوست، لاجرم باید بپذیریم که تبلور این «فرد» با فروبستگی جهان نسبتی تنگاتنگ دارد. این دلالت بیرونی ایده‌ی «فرد» در معنای هابزی است. اما دلالت درونی آن ناظر بر خود این موجود منفرد است و آن برخورداری او از مرجعیت مطلق است. اگرچه او توان فهم طبیعت را در معنای نفس‌الامری آن ندارد، اما در دایره‌ی امکاناتی که همان طبیعت برایش فراهم آورده و ما از آن سخن گفتیم، از آزادی عمل مطلق برخوردار است. فهم این دو دلالت به صورت توأمان در فهم استلزامات ایده‌ی «فرد» برای ایده‌ی «شهروندی» مدرن ضروری است. شهروندی مدرن، شرایط امکان خویش را مرهون ترسیم چنین فضایی است؛ فضایی که در درون آن افراد منفرد و مجردی می‌زیند که هر کدامشان از حیث برخورداری از آزادی عمل مطلق با یکدیگر برابرند. شهروندی مدرن بدون تردید واجد معانی اخلاقی فراوانی است، اما سخن ما در اینجا بر سر بستری است که این شهروندی در آن امکان ظهور و بسط پیدا کرده است. در این بستر، هنوز خبری از اخلاق و داوری در مورد خوب و بد وجود ندارد. به یک معنا اخلاق فاقد ذات یا طبیعت است و آنچه یک چیز را خوب و چیز دیگر را بد می‌کند، خوشی‌سازبودن اولی و ناخوشی‌سازبودن دومی است. آنچه حیث ذاتی و طبیعی دارد همان امیال و عواطف پس پشت رفتار انسانی است (Berns, 1987: 398).

به نظر می‌رسد اکنون بتوان سخن از انگاره‌ی «وضع طبیعی» (the state of nature) در فلسفه‌ی سیاسی هابز را با جهت‌گیری نسبت به بحث از ایده‌ی «شهروندی» مدرن آغاز نمود. هابز در رساله‌ای با عنوان *شهروند* (*De Cive*)، با اتکاء به دریافتی که از انسان به مثابه‌ی «فرد» در نظر دارد، صراحتاً توصیف‌قدم از «انسان به عنوان حیوانی که بنا به طبیعت خویش سیاسی است» (Aristotle, 1959: 9) را مردود می‌داند:

بیشترین کسانی که در باب دولت (*Commonwealths*) سخن گفته‌اند، یا فرض کرده‌اند، یا ما را ملزم نموده‌اند و یا از ما خواسته‌اند [قبول کنیم] که انسان، مخلوقی است که درخور جامعه زاده شده است: یونانیان او را حیوان سیاسی (*Zōon politikon*) می‌نامیدند... این اصل موضوعه، ولو آنکه بسیاری قبولش کرده باشند، قطعاً نادرست است... ما بنا به طبیعت خویش در پی جامعه، محض خاطر خود جامعه نیستیم، بلکه ما از آن افتخار یا نفع

طلب می‌کنیم؛ ما در وهله‌ی نخست به این‌ها میل داریم و در وهله‌ی بعد است که به اجتماع میل پیدا می‌کنیم (Hobbes, 1987: 42).

هابز در اینجا تکلیف خود را با انگاره‌های فلسفه‌ی سیاسی قدمایی در خصوص سرشت اجتماع سیاسی یک‌سره می‌کند. انسان در نظر هابز که شاید بتوانیم به جای آن از تعبیر «فرد» مدرن سخن بگوییم، موجودی بنا به طبیعت خویش غیرسیاسی است و لاجرم شرایط طبیعی زیست او، همان شرایطی است که او از آن با عنوان «وضع طبیعی» سخن می‌گوید. بر این مبنا وضع طبیعی به عنوان یک وضع پیشاجتماعی و پیشاسیاسی، آغازگاه وضع سیاسی و مدنی برای انسانی است که بنا به طبیعت‌اش، سیاسی نیست. بنابراین سیاسی شدن آدمی خصلتی غیرطبیعی و یا به بیان هابزی کلمه، خصلتی مصنوعی (*artificial*) دارد. اما نکته‌ی مهم اینجاست که هابز وضع طبیعی را نه از واقعیات تاریخی، بلکه از عواطف و احساسات انسانی آن‌سان که خود در تعریف‌اش از آدمی به دست داده است، استنتاج می‌کند. یعنی هابز با عنایت به تمایلات طبیعی آدمی می‌کوشد نوع درست سامان سیاسی را بشناسد (Berns, *ibid*: 399). این بدان معناست که تلقی هابز از انسان و وضع طبیعی، یک تلقی استنتاجی و به بیان لئو اشتراوس، یک تعبیر اشتقاقی (*derivative*) است که از این حیث نیز در مقابل تلقی قدما قرار می‌گیرد. طبق این نگاه جدید «حرکت فلسفی نباید حرکت از عقیده به دانش، حرکت از اینجا و اکنون به آنچه همیشگی و جاودان است، بلکه باید حرکت از امر تجربیدی به امر انضمامی باشد». (Strauss, 1988: 30) این تلقی اشتقاقی، سرشت‌نمای تعبیری است که در فلسفه‌ی سیاسی مدرن از سیاست به دست داده می‌شود و از مختصات اصلی ایده‌ی «فرد» در معنای مدرن آن است که تکیه‌گاه انگاره‌ی «شهروندی» است. بر همین اساس است که هابز آغازگاه فلسفه‌ی سیاسی خود را بر امری تجربیدی، یعنی وضع طبیعی قرار می‌دهد، وضعی که چنانکه گفتیم نه محصول واقعیت‌های تاریخی، بلکه منتج از تامل در تمایلات طبیعی آدمی است. بنابراین فلسفه‌ی سیاسی هابز از آن رو «علمی» (*scientific*) و «قابل فهم» (*tangible*) است که خصلتی مصنوعی دارد، زیرا چنانکه پیشتر نیز گفتیم، انسان تنها آن چیزی را می‌فهمد که خودش ساخته باشد و آن چیزی که انسان می‌تواند آن را بفهمد، همان چیزی است که علمی است نه خیالی و رویایی.^۱

هابز در فصل سیزدهم *لویاتان* به توصیف وضع طبیعی مبادرت می‌ورزد. نکته‌ی مهم در سرتاسر این فصل التفات به این اصل بنیادین است که آدمی از نظر هابز موجودی در نهایت تنها و منفرد است و به هیچ وجه بنا به طبیعت خویش سیاسی نیست. شاید

همان نخستین جملاتی که در فصل سیزدهم از سوی هابز به کار گرفته می‌شود را بتوان مکان زایش شهروندی مدرن تلقی کرد. به زعم هابز در اینجا انسان‌ها علاوه بر آنکه موجوداتی تنها و منفرد و بنا به طبیعت خویش غیرسیاسی‌اند، به طور کلی با هم «برابر» هم محسوب می‌شوند (Hobbes, 1839 vol. 3: 110). هابز مبنای این برابری را، برابری انسان‌ها در برخورداری از توان کشتن دیگری در وضع طبیعی عنوان می‌کند. به بیان هابز، در وضع طبیعی، ضعیف‌ترین انسان از حیث بدنی نیز قادر است یا به مدد توطئه و یا به یاری دیگران، قوی‌ترین فرد از حیث بدنی را از پای درآورد. (ibid) همین‌جا به این نکته اشاره کنیم که این تلقی از برابری، به نوعی در تقابل با درک فیلسوفان قدمایی قرار دارد که بر ایده‌ی طبایع نابرابر میان آدمیان استوار بود. برابری انسان‌ها در وضع طبیعی اگرچه ماهیتی سلبی و در وهله‌ی نخست مُخرَب و غیرسازنده دارد، اما خیلی زود آشکار خواهد شد که اتفاقاً شالوده‌ی تاسیس دولت در معنای جدید قرار خواهد گرفت. احساس بنیادین آدمی در وضع طبیعی، «ترس از مرگ خشونت‌بار» است و این بدان خاطر است که مهمترین دغدغه‌ی آدمی در این شرایط، صیانت از ذات خویش است. برابری در این قابلیت انسان‌ها را به سوی برابری در امیدها و رقابت میان آنها سوق می‌دهد، رقابت میان آنهایی که به چیزهای یکسانی تمایل دارند. در راس این تمایلات، حفظ جان خویش و مصون ماندن از رویارویی با مرگی خشونت‌بار و دردناک است. بدین ترتیب هر کس در وضع طبیعی تلاش خواهد کرد تا پیش از آنکه در خطر کشته شدن قرار بگیرد، بکشد. (ibid: 111) وجه تراژیک شرایط آدمی در وضع طبیعی این است که «ترس از مرگ انسان‌ها را به سوی این رفتار مرگبار می‌کشاند». (منان، پیشین: ۶۹) به بیان اُکشات در یک صورتبندی جالب توجه، «در اینجا با تفاوتی اساسی میان طبیعت انسان و شرایط طبیعی نوع انسان مواجهیم: آنچه طبیعت انسان مشتاقانه امیدوار کسب آن است را شرایط طبیعی نوع انسان، ناممکن می‌سازد» (Oakeshott, 1975: 36).

راه‌هایی از این وضعیت نهایتاً از طبیعت خود آدمی استنتاج می‌شود. هابز از «احساساتی» (passions) سخن می‌گوید که «آدمی را به سوی صلح رهنمون می‌گردد». (Hobbes, ibid: 116) یعنی ترس از مرگ، میل به چیزهایی که برای یک زندگی راحت و آسوده ضروری هستند، و امید به ایجاد صنعتی برای دستیابی به آنها، انسان را به سوی صلح سوق می‌دهد و عقل در معنای هابزی کلمه که پیشتر از آن در ذیل بحث از استدلال انسانی سخن گفتیم، اصول درخور و شایسته‌ی صلح را مورد تصدیق قرار

می‌دهد. این اصول همان‌هایی هستند که در جای دیگر آن را قوانین طبیعت (Laws of Nature) نامیده‌اند. هابز در فصل چهاردهم، از بنیادی‌ترین قانون طبیعت سخن می‌گوید: «هر کس باید در جهت دستیابی به صلح بکوشد». (ibid: 117) اما او دقیقاً قبل از اشاره به این بنیادی‌ترین قانون طبیعی، میان قانون (lex) طبیعی و حق (jus) طبیعی تمایز برقرار می‌سازد. حق (right) ناظر بر آزادی (Liberty) است، آزادی انجام‌دادن و انجام‌ندادن یک کار. در حالی که قانون (law) ناظر بر الزام به کاری یا الزام به پرهیز از کاری است. آنچه بنیادی‌ترین قانون طبیعی نزد هابز بر بنیاد آن استوار می‌گردد، نه از جنس قانون بلکه از جنس حق است. این حق طبیعی هر کس، یعنی آزادی بی‌قید و شرط او برای صیانت از ذات خویش به هر قیمتی و با استفاده از هر ابزاری در وضع طبیعی است که انسان را وادار می‌سازد تا به سوی صلح گام بردارد. یعنی انسان با تکیه بر برداشت هابزی از آزادی است که الزام قانون طبیعی را می‌پذیرد. در اینجا با تقدم حق بر قانون مواجهیم که خود پدیده‌ای سراپا جدید و محملی اساسی برای شکل‌گیری ایده‌ی شهروندی در دوره‌ی مدرن است. (Strauss, 1996: 155)

بنابراین ما با چرخشی مواجهیم که طی آن «حق طبیعی» جای «قانون طبیعی» را به عنوان نقطه‌ی شروع بحث در فلسفه‌ی سیاسی می‌گیرد. به نظر می‌رسد جایگزین‌شدن «حق فرد» به جای «حق دولت» به معنایی که ارنست بارکر در ذهن دارد (Barker, 1977: 30)، شرط امکان تدوین ایده‌ی شهروندی در معنای مدرن آن است که با کوشش هابز در جهت بنیادگذاری فلسفه‌ی سیاسی مدرن در یک چارچوب نظام‌مند، محقق گشت. این چرخش از تغییرات مهمی حکایت دارد که فهم آنها برای چگونگی تدوین ایده‌ی شهروندی مدرن ضروری به نظر می‌رسد. همان‌گونه که گفتیم، هابز به تبع ماکیاولی و به ویژه فرانسیس بیکن بر اهمیت صنعت و ساختن در معنای انسانی‌اش، یعنی به عنوان امری که در زورآزمایی با طبیعت و تغییر آن به سود احوال انسانی قرار می‌گیرد، تاکید فراوانی داشت. بدین ترتیب، تلقی هابز از آدمی در وضع طبیعی و سپس کوشش او برای برقراری وضع مدنی [سیاسی] یا صلح‌آمیز، به طور کلی یک بنای نظری (theoretical construction) و بدین اعتبار، مصنوعی (artificial) است. برتری این تعبیر نیز به یک معنا در مصنوعی بودن آن است زیرا تنها اموری را می‌توان شناخت که مصنوعی باشند، وگرنه پی‌بردن به حقیقت در معنای نفس‌الامری آن، خارج از دایره‌ی مقدرات فهم بشری است. بدین ترتیب انگاره‌ی انسان به مثابه‌ی موجودی که بنا به توصیفات فوق، صاحب حق بی‌قید و شرط نسبت به صیانت از خویش است و

به عنوان نقطه‌ی عزیمت در تدوین فلسفه‌ی سیاسی مدرن مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، به خودی خود یک امر مصنوعی است. خود دولت هابزی نیز چنانکه خواهیم دید، سرشتی مصنوعی دارد و اتفاقاً همین ویژگی اوست که تاثیرش را تضمین می‌نماید. لویاتان یا دولت هابزی به یک معنا «یک ماشین غول‌آسا» است «که به مدد هوش و صنعت انسانی ساخته و پرداخته شده است». (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۶) اگر این نکته را به یاد بیاوریم که فلسفه و علم در ترمینولوژی هابزی به یک معنا به کار می‌روند، آن‌گاه نسبت میان فلسفه، صنعت، علم، ماشین و ابداع را در خواهیم یافت. انسان واجد حق بی قید و شرط نسبت به صیانت از خویش، که نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی سیاسی هابز است، خصلتی مصنوعی دارد نه طبیعی و بدین معنا واجد سرشتی ابداعی است. این یعنی فلسفه نزد هابز کاربردی جدید پیدا کرده است: فلسفه می‌بایست بتواند راه‌حلی عملی و واقعی برای برون‌رفت انسان از وضع نامطلوب به وضع مطلوب عرضه کند. فلسفه دیگر قرار نیست از سر تفنن و بازیچه به سراغ اخلاق و سیاست برود.^۳

بنابراین چنانچه شهروندی مدرن را ایده‌ای مبتنی بر ایده‌ی «فرد» در معنای هابزی کلمه بدانیم، آن‌گاه باید به یاد داشته باشیم که شهروندی مدرن حاصل نفی و نقض سیاسی بودن انسان بنا به طبیعت خویش و لاجرم محصول مصنوعی فلسفه جدید در جهت بهترکردن وضع و حال واقعی و بالفعل آدمی است. (White, 1987: 368) این نکته از آن رو حائز کمال اهمیت است که به مدد آن می‌توانیم دریابیم که سرشت اخلاقی شهروندی مدرن که بعدها توسط کانت و روسو بسط یافت و اکنون نیز به بخشی از عقل سلیم (Common Sense) سیاست‌ورزی مدرن تبدیل شده است، بر بنیادی غیرطبیعی، مصنوعی و بدون ذات استوار شده است. هابز به صراحت اعلام داشت که بحث از عدالت، بحثی است که تنها با خروج از وضع طبیعی موضوعیت می‌یابد. وقتی دولتی در کار نیست، یعنی وقتی اجباری که ناشی از مجازات بی‌عدالتی باشد در کار نیست، بدین ترتیب نمی‌توان گفت که بی‌عدالتی رخ داده است زیرا در وضع طبیعی هر کس نسبت به هر چیزی واجد حق بی قید و شرط است (Hobbes, 1839 vol. 3: 131) یعنی عدالت، به تبع ساخته شدن دولت از طریق اراده‌ی آدمیان، ساخته می‌شود. به یک تعبیر حتی می‌توان غلبه‌ی این انگاره را با تعبیر خلق از عدم (ex nihilo) در ادیان ابراهیمی مقایسه کرد. از این حیث نسبت خداوند با جهان مخلوق مشابه نسبت آدمی با جهان مصنوعات انسانی از جمله دولت است و این هر دو تلقی به یک میزان از درک جهان به عنوان امری حادث در فلسفه‌ی کلاسیک فاصله دارند.

کوشش هابز برای خلق و ابداع «فرد» در قاموس مدرن آن، کوششی آگاهانه بود (Strauss, *ibid*: 155) و به همین دلیل استفاده‌ی او از عناصر الهیات مسیحی را نیز می‌بایست به عنوان استفاده‌ی آگاهانه مورد ملاحظه قرار دهیم. این استفاده نزد هابز در بسیاری از فرازاها با اشاره‌ی مستقیم به متن کتاب مقدس به انجام می‌رسد و گاهی، هم چون مورد خلق از عدم، نسبتی غیرمستقیم با مولفه‌های الهیات مسیحی پیدا می‌کند. ما بر «استفاده»ی هابز از عناصر و مولفه‌های الهیات مسیحی تاکید می‌کنیم و نه بر «تکیه»ی او بر آن عناصر و مولفه‌ها. تعبیر «استفاده» به خوبی می‌تواند جنبه‌های پررنگ رتوریکال هابز برای جاانداختن ایده‌ی مدرنیستی «فرد» را که مبنای شکل‌گیری ایده‌ی «شهروند» مدرن است، توضیح دهد. هابز در این معنا نقشی بسیار برجسته در تبدیل کردن این مصنوع فلسفه‌ی مدرن، یعنی ایده‌ی «فرد»، به بخشی از عقل سلیم جهان متجددانه داشت.

اشاره‌های مستقیم او به کتاب مقدس برای اشاره به «قانون طلایی» آموزه‌های عیسی مسیح (ع) را بدون تردید باید در ذیل همین کوشش رتوریکال مورد ملاحظه قرار داد. در انجیل متی باب ۷، آیه ۱۲ چنین می‌خوانیم: «بنابراین در همه چیز، باید همان کاری را با مردم انجام دهی که دوست داری آنها با تو انجام دهند؛ و این معنای قانون و سخن انبیاء است». با این حال هابز هم در *عناصر قانون*، هم در *شهروند* و هم در *لویاتان* این قانون طلایی را به شکلی سلبی به کار می‌برد. (Hobbes, 1987: 72) جفری وگن در تفسیری جالب توجه از تبدیل این قاعده‌ی اساساً ایجابی در مسیحیت به یک قاعده‌ی سلبی در فلسفه‌ی سیاسی هابز آن را با تغییری مهم و گسستی سرنوشت‌ساز در پیوند می‌یابد. انسان با توجه به تفسیر سلبی هابز از این قاعده‌ی طلایی، لازم نیست به دیگران خیر برساند، بلکه تنها کاری که باید انجام دهد این است که دیگران را آزار ندهد. (وگن، ۱۳۹۵: ۱۰۵) «معنای سلبی قاعده‌ی طلایی همان تحقق قوانین طبیعی است، زیرا به همان معنای ایفای حق صیانت خود و خدمت به خویش است. قاعده‌ی سلبی بر اساس امیال خودخواهانه‌ی آدمیان عمل می‌کند که به نظر هابز مهمترین انگیزه‌ی آنان در تاسیس و تداوم وضع مدنی هستند. در عین حال همین قاعده‌ی سلبی با اعطای منزلتی شبه‌دینی به آن امیال، آن‌ها را توجیه و تایید می‌کند». (همان: ۱۰۶). بدین ترتیب قاعده‌ی سلبی هابز اگرچه در ظاهر امر بر متن مقدس و آموزه‌ی عیسی مسیح (ع) مبتنی است، اما در اصل نه قانون موسی (ع) را اعمال می‌کند و در پی تعلیم آموزه‌ی مسیح است بلکه قاعده‌ی خود هابز است «برای پرهیز از عمل و برای

بی تفاوت ماندن، نه برای انجام عمل و یا اعمال شفقت» (همان: ۱۰۵). نکته‌ای که در تفسیر وگان به آن اشاره می‌شود از حیث رتوریک هابز و تاثیر او در قوام ایده‌ی شهروندی مدرن بسیار مهم است. ایده‌ی «شهروندی» مدرن برای آنکه بتواند کار کند، نیازمند آن بود که به نوعی با بهره‌گیری از رتوریکی که از آن سخن گفتیم، منزلتی شبه‌دینی پیدا کند؛ یعنی در کنار وجوه «استدلالی»، سویه‌های «اقتاعی» آن نیز تقویت گردد. اگر بخواهیم از تعابیر ماکیاولی مدد بگیریم، می‌توانیم بگوییم که ایده‌ی «فرد» و به تبع آن ایده‌ی «شهروند» مدرن به عنوان مصنوعات جدید، برای تبدیل شدن به یک «حقیقت موثر» (effectual truth)، می‌بایست خصلتی شبه‌دینی نیز پیدا می‌کرد در غیر این صورت قادر نبود به بخشی از عقل سلیم جهان متجدد غربی تبدیل شود. هابز بدین ترتیب بنیاد فردگرایی جدید یا *individualism* را با آغاز کردن از انسان به عنوان موجودی منفرد و مستقر در وضع طبیعی استوار ساخت و این کوششی بود که اُس و اساس شهروندی مدرن را در هم‌هی روایت‌ها و نسخه‌هایی که پس از او ارائه شد، تشکیل می‌دهد. به بیان لئو اشتراوس، تفکیک و تمایز بنیادینی که هابز میان «حق» و «قانون» قائل شد و کوشش‌اش برای اثبات دولتی که مبتنی بر «حق» باشد و «قانون» تنها نتیجه‌ی آن محسوب گردد، به زایش فردگرایی جدید منتهی شد که حتی از فردگرایی جان لاک نیز، مصممانه‌تر و انعطاف‌ناپذیرتر بود. (Strauss, *ibid*: 157) کوشش هابز را در واقع باید با کوشش امثال دکارت از حیث تکیه بر نوع خاصی از درون‌نگری (*introspection*) در یک راستا تلقی کرد؛ کوششی که به فهم آنها از طبیعت آدمی به عنوان شکلی از سوپژکتیویته منتهی گشت (Melzer, 2003: 47) و به نظر ما این شکل از سوپژکتیویته در شکل‌گیری آنچه شهروندی مدرن می‌خوانیم تاثیری تعیین‌کننده (*determining*) داشته است. بی‌جهت نیست که هابز در همان مقدمه‌ی *لویاتان*، از تعبیر *nosce te ipsum* [خودت را بخوان (*read thyself*)] استفاده می‌کند. هابز معتقد است که این رجعت به خویشتن را نباید در معنای قدمایی‌اش فهمید، بلکه این «نگریستن به خویشتن» می‌تواند «شباهت افکار و عواطف یک انسان با افکار و عواطف دیگری» را به ما بیاموزد (Hobbes, 1839 vol.3: xi). شکل‌گیری «فرد» در این معنا، یعنی ظهور سوپژکتیویته در تعبیری که بدان اشاره شد، واجد سرشتی یکسان‌ساز (*leveling character*)^۴ است که سنگ بنای شهروندی مدرن بر زمین آن استوار می‌گردد.

این سنخ از فردگرایی نقشی غیرقابل انکار در قوام ایده‌ی «شهروندی» مدرن ایفاء نمود. کارل اشمیت در شرح خود بر *لویاتان* هابز از این گرانیگاه بنیادین با عنوان «تفکیک بیرون از درون» سخن می‌گوید. به زعم اشمیت آنچه که هابز را با لیبرالیسم سده‌های بعد پیوند می‌دهد، تمایزی است که وی میان *ایمان (fides)* و *اعتراف (confession)* برقرار می‌سازد. به بیان اشمیت اگرچه هابز محتوای اعتراف را که جنبه‌ای بیرونی دارد در ذیل اقتدار لویاتان و منوط به تصمیم او به عنوان حاکم می‌داند، اما «بر مبنای آزادی جهان‌شمول اندیشه - *quia cogitation omnisliberaest* - ایمان‌داشتن یا ایمان‌نداشتن فرد بر اساس دلیل شخصی را مجاز می‌داند و داوری [judicium] قلبی فرد را به قوت خود باقی می‌گذارد» (اشمیت، همان: ۱۱۴). ما در ادامه و پیرو بحث از چگونگی تشکیل دولت و خروج از وضع طبیعی در باب حقوق و قوای اقتدار حاکم و الزام‌ها و آزادی‌های اتباع سخن خواهیم گفت، با این حال در اینجا از باب چگونگی قوام‌یافتن ایده‌ی «فرد» مدرن به عنوان مبنای اصلی ایده‌ی «شهروندی» در دوره‌ی مدرن باید به این نکته اشاره کنیم که ایجاد و ابداع این جایگاه (*locus*) برای فرد، نقشی سرنوشت‌ساز داشته است. اگرچه هابز به بیان برخی از شارحان، در مقام نظریه‌پرداز دولت مطلقه، با کسانی چون ماکیاوولی در بدنامی رقابت می‌کند، اما باید دانست که «در زبان سیاسی پرورده‌ی هابز، که امروز هنوز زبان اخلاقی و سیاسی ما نیز هست، حق جانشین خیر شده است» و این «همانا زبان و «ارزش» لیبرالیسم است» (منان، همان: ۷۱).

۳. ایده «شهروند مدرن» نتیجه تاسیس دولت بر بنیاد فردگرایی جدید

وقتی ایده‌ی «فرد» به عنوان موجودی صاحب حق بی‌چون و چرا نسبت به صیانت از خویش در وضع طبیعی قوام پیدا کرد، آن‌گاه می‌توان بحث از چگونگی تاسیس دولت برای برون‌رفت از شرایط ناخوشایند انسان در وضع طبیعی را آغاز نمود. «شهروند» مدرن اگرچه محصول تام و تمام خروج از وضع طبیعی و واردشدن به ساحت سیاسی است، با این حال هسته‌ی سخت او را همان «فرد» حاضر در وضع طبیعی تشکیل می‌دهد که اکنون برای رسیدن به «خوشی» یا *Felicity* در معنای هابزی‌اش، اقدام به تاسیس دولت می‌کند. اگر همه‌ی انسان‌ها صاحب حق برابر صیانت از ذات خویش بوده و برای رسیدن به «خوشی» در این معنا، از قوایی به نسبت برابر برخوردار هستند، لاجرم وضع طبیعی را چنانکه گفتیم باید وضع «جنگ دائمی» تلقی کرد. همین حق طبیعی اساسی، مبنایی است که قانون صلح بر بنیاد آن استوار می‌گردد. چنانکه گفتیم

این حق طبیعی است که قانون طبیعی بدان تکیه می‌کند نه بالعکس. در واقع نخستین کارویژه‌ی قانون طبیعی در این معنا، ناظر بر صیانت از جان آدمی و از این رو سوق دادن او به سوی صلح است. مابقی قوانین طبیعت همه موکول به تاسیس صلح و این قانون اصلی و اولیه‌اند (Barns, ibid: 402). راه «منطقی» دستیابی به صلح در شرایطی که هابز برای وضع طبیعی در نظر می‌گیرد این است که هر کس «از این حق خویش نسبت به همه چیز، دست بکشد و به همان میزانی از آزادی در مقابل دیگران راضی باشد که خودش راضی است دیگران در قبال او از آن میزان آزادی بهره‌مند باشند» (Hobbes, ibid: 118). مبنای آزادی از نظر هابز در همین اختیار انسان در دست کشیدن از حقوق خویش برای رسیدن به صلح است (ibid: 120). انسان این کار را در وضع طبیعی و در لحظه‌ای انجام می‌دهد که آزادی بی قید و شرط برای دست زدن به هر کاری دارد. اما چون بنا بر حزم و فطانت پی برده است که همه‌ی افراد دیگر نیز در این وضع از همین آزادی برخوردارند، خود را ملزم می‌بیند که برای صیانت از ذات خویش به سوی صلح برود و برای این کار لازم است که از آزادی خویش دست بکشد. بنابراین آزادی بی قید و شرط، طبیعی موجود انسانی است و انسان در وضع سیاسی و مدنی نیز، در بیرون از دایره‌ی اقتدار سیاسی، یعنی دایره‌ی اعمال اقتدار لویاتان، آزادی مطلق دارد.

این دست کشیدن از آزادی بی قید و شرط همان چیزی است که آن را «میثاق» (Contract) می‌نامیم. این میثاق به مانند قرارداد در معنای عادی کلمه، دوطرفه نیست (ibid: 121)، بلکه همه‌ی افراد حق بی قید و شرط خود را به یک اقتدار عمومی، یعنی به لویاتان واگذار می‌کنند تا صلح را تضمین کند. این اقتدار عمومی نزد هابز، درست به مانند ایده‌ی فرد مدرن، خصلتی اشتقاقی و به یک معنا تجریدی دارد؛ این بذر ایده‌ی حاکمیت (sovereignty) در معنای مدرن آن است. برای ورود به وضع سیاسی و خروج از وضع طبیعی، همه باید اراده‌های خود را به یک اراده‌ی واحد واگذار کنند، حال حامل این اراده‌ی واحد می‌تواند یک «انسان» (Man) یا یک «شورا» (Counsell) باشد (Hobbes, 1983: 88). این نهاد واحد در واقع واجد اراده‌ی تک تک افرادی است که در میثاق شرکت جسته‌اند. وحدتی که بدین طریق حاصل می‌شود را هابز در رساله‌ی شهروند «شهر» (City)، «جامعه‌ی سیاسی [در مقابل طبیعی]» (civil society) و نیز «شخص سیاسی [در مقابل شخص منفرد طبیعی]» (civil Person) می‌نامد. بدین ترتیب شهر یا جامعه‌ی سیاسی عبارت است از «یک شخص واحد که اراده‌اش را از اراده‌ی همه‌ی آن کسانی می‌گیرد که خود خلاصه‌ی همه‌ی آنهاست» (ibid: 89). به همین

خاطر است که هابز اعلام می‌دارد هر کاری که لویاتان یا این اقتدار عمومی انجام می‌دهد، کاری است که در واقع خود شهروندان دارند انجام می‌دهند. به بیان مایکل اُکشات در تعبیر این تلقی هابزی که در بردارنده‌ی معنایی از رابطه‌ی بسیار پیچیده‌ی میان آزادی و الزام به قانون در فلسفه‌ی سیاسی مدرن است، هیچ کس نمی‌تواند خودش را از حق تبعه‌بودن محروم کند، آن‌هم به این دلیل که با میثاق موافق نیست، مگر آنکه خودش را با این کار به یک «متمرد» تبدیل کرده و از محافظت حاکم بی‌نصیب گرداند. حق حکومت‌کردن همانا حق تبدیل‌شدن به یگانه قاضی و داور در مورد آن چیزی است که برای صلح و امنیت ضروری است (Oakeshott, *ibid*: 42). هر کسی در این جامعه، باید کنش حاکمیت یا شخص حقوقی را کنش خودش بپندارد. انسان‌ها خودشان، *آزادانه آزادی خود را واگذار می‌کنند* زیرا الزام مشروع از نظر هابز الزامی است که از جانب خود شخص برعهده گرفته شده باشد (Berns, *ibid*: 405). در آیینی همین رابطه میان اراده‌ی جزئی فرد و اراده‌ی کلی حاکم صاحب اقتدار است که تصویر کلی شهروندی مدرن را می‌توان مشاهده کرد. (ibid: 89-90)

بدین ترتیب معنای اصطلاحات شهروندی، شهروندی، تبعه و تابعیت در معنای مدرنی که از آنها مراد می‌شود، ریشه در فلسفه‌ی سیاسی هابز دارد. گرچه فرآیند تاریخی ایجاد دولت-ملت‌های مدرن را نیز باید در این میان مورد توجه قرار داد، با این حال رویکرد فلسفی ما به مقوله‌ی شهروندی در این گفتار، تمرکز بر مبانی فکری و اندیشه‌ای ایده‌ی مدرن شهروندی را ضروری می‌سازد. نخستین حقی که حاکم به عنوان قدرت عالی‌ه از آن برخوردار می‌گردد و به زعم ما در فهم شهروندی مدرن از کمال اهمیت برخوردار است، «حق انحصاری اعمال مجازات» است که خود ناشی از «حق انحصاری وضع قوانین حکومتی» است. حاکم که در این معنا از سرشتی تجربیدی برخوردار است، اصولاً نمی‌تواند بی‌عدالتی کند زیرا او طرف میثاقی که افراد در وضع طبیعی با یکدیگر بسته‌اند نیست. بحث از عدالت اساساً بحثی است که پس از وضع طبیعی و با بیرون‌آمدن از آن موضوعیت پیدا می‌کند. در واقع لویاتان نزد هابز، خود شرایط امکان بحث از عدالت را ایجاد می‌کند و عدالت چنانکه گفتیم امری است مصنوعی که طبیعت یا فزویسی بر آن مترتب نیست. حق انحصاری قانون‌گذاری و مجازات، در واقع موجد حق انحصاری قضاوت نیز هست. این همه حق انحصاری برای حاکم نباید ما را از مضمون فلسفه‌ی سیاسی هابز غافل سازد که باید آن را نه فقط هسته‌ی اصلی لیبرالیسم مدرن، بلکه یکی از ستون‌های نگاه‌دارنده‌ی دموکراسی نیز تلقی نمود. این سخن دوم

شاید سخنی به مراتب شادتر از سخن نخست به نظر برسد، با این حال اگر بخواهیم ربط و نسبت فلسفه‌ی سیاسی هابز با ایده‌ی مدرن شهروندی را نشان دهیم، چاره‌ای نداریم که از آن به نحوی مستدل دفاع کنیم.

اگرچه هابز به صراحت موناشرسی را برتر از دموکراسی می‌داند و بر آن است که «وجود یک نرون بهتر از وجود نرون‌های بسیار است» (ibid: 133-34)، با این حال نباید از این واقعیت ظریف در فلسفه‌ی سیاسی هابز غفلت کنیم که ماهیت میثاقی یا به عبارت دیگر، قراردادی دولت نزد هابز، به خودی خود سرشتی دموکراتیک دارد.^۵ نکته‌ی مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که هابز نخستین کسی بود که به نوعی مناقشه بر سر شکل حکومت را به مناقشه‌ای بلاموضوع تبدیل ساخت زیرا وی با تکیه بر مفهومی نزدیک به مفهوم «حاکمیت» بود که مقوله‌ی حکومت را توضیح می‌داد و نه اشکال مختلف و متنوع آن. جفری وگان بر همین اساس اظهار می‌دارد که «خود او [هابز] به ظاهر سلطنت طلب بود زیرا به نظر او نظام‌های سلطنتی باثبات‌تر بودند. اما در واقع او هوادار دولت و حاکمیت باثبات از هر نوعی بود و به بقا و ثبات و نظم هر دولتی می‌اندیشید» (وگان، پیشین: ۱۸ و منان، پیشین: ۷۳). بدین ترتیب باید این نکته را به طور جد مورد ملاحظه قرار داد که هابز اگرچه از کنار ایده‌ی دموکراسی گذشت، اما هم او بود که «قاطعانه ایده‌ی دموکراسی را آماده» ساخت. (همان: ۷۵) در واقع این گونه نیست که هابز به رغم فردباوری‌اش، استبدادطلب باشد، بلکه او «استبدادطلب است از این رو که به شدت بسیار فردباور است». (همان: ۷۶) دموکراسی مدرن که با شهروندی مدرن پیوندی تنگاتنگ دارد، در واقع دموکراسی‌ای است که شرایط بروز و ظهور آن منوط به تدوین ایده‌ی «فرد» دقیقاً با همین مختصات بود؛ هر چند بعد از هابز، فیلسوفانی چون روسو کوشیدند تا در عین تکیه بر ایده‌ی مدرن «فرد»، از استبداد پرهیزند. (Berns, ibid: 411)

درک کنونی ما از شهروندی دموکراتیک، درست بر چنین بنیانی متکی است. برای ایضاح نسبت شهروندی دموکراتیک مدرن با رویکرد از بنیاد نوآیین هابز در تدوین فلسفه‌ی سیاسی خویش، لازم است یک بار دیگر این نکته را مرور کنیم که وقتی هابز از «فرد» در وضع طبیعی سخن می‌گوید، علی‌القاعده چیزی را فرض می‌گیرد که ما به ازای بیرونی ندارد. با این حال هابز این موجود انتزاعی را به مبنای فلسفه‌ی سیاسی خویش تبدیل می‌کند تا به طور توأمان هم از دایره‌ی تعریف انسان به مثابه‌ی موجودی سیاسی و لاجرم معطوف به کسب فضیلت خارج شود و هم از دایره‌ی دعاوی کلیسا در

باب انسان. آنچه در فهم زایش شهروندی جدید در فلسفه‌ی سیاسی هابز از اهمیت بنیادین برخوردار است این نکته است که هابز کوشید تا پاسخ جدیدی به این پرسش کهن بدهد که آدمی در زیست سیاسی و اجتماعی خویش باید از چه کسی فرمان ببرد؟ پاسخ هابز به این پرسش که تفصیل آن در فلسفه‌ی سیاسی هابز منعکس شده است، مهمترین مبنایی است که شهروندی مدرن بر آن تکیه کرده است.

همان گونه که گفتیم خصلت وضع طبیعی و شرایط آدمی در آن، در نهایت موجب می‌شود که بتوانیم هر حکومتی را به عنوان حکومتی تفسیر کنیم که ریشه و خاستگاهی دموکراتیک دارد. فیلسوفان کلاسیک بنا بر دیدگاه غایت‌شناسانه‌ی خویش، همواره با نگاه به آنچه انسان قرار است بدان تبدیل شود به این پرسش پاسخ می‌دانند. بدین ترتیب پولیس در نظر آنها یگانه چارچوبی بود که انسان می‌توانست در آن طبیعت خویش را به عنوان موجودی صاحب لوگوس، با به کار بستن فضایل سیاسی، فعلیت ببخشد. بنابراین مقوله‌ی فرمان‌برداری در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک در ذیل بحث از بهترین رژیم سیاسی یا این پرسش مطرح می‌شد که چه کسی بیش‌ترین حق را برای فرماندهی در اختیار دارد؟ این تفاوت بسیار ظریفی است که بسیاری از زوایا را روشن می‌سازد. اینکه بپرسیم ما باید از چه کسی فرمان‌برداری کنیم بسیار متفاوت از این پرسش است که چه کسی حق دارد بر ما فرمان براند؟ پرسش نخست، پرسشی ناظر بر خاستگاه و معطوف به کوشش برای تدوین درکی از آدمی به عنوان موجودی است که از پیش، یعنی قبل از ساختارهای سیاسی و اجتماعی و عقیدتی، وجود دارد. یعنی همان ایده‌ی «فرد» مدرن. در حالی که پرسش دوم انسان را هم‌وند مناسبات شهری و سیاسی تلقی می‌کند. در واقع نزد فیلسوفان سیاسی پیشامدرن، انسان از آن رو انسان است که سیاسی است. اما این دعوی نزد هابز به کلی باطل است. انسان در مقام «فرد» صاحب حق طبیعی وجود دارد، و آنگاه بنا به ملاحظاتی، سیاسی می‌شود.

بدین ترتیب «فرد»، تنها پس از خروج از وضع طبیعی است که بدل به «تبعه» یا «شهروند» در معنای مدرن کلمه خواهد شد. شهروندی بدین معنا به هیچ روی امری طبیعی و مرتبط با طبیعت انسانی نیست؛ بلکه هم‌بسته‌ی تاسیس دولت در مقام یک پدیده‌ی مصنوعی است که به عنوان تمهیدی از سوی انسان برای خلاص شدن از وضع ناخوشایند طبیعی اندیشیده شده است. اگرچه هابز در عالم نظر می‌کوشید تا این «فرد» مدرن ساکن جهان تحت حاکمیت لویاتان (یا خدای فناپذیر) را از تعبیر فیلسوفان قدمایی از آدمی به عنوان موجودی طبیعتاً سیاسی جدا کند، اما آنچه عملاً با آن در

تعارض قرار داشت، تلقی کلیسایی از جایگاه آدمی و پاسخی بود که آن نهاد آخروی به پرسش «از چه کسی باید اطاعت کنم؟» می‌داد. به بیان دیگر هابز در عین آنکه می‌خواست مرجع اطاعت سیاسی را از گزند پولیس‌اندیشی یونانی نجات بدهد، می‌کوشید تا مرجعیت سیاسی قانون یا فیض الهی را نیز از موضوعیت ساقط کند (منان، پیشین: ۹۳-۸۹) و به نظر می‌رسد کوشش وی در راستای اتخاذ بیانی رتوریک در جهت جانداختن مفهوم جدیدی که از «فرد» در وضع طبیعی تدوین نموده بود، در واقع آغاز کوشش برای تدوین ایده‌ی «شهروندی» مدرن نیز محسوب می‌شود. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، یکی از جنبه‌های فلسفه‌ی سیاسی هابز که به نوعی نقشی در قوام ایده‌ی «شهروندی» مدرن ایفاء نمود، انحصار حق حکومت در دستان لویاتان است. این حکومت در واقع از وضع قانون و اجرای آن، تا قضاوت در خصوص چگونگی رعایت آن از سوی اتباع را در برمی‌گیرد. بدین ترتیب چنانکه گفتیم، اگرچه این تمرکز قدرت نزد حاکم در وهله‌ی نخست جبارانه به نظر می‌رسد، با این حال باید آن را گامی بسیار مهم در راستای تدوین ایده‌ی «شهروندی» دموکراتیک در معنای مدرن تلقی کرد زیرا تبدیل شدن دولت یا لویاتان به یگانه مرجع وضع و اجرای قانون و قضاوت، تنها بر بنیادی دموکراتیک امکان‌پذیر است: یعنی وجود وضعی پیشاسیاسی که افراد صاحب حق طبیعی در آن از سر اختیار و آزادی به تشکیل یک دولت حکم می‌کنند. این امر موید نکات کلیدی بسیاری است که یکی از آنها بلاموضع شدن مرجعیتی غیرانسانی در تمهید امور سیاسی است. به بیانی می‌توان گفت این شکل از سکولاریزاسیون، با ایده‌ی «شهروندی» مدرن هم‌بسته و هم‌عنان است.

زمانی لئو اشترواس و به مناسبت بحث در باب ماکیاولی که سلف هابز محسوب می‌شود اظهار داشت که «او [یعنی ماکیاولی] یک وطن‌پرست از نوعی خاص بود: او بیشتر از آنکه نگران رستگاری نفس خویش باشد، نگران رستگاری سرزمین پدری‌اش بود» (Strauss, 1958: 10). تعویض رستگاری کشور، سرزمین پدری یا دولت با رستگاری نفس را که هابز در فلسفه‌ی سیاسی خویش به شکلی بی‌سابقه بسط داد باید کانون روند سکولاریزاسیون مدرن و یکی از شرایط امکان ظهور ایده‌ی «شهروندی» در معنای جدید تلقی کرد. در واقع به یک معنای بسیار ظریف، اگر قرار باشد قانون دولت حدود و ثغور دین را تعیین کند و تفسیر لویاتان از کتاب مقدس، تفسیر اول و آخر قلمداد گردد، این بدان معناست که دین، خود قانون دولت و واضع آن یعنی لویاتان، در مقام خدای فناپذیر است.^۶ بدین ترتیب شهروند جدید زاده می‌شود که دیگر نه ساکن

«شهر خدا»، بلکه ساکن سرزمین تحت حاکمیت لویاتان است. اشاره‌ی هابز در فقره‌ای که نقل شد به عدم امکان درک عقلانی ماهیت کلام خداوند که در واقع یک انسداد بزرگ معرفت‌شناختی است، مفروض بنیادینی است که هابز بدون آن نمی‌توانست جلوی مداخله‌ی تفاسیر غیردولتی در امور سیاسی و مدنی بگیرد. نفی دعاوی معرفت‌شناختی انسان در خصوص شناخت امور فرانسائی، خود از مقومات تدوین فلسفه‌ی سیاسی جدید و به تبع آن زاده‌شدن ایده‌ی «شهروند» در معنای جدیداش بود.

۴. نتیجه‌گیری

شهروندی مدرن را از زوایای گوناگونی مورد ملاحظه قرار داده‌اند. با این حال نگاهی به آثار مرتبط با این حوزه نشان می‌دهد که وزن رویکردهای جامعه‌شناختی و تاریخی از یک سو و تا حدودی رویکردهای حقوقی به بحث شهروندی، قابل‌مقایسه با وزن مطالعات فلسفی در این حوزه نیست. این ضعف عمده به ویژه در مورد مطالعات مربوط به موضوع شهروندی در ایران معاصر چشمگیرتر است. ما در این مقاله کوشش کردیم تا بحث از شهروندی مدرن را، نه از منظری تاریخی-اجتماعی یا حقوقی، بلکه از زاویه‌ای فلسفی مورد ملاحظه قرار دهیم. تلاش ما این بود تا نشان دهیم که علی‌رغم دیدگاه‌هایی که خاستگاه نظری و فلسفی انگاره‌ی مدرن شهروندی را عمدتاً در آثار کانت و روسو و به تبع آن تحولات ناشی از انقلاب فرانسه و بسط جنبش ناسیونالیسم می‌جویند، اساس طرح این نگاه یا به بیانی شرایط امکان طرح آن را باید در چرخش بنیادینی جستجو کرد که به دست تامس هابز رقم خورد. در واقع قوام انگاره‌ی شهروندی در فلسفه‌ی سیاسی روسو، بدون این اساس‌هازی امکان‌پذیر نمی‌بود. «ایده‌ی فرد صاحب حق بدون قید و شرط در وضع طبیعی» و «ردّطبیعی بودن گرایش سیاسی در آدمی»، از مهمترین عناصری بودند که به عنوان یک نخ تسبیح، همه‌ی عناصر و اجزائی را که بعدها به منظومه‌ی شهروندی در سامان اعتقادی جوامع غربی تبدیل شد، به یکدیگر پیوند می‌دهد. هابز با بنیاد نهادن شالوده‌ای کاملاً جدید در توضیح و تبیین مبادی دولت و اجتماعی سیاسی، در نهایت مسیری را هموار کرد که شهروندی مدرن در شکل و شمایل کنونی‌اش در آن به منصفی ظهور رسید. ما سعی کردیم تا نشان دهیم که درک موجود از فلسفه‌ی سیاسی هابز که آن را با اقتدارگرایی و توتالیتریسم هم‌سنخ دانسته و لاجرم با درک کنونی از شهروندی در تقابل قرار می‌دهد، ناشی از غلبه‌ی نگاه‌های غیرفلسفی و عمدتاً تاریخی-اجتماعی است که حقیقت

فلسفه‌ی سیاسی هابز را به عنوان یکی از مهمترین پایه‌های زیست شهروندی مدرن، از نظرها پنهان می‌سازد.

پی‌نوشت

۱ هابز در تقدیمی‌ی رساله‌ی *شهروند* تلویحاً و تصریحاً به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوفان تا کنون نتوانسته‌اند به یک اصل علمی درخور برای پرداختن به موضوع سیاست دست یابند و هدف او از تالیف این رساله، کوشش برای تبدیل کردن سیاست از یک مبحث حیرت‌افکن به یک موضوع علمی است. بنگرید به:

Thomas Hobbes, *De Cive*, A critical edition by Howard Warrender, Oxford, 1983, p 25-26.

۲ هابز در رساله‌ی *شهروند* نیز به این نکته‌ی بنیادین اشاره می‌کند و اینکه در رساله‌ی مزبور تا حدودی بسط بیشتری به بحث خود در خصوص برابری میان انسان‌ها در وضع طبیعی داده است، خود می‌تواند حاوی نکات جالب توجهی باشد. او صریحاً اظهار می‌دارد که «همه‌ی انسان‌ها میان خودشان، بنا به طبیعت با هم برابر هستند». (De Cive, ibid: 45)

۳ پاسکال در *تاملات* می‌نویسد: «وقتی افلاطون و ارسطو خود را با نوشتن قوانین و سیاست سرگرم می‌کردند، در واقع این کار را برای تفریح انجام می‌دادند. این کار، کمترین وجه فلسفی و جدی را در زندگی آنها ایفاء می‌کرد. آنها به گونه‌ای در باب سیاست می‌نوشتند که گویی در حال وضع قواعدی برای دیوانه‌خانه هستند.» (Pangle: 2013, p 3)

۴ حتی می‌توان گفت مساوات‌طلبی‌ای (egalitarianism) که بعدها در فلسفه‌ی سیاسی مدرن به شکلی جدی مطرح شد، به نوعی در همین کوشش هابزی ریشه داشته است. ما در فرصتی دیگر و جوهی از آن را با بحث در باب انگاره‌ی شهروندی نزد روسو مورد ملاحظه قرار خواهیم داد. با این حال باید به این نکته اشاره کرد که دامنه‌ی این سرشت یکسان‌ساز به حدی گسترده بوده است که حتی به تغییر در ماهیت جریان‌های لیبرالیستی به ویژه از اوایل سده‌ی بیستم تا کنون شده است. در واقع برخی به جد معتقدند که لیبرالیسم به ویژه در سده‌ی بیستم، سویه‌ای سوسیالیستی پیدا کرده است. از سوی دیگر فیلسوفانی چون نیچه همواره نسبت به این سرشت یکسان‌ساز به عنوان سنگ بنای مدرنیته تاخته‌اند.

۵ البته باید دقت داشت که بر اساس دریافت هابز از نسبت اتباع با حکومت، فرق چندانی از حیث وجود *آزادی* (liberty) میان حکومت پادشاهی و حکومت دموکراسی وجود ندارد، البته اگر معنایی که از آزادی مراد می‌شود معافیت از تبعیت از قوانین در معنای هابزی باشد که در این صورت نه در دموکراسی و نه در هیچ شکل دیگری از حکومت، نمی‌توان چنین *آزادی‌ای* را پیدا کرد. (Hobbes, ibid: 135)

کارل اشمیت در شرح خود بر *لویاتان* هابز به این نکته اشاره می‌کند که حتی مرجع تصمیم‌گیری در خصوص اینکه چه چیزی معجزه محسوب می‌شود و چه چیزی فقط یک شیادی است، خود دولت است: «در اساس اینکه آیا چیزی باید معجزه به حساب بیاید یا نه، تصمیمی است که دولت با اتکای بر قابلیتش به عنوان نمونه‌ی بارز دلیل عمومی در تقابل با دلیل خصوصی اتباع، می‌گیرد. بنابراین قدرت حاکمه به اعلا درجه‌ی خود می‌رسد. دولت حاکمه برترین نماینده‌ی خداوند بر روی زمین است. قدرت حاکمه به عنوان نایب خداوند، به معجزات که شرح آن‌ها درست در پایان فصل ۳۷ می‌آید، منحصر نمی‌گردد. خدای فناپذیر هم در مورد معجزات و هم در مورد اعتراف، صاحب قدرت است.» (اشمیت، پیشین: ۱۱۳)

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۵)، *لویاتان در نظریه دولت تامس هابز*، ترجمه شروین مقیمی، انتشارات پگاه روزگار نو.
- فالکس، کیت (۱۳۹۰)، *شهروندی*، ترجمه محمد تقی دلفروز، انتشارات کویر.
- منان، پی‌یر (۱۳۹۴)، *تاریخ فکری لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، انتشارات آگه.
- وگان، جفری (۱۳۹۵)، *بهیموث لویاتان را آموزش می‌دهد: تربیت سیاسی در اندیشه‌ی هابز*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۵)، *بهیموث یا پارلمان طولانی*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.

Barker, Ernest (1977), *Greek Political Theory: Plato and Predecessors*, Methuen and Co Ltd.

Berns, Laurence (1987), "Thomas Hobbes" in *History of Political Philosophy*, Third edition, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey.

Hobbes Thomas (1983), *De Cive*, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes), Oxford.

Hobbes, Thomas (1839), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.

Melzer, Arthur; Weinberger, Jerry and Zinman, Richard (2003), *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Rowman and Littlefield Publishers.

Oakeshott, Michael (1975), *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis.

Pangle, Thomas (2013), *Aristotle's Teaching in Politics*, The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.

Strauss, Leo (1965), *Natural Right and History*, Chicago University Press.

Strauss, Leo (1988), *What is Political Philosophy?*, Chicago University Press.

Strauss, Leo, (1996), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press.

White, Howard. B (1987), "Francis Bacon" *The History of Political Philosophy*, Third edition, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey.