

The Materialistic Approach to Hobbes's Ethical System

Asghar Salimi Naveh¹

(Received: 2025-5-31; Accepted: 2025-9-11)

Abstract

In Western political philosophy, Thomas Hobbes is regarded as the pioneer of applying geometrical method and reasoning to political and anthropological discourse. Influenced by the Galilean worldview, he articulated a mechanistic account of human nature, conceptualizing man as a material entity governed by the natural laws of motion and causality. This study analyzes the anthropological foundations of Hobbesian thought, which are grounded in mechanistic-ontological premises. The primary objective is to demonstrate how Hobbes's conception of the human being as a machine-like entity shapes his ethical system—a system that reduces morality from the realm of intrinsic and internal values to conventional social contracts driven by the fear of death and the endeavor for self-preservation. The findings indicate that, despite its emphasis on social order, Hobbes's thought reduces morality to a positive, conventional construct dependent upon sovereign power; consequently, moral obligation does not emanate from within the human agent, but is subordinated to the will of the political authority. The corollary of such a system is the emergence of moral relativism, the instrumentalization of reason for survival, and the neglect of transcendent and spiritual dimensions of humanity. Therefore, within the Hobbesian ethical framework, man remains at the level of a sophisticated machine, alienated from spiritual perfection and non-physical values.

Keywords: Thomas Hobbes, Mechanistic Anthropology, Political Philosophy, Conventional Morality, Instrumental Reason.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran. *Email:* a.salimi@vru.ac.ir

رویکرد ماده‌گرایی نظام اخلاقی هابز

اصغر سلیمی نوه^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۰]

چکیده

توماس هابز در فلسفه سیاسی غرب، آغازگر به‌کارگیری استدلال و روش هندسی در مباحث سیاست و انسان‌شناسی به شمار می‌رود. او تحت تأثیر جهان بینی گالیله، تبیینی مکانیکی از ماهیت انسان ارائه داد و انسان را همچون موجودی مادی و تابع قوانین حرکت و علت‌پذیری در طبیعت تلقی کرد. این پژوهش به تحلیل مبانی انسان‌شناختی اندیشه هابز می‌پردازد که بر پایه‌های هستی‌شناختی مکانیکی استوار است. هدف اصلی، تبیین این نکته است که تلقی هابز از انسان به مثابه موجودی ماشین‌وار چگونه نظام اخلاقی او را شکل می‌دهد؛ نظامی که اخلاق را از حوزه مفاهیم ذاتی و درونی به سطح قراردادهای اجتماعی مبتنی بر ترس از مرگ و تلاش برای حفظ بقا تقلیل می‌دهد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تفکر هابز، با وجود تأکید بر نظم اجتماعی، اخلاق را به امری وضعی و وابسته به قدرت حاکم فرومی‌کاهد؛ در نتیجه، الزام اخلاقی از درون انسان برنمی‌خیزد؛ بلکه تابع اراده اقتدار سیاسی است. پیامد چنین نظامی، پیدایش نوعی نسبیت اخلاقی، ابزاری شدن عقل برای بقا و غفلت از جنبه‌های تعالی و روحانیت انسانی است. بنابراین در منظومه اخلاقی هابز، انسان در سطح ماشینی پیچیده باقی می‌ماند و از تکامل معنوی و ارزش‌های غیرفیزیکی فاصله می‌گیرد.

واژگان کلیدی: توماس هابز، انسان‌شناسی مکانیکی، فلسفه سیاسی، اخلاق قراردادی، عقل ابزاری

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران. a.salimi@vru.ac.ir

مقدمه

بحران بنیادین در فلسفه اخلاق مدرن، به‌ویژه در سنت بریتانیایی، با تفکیک اخلاق از مبانی متافیزیکی آغاز شد. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) یکی از اولین کسانی بود که تلاش کرد اخلاق و سیاست را صرفاً بر پایه‌هایی دنیوی و مبتنی بر طبیعت مادی انسان بنا کند. این رویکرد، او را در تعارض با سنت‌های اخلاقی پیشین قرار داد. هابز در دوره‌ای می‌زیست که انگلستان با جنگ داخلی، نزاع‌های مذهبی و فروپاشی نسبی اقتدار سلطنتی مواجه بود. تجربه خشونت و بی‌نظمی، درک او از «وضعیت طبیعی» را شکل داد؛ وضعیتی که در آن، در غیاب قدرت عمومی مقتدر، زندگی انسان «تنها، فقیرانه، حیوانی و کوتاه» است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۴۱). دغدغه اصلی هابز نه صرفاً تدوین نظریه اخلاقی به معنای سنتی، بلکه یافتن مبنایی برای نظم و صلح پایدار بود. از همین رو، اخلاق در منظومه فکری او پیوسته در پیوند با سیاست و حاکمیت فهم می‌شود.

به عقیده هابز انسان موجودی خودپرست و خودمحور است، لذت‌ها و آرزوهای خاص خود را دارد و به هیچ نظم اخلاقی یا سیاسی تعلق خاطر ندارد. سؤال این است که چرا هابز تا این اندازه بر ویژگی‌های انسان تأکید دارد. چون انسان‌ها بر طبق انگیزه‌های خودخواهانه عمل می‌کنند، در نتیجه وضع طبیعی به سرعت به وضعیت جنگی منتهی می‌شود؛ وضعیتی که در آن هر فرد خود را با دیگری در جنگ می‌بیند. بر مبنای این ملاحظات می‌توان به قاعده توضیح‌دهنده رفتار آدمی در وضعیت طبیعی یعنی «حق طبیعی» دست یافت. تعریف این حق چنین است: «آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خویش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن، هر کاری را بر طبق داوری و عقل خودش انجام دهد» (هابز ۱۳۸۰، ۱۶۰). در نتیجه تلاش برای کسب هرچه بیشتر قدرت، هرکس در معرض کشته شدن به دست دیگری است. از این رو در وضع طبیعی، «هر انسانی گرگ انسان دیگر» است. هابز گفت در وضع طبیعی قانون زور حاکم است و زور و حيله‌گری دو خصلت اساسی انسان در

این حالت محسوب می‌شوند. به نظر هابز، در طبیعت انسان سه انگیزه اصلی وجود دارد که مایه کشمکش می‌شود: رقابت، عدم اعتماد، شأن و مقام.

اولی، انگیزه برای به دست آوردن سود بیشتر؛ دومی برای ایمنی؛ و سومی برای نام‌آوری و آبرومندی، انسان را وادار می‌کنند که به هم‌نوع خود بتازد. هابز می‌گوید: «رقابت بر سر ثروت، شأن، افتخار، حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به کشمکش و دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب است» (هابز، ۱۳۸۰: ص ۱۳۹). بنیاد اساسی اندیشه هابز در این عبارت تجلی یافته است که می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیر برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تن‌ها با مرگ پایان می‌پذیرد» (هابز، ۱۳۸۰، ۱۳۸). پس به نظر هابز، میل سیری‌ناپذیر انسان به قدرت، وضعیتی را به وجود می‌آورد که در آن به جای همکاری، رقابت فزاینده بین افراد جامعه حاکم است. به نظر هابز، بشر در وضع طبیعی در وضعیت «جنگ همه با یکدیگر» قرار دارد و با تأسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی، این وضع خاتمه می‌یابد. به نظر هابز، هدف غایی انسان‌ها از تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی در درجه اول، حفظ خودشان و سپس تأمین رفاه بیشتر برای زندگی‌شان است؛ یعنی آن‌ها می‌خواهند با این کار خود را از وضع مصیبت‌بار جنگی‌رهای بخشند. در وضع طبیعی، قدرت عمومی یا دولت وجود ندارد تا از حقوق خود در برقراری امنیت و حراست از مال و کیان شهروندان استفاده کند. بنابراین آشکار است که هابز، امنیت را مهم‌ترین هدف دولت تلقی می‌کند و همین عامل نیز موجبات مشروعیت دولت و اطاعت مردم از دولت را فراهم می‌سازد (یزدانی مقدم ۱۳۹۱، ۲۲۰).

هابز تحت تأثیر عمیق فیزیک گالیله و روش هندسی قرار داشت. او می‌خواست همان‌گونه که در هندسه از تعریف و اصول آغاز می‌شود و به قضایا می‌رسد، در فلسفه سیاسی نیز از مفروضاتی درباره طبیعت انسان آغاز کند و سپس به نتایج لازم درباره دولت و اخلاق برسد. این نگاه، او را به سمت نوعی جهان‌بینی مکانیکی رهنمون ساخت که در آن، همه پدیده‌ها

-از حرکت سیارات تا احساسات انسانی - در نهایت به حرکت و تصادم اجسام فروکاسته می‌شوند (هابز ۱۳۸۰، ۵۴۳، 4؛ Pettit 2008). در چنین چارچوبی، جایی برای «روح غیرمادی» یا «خیر ذاتی» باقی نمی‌ماند؛ همه چیز باید در سطح ماده و حرکت توضیح داده شود. این ماده‌گرایی بنیادین، پیامدهای گسترده‌ای برای تلقی هابز از انسان دارد. انسان دیگر ترکیبی از جسم و روح نیست؛ بلکه صرفاً موجودی مادی است که همه حالاتش -از احساس گرفته تا اراده- در افق حرکت اجزای جسمانی‌اش توضیح‌پذیر است. چنین نگاهی راه را برای دو تقلیل مهم باز می‌کند: تقلیل «روان» به «فیزیولوژی» و تقلیل «اخلاق» به «محاسبه سود و زیان» بر محور بقا و لذت (Hampton 1986, 92).

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های تفکر هابز، ناسازگاری‌های ظاهری در تبیین رابطه ذات انسان با دین و اخلاق است. از این منظر، پرسش اصلی مقاله آن است که چگونه انسان‌شناسی مکانیکی هابز، نظام اخلاقی او را شکل می‌دهد و چرا اخلاق در اندیشه او فاقد ارزش ذاتی و وابسته به قدرت سیاسی است. به عبارت دیگر، چگونه تلقی هابز از انسان به مثابه موجودی مادی و ماشین‌وار، ساختار نظام اخلاقی او را تعریف می‌کند؛ نظامی که اخلاق را از حوزه مفاهیم ذاتی به حوزه قراردادهای مبتنی بر ترس از مرگ و حفظ بقا تقلیل می‌دهد (Lloyd 2009, 112). اهمیت این پرسش در آن است که اخلاق هابزی، بنیان سکولاریسم اخلاقی و نظریه‌های قراردادگرایی مدرن را شکل داده است. بسیاری از نظریه‌های معاصر در باب قرارداد اجتماعی، حقوق بشر و نقش دولت در اخلاق عمومی، به طور مستقیم یا غیرمستقیم از هابز تأثیر پذیرفته‌اند (Stauffer 2016, 485). بنابراین، تحلیل انتقادی نظام اخلاقی هابز نه تنها برای فهم تاریخ فلسفه غرب، بلکه برای درک مباحث معاصر در باب اخلاق و سیاست اهمیت دارد.

برای تبیین این موضوع با سه پرسش بنیادین مواجهیم:

۱. مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی هابز که منجر به تلقی مکانیکی از انسان می‌شود، کدام است؟

۲. عقل در نظام هابز چه نقشی دارد و چگونه این عقل، احکام اخلاقی را از «خیر ذاتی» به «خیر ابزاری» تقلیل می‌دهد؟
۳. تأسیس دولت (لیویاتان) چگونه به عنوان تنها منبع الزام اخلاقی در جامعه مدنی عمل می‌کند؟

۱- مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسی هابز: رویکرد مکانیکی

نظام فکری هابز، به‌ویژه در لیویاتان، ریشه در نگرش کاملاً مادی و مکانیکی به جهان دارد. این رویکرد، که مبنای هرگونه تبیین اخلاقی و سیاسی اوست، بر پایه روش شناختی گالیله^(۱) استوار است. گالیله معتقد بود که علت همه امور از جمله احساسات انسان را باید در «تفاوت در حرکت» جست‌وجو کرد. این فرضیه که توسط هابز در مباحث مربوط به موضوع علم مکانیک در رساله منتشر نشده‌ای از او «در باب اصول اولیه» منعکس شده است، همان اندیشه حرکت است. هابز در طرح کلان فلسفی خود کوشید تا طبیعت انسان و جامعه را بر حسب حرکت تبیین کند. هابز به تبع گالیله وضع طبیعی اشیا را حرکت می‌دانست، مگر اینکه چیزی آن را از حرکت باز دارد. او همچنان که تأکید می‌کرد «طبیعت به واسطه حرکت عمل می‌کند»، می‌کوشید رفتار انسان را به عملکرد دستگاهی مکانیکی و مادی فروبکاهد؛ دستگاهی که از اندام‌های حسی، اعصاب، ماهیچه‌ها، قوه خیال، حافظه و تعقل تشکیل شده و در واکنش به تأثیر اجسام بیرونی به حرکت درمی‌آید. هابز انسان را همچون ماشینی پیچیده می‌فهمد. مفاهیم کلیدی او در انسان‌شناسی، همگی در قالب حرکت بیان می‌شوند: میل، حرکتی است رو به سوی چیزی که مطلوب است؛ نفرت، حرکتی است از چیزی که نامطلوب است؛ اراده، آخرین میل یا نفرتی است که پیش از عمل شکل می‌گیرد (هابز: ۱۳۸، ۷۱). در این تلقی، جایی برای «اراده آزاد» به معنای متافیزیکی باقی نمی‌ماند. اراده نه نیرویی مستقل از امیال، بلکه صورت‌بندی نهایی همان امیال است. عقل نیز نه نیرویی برای تشخیص خیر و شر ذاتی، بلکه ابزاری است برای محاسبه پیامدها و انتخاب کارآمدترین راه برای رسیدن به اهدافی که امیال تعیین کرده‌اند (Hampton 1986, 92).

انسانی که تا دیروز موجودی دارای جسم و روح بود و بخشی از وجودش را عنصری غیرمادی، یعنی روح تشکیل می‌داد، هم‌اکنون نزد هابز به موجودی کاملاً مادی تقلیل یافت و «روان»، منعکس‌کننده تأثیر اجسام مادی بیرونی قلمداد گردید. گرچه این دستگاه بدین علت که همواره اشیای بیرونی بر او تأثیر می‌گذارند، خود جنبان نیست، اما به مفهومی غیردقیق خود جنبان است؛ زیرا درون خود میل برای حفظ حرکت خویش دارد (هابز: ۱۳۸، ۵۴). این همان فرض اساسی هابز در تحلیل ماهیت انسان متفرد در وضع طبیعی است که انگیزه‌های درونی او، وی را به حرکت وامی‌دارد. این انگیزه نزد هابز همان طمع یا ترس از مرگ است که کلیت فعالیت بدن انسان را تعیین می‌بخشد؛ زیرا کل فعالیت او عبارت است از: تلاش در جهت آنچه به حرکت دائمی‌اش یاری می‌رساند و پرهیز از آنچه مانع حرکتش می‌شود (فراتی: ۱۳۸، ۷۴).

۲-۱- ماده‌گرایی^۱ بنیادین

هابز معتقد بود تنها یک جوهر در جهان وجود دارد و آن جوهر، مادی است. هر چیزی که وجود دارد، دارای ابعاد است (طول، عرض، عمق) و تحت قوانین حرکت و برخورد مکانیکی عمل می‌کند: عالم، یعنی کل کیهان، یعنی کل وجود همه موجودات مادی، یعنی جسمانی و دارای حجم، یعنی ابعاد طول و عرض و عمق است. و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و در نتیجه، هر بخشی از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست، جزئی از عالم نیست و چون عالم، کل است آنچه جزئی از آن نیست، هیچ است و در نتیجه، در هیچ جانیست (هابز: ۱۳۸، ۵۴).

این ماده‌گرایی بنیادین، هرگونه متافیزیک دگرجهانی یا جوهر غیرمادی (روح غیرجسمانی) را نفی می‌کند. در این چارچوب انسان به مثابه ماشین، صرفاً مجموعه‌ای پیچیده از اجزای مادی است که رفتارهایش توسط انگیزه‌های درونی (میل‌ها و نفرت‌ها) و نیروهای بیرونی کنترل می‌شود. انسان

1. Materialism.

در حرکات و اعمال خود تابع امیال و انفعالات است. تمامی فعالیت های ذهنی انسان، از جمله تفکر، شناخت و در نهایت اعمال ارادی، صرفاً نتایج مکانیکی این حرکات مادی هستند. اراده^۱ چیزی نیست جز آخرین میل یا نفرت پیش از عمل. برخی از فلاسفه استدلال کردند که ماده به دلیل انفعال نمی تواند فکر کند. این استدلال تحت عنوان برهان فعالیت^۲ بدین شرح است:

۱. تفکر یک فعالیت و ذهن یک چیز فعال است؛

۲. ماده منفعل و اجسام چیزهایی منفعل هستند؛

۳. نمی توان از چیزهای منفعل یک چیز فاعلی ساخت؛

۴. بنابراین ذهن نمی تواند از بدن ساخته شود (Duncan 2016).

در مقابل، ماتریالیست هایی همچون هابز باور داشتند که زندگی صرفاً حرکت اندام ها و تفکر ناشی از چینش و حرکت این اجزاء است؛ بنابراین ماده منفعل می تواند فکر کند و به چیزهایی متفکر تبدیل شود (هابز ۱۳۸۰، ۷۱). اصل کلیدی در اینجا آن است که ما نمی توانیم موضوع هر عملی را فقط برحسب چیزی مادی بفهمیم. در واقع، ما نمی توانیم فکر را بدون یک چیز متفکر تصور کنیم (Duncan 2007)؛ یعنی رفتار آدمی واکنشی نسبت به اشیای خارجی و فرایندی مکانیکی شامل برخورد ذرات به همدیگر در فضای تهی است (میسنر ۱۳۹۸، ۱۶-۱۷). با در نظر گرفتن این قانون فیزیکی، انسان نه تنها در عملکرد بدن که حتی در تبیین فعالیت های ذهنی می تواند همچون یک ماشین قلمداد شود و مثل هر چیز دیگر در کائنات، از قوانین فیزیکی و مکانیکی پیروی کند؛ اما در برداشت عامه، کل عالم جسم نبوده و تنها بخشی از آن جسمانی است.

۳-۱- وضعیت طبیعی

در این شرایط، تنها چیزی که وجود دارد، «حق طبیعی» است؛ یعنی آزادی مطلق هر فرد برای استفاده از هر وسیله ای به منظور حفظ جان و بقای خویش (هابز ۱۳۸۰، ۱۶۰). این حق، هیچ

1. Will.

2. Activity Argument.

محدودیتی ندارد و به همین دلیل، به ناامنی دائمی منجر می‌شود. عقل در چنین وضعی، قوانینی را کشف می‌کند که هابز آن‌ها را «قوانین طبیعی» می‌نامد. قانون طبیعی «فرمان عقل سالم است ناظر به فعل یا ترک کارهایی برای بقای مداوم جان و تن تا حدی که مقدورمان باشد»؛ همچنین: قانون طبیعی،^۱ عبارت است از دستور یا قاعده‌ای عام که عقل کشفش کرده باشد و بر مقتضای آن، آدمی از کردن آنچه زندگی‌اش را تباه کند یا وسایل بقای زندگی‌اش را از او بگیرد و از نکردن کاری که به دیده او مایه بقای زندگی‌اش به بهترین وجه است نهی می‌شود (هابز ۱۳۸۰، ۱۶۱).

مهم‌ترین این قوانین عبارت‌اند از: جست‌وجوی صلح، آمادگی برای ترک حق مطلق مشروط به ترک متقابل دیگران، و وفای به عهد (هابز ۱۳۸۰، ۱۷۳-۱۸۹). اما این قوانین، تا زمانی که قدرتی برای تضمین آن‌ها وجود نداشته باشد، صرفاً توصیه‌های عقلانی‌اند و ضمانت اجرایی ندارند. در نظر هابز، انسان ماهیتاً نه موجودی است که میل طبیعی به گوشه‌نشینی و عزلت داشته باشد و نه موجودی سیاسی و اجتماعی. هرچند درخصوص حیوانات می‌توان گفت موجوداتی اجتماعی هستند، اما انسان‌ها در واقع این‌گونه نیستند. مثلاً گرگ‌ها نظام سلطه‌ای در گله برقرار می‌کنند تا معلوم شود رهبر گله کدام است و زمانی که نظامشان شکل گرفت، دست‌کم تا مدتی پایدار می‌ماند؛ اما انسان اوضاع دیگری دارد. انسان به واسطه قوه عقل و سخنوری دروغ می‌گوید، توطئه می‌چیند، فریب می‌دهد و غالباً ناراضی است. انسان‌ها همدیگر را به حدی نمی‌شناسند که با خیالی آسوده همچون حیوانات با یکدیگر همکاری کنند (میسنر ۱۳۹۸، ۶۴-۶۵).

در واقع، آنچه هابز از ما می‌خواهد تصور کنیم، وضعیت افرادی است که گویی هنوز نسبت به قول‌ها، قراردادها یا عهدهایی مبنی بر اطاعت یا تسلیم شدن در برابر قضاوت دیگری، هیچ تعهدی ندارند؛ وضعیتی به عنوان «وضعیت برهنه طبیعت»، یا قبل از زمانی که انسان‌ها خود را با هر عهد و پیمانی درگیر کرده بودند. در چنین شرایطی، انسان‌ها پیش از پذیرش هرگونه تعهد خاص درباره اطاعت از یکدیگر، نه وظیفه‌ای برای تسلیم داشتند و نه دلیلی برای آن. از این رو،

1. lex naturalism.

هر فرد، همانند دیگران، حق داشت براساس داوری شخصی خود، از جمله دربارهٔ خیر و شر، قضاوت کند (Lloyd 2009, 75). نتیجهٔ این انسان‌شناسی، وضعیتی است که در آن هر فرد، به‌طور طبیعی، برای حفظ بقای خود با هر فرد دیگری در تعارض قرار می‌گیرد؛ زیرا منابع محدود است و میل به بقا مطلق. این وضعیت، که همان وضعیت طبیعی^۱ مدّ نظر هابز است، «جنگ همه علیه همه» است؛ جایی که هیچ فضیلت ذاتی یا معیار اخلاقی مشترکی وجود ندارد. اخلاق در حوزهٔ فرد و اجتماع، در این تلقی، آثار منفی زیادی به بار می‌آورد؛ زیرا حقیقت انسان را مادی می‌داند و حقیقت آن را همان جسم او معرفی می‌کند.

مطالعات جدید نشان داده‌اند که وضعیت طبیعی در اندیشهٔ هابز، نه صرفاً تصویری از خشونت بی‌پایان، بلکه مدلی نظری برای توضیح ضرورت اقتدار سیاسی است. برای مثال، لچنر (Lechner 1995, 2019) با تحلیل ساختارگرایانهٔ وضعیت طبیعی، آن را عرصه‌ای از تعامل افراد آزاد و برابر می‌داند که در غیاب اقتدار مشترک، به ناامنی دائمی منجر می‌شود. همچنین هالن بروک (Hallenbrook 2016, 180) تأکید می‌کند که حق طبیعی در اندیشهٔ هابز، تنها به حفظ جان محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل امکان «زندگی راحت» نیز هست و همین امر، محدودیت‌هایی برای اقتدار حاکم ایجاد می‌کند. گارسیا-سالمونس (García-Salmones 2023, 82) نیز نشان می‌دهد که مفهوم «ضرورت» در اندیشهٔ هابز، بنیان اصلی قوانین طبیعی است و این قوانین بیش از آنکه بر حق استوار باشند، بر نیازهای بنیادین انسان مبتنی‌اند.

۲- تحلیل نظام اخلاقی هابز: از حق طبیعی تا قرارداد اجتماعی

نظام اخلاقی هابز، نظامی است که از دل ضرورت بقا در وضع طبیعی زاده می‌شود و هدف آن، رهایی از خشونت مطلق است. این نظام کاملاً ابزاری^۲ است. این نظام به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود:

1. State of Nature.

2. Instrumental.

حق طبیعی، قوانین طبیعی و قرارداد اجتماعی. هابز با وجود غلبه نفع شخصی و جانب‌داری در طبیعت انسان، بدبین نبود و از نوع بشر ناامید نشد و افراد را به خاطر علایق شخصی‌شان محکوم نکرد. او می‌کوشید تا انسان‌ها را آن‌گونه که واقعاً هستند و به‌گونه‌ای که فطرتشان باعث شده است که رفتار کنند، درک کند. تمام هدف فلسفه اخلاقی و سیاسی او این بود که «ضرورت و ارزش صلح، و نیز راه‌های دستیابی و حفظ آن» را از طریق استفاده از عقل و پرورش فضایل گوناگون، به انسان‌ها نشان دهد (zagorin 2010,36). برای این منظور، در مقدمه کتاب شهروند، خاطر نشان می‌کند که اگرچه بدخواهی، شور روح ما است که با آن متولد می‌شویم (که از سوی طبیعت داده شده)، اما این بدان معنا نیست که انسان‌ها به‌طور طبیعی شرور هستند (Ratulea 2015,47). انسان‌ها مدام در حال رقابت و حسادت‌اند؛ از مقایسه خود با دیگری لذت می‌برند که هرچه مقامشان برتر باشد خرسندتر هستند یا در میان انسان‌ها برخی خود را برای اداره امور داناتر از بقیه می‌پندارند؛ پس به طریق گوناگون عمل می‌کنند و بدین وسیله جامعه را دچار آشفتگی و جنگ داخلی می‌کنند، یا اینکه به دلیل بهره‌مندی از زبان و کلام دیگران را فریب می‌دهند و خوب و بد را برعکس جلوه می‌دهند و مزاحم آرامش هم می‌شوند. هرچند حتی اگر انسان در آرامش هم باشد باز دردسرایجاد می‌کند و میل به نفوذ در حکومت دارد (هابز ۱۳۸۰، ۱۹۱). به هر حال، عقل به این نتیجه می‌رسد که به واسطه نبود قدرتی عمومی که آدمیان را در حالت ترس نسبت به یکدیگر نگه دارد، همه دشمن یکدیگرند و هیچ‌کس نمی‌تواند امیدوار باشد که با تکیه بر قدرت و دانایی خویش، بدون یاری دیگران، امنیتش را در مقابل خطر نابودی تأمین کند (هابز ۱۳۸۰، ۱۷۳). همچنین نزد انسان، صلح و همکاری به‌طور طبیعی پدید نمی‌آید و باید ساخته شود؛ زیرا قوانین طبیعی به خودی خود و بدون ترس از یک قدرت، ما را به غرض‌ورزی و کینه‌جویی رهنمون می‌گرداند و عهد و پیمان‌ها بدون شمشیر تنها حرف‌اند و توان تأمین امنیت را ندارند (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). با وجود قوانین طبیعی باز هم میان انسان‌ها صلح پدیدار نگشت. سرانجام آدمیان تصمیم می‌گیرند با بستن پیمان و قراردادی اجتماعی در حضور یک قدرت مدنی از این جنگ و جدال ممانعت کنند.

۲-۱- حق طبیعی و قوانین طبیعی

هابز حق طبیعی را چنین تعریف می‌کند: «آزادی هر انسان برای استفاده از هر وسیله‌ای که در توان دارد، به منظور حفظ جان و بقای خویش» (هابز ۱۳۸۰، ۱۶۰). این حق مطلق، هیچ محدودیتی ندارد و به همین دلیل، به ناامنی دائمی منجر می‌شود. انگیزه اصلی استفاده از حق طبیعی، ترس از مرگ و میل به بقاست (هابز ۱۳۸۰، ۱۹۱). هالنبروک نشان می‌دهد که حق طبیعی در اندیشه هابز تنها به حفظ جان محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل امکان «زندگی راحت» نیز هست (Hallenbrook 2016, 180). این نکته، محدودیت‌هایی برای اقتدار حاکم ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که اخلاق هابزی حتی در سطح قرارداد اجتماعی نیز شکننده است. گارسیا-سالمونس نیز تأکید می‌کند که حق طبیعی در اندیشه هابز بیش از آنکه بر حق استوار باشد، بر ضرورت‌های بنیادین انسان مبتنی است (García-Salmones 2023, 82). حق طبیعی^۱ در نزد هابز، آزادی هر فرد است برای استفاده از تمام توان خود برای حفظ بقای خویش. اما عقل، از این حق طبیعی، قوانینی را استنتاج می‌کند که به آن «قوانین طبیعی»^۲ گفته می‌شود. هابز قوانین طبیعی را چنین تعریف می‌کند: «قواعد عقلانی که انسان را به صلح و امنیت هدایت می‌کنند» (هابز ۱۳۸۰، ۱۷۳). این قوانین، برخلاف حق طبیعی، محدودکننده‌اند و انسان را به همکاری و قرارداد اجتماعی سوق می‌دهند. لوید (Lloyd 2009, 112) تأکید می‌کند که قوانین طبیعی در اندیشه هابز، نه بر مبنای فضیلت، بلکه بر اساس محاسبه عقلانی برای اجتناب از وضعیت جنگی شکل می‌گیرند. گارسیا-سالمونس (۲۰۲۳، ۸۲) نیز نشان می‌دهد که مفهوم «ضرورت» در اندیشه هابز، بنیان اصلی قوانین طبیعی است و این قوانین بیش از آنکه بر حق استوار باشند، بر نیازهای بنیادین انسان مبتنی‌اند. هابز در رساله لویاتان خود به نوزده قانون طبیعی مهم پرداخته است که آن‌ها را برای برقراری قرارداد اجتماعی لازم‌الاجرا می‌داند. مهم‌ترین این قوانین عبارت‌اند از:

1 Jus Naturale.

2 Natural Law.

قانون اول؛ جست‌وجوی صلح: عقل حکم می‌کند که انسان باید به دنبال صلح باشد؛ تا زمانی که امکان حفظ آن وجود دارد. دلیل این حکم، محاسبه‌گرانه است: صلح، بهترین ابزار برای تضمین بقا در بلندمدت است؛ در حالی که جنگ دائمی، نابودی همه را به دنبال دارد.

قانون دوم؛ ترک حق طبیعی: برای دستیابی به صلح، افراد باید مایل باشند از حق مطلق خود بر همه چیز دست بکشند؛ مشروط بر اینکه دیگران نیز متقابلاً این کار را انجام دهند. این «عدالت اولیه» است که براساس یک معامله متقابل^۱ بنا می‌شود.

قانون سوم؛ پایبندی به عهد:^۲ عدالت، به معنای وفای به عهد‌هاست. این قانون است که قرارداد اجتماعی را ممکن می‌سازد. اگر این قانون نقض شود، کل سیستم به وضع طبیعی باز می‌گردد؛ بنابراین، وفای به عهد یک الزام اخلاقی ذاتی نیست؛ بلکه راهبردی ضروری برای بقا است.

۲-۲- قرارداد اجتماعی و پیدایش لویاتان^۳

هابز پس از شرح وضعیت طبیعی و قوانین طبیعی، به این نتیجه می‌رسد که تنها راه خروج از جنگ دائمی، ایجاد یک قدرت مشترک است. او می‌نویسد: «تا زمانی که قدرتی مشترک وجود نداشته باشد، هیچ قانون و هیچ عدالت وجود ندارد» (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). بنابراین، انسان‌ها باید با یکدیگر توافق کنند که حق مطلق خود را واگذار کنند و قدرت را به یک حاکم مقتدر بسپارند. این توافق همان «قرارداد اجتماعی» است. هابز قوانین طبیعت را «قضایای عقل» می‌داند که همیشگی و تغییرناپذیرند. این قوانین انسان را به صلح و قرارداد اجتماعی هدایت می‌کنند. وضعیت طبیعی، به سبب حق مطلق هر فرد برای حفظ نفس، به جنگ همه علیه همه منجر می‌شود؛ تنها راه خروج، قرارداد اجتماعی و ایجاد حاکمیت مطلق است. پس از آنکه آدمیان تصمیم به تشکیل جامعه مدنی گرفتند، سه نوع حکومت امکان‌پذیر می‌شود و کل حاکمیت یا باید در دست یک تن، یا

1. Contract.

2. Justice.

3. The Sovereign.

چند تن یا همگان باشد. وقتی می‌گوییم دولتی تأسیس شد، یعنی همگان توافق کرده‌اند حق نمایندگی از خود را به فرد یا افرادی واگذارند و اعمال او را چنان جایز شمارند که گویی خودشان عامل آن بوده‌اند. نتیجه این قرارداد، برقراری صلح و امنیت در جامعه است. بر این اساس، افراد یک جامعه به منظور تأمین امنیت، حاکمی را برمی‌گزینند و بخشی از حقوق خود را به او واگذار می‌کنند و حاکم نیز به موجب قانون طبیعی، مکلف به انجام آن وظایف می‌شود، و در برابر خداوند پاسخ‌گو می‌گردد (هابز ۱۳۸۰، ۳۰۱). بدین ترتیب، واگذاری تمامی قدرت و توان آدمیان به یک تن یا به مجمعی از افراد، در حقیقت، به معنای وحدت همگان در یک شخص است:

من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص یا به این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را برحق و جایز می‌دانم؛ به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی (هابز ۱۳۸۰، ۳۰۱).

این تنها راهی است که آدمیان را از هجوم بیگانگان و آسیب‌های دیگر محافظت می‌کند تا بتوانند به خوبی و خوشی زندگی کنند. اخلاق و عدالت تنها در جامعه مدنی معنا پیدا می‌کند؛ جامعه‌ای که توسط حاکمیت مطلق (لویاتان) سازمان‌دهی شده است. پس از تعیین حاکم، وی حکمرانی خود را با صدور احکام آغاز می‌کند. در اینجا باز اهمیت زبان نمایان می‌شود؛ زیرا حاکم مستلزم آن است که در احکام خود از کلمات روشن و آشکار استفاده کند و این اعلام رسمی و روشن، جزئی از سرشت قوانین است؛ به نحوی که هرگونه بهانه چهل نسبت به آن از میان برود (هابز ۱۳۸۰، ۳۱۶). در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که چون هدف از تشکیل دولت و استقرار حاکمیت، خروج از وضع طبیعی و تأمین امنیت عمومی است، این انتخاب تبعاتی نیز در پی دارد؛ از جمله اینکه حاکمیت حق دارد درباره شیوه دستیابی به صلح و امنیت داوری کند و هر اقدامی را که برای پیشگیری از تفرقه و جنگ ضروری می‌داند، از پیش انجام دهد. حق داوری و حق اینکه چه کسی عقاید مندرج در کتاب‌ها را پیش از انتشار واریسی کند، ملحق به حق حاکمیت است. درست است که گاهی به دلیل بی‌کفایتی حکام و آموزگاران، عقاید نادرستی رواج می‌یابد و حقایق برخاسته از آن عقاید، ناخوشایند به نظر می‌رسند؛ اما ظهور این عقاید به ناگهانی‌ترین و نابهنگام‌ترین شیوه،

هرچند صلح را بر هم نزند، هیولای جنگ را بیدار می‌کند. همچنین، اتباع نمی‌توانند بدون اجازه حاکم، پیمان تازه‌ای ببندند و مطیع شخص دیگری شوند. آنان نمی‌توانند بدون اجازه او حکومت پادشاهی را کنار بگذارند و به شرایط پیشین بازگردند. علاوه بر این، از آنجاکه امکان نقض پیمان از جانب حاکم متصور نیست، بنابراین اتباع نمی‌توانند به بهانه نقض عهد، از قید اطاعت از او آزاد شوند؛ نمی‌توانند حاکم را متهم به ظلم و بی‌عدالتی کنند یا او را به مجازات برسانند؛ چراکه اکثریت مردم با اتفاق نظر، حاکم را مشخص کرده‌اند و هر یک از اتباع، خود فاعل اصلی افعال شخص حاکم هستند. در نتیجه، هر کس که مخالف باشد نیز باید به این تصمیم تن دهد؛ وگرنه اکثریت او را نابود خواهند کرد (هابز ۱۳۸۰، ۱۹۳-۱۹۶). همچنین، اگر دیگران از حاکم تبعیت نکنند، وضعیت ما نیز با تبعیت از او بهتر نخواهد شد و در همان وضع پیشین باقی خواهیم ماند و همچنان بر سر حق صیانت نفس، با دیگرانی که ما را احاطه کرده‌اند، گرفتار اختلاف آرا خواهیم بود. اگر این وضعیت دوام پیدا کند، پس دیگر چه نیازی به حاکم است و همان بهتر که به وضع گذشته برگردیم و در همه موارد از خود مراقبت کنیم. این نارضایتی همگانی بیانگر حکومت اکتسابی است.

چون آدمیان از ترس یکدیگر به پذیرش حاکم و تبعیت از او تن می‌دهند، اطاعت آنان از قوانین نیز عمدتاً ناشی از بیم مجازات و ترس از بازگشت به وضع طبیعی است؛ با این حال، هنگامی که حاکمیت از طریق زور و جنگ پدید می‌آید، افراد از کسی فرمان می‌برند که از او بیم مرگ یا بردگی دارند. وجه مشترک هر دو نوع حکومت آن است که پایه شکل‌گیری آن‌ها بر اساس ترس است و تغییری در حق و حقوق حاکم ایجاد نشده است؛ با این تفاوت که در اولی ترس از یکدیگر و سلطه از نوع تأسیسی است، و در دومی همه از یک شخص و همه دارند؛ که سلطه بر مردم سلطه‌ای پدرانه ناشی از رضایت و تمکین فرزند است، نه اینکه صرفاً پدر فرزند را به وجود آورده باشد (هابز ۱۳۸۰، ۲۱۱-۲۱۰). هابز قدرت مشترک را «لویاتان» می‌نامد؛ موجودی عظیم که از اجتماع انسان‌ها ساخته می‌شود. او در لویاتان می‌نویسد: «این لویاتان، آن انسان مصنوعی است که بزرگ‌ترین قدرت و اقتدار را دارد» (هابز ۱۳۸۰، ۳۰۱). لویاتان تجسم قرارداد اجتماعی است؛ قدرتی که از اراده جمعی انسان‌ها پدید آمده و وظیفه‌اش تضمین صلح و امنیت است.

۳- اخلاق به مثابه اطاعت از قانون

در نظام هابز، اخلاق به طور کامل به قانون مدنی وابسته است. در وضعیت طبیعی، عدالت بی معناست؛ زیرا عدالت تنها در چارچوب قرارداد و قانون مدنی معنا دارد. بنابراین، اخلاق چیزی جز اطاعت از قانون لویاتان نیست. این نگاه، اخلاق را از حوزه ارزش‌های ذاتی خارج می‌کند و آن را به ابزار بقای اجتماعی تقلیل می‌دهد. هامپتون (Hampton 1986, 92) تأکید می‌کند که عدالت در اندیشه هابز تنها زمانی الزام‌آور است که قدرتی قاهر آن را تضمین کند. لوید (Lloyd 2009, 115) نیز نشان می‌دهد که این وابستگی، بزرگ‌ترین ضعف اخلاق هابزی است؛ زیرا اخلاق بدون قدرت فرو می‌پاشد.

۳-۱- تحلیل پیامدهای اخلاق هابزی: عقل ابزاری، پیامدگرایی و سکولاریسم

۳-۱-۱- عقل ابزاری و تقلیل خیر به بقا

در نظام هابز، عقل نه کاشف خیر ذاتی، بلکه ابزاری برای محاسبه سود و زیان است. هابز تصریح می‌کند که عقل انسان تنها زمانی به قوانین طبیعی حکم می‌کند که بقای فرد در خطر باشد (هابز ۱۳۸۰، ۱۹۱). بنابراین عقل در اندیشه او، «ابزاری» است؛ یعنی ارزش‌ها را تعیین نمی‌کند، بلکه صرفاً راه‌های کارآمد برای حفظ نفس و اجتناب از مرگ را محاسبه می‌کند. این عقل ابزاری، ارزش‌های اخلاقی را به ابزارهایی برای دستیابی به صلح و جلوگیری از فروپاشی اجتماعی تقلیل می‌دهد. مطالعات معاصر نیز این نکته را برجسته کرده‌اند. پتی (Pettit 2008, 45) عقل هابزی را «محاسبه‌گر بقا» می‌نامد و لوید (Lloyd 2009, 112) نشان می‌دهد که قوانین طبیعی در اندیشه هابز، نه بر مبنای فضیلت، بلکه براساس محاسبه عقلانی برای اجتناب از وضعیت جنگی شکل می‌گیرند. در همین راستا، تأکید هابز بر مادی بودن انسان و تقلیل اراده به آخرین میل پیش از عمل، جایی برای «اراده عملی مستقل از میل» باقی نمی‌گذارد؛ عقل جهت‌دهنده میل‌ها نیست، نظم‌دهنده وسایل نسبت به میل بنیادین بقاست (هابز ۱۳۸۰، ۷۱). از این رو عقل در منظومه هابزی شأن ابزاری دارد؛ ارزش‌ها را تعیین نمی‌کند، بلکه راه‌های کارآمد رسیدن به هدف بنیادین یعنی

حفظ نفس را محاسبه می‌کند. نتیجه مستقیم این موضع آن است که فضایل کلاسیک (اعتدال، شجاعت، عدالت) صرفاً تا هنگامی فضیلت‌اند که به بقا و امنیت جمعی یاری رسانند؛ اخلاق از هنجارهای درونی غایت‌محور به قواعد تدبیری-ابزاری بیرونی تبدیل می‌شود.

۳-۱-۲- پیامدگرایی فردمحور و شرطی بودن هنجارها

اخلاق هابزی را می‌توان نوعی پیامدگرایی^۱ فردمحور دانست. معیار عقلانی بودن رفتار، پیامد آن برای حفظ نفس و منافع فردی است. عدالت، صداقت یا وفای به عهد تنها تا جایی ارزش دارند که نظم اجتماعی را حفظ کنند و بقای فرد را تضمین کنند (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). اگر فرد، محاسبه کند که نقض قرارداد سودمندتر است و خطر مجازات وجود ندارد، هیچ الزام درونی برای پایبندی به اخلاق باقی نمی‌ماند. هامپتون (1986, 92) این نکته را چنین توضیح می‌دهد که اخلاق هابزی در نهایت، به «استراتژی بقا» تقلیل می‌یابد و نمی‌تواند مبنایی پایدار برای ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول فراهم کند. در اخلاق هابزی معیار عقلانیت رفتاری پیامد آن برای حفظ نفس و منافع فردی است. عدالت، صداقت و وفای به عهد تنها زمانی ارزشمند هستند که ثبات اجتماعی و منافع محاسبه‌شده فردی را تقویت کنند. اگر نقض عهد در شرایطی ریسک کیفر ندارد و سود فردی دارد، الزام درونی برای پایبندی به آن وجود ندارد (هابز، ۱۳۸۰: ص ۱۸۹). گاتیه این وضعیت را «پارادوکس الزام» می‌نامد: «چگونه از دل خودمحوری طبیعی و محاسبه پیامدهای فردی، الزام پایدار به قواعد مشترک استخراج می‌شود؟ پاسخ هابز، تکیه بر ضمانت اجرایی بیرونی و ترس از کیفر است، نه درونی‌سازی هنجار» (Gauthier 1969, 144). لوید توضیح می‌دهد که پیامدگرایی هابزی فردمحور است: «معیار قضاوت، رفاه و امنیت شخصی است؛ جمع تنها به عنوان وسیله تضمین آن رفاه ارزش دارد، نه به مثابه خیر مستقل» (Lloyd 2009, 112-115). پیامد این رویکرد، مشروط بودن اخلاق به سازوکارهای قدرت و محاسبه هزینه-فایده است؛ هرگاه توازن قوا یا محاسبه فردی تغییر کند، هنجارها نیز از الزام می‌افتند. این نقطه ضعف در حوزه

1 Consequentialism.

اخلاق بین‌الملل آشکارتر است؛ دولت‌ها در قبال یکدیگر در وضعیت طبیعی‌اند و قواعد تنها تا حدی الزام‌آورند که با توازن قوا سازگار باشند (Hampton 1986, 144).

۳-۱-۳- سکولاریسم اخلاقی

قوانین طبیعی هابز، نه فرمان الهی بلکه دستور عقل بشری برای حفظ خود هستند. این سکولاریسم اخلاقی، راه را برای نظریه‌های قراردادگرایی مدرن گشود؛ اما در عین حال، پرسش‌هایی جدی درباره امکان اخلاق جهان‌شمول برانگیخت (Lloyd 2009, 112 ; Stauffer 2016, 485). به تعبیر پتی (Pettit 2008, 45) اخلاق هابزی بیش از آنکه نظامی اخلاقی باشد، «استراتژی سیاسی» برای مهار خشونت ناشی از طبیعت خودمحور انسان است. هابز با بریدن پیوند اخلاق از امر قدسی و متافیزیک، قوانین طبیعی را «فرامین عقل» برای صلح و امنیت می‌فهمد، نه احکام الهی یا فضایل ذاتی (هابز ۱۳۸۰، ۱۷۳). این سکولاریزه کردن اخلاق، نقطه عطفی در فلسفه سیاسی مدرن است. هنجارهای آسمانی و ارزش‌های متافیزیکی به زمین قرارداد، قانون و قدرت نهادینه منتقل می‌شود. استافر نشان می‌دهد نقد هابز بر سنت کلاسیک، اخلاق را از مبانی الهیاتی جدا می‌کند و به زبان ضرورت، محاسبه و قرارداد ترجمه می‌کند؛ اخلاق به حوزه نهادی-قانونی منتقل می‌شود و مشروعیت آن از کارکرد حفظ نظم برمی‌خیزد (Stauffer 2016, 485). پتی با محوریت نقش زبان و قرارداد در ساختن الزام اجتماعی، نشان می‌دهد چگونه «تعهد» در هابز، محصول عمل گفتاری و نهاد قدرت است؛ الزام اخلاقی از درون به بیرون جابه‌جا می‌شود (Pettit 2008, 45). لوید بر این نکته پافشاری می‌کند که قوانین طبیعی بدون ضمانت اجرایی حاکم، «توصیه‌های عقلانی» باقی می‌مانند و به اخلاق الزام‌آور بدل نمی‌شوند. سکولاریسم هابزی نه تنها منبع اخلاق، بلکه ساز و کار الزام آن را به نهاد سیاسی واگذار می‌کند (Lloyd 2009, 112-115).

نتیجه آن است که اخلاق در نظام هابز، به نحو ساختاری بیرونی، قراردادی و وابسته به قانون مدنی تعریف می‌شود. عدالت یعنی وفای به عهد و اطاعت از امر حاکم؛ چون تنها این منبع، قابلیت

تبدیل «باید عقلانی» به «باید الزام‌آور» دارد (هابز ۱۳۸۰، ۱۱۶). اخلاق هابزی به شدت به سیاست گره خورده است. عدالت و وفای به عهد تنها در جامعه مدنی معنا دارند و از این جهت اخلاق هابز را نمی‌توان به سادگی در یکی از دسته‌های سنتی (فضیلت‌گرایی، فرمان الهی، قراردادگرایی) جای داد؛ بلکه باید آن را نظامی خاص دانست که عقل ابزاری، پیامدگرایی و سکولاریسم را ترکیب می‌کند.

۳-۱-۴- استبداد اخلاقی

وابستگی اخلاق به قدرت، خطر استبداد اخلاقی را در پی دارد. اگر اخلاق چیزی جز اطاعت از قانون حاکم نباشد، هر فرمانی حتی ظالمانه، اخلاقی تلقی می‌شود. این وابستگی، امکان نقد اخلاقی حاکم را از درون نظام هابزی سلب می‌کند (Taylor 1938, 77 ; Hampton 1986, 92).

۳-۱-۵- تنش میان خودخواهی طبیعی و قانون طبیعی

هابز انسان را موجودی خودمحور و قدرت طلب معرفی می‌کند (هابز ۱۳۸۰، ۱۳۸)؛ اما هم‌زمان از قوانینی طبیعی سخن می‌گوید که عقل آن‌ها را کشف می‌کند و انسان را به صلح و وفای به عهد فرامی‌خواند (هابز ۱۳۸۰، ۱۷۳). این دو تصویر با یکدیگر ناسازگارند. اگر انسان صرفاً تابع امیال است، چگونه می‌تواند به طور عقلانی خود را ملزم به محدود کردن حق مطلق خویش کند؟ این تناقض را «پارادوکس الزام» می‌نامند (Gauthier 1969, 144).

۳-۱-۶- وابستگی اخلاق به قدرت و خطر استبداد اخلاقی

در اندیشه هابز، عدالت تنها در جامعه مدنی و تحت حاکمیت لویاتان معنا دارد و عدالت و اخلاق به اطاعت از قانون مدنی تقلیل می‌یابد. اگر امر حاکم ظالمانه باشد، اطاعت از آن همچنان اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا معیار اخلاق، قانون نافذ است نه ارزش مستقل (هابز ۱۳۸۰، ۳۱۶). ظلم چیزی جز نقض قراردادها و سرپیچی از قانون حاکم نیست. این وابستگی

امری خطرناک است؛ زیرا اخلاق در نظام هابزی به «اخلاق قدرت» فروکاسته می شود و امکان نقد اخلاقی حاکم از درون نظام از بین می رود. در شرایط قدرت مطلق، اخلاق به ابزاری برای تثبیت حاکمیت بدل می شود و از حیث هنجاری تهی می گردد؛ این خطر هنجاری، نقطه ضعف جدی نظام است (Taylor 1938, 77; Hampton 1986, 92).

۳-۱-۷- فقدان الزام درونی

اخلاق هابزی فاقد الزام درونی است. عدالت یعنی وفای به عهد؛ اما این وفاداری تنها زمانی الزام آور است که قدرتی قاهر آن را تضمین کند (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). هابز تصریح می کند که در وضعیت طبیعی، عهدها «لفظی بیش نیستند» و عدالت بی معناست؛ تنها در حضور قدرت مشترک، وفای به عهد الزام می یابد (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). این به معنای نفی هرگونه وجدان اخلاقی مستقل است. این فقدان الزام درونی، اخلاق هابزی را شکننده می سازد. لوید این ویژگی را «ضعف ساختاری» اخلاق هابزی می داند؛ چون الزام درونی وجود ندارد و دوام اخلاق به دوام قدرت قاهر وابسته است. هرگاه سازوکار قدرت تضعیف شود، اخلاق فرومی پاشد (Lloyd 2009, 115). پتی نیز نشان می دهد که اخلاق در هابز محصول قرارداد و زبان و نهاد است؛ اگر نهاد سست شود، الزام اخلاقی از میان می رود (Pettit 2008, 45). نتیجه اینکه، اخلاق هابزی شکننده و مشروط است؛ ثبات هنجاری به ثبات نهادی وابسته است، نه به درونی سازی ارزش ها.

۳-۱-۸- ناپایداری اخلاق در غیاب قدرت قاهر

اخلاق هابزی تا هنگامی پایدار است که لویاتان مقتدر باقی بماند. اگر قدرت سیاسی تضعیف شود، اخلاق نیز فرومی پاشد و جامعه به وضعیت طبیعی بازمی گردد (هابز ۱۳۸۰، ۳۰۱). این امر در سطح بین المللی نیز دیده می شود. هابز می پذیرد که دولت ها نسبت به هم در «وضعیت طبیعی» زیست می کنند، قانون مشترک جهانی وجود ندارد و اخلاق بین المللی به توازن قوا تکیه دارد (هابز ۱۳۸۰، ۱۸۹). این دیدگاه در حوزه روابط بین الملل به واقع گرایی هابزی انجامیده است. هامپتون

توضیح می‌دهد که در سطح بین‌المللی، همان منطق پیامدگرایی و ترس از کیفر (تحریم، مداخله، موازنه) جای اخلاق هنجاری را می‌گیرد؛ بنابراین، امکان اخلاق جهان‌شمول بدون نهاد جهانی قاهر محدود است (Hampton 1986, 144). این نتیجه با پروژه‌های حقوق بین‌الملل مبتنی بر هنجارهای فرا-حاکم ناسازگار می‌شود؛ چون در فقدان قدرت ضامن، هنجارها به توصیه‌های عقلانی فرومی‌کاهند. بنابراین اخلاق جهان‌شمول الزام‌آور در چارچوب هابزی تنها با نهاد قاهر فرا-ملی قابل تصور است؛ در غیر این صورت، هنجارها مشروط و متغیر می‌مانند.

۴- نتیجه‌گیری: نظام اخلاقی هابز به عنوان نظم اضطراری

اگرچه هابز در ارائه چارچوبی برای قراردادگرایی مدرن توانست گام محکمی بردارد و در تئوری خود، چارچوبی برای قابلیت توضیح نظم و امنیت ارائه دهد؛ اما نظام اخلاقی وی یک نظام اخلاقی کامل برای انسان نیست؛ بلکه یک «نظریه نظم عمومی» است که برای نجات انسان از وضعیتی که خود بر اثر طبیعتش به آن دچار شده است، طراحی شده است. مهم‌ترین پیامدهای چنین نظام اخلاقی را می‌توان در نسبیت اخلاقی، الزامی بودن اخلاق و غلبه عقل ابزاری برای بقا مشاهده کرد. در چنین ساختار اخلاقی، انسان در سطح یک ماشین پیچیده باقی می‌ماند و از تعالی روح انسانی غفلت می‌کند. در نظام اخلاقی‌ای که اخلاق به شدت مبتنی بر قدرت باشد، خطر استبداد اخلاقی قابل پیش‌بینی است و با فرو ریختن قدرت، اخلاق نیز متزلزل می‌شود. ناپایداری هنجارها در غیاب قدرت قاهر و محدودیت در ارائه مبنای جهان‌شمول برای اخلاق بین‌المللی از جمله نقاط ضعف این رویکرد ماده‌گرایانه به اخلاق است. انسان‌شناسی مکانیکی هابز عقل را ابزاری، و اخلاق را پیامدگرا می‌کند، هنجارها از درون بودگی تهی می‌شوند و به سازوکار قدرت واگذار می‌گردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. هابز در عصر گالیله می‌زیست و یک بار نیز موفق به دیدار او شده بود. گالیله که در سال ۱۶۳۲ توسط کلیسای رم محاکمه شد، در مباحث مکانیکی خود مبدع روش جدیدی بود.

کتاب‌نامه

فراستی، عبدالوهاب. ۱۳۸۴. «دین و دولت در اندیشه هابز، لاک و کانت». مجله علوم سیاسی، شماره ۳۲: ۱۶۵-۱۹۴.

میسنر، مارشال. ۱۳۹۸. فلسفه هابز. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نو.

هابز، توماس. ۱۳۹۰. لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

یزدانی مقدم، احمدرضا. ۱۳۹۱. انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبائی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Duncan, Stewart. 2007. "Hobbes's Materialism in the Early 1640s." *British Journal for the History of Philosophy* 13 (3): 437-448.

Duncan, Stewart. 2012. "Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More." *History of Philosophy Quarterly* 29 (4): 391-409.

Duncan, Stewart. 2016. "Gassendi and Hobbes on Knowledge." Draft manuscript, PhilArchive.

García-Salmones Rovira, M. 2023. *Necessities, Natural Rights and Sovereignty in Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauthier, D. 1969. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

Hallenbrook, C. R. 2016. "Leviathan No More: The Right of Nature and the Limits of Sovereignty in Hobbes." *The Review of Politics* 78 (2): 177-200.

Hampton, J. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lechner, S. 2019. *The State of Nature in Leviathan*. Cham: Springer.

Lloyd, S. A. 2009. *The Philosophy of Thomas Hobbes: Morality in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, P. 2008. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Ratulea, Gabriela. 2015. *From the Natural Man to the Political Machine*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Stauffer, D. 2016. "«Of Darkness from Vain Philosophy»: Hobbes's Critique of the Classical Tradition." *American Political Science Review* 110 (3): 481-495.

Taylor, A. E. 1938. *Hobbes's Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

Zagorin, Perez. 2010. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.