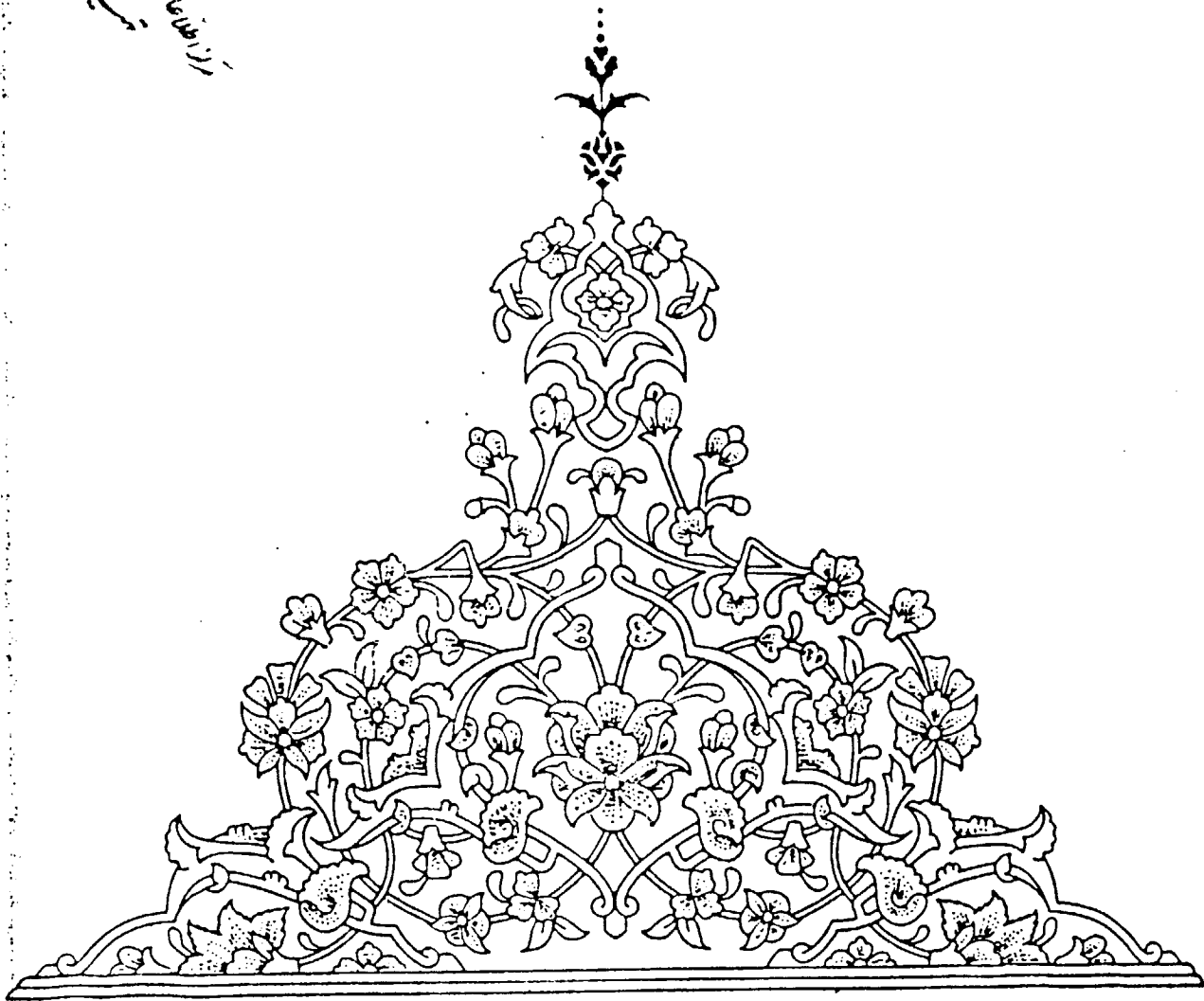


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وزارت اطلاعات علمی ایران
تیمب





باسمه تعالی

۱۳۸۱ / ۴ / ۸

دانشگاه امام صادق (ع)

دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی

از اطلاعیه‌های دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی

مقایسه نظام دموکراتیک و نظام ولایت فقیه از دیدگاه فطرت انسانی

پایان نامه کارشناسی ارشد پیوسته

استاد راهنما: حجه الاسلام والمسلمین جناب آقای علم الهدی

استاد مشاور: جناب آقای دکتر سید اکبر احمدی

نگارش از: سید محمد صادق حسینی کجانی

دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته

رشته معارف اسلامی و علوم سیاسی

بهمن ماه ۱۳۷۴

باسمه تعالی

دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی مسئول عقایدی که نویسنده در این پایان نامه اظهار کرده

است، نمی باشد.

تبریز - شعبه فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده معارف اسلامی - دانشگاه تبریز

۱۳۹۵/۵/۱۵

موسسه تخصصی فلسفه و کلام اسلامی

مقدمه

بخش نخست: انسان شناسی

فصل اول: انسان از دیدگاه بنیانگذاران عمده دموکراسی غربی - هابز - لاک - روسو

فصل دوم: انسان از دیدگاه اسلام و فلاسفه اسلامی

فصل سوم: اصول فطری و کششهای ذاتی انسان

- اصل آزادیخواهی

- اصل محاكاة

- نتیجه اصطکاک و حکمیت عقل

بخش دوم: حاکمیت

فصل اول: مشروعیت، رابطه فطرت و مشروعیت

فصل سوم: دموکراسی و رابطه آن با فطرت آزادیخواه بشر

فصل سوم: حکومت اسلامی

الف - شورا و نظام شورائی

ب - نظام ولایت فقیه

ج - رابطه نظام ولایت فقیه و فطرت آزادیخواه بشر

بخش سوم: مقایسه دو نظام دموکراتیک و نظام ولایت فقیه از دیدگاه فطرت آزادیخواه بشر

بخش چهارم: جمع بندی

بخش پنجم: فهرست منابع

مقدمه:

۱- انگیزه انتخاب موضوع: از چندین سال پیش که وارد دانشگاه امام صادق علیه السلام شدم با توجه به اینکه این دانشگاه ثمره‌ای از درخت پر بار انقلاب اسلامی می‌باشد، لذا بر آن شدم تا اگر بتوانم در زمینه حکومت اسلامی بحثی در حد توان خود داشته باشم. با توجه به این مطلب به بررسی پیرامون حکومت اسلامی عموماً و حکومت از دیدگاه شیعه (ولایت فقیه) خصوصاً پرداختم که در این تتبع به متون بسیاری پیرامون حکومت اسلامی برخوردم. از سوی دیگر از آنجا که دموکراسی را بزرگترین مدعی معرفی بهترین نظامهای حکومتی در جهان امروزی دیدم به این نتیجه رسیدم که اگر می‌شد و می‌توانستم به مقایسه‌ای پیرامون این دو نظام یعنی نظام دموکراتیک و نظام ولایت فقیه پردازم خوب بود. لذا مجدداً به بررسی متون مختلف در این زمینه (مقایسه) پرداختم و متوجه شدم در این زمینه نیز بعضاً کارهایی شده و عده‌ای نیز در این راه زحماتی کشیده‌اند.

اما آنچه را که بدنباش بودم جایی نیافتم و آن مقایسه این دو نظام از یک دیدگاه مشترک که ریشه در درون فطرت بشری داشت و آن آزادیخواهی فطری و فطرت آزادیخواه بشر بود. لذا در این زمینه تلاش و تتبع در متون مختلف و جمع‌آوری آنها نمودم و بر آن شدم تا بااستعانت از ذات مقدس باری تعالی قدمی در راه تبیین حقانیت حکومت اسلامی عموماً و نظام ولایت فقیه علی‌الخصوص بردارم که البته در این راه، کمک و راهنماییهای فکر اندیشمند محترم جناب آقای علم‌الهدی بعنوان استاد راهنما و استاد معظم مشاور جناب آقای دکتر سید اکبر احمدی همیشه یار و کمک اینجانب بوده است. در این مجال بر خود لازم می‌دانم از حضرت آیه‌الله مهدوی کنی که به حق از دلسوزان دین و مملکت و از خدمتگزاران صدیق به

(الف)

فرهنگ و علم و از اندیشمندان بزرگوار اسلامی می‌باشند قدردانی بنمایم.

۲- طرح تحقیقاتی موضوع: در این قسمت به طور مختصر به طرح موضوعات

مطروحه در این تحقیق می‌پردازیم و امیدوارم در فرصتهای آتی بتوانم پیرامون این موضوع به تحقیق و تفکر بیشتری بپردازم، چراکه این مهم تلاشی فراتر از اینها می‌طلبد.

(نهایتاً لازم است متذکر شوم که این مقال برک سبزی است تخفه درویش که امید است مقبول بیافتد و خوشحال می‌شوم که محققان ارجمند و دوستان دانش پژوه و گرامی مرا از نظرات گرانباه و راهنمایی‌های خویش بی‌نصیب نگذارند.)

- همانطور که بیان شد اینجانب در صدد مقایسه‌ای بین دو نظام دموکراتیک و نظام ولایت فقیه از دیدگاه فطرت آزادیخواه بشر می‌باشم چراکه مهستترین محور و محک در راه چنین مقایسه‌ای را اصل فطری مورد ادعای طرفین که همان اصل آزادیخواهی فطری بشر می‌باشد دانستم زیرا، از طرفی اسلام بعنوان کاملترین شریعت الهی مدعی لزوم آزادی و حریت و آزاد زیستن بشر و رها بودن او از هرگونه سلطه بشری بعنوان یک نیاز اصیل فطری می‌باشد و از طرف دیگر دموکراسی و نظام دموکراتیک مدعی مبتنی بودن خود بر نیازهای اصیل بشری عموماً و آزادی و آزادیخواهی فطری بشر علی‌الخصوص می‌باشد.

در اینجا ابتداً به مفروضات تحقیق اشاره‌ای می‌شود:

مفروضات: آنچه که در تحقیق حاضر مسلم فرض شده است عبارتست از:

الف - مفروضات کلی:

۱- از آنجا که یکی از راههای مهم بقای هر حکومتی ایجاد و استمرار مشروعیت می‌باشد لذا مشروعیت مهمترین ادعای هر حکومتی چه مردمی و چه الهی است.

۲- انسانها دارای یک سری نیازهای اصیل و کوشنهای ذاتی و فطری مشترک می‌باشند که اصول آزادیخواهی و محاكاة^(۱) از مهمترین اصول مشترک ابناء بشر می‌باشند.

۱- محاكاة در لغت بعضاً به معنی تقلید طوطی وار می‌باشد اما در این بحث در معنی تبعیت و رهبری پذیری منظور شده است.

(ب)

ب - مفروضات دموکراسی:

۱- فرض اساسی دموکراسی این است که مردم لیاقت حکومت بر خود را دارند، که این فرض مبتنی بر یک سری اصول چون پیروی بشر از عقل و منطق، برابری انسانها و آزادی بشر می باشد.

ج - مفروضات حکومت اسلامی:

۱- حکومت یک ضرورت ابدی است.

۲- فرض اساسی حکومت اسلامی آن است که حکومت حق خداست و انسان نباید به هر عنوان تحت سلطه انسان دیگری قرار گیرد.

۳- مظهر اجرائی حکومت الله در جامعه بشری معصوم علیه السلام می باشد و در زمان غیبت آخرین معصوم علیه السلام، حکومت اسلامی باید توسط اسلام شناس (فقیه) عادل که قدرت استنباط و استخراج نظر معصوم علیه السلام را در مدیریت جامعه دارد، اداره گردد به چنین مدیریتی اصطلاحاً ولایت فقیه می گویند.

از آنجا که هر نظریه سیاسی لازم است بر آگاهی از قدرتها و ضعفها و استعدادهاى طبیعى و محدودیتهای طبیعت انسان استوار باشد و برداشت آن از نوع انسان محور هرگونه دستورالعمل خاص قرار گیرد لذا ضروری دانسته شد که به بررسی دیدگاههای مختلف در مورد ماهیت انسان و همچنین اصول و کوششهای فطری به طور کلی و اصل آزادبخواهی و محاکاة بخصوص پرداخته شود لذا در فصلهای اول و دوم از بخش نخست به بررسی جایگاه انسان از دیدگاه بنیانگزاران عمده دموکراسی غربی یعنی هابز، لاک و روسو و همچنین انسان از دیدگاه اسلام پرداخته شده است.

در فصل اول این موضوع که انسان طبیعی و فطری کیست و آیا تشکیل حکومت مبتنی بر فطرت با توجه به نظریات اندیشمندان فوق ممکن است یاخیر، مورد بررسی قرار گرفته در فصل دوم نیز دیدگاه اسلام پیرامون انسان بررسی شده است.

پس از تبیین دیدگاههای مختلف پیرامون انسان، در فصل سوم به تحقیق پیرامون اصول فطری و کوششهای ذاتی بشر بطور کلی و اصول آزادبخواهی و محاکاة و اصطکاک آنها و حکمیت عمل

در این رابطه، علی‌الخصوص، پرداخته شده است.

اجمالاً آنکه وجود بشر دارای دودسته کششهای ذاتی می‌باشد که این کششها بعضاً با هم در اصطکاک و تضاد می‌باشند. اصل آزادیخواهی بشر بعنوان یک اصل فطری و محاكاة نیز بعنوان یک اصل دیگر فطری و اصطکاک آندو نتیجه این اصطکاک که خود محور مقایسه بحث می‌باشد تبیین گردیده است.

در بخش حاکمیت ابتدا به مشروعیت حکومت پرداخته شده است، چراکه مشروعیت یک نظام چه اسلامی و چه غربی، مبین تداوم حیات سیاسی آن نظام است. مشروعیت یک مفهوم کلی بوده که دارای معانی متفاوتی است، ۱- مشروعیت به معنای قانونی بودن: مشروعیت در این معنی، ناظر به این مقصود است که چه دولتی قانونی است و قانون حاکم بر یک جامعه طالب چه نوع حکومتی می‌باشد، این نوع بحث از مشروعیت در واقع برمی‌گردد به بررسی محتوای قانون حاکم بر جامعه.

۲- مشروعیت به معنی مجاز بودن و حق داشتن، در اینجا سخن در این است که بطور کلی چه نوعی حاکمی حق خواهد داشت بر مردم حکومت کند و با چه ملاک و معیاری.

سپس رابطه مشروعیت و فطرت و اینکه اصولاً چه رابطه‌ای میان ایندو برقرار است مورد بررسی قرار گرفته، در این قسمت به بررسی نیاز فطری بشر به قانون و عامل هدایتگر و مجری قانون و ارتباط فطرت با مشروعیت و آنگاه اقسام حکومت از نظر مشروعیت که شامل حکومت نخبگان حکومت از راه زور و غلبه، حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی بعنوان پایه حکومت دموکراتیک، نظام شورائی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه مطرح شده که سه قسم اول آن در این فصل و بقیه در فصول بعدی مورد بحث قرار گرفته است.

در فصل دوم از مبحث حاکمیت به یک بررسی شامل پیرامون دموکراسی و رابطه آن با فطرت آزادیخواه بشر پرداخته شده است.

فصل سوم بخش دوم دربرگیرنده مبحث حکومت اسلامی و دو نظام مطرح شده در متون اسلامی یعنی نظام شورائی و نظام ولایت فقیه و رابطه سلطه ولی فقیه و حاکمیت الله در اسلام و

نهایتاً رابطه هر یک از دو نظام مذکور با فطرت آزادیخواه بشر، می باشد.

بخش سوم شامل مقایسه دو نظام دموکراتیک و ولایت فقیه از نظر آزادی فطری انسان و

نتیجه گیری می باشد.

بخش چهارم شامل جمع بندی بحث بوده که البته نتیجه گیری اصلی در بخش سوم صورت

می گیرد.

بخش پنجم شامل منابع است.

تاریخچه قرارداد اجتماعی

آنچه مسلم است بحث و تفکر جدی در رابطه با مسائل سیاسی و اجتماعی، قبل از ظهور و پیدایش فلسفه سیاسی بشکل مدون و صریح وجود داشته است و عقاید سیاسی متفرقه قبل از آنکه افلاطون به گردآوری آنها مبادرت ورزد وجود داشته است. فرضیه قرارداد اجتماعی نیز اگرچه از قرن شانزدهم الی هیجدهم میلادی مورد نظر حقوقدانان و فلاسفه سیاسی بوده و شکل وسیع در این زمینه تحقیقات دامنه‌داری نموده‌اند، لیکن ریشه‌های این طرز تفکر را می‌توان ضمن افکار سوفسطائیان و اپیکوریان یونان باستان جستجو نمود.

سوفسطائیان عقیده داشتند که سازمانها و نهادهای سیاسی در نتیجه قراردادها و بند و بستهای اجتماعی بوجود آمده است و دست طبیعت در ایجادشان دخالت نداشته است. آنان ابراز می‌داشتند که مردم بر طبق قرارداد اجتماعی با یکدیگر موافقت نموده‌اند که برای اجتناب از آزار هموعان خویش به یکدیگر آزار نرسانند. این نظریه که مبتنی بر نگرش خودخواهانه بوده است اگرچه دعوت به هرج و مرج و بی قانونی نمی‌سود اما با ایده دولت شهر که شهر را حیات مشترک اجتماعی می‌شمرد سازگار نبود زیرا نتیجه قرارداد آن بود که تبعه کشور کاری در جامعه نباید انجام دهد مگر زمانی که مطمئن گردد به همانستندار که به جامعه می‌دهد از آن پس می‌گیرد.^(۱) از دیدگاه سوفسطائیان نفس اطاعت کردن قبیح و زیانبخش است و هیچ انسان عاقل و متفکر تا موقعی که لوح اندیشه‌اش غبار نگرفته باشد از روی میل و رغبت از اوامر دیگران اطاعت نمی‌کند مگر اینکه در قبال چنین اطاعتی وعده جبران بگیرد و این جبران در نظر آنها عبارت از نوعی پاداش مثبت یا یک نوع برد نسبی بود. بدین معنا که انسان مطیع در نتیجه اطاعت از قانون از دچار شدن به گزند شدیدتر از گزند اطاعت مصون بماند.^(۲)

بعد از سوفسطائیان فلاسفه جدیدی به نام اپیکوریان ظهور می‌کنند که اینان نیز تا حد زیادی با سوفسطائیان هم نوا می‌باشند. اپیکوریان نیز معتقد بودند که فرد به خاطر کسب و تحصیل مصلحت خویش حاضر است که قید و بندها و مقرراتی که از ناحیه دیگران پدید آمده است

می آید) را پذیرا شود که در واقع، افراد با حاکم یک نوع قرارداد ضمنی خواهند داشت و در نتیجه آن حاکم ملزم است تا وسائل رفاه و رشد افراد را تهیه کند و افراد هم ملزم به اطاعت از حاکم هستند. (۳)

به عقیده اپیکور جامعه و حیات اجتماعی کلاً بر پایه منافع فردی گذاشته شده است و انسان عضویت جامعه را بدان جهت پذیرفته است که پنداشته؛ اولاً: در عضویت جامعه بیشتر تحصیل فایده شخصی نماید ثانیاً جامعه و دولت انسان را بهتر از خطر دشمن حفظ می کند. قسمت دوم بدینگونه توجیه می شود که همه افراد بشر ذاتاً خودخواه هستند لذا بین مردم تزاخم در جلب خوبی و مصلحت به سوی خویشتن بوجود می آید، در نتیجه مردم ضمن تشکیل جامعه و دولت با یکدیگر قرارداد ضمنی بسته اند مبنی بر اینکه هر یک نه مزاحم دیگری بشود و نه مبتلا به مزاحمت گردد. این نوع فرضیه تکامل اجتماعی و فلسفه سیاسی که بر اساس خودخواهی خالص و قرارداد استوار باشد از بعد از انقراض یونان تقریباً متروک ماند تا در ازمنه جدید بوسیله فلاسفه قرون معاصر تجدید حیات نمود و مبدأ بحث و فحص جدی قرار گرفت. چنانچه فلسفه سیاسی هابز مشابهت تام با فلسفه اپیکور دارد. هابز ضرورت دولت را بر اساس احتیاج بر امنیت توجیه می کند فلسفه سیاسی هابز در حقیقت احیای فلسفه اپیکور است. (۴)

طی قرون بعد از اپیکوریان نیز در عقاید و افکار افرادی چون سیسرون، مانگولد و سالیسبری به نوعی از قراردادهای اجتماعی برمی خوریم.

سیسرون قائل به حقوق جاودانی و آسمانی بوده است وی دولت و قانون را محکوم به امر قانون الهی یا قانون اخلاقی و حکم طبیعت می داند لیکن اقتدار دولت راناشی از قدرت دسته جمعی مردم می بیند مردم یعنی دسته جاتی از افراد که خود بر خویشتن حکومت می نمایند و لزوماً مالک قدرت لازم برای حفظ و دوام وجود خویش می باشند. (۵)

مانگولد که از فلاسفه سیاسی قرن ۱۱ میلادی می باشد عقیده اش حاکی از یکنوع قرارداد اجتماعی البته در شکل مذهبی می باشد. وی در مورد قرارداد شاه و مردم بیان می دارد:

«هیچکس نمی تواند خود را از پیش خود به منصب امپراطوری یا پادشاهی رساند. مردم

شخصی را علم کرده بر خود مسلط می‌کنند بدین منظور که وی با عدالت حکومت کند به هر کس حق او را بسپارد، ... اما اگر وی پیمانی را که مطابق آن برگزیده شده است بشکند و اگر آن چیزهایی را که باید رعایت کند رعایت ننماید و به جای برقراری نظم موجب اغتشاش و بی‌نظمی گردد عقل حکم می‌کند که وی مردم را از قید اطاعت آزاد ساخته و آن رشته پیمان را گسسته است. (۶)

لذا می‌بینیم که از نظر او پیمان و قرارداد به معنی یاوری پادشاه تا زمانیکه وی پا را از حیطة قانون و کارهای مشروع فراتر نگذارد و از سوی دیگر از نظریات او نتیجه می‌شود گرفت که رابطه شاه با مردم یک رابطه قراردادی می‌باشد و به هیچ‌گونه مابینتی با این اصل که ریشه سلطنت از ناحیه خداوند است ندارد.

از دیگر اندیشمندان فلسفه سیاسی که فرضیه قرارداد اجتماعی را بیان داشته است می‌توان از گروسیوس حقوقدان هلندی نام برد.

دردیدگاه وی انسان دارای حقوق طبیعی معینی می‌باشد. در تبیین نظریه قرارداد توضیح می‌دهد که این حقوق طبیعی برای فرد انسانها آنچنان مستتر می‌باشد که حتی خدا هم نمی‌تواند آنرا از او بگیرد اما بدلیل آنکه انسان موافقت نموده است که بصورت اجتماعی زندگی کند این حقوق را با اراده خویش محدود کرده تا بتواند عضو جامعه باشد و یا آنرا تا ابد به یک زمامدار به عنوان نماینده خود بسپارد - لذا دولت مولود موافقت آزاد بین اعضا جامعه می‌باشد. گروسیوس سعی کرد فکر قانون طبیعی را از مبادی مابعدالطبیعه آزاد سازد و بطور قاطع بیان می‌دارد:

انسان بدون توجه به خدا و بی‌آنکه به شمرارت و بدکاری بینند، می‌تواند قوانینی بر مبنای نیازها و طبیعت خود وضع کند. (۷)

علاوه بر اندیشمندان فوق‌الذکر فرضیه قرارداد اجتماعی مورد توجه اندیشمندان دیگری نیز قرار گرفته که مهمترین معاصرین آنها توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو می‌باشند که با توضیحات بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرند.

پاورقی‌ها:

- ۱- بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: زوار، چاپ سوم، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۸۱.
- ۲- همان منبع، ص ص ۷۱-۸۲.
- ۳- همان منبع، ص ۱۶۶.
- ۴- رک، همان منبع، ص ص ۱۶۹-۱۶۲.
- ۵- جرج سابین، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۹-۱۳۵۰، ص ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۶- بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۳۳۲.
- ۷- آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: زوار، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۹۸.

بسم الله الرحمن الرحيم

بخش نخست: فصل اول - انسان از دیدگاه هابز:

هابز انسان خارج از اجتماع یعنی در حالت فردی و طبیعی را دارای خصوصیات، منفعت طلبی، خودخواهی و خودپرستی می‌داند.

از دیدگاه او هر فردی خود را برتر از دیگران می‌داند و ضمن حفظ استقلال و صیانت نفس، اجازه نمی‌دهد کسی او را تحقیر کند. او همه چیز را برای خود می‌خواهد و همواره در تلاش کسب چیزهایی است که دیگران دارند. همیشه در تلاش برای کامجویی و امتیاز بیشتر است. و چون تمام انسانها - صرفنظر از خصوصیات فردی - طبق سلوک طبیعی خویش همین قصد و اراده را دارند و از سوی دیگر منابع و منافع مادی محدود است. لذا مرتباً تزاخم، درگیری و نهایتاً فاجعه به بار می‌آید. در این مسیر استکه درنده خوئی او آشکار می‌گردد و از آنجا که این حالت جلب نفع در همه افراد بشر وجود دارد لذا استکه هیچ فردی نمی‌تواند زیاد دوام بیاورد چراکه فرد (الف) فرد (ب) را از بین می‌برد و فرد (ج) فرد (الف) را و

از نظر هابز در طبیعت انسان دو گزینه نهاده شده، است اول میل که همانطور که بیان شد سبب کشمکش و ستیزه می‌گردد دوم منطق عقلی است که برای دوری از خطر و اجتناب از نابودی لازم و ضروری است. به نظر او اگر چه انسان دارای یک سری قوای عقلی و منطقی نیز هست اما سه علت اصلی ستیزه جوئی: همچشمی، بدگسائی و خود پسندی، نهفته در نهاد او همواره وی را به ستیز و جنگ با سایرین می‌کشاند تا حدی که وضع طبیعی انسان به «وضعیت جنگ»^{*} تبدیل می‌شود. چراکه از نظر او: جنگ صرفاً نبرد یا فعل جنگیدن نیست بلکه مدت زمانیستکه در طی آن اراده ستیزیدن از راه نبرد نمایان است و بنابراین مفهوم زمان را باید در طبع جنگ همچنانکه در طبع هوا، باید در نظر گرفت زیرا همانطور که طبع هوای طوفانی، نه در یکی دو رگبار بلکه در گرایش چند روزه هوا به بارندگی نهفته است، طبع جنگ نیز در کارزار بالفعل نیست بلکه در میل آشکار به جنگیدن است و تا هنگامیکه اطمینان به وضع خلاف آن در میان نباشد، در همه

* - State of war

زمانهای دیگر صلح برقرار است. (۱)

اما آیا اطمینان به وضعیت خلاف وضعیت جنگ وجود دارد؟ هابز معتقد است انسان برای تأمین امنیت نیازمند و متکی به دانائیهها و توانائیههای خویش است و چون توانائیههای افراد - اعم از جسمانی و قوای فکری برابر است لذا وضعیت امن و مطمئن قابل دستیابی نخواهد بود. در همچو حالتی جایی برای کار و کوشش نیست چرا که نتیجه‌اش معلوم است و ... بدتر از همه جنگ درگیر است و بیم هلاک می‌رود و زندگی بشر در انزوا، مسکینانه، نکبت بار، ددمنشانه و کوتاه است» (۲) بدیهی است که در چنین وضعیتی دستیابی به صلح و تمدن و مزایای آن امکان‌پذیر نیست.

آیا هابز راه حلی را نیز پیشنهاد می‌کند؟ جواب مثبت است. هابز انسان در وضع طبیعی را ستیزه‌جو و چنین وضعیتی را وضعیت جنگ می‌داند. اما بر پا کردن جامعه، نهاد و حکومت می‌تواند پایان بخش وضعیت جنگ و عامل ایجاد امنیت باشد.

هابز در توضیح وضعیت بشر در وضع «طبیعی جنگ» * انسان را مقتصراً نمی‌داند چون عملاً چیزی - قانون - وجود ندارد که او را منع کند و بالاتر از همه اینکه چیزی نمی‌تواند او را منع کند. اما با وضع قانون و تبیین حقوق، افعال به دو دسته اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شوند و آنگاه انسان مسئولیت می‌یابد. «تا زمانیکه انسانها قانونی را ننشاند که منعشان کند، نه خواهشها و انفعالات و نه انفعالات ناشی از آنها گناه نیست و تا زمانیکه قانونی وضع نشده باشد آنان از شناختن قانون عاجزند» (۳)

با بیان فوق می‌توان گفت که در وضع طبیعی نمی‌توان هیچ فعلی را اخلاقی یا غیر اخلاقی نامید چرا که هیچ ملاک عینی برای تمییز و تشخیص فعل اخلاقی از غیر اخلاقی وجود ندارد. در این وضع «مفاهیم صواب و خطا، عدل و ظلم جایی ندارند... در جنگ زور و تزویر دو فضیلت عالی بشمار می‌رود» (۴).

مالکیت نیز تنها در سایه قانون معنا پیدا می‌کند و در وضع طبیعی عملاً بی‌معناست. چرا که

* - Nature State of War

«مال من و مال تو از هم ممتاز نیست، آنچه هست مال هر آنکسی است که توانا و قادر به کسب آن باشد و تا زمانی که بتواند نگهش دارد.» (۵)

نتیجه‌ای که هابز می‌گیرد این است: مادام که جامعه‌ای با سازمان مشخص، قانون و قدرت مشترک برای پیاده کردن و اجرای آن وجود ندارد دستیابی به صلح و تمدن و آرامش محال است. اعمال مجاز و غیر مجاز تفکیک نشده هستند و حق در صورت تشخیص، باز هم عاملی برای التزام به اعمال مجاز و ترک اعمال غیر مجاز وجود ندارد. «هر جا که قدرت مشترکی نباشد قانونی نیست و هیچ قانونی وضع نمی‌شود مگر هنگامیکه انسانها دربارهٔ واضح قانون توافق کنند.»

به این ترتیب می‌بینیم که هابز پس از تشریح وضعیت انسان در حال طبیعی و اعتمادش به فرد باوری ذره‌ای* به این نتیجه می‌رسد که افراد انسانی فقط با تأسیس حکومت و دولت می‌توانند از حالت تعارض و ستیز همیشگی - به علت تعارض مصالح و خودخواهیهایشان - نجات یابند و «ترس طبیعی از مرگ» و «آرزوی یک زندگی راحت» که در تمام انسانها هست مشوق وی در راه برپا کردن جامعه و قانون می‌باشند.

نکته جدیدی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا از دیدگاه هابز وضع طبیعی بر سازمان جامعه همواره تقدم داشته است و اگر جواب مثبت است آیا این تقدم عینی می‌باشد یا یک رتبه و پیشی منطقی است؟ پاسخ این است: تقدم صرفاً منطقی می‌باشد. درست است که وضع جنگ در سراسر جهان فراگیر نبوده ولی البته این به سبب وجود سازمانهای جامعه می‌باشد و شاهد بر این مدعا وضعیت زندگی بشر امروزی است. اینهمه جنگها و تجاوزات با وجود سازمان جامعه و نهاد دولت است، حال اگر اینها نبود چه می‌شد؟

«این حقیقت که مردم هیچگاه در وضع طبیعی نبوده‌اند - البته اگر آن را حقیقت فرض کنیم - نمی‌تواند اعتبار عقیده هابز مبتنی بر اینکه زندگی بشر بدون وجود یک قدرت حاکمه «تنها مسکنت بار، ددمنشانه و کوتاه» خواهد بود را زایل کند. ولی اگر این موضوع حقیقت داشته باشد فقط می‌تواند بعنوان یک دلیل اضافی، نظر هابز را بیشتر تأیید کند و در این مورد که زندگی بدون

#- Atomic Individualism.

وجود یک حاکم پرافتداری - تیره و نکبت بار خواهد به هیچگونه گواهی مبتنی بر وجود مرحله‌ای به نام وضع طبیعی در تاریخ بشر، احتیاج نیست چرا که همه شواهد تاریخ این مدعا را ثابت می‌کنند» (۶)

هابز این مسئله را بخوبی بیان کرده است که «هر چند هیچ زمانی نبوده است که تک تک افراد بر ضد یکدیگر، حالت جنگ داشته باشند ولی در همه دورانهای تاریخ، پادشاهان و آنان که قدرت حاکمیت را در دست داشته‌اند به خاطر استقلالشان همواره نسبت به یکدیگر حسادت ورزیده‌اند و در وضع و حالت گلاویزها بوده‌اند و... که این حالت همان وضع جنگ است» (۷). به عبارت دیگر هابز انسان امروزی را یک انسان مصنوعی می‌داند به نظر او انسان طبیعی و فطری را باید قبل از پیوستن به جامعه باز شناخت و انسانی که امروزه جزئی از یک اجتماع شده است انسانی است غیر فطری که تمام خلق و خوی خویش را از جامعه کسب نموده است. از نظر هابز حکومتی که هم نوا با فطرت انسانی باشد حکومتی است مشروع اما اینکه فطرت انسانی چیست او با یک تتبع در گذشته تاریخ بشری به این نتیجه می‌رسد که زمانی بوده است که «انسان در آن زمان تنها زندگی می‌کرده، اساساً سکونت وجود نداشته و غذای انسان نیز فرآورده‌های طبیعی و یا شکار حیوانات بوده است. هابز از این شاهد انسان شناسان به این نکته پی می‌برد: انسان که در این دوران زندگی می‌کرد واقعاً انسان طبیعی بوده و از آنجا که در جمیع نمی زیسته لذا تمام صفات او فطری بوده است و هابز این حالت را حالت طبیعی نام می‌نهد...» (۸)

به نظر هابز همه انسانها با هم برابرند و بنا بر برداشت او از انسان «آدمیان در طبیعت خویش از نظر تواناییهای بدنی و ذهنی با هم برابرند اگر چه ممکن است تفاوتی مشاهده شود اما این تفاوتها بدان اندازه نیست که یکی ادعای بر خورداری از امتیازی را داشته باشد و دیگران حتی حق ادعای آنرا هم نداشته باشند» (۹).

از نظر وی این تساوی در تواناییها موجب برابری امیدها، جهت وصول به اهداف و مقاصد می‌شود لذا هر فردی بقای خویش را می‌جوید و در راستای این هدف چنانچه افراد چیز واحدی را طلب نمایند که بر خورداری همه آنها از آن چیز ناممکن باشد دشمن یکدیگر خواهند شد. لذا

جهت رسیدن به مقصودشان هر کدام در صدد نابودی دیگری برخواهد آمد. پس بشر ذاتاً متجاوز، خودخواه و جنگجو آفریده شده‌است و فطرتاً بد می‌باشد. (۱۰)

به گفته وی «انسان در حال طبیعی دشمن انسان است و لذا همه با هم در حال جنگ هستند». (۱۱) و در این وضع جنگ در مفاهیم صواب و خطا، عدل و ظلم جایی ندارد و در جنگ زور و تزویر دو فضیلت عالی است. (۱۲)

و نهایتاً چنین نتیجه می‌گیرد که این وضع جنگ باقی خواهد بود تا زمانی که انسانها سر به فرمان قدرت مشترکی بسپارند. که این قدرت مشترک چیزی به جز یک حکومت تأسیسی که بر پایه توافق آزادانه افراد برپا می‌شود نباید باشد. هابز طریق تشکیل این حکومت را در فلسفه سیاسی خویش بدینصورت بیان می‌دارد:

«اولاً: از طرفی انسان آرزو دارد که برای امتیازهایی که یک محیط صلح آمیز برای او به بار می‌آورد، در کنار هموعان خویش در نهایت صلح و هماهنگی به سر برد.

ثانیاً: از آنجا که صرف حسابگریهای سودجویانه در مورد امتیازهای نسبی در غایت امر بطور قطع منتهی به پیروی آدمیان از قوانین طبیعت نمی‌شود لذا باید مصنوعاً کاری کرد که مردم از قوانین طبیعت پیروی کنند، سپس باید قدرت مشترکی یا حکومتی متکی به زور و توانا به کینر دادن وجود داشته باشد پس گروه کثیری از افراد: باید تمام اختیارات و قدرتشان را به یک مرد یا انجمنی از مردان واگذارند تا همه اراده‌های ناشی از کثرت آرائشان را به اراده واحد مبدل گرداند.» (۱۳)

از نظر او این توافق همگانی قرارداد اجتماعی و آن مرد یا انجمنی از مردان که تمام اختیارات و قدرت در دستشان قرار می‌گیرد را حاکم می‌نامد و نصب حاکم را همی بسوی صلح و گریز از توحش جنگ و بدبختی است. وی این قرارداد را عقد میان افراد می‌داند نه قراردادی میان تک تک افراد و حاکم و این مطلب را اینگونه بیان می‌دارد:

از آنجا که واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد میان خود افراد انجام گرفته است و نه میان او و هر کدام از آنان، نقض قرارداد از طرف حاکم پیش نتواند آمد. (۱۴)

به عقیده او با تمرکز و اقتدار و آمریت در شخص حاکم است که می‌توان از شری که او خاصه از آن می‌ترسید یعنی جنگ داخلی دوری گزید. زیرا او استدلال می‌نماید که مردم صرفاً به یک دلیل به تأسیس یک قدرت حاکم اقدام می‌نمایند و آن عبارتست از میل ایشان به صلح و امنیت. از اینرو حکمرانی که آنان برمی‌گمارند باید برای رسیدن به این مقصود به حد کافی از منابع قدرت برخوردار باشد. بدان معنی که حکمران باید دارای قدرت فائده و همه‌جانبه‌ای باشد. (۱۵)

بدین سان وی بر تفکیک ناپذیری قدرت حاکم تأکید می‌ورزد.

اما با توجه به نظریه روانشناختی هابز و با توجه به منافع شخصی افراد چنین حکومتی به نفع همه مردم نیست. چرا که مردم همیشه زیرکی و هوشیاری خود را بالاتر از آنچه هست می‌پندارند. لذا همواره بر این باورند که نفع آنها در این است که از هر نوع قدرت فائده‌ای آزاد باشند تا بتوانند هموعان ناتوانتر خود را استثمار کنند. سپس بر اساس شناختی که هابز از طبیعت آدمی ارائه می‌دهد دچار تناقض می‌شود چرا که از یکسو طبیعت آدمی انسان را به این نتیجه می‌رساند که منافع شخصی وی ایجاب می‌کند که از هرگونه قدرت فائده رها باشد از طرف دیگر هابز مدعی است که مردم بدان علت به تأسیس یک قدرت حاکم مبادرت می‌ورزند که چنین اقدامی به نفع آنان می‌باشد حال آیا مردم اقدام به تشکیل چنین حکومتی خواهند نمود. با توجه به نقشهایی که هابز به شهوات و عقل داده است باعث می‌شود که بکلی این امکان از انسانها سلب شود که بتوانند در نهایت دانائی و خونسردی خود را راجع به برترین منافع متقابلشان حفظ کنند و بتوانند طبق موازین عقل با یکدیگر پیمان و قرارداد منعقد سازند. هابز باید مواضع خود را روشن نماید که بالاخره آدمیان حیوان محض هستند یا خیر حال اگر حیوان باشند طبعاً نمی‌توانند با اراده آزاد خود و یا بر اثر مباحثات و تبادل نظرهای عاقلانه دولتی تأسیس نمایند و اگر حیوان نباشند زور نمی‌تواند تنها قانون طبیعت آنان باشد.

هابز بیانی دارد که «هر انسانی همه کارها را برای سود خویش انجام می‌دهد». از طرف دیگر بیان می‌کند که هیچکس شایستگی آن را ندارد که در موردی که خودش ذی نفع است داوری کند و از آنجا که کلیه انسانها کلیه کارها را در جهت منافع و سود شخصی خویش انجام می‌دهند لذا در هیچ موردی هیچ فردی شایستگی داوری ندارد. اگر مقدمات هابز را بپذیریم حاکم باید کسی باشد که خودش ذینفع نباشد تا بتواند حکومت کند چرا که بگفته خود ایشان هر انسانی همه کارها را برای سود جوئی خویش انجام می‌دهد پس هیچ یک از ابنای بشر صلاحیت حکومت و اینکه بعنوان حاکم مسلط بشود را ندارد و به طریق اولی انسانها صلاحیت قانونگذاری را نیز ندارند چرا که نمی‌توانند قانونی را که صد در صد در راستای خیر نوع بشر باشد وضع کنند. چگونه میتوان از حاکمی که خود انسان است و از نظر او انسان گرگ انسان است این حاکم با آن وسعت اختیارات همچون گرگی تیز دندان به جان رعیت نیافتد و او را از هستی ساقط سازد. هابز بیان می‌دارد که از آنجا که اکثریت با رضایت خود حکمرانی را برگزیده‌اند اقلیت نیز باید تن به تصمیم آنها بدهند در این صورت آزادی افراد و برابری آنها چه می‌شود چه به سر حق آزادی این اقلیت می‌آید و از طرف دیگر آیا هر فردی به صرف متولد شدن در سرزمینی مقید به رضایت به چنین حکمرانی می‌گردد؟ اگر آری باز هم همان ایراد وارد است.

از نظر هابز انسان تا زمانی که تنها می‌زیسته یک انسان صد درصد طبیعی بوده، و از آنجا که در جمع نمی‌زیسته تمام صفات او فطری بوده است و وی این حالت را حالت طبیعی نام می‌نهد و چنین بیان می‌دارد که «در چنین حالتی انسانها دشمن یکدیگر می‌باشند چرا که هر فردی بتای خویش را می‌جوید و در راستای این هدف چنانچه افراد چیزی واحدی را طلب نمایند که برخوردار می‌شوند همه آنها از آن چیز واحد ناممکن باشد دشمن یکدیگر خواهند شد پس بشر ذاتاً متجاوز، خودخواه و جنگجو آفریده شده است و فطرتاً بد می‌باشد.»

نتیجه آنکه این فطرت با حکمت تطابقی ندارد و اصولاً یک ارتباط متقابل ای با هم دارند چرا که حکومت سازنظم و هماهنگی و آرامش را می‌نوازد در حالیکه چنین فطرتی با توجه به تعریف هابز به تنها چیزی که راه ندارد، نظم و سر به فرمان مشترک سپردن است. چرا که جنگجوئی و