



واحد علوم و تحقیقات

مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل در اندیشه سیاسی توماس هابس

دکتر ملک‌پویی صلاحی*
واحد امینی**

چکیده

به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، نگرش جدید به مفهوم قانون، حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل در بستر اندیشه مدرن با دیدگاه‌های «توماس هابس» نظریه‌پردازی شده است. نفوذ نظریات حقوق طبیعی در حقوق بین‌الملل از آغاز قرن شانزدهم و همراه با پیدایش حقوق بین‌الملل شروع می‌شود. قرن هفدهم، قرن پویایی علم بود، در چنین شرایطی هابس تلاش خود را برای تبیین علل وجودی جامعه سیاسی بر مبنای عقلی شروع کرد و فلسفه وی نخستین فلسفه اخلاقی مدرن گردید، زیرا فلسفه‌ای بود که به‌طور کامل پیامدهای علوم طبیعی مدرن را پذیرفت و نسبی‌انگاری باستان را در شکل «نظریه حقوقی» بازگو کرد که برحسب آن حقوق طبیعی انسان مبین آن چیزی است که انسان‌ها خواهان انجام آنند، در نتیجه حقوق طبیعی از قانون طبیعی مشتق می‌شود. وی به‌عنوان نظریه‌پرداز حقوق طبیعی مدرن از جمله کسانی است که تنها به حقوق طبیعی در روابط بین‌الملل اعتقاد داشت و وجود حقوق موضوعه را انکار می‌کرد و تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرار داد. لویاتان به‌عنوان بزرگ‌ترین و شاید یگانه اثر منحصر به فرد و بی‌بدیل و شاهکاری بی‌نظیر و منظومه‌ای فکری در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی بیش از دیگر آثار هابس تلاش او را به‌تدقیق مفاهیمی نظیر قانون، حقوق طبیعی، علم سیاست، قدرت سیاسی و حاکمیت به‌نمایش می‌گذارد. این مقاله درصدد است با تأمل در نظریه‌پردازی و پژوهش در اندیشه سیاسی توماس هابس، نگرش وی را نسبت به مفاهیم قانون، حقوق طبیعی، قوانین طبیعی، حقوق بین‌الملل، وضع طبیعی، جامعه سیاسی، قدرت سیاسی و لویاتان بررسی نماید.

کلید واژه‌ها

قانون، حقوق طبیعی، قوانین طبیعی، حقوق بین‌الملل، وضع طبیعی، جامعه سیاسی، قدرت سیاسی و لویاتان.

* عضو هیأت‌علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران.

** دانشجوی مقطع دکتری رشته علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

نخستین مرور کلی بر تاریخ فلسفه اخلاقی مدرن، در زمان حیات خود هابس به قلم ساموئل پوفندروف نوشته شد و در اثر خود تحت عنوان «قانون طبیعت و ملت‌ها» در پی یافتن ریشه‌های اندیشه اخلاقی برآمد. براساس این شرح تاریخی دو نفر انگلیسی در آغاز پیرو گروسایوس بودند؛ یکی جان سلدن و دیگری توماس هابس بود. با این همه هابس در میان طیفی از نویسندگان قرار می‌گیرد که از گروسایوس شروع می‌شود و به خود پوفندروف و نهایتاً به نحو اعجاب‌انگیزی به جان لاک می‌رسد.^(۱) هوگو گروسایوس نخستین کسی است که نظریه دوگانگی اساس حقوق بین‌الملل را، که اصول طبیعی و مقررات ارادی است بیان کرد و با اینکه حقوق طبیعی را مسلط بر ارادی می‌دانست، بین این دو اساس، تمیز قائل شد. پس از گروسایوس، دو مکتب اصلی در حقوق بین‌الملل پدید آمد: گروهی از نویسندگان تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرار دادند و عده‌ای دیگر تنها مقررات ارادی و ساخته دولت‌ها را اساس حقوق بین‌الملل دانستند. موضوع مورد بحث ما در اینجا نویسندگان گروه اول هستند که حقوق طبیعی را یگانه اساس حقوق بین‌الملل می‌دانستند، پس حقوق طبیعی قدیم است. از کسانی که تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرار داد، توماس هابس فیلسوف انگلیسی را می‌توان نام برد، وی علیرغم آزادی نامحدودی که برای دولت‌ها قائل شده، ایشان را مقید به حقوق طبیعی کرده و ضمناً حقوق بین‌الملل را با حقوق طبیعی یکی دانسته است.

اگر چه وی برای مقررات قراردادی و عرفی بین‌الملل ارزش حقوقی قائل نیست و تنها حقوق طبیعی را حاکم بر روابط بین‌الملل می‌داند، اما بنا به تقدم تاریخی به ترتیب بعد از ویتوریا، سوارز، جنتیلیس، هوگو گروسایوس و زوج، توماس هابس از نخستین کسانی است که به نحوی در ساختمان حقوق بین‌الملل مؤثر بوده‌اند.^(۲) همچنین وی از نظریه‌پردازان مدرن حقوق طبیعی به‌شمار می‌رود.^(۳) از اینرو در مقاله حاضر، جهت درک هر چه بهتر و بیشتر اندیشه‌های توماس هابس زمینه‌های اجتماعی و فکری وی، شیوه نگرش به قانون، چشم‌اندازی مدرن به حقوق طبیعی و قوانین طبیعی، نظریه‌پردازی در حقوق بین‌الملل، وضع طبیعی و شکل‌گیری جامعه و قدرت سیاسی و لویاتان، که وی ارائه می‌کند، توجه می‌نماییم. این مقاله با دیدگاه‌های سیاسی - حقوقی و با روش جامعه‌شناختی و راه‌حل‌گرایانه، از طریق یک بررسی پژوهشی در شناخت و برداشت‌های متفاوت از اندیشه‌های سیاسی هابس در زمینه حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل، سعی در تجزیه و تحلیل این موضوع دارد. سؤال اصلی که در این پژوهش مطرح می‌باشد، این است که مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل چه تأثیری در اندیشه سیاسی توماس هابس داشته است؟ پاسخ فرضی یا فرضیه این پژوهش آن است که مفهوم حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل تأثیر مهمی در اندیشه سیاسی توماس هابس داشته است و باعث شکل‌گیری مرکزیت سیاسی به حاکمیت حقوقی و توجه به قانون برای تأمین امنیت افراد در جامعه شده است. مفاهیم حقوقی از جمله حقوق طبیعی و بین‌الملل متغیر مستقل و اندیشه سیاسی توماس هابس، متغیر وابسته این پژوهش به‌شمار می‌رود. هدف نویسندگان و بحث اصلی نگارنده مقاله این است که شاخص‌های افزایش و اهمیت توجه و تأکید توماس هابس را نسبت به قانون و مفاهیم حقوقی در جامعه سیاسی برای تأمین صلح و امنیت بشری بررسی نماید و به این مهم دست یابد که عدم دسترسی به نتایج

مطلوب در زمینه دستیابی به صلح و تأمین امنیت بشری به وجود تفاوت و تضاد برداشت‌های حقوقی و سیاسی در زمینه‌هایی همچون: ۱- ریشه‌های داخلی یا خارجی شکل‌گیری بی‌قانونی، ناامنی و نقض حقوق بشر و غیره. ۲- عدم فهم صحیح و درک نادرست و تفاسیر غلط از حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل. ۳- راه‌ها و روش‌های نادرست تأمین امنیت شهروندان و خفه کردن آزادی‌های سیاسی و حقوق اساسی به بهانه نیاز به تأمین امنیت در جامعه ارتباط دارد. در نتیجه به کارگیری شیوه‌های فعلی برای تأمین صلح و امنیت بشری منجر به گسترش روزافزون بی‌اعتمادی در سطح اعتماد دولت‌ها گردیده که به نوبه خود راه‌های همکاری را مسدود نموده و با گسترش بی‌ثباتی امنیت جهان به خطر خواهد افتاد و خطر سقوط به وضع طبیعی هابزی و جنگ همه علیه همه افزایش پیدا خواهد کرد. تأسیس جامعه ملل و سازمان ملل متحد نیز به این وضع طبیعی هابزی پایان نداده است، زیرا هیچ یک از این دو سازمان از حمایت هیأت حاکمه‌ای که بتواند دولت‌ها را ملزم به ایفای تعهدات اخلاقی، سیاسی و حقوقی خود مجبور کند، برخوردار نبوده است. سؤالات فرعی پژوهش بدین شکل می‌باشند:

۱- اوضاع سیاسی، اجتماعی و فکری دوران هابس چگونه بوده است؟

۲- دلایل توجه هابس نسبت به قانون چیست؟

۳- منظور از وضع طبیعی و رهایی از آن با شکل‌گیری جامعه و قدرت سیاسی چیست؟

۴- منظور هابس از قوانین طبیعی و حقوق طبیعی چیست؟

۵- حقوق بین‌الملل از دیدگاه هابس چیست؟

۶- دلایل توجه هابس به لویاتان (حکومت مقتدر) چیست؟

در راستای پاسخ به سؤالات فرعی پژوهش، فرضیه‌های فرعی در این پژوهش بدین شکل مطرح می‌گردند:

۱- رویدادها و اتفاقات دوران زندگی هابس باعث اتخاذ چنین دیدگاهی نسبت به قدرت شد.

۲- تأمین امنیت و منفعت داشتن و سودجویی از دلایل توجه هابس به قانون بود.

۳- با کاربرد وضع طبیعی هابس در صدد بر می‌آید که مکانیزم‌هایی را جهت پی‌ریزی نوعی ساختار متمرکز قدرت ارائه دهد که در آن خطر اغتشاش داخلی کمتر و امنیت در جامعه برقرار گردد.

۴- قوانین طبیعی اصول کلی اجرایی خردمندانه حقوق انسان‌هاست و حقوق طبیعی آزادی هر کس برای کاربرد قدرت خود به شیوه‌ای است که خودش می‌خواهد در نتیجه آن بتواند هر امری را که به‌داوری و خرد خویش شایسته‌ترین وسیله برای هدف یعنی بقا است، انجام دهد.

۵- حقوق بین‌الملل از دیدگاه هابس با حقوق طبیعی یکسان است و هابس اظهار نمود که آنچه بین دولت‌ها حکومت می‌کند، قواعد عقلی و قوانین طبیعی است.

۶- از دلایل توجه هابس به لویاتان (حکومت مقتدر) جلوگیری از سقوط به وضع طبیعی، واگذاری اختیارات حقوقی افراد به‌فرد یا انجمنی از افراد، تأمین امنیت در جامعه، رعایت قوانین و تضمین قراردادهای و پیمان‌هاست.

۱- زمینه اجتماعی و فکری

هابس در سال ۱۵۸۸ زاده شد و نود و یک سال عمر کرد. دوران حیات فعال، یعنی دوران نویسندگی وی، عصر

سلطنت چارلز اول، جنگ‌های داخلی، تشکیل دولت متحده در عصر انقلاب و دولت سرپرستی به‌رهبری کرامول و نیز بازگشت خاندان استوارت به‌سلطنت را در بر می‌گرفت؛ چنین دورانی برای کسی که عقاید سیاسی روشنی داشت و می‌خواست نظرات خود را برای عموم مطرح کند، روزگار بی‌دردسری نبود. مراحل تکامل هابس را می‌توان از روی ترتیب تاریخی آثارش، گزارش‌های معاصرین درباره زندگی وی و نیز گزارش‌های خودش در این خصوص بازسازی کرد.^(۵) طبعاً فیلسوفی به‌اهمیت هابس در پرورش کل فلسفه‌های بعد از خود نقشی ایفا می‌کند که هیچ یک از فیلسوفان پس از او نتوانسته‌اند کاملاً او را نادیده بگیرند و حتی وقتی ظاهراً چنین کنند (چنان‌که گویند جان لاک چنین کرد) باز هم سکوتشان عمیقاً گویا و معنی‌دار است. با این حال اهمیت هابس برای فلاسفه بعدی در نوسان بوده و آثار او در طی سیصد سالی که از مرگش می‌گذرد با دقت و عنایت یکسانی مطالعه نشده‌اند.^(۶) مکفرسون می‌گوید: «آثار هابس پس از گذشت ۳۰۰ سال همچنان تازگی دارد، چرا که دغدغه هابس در سه قرن پیش با دغدغه ما تشابه زیادی دارد، هم هابس در اندیشه صلح، امنیت و قدرت بود و هم ما می‌خواهیم برای امنیت پایدار، واجد ابزارهای قدرت و تأثیرگذاری باشیم».^(۷) اندیشه حرکت، ذهن هابس را تسخیر کرده بود و این خود نتیجه نیکویی داشت، زیرا همان اندیشه وی را به‌نوآوری و ابتکار بزرگی که در دانش سیاست به‌عمل آورد، رهنمون نمود. بدین‌سان هابس رساله اصول قانون طبیعی و سیاسی را نوشت؛ هابس این رساله را به‌عنوان «تنها مبنای راستین چنین علمی، یعنی علم عدالت و سیاست» توصیف کرده است؛ لویاتان همچنان برجسته‌ترین دستاورد هابس در علم سیاست است. لویاتان هابس نخستین بیانیه حاکمیت در تاریخ اندیشه سیاسی انگلستان بود، او در این کتاب اندیشه «حاکمیت حقوقی» را به‌کمال رساند.^(۸)

روزگاری که هابس در آن می‌زیست، روزگاری آشوب زده، متحول و پر اضطراب بود. حیات هابس نیز متأثر از این وضعیت اجتماعی از ابتدا با نوعی ترس و اضطراب عجین شده بود. وضع سیاسی انگلستان از دهه‌های ۱۶۲۰ تا ۱۶۵۰ بر اثر اختلافات و ستیزش مذهبی و کشمکش‌های سیاسی میان شاه و پارلمان در دهه‌های بعد که به‌اعدام چارلز اول، پادشاه انگلیس انجامید به‌شدت بی‌ثبات بود و قدرت عمومی فرو پاشید.^(۹) مقارن با این تحولات اجتماعی، تحولاتی ژرف نیز در حوزه علم حادث شده بود و عقلانیت مدرن در پرتو اتکا به‌روش‌های جدید و گسست از بندهای الهیاتی (اسکولاستیکی) در حال ظهور بود. در نتیجه با در نظر گرفتن این رویدادها و توجه به‌شرایط اجتماعی زمان وی می‌توان برخی از ابعاد فکری و مسائل اساسی پیش‌روی وی را بهتر درک نمود. هابس در دو عرصه سیاسی، اجتماعی و علمی، نقشی خلاقانه ایفا کرد و در صدد برآمد با کاربرد روش‌های فلسفی و علوم طبیعی در زمینه رفع بی‌ثباتی‌های سیاسی، نظریه متقنی ارائه کند.^(۱۰) آثار عمده هابس در پاسخ به‌تحولات سیاسی نوشته شده است، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: رساله صغری (۱۶۳۷)، عناصر قانون (۱۶۴۰)، اصول فلسفه سیاست (۱۶۴۲) و لویاتان (۱۶۵۱). مشهورترین کتاب وی کتابی است موسوم به «لویاتان» در زمینه قرارداد اجتماعی که دولت را در آن به «لویاتان» یا گول بزرگ دریایی تشبیه می‌کند.^(۱۱) توماس هابس با اندیشه فرانسویس بیکن آشنایی داشت و مسافرت‌های متعدد وی به‌قاره اروپا موجب شد که وی با شخصیت‌های بزرگ فکری آن زمان مانند «دکارت» روابطی برقرار کند.^(۱۲) اما همان‌طوری که اشاره شد اوج همه اینها کتاب «لویاتان» بود که به‌تصدیق همگان

شاهکار اوست. از آنجایی که بحث و مقاله ما بر درک نگرش هابس از حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل تمرکز دارد، در نتیجه کتاب لویاتان که در بردارنده مطالبی پیرامون انسان، دولت، قدرت، علم سیاست و قوانین طبیعی است و کتاب عناصر قانون هابس بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲- نگرش هابس به مفهوم قانون

از دید هابس «حق و قانون را باید از هم تمییز داد، حق به معنی آزادی انجام فعل و یا خودداری از انجام فعلی است برای حفظ جان شخص و قانون از دید هابس نفس چنان فعل یا ترک فعلی را معین و عمل بدان را الزام‌آور می‌داند.»^(۱۴) اما در اندیشه سبسون، نظریه قانون طبیعت با نظریه دیگری که شاید میزان اهمیتش از آن بیشتر باشد، توأم شده است و این نظریه اخیر عبارت است از نظریه مساوات طبیعی افراد بشر. قانون طبیعی چیزی نیست جز آنکه عقل آدمی فتوای می‌دهد، ولی عقل هر چند بالقوه در نهاد همه آدمیزادگان وجود دارد؛ بالفعل در همه آنان به یک اندازه رشد نمی‌کند و در فرد واحد نیز اندازه‌اش متغیر است. در واقع ضوابطی که دولت تعیین می‌نماید، همان قوانین هستند. این قوانین سه منشأ می‌تواند داشته باشد: قانون طبیعی، قانون موضوعه و قانون الهی.^(۱۶)

با اینکه نظریه هابس مبنی بر شرارت فطری انسان با قانون الهی به سستی سازگار است، اما با این حال قانون الهی می‌تواند منشأ وضع دولت باشد، ولی آنچه اهمیت دارد این است که هر کدام از این سه قانون باید از دیدگاه سودجویی و منفعت‌سنجش شوند. برای مثال، اگرچه اخلاق، دروغ‌گویی را شرارت می‌داند و آن را ممنوع می‌کند، لکن هابس از روش خود که همان روش عقلی (عقل‌ابزاری) است، استفاده می‌کند و می‌گوید این استدلال که چون اخلاق، دروغ‌گفتن را بد می‌داند، پس نباید دروغ گفت، صحیح به نظر نمی‌رسد، بلکه چون دروغ‌گویی به ضرر فرد و جامعه است، باید کنار گذاشته شود و همین بحث را استمرار می‌بخشد، یعنی ضابطه‌ای اخلاقی را کنار می‌گذارد و آن چیزی که برای جامعه و فرد مفید و خوب است قبول و آن چه را بد است رد می‌کند، به عبارت بهتر ملاک مفید و مضر بودن برای جامعه و فرد مهم است. (سود جامعه و فرد همیشه بر هم منطبق نیست) و این ملاک همان سودگرایی است که بعدها به صورت مکتب اصالت فایده در آمد. جیمز میل از پیروان بنّام، هابس را پیش‌تاز فلسفه اصالت فایده محسوب نمود. همین علاقه اصحاب اصالت فایده به هابس بود که موجب پیدایش نخستین مطالعات جدی مدرن درباره او شد.^(۱۸)

هابس گذشته را کنار می‌گذارد و ضابطه خود را به نام منفعت داشتن معرفی می‌کند، زیرا تنها منفعت داشتن (سود و ضرر داشتن) قابل اثبات است. منفعت داشتن با نتایج کارها در ارتباط است یعنی ضابطه فقط تجربه است، اگر از نظر تجربی ثابت شود که دروغ‌گویی بد است پس باید قبول کرد که بد است و در غیر این صورت خلافش را می‌پذیریم. هابس به جای شکاکیت علم را پیش کشید، وی حاضر بود موضع خودش را تا نهایت ممکن پیش ببرد؛ در یکی از صریح‌ترین عباراتی که در کل آثارش یافت می‌شود، می‌گوید که «در صورت تولد مولودی غریب و ناقص، تصمیم‌گیری درباره اینکه آیا چنین مولودی انسان است یا نه، با ارسطو یا فلاسفه نیست، بلکه با قوانین است.» هابس که فرزند اومانیسیم و علم‌گرایی عصر جدید بود، می‌خواست چرایی و چونی نظم سیاسی را بر پایه

رفتار عقلانی بشر تحلیل نماید.^(۲۰)

هابز نیاز حفظ نظم را مقدم بر آزادی فرد دانست و قانون و حقوق طبیعی آدمیان را محترم شمرد.^(۲۱) هابز بین حقوق طبیعی و قانون طبیعی تفاوت قائل می‌شود. از دیدگاه توماس هابز «قانون طبیعی به‌ما می‌گوید که در صورتی که عاقلانه بیندیشیم چه تصمیمی باید بگیریم، اما حق طبیعی به‌ما می‌گوید که ما خودمان باید تصمیم بگیریم و ما طبعاً و روحاً آزادیم هر راهی را که به‌سوی هدف ضروری بقا خود برمی‌گزینیم، بییماییم».^(۲۲) این حقوق بین‌الملل است که می‌تواند حالت طبیعی بین‌المللی را محدود کند. بنابراین واقع‌گرایی کلاسیک هابز هم بر قدرت نظامی و هم بر حقوق بین‌الملل تأکید دارد.^(۲۳) در مجموع باید گفت که مهم‌ترین ضمانت اجرایی حقوق بین‌الملل، منافع متقابل کشورهاست.^(۲۴)

۳- وضع طبیعی و شکل‌گیری جامعه و قدرت سیاسی

جامعه اولیه موردنظر در وضع طبیعی، جامعه‌ای سلسله‌مراتبی نیست که در آن انسان‌ها به‌شقوق نامتقارنی تقسیم شده باشند، بلکه جامعه‌ای مبتنی بر تفرد و برابری ذاتی انسان‌هاست. در این وضعیت هر انسان بهره‌مند از «حق طبیعی» است که به‌او امکان می‌دهد تا قدرت خود را برای زندگی خویش به‌هر نحو به‌کار برد، به‌زعم هابز در این وضعیت جایی برای مفاهیم درست و نادرست، عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد، زیرا در جایی که قدرت عمومی در کار نیست، قانون وجود ندارد و در جایی که قانون وجود ندارد، عدالت را نمی‌توان یافت. هابز مانند ماکیاوول عقیده دارد که آدمیزادگان اسیر عواطف و خواهش‌های خویش‌اند و رقابتشان برای ارضای این عواطف و خواهش‌ها آنان را تشنه قدرت بار می‌آورد و کینه‌توز و بدخواه یکدیگر می‌کند. در وضع طبیعی یعنی در حالی که قانون و دولتی در کار نباشد، این دشمنی طغیان می‌کند و افراد در برابر یکدیگر رفتاری پیش می‌گیرند که هابز آن را «جنگ همه برضد همه»^۱ می‌نامد و درباره همین حال است که او آن جمله معروف خود را گفته است که «انسان، گرگ انسان است» در آن وضع دیگر حق و باطل معنایی ندارد و میان عادل و ظالم فرقی نیست، زیرا وقتی حاکمی بالای سر مردم نباشد، ظلم و بطلان مصداق پیدا نمی‌کند. البته مقصود از حالت «جنگ همه بر ضدهمه» آن نیست که به‌راستی افراد در آن پیوسته با هم در جنگ باشند، بلکه مقصود او این است که در وضع طبیعی هیچ‌کس امنیت ندارد و هر کس پیوسته در معرض خطر تجاوز دیگری است و برای نگهداری از جان و مال خویش باید فقط به‌نیروی خود متکی باشد. در چنین شرایطی پیشرفت تمدن ناممکن می‌شود و زندگی افراد تنها و مسکنت بار و زشت و درنده‌خویانه و کوتاه است.^(۲۶) خلاصه وضع طبیعی قابل نفس کشیدن نیست، زیرا هیچ‌کس بر جان خود ایمن نیست. هابز سه علت اصلی را سبب به‌وجود آمدن چنین وضع و حالی می‌داند: نخست، رقابت، دوم ترس و سوم افتخار؛ علت نخست انسان را جویای سود می‌کند، علت دوم او را برای حفظ جان برمی‌انگیزد و علت سوم او را بلند آوازه می‌کند. به‌زعم هابز چندان مهم نیست نشان داد که انسان زمانی به‌واقع در وضع طبیعی زندگی می‌کرد. هابز می‌خواست نشان دهد اگر حکومت وجود نداشته باشد، زندگی اجتماعی و سیاسی مردم، یا جامعه به‌وضع طبیعی باز خواهد گشت.^(۲۷) هابز تصویری بسیار سرد هم از نظر کیفی و هم از نظر کمی از وضع طبیعی

1. The War of all Against all

به‌تصویر می‌کشد که در آن جنگ همه بر ضد همه وجود دارد جنگی که علت آن رفاقت بر سر منابع کمیاب است که با برابری اساسی و ذاتی قدرت آمیخته شده است. طبیعی است شرایطی که همه انسان‌ها تا اندازه‌ای مساوی‌اند، هیچ اقتدار سیاسی طبیعی وجود ندارد.^(۲۸) در اینکه وضع طبیعی وضع آزادی و برابری انسان‌هاست، لاک با هابس هم عقیده بود، اما به وضوح شکاف بزرگی دیده می‌شود. به نظر هابس برابری و آزادی انسان‌ها در وضع طبیعی به حالت جنگ در میان آنها می‌انجامد. اما لاک چنین نظری نداشت، در وضع طبیعی لاک، انسان‌ها در دشمنی متقابل زندگی نمی‌کنند، بلکه در آن صلح و خردمندی برقرار است، در وضع طبیعی لاک، قانون طبیعی بر انسان‌ها حکم می‌راند. لاک منبع و منشأ تکلیف افراد بشر در مورد احترام به حقوق دیگران را «قوانین طبیعی» نامید. وی معتقد بود قوانین طبیعی به معنای احکام خداوند است.^(۲۹) لاک معتقد است: «انسان در وضع طبیعی نه تنها شرور و پلید نیست، بلکه به‌مثابه کاغذ سفیدی است که جامعه بر آن می‌نویسد، اما هابس وضعیت انسان در شرایط طبیعی را «انسان فطری»^۱ می‌نامد که در وضع طبیعی^۲ به‌سر می‌برد و از طریق وسائل اولیه در جنگل و کوه و بدون دستکاری در طبیعت، معیشت خود را تنظیم می‌نمود، لکن این انسان فطری به‌انسان اجتماعی^۳ تبدیل شد، بدین‌صورت که با تغییر دادن و دستکاری نمودن طبیعت از وضع طبیعی به‌وضع اجتماعی^۴ درآمد.»^(۳۰)

چنین به‌نظر می‌رسد که وی حتی طرفدار حکومت سلطنت مطلقه هم نبود؛ زیرا معتقد بود دولت برای ایجاد نظم و صلح باید ضوابطی را به‌وجود آورد و ملاک این ضوابط را هم منفعت داشتن برای جامعه می‌دانست.^(۳۱)

از نظر هابس چون مردم دارای توان کم و بیش یکسانی هستند، هیچ مبنای طبیعی برای نظم سیاسی وجود ندارد، نظم باید به‌طور مصنوعی و براساس قرارداد برقرار گردد.^(۳۲) به‌اعتقاد جان پلاماتز و سی. بی. مکفرسون «وضع طبیعی صرفاً فرضیه‌ای منطقی است نه تاریخی و مقصود حقیقی هابس آن نیست که بشر واقعاً در تاریخ گذشته خود مرحله‌ای را به‌نام وضع طبیعی گذرانده باشد، بلکه او درصدد است درباره جامعه سیاسی و نظام اجتماعی مختل شده‌ای بحث کند که در آن به‌دلیل عدم قدرت سیاسی متمرکزی، امنیت و آسایش اتباع مورد تردید قرار گرفته است.»^(۳۳) در واقع می‌توان گفت هابس با کاربرد وضع طبیعی در صدد برمی‌آید مکانیزم‌هایی را جهت پی‌ریزی نوعی ساختار متمرکز قدرت ارائه دهد که در آن، خطر اغتشاش داخلی مرتفع و صلح و امنیت برقرار شود. به‌عبارت بهتر پلاماتز عقیده دارد که مقصود حقیقی هابس آن نیست که بشر واقعاً در تاریخ گذشته خود مرحله‌ای را با نام وضع طبیعی گذرانده است، بلکه او فقط می‌خواهد بگوید که «اگر نظام اجتماعی مختل شود، بشر به‌چنان وضعی سقوط خواهد کرد.»^(۳۴) در نتیجه به‌اعتقاد هابس، فراهم آوردن حمایت و ایجاد امنیت تنها دلیل وجود حکومت است. وی برای اثبات نظریه خود از مردم خواست تصور کنند که در حالت طبیعی به‌سر می‌برند که در آن هیچ‌کس اختیاری بر آنها ندارد و از نظر وی در این حکومت همه برابر هستند.^(۳۵) هیچ‌کس به‌این دلیل که در یک خانواده اشرافی به‌دنیا آمده است بر دیگران برتری ندارد. همه «حق طبیعی» خود می‌دانند که کارهای مورد علاقه‌شان را انجام دهند، اما مشکل طبیعت انسان است، تمام انسان‌ها میل به‌قدرت دارند و تا روزی که زنده هستند برای رسیدن به‌قدرت بیشتر

1. Natural Man
2. Natural State
3. Social Man
4. Social State

تلاش می‌کنند. این میل شدید به قدرت میان اشخاص تولید اختلاف می‌کند و در نتیجه حالت طبیعی به جنگ همه با هم منتهی می‌شود. به اعتقاد هابس، این بدترین اتفاقی است که ممکن است بیفتد. به همین دلیل است که افراد منطقی در «حالت طبیعی» با هم به یک «قرارداد اجتماعی» می‌رسند تا اختیار و اقتدار سیاسی را به وجود آورند، افراد با هم برابرند و «حق طبیعی» هر کس است که آزاد باشد، مردم، دولت و حکومت را با رضایت خود به وجود می‌آورند تا از منافع و خواسته‌های آنها حمایت کند. هابس نشان می‌دهد که جامعه سیاسی بر اراده با هم بودن استوار است و غایات سیاسی هم نتیجه اراده هیئت اجتماعی است و این غایات الزاماً در جهت منافع شخصی و امتیازات طبیعی او با امتیازات همزاد او که همان مواهب زندگی باشد قرار دارد، همانند امتیاز آزادی در اختیار داشتن بدن خود، وجدان خود، اندیشه خود، فعالیت‌های فردی خود. بر پایه فرمول پر معنای روسو مثل این است که هر کس با خویشتن قرارداد بسته باشد، نتیجه قرارداد اجتماعی که همان قرارداد سیاسی می‌باشد بدنبال می‌آید، قدرت بر پایه اراده بنا شده تا تحقق غایات را که به حفظ شخصی برمی‌گردد، به اجرا گذارد. این قدرت که اصالتاً دموکراتیک بوده، از نهاد خود برخوردار است و مشروط به انجام مأموریت خویش است، برای این است که بنده حقیر و حلقه به گوش یعنی انسان را به حاکمیت برساند. از این زاویه قدرت همیشه قابل اعتراض و قابل عزل است و حق مقاومت در برابر ظلم که در اعلامیه فرانسوی حقوق بشر در سال‌های ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ آمده، دیگر مانند زمان رفورم فقط ضامن آزادی وجدان نیست، بلکه ضامن شخصی هم هست.^(۳۷)

هابس از نخستین اندیشمندان مدرن است که در مرکز اعمال سیاسی «شخصی حقوقی» را قرار می‌دهد که قدرت او برآمده از نوعی اجماع همگانی است.^(۳۸) این مسئله را می‌توان ارائه نوعی مفهوم حقوقی از قدرت دانست که در چهارچوب اقتدار ظهور می‌یابد، به این معنی که تصمیمات و فرمان‌ها تنها به آن دلیل مقبول و مطاع‌اند که از جانب شخص بخصوصی صادر شده که صفات و خصوصیاتش به طرقی، موجد مشروعیت برای تصمیمات یا فرمان‌های اوست. در دیدگاه هابس حیات اجتماعی بشر، توده‌ای صرف از امور واقع ناهمساز و اتفاقی نیست، بلکه زندگی اجتماعی بر احکامی متکی است که دارای همان اعتبار عینی قضایای ریاضی‌اند و مانند آنها نیز قابل اثبات‌اند. بنابراین دور از انتظار نیست که بتوان از ریاضیات سیاست سخن گفت. استیلائی روش‌شناسی ریاضی گونه در اندیشه هابس موجب شد که وی علیرغم اینکه به تفاوت میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی واقف است، احکام ریاضی را عیناً در مورد مفاهیم اجتماعی به کار بندد. شاید بتوان مفهوم «صیانت نفس» را در اندیشه هابس دارای چنین موقعیتی دانست که بر اساس آن، آدمی با محاسبات عقلانی خویش در می‌یابد که جهت‌رهایی از «وضع طبیعی» و برای حفظ جان خویش، جامعه‌ای سیاسی را بنا کند. جامعه‌ای که هنر تأسیس و حفظ آن مستلزم کاربست قواعدی معین (همچون ریاضیات و هندسه) است و صرفاً مبتنی بر عمل و تجربه نیست.^(۴۲) طرح هابس برای ایجاد یک بنای بزرگ اجتماعی با دقتی هندسی به حد کمال رسید، هابس از نخستین فیلسوفان بزرگ جدید بود که به نظریه سیاسی، رهیافتی علمی نشان داد. او در جوانی تحت تأثیر فرانسیس بیکن، که برانگیزنده او به علوم طبیعی بود قرار گرفت و مطالعه در علوم طبیعی و فیزیکی رهیافت هابس به سیاست را تعیین کرد.^(۴۳) در تحلیل نهایی می‌توان گفت که هابس، فیزیک را صرفاً جهت درک پدیده‌های طبیعی به کار نمی‌برد، بلکه درصدد بر می‌آید آن

را برای تبیین تمام رفتارهای انسان به کار برد. بنابراین هابس بنا به مشرب نومیالیستی (اصالت تسمیه) انسان‌ها را موجوداتی می‌داند که هر یک دنیای ذهنی خود را دارند و به دنیای ذهنی دیگری نمی‌توانند راه ببرند، به همین دلیل موجوداتی خویشتن خواه (یا به تعبیری که شاید دور از برداشت هابس باشد) و خودخواه هستند. بنابراین در شرایطی که نظم مشترکی ساخته نشده، بروز سوءظن بین افراد امری گریزناپذیر است، هابس این شرایط را وضع طبیعی می‌نامد. بنا بر نظریه هابس در وضع بین‌المللی نیز، دولت‌های مستقل همیشه نسبت به یکدیگر در «وضع طبیعی» بوده‌اند، یعنی هر یک صرفاً دنبال منافع خویش و رقیب و دشمن دیگران بوده‌اند. اگر زمانی صلح و آرامش برقرار بوده خطر جنگ و امکان حمله دولتی به دولت دیگر، هیچ‌گاه از میان نرفته و وضع جنگ دائم پیوسته میان دولت‌ها موجود بوده است، هابس اظهار می‌دارد که مردم نسبت به یکدیگر مثل گرگ‌اند، این گفته همیشه در رابطه بین دولت‌ها بوده است. عده‌ای معتقدند در حال حاضر نظریه هابس به‌ویژه فراز «انسان گرگ انسان است» بر قواعد نظام بین‌الملل حاکمیت دارد. بدین معنا که در نظام بین‌الملل به‌علت نبود استراتژی خاص و به‌ویژه با توجه به جهانی شدن همه پدیده‌ها در حالتی از وضع طبیعی قرار دارد. آنچه آدمی را از وضع طبیعی می‌رهاند یا دور نگه می‌دارد، عقل اوست، ولی عقل نیز خود به‌انگیزه نیرویی دیگر عمل می‌کند و آن ترس است. ناایمنی افراد از گزند و ستم یکدیگر ایشان را می‌ترساند و همین ترس، به‌ویژه ترس از مرگ قوی‌ترین انگیزه‌ای است که آدمی را دوستدار آرامش می‌کند، آنگاه عقل به‌یاریشان می‌آید و قواعدی را که می‌تواند مایه برقراری و آرامش شود به‌آنان می‌آموزد، هابس این قواعد را قوانین طبیعی می‌نامد.^(۴۷)

۴- اندیشه قوانین طبیعی و شکل‌گیری حقوق طبیعی

در این مرحله هابس مفهوم حقوق طبیعی و قوانین طبیعی را مطرح می‌کند. حق طبیعی به این صورت تعریف می‌شود: «آزادی هرکس برای کاربرد قدرت خود به‌شیوه‌ای که خودش می‌خواهد در جهت حراست از وجود خویش، یعنی در جهت حفظ جان خود؛ و به تبع آن انجام هر عملی که به تشخیص رأی و عقل آدمی مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به‌هدف باشد.» هابس این حق را تنها در وضع طبیعی به‌طور کامل معمول و ممکن می‌داند و چون وضع انسان وضع جنگ همه بر ضد همه است و در آن وضع هرکس از عقل خویش پیروی می‌کند و هر کس می‌تواند از هر چیزی که به‌وی یاری رساند در پاسداری از زندگی خویش در مقابل دشمنان خود بهره‌برداری کند، پس چنین برمی‌آید که در چنین وضعی هرکس نسبت به‌همه چیز حقی دارد، حتی نسبت به‌بدن دیگری. قوانین طبیعی^۱ حکم یا قاعده‌ای است که به‌واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به‌عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند. سرچشمه و ریشه عدالت در همین قانون طبیعی^۲ نهفته است؛ زیرا وقتی هیچ پیمانی پیش‌تر بسته نشده باشد، هیچ حقی هم واگذار نشده و هر کسی نسبت به‌چیزی حق دارد و در نتیجه هیچ عملی نمی‌تواند غیر عادلانه باشد، اما وقتی پیمانی بسته شود، نقض آن ناعادلانه خواهد بود و بی‌عدالتی در تعریف همان عدم ایفای عهد و

1. Lex Naturalis
2. Law of Nature

پیمان است و هر آنچه که ناعادلانه نباشد، عادلانه است. از دیدگاه هابز برای اینکه هیچ‌کس در عدم رعایت قوانین طبیعی، بهانه‌ای نداشته باشد، می‌توان همه آنها را در یک قانون خلاصه کرد: آنچه برای خود نمی‌پسندی بر دیگران روا مدار. این قانون برای کم‌شعورترین افراد هم قابل درک است.^(۵۰) در وضع طبیعی نیز هم حق و هم قانون وجود دارد. در این وضع هرکس حق انجام هر کاری را دارد که امنیت خاص او را بهتر کند. عقل، انسان‌ها را به درک قوانین طبیعی توانا می‌کند که وقتی رعایت شدند، می‌توانند برای انسان رستگاری آورند. بیان سیسرون نیز از فلسفه رواقی روشن و قابل قبول است، او گفت قانونی طبیعی وجود دارد که قانون اساسی جهان است. این قانون برای همه در همه‌جا یکسان است. حکمران نیز باید از قوانین خداوند و قوانین طبیعی پیروی کند.^(۵۱)

سیسرون، قانون را به عقل درست مطابق با طبیعت تعریف می‌کرد.^(۵۲) در فلسفه رواقی و حقوق رومی، قانون طبیعی مبنای قانون عادلانه تلقی شد. براساس فلسفه رواقی، چون افراد بشر به یک میزان از عقل بهره‌مندند، به یک میزان هم به قانون طبیعی دسترسی دارند. قانون طبیعی^۱ به نظر آنها مظهري از قانون عقل جهانی^۲ بود. بر همین اساس در روم مفهوم قانون شامل حال همه مردمان^۳ پدیدار شد. اندیشه قانون و حقوق طبیعی و برابری طبیعی افراد از قرن هفدهم به بعد در قالب مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن رواج یافت. جان لاک، قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می‌دانست. اصحاب اصالت فایده، عدالت را در چیزی جستجو می‌کردند که به نظر آنها خیر و صلاح عامه را پیش ببرد، به عبارت دیگر محک عدالت، شادی است، زیرا هرکس می‌داند شادی چیست، اما اینکه عدالت چیست در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است. کانت بر آن بود که همه مفاهیم اخلاقی مبتنی بر مقولات عقل پیشینی هستند، انسان موجودی آزاد است که اعمالش به وسیله اهدافی که آزادانه انتخاب می‌کند، تعیین می‌شوند.^(۵۵) اما در نظریه هابز، عدالت همان ایفای پیمان‌های معتبر است، اما اعتبار پیمان‌ها تنها با تأسیس قدرتی مدنی که بتواند آدمیان را مجبور به رعایت آنها سازد، آغاز می‌گردد و بنابراین مالکیت نیز از همان زمان پدید می‌آید. آدم احمق در دل خود می‌گوید و گاه نیز بر زبان می‌آورد که امری به نام عدالت وجود خارجی ندارد و در حقیقت صیانت نفس و تأمین خرسندی هر فردی به مراقبت و مواظبت خود او موقوف شده است و در نتیجه هیچ دلیلی وجود ندارد که هر کس آنچه را که به مصلحت خویش می‌داند، انجام ندهد و بنابراین بستن، شکستن و ایفا یا عدم ایفای پیمان‌ها نیز به مقتضای مصلحت آدمی، برخلاف عقل نیست. البته چنان کسی انکار نمی‌کند که پیمان‌هایی وجود دارند و این پیمان‌ها گاه نقض و گاه ایفا می‌شوند و چنین نقض عهده‌ی را می‌توان بی‌عدالتی خواند و رعایت پیمان‌ها را نیز عدالت نامید، اما او این پرسش را پیش می‌کشد که آیا بی‌عدالتی وقتی ترس از خدا در کار نباشد (زیرا همان آدم نادان در دل خود می‌گوید که خدایی در کار نیست) نمی‌تواند گاه موافق با عقلی باشد که نفع و مصلحت هر کسی را تشخیص می‌دهد؛ به‌ویژه در زمانی که بی‌عدالتی چنان منفعتی را به دنبال می‌آورد که آدمی باید برای برخوردارگی از آن نه تنها لعن و نفرین و ناسزا و دشنام دیگر آدمیان بلکه قدرت آنها را نیز نادیده بگیرد.^(۵۷) منظور هابز از اینکه قانون طبیعی، آدمی را از کردن یا نکردن کاری باز می‌دارد آن نیست که مرجعی انسانی یا

1. Jus Naturale
2. Lex aeterna
3. Jus Gertium

الهی واقعاً او را از کارهایی که به‌زیانش باشد باز می‌دارد، بلکه مراد او این است که افراد به‌طور فطری خواستار بقای خویشند و عقل به‌آنان نشان می‌دهد که اگر می‌خواهند زنده بمانند باید از چه کارهایی بپرهیزند. ولی افراد اگر از این قوانین سرباز زند، نه برخلاف قواعد اخلاقی یا دینی، بلکه برخلاف عقل عمل کرده‌اند، زیرا سرپیچیشان با میل همگانی به‌صیانت نفس مغایرت دارد. اما قوانین طبیعی خود کدام‌ها هستند؟ هابس برخی از این قوانین را شرح می‌دهد. از همه آنها مهم‌تر سه قانون اول است که به‌عقیده او همه قوانین دیگر را از آن می‌توان استنتاج کرد و عبارتش چنین است: «هر کس باید تا جایی که امید یافتن دارد در جست‌وجوی صلح بکوشد و چون آن را نتواند بیابد مجاز است که در پی همه وسایل و چاره‌های جنگ برود و به‌آنها توسل جوید. قسمت اول این قاعده شامل قانون اول و اساسی طبیعت است که آدمی را به‌طلب صلح و پیروی از آن حکم می‌دهد و قسمت دوم خلاصه آن حق طبیعی است که می‌گوید: ما با همه وسایل می‌توانیم از خود دفاع کنیم».^(۵۸)

پس حق طبیعی اختیاری است که هر کس داراست تا قدرتش را آنچنان که خود می‌خواهد برای حفظ طبیعت خویش یعنی زندگانش به‌کار برد و در نتیجه بتواند هر امری را که به‌داوری و خرد خویش شایسته‌ترین وسیله برای مقصود یعنی «بقا» است، انجام دهد و اما قانون طبیعت عبارت است از اصل یا قاعده‌ای عام که خرد آن را کشف کرده باشد و به‌حکم آن، آدمی از کاری که زندگیش را تباه کند و یا وسیله بقا را از او بگیرد و از نکردن کاری که به‌گمان او با آن بقایش به‌بهرترین وجه تأمین می‌شود، بازداشته شود. چون هابس فلسفه خود را بر این فرض استوار کرده است که انسان همه کارهایش را برای تأمین مصلحت و ارضای میل شخصی خود انجام می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که انگیزه انسان نیز در واگذاری یک حق به‌شخص دیگر، جز حفظ حیات و تأمین بقای خود نیست.^(۶۰) قوانین طبیعی تغییرناپذیر و ابدی‌اند، زیرا بی‌عدالتی، ناسپاسی، تکبر، نخوت، بی‌انصافی، تبعیض و غیره را هرگز نمی‌توان قانونی و مشروع ساخت، چرا که هرگز چنین نخواهد شد که جنگ حافظ زندگی و صلح ویرانگر آن باشد. قانون در معنای درست و دقیق کلمه عبارت است از حکم کسی که به‌حق بر دیگران حکومت دارد. با این حال اگر ما همان احکام منطقی را جزیی از کلام خداوند بدانیم که به‌حق بر همه امور حاکم است، تنها در آن صورت می‌توان آنها را به‌درستی قانون خواند.^(۶۱) در نظریه هابس قوانین طبیعی همواره به‌شیوه‌ای باطنی برای وجدان آدمی الزامی آورند، به‌این معنی که در آدمی میل و خواست اجرای خود را به‌وجود می‌آورند، لیکن به‌شیوه ظاهری و عملی همواره برای آدمی الزام‌آور نیستند، زیرا کسی که فروتن و مطیع و رام باشد و به‌همه وعده‌های خود در هر زمان و مکانی عمل کند، در حالی که هیچ‌کس دیگری چنان نکند، چنین کسی تنها خودش را اسیر دیگران می‌سازد و به‌هلاکت و نابودی حتمی می‌کشاند و این برخلاف تمام قوانین طبیعی است که خواستار صیانت ذات آدمی هستند و کسی که به‌کفایت مطمئن باشد که دیگران قوانین طبیعی را در مورد او رعایت خواهند کرد و با این حال خود آنها را رعایت نکند، چنین کسی خواهان جنگ است نه صلح و در نتیجه خواستار نابودی ذات خود از طریق خشونت است و هر قانونی که برای وجدان فرد به‌شکل باطنی الزام‌آور باشد، نه تنها ممکن است به‌موجب وقوع امری مغایر با قانون طبیعی نقص شود، بلکه واقعه‌ای موافق با قانون نیز می‌تواند آن را نقص کند و این در صورتی است که آدمی این واقعه را مغایر با قانون بیندارد، زیرا اگر چه عمل او در این مورد مطابق با قانون بوده

باشد، اما با این حال نیت او برخلاف قانون بوده است و وقتی الزام و تعهد جنبه فردی و وجدانی داشته باشد، چنین عملی نقض قانون شمرده می‌شود. بنابراین قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، مبین شرایط صیانت نفس عقلانی است، همچنان که وی به آوردن این حجت می‌پردازد که «طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومت‌ها یا دولت‌ها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تأسیس جامعه و حکومت استوار را به دست می‌دهد.»^(۶۳) قانون طبیعی در همه کشورهای جهان جزئی از قانون مدنی است، متقابلاً نیز قانون مدنی جزئی از احکام طبیعت است، زیرا عدالت یعنی ایفای به عهد و پیمان و ادای حق کسان، حکم قانون طبیعی است.^(۶۴) پس قوانین طبیعی نیازی به انتشار و اعلام ندارد و در این جمله که مورد تأیید همه جهانیان است، خلاصه می‌شوند: کاری را که اگر دیگری در حق تو انجام دهد، ناپسند و معقول خواهی شمرد، در حق دیگری انجام مده. بنابراین قانونی که برای همه اتباع بدون استثناء الزام‌آور باشد و مکتوب و مدون نباشد و یا به شیوه دیگری در مکان‌هایی که ممکن است به علم و اطلاع افراد رسد، انتشار نیافته باشد، همان قانون طبیعی است. زیرا هر آنچه آدمیان بر اساس عقل خودشان و نه بنا به گفته دیگران، به عنوان قانون بشناسند، می‌باید برای عقل همگان قابل قبول باشد و هیچ قانونی نمی‌تواند چنین باشد، مگر قانون طبیعی.^(۶۵) در نتیجه، اعمال «حق طبیعی» منطقی‌نیزمند آن است که آدمیان هر آنچه را که قانون طبیعت مقتضی می‌داند، انجام دهند. منظور هابز این نبود که آدمیان همواره از احکام قانون پیروی خواهند کرد. وی در اصول قانون بیان داشته که: «خلاصه قوانین، قوانین طبیعی عبارتست از منع و نهی ما از اینکه داور خویش باشیم و خودمان ببریم و بدوزیم»^(۶۶) اگرچه حربه اصلی بورژوازی تضمین حقوق طبیعی است، اما حقوق طبیعی حقی است که انسان به خاطر انسان بودنش از بدو تولد از آن برخوردار می‌باشد، این حقوق را نه تنها فرد یا حکومت نمی‌تواند از انسان سلب کند، بلکه خود انسان هم نمی‌تواند این حق را به دیگری واگذار نماید. به عبارت دیگر، انسان‌ها دارای حقی هستند که در ذات آنها نهفته است. قطع نظر از زمینه تاریخی و اخلاقی مشاجره‌انگیزی که اشتراوس، هابز را در آن قرار می‌دهد و بررسی می‌کند، بی‌شک تعبیر وی تا حدی درست و محکم است. به‌ویژه اشتراوس، به درستی بر این امر تأکید می‌کند که هابز قوانین طبیعی را تابع حقوق طبیعی ساخته بود و بدین‌سان قوانین طبیعی را عبارت از اصول کلی اجرایی خردمندانه حقوق انسان می‌دانست.^(۷۰)

۵- نظریه پردازی در حقوق بین‌الملل

نظرات هابز را درباره حقوق بین‌الملل، می‌توان از عقاید کلی که او درباره فلسفه و طبیعت بشر ابراز داشته، استنباط کرد. در فلسفه سیاسی هابز، بشر طبعاً موجود خودخواهی است. این غریزه خودخواهی بشر در اجتماع کشوری (داخلی) مقید به قوانین شده، زیرا دولت که مظهر قدرت عالیه است، با در دست داشتن قدرت و اختیارات، قوانینی را در داخل کشور وضع و اجرا می‌کند و نظم حقوقی را برقرار می‌سازد. اما در جامعه بین‌الملل وضع به نحو دیگری است، دولت‌ها در جامعه بزرگ بین‌الملل به مانند افراد در حالت طبیعی به سر می‌برند، قدرتی مافوق خود ندارند، چون در جامعه بین‌الملل (برخلاف جامعه داخلی) یک مقام مقتدر که بر فراز دولت‌ها باشد وجود ندارد تا اینها را مجبور به اطاعت از خود و مقید به قوانین نماید، بنابراین نظم برون ذاتی یا موضوعه، در بین دولت‌ها و در جامعه بین‌الملل

وجود ندارد و آنچه بین دولت‌ها حکومت می‌کند، قواعد عقلی و قوانین طبیعی است.^(۷۱) هابس، علیرغم آزادی نامحدودی که برای دولت‌ها قائل شده، ایشان را مقید به حقوق طبیعی کرده و ضمناً حقوق بین‌الملل را با حقوق طبیعی یکی دانسته است. وی می‌گوید: «من احتیاجی نمی‌بینم درباره وظایف یک سلطان نسبت به سلطان دیگر، که تابع حقوقی است که معمولاً آن را حقوق بین‌الملل می‌گویند، مطلبی عنوان کنم، زیرا حقوق بین‌الملل و حقوق طبیعی یکی است، هر سلطان برای حفظ اتباع خود همان حقی را دارد که یک فرد برای حفظ خود، دارد».^(۷۲) ویتوریا و سوارز که از پیشروان و بنیانگذاران حقوق بین‌الملل هستند، بدون اینکه عقاید روحانی مسیحی را درباره حقوق طبیعی از دست بدهند، حقوق بین‌الملل را ترقی و آن را از حقوق الهی متمایز ساختند.^(۷۳)

علیرغم آنچه گفته شد، هابس در جامعه بین‌الملل، به هرج و مرج قائل نیست و حکومت قوانین طبیعی را در روابط بین دولت‌ها قبول دارد. در نظر وی دولت‌ها بدون اینکه اصل خودخواهی را از نظر دور بدارند، به‌خاطر منافع خویش صلح طلبند. از اینجاست که هابس بعضی اصول طبیعی را که در روابط بین دول وجود دارد، استخراج می‌کند و از جمله اصل وفای به عهد را در بین موجودات، حتی در حالت طبیعی معتبر می‌شناسد. عدم صراحت عقاید هابس در مورد ماهیت حقوق بین‌الملل موجب گردیده که در تقسیم‌بندی انکارکنندگان حقوق بین‌الملل، جای خاص و معینی برای وی تعیین نشود. والتز در تقسیم‌بندی خود، هابس را جزو طرفداران افراطی حقوق طبیعی (گروه اول) به‌شمار آورده، در حالی که آنتونیو تروپول، در تقسیم‌بندی خود هابس را جزو (گروه سوم) یعنی جزو کسانی که حقوق بین‌الملل را اخلاق بین‌الملل می‌دانند، محسوب کرده است. اصول عقاید هابس بر این است که افراد بشر، موجوداتی خودخواه بوده و در حالت طبیعی دشمن یکدیگرند. این گفته او معروف است که «انسان‌ها نسبت به یکدیگر به‌مانند گرگ‌ها می‌مانند» و همین خوی انسانی را علت همه جنگ‌ها می‌داند. پس از بیان این اصل کلی، هابس می‌گوید افراد انسانی عقل دارند و این وجه امتیاز آنها نسبت به حیوانات است. این عقل به آنها حکم می‌کند که برای خیر و سعادت خود تشکیل اجتماع داده و در صلح و نظم زندگی کنند. بنابراین دلیل تشکیل اجتماع این است که افراد چون مصلحت خود را در تشکیل اجتماع دیدند با یکدیگر جمع شدند و اجتماع فقط برای آشتی دادن منافع متضاد افراد به‌وجود آمده و در آن هر که بیشتر زور دارد «حقوق بیشتری» دارد. هابس این نظر خود را که درباره افراد بیان داشته، در مورد دولت‌ها هم توسعه می‌دهد، او جامعه بین‌الملل را مرکب از دول منفرد، مستقل و خودمختار می‌داند که تابع هیچ مقام بالاتری از خود نیستند و هنوز اجتماع متشکلی را به‌وجود نیاورده‌اند، بنابراین دولت‌ها مانند افراد در حالت طبیعی و به‌طور انفرادی و آزاد زندگی می‌کنند و در روابط آنها حقوق اداری یا موضوعه وجود ندارد و فقط «قوانین حقوق طبیعی» حکومت می‌کند.^(۷۴) چنانکه در بیان عقاید گروسوس گفته شد، وی در ساختمان حقوق بین‌الملل، حقوق طبیعی و ارادی را با هم جمع کرد، بعد از او عده‌ای روش او را که تلفیق بین دو حقوق بود، پیروی کردند، ولی عده‌ای تنها حقوق طبیعی و عده‌ای دیگر فقط حقوق موضوعه را اساس سیستم حقوقی خود قرار دادند. هابس از جمله کسانی است که تنها به «حقوق طبیعی» در روابط بین‌الملل اعتقاد داشت. وی از جمله پیشروان «مکتب حقوق طبیعی» به‌شمار می‌رود.^(۷۵) نام مکتب حقوق طبیعی معمولاً به آن دسته از نویسندگانی اطلاق می‌شود که اساس حقوق بین‌الملل را در قلمرو الهیات، طبیعت، عقل، اخلاق و نظیر آن جستجو

می‌کرده‌اند. فرانسیسکو دوویتوریا که از بنیانگذاران حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌رود، حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل را مشترکاً چنین تعریف کرده است: «آنچه که عقل طبیعی بین همه مردم برقرار کرده است، حقوق مردم را تشکیل می‌دهد». از تعریف او برمی‌آید که اساس حقوق بین‌الملل را عقل بشری می‌دانسته است. در حقوق بین‌الملل امروز اصولی وجود دارد که بعضی از نویسندگان آن را به‌حقوق طبیعی نسبت می‌دهند، از قبیل اصل دفاع مشروع، اصل استقلال دولت‌ها، اصل احترام متقابل دول، اصل مساوات دول، اصل وفای به‌عهد، اصل جبران خسارت، اصل حسن‌نیت و غیره که بعضی از آنها تنها در تئوری معتبر بوده و عملاً مراعات نمی‌شوند و بعضی دیگر به‌مرور با وارد شدن در قراردادها جزو حقوق موضوعه درآمده‌اند. از کسانی که تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرارداد، توماس هابز، فیلسوف انگلیسی را می‌توان نام برد.^(۷۷)

در نظر گروسیوس قسمت اعظم معتقدات اخلاقی منجز و مقبول طبع در تقسیم‌بندی ملحقات «حقوق طبیعی» که به‌وسیله اصول ناگزیر ارائه می‌شود، می‌گنجد. وی استدلال می‌کند «در طبیعت انسان تنها تکلیفی که وجود دارد، اعتقاد به‌خدای یگانه است که انسانیت را در کنف حمایت خود قرار می‌دهد و صرف‌نظر از این مورد، هیچ‌گونه قضیه دیگری که منطق طبیعی آن را بر انسان تحمیل کند، وجود ندارد. لیکن در نظر هابز خدا را باید از طریق ایمان و مطلقاً نه از طریق منطق پذیرفت».^(۷۸) گروسیوس، حقوق بین‌الملل را از حقوق طبیعی تفکیک کرده و می‌گوید: «بنابراین این دورا با هم نباید اشتباه کرد، حقوق طبیعی براساس توافق ملل بوده و بر قواعدی که سودمند و یا مناسب هستند، استوار گردیده است، این قواعد هم تنها براساس سود یا موافقت یک دولت یا ملت خاصی نبوده است بلکه سود و توافق کلیه ملل را در بر دارد». حقوق بین‌الملل قدرت اجباری خود را از اراده تمام اقوام یا حداقل عده‌ای از آنها می‌گیرد. اما هابز تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرار داد. از دیدگاه هابز مهم‌ترین قانون طبیعت که سایر قوانین را در حقیقت می‌توان از آن بیرون آورد، این است که آدمی باید تا آنجا که می‌تواند در راه تأمین صلح برای خود بکوشد، اما اگر موفق نشود، باید به‌هر وسیله متوسل شود تا در جنگ پیروزی یابد. به‌عقیده ویتوریا: «حقوق بین‌الملل، حقوق طبیعی می‌باشد و آن مجموعه قواعدی است که عقل طبیعی میان ملت‌ها برقرار نموده است».^(۷۹) بنابراین طبق نظر طرفداران مکتب حقوق طبیعی یا فطری، حقوق طبیعی مجموعه قواعدی است مبتنی بر عقل و فطرت آدمی که در روابط میان افراد بدون دخالت قدرت‌های اجتماعی، الزامی است؛ این قواعد که ثابت و تغییرناپذیرند، جنبه عام و جهانی داشته و کشورها نیز در روابط متقابل چون افراد، مکلف به‌رعایت آنها می‌باشند. این قواعد بدون قید حصر عبارتند از: اصل وفای به‌عهد، منع تجاوز به‌دیگران، دفاع مشروع، آزادی و استقلال، حق حیات، طمع نداشتن به‌اموال دیگران، جبران خسارت ناروا، حسن‌نیت. اگرچه هابز برای مقررات قراردادی و عرفی بین‌الملل ارزشی قائل نیست، اما عجیب نیست اگر دیده شود که نام هابز در فهرست اسامی بنیانگذاران حقوق بین‌الملل ثبت گردد. هوگو گروسیوس «پدر حقوق بین‌الملل» حقوق طبیعی را آن دستور عقل سلیم می‌داند که بین خیر و شر و عمل شرافتمندانه، فرق می‌گذارد و به‌انسان می‌نماید که خداوند سازنده طبیعت، فلان عمل را امر یا نهی می‌کند.^(۸۰) اما توماس هابز همچنان که در صفحات قبل بیان شد، اظهار می‌دارد که در خصوص روابط حکام که در ذیل قانونی جای می‌گیرد که معمولاً قانون ملت‌ها (حقوق بین‌الملل) نامیده و

خوانده می‌شود، قانون ملت‌ها و قانون طبیعی را یکی و یکسان می‌داند. هر حاکمی در تأمین امنیت مردم خویش از همان حقی برخوردار است که هر شخص خاصی در تأمین امنیت جسم و جان خویش از آن بهره‌مند است و همان قانونی که به‌آدمیان فاقد حکومت مدنی حکم می‌کند که چگونه با یکدیگر رفتار کنند و یا از چه چیزی بپرهیزند، به‌دولت‌ها یعنی به‌وجدان شهروندان حاکم و یا مجامع حاکم نیز چنان حکم می‌کند؛ زیرا هیچ دادگاهی برای عدالت طبیعی جز در محضر وجدان وجود ندارد و در آن دادگاه خداوند حاکم است، نه انسان و قوانین آن (یعنی آن دسته از قوانینی که برای کل انسان‌ها الزام‌آورند) با توجه به‌اینکه خداوند خالق طبیعت است، طبیعی هستند و با توجه به‌اینکه همان خداوند، شاه شاهان است، قوانین مدنی هستند. با وجود همه اینها هابس از جمله پیشروان و نظریه‌پردازان سیاسی در عرصه حقوق طبیعی مدرن و حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌رود. ریچارد تاک با قرار دادن هابس در متن مسائل زمانه خویش، نشان می‌دهد که وی با نفی و رد شکاکیت در حوزه علم و در عرصه اخلاق سخت علاقه‌مند بود و نظریه‌ای درباره معرفت پرداخته که از لحاظ اهمیتی که برای پیدایش فلسفه مدرن داشته با نظریه دکارت همسری می‌کند.^(۸۵)

۶- لویاتان

امروزه لویاتان به‌عنوان اثری عمده و بی‌بدیل در اندیشه سیاسی شناخته شده است و بیشتر از هر اثر دیگری، زوایای سیاست مدرن را برای ما آشکار می‌سازد. مایکل اوکشات، لویاتان را بزرگ‌ترین و شاید یگانه اثر منحصر به‌فرد و شاهکاری بی‌نظیر در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی می‌داند.^(۸۷) لویاتان حکومت مقتدر بنا به‌رضایت نیست و حقوق شهروندان فقط مربوط به‌دفاع از خود است، نه اینکه در روند قانونگذاری مداخله کنند. قوانین طبیعی هماهنگی میان انسان‌ها را لازم دارد و این وظیفه حکمران است که این قوانین را به‌اجرا گذارد. هابس بر آن بود که تمایل عمومی همه بشریت خواست و طلب دائمی و قرارناپذیر قدرت پی‌درپی است که تنها در مرگ خاتمه می‌یابد.^(۸۹) در این «وضع طبیعی» مردم از مرگ می‌ترسند، بنابراین به‌حکم جزم و دوراندیشی یا عقل خود خواستار صلح و امنیت می‌شوند. اما آنها برای نیل به‌این اهداف باید از حقوق و آزادی‌های خود دست بکشند. پس مردم توافق می‌کنند که براساس قراردادی، حقوق مطلق خویش را به‌شخص ثالثی واگذارند. این شخص باید نماینده اراده یکایک مردم باشد. اراده او اراده مشترک نیست، زیرا به‌نظر هابز اراده عمومی و مشترک با توجه به‌طبع انسان وجود ندارد. قرارداد واگذاری حقوق باید دائمی و ابطال‌ناپذیر باشد، اما چون انسان‌ها اساساً و طبعاً بدخواه‌اند باید غیر از توافق و قرارداد چیز دیگری نیز در میان باشد. قراردادهای بدون شمشیر تنها در حرف وجود دارند یا به‌عبارتی پیمان‌ها، بی‌ضمانت شمشیر، الفاظی بیش نیستند و نیرویی برای حفظ امنیت افراد وجود ندارد. از اینجا ضرورت وجود قدرتی عمومی که مردم را در حالت ترس نگه دارد و اعمال آنها را به‌سوی مصلحت عمومی رهنمود نماید، پدید می‌آید.^(۹۰) «لویاتان» که حاصل این قرارداد است، حافظ صلح و مظهر همه قدرت جامعه می‌باشد. خود تنها تبع قانون است، بالاتر از او قانونی وجود ندارد، نمی‌توان علیه لویاتان به‌حقوق طبیعی متوسل شد، زیرا صلاحیت تفسیر حقوق و قوانین از آن اوست، با این حال لویاتان در زندگی مردم دخالت نمی‌کند. روی هم رفته تبعات فلسفه هابس

فردگرایانه است. لویاتان به هر حال پدیده‌ای مصنوعی است و از اینرو هابس دولت را از هاله رمز و راز نظریات پیشین بیرون می‌آورد.^(۹۱) هیچ مطلبی مغایر با کلام خداوند یا اخلاق حسنه و یا نظم و آرامش عمومی در لویاتان وجود ندارد.^(۹۲)

نتیجه‌گیری

در اندیشه سیاسی هابس می‌توان برای حق طبیعی دو معنا قائل شد: اولاً برای همگان در قدرت که هیچ حدی بر قدرت افراد در وضعیت طبیعی جاری نیست. ثانیاً مشخص نبودن وظایف به این معنا که توافقاتی رسمی وجود ندارد که بر اساس آن حقوق و وظایف هر فرد تعیین شده باشد.^(۹۳) نتیجه آنکه انسان‌های موجود در وضع طبیعی تحت تأثیر سه عامل رقابت، ترس و دستیابی به افتخار در مبارزه‌های دائمی برای کسب ثروت، قدرت و موقعیت به سرمی‌برند. بنابراین هابس با کاربرد وضع طبیعی در صدد برمی‌آید، مکانیسم‌هایی را جهت پی‌ریزی نوعی ساختار متمرکز قدرت ارائه دهد که در آن خطر اغتشاش داخلی مرتفع و صلح و امنیت برقرار شود. وی توجه به روانشناسی آدمی را لازمه شناخت اجتماع و دستگاه سیاست می‌داند و در آثاری نظیر لویاتان و عناصر قانون، تحلیل روانشناختی از طبیعت انسان را جهت ارائه درکی درست از رفتارهای انسانی، مورد توجه قرار می‌دهد؛ برخی از صاحب‌نظران تئوری‌های مطرح شده توسط هابس را اساساً روانشناسانه می‌دانند که با ارائه این تئوری‌ها درصدد برمی‌آید، اصول هدایتگر رفتار آدمی را دریابد و به این پرسش که انسان چگونه عمل می‌کند، پاسخ علمی بدهد. لویاتان که دربردارنده مطالبی پیرامون دولت، قدرت و علم سیاست به معنای جدید است، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع هابس در این کتاب است که خود را به نحو جدی با آنچه که مطالعه سیاست خوانده می‌شود، درگیر می‌سازد و درصدد برمی‌آید در پرتو روشن نمودن زوایای سیاست و حقوق و وظایف حاکمیت به عنوان مرجع نهایی قدرت سیاسی و اتباع را تبیین کند. بنابراین وی از پیشروان نظریه‌پردازی سیاسی در حقوق طبیعی و حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌آید. هابس حقوق را از اخلاق جدا کرده و نظری قضایی از حقوق مطرح نمود، با وجود آنکه لویاتان او کاملاً قدرتمند است، اما او هرگز این واقعیت را فراموش نمی‌کند که لویاتان به‌خاطر تأمین نیاز بشر به حفظ خود وجود دارد و اقتدار آن از رضایت حکومت شونده برآمده است. بنابراین وقتی افراد حقوق مطلق خود در وضع طبیعی را به قدرتی واگذار کنند، در آن صورت تصور وجود یک حوزه عمومی و یک حوزه خصوصی مشخص یعنی دولت و جامعه ممکن می‌گردد.^(۹۴) لویاتان هابس، انسان مصنوعی است که هر چند قامتی بلندتر و قدرتی بیشتر از انسان وضع طبیعی دارد، لیکن به‌خاطر نگرهبانی و دفاع از انسان و تأمین زندگی رضایت بخش‌تری ساخته شده است.^(۹۵) در این تصور، قدرت به‌مثابه امری کمی و قابل انباشت دانسته می‌شود. در واقع فلسفه هابس را می‌توان واکنشی به منازعات داخلی دانست که درصدد ارائه راهکارهایی جهت پایان دادن به کشمکش‌های بی‌پایانی بود که به‌مدت چندین دهه، جامعه انگلیس را آشفته ساخته بود.^(۹۶) هابس ضمن طرح نظریه صناعی بودن دولت، برای اولین بار حق فرد را بر تکلیف او مقدم قرار داد و تکلیف سیاسی فرد را از حق او (حق طبیعی صیانت نفس) استخراج کرد، علمای پیشین همیشه تکلیف فرد را مقدم قرار می‌دادند و حق او را از تکلیفش استخراج می‌کردند، اما هابس این معادله

را معکوس کرد و حق را پایه تشکیل دولت قرار داد و در نظریه سیاسی خود تکلیف را مؤخر بر حق و ناشی از آن قرار داد و این انقلابی در اندیشه سیاسی بود. هابس با تمام نیرو کوشید فلسفه سیاسی را روی پای خود قرار دهد و آن را از نظریه‌های مابعدالطبیعه درباره دولت برهاند. بر همین اساس بود که او کوشید فلسفه سیاسی را بر روانشناسی انسان و نگرش مکانیستی درباره حرکت قرار دهد. هابس با وجود پیشنهاد قدرت زیاد حکمران از یک حکومت توتالیتر هواداری نکرد. تاک نیز در صدد برآمد تفسیری پلورالیستی از اندیشه‌های هابس ارائه نماید.^(۱۰۵) به‌زعم وی، انعقاد قرارداد تشکیل جامعه سیاسی در اندیشه سیاسی هابس، مبنایی برای ایجاد وضعی است که در آن شهروندان بر مبنای پذیرش گوناگونی ارزش‌ها در کنار هم زندگی می‌کنند، در نتیجه نمی‌توان تصویری توتالیتر از اندیشه‌های وی داشت. بنابراین هابس بر مسائلی نظیر حق طبیعی (جهت صیانت نفس)، حق مالکیت شخصی، تئوری دولت بی‌طرف و این تصور که حاکمیت برآمده از اراده مردم و نماینده آنهاست، تأکید نموده است.^(۱۰۷) نظریه هابس اگر در زندگی بین‌المللی ملاحظه شود، معقول‌تر به نظر می‌آید، زیرا اعضای جامعه بین‌المللی یعنی دولت‌ها تاکنون اغلب خودپرست، زورگو و متجاوز بوده‌اند و در رفتارشان با یکدیگر از همان انگیزه‌هایی پیروی کرده‌اند که هابس به‌افراد منسوب داشته است، در مجموع هابس حکومت‌ها و حاکمان مستبد را فانی می‌داند و هدفش این است که حکومت‌ها و حاکمان مانند آدمیزادگان دیگر باید از مرگ بترسند، زیرا در برابر خطر بیچاره‌اند و اگر می‌خواهند امنیت داشته باشند باید در خشنودی و رضایت شهروندان بکوشند.

در یک جمع‌بندی کلی و اظهارات پایانی، نگارنده مقاله برای پاسخ به سؤال اصلی، فرض اصلی را بر این نهاده که اندیشه سیاسی و حقوقی توماس هابس، اجماع بازیگران اصلی نظام بین‌الملل را برای نوعی «همگرایی امنیتی» در جهت مبارزه با فجایع ضدبشری در پی داشته و نوعی همزیستی حقوقی - سیاسی مسالمت‌آمیز به‌وجود آورده است، که در صورت واگرایی از این پارادایم حقوقی مدرن، پارادوکس‌های حقوقی - سیاسی و اجتماعی و غیره در سطح نظام بین‌الملل به‌وجود خواهد آمد و جریانی خشونت‌بار از خطر سقوط به‌وضع طبیعی و «جنگ همه برضد همه» شکل می‌گیرد و آن وقت است که هیچ‌کس بر جان خود ایمن نخواهد بود و هیچ‌گونه تفاوتی بین عادل و ظالم نیست، زیرا قانون وجود ندارد، در نتیجه عدالت نیز یافت نمی‌شود. از آنچه که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه‌های سیاسی توماس هابس تأثیر مهمی بر شکل‌گیری قانون، حقوق طبیعی مدرن و حقوق بین‌الملل داشته و باعث شکل‌گیری «امنیت اجتماعی» گشته است. بنابراین لویاتان هابس، هیولای حافظ صلح قلمداد شده است. هابس در پی آن می‌باشد که راه تأمین امنیت را که مستلزم محدود کردن حقوق طبیعی افراد است بیابد و به‌آن جنبه طبیعی و عقلی بدهد، یعنی همان‌طور که حق آدمی برخاسته از خصوصیت‌های طبیعی و زمینی وجود او بود، به‌الزام و تعهد نیز جنبه طبیعی بدهد و یکسره دست مابعدالطبیعه را از زندگی آدمی کوتاه کند و با تحلیلی که از خصوصیت‌های حیات آدمی می‌نماید، می‌کوشد تا جنبه طبیعی و عقلانی وجود آدمی را که پدید آورنده امنیت و صلح باشد؛ کشف کند. بنابراین انسان تصمیم می‌گیرد وضع طبیعی را ترک کند و جامعه‌ای مدنی بنا بر قرارداد اجتماعی به‌پا سازد، پس از آن قانون طبیعی جای خود را به‌قانون بشری می‌دهد که با اقتدار سیاسی به‌اجرا در می‌آید. با وجود انتقادات وسیع به‌نظریات هابس، بدون شک هابس از نظریه‌پردازان مدرن قانون طبیعی، حقوق

طبیعی مدرن و حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌رود. هابز از جمله نخستین کسانی بود که تنها حقوق طبیعی را اساس حقوق بین‌الملل قرار داد و حقوق طبیعی را با حقوق بین‌الملل یکی دانست، گرچه وی در مورد جامعه بین‌الملل معتقد بود که قدرتی بر فراز آنها نیست تا اجرای قواعد و اعتبار حقوقی را تضمین کند؛ اما هابز بعد از گروسیوس و زوج، از نخستین کسانی می‌باشد که به‌نحوی در ساختمان حقوق بین‌الملل مؤثر بوده است. امروزه این وظیفه خطیر نظام بین‌المللی است که از سقوط به‌وضع طبیعی جلوگیری کند و حقوق طبیعی را از جمله آزادی‌های اساسی و سیاسی، عدم سرکوب غیرقانونی، عدم شکنجه و محاکمات غیرعادلانه و غیره و سرانجام امنیت و صلح را در چهارچوب قوانین حقوقی بین‌الملل رعایت و نهادینه کند و با سازمانی نمودن حقوق بین‌الملل، حقوق طبیعی جهانیان را تضمین نماید. بنابراین طبق دیدگاه هابز این دولت‌ها هستند که برای کانالیزه نمودن مشکل وضعیت طبیعی بین‌المللی می‌توانند با یکدیگر پیمان‌هایی را منعقد کنند که پایه‌ای قانونی برای روابطشان باشد و حقوق بین‌الملل می‌تواند حالت طبیعی بین‌المللی را محدود کند، زیرا چهارچوبی را فراهم می‌سازد که طبق آن دولت‌ها از موافقتنامه‌ها و مقررات (حقوق بین‌الملل) سود می‌برند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تاک، ریچارد، **هابس**، ترجمه حسین بشیریه، طرح نو، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶، صص ۱۳۶ - ۱۳۸.
۲. ذوالعین، پرویز، **مبانی حقوق بین‌الملل عمومی**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ چهارم، تهران ۸۴، ص ۴۴۶.
۳. ذوالعین، پرویز، **همان**، ص ۲۵۸.
۴. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۱۳۷.
۵. مکفرسون، **در هابس**، ۱۳۸۵، صص ۱۸ - ۱۹.
۶. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۱۳۷.
۷. بیگدلی، علی، **تاریخ اندیشه سیاسی غرب (از طالس تا مارکس)**، مؤسسه انتشاراتی عطاء، تهران ۱۳۷۶، ص ۱۳۹.
۸. مکفرسون، **در هابس**، ۱۳۸۵، ص ۲۵.
۹. عالم، عبدالرحمان، **تاریخ فلسفه سیاسی غرب، (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ نهم، تهران ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۲۵۵.
۱۰. عالم، عبدالرحمان، **همان**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ هفتم، تهران ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۲۲۷.
11. Rodgers, G.A.J and Rayan, Alan. **Hobbes and Royal Society**. Oxford: Oxford University Press, (1988), p.p 5-11.
۱۲. بازارگاد، بهاء‌الدین، **تاریخ فلسفه سیاسی**، ج ۲، انتشارات زوار، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۸، جلد دوم، ص ۵۷۵.
۱۳. طاهری، ابوالقاسم، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب**، نشر قومس، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۲، ص ۲۲۳.
۱۴. هابس، توماس، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۵، ص ۱۶۱.
۱۵. فاستر، ب. مایکل، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، جلد اول، صص ۳۲۶ - ۳۲۷.
۱۶. طاهری، ابوالقاسم، **پیشین**، نشر قومس، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۲، ص ۱۰۴.
۱۷. طاهری، ابوالقاسم، **همان**، ص ۱۰۴.
۱۸. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۱۴۵.
۱۹. تاک، ریچارد، **همان**، ص ۱۰۴.
۲۰. پولادی، کمال، **تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از ماکیاولی تا مارکس)**، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۲، صص ۳۷ - ۳۸.
۲۱. هی وود، اندرو، **درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی**، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۰۳.
۲۲. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۹۸.
۲۳. جکسون، رابرت و سورنسون، گنورک، **درآمدی بر روابط بین‌الملل**، ترجمه مهدی ذاکریان و دیگران، نشر میزان، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۵، ص ۱۰۲.
۲۴. مقتدر، هوشنگ، **حقوق بین‌الملل عمومی**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ نهم، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۲.
۲۵. عنایت، حمید، **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**، انتشارات زمستان، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۱، ص ۲۱۲.
۲۶. عنایت، حمید، **همان**، ص ۲۱۲.
۲۷. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۲۴۰.
28. Lively Jack and Reeve Andrew, "Modern Political Theory From Hobbes to Marx" (London, 1989), p. 110.
۲۹. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۲۷۶.
۳۰. بخشایشی اردستانی، احمد، **سیر تاریخی اندیشه سیاسی در غرب**، نشر آوای نو، چاپ دوم، تهران ۸۴، صص ۱۰۱ - ۱۰۸.
۳۱. بخشایشی اردستانی، احمد، **همان**، ص ۱۰۳.
۳۲. بشیریه، حسین، **دولت عقل**، مؤسسه نشر علوم نوین، چاپ اول، تهران ۱۳۸۴، ص ۲۵۴.
33. Macpherson, C.B., **The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Lock)**. London: Oxford University Press (1962), p.p 18-19.
۳۳. پلامناتز، جان، **شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل**، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران ۱۳۶۷، ص ۱۱.

۳۵. بال، ترنس و داگر، ریچارد، **ایدئولوژی‌های سیاسی و ایده‌آل دموکراتیک**، ترجمه رویا منتظمی (کیوان شکوهی)، انتشارات پیک بهار، چاپ اول، تهران ۱۳۸۴، ص ۸۹.
۳۶. بال، ترنس و داگر، ریچارد، **همان**، صص ۸۹ - ۹۰.
۳۷. مورژتون، ژاک، **حقوق بشر**، ترجمه احمد نقیب‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۰، صص ۳۲ - ۳۴.
۳۸. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۹۹.
۳۹. کوئینستن، آنتونی، **فلسفه سیاسی**، ترجمه مرتضی اسعدی، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۹۲.
۴۰. کاسیرر، ارنست، **اسطوره دولت**، ترجمه یدالله موقن، نشر هرمس، تهران ۱۳۷۷، صص ۶۰ - ۶۳.
۴۱. کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۵.
۴۲. هابز، توماس، **پیشین**، ص ۲۱۷.
۴۳. عالم، عبدالرحمان، **بنیادهای علم سیاست**، نشر نی، چاپ دهم، تهران ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۲۳۴.
۴۵. صناعی، محمود، **آزادی فرد و قدرت دولت**، نشر هرمس، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۹، ص ۱۹.
۴۶. بخشایشی اردستانی، احمد، **سیر تاریخی اندیشه سیاسی در غرب**، نشر آوای نو، چاپ دوم، تهران ۸۴، ص ۱۰۵.
۴۷. عنایت، حمید، **پیشین**، ص ۲۱۴.
۴۸. هابز، توماس، **پیشین**، ص ۱۶.
۴۹. هابز، توماس، **همان**، ص ۱۷۱.
۵۰. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، نشر نی، چاپ دهم، تهران ۱۳۸۲، جلد دوم، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.
۵۱. عالم، عبدالرحمان، **همان**، ص ۲۴۲.
۵۲. عالم، عبدالرحمان، **تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ هفتم، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۹۵.
۵۳. دوران، ویل، **تاریخ تمدن**، ترجمه حمید عنایت، نشر اقبال، تهران ۱۳۴۱، ص ۲۵۶.
۵۴. بشیریه، حسین، **پیشین**، ص ۲۸.
۵۵. بشیریه، حسین، **همان**، ص ۲۹.
۵۶. هابز، توماس، **پیشین**، ص ۱۷۱.
۵۷. هابز، توماس، **همان**، ص ۱۷۱.
۵۸. عنایت، حمید، **پیشین**، ص ۲۱۴.
۵۹. عنایت، حمید، **همان**، ص ۲۱۵.
۶۰. نایت، حمید، **پیشین**، صص ۲۱۴ - ۲۱۸.
۶۱. هابز، توماس، **پیشین**، ص ۱۸۱.
۶۲. هابز، توماس، **همان**، ص ۱۸۱.
۶۳. کاپلستون، فردریک، **پیشین**، ص ۴۹.
۶۴. هابز، توماس، **پیشین**، ص ۲۵۵.
۶۵. هابز، توماس، **همان**، ص ۲۵۸.
۶۶. هابز، توماس، **همان**، ص ۲۵۸.
۶۷. تاک، ریچارد، **پیشین**، ص ۹۶.
۶۸. تاک، ریچارد، **همان**، ص ۱۰۰.
۶۹. صلاحی، ملک یحیی، **اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن ۲۰**، نشر قومس، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱، ص ۱۳.
۷۰. تاک، ریچارد، **پیشین**، صص ۱۵۰ - ۱۵۱.
۷۱. ذوالعین، پرویز، **مبانی حقوق بین‌الملل عمومی**، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ چهارم، تهران ۸۴، صص ۶۶ - ۶۷.
۷۲. ذوالعین، پرویز، **همان**، ص ۶۸.
۷۳. ذوالعین، پرویز، **همان**، ص ۴۴۵.

۷۴. ذوالعین، پرویز، همان، ص ۶۶
۷۵. ذوالعین، پرویز، همان، ص ۴۰۹.
۷۶. ذوالعین، پرویز، همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰.
۷۷. ذوالعین، پرویز، همان، صص ۴۴۲ - ۴۴۴.
۷۸. ردهد، برایان، **از افلاطون تا ناتو**، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، نشر آگاه، تهران ۱۳۷۷، صص ۱۶۶ - ۱۷۱.
۷۹. ذوالعین، پرویز، **پیشین**، ص ۴۶۰.
۸۰. صنایعی، محمود، **پیشین**، ص ۱۱.
۸۱. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، **حقوق بین الملل عمومی**، کتابخانه گنج دانش، چاپ نوزدهم، تهران ۱۳۸۳، ص ۴۹.
۸۲. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، همان، ص ۴۸.
۸۳. عنایت، حمید، **پیشین**، ص ۲۱۶.
۸۴. هابس، توماس، **پیشین**، ص ۳۱۵.
۸۵. تاک، ریچارد، **پیشین**.
86. Tuck, Richard (a). **Intruduction.In: T.Hobbes. Leviathan**. London: Cambridge University Press (1979).
87. Hampsher - Monk , Iran. **A History of Modern Political Thought (Major Political Thinkers From Hobbes to Marx)**. Oxford (1992), p. 66.
۸۸. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، ص ۲۴۹.
89. Wayper, C. **Political Thought**. London, English University Press (1973), p. 54.
90. **Ibid**, p. 49.
۹۱. بشیریه، حسین، **پیشین**، ص ۱۹.
۹۲. هابس، توماس، **پیشین**، ص ۵۷۱.
93. Plamenatz, John , **Man and Society**. London: Longman Press, Vol. 2, (1963), p 141.
94. Whelan, Fredric , **Language and its Abuses in Hobbes's Political Philosophy**. American Political Science Review. Vol. 25, (1982), p.p 59 _ 75.
95. Thomas, William , **Great Political Thinkers**. Oxford: Oxford U.P. (1992), p.p 217 - 218.
96. Skinner, Quentin, **Visions of Politics (Hobbes and Civil Science) Volume3**. Cambridge: Cambridge University Press (2002), p. 36.
۹۷. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، ص ۲۷۲.
۹۸. بشیریه، حسین، **پیشین**، ص ۳۲۹.
۹۹. لوفان بومر، فرانکلین، **جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غرب**، ترجمه حسین بشیریه، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران ۱۳۸۰، ص ۴۳۵.
۱۰۰. هیندس، باری، **گفتارهای قدرت (از هابس تا فوکو)**، نشر شیرازه، تهران ۱۳۸۰، صص ۲۹ - ۳۰.
۱۰۱. شوالیه، ژان ژاک، **آثار بزرگ سیاسی، (از ماکیاولی تا هیتلر)**، ترجمه لی لا سازگار، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳، ص ۷۰.
۱۰۲. شوالیه، ژان ژاک، **آثار بزرگ سیاسی، (از ماکیاولی تا هیتلر)**، ترجمه لی لا سازگار، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۰۱.
۱۰۳. کاپلستون، فردریک، **پیشین**، ص ۶۴.
۱۰۴. عالم، عبدالرحمان، **پیشین**، ص ۲۵۲.
105. Tuck, Richard (b), **Hobbes (Very Short Introduction)**. Oxford: Oxford University Press (2002), p. 85.
۱۰۶. تاک، ریچارد، **پیشین**، صص ۱۰۹ - ۱۱۳.
107. Krayank , Robert P. , **Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism**. American Political Science Review. Vol. 16, (1982), p.p. 837 - 874.

