

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی

سال دوازدهم، شماره سی و چهارم، بهار ۱۳۹۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

صفحات: ۱۱۹-۱۴۴

ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی

پارادایمی

محمد کمالی گوکی*

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

حجت زمانی راد**

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

هابز و لاک به عنوان دو اندیشمند انگلیسی قرن هفدهم میلادی، تأثیرات عمیقی بر جریان اندیشه سیاسی گذاشتند تا آنجا که می‌توان آن‌ها را از جمله مؤسسين فلسفه سیاسی لیبرالیسم - که اکنون یکی از فراگیرترین مکاتب سیاسی است- و بنیان‌گذاران نظام دولت- ملت فعلی جهان دانست که تحقیق در اندیشه‌ی آن دو را ضروری می‌سازد. هابز و لاک هم از نظر فلسفی و هم از نظر اندیشه سیاسی شباهت بسیاری به یکدیگر دارند: هر دو تجربه‌گرا و هر دو از اصحاب قرارداد اجتماعی‌اند. با این حال، اگرچه این دو در یک برهه‌ی تاریخی می‌زیسته‌اند و اگرچه به یک شیوه به تحلیل نظام سیاسی بر مبنای نظریه قرارداد اجتماعی پرداخته‌اند؛ اما نظام سیاسی پیشنهادی آن‌ها که برآمده از یک قرارداد اجتماعی بود؛ تفاوت زیادی دارد. دولت هابزی، حکومتی اقتدارگراست اما نظام سیاسی لاک، حکومتی مردمی با سوییهای دموکراتیک است. سؤال مقاله‌ی حاضر این است که دلیل چنین اختلافی در تحلیل دولت توسط هابز و لاک چیست؟ پاسخ به این پرسش در قالب رهیافت پارادایمی به اندیشه سیاسی و با روش تحلیل محتوا و تکیه بر آثار اصلی هابز و لاک انجام می‌شود.

کلید واژگان

پارادایم، دولت، هابز، لاک، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی.

* نویسنده مسئول، ایمیل: mkamali77@yahoo.com

** ایمیل: hzrad68@gmail.com

مقدمه

مساله نظام سیاسی یکی از مسائلی است که اکثر اندیشمندان سیاسی دغدغه بررسی آن را داشته‌اند و به تناسب مشکله‌ای که برای بی‌نظمی اجتماعی می‌دیدند، راه‌حل‌هایی را پیشنهاد می‌دادند. در دوره‌ی مدرن، اندیشمندان مختلفی به این مساله پرداختند که از میان آن‌ها دو شخصی که تأثیرات بسیاری بر جریان‌های سیاسی پس از خود گذاشتند، هابز و لاک می‌باشند. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نخستین فیلسوف سیاسی انگلیسی دوران مدرن است که اثر عظیم او لویاتان یکی از متون کلاسیک در حوزه فلسفه سیاسی محسوب می‌شود که در چارچوبی متفاوت و مبتنی بر قرارداد اجتماعی به تحلیل نظام سیاسی می‌پردازد. او در ابتدا با روشی خاص - که برآمده‌ی از «تجزیه و ترکیب گالیله» به‌علاوه‌ی روش قیاس هندسی بود - و کاملاً مبتنی بر عقل تجربی به تحلیل انسان و سپس تبیین چستی نظام سیاسی و دولت پرداخت؛ دولتی که کاملاً سوبه‌های اقتدارگرایانه دارد. برخی ضمن نقد ماهیت دولت او، این توجیه را مطرح می‌کنند که هابز متناسب با دوران خود که دوران جنگ‌های داخلی انگلستان بود به این نتیجه رسید که برای دوری از هرج‌ومرج باید دولتی اقتدارگرا ایجاد کرد. اما در همین قرن هفدهم در انگلستان فیلسوف سیاسی بزرگ دیگری به نام جان لاک (۱۶۳۳-۱۷۰۴) دست به نظریه‌پردازی در چارچوب قرارداد اجتماعی زد که به هیچ عنوان سوبه‌های اقتدارگرایانه نداشت. نظامی که او مطرح کرد تأثیر بسیاری بر نویسندگان پس از خود و در اساس بر حکومت‌های دموکراسی گذاشت. او مانند هابز معتقد بود که قدرت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است و لذا از رضایت مردم گرفته می‌شود. اما هابز اولاً با منحصر کردن غایت دولت در تأمین امنیت و جلوگیری از جنگ داخلی و ثانیاً با برقراری تلازم میان اقتدار بی‌چون‌وچرای دولت با امنیت، اختیارات بسیار گسترده‌ای برای دولت قائل می‌شود. در مقابل، لاک علاوه بر امنیت، آزادی و حق مالکیت را نیز جزو غایات دولت می‌داند و بر همین اساس معتقد است دولت، قدرت خود را به امانت از مردم گرفته تا آن را در راه نیکیبختی مردم به کار گیرد و مردم حق دارند هرگاه این امانت‌دار در امانت خود خیانت کرد قدرت را از او بگیرند و به امانت‌دار معتمد و متعهد دیگری بسپارند. بنابراین چنانکه ملاحظه می‌شود این دو فیلسوف انگلیسی دو تحلیل متفاوت را در مورد ماهیت دولت مطرح می‌کنند. پژوهش حاضر سعی دارد چرایی این تفاوت را بر اساس رویکرد پارادایمی مورد بررسی قرار دهد. در جواب این پرسش، رویکرد پارادایمی به اندیشه‌ی سیاسی،

مقاله‌ی حاضر را به مفهوم «انسان‌شناسی» رساند. از دید پژوهش پیش‌رو، تفاوت‌های مهم هابز و لاک در تبیین ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن، ریشه در انسان‌شناسی این دو دارد. لذا بر همین اساس، در ابتدا چارچوب نظری تحقیق توضیح داده شده و سپس معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هابز تشریح می‌شود و به تناسب آن ماهیت دولت هابزی تحلیل می‌گردد. در بخش بعد، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی لاک تبیین و بر اساس آن نظم سیاسی لاک ترسیم می‌شود. در پایان، چرایی تفاوت ماهیت دولت از نظر این دو فیلسوف سیاسی انگلیسی تحلیل خواهد شد.

۱. مبانی نظری

چارچوب نظری این نوشتار جهت بررسی و تحلیل دولت مطلوب هابز و لاک، تحلیل پارادایمی است. پارادایم در واقع الگوی تفحص، سنجش و هر الگویی که مشتمل بر مفروضات بنیادین است که راهنمای تفحص محسوب می‌شود (قرلسفلی، ۱۳۹۰: ۳۷). به تعبیری بهتر، پارادایم آن مجموعه قضایایی است که به عنوان مبانی بنیادین در نزد یک اندیشمند، چگونگی فهم و تبیین و تفسیر جهان در اندیشه وی را توضیح می‌دهد (خیری، ۱۳۸۹: ۸). نگاه پارادایمی به اندیشه سیاسی به این معناست که در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوت و گوناگونی برای فهم و درک شکل گرفته‌اند. این الگوها مفروضات بنیادینی را شامل می‌شوند که پاسخ‌های اندیشمند در ذیل آن‌ها معنا می‌یابند (میراحمدی و قهرمان، ۱۳۹۳: ۳). در واقع، این مبانی بنیادین، «شرط تحقق» اندیشه سیاسی هستند و عمده‌ترین دلیل تفاوت نظام‌ها و مکاتب اندیشه سیاسی را باید در همین دلالت بنیادین خاص آن نظام‌ها و مکاتب جستجو کرد (منوچهری، ۱۳۹۴: ۵). با یک استقراء ناقص می‌توان این مبانی بنیادین را این‌گونه برشمرد: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دولت (مدینه) شناسی، ارزش‌شناسی و فرجام‌شناسی. البته این فهرست صرفاً یک نمونه است که با استدلال می‌توان از آن کاست یا به آن افزود. علاوه بر این، چنان‌که در این مقاله نیز نشان داده خواهد شد، اهمیت رویکرد پارادایمی در این است که رابطه نظریات را با زمینه عینی، شرایط ذهنی زمانه و همچنین با راه‌حل‌ها به خوبی نشان می‌دهد.

در واقع همان‌طور که مارش و فورلونگ در ویراست جدید کتاب «روش و نظریه در علوم سیاسی» مطرح می‌کنند هر اندیشمندی در ارائه هر نظری از یک سری مبانی معرفت‌شناسی

خاصی بهره می‌برد هرچند که خود به‌طور آشکار به آن‌ها اشاره نکرده باشد و این مفروضات بنیادین، ولو ناخودآگاه در ارائه نظریات فلسفی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. به تعبیر مارش، این مبانی بنیادین برای اندیشمند مانند پوست هستند نه پوستین. همان‌طور که پوست به هیچ‌عنوان از هیچ انسانی جدا نیست مبانی بنیادین نیز همین‌گونه است و هر تفکری لاجرم - چه آگاهانه و چه حتی ناآگاهانه مبتنی بر مبانی بنیادین و متافیزیکی خاص خود است (Furlong and Marsh, 2002: 18). موضع هستی‌شناختی، نگرش پژوهشگر را درباره سرشت جهان بازتاب می‌دهد و موضع معرفت‌شناختی نگرش وی درباره آنچه ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم را بازمی‌تابد (Furlong and Marsh, 2002: 20). از نظر آن‌ها دغدغه‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی را نمی‌توان و نباید نادیده انگاشت چرا که اندیشمندان نمی‌توانند گاهی اوقات برای یک موضوع یک موضع و در موقعیتی دیگر و برای موضوع دیگری، موضعی متفاوت بگیرند. مگر آن‌که بر تغییر نظر خود تصریح کنند (Furlong and Marsh, 2002: 28). به عبارت دیگر، از نگاه تحلیل پارادایمی، اندیشه سیاسی یک متفکر نتیجه منطقی مبانی بنیادین اوست. بنابراین آنچه این نوشتار را متمایز از سایر پژوهش‌ها در باب فلسفه سیاسی فیلسوفان انگلیسی می‌کند بهره‌گیری از الگوی پارادایمی در توضیح نظام سیاسی مطلوب هابز و لاک است. بر این اساس و مبتنی بر روش تحلیل محتوا، با مراجعه مستقیم و گسترده به «لویاتان» هابز و «دو رساله در باب حکومت» لاک، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آن‌ها تشریح و توصیف می‌شود و پس از آن در پرتوی این مبانی بنیادین، ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن از دید آن دو تبیین می‌شود و در نهایت چگونگی نسبت و پیوند میان معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هابز و لاک با دولت مطلوب آن‌ها مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۳. مبانی تأسیس دولت و ماهیت آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک

الف. فلسفه سیاسی هابز و ماهیت دولت

۱- معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هابز

هابز در سال ۱۵۸۸ متولد شد و ۹۱ سال عمر کرد. روزگار وی، روزگار طوفان‌های سیاسی متعدد و جنگ داخلی میان طرفداران پارلمان و سلطنت‌طلب‌ها بود که انگلستان را رو به ضعف و

زوال و هرج و مرج برده بود. بر همین اساس، یافتن راه‌حلی برای دوری از جنگ داخلی و تأمین امنیت و ثبات و آرامش تبدیل به مهم‌ترین دغدغه‌ی سیاسی هابز شد (یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۱۹). از نظر رویکرد هابز به دانش - که لویاتان را بر مبنای آن نوشته است - باید به شیفتگی او به هندسه از یک سو و روش گاليله از سوی دیگر اشاره شود. هابز مجذوب روش استدلال قیاسی هندسه بود؛ روشی که در ادبیات امروزی معرفت‌شناسی به «میناگروی» نام‌بردار است. این روش به ما کمک می‌کند تا حقیقت قضایای پیچیده را بر اساس قضایای خیلی ساده‌تری اثبات کنیم که همگان بر حقیقت بدیهی آن‌ها اتفاق نظر داشته باشند (مکفرسون، ۱۳۹۳: ۲۰). بنابراین، هابز برای یافتن قضایای ساده‌ی بدیهی جهت پی‌افکندن اندیشه‌های خود به سراغ روش «تجزیه‌ای - ترکیبی» گاليله رفت. زیرا بخش تجزیه‌ای این روش، دستیابی به قضایای ساده را ممکن می‌ساخت و بخش ترکیبی آن، به تأسیس قضایای پیچیده به‌وسیله‌ی ترکیب قضایای ساده کمک می‌کرد (مکفرسون، ۱۳۹۳: ۲۷).

مقاله‌ی حاضر بر اساس تحلیل محتوای اثر اصلی و شاهکار هابز - یعنی لویاتان - به رشته تحریر کشیده شده است. چنین تحلیلی نشان می‌دهد که نظریه سیاسی هابز و فهم و تبیین او از ماهیت دولت، عمیقاً مبتنی بر انسان‌شناسی فلسفی اوست. به دیگر سخن، نگاه هابز به انسان و تحلیلی که از آن دارد مهم‌ترین و اثربخش‌ترین جزء فلسفه‌ی او بر اندیشه‌ی سیاسی اوست. تبیین دولت هابزی، حاصل تبیین انسان هابزی است. بنابراین فهم سخن هابز در فلسفه سیاسی متوقف بر فهم انسان‌شناسی فلسفی اوست. بی‌جهت نیست که بخش اول کتاب چهار بخشی لویاتان «در باب انسان» نام دارد.

اکنون سؤال این است که برای فهم نگاه هابز به انسان از چه نقطه‌ای شروع باید کرد؟ از نظر معرفت‌شناسی، هابز فیلسوفی تجربه‌گراست. نقطه‌ی شروع هر تحلیلی در نزد او، تحلیل تجربی است. هم در بحث انسان‌شناسی و هم در بحث تحلیل دولت، نقطه‌ی عزیمت او نگاه مبتنی بر حس و تجربه است. وی توضیح می‌دهد که دولت یک انسان مصنوعی است و ما اگر بخواهیم دولت را بشناسیم ابتدا باید خود انسان را بشناسیم زیرا انسان از روی خودش دولت را خلق کرده است (هابز، ۱۳۹۳: ۷۱). انسان را چگونه باید شناخت؟ هابز استدلال می‌کند که برای شناخت انسان باید ابتدا در خودم نظر کنم و درواقع خودم را به‌عنوان یک انسان تحلیل کرده و

نتایج به دست آمده را تعمیم دهم (هابز، ۱۳۹۳: ۷۳).

هابز برای تحلیل و شناخت انسان، که آن را از راه تحلیل و شناخت خودش انجام می‌دهد، چه چیزی را مورد توجه قرار می‌دهد؟ او به‌عنوان یک فیلسوف تجربه‌گرا، از حس شروع می‌کند و بدین ترتیب پیوندی پیچیده و عمیق میان معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در دستگاه فلسفی خود برقرار می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که تفکیک و تمایز روشن میان این دو عرصه را در اندیشه خود بسیار سخت می‌سازد. وی تلاش دارد تا با شناخت ابزارهای معرفتی انسان و نحوه عملکرد آن‌ها و حدودشان، پی به باطن و امیال انسان ببرد و بر اساس امیال انسان و ریشه‌های آن امیال و نتایج و توابع آن امیال، نگاه خود به دولت، چپستی دولت و شرط حدوث و بقای دولت - و در یک کلام: فلسفه سیاسی خود را - بیان کند.

الف - حس: هابز با استفاده از روش «تجزیه و ترکیب» گالیله (هابز، ۱۳۹۳: ۷۷)، افکار انسان را ابتدا جداگانه و سپس به‌صورت پیوسته لحاظ و تحلیل می‌کند. از دید وی، افکار آدمی وقتی به‌صورت جداگانه در نظر گرفته شوند، نمود و مظهر کیفیت‌ها و أعراض اجسام خارجی هستند. از نظر وی ریشه همه افکار حس است و علت حس، جسم خارجی یا شیء است که بر اندام مخصوص هر حس با واسطه یا بی‌واسطه اثر می‌گذارد و «این اثر به‌واسطه‌ی اعصاب و دیگر رشته‌ها و پیوندهای بدن به مغز و قلب می‌رسد و در آنجا مقاومت یا فشار متقابل یا کنش در قلب ایجاد می‌کند تا اثر خود را بگذارد» (هابز، پیشین: ۷۸). بنابراین تمام آنچه ما آن‌ها را محسوس می‌خوانیم و درک می‌کنیم فقط حرکت‌های چندگانه‌ی ماده‌ای هستند که از طریق آن‌ها بر اندام‌های حسی و سپس اندام‌های درونی ما اثر می‌گذارد و باعث ایجاد «تصور» در ذهن می‌شود. از نظر هابز ریشه تمام افکار بشر حس است و علت خود حس نیز شیء خارجی است. به این صورت که اندام‌های حسی ما با اشیاء خارجی برخورد می‌کنند و این حرکت خارجی، توسط اندام‌های درونی ما به ذهن منتقل می‌شوند و باعث به وجود آمدن تصورات می‌شوند (تاک، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۰). از همین‌جاست که مفهوم «حرکت» در اندیشه هابز ظهور می‌کند و اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌یابد تا آنجا که حتی می‌توان هابز را از یک حیث «فیلسوف حرکت» نامید. مفهوم حرکت و تحلیل نتایج آن یکی از مفاهیم پایه و اساسی در اندیشه فلسفی هابز است. از نظر وی صورت‌های ذهنی ما صرفاً استمرار حرکت خارجی حاصل از برخورد اشیاء

_____ ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی ◇

خارجی با اندام‌های حسی ما هستند که توسط حرکت درونی در درون ما تجلی می‌یابند. در ادامه، وجوه و میزان اهمیت «حرکت» در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هابز بیشتر تبیین خواهد شد.

حرکت خارجی ← حرکت درونی ← تصور

ب- کلام و تفهّم: نکته بعدی در فلسفه هابز، مساله تفهیم و تفهّم میان آدمیان یا به‌طور خلاصه مساله فهم است. از همین‌جا نقش و جایگاه زبان (کلمات) در اندیشه هابز روشن می‌شود که یکی از پایه‌های اندیشه سیاسی اوست؛ به این معنا که تحلیل نقش کلمات در ساختار معرفتی و وجودی انسان در اندیشه هابز یکی از منابع و مراجع اصلی او در شناخت انسان و پی‌ریزی فلسفه سیاسی اوست چرا که معنا و چیستی و کارکرد «عقل» در فلسفه هابز در نسبت با کلام (زبان) روشن می‌شود.

از نظر وی الفاظ و کلمات، علامت‌های قراردادی هستند که انسان‌ها به‌ازای تصوراتی که در ذهن دارند آن‌ها را وضع می‌کنند و تصوره‌های به‌وجود آمده در ذهن آدمیان توسط این علامت‌های قراردادی (کلمات)، فهم محسوب می‌شود. کلام (زبان) جهت تداوم بخشیدن به خاطره‌ی زمان گذشته و نیز برای ایجاد پیوند میان آدمیان است. کلام عبارت از نام‌ها (اسم‌ها، الفاظ) و اوصاف‌شان و پیوند میان آن‌هاست. بدون زبان، امکان وجود دولت و جامعه و قرارداد و صلح میان انسان‌ها وجود نمی‌داشت (هابز، ۱۳۹۳: ۸۴). کلام، رشته افکار (تصورات ذهنی حاصل‌شده از حس) را به رشته کلمات (الفاظ) تبدیل می‌کند و از این راه باعث ثبت توالی افکار ما و جلوگیری از فراموشی آن‌ها می‌شود و افکار و تصورات انسان‌ها را نیز به یکدیگر منتقل می‌کند. بنابراین کلمات، علائم و نشانه‌هایی هستند جهت یادآوری افکار (تصورات) و انتقال آن‌ها (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۶).

پ- عقل، استدلال و علم: از نظر هابز وقتی کسی استدلالی می‌کند درواقع مجموعه کلی را تصور می‌کند که از جمع اجزاء فراهم آمده یا باقی‌مانده‌ای را تصور می‌کند که از تفریق مجموعه‌ای از مجموعه دیگر به دست آمده است. بنابراین شروط و ماهیت استدلال، جمع و تفریق است که می‌تواند اشکال بسیار پیچیده‌ای به خود بگیرد (هابز، ۱۳۹۳: ۹۷). اما نهایتاً چیزی جز جمع و تفریق نیست. هر جا جمع و تفریق باشد استدلال هم می‌تواند باشد و هر جا

امکان جمع و تفریق نباشد استدلالی هم در کار نخواهد بود و از آنجاکه استدلال، کار عقل است؛ پس عقل هم چیزی جز شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات نام‌های عمومی مورد اتفاق برای علامت‌گذاری و بیان معانی افکار ما (در واقع یعنی کلام، زبان) نیست (هابز، ۱۳۹۳: ۹۸). ما از الفاظ و کلمات استفاده می‌کنیم تا بتوانیم منظور خود را به دیگران منتقل کنیم. روشن است که برای انجام این کار باید الفاظی با معنای روشن و تعاریف مشخصی داشته باشیم که همواره باید در معانی خودشان به کار روند. چپش و کنار هم قرار گرفتن آن‌ها نیز باید به گونه‌ای باشد که معانی مشخصی را به ذهن دیگران (و یا به ذهن خود انسان به هنگام مکالمه درونی) متبادر کند (تاک، ۱۳۸۷: ۶۹-۶۸). لذا عقل، آن دستگاه و قوه‌ای است که الفاظ را با توجه به معانی آن‌ها کنار هم و به گونه‌ای خاص (جمع و تفریق) قرار می‌دهد تا در مجموع از آن‌ها معنایی در ذهن متبادر شود. این برداشت هابز از عقل و تعریف کار ویژه آن آشکارا حاصل دل‌بستگی او به علم حساب و هندسه است. در واقع هابز با مقایسه «استدلال و عقل» با «حساب و هندسه» به چنین جمع‌بندی‌ای رسیده است.

قدم بعدی هابز این است که «همچنانکه در علم حساب کسانی که تمرین نکرده‌اند و حتی خود استادان غالباً اشتباه می‌کنند و به غلط جمع می‌بندند؛ به همان سان در هر موضوع استدلال دیگری، تواناترین، دقیق‌ترین و کارآزموده‌ترین کسان ممکن است خود را بفیریند و نتایج نادرست استنتاج کنند» (هابز، ۱۳۹۳: ۹۸). بنابراین همان‌گونه که در علم حساب نمی‌توان به صحت جمع و تفریق هیچ‌کسی یقین داشت؛ در عقل و استدلال نیز همین‌گونه است. عقل هیچ‌کس و حتی عقل شماری از کسان موجب یقین نمی‌گردد. طبیعت، هیچ عقل صائبی را قرار نداده است و اگر کسی خیال کند از دیگران عاقل‌تر است در واقع می‌خواهد امور، تنها بر اساس عقل او حل شوند. در نتیجه مدعی عقل صائب، امیال و شهوات خود را به جای عقل گرفته است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۹۹).

فایده و غایت عقل و استدلال، یافتن جمع‌بندی نهایی و صدق و حقیقت یک یا چند نتیجه جدای از تعاریف اولیه و معانی مورد اتفاق اسامی و الفاظ نیست. کاری که عقل می‌کند و باید بکند این است که استدلال را از الفاظ و معانی و تعاریف آن‌ها و ارتباطات آن‌ها شروع کند و با کنار هم قرار دادن آن‌ها از نتیجه‌ای به نتیجه‌ی دیگری برسد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۰). از نظر

وی مفاهیمی چون درست و نادرست صفات کلام هستند نه اشیاء. پس جایی که کلام وجود نداشته باشد درستی و نادرستی نیز معنایی نخواهد داشت. معنای درست از دید هابز، ترتیب و توالی درست واژگان در احکام ماست. یعنی مشخص بودن معنای الفاظ و ارتباط بین الفاظ و رعایت کردن این معانی مشخص. از نظر هابز از همین جاست که تعریف و تعیین معانی کلمات اهمیت خود را پیدا می‌کند و هابز تصریح می‌کند که بنیاد اشتباهات در تعاریف است (هابز، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۳). کتاب لویاتان هابز نیز مشحون از تعاریف است و کمتر صفحه‌ای را از این کتاب را می‌توان یافت که در آن واژه یا مفهومی تعریف نشده باشد.

اکنون پرسش این است که با این تعاریف از عقل و درستی و نادرستی، انسان‌ها در هنگام اختلاف چه باید بکنند؟ باتوجه به این مبانی، از آنجا که «هیچ‌چیز به‌صورت بسیط و مطلق، خیر و یا شر نیست و هیچ قاعده‌ی عامی برای خیر و شر وجود ندارد که از طبع خود اشیاء استخراج شده باشد؛ بلکه این‌گونه قواعد از خود آدمی (وقتی دولتی در کار نباشد) و یا (وقتی دولت موجود باشد) از شخصی که نماینده آن است و یا شخص قاضی و داور ناشی می‌شود» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۲۷). طرفین مجادله باید بر اساس توافقی که میان خود می‌کنند کسی را به‌عنوان قاضی یا داور برگزینند و همه به رأی او گردن گذارند. در غیر این صورت، یا مورد اختلاف حل‌نشده باقی خواهد ماند و یا کار به جنگ و نزاع کشیده می‌شود (هابز، ۱۳۹۳: ۹۸). این نوع نگاه به عقل و استدلال و کلام، یکی از مبانی اصلی اندیشه سیاسی اوست.

ت- حرکت ارادی و امیال: همان‌طور که گفته شد بر اساس مبانی حس‌گرایانه هابز، «حرکت» جایگاهی مهم در تبیین انسان‌شناسی او دارد. هابز تمام فعالیت‌ها و شئون انسانی را به دو دسته‌ی حرکت‌های غیرارادی مثل تنفس، ضربان قلب و حرکت‌های ارادی که به دست انسان صورت می‌گیرد، تقسیم می‌کند. حرکت‌های غیرارادی از موضوع بحث هابز خارج‌اند. حرکت‌های ارادی که اساس رفتار انسان هستند ریشه در تصورات دارند و تصورات نیز صرفاً تجلی حرکت خارجی اشیاء هستند (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۴). بنابراین انسان در اندیشه هابز به دستگاهی تقلیل می‌یابد که غیر از حرکت‌های حیاتی چیزی از خودش ندارد و هر چه هست حرکت‌های بیرونی است که در درون او امتداد می‌یابند. اساس حرکت انسان همان حرکت‌های ارادی انسان است و اساس خود این حرکت‌ها نیز «امیال» انسان است که خود ریشه در

تصورات دارند. امیال نیز یا در جهت خواستن و طلب کردن چیزی است و یا در جهت نخواستن و رد کردن چیزی. خواستن چیزی به جهت لذتی است که از آن می‌بریم و نخواستن یک چیز حاصل نفرت ما از آن است. لذت و نفرت نیز بر اساس همین زندگی این‌جهانی و مادی ما تبیین می‌شود (هابز، پیشین: ۱۰۷-۱۰۵). بنابراین، علت حرکت‌های ارادی ما اشیاء خارجی و اندام‌های حسی هستند و غایت حرکت‌های ارادی ما دستیابی به لذت حسی و مادی است.

حرکت خارجی ← حرکت درونی ← تصور ← میل ← حرکت ارادی
لذت ← قدرت ← رقابت ← آرزوی آرامش ← فرمان‌برداری از قدرتی عمومی.

ث- سعادت: از دید وی، هیچ‌گونه هدف نهایی یا سعادت عظمی از آن‌گونه که در کتب فیلسوفان اخلاقی قدیم دیده می‌شود، وجود ندارد. سعادت و موفقیت مداوم به معنای دستیابی به چیزهایی است که انسان در هر لحظه طلب می‌نماید و تصریح می‌کند که «منظور من سعادت در زندگی دنیوی است». به این دلیل که زندگی چیزی جز حرکت و حس نیست و تا وقتی که حرکت حسی هست ترس و شوق و بیزاری و میل نیز هست. وی در این فقره با این استدلال که لذت اخروی تا وقتی تجربه نشود نمی‌توان آن را فهمید سعادت را به لذات دنیوی محدود و محصور می‌کند (اشرف‌نظری، ۱۳۸۴: ۲۶۸). بنابراین با توجه به مبانی حسی معرفت‌شناس هابز که معتقد است «افکار روش موضوعی به جز لذات حسی ندارند» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۲۷) پس هیچ سعادت‌تی هم به جر سعادت دنیوی وجود ندارد و خرسندی و سعادت صرفاً به معنای حرکت و پیشرفت دائمی امیال و آرزوها از چیزی به چیز دیگر است. همچنین انسان نمی‌خواهد فقط در یک لحظه از زمان و مکان سعادت‌مند باشد بلکه به دنبال این است که همیشه در حال لذت بردن باشد. نیز، انسان علاوه بر کسب لذت و خوشی به دنبال تضمین آن نیز هست. روشن است که تنها راه «تضمین لذت فعلی» و «کسب لذت بعدی»، قدرت است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

ج- قدرت: هابز قدرت را به‌عنوان وسیله‌ی دستیابی به امر مطلوب تعریف و آن را به دو نوع طبیعی و ابزاری تقسیم می‌کند. قدرت طبیعی همان توان بدنی و ذهنی انسان است و قدرت ابزاری آن‌هایی است که توسط انسان کسب شده باشند (Grcic, 2007: 373). هابز در فصل دهم لویاتان تحت عنوان «در باب قدرت، قدر و ارزش، حیثیت و حرمت و شایستگی» ضمن تعریف قدرت، آن را اساس امیال انسانی برمی‌شمارد و تمام قدر و ارزش انسان را به آن فرو می‌کاهد:

«ارزش و قدر انسان مثل ارزش و قدر همه‌ی چیزهای دیگر در بهای اوست یعنی در همان مبلغی است که در ازای استفاده از قدرت او پرداخت می‌گردد» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۱). هابز در این فصل، هماهنگ با سایر مبانی خود، هویت انسانی را بر مبانی قدرت تحلیل می‌کند. از دید وی تمام رفتارهای انسانی واکنش به «حرکت» بر اساس میل به قدرت است و انسان غیر از این اصالت و حیثیت دیگری ندارد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۲). بنابراین مهم‌ترین میل در وجود بشر میل سیری‌ناپذیری به قدرت در همه آدمیان است. زیرا قدرت بیشتر به معنای حفظ لذت فعلی و کسب لذت‌های بیشتر بعدی است. همچنین انسان‌ها به صورت طبیعی دچار ترس ذاتی از مرگ و ضعف و جراحت و حبس و حصر نیز هستند؛ زیرا این قبیل امور و وقایع، مانع التذاذ رو به تزاید آدمی است. این ترس و نفرت از مرگ و جراحت به گونه‌ای است که حتی «صیانت ذات» انگیزه‌ی اصلی کنش و رفتار انسان است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۴۱-۱۳۹).

به این مباحث باید مقدمه دیگری هم افزود تا بتوان نتیجه‌ی مهم بعدی در اندیشه هابز را استخراج کرد. از دید وی بازی قدرت، بازی با «حاصل جمع صفر» است زیرا منابع قدرت محدود است و بنابراین افزایش قدرت یک نفر الزاماً به معنای کاهش قدرت نفر دیگر است (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۶۹). در نتیجه رقابت بر سر قدرت عملاً به نزاع و کشمکش بر سر قدرت می‌انجامد. نزاعی که در آن همه آدمیان به هر طریق ممکن - از کشتن گرفته تا فریفتن - به دنبال تسلیم کردن و از میدان به در بردن دیگران هستند. بنابراین نهایتاً در نهاد انسان سه علت اصلی برای نزاع وجود دارد: رقابت برای کسب قدرت و به تبع آن: کسب سود و لذت؛ ترس از مرگ و عدم امنیت؛ تفاخر جهت کسب شهرت و احترام (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۵۶).

چ- وضع طبیعی: با توجه به این مبانی روشن است که در وضع طبیعی - یعنی در وضعی که در آن قدرت عمومی وجود ندارد تا همگان را در حال ترس نگه دارد - آدمیان در وضعی قرار دارند که «جنگ» نام دارد؛ جنگ همه علیه همه. در چنین وضعی امکانی برای فعالیت و کار نیست چرا که به ثمره آن اطمینانی وجود ندارد. در این وضع، زندگی انسان مکتب بار، گسیخته، زشت، ددمنشانه و کوتاه است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸). هابز نگاهی به شدت فردگرایانه دارد. که این مساله در تحلیل وضع طبیعی خود را نشان می‌دهد. از دید وی، آدمیان در وضع طبیعی تنها و منزوی و در خود فرورفته هستند و هر کس تابع عقل خویش است و عدالتی هم وجود ندارد.

زیرا عدالت، صفت آدمیان اجتماعی است. به این معنا که عدالت، حاصل قانون مدنی است. عدالت یعنی عمل مطابق با قانون؛ بنابراین در وضع طبیعی که قانونی وجود ندارد عدالت نیز بی‌معنا و بی‌اعتبار است و هر کس مجاز است که برای حفظ خویش از مرگ و بیشینه کردن قدرت، خود دست به هرکاری بزند و این حق طبیعی آدمی است (پیتمن، ۱۳۹۱: ۸۰). زیرا «حق طبیعی» آن آزادی و اختیاری است که هر انسان از آن برخوردار است تا مطابق با میل و اراده‌ی خویش قدرت خود را برای حفظ زندگی خود به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق عقل خویش مناسب‌تر برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند انجام دهد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۰). با این تعریف از حق طبیعی، هابز آزادی کامل اراده را در وضع طبیعی می‌پذیرد (بلوم، ۱۳۷۳: ۵۳۳) و استفاده‌ی نامحدود از قدرت را برای صیانت از خویش مجاز می‌شمرد.

۲- ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز

محصور کردن سعادت و لذت در لذات این‌جهانی و حسی و در دسترس، دلالت‌های دیگری نیز - علاوه بر نزاع و کشمکش - دارد که پایه‌ای دیگر برای اندیشه سیاسی هابز فراهم می‌کند. وقتی سعادت یعنی آرزوی لذت مداوم، پس لاجرم انسان‌ها باید به آرامش و امنیت و ثبات نیز عشق بورزند. زیرا تنها در سایه امنیت است که می‌توان از بهره‌های خود استفاده کرد و لذت برد. همچنین، باید از تمامی موانعی که بر سر راه لذت‌جویی و کام‌گیری وجود دارند، مانند مرگ، بیزار بود (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۹). همین دو نکته، یعنی «آرزوی آرامش جهت بهره‌مندی از عطایا و مزایا و منابع» و «ترس از مرگ و بیزاری از تمام موانع لذت‌جویی»، ریشه‌ی اطاعت مدنی است و آدمیان را بر آن می‌دارد که از قدرت عمومی اطاعت کنند.

وضع طبیعی، وضع ناامنی مطلق است درحالی‌که انسان‌ها مایل به آرامش‌اند. بنابراین، قانون طبیعی - که حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف می‌شود - حکم می‌کند که آدمی باید از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت از زندگی او را سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ زندگی است بپرهیزد (Gautier, 1969: 45). با این مقدمات، دو حکم بنیادین یا قاعده کلی عقل (قانون طبیعی) به عنوان مبنای اجتماع سیاسی و دولت به دست می‌آید: «هر کس تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد»؛ و نتیجه این قانون، قانون دوم است: «هر کس باید به اندازه دیگران مایل

باشد که برای حفظ صلح و حراست از خویش حق مطلق خود نسبت به همه چیز را وانهد و به همان میزان از حق برخورداری از آزادی برای بر ضد دیگران خرسند باشد که خود به دیگران بر ضد خویش روا می‌دارد» بنابراین آدمیان باید با یکدیگر توافق کنند تا حقوق مطلقه‌ی خود را به نفع تأمین امنیت واگذارند (هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۶۰). روشن است که واگذاری متقابل حق همان چیزی است که «قرارداد» نام دارد. همین قراردادِ آدمیان مبنی بر واگذاری متقابلِ حقوقِ خود، پایه‌ی دولت و اجتماع سیاسی است. از نظر هابز تنها راه تأمین قدرت عمومی این است که آدمیان «تمام قدرت خود» را به دولت دهند: «من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص و یا به مجمعی از اشخاص وا می‌گذارم و همه اعمال او را بر حق و جایز می‌دانم؛ اما به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را مشروع و بر حق و مجاز بدانی» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲). در اینجا یک سؤال مهم پیش می‌آید که حتی می‌تواند دارای دلالت‌های حقوق بشری باشد: آیا آدمیان در این توافق «همه» حقوق خود را واگذار می‌کنند؟ هدف چنین قراردادی تأسیس دولت، حفظ امنیت و آرامش جهت کسب منافع و لذت بردن از زندگی است. لذا طبیعی است که انسان‌ها در چنین قراردادی حقوق اساس خود را که مغایر با این هدف باشد واگذار نمی‌کنند (Macpherson, 1975: 30-32). بنابراین «آدمی نمی‌تواند از حق مقاومت خود در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می‌کنند تا جانش را بگیرند چشم‌پوشی کند» همچنین «همین نکته را می‌توان درباره مقاومت در برابر بند، زنجیر و حبس گفت» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

بنابراین منهای حق اساسی دفاع از خود در برابر مرگ و جراحت، آدمیان تمامی حقوق خود را به قدرت عمومی واگذار می‌کنند. زیرا هدف، تأمین امنیت است و حق نسبت به هدف، متضمن حق نسبت به وسیله نیز هست. در نتیجه باید هر آنچه را که برای تأمین امنیت لازم است به قدرت عمومی سپرد (تاک، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۰). اما این حقوق به چه کسی واگذار می‌شود؟ طبق تحلیل هابز، انسان‌ها با یکدیگر توافق می‌کنند که جهت تأمین امنیت، کلیه‌ی حقوق خود را به شخص و یا مجمعی از اشخاص به‌عنوان دولت بسپارند. بنابراین حکومت مدنظر هابز الزاما فردی نیست. و می‌تواند مبتنی بر مجمع باشد. نکته جالب دیگر این است که حاکم -

چه شخص باشد چه مجمعی از اشخاص - یکی از طرفین قرارداد اجتماعی نیست؛ بلکه تمام طرفین این قرارداد خود اتباع هستند. هابز به این دلیل حاکم را طرف قرارداد نمی‌داند تا امکان نقض عهد توسط حاکم را از بین ببرد. در واقع با این بیان، حاکم اصلاً طرف قرارداد نیست (Lloyd, 2013: 5). بنابراین نقض عهد از جانب حاکم بی‌معناست زیرا عهدی نبسته است؛ پس حاکم هر چه بکند مجاز است. همچنین، اقتضای قرارداد اجتماعی هابز این است که اتباع تک‌تک خود را مرجع و منشأ دولت می‌دانند. در نتیجه، تمامی افعال دولت، متناسب به آحاد اتباع است؛ یعنی هر کاری که حاکم انجام می‌دهد به منزله این است که تک‌تک اتباع آن کار را انجام داده‌اند؛ پس حق اعتراضی نسبت به حاکم وجود ندارد. بنابراین حکومت هابزی، یک حکومت مطلقه و حاکمیتی «یکپارچه و غیرقابل تجزیه» است که دارای اختیارات وسیعی است و تبعات گسترده‌ای دارد: اتباع نمی‌توانند شکل حکومت را تغییر دهند؛ امکان نقض عهد از جانب حاکم متصور نیست و بنابراین در انجام هر کاری مجاز است؛ اعتراض به حاکم وارد نیست؛ هر یک از اتباع فاعل اصلی و مرجع اعتبار افعال حاکم است و بنابراین «حاکم ظالم» بی‌معنی است؛ اتباع نمی‌توانند حاکم را مجازات کنند؛ حاکم تنها قاضی و داور است؛ حاکم حتی صلاحیت قضاوت نسبت به افکار را دارد؛ حق قانون‌گذاری از آن حاکم است؛ حق اعلام جنگ و صلح با حاکم است؛ انتخاب تمام وزرا و مشاورین و اعطای پاداش و مجازات و... با حاکم است.

مشاهده می‌شود که هابز برای توجیه حکومت اقتدارگرای خود، سعی کرد آن را کاملاً عقلی نشان دهد. انسان‌ها با عقل و اختیار خود، حقوق شخصی خود را به شخص ثالثی - یعنی دولت - می‌دهند و آنچه که انسان از روی عقل و اختیار خود انجام می‌دهد، عین آزادی است. لذا در اندیشه‌ی هابز در نهایت عقل و آزادی با هم پیوند می‌خورند؛ (Curran, 2010: 85-87) گرچه که بر اساس تحلیل خاص هابز از عقل و سرشت انسان، این پیوند به تأسیسی دولتی اقتدارگرا منجر می‌شود: انسان‌ها به حکم عقل خود و با اختیار و آزادی کامل، تقریباً تمامی حقوق خود را جهت تأمین امنیت و صلح و دوری از جنگ داخلی به قدرت عمومی وامی‌گذارند.

ب. فلسفه سیاسی لاک و ماهیت دولت

۱- معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی لاک

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) از لحاظ زمانی تفاوت چندانی با دوره هابز ندارد. او نیز مانند هابز

در دوره‌ی جنگ‌های داخلی انگلستان می‌زیست. با این وجود تحلیل وی از دولت تفاوت زیادی با دولت هابز دارد. با توجه به تشابه نسبی زمانه، ریشه این تفاوت را باید در مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی سراغ گرفت. لاک مانند اغلب معاصران خود، شیفته راه نویی شد که علوم طبیعی تجربی در پیش گرفته بود تا آنجا که او را به عنوان یکی از بزرگان مکتب اصالت طبیعت می‌دانند. به بیان برخی صاحب‌نظران اهمیت لاک به واسطه‌ی خدمتی است که به روشن کردن مساله معرفت کرده است (صناعی، ۱۳۹۰: ۸۴). او در سال ۱۶۹۰ یکی از مهم‌ترین آثار درباره معرفت‌شناسی را با عنوان «رساله‌ای درباره فهم بشری»^۱ نوشت و دقیقاً در همان سال کتاب مشهور خود را با عنوان «دو رساله در باب حکومت»^۲ نگاشت که در آن می‌توان اثرات محسوس معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی را در ارائه نظریه‌ای در باب حکومت نشان داد. در فلسفه لاک و سایر تجربه‌گراها، به دلیل شکاکیت ذاتی این نحوه‌ی اندیشه نسبت به امور ماورای ماده، تمرکز ویژه بر روی هستی‌شناسی جایگاه چندانی ندارد و موضوع اصلی فلسفه‌ورزی نیست. بنابراین در تحلیل پارادایمی اندیشه لاک بحث هستی‌شناسی به معنای کلاسیک آن قابل اغماض است و بحث درباره عالم هستی در ذیل بحث حدود و حوزه‌های معرفت انسان مطرح می‌شود. به تعبیر پل ادواردز تا قبل از رنسانس مباحث هستی‌شناسی محور بحث‌های اندیشمندان بود اما پس از رنسانس معرفت‌شناسی غرض اصلی فیلسوفان شد (معلمی، ۱۳۸۸: ۲۴). از این رو در ادامه به توضیح بحث معرفت‌شناسی لاک می‌پردازیم.

در معرفت‌شناسی، لاک معتقد است در شناخت محیط اطراف ابتدا باید از معرفت آغاز کرد زیرا ابتدا باید دید عقل توانایی رسیدن به چه مسائلی را دارد و از فهم چه مسائلی بر نمی‌آید؟ لاک که از بزرگان مسلک تجربه‌گرایی است منشأ معرفت را حس و تجربه می‌داند. او حتی معتقد است که تصورات بدیهی اولیه که اساس فلسفه و علوم ریاضی است مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است یا سفید متفاوت از سیاه است» را فطری نمی‌داند و معتقد است که این تصورات از راه حس کسب‌شده‌اند (صناعی، ۱۳۸۹: ۸۴). جمله معروف او در این زمینه «هیچ‌چیز در ذهن ما نیست مگر اینکه از راه حواس آمده باشد» است (لاک، ۱۳۸۰: ۲۴). او ذهن انسان را مانند لوح

¹. Essay concerning human understanding

². Treatises on civil government

سفیدی می‌داند که حواس پنجگانه تصورات و دانش ما را بر آن نقش می‌بندند. لاک معتقد است که ذهن انسان یارای شناخت برخی مسائل را ندارد. مثل مسائل غیرتجربی و غیرمادی و هرز دادن توان و فکر آدمی بر سر این مسائل نه تنها هیچ فایده‌ای ندارد بلکه منجر به شکاکیت می‌شود. او برای توضیح این مساله و پی ریختن شالوده‌ی تجربه‌باوری خود، اساساً تصورات فطری را منکر می‌شود. او می‌گوید اینکه گفته شود برخی از مسائل فطرتاً میان بشر مشترک‌اند، درست نیست. برای مثال او در مورد معنای گزاره‌ی «خدا موجود است» دو گزاره را مطرح می‌کند و بر آن‌ها نقد وارد می‌کند:

نخست، همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به قضیه «خدا موجود است» فطرتاً باور دارند. او دو اشکال را مطرح می‌کند که کاملاً سوبیه‌های تجربه‌گرایانه دارد. نخست: بسیاری از مورخان و مردم شناسان از مردمی خبر می‌دهند که هیچ تصویری از خدا ندارند؛ و دوم در زمانه ما افرادی هستند که هیچ تصویری از وجود خدا ندارند.

دوم، همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به قضیه «خدا موجود است» بالقوه باور دارند. لاک استدلال می‌کند امر بالقوه فطری نیست و امر فطری بالقوه نیست و اگر بپذیریم که امری بالقوه‌ای فطری است پس بسیاری از علوم و معارف فطری هستند. چرا که هر معلومی را که بشر به دست می‌آورد. بالقوه قدرت پیدا کردن آن را دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸۹). بدین سان لاک به دلیل معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه به‌طور کلی امور متافیزیکی را نمی‌پذیرد. البته لاک فردی دین‌مدار بود و در کتاب دو رساله در باب حکومت بسیاری از استدلال‌هایش مستند به کتاب مقدس است. اما دین را امری فردی می‌دانست. به همین دلیل در رساله دیگری به نام «نامه‌ای در باب تسامح دینی»^۱ همگان را دعوت به تساهل دینی می‌کند. این دیدگاه تجربه‌گرایانه لاک در نگاه او به انسان نیز تأثیر گذاشته است که در زیر به تشریح آن می‌پردازیم.

از لحاظ انسان‌شناسی، نگاه لاک به انسان نقطه مقابل نگاه هابز است. برخلاف هابز که روش تحلیلی‌اش جامعه را به ساده‌ترین عناصر آن یعنی افراد اتمیزه تجزیه می‌کرد، لاک انسان را اساساً دست‌کم نیمه اجتماعی در نظر می‌گرفت. لاک از شیوه «مشاهده» برای پی بردن به ماهیت انسان بهره می‌برد. او به مطالعه انسان‌های اولیه و قبایل اولیه در آثار سیاحان و مردم

^۱. Letter Concerning Toleration

شناسان می‌پردازد. لاک در بحث از «آغاز جوامع سیاسی» به‌وضوح از خوزه داکوستا^۱ سیاح اسپانیایی متقدم در ممالک آمریکا، نقل قول می‌کند تا با نمونه‌ای، ملاحظاتی در باره‌ی جامعه‌ی بشری اولیه را ثابت کند. لاک علاوه بر این، از نوشته‌های سایر سیاحان مانند آکونیا^۲ که به توضیح قبایل اولیه جنگل‌های آمازون و ژان دو لری^۳ که به توضیح قبایل مکزیکی می‌پردازد استفاده می‌کند، تا انسان‌شناسی خود را مستند به شواهد تاریخی کند. او در دو رساله در باب حکومت از این مستندات تاریخی برای تبیین انسان‌شناسی خود بهره می‌برد. بدین ترتیب انسان‌شناسی او را می‌توان انسان‌شناسی تاریخی نامید. او پس از مطالعه این آثار به این نتیجه می‌رسد که انسان موجودی خیرخواه و صلح‌طلب و مستقل است چرا که شواهد تاریخی این را نشان می‌دهد. انسان‌ها از نظر لاک صاحب خصایص ذاتی برابر و عمومی و استعدادهایی از منظر عقلی ویژه هستند. هر انسان موجودی است برخوردار از خرد و بدین‌سان از پایه باهم برابرند. خرد انسانی به‌مثابه شیرازه‌ای است که موجب قوام و به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها در وضع طبیعی می‌شود. از آنجاکه همه انسان‌ها برابر و مستقل‌اند هیچ‌کس اجازه ندارد به زندگی، آزادی و مالکیت دیگری صدمه‌ای وارد سازد. در واقع از همین‌جاست که برخی لاک را پدر حقوق بشر می‌دانند (دهقانی، ۱۳۹۰: ۸۹).

توجه لاک به قانون طبیعی، او را به سمت توجه به طبع بشر سوق داد. بر این اساس لاک معتقد بود که قانون طبیعی که خواست ذات ربوبی است، چارچوبی اخلاقی از اجرای نمایشنامه‌ای انسانی را تمهید می‌کند که ابزار اجرای این درام از طریق توانمندی طبیعی عقل مهیا می‌شود که گوهر مشترک وجودی بین انسان‌ها بوده و هر انسانی بسته به استعداد و توانش ذهنی خود با استانداردهای مشخصی از آن بهره‌گیری می‌نماید و می‌تواند از طریق عقل آنچه را که انتظار می‌رود به مرحله اجرا درآورد. (McDonald, 1973: 606)

با این حال این موارد به معنای انکار حس خودخواهی و خودمداری بشر در تفکر لاک نیست، بلکه او انسان را موجودی می‌پندارد که خردمندی او، از وی موجودی

^۱. Jose d'Acosta

^۲. Acuna

^۳. Jean de Lery

اخلاقی- انسانی ساخته که با رها کردن وی از روحیه ددمنشی، به او قدرت تشخیصی می‌دهد که درصدد حفاظت از دستاوردهای عقل باشد. بدین ترتیب لاک تفسیر جدیدی از طینت آدمی ارائه می‌کند که بر مبنای آن در حالت خردمندی و در موقعیت جاه طلبی در نهایت انسان به سان موجودی عقلانی عمل می‌کند. (Kraynak, 1980: 61) انسان‌های طبیعی مورد نظر لاک اگرچه اجتماعی‌اند، اما هیچ اقتداری را به رسمیت نمی‌شناسند. انسان‌هایی که بر مبنای خرد باهم زندگی کنند و مافوقی مشترک بر روی زمین ندارند که میان آنان قضاوت کند، همان نمونه‌ی کامل وضعیت طبیعی هستند (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۹).

او شاید با استناد به گفته‌های ژان دو لری که اعضای قبایل آمازون را مردمانی معرفی می‌کند که «به‌خوبی با یکدیگر و در صلح زندگی می‌کنند»، و به خوش‌مشربی و مهمان‌نوازی عمل می‌کنند از یک‌سو و با استناد به گفته‌های آکوستا و آکونیا که دقیقاً بر خصایص مردم بدوی آمریکا تأکید می‌کنند که در تضاد با دیدگاه ژان دو لری مبنی بر زندگی توأمان با صلح مردمان اولیه است. آکوستا «چیچیمک‌ها»^۱ را «بربرصفت و وحشی» می‌خواند. آکونیا نیز به صراحت می‌گوید آمازونی‌هایی که او مشاهده کرده است «در جنگ مداوم به سر می‌برند و روزانه در حال کشتار و به بردگی گرفتن یکدیگر هستند» (Batz, 1974: 30-33). این داده‌های تاریخی متضاد، به نوعی او را به انسان‌شناسی متضادی رهنمود کرد. این اطلاعات انسان‌شناختی از مردم آمریکا که در دسترس لاک بود قویاً بر مبنای متضاد صلح‌آمیز بودن و یا جنگ‌طلبانه بودن وضعیت طبیعی از هم تفکیک شده بود. ابهام منطقی لاک درباره‌ی این مقوله با دانش انسان‌شناختی تضاد آمیز وی مشخص می‌شود و همچنان که لاک به ناگزیر این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که به‌صورت بالقوه نوعی وابستگی نزدیک میان وضعیت طبیعی و وضعیت جنگی وجود دارد (و از این حیث به هابز نزدیک می‌شود)، به همین سان نیز گرفتار نوعی تفکیک انسان‌شناختی درباره‌ی موضوع خود می‌شود چرا که از یک‌سو انسان‌ها را خیرخواه و صلح‌طلب لقب می‌دهد و از سوی دیگر امکان تعدی به حقوق یکدیگر را ممکن می‌داند.

^۱. Chychymkas

چیچیمکا اصطلاحی بود که سرخپوستان ناهوا به مردم نیمه بدوی و بیابان‌گردی که در مناطق شمالی مکزیک و جنوب غرب آمریکای امروزی بسر می‌بردند اطلاق می‌نمودند.

با توجه به توصیفات بالا به نظر می‌رسد که انسان در نزد لاک بیش از همه «فرد» است. درست به دلیل همین باور بنیادین اجتماعی است که لاک در اندیشه بدبینانه هابز که انسان را گرگ انسان نامیده بود، خطر نابودی فردیت را به نفع اقتدار دولت مطلقه تشخیص داد و تمام هم فکری خود را متوجه مقابله با چنین دولتی و پاسداری از آزادی فردی می‌کند. درواقع اگر در نزد هابز، ضربه زدن به آزادی گرگ صفتانه فرد تنها از طریق اطاعت برده‌وار از قدرت قاهر میسر است. در نزد لاک انسان به‌موجب خرد خود و به عنوان موجودی صاحب شعور به‌مثابه ترازویی برای موازنه با حاکمیت پدیدار می‌شود. با توجه به این مقدمات انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در زیر به توضیح دولت پیشنهادی لاک می‌پردازیم.

۲- ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی لاک

لاک نظر خود در باب حکومت را مانند هابز با وضع طبیعی آغاز می‌کند. لاک با استناد به انسان‌شناسی تاریخی خود که از قبایل اولیه به دست آورده بود، انسان‌ها را در وضع طبیعی آزاد و مساوی می‌داند. اما آزادی آن‌ها مطلق نیست و نمی‌توانند به دیگران آسیب برسانند. مانع آن‌ها قانون طبیعی است که اخلاقی است. چرا که «همه افراد آزاد و با هم برابرند و هیچ‌کس نمی‌تواند به جان، آزادی و مال دیگری آسیبی برساند» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۵). وضعیت طبیعی او اگرچه وضعیت صلح‌آمیز است اما او باز به تأسی از انسان‌شناسی تاریخی خود، این واقعیت را در نظر می‌گیرد که برخی افراد ممکن است از این قانون طبیعی تخلف کنند و به حقوق دیگران تجاوز کنند (Ashcraft, 1968: 18). در این شرایط هر فرد حق دارد «به‌موجب حقی که هر کس برای حفظ خود دارد متجاوز را کیفر دهد و خود مجری قانون باشد» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۸). بنابراین اگرچه وضع طبیعی لاک وضع صلح‌آمیزی است اما همواره خطر افتادن در دام وضع جنگ را نیز دارد و از همین نقطه است که ضرورت حکومت برای لاک معنی پیدا می‌کند. به‌عبارت‌دیگر از آن‌رو که افراد در وضع طبیعی به یکدیگر اطمینان ندارند که قوانین طبیعت را به کاربندند، قدرت واحدی بر خود می‌گمارند تا ضامن اجرای قوانین طبیعت باشد. به تعبیر لاک «تشکیل حکومت، درمان دشواری‌های وضع طبیعی است و وقتی افراد در امور خود قاضی باشند این دشواری‌ها مسلماً بسیار بزرگ است» (لاک، ۱۳۹۲: ۲۶۹).

اما ویژگی‌های اصلی حکومت پیشنهادی لاک در چیست؟ حکومت پیشنهادی او محدود

است. حکومتی است که باید تابع قانون طبیعی باشد چرا که افراد نمی‌توانند به حکمران خود قدرت مطلق دهند درحالی که خود قدرت مطلق ندارند. بنابراین کسی نمی‌تواند به دیگری چیزی را که خود دارا نیست منتقل کند. در دولت پیشنهادی او آزادی مورد خدشه قرار نمی‌گیرد به شرط آنکه قوانین پابرجا و استوار بوده و برای همه یکسان باشند و توسط قدرت مقنی که افراد انتخاب کرده‌اند وضع شده باشند (McDonald, 1973: 38). در واقع، حقیقت آزادی سیاسی آن است که فرد، محکوم اراده‌ی متغیر، نامعلوم و خودسرانه‌ی فرد دیگر نباشد. قانون و آزادی باهم ناسازگار نیستند بلکه برعکس وجود قانون برای آزادی ضروری است. چرا که منظور از قانون، منع و مقید کردن افراد نیست بلکه افزایش آزادی آن‌هاست. زیرا آزادی یعنی ایمنی از اجبار و تجاوز دیگران؛ این ایمنی بدون قانون غیرممکن است (لاک، ۱۳۹۲: ۲۱۶). در حکومت پیشنهادی او افراد همه‌ی حقوق و قدرت خود را به حکومت نمی‌دهند بلکه برخی حقوق را مانند حق قضاوت کردن، حق کیفر دادن مجرمان به حکومت واگذار می‌کنند. بنابراین حکومت در نظر لاک کارگزاری است که همه قدرت خود را از مردم می‌گیرد. برخلاف تصور، لاک رابطه دولت و مردم را زیر عنوان قرارداد نمی‌آورد؛ و برای آن عنوان دیگری به کار می‌برد که برگرفته از حقوق خصوصی انگلستان است و آن عنوان امانت و امانت‌داری است. مطابق با این نظر، قدرتی که مردم واگذار کردند امانتی است که دولت باید آن را به نفع مردم به کار ببرد. بدیهی است مردمی که امانت‌گذارند هر دم که احساس کردند امین آن‌ها از راه و رسم امانت‌داری تجاوز کرده حق خلع او را دارند. بدین ترتیب لاک در حکومت پیشنهادی خود حق طغیان را برخلاف هابز برای مردم قائل بود. یکی از ابزارهای لاک برای محدود کردن قدرت دولت، انفصال قواست. او از سه قوه مجریه، مقننه و فدراتیو نام می‌برد. بعدها اندیشمند فرانسوی منتسکیو نظریه تقسیم قوا را به صورت کامل‌تری بیان می‌کند. به نظر لاک: «کسانی که قدرت قانون‌گذاری به آن‌ها واگذار شده است ممکن است هوس کنند قدرت اجرایی قوانین را به دست گیرند» (لاک، ۱۳۹۲: ۲۸۷). بنابراین قوه مجریه باید از مقننه جدا باشد و مجریه باید پیوسته مشغول انجام وظیفه باشد ولی مقننه نیاز نیست پیوسته به قانون‌گذاری بپردازد. او همچنین برای حکومت پیشنهادی خود قوه دیگری را نام می‌برد که به کار بستن پیمان و معاهدات بین‌المللی می‌پردازد. بنابراین ویژگی‌های دولت لاک تفاوت زیادی با دولت هابزی دارند.

نتیجه‌گیری

هابز و لاک جزو اولین فیلسوفان انگلیسی هستند که پایه‌گذار اولیه‌ی لیبرالیسم و دولت-ملت‌های مدرن نیز محسوب می‌شوند. در حقیقت، آن چیزی که امروزه به عنوان دولت در جهان معاصر شناخته می‌شود بیش از هر چیزی مرهون اندیشه این دو است. همچنین، فلسفه‌ی سیاسی لیبرال - دموکراسی نیز امروزه فراگیرترین اندیشه‌ی سیاسی است که ریشه‌های آن را نیز باید در نزد هابز و لاک جست. بنابراین پژوهش در آثار و افکار این دو به‌ویژه به صورت تطبیقی از اهمیت زیادی در جهت شناخت عمیق و فلسفی جهان معاصر برخوردار است. تحقیق در معرفت‌شناسی هابز و لاک نشان می‌دهد که اصالت حس و تجربه‌گرایی پایه‌ی اساسی رویکرد هر دو به مساله شناخت است و از این نظر هر دو کم و بیش به یک رهیافت معرفت‌شناختی تعلق دارند. از نظر زمینه و زمانه‌ی تاریخی نیز هابز و لاک تقریباً به یک دوره‌ی تاریخی تعلق دارند و تمایزات بنیادینی میان بستر تاریخی این دو دیده نمی‌شود. با این وجود، اندیشه‌ی سیاسی هابز و لاک در عین تشابهات فلسفی اساسی، تفاوت‌های چشمگیری نیز - به‌ویژه در تبیین ماهیت دولت- دارد. سؤال اینجاست که این اختلاف و دگرگونی از کجا نشأت می‌گیرد؟ رهیافت پارادایمی به اندیشه‌ی سیاسی با مطرح کردن این بصیرت اساسی که: مبنا و اساس دلالت‌های سیاسی تفکر را باید در خود تفکر و مبانی بنیادین آن جست؛ چارچوبی جذاب و مناسب جهت تحقیق در چنین پرسش‌هایی پیش می‌نهد. بر همین اساس، مقاله حاضر با تحقیق در فلسفه‌ی هابز و لاک به این نتیجه رسید که تفاوت‌های اندیشه‌ی سیاسی این دو را باید در انسان‌شناسی جست‌وجو کرد.

هابز بر اساس معرفت‌شناسی حس‌گرای خود، استدلال می‌کند که برای شناخت دولت باید از شناخت انسان شروع کرد زیرا دولت، ساخته‌ی دست انسان است. هابز برای شناخت انسان نیز از شناخت خودش شروع می‌کند و سپس دست به تعمیم این یافته‌ها به همه‌ی انسان‌ها می‌زند. در وهله‌ی اول، هابز در وجود انسان برای چیزی به جز «حس» اصالت قائل نمی‌شود و از این طریق به اهمیت «حرکت» در حیات انسانی می‌رسد. حرکت اشیای خارجی و برخورد آن‌ها با اندام‌های حسی انسان، تصورات ذهنی را تشکیل می‌دهد و انسان بر اساس این تصورات

منحصراً برآمده‌ی از «حس و حرکت» به‌علاوه‌ی «امیال طبیعی» خود به زندگی خویش صورت می‌دهد. هابز نسبت به مقوله‌ی دین، اگر نگوئیم بی‌اعتقاد، اما لاقلاً بسیار شکاک است و به‌همین جهت هیچ سعادت غایی و قُصوایی را به جز بهره‌مندی از مواهب این‌جهانی به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین از دید وی، محتوا و جهت امیال انسان، صرفاً به سوی بیشینه کردن التذاذ حسی است. از آنجا که حفظ و گسترش لذت‌های فعلی و دستیابی به لذت‌های بعدی مستلزم «قدرت» است بنابراین انسان همواره تلاش دارد تا قدرت خود را به حداکثر برساند. همچنین، چون بازی قدرت، بازی با «حاصل جمع صفر» است و افزایش قدرت یک نفر الزاماً به معنای کاهش قدرت دیگری است؛ این تلاش برای افزایش قدرت، در شرایط فقدان یک قدرت عمومی، یعنی: در وضع طبیعی، به نزاع و جنگی بی‌پایان و گسترده و خانمان سوز تبدیل می‌شود. از طرف دیگر، خواست التذاذ و بهره‌مندی - به‌عنوان تنها سعادت ممکن برای آدمی - علاوه بر اراده‌ی معطوف به قدرت، مستلزم اراده‌ی معطوف به صلح نیز هست. زیرا التذاذ و بهره‌مندی تنها در سایه‌ی آرامش و امنیت و دوری از مرگ و جراحت است که ممکن است و امنیت نیز فقط در شرایط صلح‌آمیز قابل تحقق است. همین اراده‌ی معطوف به صلح سبب انعقاد قرارداد اجتماعی میان آدمیان جهت پدید آوردن دولت (قدرت عمومی) می‌شود تا با تأمین امنیت شرایط صلح را فراهم کند. از آنجا که برای هابز بالاترین هدف، حفظ ثبات و امنیت و جلوگیری از جنگ داخلی و تشتت در کشور است؛ و نیز از آنجا که از دید وی انسان چیزی جز اراده‌ی معطوف به «قدرت و لذت» نیست؛ بنابراین وی برای جلوگیری از احتمال هرگونه درگیری و نزاع، معتقد است که آدمیان در طی قرارداد اجتماعی باید تمامی حقوق خود را - به جز حق اساسی و بنیادین صیانت ذات: دفاع از خود در برابر مرگ و جراحت - به قدرت عمومی بسپارند. به‌همین جهت، دولت هابزی دولتی بسیار مقتدر، دارای اختیارات گسترده در تمامی زمینه‌ها و غیر پاسخگوست که اتباع او نه حق اعتراض و قیام علیه او را دارند و نه حتی حق انتخاب جانشین او را.

از طرف دیگر، لاک تفاوت‌های مهمی با این نگاه هابزی دارد. لاک نیز بر اساس معرفت-شناسی خود، برای شناخت انسان به مشاهده و تجربه روی می‌آورد اما برخلاف هابز این مشاهده را به خود محدود نمی‌سازد بلکه سعی در مطالعه‌ی تاریخ جوامع دور دارد تا بدین طریق

بتواند فهم خود را به شرایط زندگی انسان‌ها در وضع طبیعی نزدیک‌تر کند. وی اولاً بر اساس نگاه خوش‌بینانه‌ی خود به سرشت و طبیعت انسان و ثانیاً با تکیه بر خردمندی انسان و ثالثاً با استناد به شرایط تاریخی برخی جوامع در گذشته، یعنی: «انسان‌شناسی تاریخی»، استدلال می‌کند که انسان‌ها در وضع طبیعی الزاماً در شرایط نزاع و جنگ نیستند بلکه جنگ تنها یکی از امکانات وضع طبیعی است که «احتمال» ظهور دارد و نه «قطعیت». اما برای جلوگیری از همین احتمال نیز انعقاد قرارداد اجتماعی و ایجاد قدرت عمومی ضروری است. اما به جهت همان نگاه مثبت و خوشبینانه به انسان و خردمندی او، فلسفه تشکیل دولت را صرفاً تأمین امنیت نمی‌داند زیرا در وضع طبیعی نیز مهم‌ترین مسأله، امنیت نبوده است که اکنون فلسفه تشکیل دولت، امنیت صرف باشد. بر همین اساس، دولت برای لاک با هدف تأمین اهداف سه‌گانه‌ی «آزادی، حق حیات (امنیت) و مالکیت» تشکیل می‌شود. مشاهده می‌شود که امنیت تنها یکی از اهداف دولت است. همچنین، بر همین اساس و نیز به این دلیل که منشأ دولت قرارداد اجتماعی است، لاک استدلال می‌کند که قدرت عمومی یک امانت مردمی در دستان دولت حاکم است بنابراین هرگاه که دولت بر خلاف حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت مردم عمل کند، مردم حق اعتراض و حتی حق انقلاب علیه دولت را دارند. درحالی‌که چون هابز صرفاً در پی امنیت بود و هر نوع اعتراض و انقلابی را خلاف امنیت و مُسبب جنگ داخلی می‌دانست، این حقوق را از اتباع سلب می‌کند.

منابع فارسی

- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، *نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه‌ی سیاسی و تحلیل سیاسی نوین*، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات آران.
- پیتمن، کرول (۱۳۹۱)، *مساله وظیفه سیاسی: نقدی بر نظریه لیبرالی وظیفه سیاسی*، ترجمه محمود راسخ افشار، تهران، نشر پژواک.
- تاک، ریچارد (۱۳۸۷)، *هابز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، طرح نو.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶)، «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز لاک و روسو»، *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، شماره ۱۲، صص ۶۷-۹۸.
- صناعی، محمود (۱۳۸۹)، *آزادی فرد و قدرت دولت*، تهران، نشر هرمس.
- لاک، جان (۱۳۸۰)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، شفیع.
- لاک، جان (۱۳۹۲)، *دو رساله در باب حکومت*، ترجمه فرشاد شریعت، تهران، نگاه معاصر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه غرب عصر جدید و سده نوزدهم*، تهران، نشر وزارت امور خارجه.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *فلسفه فلسفه سیاسی: مناقشه‌های نظری در عصر جهانی شدن*، تهران، نشر رشد آموزش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.
- معلمی، حسن (۱۳۸۸)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام.
- مکفرسون، کرافورد براف (۱۳۹۳)، *مقدمه بر لویاتان هابز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۱)، *انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبائی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اشرف نظری، علی (۱۳۸۴)، «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، *فصلنامه علوم*

_____ ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی ◇

سیاسی، شماره ۶۹، صص ۲۶۱-۲۸۸.

- خیری، حسن (۱۳۸۹)، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۲، بهار.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۴)، «اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای: روایتی دلالتی-پارادایمی»، مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۲۶، بهار.
- میراحمدی، منصور و میثم قهرمان (۱۳۹۳)، «امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی»، *دو فصلنامه سیاست نظری*، شماره ۱۵، صص ۱-۲۸.

English Source

- Grcic, Joseph (2007), "Hobbes and Rawls and Political Power", *Etica and Politica/ Ethics and Politics*, IX, 2, pp. 371-392
- Curran, Eleanor (2010) "Blinded by the Light of Hohfeld: Hobbes's Notion of Liberty", No. 1, *Jurrisprudence*, pp. 85-104
- Furlong, J. and D. Marsh, (2002), "A Skin not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science", in: David Marsh and Gerry Stoker (eds.), *Theory and Methods in Political Science*, New York: Palgrave Macmillan.
- Gautier, D. (1969), *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- Lioyd, S.A. (2013), "The Modern State Through a Hobbesian Lense", *University of Southern California, Prepared for UCLA Political Theory Workshop*, April 5.
- McDonald, Virginia (1973), "A Guide to the Interpretation of Locke the Political Theorist", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 6, No. 4.

- Macpherson, C. B (1975), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- Mattie, Seqn, (2008), "Prerogative and the Rule of Law in John Locke and The Lincoln Presidency", *The review of Politics*.
- Kraynak, Robert, (1980), "**John Locke: From Absolutism to Toleration**", *The American Political Science Review*, Vol.74, No.1.
- Richard Ashcraft, (1968), "Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?", *American Political Science Review*, No. 62.
- Yolton, John, (1958), "Locke on the Law of Nature", *The Philosophical Review*, Vol. 67, No.4.
- William, G. Batz (1974), "The Historical Anthropology of John Locke", *Journal of the History of Ideas*, Vol.35, No.4.