

## The Collapse of Newly Established States: Analyzing the Behemoth Metaphor in Hobbes's Political Theory

Mohamad Abdolahpour  
Chenari - 

Assistant Professor, Department of Political  
Science, Shahid Bahonar University of  
Kerman, Kerman, Iran.

### Extended Abstract

### Introduction

*Behemoth* is one of Hobbes's most important and final works. Its significance for research lies not in its references to historical events or the links between its arguments and historical materials. Instead, its value stems from addressing a fundamental question: what causes the collapse and downfall of newly established states? Centered around that same Hobbesian concern, the present study aimed to understand the conditions under which newly established states fail, and the factors that lead to their downfall. A central assumption of the study

---

– Corresponding Author: [M.abdolahpour@uk.ac.ir](mailto:M.abdolahpour@uk.ac.ir)

**How to Cite:** Alaei Avargani, J. (2024). Perception of Justice and Political Participation (Graduate Students' Perception of the Distribution and Redistribution Policies of Raiesi's State and Its Impact on Political Participation). *State Studies*, 10(40), 121 - 156. doi: [10.22054/tssq.2025.81047.1546](https://doi.org/10.22054/tssq.2025.81047.1546)

is that collapse is fundamentally a cognitive phenomenon. In the realm of political knowledge, the issues of collapse and fall are as vital as those of establishment and continuity. This idea also resonates within the Iranian intellectual tradition, particularly in *Siasatnameh* by Khajeh Nizam al-Mulk. Hobbes is a fitting figure for this research, not only for his insights as a thinker of the New Testament, but also for recognizing that the collapse of newly established states—what we might now call in the modern context *artificial persons* characterized by *political sovereignty*—is a defining problem of the modern age. This age has seen repeated regressions into the state of nature, civil war, and national disintegration. For Hobbes, the breakdown of the state involves two dimensions: the legal aspect, addressed in *Leviathan*, which concerns the moment of the establishment of the state; and the mental or psychological aspect as discussed in *Behemoth*, which relates to the continuity of power. Before Hobbes, Machiavelli had tackled a similar issue in *Discourses*, using the decline of the ancient Roman as a historical case. In contrast, Hobbes philosophically examined the collapse of state authority in the context of 17th-century England, particularly during the reign of Charles I. He developed a more expansive theory of state collapse in newly established states and offered an innovative solution that went beyond Machiavelli's emphasis on brute force.

### Materials and Methods

This research adopted a cognitive psychology approach to analyze Hobbes's thought. This method is chosen because alternative approaches—such as Quentin Skinner's hermeneutic intentionalism, John Donne's biographical method, or Strauss's reading between the lines—do not adequately address mental and psychological metaphors. These approaches primarily focus on political concepts, often overlooking the significance of psychological factors. Gardner (2017) suggests that the cognitive approach seeks to illustrate how

mentalities within a political society evolve. He argues that individuals' mindsets can shift in response to various empirical conditions. One such condition is exposure to environments where diverse beliefs and convictions—often at odds with one's own—are presented. Another is the experience of trauma, which can profoundly alter a person's outlook on their surroundings. In addition, encounters with enlightened or influential figures can prompt shifts in perspective. These changes may occur suddenly, such as a rapid shift in religious belief, or gradually over time (Gardner, 2017, p. 101). Ultimately, metaphors play a crucial role in explaining these changes—whether they are the metaphors used by thinkers to interpret the world or those through which ordinary people perceive politics.

### **Results and Discussion**


According to Carl Schmitt, the metaphor of leviathan in Hobbes's political theory suggests that just as the establishment of the modern state is rooted in political matters, so is the collapse of newly founded states dependent on political and cognitive factors. On the one hand, *behemoth* serves as a metaphor within a religious context, illustrating the relationship between the Creator and the creature, as well as the dynamics between limited and unlimited power. On the other hand, this concept carries an additional metaphorical significance, implying that collapse, unlike a simple fall, is primarily a mental phenomenon influenced by human cognitive beliefs. Accordingly, the demise of a state should be understood in terms of its mental dimensions, rather than its natural aspect—defined as the end of political power. Hobbes argued that beliefs such as the desire for power and self-interest have led individuals to conflict with one another, prompting a regression to a more primitive state and creating challenges for newly established states. The historical expression of these dual beliefs is evident in the concepts of salvation and liberation. The first belief highlights the issue of sin, positing that the path to salvation involves seeking

forgiveness and pardon, which, over time, has undermined the authority of the ruling prince. Conversely, the second belief addresses oppression, suggesting that liberation can be achieved through popular rule—emphasizing the necessity of eradicating tyranny by invoking historical references and contemporary events. In the context of Hobbes’s cognitive framework presented in this work, the notion of departure emerges as a fundamental belief. He contends that realizing and maintaining security depends on creating political *fear* and instilling a sense of political subordination. This approach is arguably more problematic than the previously mentioned beliefs. According to Hobbes, this educational endeavor should aim to purge the populace of these two rebellious beliefs, fostering obedience and compliance with the ruler’s mandates. The ultimate goal of this education is to cultivate a politically constructed individual—a subject entirely submissive and perceived as the foundation of the prince’s power.

**Keywords:** Modern state, Collapse, Cognitive, Political metaphor, Behemoth

پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فروپاشی دولت‌های نوین: تحلیل استعاره «بهیموت» در نظریه سیاسی هابز

محمد عبدالله پور چناری \*  استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

### چکیده

هدف این مقاله تحلیل نحوه فروپاشی دولت‌های تازه تأسیس شده در دوران مدرن از نظر هابز است. این امر مستلزم واکاوی استعاره هابز از فروپاشی آن‌هم از منظر شناختی، یعنی «بهیموت» است. اگرچه استعاره لویاتان دلالت بر تأسیس دارد نه فروپاشی، اما در نزد هابز، استعاره بهیموت واجد معانی دوگانه «فروپاشی» و «سقوط» است: اولی دلالت بر امر «ذهنی» و دومی دلالت بر امر «حقوقی» دارد. منشأ این استعاره در کتاب «یوب و خنوخ حاکی از اهمیت و معنای «سیاسی-شناختی» آن است. هابز بر این نظر بود که اساس دولت مدرن ریشه در «حرکت فیزیکی» دارد، که وقتی «باور» به حرکت از بین برود، دیگر آن وجود نخواهد داشت. وقوع این امر در وضع مدنی، نشان از فروپاشی دولت، یعنی قبل از سقوط و انحلال قانونی آن، دارد. سقوط و انحلال به معنای از دست دادن حاکمیت سیاسی و حق اعمال آن است. در این خصوص، هابز دو نوع باور سیاسی فروپاشی را شناسایی می‌کند: یکی باور «**رستگاری**» توسط اسکو لاستیک‌های مذهبی و دیگری، باور «**رهایی**» توسط قدرت‌طلبان مجلس. باور اول خواهان تمرد از قدرت سیاسی، به دلیل فقدان اعتبار شرعی بود و باور دوم نیز خواهان رهایی مردم مظلوم و منکوب از قدرت سلطنت، به دلیل فقدان اعتبار مردمی بود. اما راه‌حل هابز، باور «**دهسپاری**» (سرپرستی) به قدرت مطلق بود و هدفش این که افراد را از طریق آموزش «ترس» به جای اقتناع، مطیع قدرت عمومی دولت کند. این رویکرد به دنبال جلوگیری از فروپاشی دولت‌های تازه تأسیس و تضمین تداوم و بقای آن‌هاست. در مقابل، آنچه اهمیت دارد وجه شناختی باور است. اگر باور به ترس در میان سوژه‌های سیاسی از بین برود، آنگاه دولت در حیات ذهنی خود فروپاشیده است، حتی اگر در قلمرو فیزیکی خود از طریق نیروی قانون و اقتدار تداوم داشته باشد.

**واژگان کلیدی:** دولت‌های نوین، فروپاشی، استعاره، تربیت سیاسی، بهیموت.

## مقدمه

کتاب بهیموت یکی از مهم‌ترین و واپسین کتاب‌های هابز در ساحت اندیشه است و اهمیت آن برای پژوهش، به دلیل ذکر وقایع تاریخی آن یا به سبب پیوند و تطابق استدلال‌های پیشینش با مواد تاریخی نیست، بلکه به خاطر مسئله اساسی دیگری همچون منشأ «انحطاط» و «زوال» دولت‌های نوین است.

مسئله پژوهش پیش‌رو همان مسئله هابز است. هدف ما این است بدانیم در چه شرایطی دولت‌هایی که تازه تأسیس شده‌اند، دستخوش فروپاشی می‌شوند؟ و در چه شرایطی متضمن انحلال یا سقوط می‌باشند؟ مهم‌ترین فرض پژوهش مذکور این است که فروپاشی امری ذهنی و مقدم بر سقوط فیزیکی است. از این‌رو، در پیشینه دانش (background of knowledge) سیاست، فروپاشی و سقوط در کنار تأسیس و تداوم، از مسائل بنیادین محسوب می‌شوند.

دلیل انتخاب هابز برای پژوهش فعلی این است که او، به عنوان متفکر عهد جدید، به خوبی به این مسئله پی برده بود که فروپاشی مهم‌ترین معضل دولت‌های تازه تأسیس شده است، یعنی دولت‌هایی که در فضای مدرن به عنوان یک «شخص مصنوع» شناخته می‌شوند و واجد خصلتی جدید به عنوان «حاکمیت سیاسی» هستند. از نظر هابز، فقدان حاکمیت سیاسی در وضع مدنی سبب بازگشت مجدد به وضع طبیعی، جنگ داخلی و تجزیه کشور می‌شود. اصولاً، برای هابز، فروپاشی و انحلال دولت متضمن دو وجه است: یکی ناشی از امر «حقوقی»، آن‌گونه که در کتاب *لویاتان* آمده، و دیگری ناشی از امر «ذهنی» که در کتاب بهیموت مطرح شده است. اولی مرتبط با زمان تأسیس دولت، ولی دومی مرتبط با تداوم قدرت است. هرچند قبل از وی، ماکیاولی در کتاب *گفتارها* به این معضل اساسی پرداخته بود و مثال تاریخی‌اش را انحطاط و زوال دولت روم باستان می‌دید. در مقابل، بعدها هابز به صورت فلسفی به این معضل در قرن هفدهم میلادی در انگلستان، به خصوص دوره چارلز پرداخت، و بسطی به نظریه انحطاط در دولت‌های نوین داد، و راه‌حلی بدیع برای آن مطرح ساخت، امری که فراتر از راه حل ماکیاولی، یعنی زور عریان بود.

هابز در عنوان فرعی کتابش از الفاظی همچون بهیموت، لویاتان را آموزش می‌دهد و بهیموت یا پارلمان طولانی، استفاده می‌کند تا در پس این الفاظ از استعاره مذکور برای بیان قصدش استفاده کند. اگر بهیموت را به عنوان استعاره‌ای بدانیم که ما را به جهان ذهن هابز هدایت می‌کند، آنگاه نباید به ظاهر این الفاظ التفات نمود؛ بلکه در عوض باید در پی حقیقت نهفته در بطن این استعاره بود. این استعاره در کتاب /یوب مطرح شده و در معنای آغازینش که در بخش چهارم، آیات ۱۵ الی ۲۴ کتاب مذکور چنین آمده بود:

«این بهیموت که با تو آفریدمش؛ علف چون گاو همی خورد. دم خویش چون سرو علم کند.... استخوان‌های او چون عمود آهن» (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۴۶). در آیات فوق، تصویری از بهیموت به دست داده می‌شود که ظاهری آهن‌گونه دارد و حاکم بلامنازع زمین است. اما در زبان استعاری‌اش در اندیشه هابزی، دلالت بر قدرت انبوه مردم دارد که در وجه ایجابی‌اش حالت مؤسس در قالب میثاق و در مقابل، در وجه سلبی‌اش حالت مخرب در قالب مرگ به خود می‌گیرد و بلای جان هر قدرت حاکمی است. پس وجه سلبی‌اش اشاره به شورش داخلی، جنگ با کشورهای خارجی و نیز اضمحلال دولت از درون دارد.

همچنین، بعدها، این استعاره در کتاب کهن خنوخ سنت یهودی در بخش سوم، آیات ۲۴ تا ۲۷ تکرار شده است: «۲۴ در آن روز دو هیولا، هیولای ماده‌ای به نام لویاتان، از هم جدا شدند تا در ورطه‌های اقیانوس بر فراز چشمه‌های آب ساکن شود. ۲۵ اما نه بهیموت نام دارد که ... در بیابانی به نام دویداین در شرق باغی که برگزیدگان و صالحان در آن ساکن هستند، ... ۲۶ و از فرشته دیگر التماس کردم که قدرت آن هیولاها را به من نشان دهد که ... و یکی را به ورطه دریا و دیگری را به خشکی بیابان انداختند. ۲۷ و او به من گفت: ای پسر انسان، در اینجا می‌خواهی آنچه پنهان است را بشناسی» (Winter, 2015: 56). این کتاب مکاشفه خنوخ، جد حضرت نوح، در سفر شصت‌روزه وی به ملکوت آسمان است که برخی از اسرار خلقت موجودات و وقایعی چون طوفان نوح، برای او مکشوف می‌گردد، که در قرن اول پیش از میلاد نوشته شده است. آنچه در اینجا اهمیت دارد، داستان خلقت دو موجود اسطوره‌ای، یعنی لویاتان و بهیموت است. دلالت‌های استعاری این دو موجود، از یک سو اشاره به کشف قدرت و توانایی مطلق خالق در خلقت

این موجودات و قدرت محدود انسان دارد و از سوی دیگر، فهم قدرت این موجودات، به خصوص توانایی این موجودات عظیم‌الجثه.

البته، فقط در این آثار فوق نیست که اسامی این دو حیوان ذکر شده است؛ بلکه در کتاب مزامیر و اشعیاء و برخی دیگر نیز نام این حیوانات آمده است. کاربرد این استعاره در الهیات مسیحی برای «تصدیق برتری حکمت و قدرت خداوند نسبت به رسولان و انسان‌ها» (Harris, 1972: 24) است. اما در الهیات سیاسی هابز نیز به کارگیری این استعاره‌ها به صورت ناخواسته نیست و نشان از وابستگی اندیشه هابز به کتاب ایوب دارد، به صورتی که استدلال‌ها و اندیشه‌های او را می‌بلعد (Sokolowski, 2018: 1-2). در نزد مفسرین این استعاره‌ها می‌کوشند تا شکاف واضح بین قدرت مخلوق و خالق را نشان دهند: اولی را با استعاره بهیموت و دومی را با استعاره لویاتان. و ترجمانش این است که هابز در تلاش است تا مرز بین این شکاف را حفظ کند و نشان دهد که قلمرویی به نام عقل وجود دارد که می‌تواند نظم خلقت را درک کند و قلمرویی دیگر به نام اعتماد/اعتقاد وجود دارد که کنترل ناپذیر است، هرگونه خلط این امور به معنای نابودی است. از این رو، مسائل مرتبط با نظم خلقت، یعنی باید توسط اقتدار فسادناپذیری تصمیم‌گیری شود که تحت حاکمیت خرد باشد نه عقاید و باورهای کورکورانه؛ درحالی که مسائل مرتبط با عدالت را می‌توان به قدرت برتر اعتماد کرد، نه این که توسط گروه‌های مرجع دیگر در اجتماع ربوده شود (Ibid, 2). با این تفاسیر، لویاتان همان قدرت مطلق و استعاره از دولت است که به صورت انسانی به وسیله میثاق خلق شده است. بهیموت، نیز همان فقدان قدرت یا قدرت محدود مخلوق و استعاره‌ای از وضعیت رنج‌آوری آدمی در وضع طبیعی است که جنگ همه علیه همه است، وضعیتی که در آن این قدرت برتر و مطلق وجود ندارد و به جای آن قدرت‌های محدود فردی وجود دارد؛ هرچند که این قدرت مطلق به دلایلی از بین رفته و سبب بازگشت آدمی به وضعیت قبلی شده است.

### پیشینه پژوهش

کتاب بهیموت هابز در قرن بیستم میلادی، سبب طرح برخی تحلیل‌ها و تفسیرها میان پژوهشگران شده بود. در این میان تحلیل‌ها و تفسیرهای مهم و اساسی از این کتاب صورت



گرفته است برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: اسنورت و تئوبالت آموزش سیاسی هابز را با مسئله آزادی منفی و آموزش مدنی را با آزادی مثبت گره زده‌اند (Snauwaert and Theobald, 1994)، بیژن اقتدار هابزی را از جنس اقتاعی می‌داند (Bejan, 2010) و اندیشه تساهل در آموزش را برتر از حکم سازی تلقی کرده است (Bejan, 2018)، مارشال نیز حل پارادوکس میان الزام و آموزش در سیوستاس، را مستلزم تمیز مفهوم تبلیغات از شرطی سازی دانسته است (Marshall, 1980) و هابز را ارائه‌دهنده شکلی از آموزش یا حکومت‌مندی می‌داند که اسباب اطمینان از پذیرش اقتدار حاکم را در اعضای اجتماع سیاسی ایجاد می‌کند (Marshall, 2016)، کابالا و کوک بر خوش‌بینی هابز به انحصارگرایی در آموزش برای دولت تأکید کرده‌اند (Kabala and Cook, 2022)، کوهن نیز هابز را مروج آموزش حاکمیت عقیده و سانسور و نفی هرگونه اعتراض دانسته است (Kuhn, 2023)، ولگان میان آموزش و ایدئولوژی در کتاب مذکور این‌همانی برقرار کرده و آن را تکمیل‌کننده فلسفه لویاتان معرفی کرده است (ولگان، ۱۳۹۵)، یا این‌که حکومت سیاسی برای هابز بهترین وسیله برای جایگزین شدن فضیلت‌های مدنی انسان یونانی در امر آموزش است (کریتندن و لوین، ۱۳۹۶) یا کتاب لویاتان را تبیین حاکمیت و بهیموت را ترویج و تبلیغ مشروعیت سلطنت دانسته‌اند (اسمایلی و اشلمن، ۱۳۹۴). یا به نظر جی‌فین، هابز ابتدا نظام سیاسی خویش و سپس توجیهات آن را ساخته و این منجر به ناسازه میان امر معرفتی و سیاسی اندیشه او شده است (جی‌فین، ۱۴۰۲). سلیمی دولت مدرن را مطلق‌گرا و انحصارگر خشونت مشروع دانسته است (سلیمی، ۱۳۹۴) و اخوان کاظمی و نریمانی نیز حاکمیت و کنترل ضعیف را عامل فروپاشی دولت‌های مدرن تلقی کرده‌اند (اخوان کاظمی و نریمانی، ۱۴۰۲).

در مقابل، آنچه در این پژوهش‌ها به قوت خود باقی مانده، بر اساس منطق درونی اندیشه خود هابز، یا به تعبیر دقیق‌تر همان مسئله فروپاشی دولت‌های نوین‌یاد کمتر مورد توجه واقع شده است. اساساً مسائلی مورد تحقیق واقع شده است که اندیشه و نظریه بنیان‌گذار دولت نوین‌یاد، هابز، به ورطه فراموشی سپرده شده است.

## رویکرد نظری پژوهش

رویکردی که برای انجام این پژوهش در نظر گرفته شده است، رویکرد روان‌شناسی شناختی است. دلیل انتخاب این امر برای تحلیل اندیشه هابز این است که رویکردهایی همچون هرمنوتیک قصد گرایی کوننتین اسکینر، یا بیوگرافی جان دان، یا بین خطوط اشتراوس، قادر به توضیح استعارهای ذهنی و روان‌شناختی نیستند. در اصل آنها اعتقادی به مسئله روان، اعم از شخصیت و شناختی، ندارند. تمام توجه آنها به مفاهیم سیاسی است؛ درحالی که رویکرد شناختی به تعبیر گاردنر درصدد است که تغییر ذهنیت‌ها در یک اجتماع، البته اجتماع سیاسی، را نشان دهد. از نظر او تغییر ذهن افراد وابسته به چند قاعده تجربی است و زمانی ذهن افراد دستخوش تغییر می‌شوند که یکی از این حالات در فرد به صورت کلی رخ دهد: یکی این که فرد در محیطی قرار گیرد که در آن اعتقادات و باورهای مختلفی مطرح باشند که گاهی با اعتقاد فرد نیز متفاوت است. دیگر آن که فرد یا افراد در زندگی خویش با تجربه‌های زیسته هولناکی مواجه می‌شوند که نتیجه آن تغییر ذهنیت آدمی نسبت به مسائل و موضوعات پیرامونی خویش است. درنهایت، تغییر ذهن می‌تواند ناشی از تأثیرات شخصیت‌های روشنگری باشد که فرد در زندگی خویش با آنها مواجه شده است. البته این تغییرات می‌تواند مثل تغییر کیش و آئین فرد به صورت دفعی و یک‌باره باشد یا این که در بستر زمان و به صورت تدریجی و بطئی دستخوش تغییر و تحول گردد (گاردنر، ۱۳۹۶: ۱۰۱). از این رو، آنچه این تغییرات را می‌تواند به خوبی توضیح دهد فقط استعاره‌ها هستند، چه استعاره‌هایی که یک متفکر از دریچه آن به جهان می‌نگرد و چه استعاره‌هایی افراد عامه در جامعه به سیاست می‌نگرند.

در اینجا استعاره صرفاً کاربردی زبان‌شناختی ندارد، بلکه در عوض، آن به مثابه یک ابزار شناختی و مفهومی عملی می‌کند که جهان ذهن خالق استعاره را برای ما به چندین طریق بازنمایی می‌کند: یکی به صورت هویدا سازی مکانیسم‌های ذهنی افراد است. بدین صورت در نظریه‌های شناختی اولین کارکرد استعاره این است که مکانیسم‌های شهودی و شناختی تفکر را برایمان آشکار می‌سازد ( Kiseleva and Trofimova, 2017: 227-228)؛ دومین کارکرد استعاره این است که آن یک ابزار شناختی مهم برای

دست‌یابی به اطلاعات جدید در زمینه‌های مختلف و حتی وقایع و پدیده‌های انسانی و طبیعی است. این امر مبتنی بر این نظریه است که استعاره غنا بخش تمام حیطه‌های معرفتی است (Hetmański, 2021: 100-101)؛ در نهایت، کارکرد دیگر استعاره در نظریه شناختی این است که استعاره پیوندی میان امر ذهنی و عینی برقرار می‌کند. بدین صورت که تمام مفاهیم ذهنی و انتزاعی ما ریشه در تجربه‌های عینی و واقعی زیسته‌مان دارد. چون - که «معناریشه در تجربه بدنی ما دارد» (Johnson, 2007: 12). بنابراین، استعاره بهیموت هم آشکارکننده مکانیسم‌های فکری هابز و هم ابزاری برای دستیابی به معرفتی جدید نسبت به کتاب بهیموت‌اش و هم این‌که آن پیوند دهنده ذهن و تجربه زیسته هابز در دوران تلخ انگلستان آن زمان است.

### یافته‌های پژوهش

#### الف) انحلال حقوقی دولت

هابز در کتاب دوم *لویاتان*، در عنوان فصل ۲۹ از دو واژه *Weaken* و *Dissolution* در زبان انگلیسی استفاده کرده است که اشاره به یک سری اسبابی دارد که منجر به تضعیف و در نهایت، انحلال دولت می‌گردد. این واژگان، به خصوص لفظ دوم، در ظاهر دلالت بر این دارد که دولت به عنوان یک انجمن/سازمان عمومی تلقی شده، که انحلال آن منوط به یک امر رسمی عمومی، یعنی حقوقی است. آنجا که دولت یا *سیویتاس* برای هابز یک پدید مصنوع و حاصل **جعل عمومی** است و فلسفه وجودی اش، تأمین امنیت مردم یا صیانت جان مردم از مرگ است. از آنجا که ذات مردم چیزی جز خویشتن را نمی‌بیند و این عاملی برای جنگ علیه یکدیگر و کشتار است، از این‌رو، ترس از مرگ آدمی را و می‌دارد که خود در ذیل یک قدرت فائقه حاکم مطلق قرار دهد، تا از طریق اطاعت، امنیتش تأمین گردد. حاکمیت نه تنها عامل مناسبات فرد و حاکم نظم می‌بخشد؛ بلکه جایگاه حاکم را از کارگزاران و نهادهای دیگر متمایز می‌سازد، و آن را در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌دهد.

در خصوص تشخیص (شخصیت حقوقی)، هابز بر این باور است درجایی که این عنصر هستی‌بخش سازمان نوین‌یاد به خطر افتاد، آنگاه کیان آن سازمان در معرض نابودی قرار می‌گیرد. این سخن، یادآور همان اندیشه ژان بدن در کتاب *گفتارهایی در باب جمهوری* است که می‌گفت: «اگر حاکمیت را از این سازمان نوین‌یاد بگیریم، آنگاه آن فقط انجمنی از اقوام و اشخاص باقی می‌ماند. وی، در بخش «نشانه‌های حاکمیت» کتاب مذکور، چنین اظهار می‌کند که حاکمیت واجد خصلت‌هایی حقیقی من جمله: قدرت قانون‌گذاری و صدور فرمان برای همه اعضای اجتماع سیاسی، حق لغو، تصحیح و تعلیق قوانین، حق اعلام جنگ و صلح، حق انتصاب، انتخاب و عزل مقامات کشور و حق داوری یا فرجام‌خواهی، حق مرگ و زندگی، حق عفو مجرمین، حق مصادره اموال متهمین و تبعید جانیان، حق تعیین مالیات‌های اعم از مستقیم و غیرمستقیم، معافیت‌های مالیاتی و اعطای امتیازات مالی و حق تصرف و تخصیص اموال بدون صاحب و وارث یا زمین‌های زراعی بدون مدعی» (بدن، ۱۳۹۷: ۱۳۳-۱۵۵). به همین دلیل، در تعریف حاکمیت، آن را قدرتی مطلق و دائمی در یک کشور می‌داند که قابلیت انتقال، تقسیم و تفویض ندارد (همان: ۴۳-۴۶). بعدها، هابز همگام با او بر این باور بود که انحلال حقوقی دولت مستلزم تضعیف در همین نشانه‌های حاکمیتی قدرت سیاسی است. از همین رو، می‌گوید: «که انحلال دولت‌ها ناشی از تأسیس نادرست آن‌هاست» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۹۲)، یعنی بنیان‌گذاری حق حاکمیت در جایی نادرست است که باورها و ایده‌های سمی نسبت به آن وجود داشته باشد:

فی‌المثل، اگر حاکمیت فاقد قدرت مطلق باشد یا اگر قدرت مطلق حاکم، به عنوان قدرت فائقه شناخته نشود، آنگاه تنش‌ها و تعارض‌های قدرت‌های متمرد نسبت به قدرت حاکم افزایش و نتیجه تاریخی‌اش، فروپاشی قدرت شاهنشاهی انگلستان و دموکراسی رومی خواهد بود. دوم، اگر این عقیده و باور غلط در جامعه گسترش پیدا کند «اشخاص خصوصی قاضی و داور اعمال نیک و بد خویش باشند» (همان: ۲۹۳)، آنگاه چیزی از قدرت سیاسی باقی نخواهد ماند. چنین امری در وضع مدنی، یک ناهنجاری و مشکل اساسی تلقی می‌شود. چون خود فرد در وضع مدنی دیگر نمی‌تواند سنجه اعمال خویش یا دیگری باشد، اگر چنین امری رخ دهد تالی‌اش نفی مطلقه بودن حاکمیت و تبدیل نظرات افراد به معیارهای سنجه خواهد شد. در این هنگام وجود حاکم بی‌معنا خواهد بود. حتی

وجدان فردی تبدیل به منبع حکم و داوری گردد یا اینکه الهامات شخصی به جای قانون کشور تبدیل به سنجه قضاوت و عمل دیگری شوند؛ درحالی که برای هابز خطا امری فردی ولی تشخیص آن منوط به نهاد عمومی است. سوم، اگر حاکمیت و قدرت حاکمه تابعی از قوانین مدنی قرار بگیرد، آنگاه حاکمیت تضعیف خواهد شد؛ چون «حاکم تابع قوانینی نیست که خودش یعنی دولت وضع می کند» (همان: ۲۹۵). قانون همان دستور حاکم است. چهارم، این که اگر حاکمیت دولت تجزیه شود به صورتی که قوای دیگر از این خصلت برخوردار شوند، آنگاه قدرت فائده‌ای دیگر در کشور وجود نخواهد داشت تا به دعوای فیصله دهد. پنجم، در وضع مدنی شکل حکومت بسیط است و در مقابل، حکومت مرکب معنایی ندارد. ششم، تقلید از ملت‌های همسایه و ترغیب مردم به تغییر حکومت و پیروی از تاریخ گذشته، می‌تواند منجر به انحلال حاکمیت گردد. در نهایت، هرگونه انحصارگرایی در قدرت یا منفعت‌طلبی یا شهرت خواهی، بلای جان حاکمیت است حال، اگر حاکمیتی که با چنین بیماری‌ها و تضعیف‌های فوق مواجه شده باشد، در این صورت، فقط به یک جنگ داخلی یا خارجی نیاز دارد تا طومارش در هم پیچیده شود. در چنین شرایطی هر کس موظف است به طریقی که خود می‌داند از نفس و جان‌ش صیانت کند؛ چون با انحلال دولت در ایام جنگ «هرکس از رقیب دولت آزاد شده و باید از خویشتن دفاع کند» (همان: ۳۰۱). وقتی عمر طبیعی دولت در جنگ داخلی یا خارجی به سر آید در آن هنگام دولت سقوط کرده و افراد دیگر تبعه دولت تلقی نمی‌شوند و باید از جان خود صیانت کنند.

اما در خصوص موضوع، رابطه بین حاکم و محکوم، هابز بر این نظر است که در پیکره‌های سیاسی مستقل انبوهی از مردم به عنوان یک شخص، یعنی قدرت مشترک برای صلح، دفاع و منافع مشترک متحد شده‌اند. در این هنگام، خلق حاکمیت متضمن دو عنصر توأمان است: اولاً فرد با دیگری به توافق برسد که برای گریز از مرگ، یک قدرت عمومی واجد حاکمیت را شکل دهند (Hobbes, 1998: xxxii). در ثانی، هر فرد بپذیرد که از مخالفت و مقاومت در برابر قدرت حاکم چشم‌پوشی کند، یعنی این که «قدرت و توان خودش را به دیگری انتقال می‌دهد و دیگری نیز آن را دریافت می‌کند. پس هر عضو این پیکره سیاسی به عنوان تبعه یا مطیع امر حاکم شناخته می‌شود» (Hobbes, 2020: 81).

در اینجا تبعه مطیع امر حاکم و این کار را برحسب رضایت خود انجام می‌دهد. همچنین، فرد از حق دفاع خود را تفویض می‌کند. پس، سوژه منقاد در یک وضعیت نابرابر باید مطیع امر حاکم و نه مدعی آن و نیز این اطاعت حاصل ترس متقابل و نبود امنیت جانی است.

بر این اساس، در این کامنولث هابزی، امر و نهی، و قواعد ترک فعل و انجامش منوط به اراده حاکم است. چون «این قواعد و اقدامات معمولاً قوانین مدنی یا قوانین کامنولث نامیده می‌شوند، به این دلیل که آن‌ها فرامین صاحب قدرت حاکم در کامنولث مذکور است. قوانین مدنی چیزی جز دستورات نیستند» (Hobbes, 1998: 79). پس، درست است که حاکم قدرت برتر را نسبت به سوژه سیاسی دارد و همچنین فرامینش قانون تلقی می‌شوند، اما نتیجه‌اش، اینکه سوژه سیاسی باید در چنبره اطاعت باقی بماند، چه در دوره گذار، یعنی تأسیس و چه در دوره استقرار قدرت حاکم. افزون بر این، هابز حتی مسئله حق مالکیت مطلق را برای اتباع سیاسی منع می‌کند؛ چون اگر حق مالکیت برای فرد مطلق باشد، آنگاه دیگر حاکمیت معنایی نخواهد داشت. او می‌گوید: «اگر فرد خصوصی نسبت به اموال خود مالکیت مطلق داشته باشد. آنگاه با نفی چنین حقی برای حاکمیت، در آن صورت حاکم سیاسی نمی‌تواند وظایفی را که افراد در میثاق به دولت سپرده‌اند را به خوبی انجام دهد» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۹۵). وقوع چنین امری به معنای انحلال حاکمیت است.

### ب) فروپاشی ذهنی دولت

هابز در کتاب بهیموت مفهوم اضمحلال (ذهنی) را جایگزین انحلال (حقوقی) لویاتان یا همان دولت‌های نوین می‌کند. اضمحلال/فروپاشی از درون تباهی خاصی را بر اجتماع عارض خواهد کرد که آدمی دشمن دیگری خواهد شد و اجتماع را به سوی جنگ داخلی و انحلال حقوقی دولت سوق خواهد داد. علت این همه درد و رنج جانکاه به زبان هابزی، در «باورهای» انسان‌ها قرار دارد، آن‌گونه که خود او می‌گوید:

«[الف] مردم شهر لندن و دیگر شهرهای بزرگ تجاری ... پس از قیام عمومی بر ضد پادشاه در اسپانیا ... بر این باور بودند که تغییر حکومت در اینجا مثل اسپانیا موجد روتق و رفاه خواهد شد... عامه مردم چنان از وظیفه خود [یعنی اطاعت] غفلت داشتند... به باور آنها پادشاهی صرفاً عنوانی برای بالاترین مرتبه عزت و افتخار حاکم بود... [ب] به گمان حقیر، در نزد مردمی از این قماش، پادشاه پیشاپیش از حکومت خلع شده، پس مردم نیازی نداشتند که برای [خلع] او دست به اسلحه ببرند... [الف] به راستی که دشواری بزرگی در کار بود.» [تأکیدها به متن افزوده شده‌اند] (هابز، ۱۳۹۵، ۴۳-۴۵).

در فقره فوق، عبارت «به راستی چه دشواری عظیمی»، اشاره به معضل فروپاشی، یعنی استعاره بهیموت، در دولت‌های نوپید دارد. هابز دلیل این دشواری را، برخلاف ماکیاولی در کتاب *گفتارها* که در فقدان خیرخواهی جمعی و زور قدرت یا عبید زاکانی در کتاب *اخلاق الاشراف* در تباهی اخلاقی بزرگان اجتماع، در باورها و اعتقاداتی جستجو می‌کند که منجر به کنش سیاسی، شورش و جنگ، شده بود. برای او همین «باور» سبب خصم انسان علیه انسان و فروپاشی قدرت از درون، شده است. باور به سخنی «جوهره الاهیات سیاسی است» (مایر، ۱۳۹۳: ۱۸۵) یا به تعبیر دقیق‌تر بگویم که جوهره الاهیات اساساً باورهای ذهنی آنها به وجود حاکم-خدا است. بنابراین، از طریق استعاره مذکور می‌توان سه نوع باور را شناسی کرد، آنها عبارت‌اند از:

### باور رستگاری:

در این باور، کشیشان مسیحی با در پیش کشیدن مسئله «گناه» و «اعتراف» مدعی شدند که آنان حق حکمرانی در امور الهی و انسانی را دارند و شرط رستگاری اتباع در تبعیت از آنهاست. البته، در این میان گناه اسباب امتناع رستگاری را فراهم می‌کند و همچنین عاملی برای تباهی اجتماع نیز است. برای آنها، گناه ذاتی انسان بود و اگر حکومتی به وسیله آنها تأسیس شود، آنگاه راهی برای رستگاری وجود نخواهد داشت. غایت دولت این که

از طریق اعتراف‌گیری عمومی، آدمی را منقاد یهوه سازد و رابطه انسان و خدا را به حالت اولیه خویش، قبل از گناه آدم، بازگرداند. چنین نگاهی سبب شده بود که هابز بگوید: «آنان اساساً مدعی امر مدنی شوند» (هابز، ۱۳۹۵: ۴۵). از نظر وی، آنان مسئله گناه را با مسئله حق حکمرانی در وضع شرعی و مدنی گره زده‌اند و از آن نتیجه‌ای بی‌معنا گرفتند. در حقیقت، مدعای آنان مبتنی بر دو امر بود: یکی «خلقت» و دیگری «تبعیت». در چنین تفسیری، دلیل اطاعت مردم از حاکم در مسئله خلقت بود. در واقع، مسئله وجودی آدمی را به اطاعت می‌کشاند. آدمی در برابر خالق خویش، دستخوش ضعف و نقصان است و همین نقص وجودی، آدمی را به اطاعت وامی‌دارد. این اطاعت صرف از قدرت و حاکمیت یهوه نیست، بلکه آن شامل حال جانشینانش بر روی زمین نیز می‌شود. همان‌گونه که هابز در این راستا می‌گوید:

«مسیح می‌گوید: کل قدرت در آسمان و زمین به من سپرده شده است؛ پس برو همه اقوام را بیاموز و آنان را به نام پدر، پسر و روح‌القدس غسل تعمید بده و آنان را بیاموز تا از همه چیزهایی که تو را فرمان داده‌ام اطاعت کنند. ... کسی که از روی نخوت از اطاعت و فرمان‌برداری از کشیشی سرباز زند که در آن زمان کارگزار آفریدگار تو، خداوند، باشد، چنان کسی به حکم قاضی به مجازات اعدام محکوم می‌شود.» تأکیدها به متن افزوده شده -  
اند (هابز، ۱۳۹۵: ۴۵).

در فقره فوق، مسیح تجسد خالق در تاریخ بود، به تبع آن کشیش نیز تجسد مسیح در ملکوت زمین است. هرگونه تبعیت از حواریون مسیح، تبعیت از خود مسیح است و هرگونه تبعیت از مسیح، اطاعت از خالق نیز بود. همان‌گونه که مسیح، جلا دهنده قلب‌ها و عامل بخشش و حیات است، کشیشان نیز واجد شأن و مقامی خواهند بود. به تعبیر متألهین متأخر «مسیح سبب آشتی انسان با خالق، بخشش گناه نخستین انسان و حیات دوگیتی شده است» (بارت، ۱۳۹۷: ۵۰). البته، در این تفسیر، آنچه باعث گسستن رابطه میان خلقت و تبعیت شد، امر گناه بود. این گناه ذاتی آدمی از یک سو و تأسیس یک حکومت آمرانه از سوی



دیگر، راه را برای صورت‌بندی مجدد رابطه مذکور فراهم ساخت همانند رسالت مسیح در زمین. در این هنگام، گناه صرفاً به معنای انجام یا ترک فعلی نبود، بلکه در معنای شورش و نافرمانی علیه قدرت خالق و جانشینان تفسیر می‌شد. در چنین تفسیری، عقوبت اخروی تبدیل به کیفر دنیوی و توبه دینی مبدل به اعتراف سیاسی شد. این دو ابزار سیاسی دنیوی برای تطهیر گناه و رستگاری فرد بود: هم از نافرمانی علیه قدرت حاکم و هم از امتناع احکام شرعی (هابز، ۱۳۹۵: ۵۸). در نزد هابز، دو ابزار فوق در کنار سه حقی که کشیشان برای خود قائل بودند، معنا پیدا می‌کند: حق تفسیر کتاب مقدس، حق وضع قوانین و حق وکالت.

در ارتباط با حق تفسیر باید گفت که در نزد کشیشان، مدعای حق تفسیر کتاب مقدس ناشی از این صلاحیت‌هاست: آنان اولاً، زبان نص را می‌دانند؛ یعنی زبان لاتین، یونانی و عبری. در ثانی، از دانش تفسیر و تبلیغ آن برخوردارند که عامه مردم فاقد چنین صلاحیت‌هایی بودند. اما آن‌گونه که هابز در این کتاب روایت می‌کند بعد از گذشت قرن‌ها و انتشار کتاب مقدس به زبان انگلیسی سبب شکستن انحصار زبان و خارج شدن قرائت آن از دست کشیشان شد. عامه مردم توانستند با زبان خویش کتاب مقدس را قرائت کنند و به فهم آن نائل شوند. نتیجه این امر اعتبار زدایی از مدعیان تفسیر بود (هابز، ۱۳۹۵). عوام سازی درک متن مقدس، نباید صرفاً به معنای طرد فهم کشیشان تلقی شود، بلکه بالعکس، باید آن را عاملی برای انشقاق در باورهای ذهنی افراد نسبت به چنین نهاد سیاسی در نظر گرفت و آن یک عاملی مهم برای هویت زدایی سیاسی بود.

در خصوص حق وضع، آنان مدعی بودند «که دارای قدرت قانون‌گذاری هستند و قواعدشان در حکم قانون است... این قدرت قانون‌گذاری نه تنها در مورد مسیحیان بلکه در مورد همه اقوام ملل و جهان دارند» (هابز، ۱۳۹۵: ۵۳). این مدعا ناشی از همان قدرتی بود که در آسمان و زمین به مسیح بخشیده شده بود و تداومش در حواریون، راهبان و کشیشان تجسد یافته بود. در نزد هابز این مدعا ضمانت اجرایی لازم را ندارد و نمی‌تواند قانون‌شکنان را مجازات و به کیفر اعمال برساند. گرچه آنان در طول تاریخ کوشیده‌اند تا از ابزار کیفر سازی برای تنبیه و مجازات خاطیان استفاده کنند، امری که می‌کوشید سبب بی‌اعتبار سازی فرد مرتکب شونده گردد و برای آنان عقوبتی اخروی، اعم از روحانی و

جسمانی، رقم زند. دلیل فقدان ضمانت اجرایی مدعای فوق، همچون مدعای اول و سوم، در این است که کشیشان قادر به تمیز میان مدعا بودن یک امر و حق داشتن نبوده‌اند. آن‌ها ادعا می‌کردند چنین حقی دارند، ولی در عالم عمل کسی حق داشت تا خاطیان را به کیفر اعمال برساند که صاحب قدرت عالیه بود، یعنی شهریار (هابز، ۱۳۹۵: ۴۹).

در نهایت، در خصوص حق و کالت باید خاطر نشان کرد: «که پاپ مدعی بود او از حق نمایندگی مسیح برخوردار است و آنچه مسیح تواند کرد، کارگزاری وی نیز چنان تواند کرد؛ و می‌دانید که مسیح شهریار کل جهان بود» (همان: ۵۵). در این ادعا مسئله‌ای که رخ داده آنکه پاپ نه تنها خود را با مسیح برابر کرده؛ بلکه به تعبیری خود را تجسد مسیح می‌داند. وی خواهان همان حقوقی بود که مسیح (ع) در ایام حضور و غیبت داشته است. از آنجا که مسیح (ع) تجسد خدا در تاریخ بود، پاپ نیز تجسد مسیح در تاریخ خواهد بود و او نیز می‌تواند مدعای شهرداری جهان کند: «چون او خداوند است، پس وی قدرت و حاکمیت را در کل ممالک جهان واگذار می‌کند» (همان). افزون بر مسئله تشبّه و تجسد، شیو اعطای قدرت نیز خود مسئله دیگر بود. آنان قدرت را به تعبیر هابز «عطیه الهی» همان قاعده لطف می‌دانستند که خداوند بر بندگانش ارزانی داشته است. بر طبق این قاعده، کسی می‌تواند شهرداری جهان شود که یا تجسد مسیح ع باشد یا این که تحت هدایت تجسد یافته گان او باشند. در واقع، سیاست با اذن تجسد یافتگان مسیح مشروعیت پیدا می‌کرد و بدون اذن مذکور آن‌ها هیچ اقبالی از سوی اجتماع مسیحی ندارند. ایرادی که هابز بر این مدعا وارد می‌کند آن است که کشیشان میان لطف و وساطت خبطی عظیم کرده‌اند، که از لطف، وساطت استنتاج کرده و خود را مُحَق در این امر تلقی نموده‌اند. هابز می‌گوید: «این که شهریان آگاه باشند سلطنت ایشان عطیه کیست، بی‌شک رسم بسیار نیکویی است. اما نمی‌توان از آن رسم استنتاج کرد که شاهان سلطنت خود را به وساطت از پاپ یا هر روحانی دیگری به دست می‌آورند؛ زیرا پاپان خود مقام پاپی را از امپراتور گرفته‌اند» (همان: ۵۵-۵۶). وقتی عطیه بودگی و مسئله اذن کارساز نشد، آنان با در پیش کشیدن مسئله بی‌دینی شهریار و اجتماع، چنین استنتاج کردند که برای هدایت امت مؤمنان و رستگاری آنان ضرورت دارد تا پاپ مبسوط الید باشد؛ بدین معنا که بتواند هم قدرت و هم اجتماع را از زندگی رهایی بخشند و هم بتوانند آن‌ها را به رستگاری ابدی رهنمون

سازند. امری که الهیات رستگاری در تاریخ انگلستان رقم زده بود. نتیجه این باور، در نزد هابز، همانا اعتقاداتی از اقتدار شهریار بود. هرچند در ابتدا این فرایند به صورت عکس در خصوص اقتدار پاپ اتفاق افتاد. اما با گذشت زمان، فرقه‌های مسیحی توانستند برخلاف فرایند فوق، زمینه اعتقاداتی را از اقتدار شهریار و اطاعت سلبی از اوامر صاحب قدرت عالی‌ه را فراهم سازند. این اعتقاداتی مبتنی بر مسئله بزه و رستگاری بود و آن مبنایی برای مدعاهایی تثلیث‌گونه تفسیر و قضاوت متن، وضع و توشیح قوانین، و در نهایت، نمایندگی یا وکالت کشیشان فراهم آورد که راه را برای اِذْن دادن و مبسوط الید بودن می‌گشود. ایرادی که هابز به این باور وارد می‌کند بر اساس کارکرد آن بود، یعنی باور مذکور سبب زمینه اعتقاداتی از اقتدار شهریار را فراهم کرده، و اسباب شورش و جنگ‌های داخلی در انگلستان آن زمان شده بود.

### باور رهایی

این باور، برخلاف باور اول، از سوی کسانی مطرح شده بود که دستی در قدرت به خصوص در مجلس عوام آن روز انگلستان داشتند. آنان کوشیدند با طرح مسئله «جور» و «رهايي» مدعی حاکمیت مطلق مجلس عوام شوند. آن‌ها برای رسیدن به این مدعا برخلاف کشیشان، پای مسائل مدنی را پیش کشیدند تا از یک سو مبنای مدنی اقتدار حاکم را تهی سازند و از سوی دیگر با تصویب مصوبات و احکام قانونی منجر به اختیار زدایی از شهریار حاکم شوند. هرچند این باور در مدعا ضعیف، ولی در اقدام قوی بود. مدعای آن‌ها این بود که شهریار حاکم، چارلز اول، فرد جائز و ظالم است. به این دلیل که اقدامات او مغایر با مصالح عمومی و مردم انگلستان بود و سبب درد و رنج فراوان برای مردم شده بود. مدعای دیگر آن بود که حاکمیت مطلقه از آن‌هاست؛ زیرا آن‌ها نماینده عامه مردم هستند. از این دو مدعا چنین نتیجه گرفتند که راه رهایی از جور در تغییر حکومت است، یعنی از سلطنتی به حکومت مردمی یا همان حاکمیت مجلس گرایان.

آنان در راستای این دو مدعا کوشیدند تا ذهنیت مردم را به سوی خود جلب کنند و از شهریار روی گردان سازند. برای رویگردان سازی از انواع اتهامات بهره جستند و چنین بیان می‌کردند که شهریار به شخصه فردی مناسب، ولی مشاوران و اطرافیانش افرادی

منفعت‌طلب‌اند و اینان باعث تباهی ملک شده‌اند. برای مثال، اتهام کارسازی که علیه شهریار وارد ساختند این بود که وی را متهم به اشاعه دین اسقفی و رومی در کشور ساختند، گرچه این بهانه را قبلاً کشیشان مشایخی برای مجلس گرایان فراهم ساخته بودند. خطا بودن این عمل در نفس عمل نبود، بلکه در حملات تند و انتقادات کشیشان مشایخی بود که مردم به سخنان آن‌ها سخت ایمان آورده بودند. دلیل این اتهام آن بود کسانی در اطراف شهریار جمع شده‌اند تا اعیان درباری را به سوی سازش با کلیسای روم جلب کنند (همان: ۱۱۷-۱۱۸). مجلسیان در راستای اتهاماتی از این قبیل کوشیدند که به صورت تدریجی با انجام اقداماتی از شهریار وقت / اختیار زدایی کنند، آن‌ها این اختیار زدایی را با اسلحه / اعتقادزدایی کشیشان توأم ساختند تا تأثیرش دوچندان و اسباب تغییر حکومت را فراهم سازند، اهم این اقدامات عبارت بودند: *الغای اختیارات وضع مالیات، الغای اختیارات قانون‌گذاری و انحلال مجلسین و در نهایت، الغای اختیارات فرماندهی کل قوا.*

اولین اقدام این بود که مجلسیان در اذهان مردم چنین جا انداختند که وضع مالیات بر نیروهای بحری امری ظالمانه و جائزانه است و آن وضع را مغایر با روح قانون در کشور می‌دانستند (همان: ۱۱۷). در آن ایام بر اساس رسم دیرین، پادشاه «به منظور دفاع از مرزهای دریایی بر تمام ایالات انگلستان، چه بری و چه بحری، مالیاتی وضع می‌کرد که صرف ساختن و تجهیز کشتی شود» (همان: ۸۷). در واقع، این حق جزء اختیارات ویژه شهریار بود که نیازی به تأیید پارلمان نداشت. اما هدف از ظالمانه خواندن این امر از سوی مجلسیان آن بود که منابع مالی شهریار را قطع کنند تا در وهله اول وی را مطیع خواسته‌های خود سازند و در صورت امتناع، بتوانند منابع مالی وی را به کلی قطع کنند که نه تنها امورات سلطنت دچار مشکل گردد؛ بلکه منبع تقویت سپاه برای مقابله با مجلس را از شهریار برابند، به گونه‌ای که وی فاقد قدرت و نیروی برتر یا قدرت عالیه در کشور باشد. چنین اقدامی در عمل سبب شد تا شهریار دیگر در منازعه میان خود و مجلس دست بالا را نداشته باشد و برای گذران امور دست به استقراض از کشورهای همسایه بزند. بعدها همین امر بهانه‌ی دیگر برای تند شدن حملات علیه او شود. نتیجه این که پارلمان در این اتهام توانست وضع مالیات بر نیروی دریایی و مالیات‌های دیگر از البسه تا اسلحه و تشکیل نیرو را از پادشاه بگیرد. به صورتی مدعی شود چنین عملی توانسته عایدات زیادی برای کشور داشته

باشد و جلوی هرگونه ریخت و پاش غیر ضروری را در دستگاه سلطنت از شهریار گرفته و مردم را از بار سنگین مالیات دهی رهایی ببخشد.

دومین اقدام مسئله بر سر اختیار بحث برانگیز انحلال مجلسین، اعم از عوام و اعیان، بود که برای قرن‌ها در ید شهریار قرار داشت و جزو اختیارات ویژه او تلقی می‌شد. شهریار به دو طریق می‌توانست دست به انحلال مجلسین بزند: یکی قانونی و دیگری با زور بود. در شرایط معمول، وقتی که روابط میان مجلسین و شهریار به صورت عادی طی می‌شد شهریار می‌توانست با استناد به این حق ویژه خود، انحلال مجلسین را اعلام نماید. این انحلال یکی به این معنا بود که شهریار کلیت پارلمان را منحل و بی‌اعتبار نکرده، بلکه اعمال قدرت و تشکیل مجلس را در دوره خاص ملغی کرده است؛ معنای دیگر آن بود که گاه شهریار می‌توانست از این حق ویژه خود استفاده کند و برخی اعمال و احکام صادره مجلسین را بی‌اعتبار سازد که این عمل نسبت به انحلال دوره مجلس شدت کمتری داشت و مجلس به قوت خود باقی بود، ولی برخی از احکام صادره اش منقضی یا ملغی شده بود. در کلیت قضیه شهریار نمی‌توانست حق تشکیل را ملغی کند فقط اعمال را ابطال می‌سازد. اما در شرایط ویژه، زمانی که رابطه میان شهریار و مجلسین به هم می‌خورد آنگاه شهریار دیگر نمی‌توانست از ابزار قانونی استفاده کند در این وضعیت لازم بود تا با توسل به زور و استناد به قوه قهریه سبب انحلال مجلس و بازگرداندن نظم و قانون به کشور شود، یا این که مجلسین را از اعمال قدرت سلب کند. در مقابل، ابزار مجلسین برای ملغی ساختن چنین حقی همان ابزار قانونی و مصوبات پارلمانی بود. در دوره هابز، به خصوص در میان سال‌های ۱۶۴۰ میلادی تا ۱۶۴۸ میلادی که پارلمان طولانی مدت قدرت را در دست داشت توانست این اعمال این حق را از شهریار، چارلز اول، بگیرد و انحلال مجلسین و نحوه تشکیل آن‌ها را منوط به مصوبات و احکام داخلی مجلس کند، نه احکام صادره از قوای بیرون از مجلس.

سومین اقدام این بحث بر سر اختیارات فرماندهی کل قوا بود. این مسئله چنان از اهمیت زیادی برخوردار بود که هابز می‌گوید: «هر کس قدرت تشکیل سپاه و قوه قهریه را داشته باشد بی‌گمان می‌تواند صاحب کل حاکمیت تلقی شود. چون کسی که قدرت گردآوری و فرماندهی سپاهیان را داراست می‌تواند مدعی همه حقوق دیگر حاکمیت شود» (همان:

(۱۴۳) و همچنین «آن که قائد نیروی نظامی است، هم او سرور مملکت است و هم صاحب حاکمیت مطلق و کامل» (همان: ۱۶۷) نتیجه آن که «قدرت قانون‌گذاری در حق تشکیل نیروی نظامی مندرج است» (همان: ۱۷۲). مفهوم فرماندهی در فقره فوق دلالت‌های مهمی دارد که می‌تواند در تبیین مسئله ما را راهنمون سازد:

دلالت اول، اشاره به تشکیل قوه قهریه و نظامی دارد که شه‌ریار بر اساس اختیارات قانونی خویش می‌تواند برای حفظ امنیت کشور و اجرای احکام قانونی دست به تشکیل قوه قهریه و نیروی سپاه بزند. در واقع، این کلی‌ترین و اساسی‌ترین دلالتی است که از فقره فوق استنباط می‌شود و حقی بنیادین برای پادشاه است که سلب آن در واقع سخت و به غایت مشکل خواهد بود؛ چون دلیل وجودی آن در مسئله امنیت و حق شه‌ریاری قرار دارد. دلالت دوم اشاره به اعمال قدرت و فرماندهی نیروهای نظامی است. به این معنا، شه‌ریار در شرایط عادی و جنگی می‌تواند نیروهای نظامی را تحت فرماندهی خویش هدایت کند که بتواند فتنه‌های داخلی یا خارجی را دفع نماید. در اینجا، مسئله بر سر حق نیست؛ بلکه اعمال قدرت است، امری که باز در دستان شه‌ریار قرار دارد. دلالت سوم، اشاره به رویه‌ها، انتخاب‌ها و انتصابات نظامی دارد که شه‌ریار می‌تواند به عنوان فرمانده کل قوا، فرماندهان نظامی، مشاوران را از میان جمعی که خود به صلاح‌دید می‌داند انتخاب و انتصاب نماید یا حتی سیاست‌های کلی نظامی را برای مقامات نظامی تعیین نماید. در نهایت، این که قدرت تقنین و قضائیه منوط به چنین حقی است، در واقع ضمانت اجرایی قانون‌گذاری و قضاوت در وجود چنین حق و نیرویی است و کسی که چنین قدرتی را داشته باشد می‌تواند در زمینه‌ها و موارد مختلف قانونی را وضع کند که هم برای اتباع و هم برای مجلسین الزام‌آور باشد. از همین رو بود که برای هابز دارنده چنین حقی - یعنی حق تشکیل، اعمال قوه، تعیین رویه‌ها و افراد و در نهایت، ضمانت قوانین - صاحب کل حاکمیت تلقی می‌شود، برای پارلمان‌نشینان نیز همین مسئله از اهمیت وافر برخوردار بود و آن سبب تنش میان آن‌ها و شه‌ریار شده بود و در آن ایام الهیات رهایی را رقم زده بود، به خصوص، در منازعه‌ای که بر سر این حق صورت گرفت، مجلس طولانی توانست با صدور حکمی «اختیار نیروی نظامی را از شه‌ریار به مدت ۲۰ سال بستاند، بعد از آن با توجه به صلاح‌دید امنیت کشور آن را به شه‌ریار بازگرداند» (همان: ۲۲۹).

## باور رهسپاری

این باور، نقطه مقابل دو باور فوق، در استعاره خود هابز مستتر است که آن را می توان باور «رهسپاری» به سوی تربیت دانست. هابز با در پیش کشیدن مسئله «خوف» و «رقیت» در وضع مدنی، یا همان «فلسفه های ترس» (لارس، ۱۳۹۵) می کوشد نشان دهد چگونه آن باورها اسباب تباهی شده، و چگونه باید از آن ها اجتناب کرد. هرچند، دو باور مزبور در عمل مسئله خوف را مطرح نموده و کوشیده بودند که از این طریق خواسته های خویش را دنبال کنند، ولی هابز در عالم نظر کوشیده تا آن را مفهوم سازی کند و علت رقیت و بندگی را نشان دهد. در باور اول، کشیشان برای باور زدایی از شهريار کوشیدند تا ترس از عقوبت اخروی و خوف از خالق را جایگزین خوف از شهريار بکنند، این کار چنان تأثیرگذار بود که سبب نافرمانی های سلبی از شهريار شده بود. در باور دوم، مجلسین به دو صورت از مسئله خوف سود جستند: یکی این که خود کوشیدند تا با اقدامات ارباب آمیز در دل هواخواهان شهريار اعم از مقامات، فرماندهان، نمایندگان و مردم خوف ایجاد کنند که تبعیت از شهريار حاکم چه تبعاتی می تواند داشته باشد. دیگر آن که شهريار حاکم را جائری می دانستند که اختیارات مطلقه اش سبب ایجاد ترس در کشور شده و هرگونه ترس و ناامنی را از چشم شهريار می دیدند. در مقابل، هابز در جهان مفهومی و به صورت نظری به این مسئله می پردازد، و به همین دلیل است که اهمیت بنیادین دارد؛ چون انجام یا ترک هر فعلی را می توان با آن توجیه کرد.

کار مهم نظری هابز این بود که باور به ترس را با مسئله «احساس ترس» گره می زند. بدین صورت که، احساسات و عواطف آدمی را نمی توان بدون مسائل شناختی و ذهنی مانند باور، درک کرد. از این رو، برای هابز، یکی از مهم ترین عواطف و احساساتی در کامنولث، ترس است که بدون آن امکان تأسیس دولت مدرن وجود ندارد. هابز بر مسئله ترس باور داشت و بر این نظر بود که آدمی در وضع طبیعی با ترس زیست می کند و این ترس چنان فراگیر و اپیدمی است که آدمی را در معرض مرگ و نیستی قرار داده است. علت این ترس، در نفس خود ترس نیست، بلکه در فقدان یا عدم چیزی است. به این دلیل آدمی از دیگری می ترسد که در آن وضع، قاعده و قدرتی وجود ندارد. فقدان این مسئله،

آدمی را وامی‌دارد تا تن به قرارداد دهد که بتواند از این وضع رهایی یابد. پس، این ترس در وضع طبیعی به معنای سلبی کلمه است، یعنی وجود ترس با فقدان امری گره خورده است؛ آدمی به این دلیل از هم‌نوع خود می‌ترسد که هیچ قاعده و امری وجود ندارد تا مناسبات فی‌مابین را تنظیم کند. وضع طبیعی در نزد هابز، وضع فقدان امر مدنی است، وضعی که آدمی به صورت طبیعی از فقدانش رنج می‌برد و این رنج طبیعی است که آدمی را به سوی امر مدنی می‌کشاند.

کار مهم دیگر هابز این بود که ترس طبیعی را به وضع مدنی بسط می‌دهد. در نزد او، اگر حاکم بر سریر قدرت نباشد، آدمی دستخوش ناامنی می‌گردد. هرچند که وی میان صورت حکومت‌ها و انواع آن تمیز می‌گذارد و فقدان نوع خاصی از حکومت را برابر با ناامنی می‌داند، اما دقیقاً مسئله امنیت را با صورتی خاص گره زده بود، میان صورتی از حکومت‌ها که فقدان یا وجودش سبب ناامنی است. آن‌گونه که خود هابز در کتاب - بهیموت می‌گوید: «غایت و هدف مجلسیان خواهان محدود کردن اقدامات و اختیارات پادشاه بود که قصد داشتند تا این اختیارات را میان سه نیرو، یعنی شهریار، اعیان و عوام توزیع و تقسیم کنند و اسم چنین صورتی را حکومت مختلط یا مرکب می‌نامیدند» (همان: ۸۲). چنین حکومتی، یعنی وجودش، در نزد هابز «اساساً هرج و مرج» (همان: ۱۹۱) و بی‌نظمی مطلق تلقی می‌شد. این امر بیش از آن‌که ناشی از فقدان قدرت عمومی و نهاد دولت باشد، حاصل وجود نوع خاصی از قدرت است که هابز نوع آن را در وضع مدنی برای اجتماع سیاسی خطرناک می‌دید.

در واقع، در مسئله نوع حکومت، سنجه خوب از بد در نظریه هابز، منوط به مسئله تمرکز یا توزیع قدرت سیاسی است. اگر قدرت متمرکز و انباشتی در دست یک تن باشد و وی صاحب قدرت عالی و حاکمیت مطلق باشد آن شکل مطلوب و صورت مناسب است؛ مصداق این صورت مناسب همان حکومت شهریاری و سلطنتی است. به همین دلیل است که وی ایده‌های افرادی مانند سیسرون، سنکا و کسانی که بر ضد نوع حکومت موناشرشی یا پادشاهی سخن گفته‌اند را کاملاً سخیف و بی‌اعتبار می‌داند. حال، اگر قدرت توزیع شود و هر کس خواهان سهمی از قدرت شود، در آن هنگام قدرت عالی و حاکمیت مطلقه باید توزیع و تقسیم گردد، نتیجه آن که حکومت یک تن تبدیل به چند تن می‌شود.



هابز چنین حکومتی را مختلط و مرکب می‌نامد، که در کتاب خویش سه بار لفظ مختلط و یک بار لفظ مرکب را به کار برده است. مصداق این حکومت را همان حکومت پارلمانی می‌داند که پارلمان خواهان در منازعه با پادشاهی به دنبالش بودند. ایراد هابز به چنین حکومتی آن است که در آن چندسری به جای تک‌سری قرار می‌گیرد و همین امر سبب بد بودن آن شده بود. البته تخصیصی به این اصل قائل می‌شود مادامی حکومت پارلمانی می‌تواند حکومت مناسب باشد که فقط یک سر بر آن حکومت کند و حاکمیت مطلق را در دست داشته باشد. برای هابز حکومت‌های چند تن اعم از یک گروه یا کثیر، الیگارش‌ی و دموکراسی، صورت تباه شده هستند، وی حکومت پارلمانی زمان خویش را گروه فاسد و تبه‌کار یا همان الیگارش‌ی می‌داند که در پی منافع خویشان هستند. در مورد مسئله امنیت، برای هابز آن فقط زمانی حاصل می‌شود که حکومت یک تن بر سر قدرت باشد نه حکومت چند تن اعم از الیگارش‌ی و دموکراسی. وی حکومت‌های مختلط را اساساً مصداق هرج و مرج می‌داند، به این دلیل که در قدرت توزیع شده کسی دست بالا را ندارد و این برای هابز سمی بیش نبود.

کار مهم دیگری که هابز در اندیشه‌اش انجام داد، این بود که مسئله ترس را با تربیت سیاسی گره زد. به تعبیری، راه‌حلی که هابز برای رهایی از باورهای دوگانه فوق می‌بیند در موضوع تربیت سیاسی است که منجر به پیدایش باوری دیگر، یا همان باور سوم می‌شود. هابز مسئله تعلیم را پادزهری برای امر شناختی-روانی باورهای فوق مطرح می‌کند تا بتواند افراد را در چنبره اطاعت قدرت نگه دارد. از این رو، باید سه وجه این امر را از یکدیگر تمیز داد: وجه اول تعلیم ابزار تغییر باورهاست؛ وجه دوم این که امر تعلیم داده شده و درنهایت، غایت امر تعلیم داده شده چیست. این سه وجه اشاره به سه مسئله متفاوت، ولی مرتبط به هم دارد.

در خصوص مسئله اول باید گفت تعلیم و آموزش یکی از ابزارهای دولت مدرن در تغییر عقاید و باورهاست. برای هابز، تأمین صلح در گرو تغییر ذهنیت‌هاست نه صورت‌ها. در مقابل، سرکوب ابزاری برای تغییر رفتارهاست. او تعلیم را به عنوان ابزاری کارآمد برای تغییر ذهنیت‌ها می‌داند، ولی سرکوب را سبب عمیق‌ترین شدن اختلافات و ریشه دواندن باورها می‌شناسد. آن‌گونه که خود هابز می‌گوید: «دولت می‌تواند اطاعت و فرمان‌برداری

را تحمیل کند؛ ولی نمی‌تواند با خطا و اشتباه فکری به نزاع برخیزد و یا اذهان کسانی را که خود را صاحب رأی و نظر برتری می‌دانند، دگرگون سازد. سرکوب عقیده تنها صاحبان آن عقیده را متحد و خشمگین می‌سازد و شرارت و قدرتشان را افزایش می‌دهد» (هابز، ۱۳۹۵: ۱۲۰-۱۲۱). این ناکامی سرکوب به دلیل حیثه آن است؛ چون رفتار همان پوشش بیرونی اعمال آدمی هستند، درحالی‌که باورها وجه درونی رفتارند. این وجه درونی، کاملاً از اختیار دولت‌ها خارج بوده و دقیقاً در سلطه خود افراد است، تغییر باورها با سرکوب و زور یا به اجبار صورت نمی‌گیرد، آنچه به اجبار تغییر می‌کند رفتارهاست نه باورها. مسئله دیگر در همین خصوص آن‌که هابز در فقره فوق دولت‌ها را تحمیل‌کننده اطاعت می‌داند نه تغییردهنده باورها. چون که هیچ دولتی علیه خود آموزشی نخواهد داد و هیچ‌گاه نمی‌تواند در نقش آموزگار ظاهر شود، دلیل این امر در مهارت و دانشی است که از یک سو باید داشته باشد و از سوی دیگر آن را به طالبانش آموزش دهد. این نگاه هابز، البته با تساهل و تسامح، تا حدودی در نقطه مقابل اندیشه قدیم قرار می‌گیرد که دولت را مربی انسان‌ها می‌دانستند. پس، عمومیت آموزش و رسمیت آن دو مسئله متفاوت‌اند که هابز به این مسئله به خوبی وقوف یافته است و امتناع خود را از آموزش رسمی اعلام می‌دارد. برای او، آنچه اذهان را تغییر می‌دهد، آموزش است و آن‌کسی چنین کاری را انجام می‌دهد، آموزگار است نه دولت.

آموزگاران نقش مهمی در امر تعلیم مدنظر هابز دارند. همین مسئله ما را به وجه دوم، چیستی امر تعلیم داده شده سوق می‌دهد. در اینجا باید میان چند چیز تمیز قائل شد: یکی این‌که چه کسی می‌تواند آموزش‌دهنده تلقی شود، دیگر آن‌که چه چیزی می‌تواند آموزش داده شود و درنهایت، باید چه کسی آموزش ببیند. در خصوص آموزش‌دهنده، هابز نه تنها دولت را آموزش‌دهنده خوب نمی‌داند؛ بلکه کشیشان را با آن برابر ساخته و خواهان نفی نقش کشیشان در آموزش است. دلیل این امر، یکی آن است که آن‌ها قادر به تمیز میان سره از ناسره نیستند، دیگر آن‌که هیچ دانش و معرفتی علمی در خصوص عدالت و حتی دین ندارند (همان: ۲۷۰) در نهایت این‌که زبان‌بازی‌ها و مواعظ آن‌ها اسباب دردسر لاعلاج و فتنه در مملکت شده است (همان: ۲۵۱). مواعظ آن‌ها از نظر هابز «همچون تیری است که پهلوی ما را سوراخ می‌کند» (همان: ۱۱۳). عقاید آن‌ها از نظر هابز چنان مخرب

است که وی آن را «لاعلاج» می‌داند. این لاعلاج بودن ما را به مسئله دوم یعنی محتوای آموزش سوق می‌دهد. هابز در امر آموزش میان چند چیز تمیز قائل می‌شود: عقیده و علم. در خصوص عقیده، وی میان آن و دین تمیز قائل می‌شود. برای هابز «جوهر دین شفقت است» (همان: ۲۷۰) وی آن را به عنوان قانون کشور می‌داند و آموزشش را نیز ضروری می‌شمارد، ولی عقیده را از دین جدا می‌کند. عقیده امری مخرب، سبب ایجاد فتنه در کشور و نیز طغیان مردم علیه حاکمان می‌شود، دلیل مخرب بودگی در مشاجرات، اختلافات و فوایدی است که کشیشان از آن بهره می‌برند. به همین دلیل هابز می‌گوید «این عقیده می‌تواند بر خود من چنان اثر بگذارد که گمان برم که آن‌ها خدایند و از ایشان به عنوان خداوند بترسم، چنان‌که گویی خداوند رؤیت پذیر شده است» (همان: ۵۹). چون در مواعظ آن‌ها اعتقاد به «شخص گوینده» آموزه‌ها مهم‌تر از «خود آموزه‌ها» است: «به گمان من هدف آموزش‌ها و مواعظ راهبان و روحانیون و کشیشان آن بود که آدمیان به چه کسی اعتقاد داشته باشند نه به چه چیزی. زیرا اقتدار صاحبان قدرت هیچ بنیادی جز عقیده و ایمان مردم ندارد» (همان: ۶۰). بنابراین، از نظر هابز، عقاید مخرب کشیشان باید از آموزش حذف شود و آن نسبتی با دین ندارد.

در ارتباط با علم، هابز میان علم و وظیفه‌شناسی یا همان فلسفه مدنی و علم شورش یا فلسفه شورش تمیز قائل می‌شود. فلسفه‌های شورش را فلسفه‌های افلاطون، ارسطو، سنکا و سیسرون می‌داند. دلیل طرد این نوع فلسفه‌ها را آن می‌داند که سبب تباهی اذهان فراگیرندگان شده است. این نوع فلسفه‌ها تمرد و سرپیچی از شهریار را آموزش می‌دهند و خواهان الغای سلطنت هستند. آنان همچنین در حیطه اخلاق، فضیلت را در رفتار می‌بینند نه در غایت، مانند اعتدال در رفتار، که از نظر هابز تاکنون چنین آموزش‌هایی نتوانسته مشکلات اخلاقی را حل کند. دلیل دیگر آن‌که این فلسفه‌ها، بهانه‌ای در دست کشیشان داده‌اند که به مشاجرات دامن بزنند و سبب شکل‌گیری «الهیات بت‌پرستی» یا همان کشیش پرستی شوند. آن‌گونه که هابز می‌گوید: «سیسرون، سنکا و دیگر دشمنان نظام سلطنتی خود را سیاست دانان ماهری می‌دانستند» (همان: ۲۴۵) و همچنین: «الهیات کشیشان چیزی جز بت‌پرستی نبود...الهیات روحانیون ملت ما، اگر جدا و منزله از آمیختگی‌ها و

ناخالصی‌های ناشی از فلسفه‌های گنج‌کننده ارسطو و دیگر یونانیان ملاحظه شود، دین راستین است (همان: ۱۶۳).

در مقابل، علم راستین همان علم وظیفه‌شناسی است نه نافرمانی. این علم از اصول موضوعه و قطعی اخذ شده که توانسته قواعدی برای رفتار به دست دهد که منطبق با عقل طبیعی آدم‌هاست. این اصل قطعی و پیشینی همان وظیفه‌شناسی یا تبعیت است. از نظر وی، کسانی که این علم را فراگیرند می‌توانند به عنوان آموزش‌دهنده در مدارس به کار گرفته شوند: «وظیفه‌شناسی علم است و بر اصول قطعی و صریحی بنا شده است و باید با مطالعه عمیق و دقیق و یا در محضر استادانی که آن را عمیقاً مطالعه کرده‌اند فراگرفته شود» (همان: ۲۵۱). فلسفه این علم نیز همان فلسفه ترس و رقیقت است که هیچ‌گونه نظر مساعدی نسبت «به سرپیچی و نافرمان برداری از قدرت حاکمه نظر ندارد» (همان: ۱۶۴). هابز فلسفه خود را علم وظیفه‌شناسی می‌نامد که برای تأمین امنیت و صلح امری ضروری است؛ درحالی‌که این را فراموش می‌کند چنین علمی صرفاً انسان مقیدی را تربیت می‌کند که بندگانی را آموخته است. بنابراین، گرچه سخن هابز با کشیشان متفاوت بوده، ولی نتیجه یکسان دارد: حاصل هر دو سخن تبعه‌بودگی و رقیقت است، یکی به وسیله عقیده رستگاری و دیگری به وسیله باور به علم، یکی به نام هستی و دیگر به نام شهریار، و هر دو در پی حذف تعقل و تفکر از امر آموزش. مخاطب این آموزش فقط مردم هستند نه شهریاران. چون برای هابز آموزش مردم می‌تواند پذیرش عقاید کشیشان را بی اعتبار سازد: «اگر مردم در اصول و قواعد مربوط به وظایف خود آموزش ببینند آموزه‌های مبلغان دینی درباره عقاید بیهوده و خطرناک در خصوص اراده آدمیان و بسیاری نکات دیگر ... را نخواهند پذیرفت» (هابز، ۱۳۹۵: ۱۳۱).

در نهایت، وجه سوم در مورد غایت آموزش است، غایتی که هدفش نه تعقل، بلکه تبعیت و تکلف است. در مورد مسئله اطاعت و تبعیت هابز می‌کوشد میان سه نوع رفتار اتباع تمیز قائل شود: رفتار ایجابی، رفتار سلبی و شورش. رفتار ایجابی همان تبعیت از فرمان و دستورات شهریار است. البته این فرامین، دستورات شخصی یا حقیقی شهریار نیستند؛ بلکه دستورات حقوقی یا شخصیت سیاسی شهریارند. در ثانی، آن‌ها برای آحاد ملت لازم‌الاجراست. در نتیجه، هرگونه امتناع و سرپیچی از آن به معنای اطاعت سلبی یا رفتار

سلبی است. در این هنگام فرد متمرّد فقط یک قانون یا حکمی را نقض کرده، ولی در کیفر و مجازات، متحمل رنج خواهند شد و آن را خواهد پذیرفت، چنین تبعیتی فقط ناقض قوانین است. اما شورش نه اطاعت سلبی است و نه اطاعت ایجابی؛ بلکه اساساً هم طرد قانون است و هم طرد کیفر. چنین رفتاری در پی الغای قانون و حکم است. رفتاری که برای هابز قابل قبول نیست، هابز رفتار و طاعت ایجابی را می‌خواهد، حتی اطاعت سلبی که کشیشان آن را تبلیغ می‌کردند که در صورت تعارض حکمین، یعنی میان تعارض حکم شهریار و حکم خالق، آن‌ها مکلف به احکام الهی و امتناع از احکام سیاسی هستند، را نفی می‌کند. اطاعت ایجابی مهم‌ترین اصلی است که مردم باید در مدارس بیاموزند. چون آنچه مردم نیاز دارند تا در مدارس بیاموزند و فراگیرند، چیزی جز وظیفه فرمان‌برداری و تبعیت از اوامر حاکم نیست: «آنچه مردم نیاز دارند علم و دانش و آگاهی از علل و دلایل ضرورت احراز حق حاکمیت توسط یک تن، و لزوم اطاعت و فرمان‌برداری بقیه از وی بود.» (همان: ۲۵۲). چنین اطاعتی چندین حُسن دارد که عبارت‌اند از:

حسن اول این وظیفه‌شناسی آن است که شهریار را قادر به انجام تکالیف می‌کند: «آنچه شهریار را قادر به اجرای کار و وظیفه خود می‌کند حقوق وی نیست... بلکه اطاعت و فرمان‌برداری اتباع است.» (همان: ۲۲۸) حُسن دوم آن است که چنین علمی سبب خنثی شدن فتنه‌ها و تأمین صلح و امنیت می‌شود: «زیرا بدون این آموزش مردم نمی‌توانند در درازمدت در صلح و آرامش زندگی کنند.» (همان: ۲۵۲). برای هابز این وظیفه‌شناسی حاصل عقل طبیعی و قانون طبیعی است: «قانون طبیعی همه ما را موظف به فرمان‌برداری و اطاعت کرده است» (همان: ۱۱۷) و «عقل طبیعی حکم به وظیفه‌شناسی می‌دهد» (همان: ۲۲۰). نزد او وظیفه‌شناسی اصل اساسی فلسفه اخلاق است. در چنین اخلاقی، فضیلت اتباع همانا فرمان‌برداری نعل به نعل از فرامین شخص حاکم است و فضیلت شهریار نیز در حفظ صلح و ایستادگی در مقابل بیگانگان. اما رذیلت اتباع در نافرمانی و سرکشی است. حال اگر فلسفه‌ای که نتواند چنین فضایی را آموزش دهد اولاً فلسفه اخلاق نیست؛ در ثانی آموزش آن ضرورتی ندارد باید کنار گذاشته شود. بنابراین، وظیفه‌شناسی برای هابز نه تنها یک آگاهی و دانش است که سبب خنثی شدن فتنه‌ها می‌گردد، بلکه یک فضیلت اخلاقی نیز هست، فضیلتی که در ستایش بردگی و بندگی است. در نزد هابز، انسان به حکم

آموزش موجودی سیاسی است، درحالی که برای قدما آدمی به حکم طبیعت موجودی سیاسی بود. میان این دو حکم تفاوتی عظیم است، اولی در پی خلق انسان عقیدتی و سیاسی، و دومی درصدد تحقق انسان مدنی است. انسان سیاسی، انسانی است که از خود هیچ اراده و اختیاری ندارد، هیچ تعقل و تفکری ندارد صرفاً مطیع اوامر است و سخنش مأمور و معذور. انسان مدنی موجودی متعقل، در پی فضیلت و اهل مدنیت است.

### نتیجه‌گیری

از نظر اشمیت استعاره لویاتان در نظریه سیاسی هابز بر این دلالت دارد که چگونه دولت مدرن مبتنی بر امر سیاسی بنیان‌گذاری می‌شود. از همین رو می‌توان چنین قیاس کرد که فهم فروپاشی دولت‌های نوین در استعاره بهیموت منوط به امر سیاسی-شناختی است. بهیموت از یک سو، آن استعاره‌ای در متن مذهبی است که می‌کوشد رابطه خالق و مخلوق، قدرت محدود و نامحدود را ترسیم کند، ولی از سوی دیگر، خود این مفهوم، معنای استعاری دیگر دارد. این معنای دوم، حکایت از آن دارد که فروپاشی برخلاف سقوط، یک امر ذهنی بوده و وابسته به باورهای شناختی آدمی است. بر این اساس، مرگ یک دولت را باید در وجه ذهنی آن دید نه در وجه طبیعی یعنی پایانی بر قدرت سیاسی. از این رو، هابز بر این باور بود که باورهایی همچون قدرت‌طلبی و منفعت‌خواهی، سبب خصم انسان علیه انسان و بازگشت به وضع طبیعی را رقم زده و اسباب زحمت برای دولت‌های نوین شده بود. تجلی تاریخی این دو باور را می‌توان در مسئله «رستگاری» و «رهایی» دید. باور اول با در پیش کشیدن مسئله «گناه»، راه رستگاری را در طلب بخشش و عفو می‌داند و همین امر به صورت تدریجی باعث اعتبار زدایی از اقتدار شهریار حاکم شده است و باور دوم با طرح مسئله «ظلم» راه رهایی را در حکومت مردمی می‌بیند و خواهان استبداد زدایی با ارجاع به گذشته یا رویدادهای رایج آن زمان است. درحالی که، باور شناختی هابزی در این کتاب یعنی باور «رهسپاری»، تحقق و تداوم امنیت را از طریق مسئله ایجاد «ترس» سیاسی و آموزش تبعیت‌شناسی سیاسی می‌داند، که مشکل‌زاتر از دو باور فوق است. از نظر او، این آموزش باید بتواند دو عقیده فتنه‌انگیز فوق را از ذهن مردم بزدايد و

آن‌ها را مطیع و منقاد اوامر حاکم سازد. غایت آموزش نیز تربیت انسان مصنوع سیاسی، یعنی سوژه و مطیع باشد که اساس پایه قدرت شهریار به حساب می‌آید.

اما، در نقطه مقابل، در خلافِ آمد هابز، باید گفت تالی اندیشه هابز بدین صورت است: اولاً، مسئله خصم بیش از آن که ناشی از آموزه مردم یا دیانت مردم باشد، ناشی از باورها و عقاید مرتبط با قدرت سیاسی است که حفظ امنیت و وفاق در اجتماع را با مسئله سلطنت گره زده بود تا آنجا که بر این فرض است که نبود جنگ در وضع مدنی به معنای ثبات، آرامش و امنیت است. در ثانی، انسان هابزی همچون قدرت سیاسی‌ای که متصور بود، امری مصنوعی و غیرطبیعی تلقی شود، به سان یک رباتی که فقط حرکت فیزیکی دارد و فاقد احساسات و عواطف روانی است. چنین انسانی به انسان فیزیکی تقلیل یافته بود که به حکم طبیعت صرفاً واجد حرکت، و به حکم تربیت ترس از حاکمیت، واجد تبعیت بود. سوم این که باید بودن یا نبودن در وضع طبیعی را از وضع مدنی تمیز داد. در وضع طبیعی آن یک مسئله عدمی، یعنی فقدان وجود حکومت است، ولی در وضع مدنی آن یک امر وجودی است، یعنی آن حاصل وجود صورت خاص خود حکومت است، هر صورتی نمی‌تواند منجر به نتیجه وافی شود. در نهایت، آموزش مدنی را نمی‌توان صرفاً به امر سیاسی محدود نمود و اساساً خویشتن و امر زیستن را در خارج از آن قرار داد، به صورتی که چنین کنشگری مصنوعی عاری از هرگونه امید و عشق به انسان و سیاست باشد، تا جایی که کنش سلبی منجر به نفی خود حاکمیت سیاسی گردد. در نتیجه باید خاطر نشان ساخت که شرایط امکان اقامه امنیت، تداوم و تثبیت قدرت در دولت‌های نوین و نیز امنیت عمومی آنان، پیش از آن که مستلزم تغییر ذهنیت‌های مردم و باورهای دینی یا مدنی افراد باشد در گرو تغییر صورت‌های اندیشیدن نسبت به امر سیاسی است.

## منافع

تعارض منافع ندارم.

## ORCID

Mohamad  
Abdolahpour  
Chenari



<https://orcid.org/0000-0002-0965-0312>

## منابع

### فارسی

- اخوان کاظمی و نریمانی (۱۴۰۲)، واکاوی مفهومی فروپاشی دولت، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره ۹، شماره ۳۵، صص ۱۹۵-۲۲۸.
- اسمایلی، مایون و اشلمن، اندرو (۱۳۹۴)، مسئولیت جمعی و اخلاقی، ترجمه مریم خدادادی، نشر ققنوس.
- اسوندسن، لارس (۱۳۹۵)، فلسفه ترس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر گمان.
- بارت، کارل (۱۳۹۷)، مسیح و آدم، ترجمه محمد صبائی، تهران: نشر ققنوس.
- جی‌فین، اشتفان (۱۴۰۲)، توماس هابز و سیاست فلسفه طبیعی، ترجمه زهرا تدین، تهران: نشر دنیای اقتصاد.
- سلیمی، حسین (۱۳۹۴)، دولت-ملت‌های مدرن و نسبت آن با منازعه، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱-۲۰.
- عید زاکانی (۱۳۸۷)، اخلاق الاشراف، تصحیح علی اصغر حلبی، تهران: نشر اساطیر.
- کتاب ایوب، (۱۳۸۶) ترجمه قاسم هاشمی نژاد، تهران: نشر هرمس.
- کریتمدن، جک و لوین، پیتر (۱۳۹۶)، آموزش مدنی، ترجمه مریم هاشمیان، نشر ققنوس.
- گاردنر، هوارد (۱۳۹۶)، تغییر ذهن‌ها: هنر و علم تغییر ذهن خود و دیگران، ترجمه سید کمال خرازی، تهران: نشر نی.
- ماکیاولی (۱۳۸۸)، شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران: نشر عطار.
- مایر، هاینریش (۱۳۹۳)، «الاهیات سیاسی چیست؟»، در مفهوم/امر سیاسی، کارل اشمیت، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: نشر ققنوس.
- ولگان، جفری (۱۳۹۵)، تربیت سیاسی در اندیشه هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۲)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۵)، بهیموت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



## References

- Bejan, Teresa M (2010) Teaching the Leviathan: Thomas Hobbes on education, *Oxford Review of Education*, vol. 36, no.5, pp. 607-626.
- Bejan, Teresa M (2018), First Impressions: Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting, in Laurens van Apeldoorn, and Robin Douglass (eds), *Hobbes on Politics and Religion*, pp. 45-62.
- Harris, R. Laird (1972), The Book of JOB and Its Doctrine of GOD, *Grace Theological Journal* 13.3 (Fall), pp. 3-33.
- Hetmański, Marek (2021), Cognitive-methodological functions of metaphors, *Argument: Biannual Philosophical Journal* , Vol.11, No (1), pp. 93-109.
- Hobbes, Thomas (1998), *On The Citizen*, Uk: Cambridge University of Press.
- Hobbes, Thomas, (2020), *The Elements of Law, Natural and Politic*, Uk: Routledge.
- Johnson, M. (2007). *The meaning of the body: Aesthetics of human understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kabala, Boleslaw Z. and Cook, Thomas (2022), Hobbes and Spinoza on Sovereign Education, *Philosophies*, Vol. 7, no 6. pp.1-27.
- Kiseleva, S.v. and Trofimova, N. a. (2017), Metaphor as a device for understanding cognitive concepts, *Revista de Lenguas para Fines Especificos*, pp. 226-246.

Kuhn de Oliveira, Mariana. (2023). The Governing of Opinions: Hobbes on How Civic Education and Censorship Impact Subjects' Deliberation. *Disputatio*. Vol. 14. pp. 395-410.

Marshall, J. D. (1980), Thomas Hobbes: education and obligation in the Commonwealth, *Journal of Philosophy of Education*, November, Vol. 14, No. 2, pp. 193-203.

Marshall, James. D. (2016), Hobbes and Philosophy of Education, in *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*, p. 1-4.

Snauwaert, Dale T and Paul Theobald (1994), Two Liberal Trajectories of Civic Education: The Political and Educational Thought of Hobbes and Winstanley, *The Journal of Educational Thought (JET)*, Vol. 28, No. 2 (August), pp. 179-197.

Sokolowski, Asaf (2018), Hobbes's Leviathan and Behemoth - back to the Book of Job, in *Hobbes After Leviathan, Beyond Leviathan?*

Winter, Jay. (2015), *The Complete Book of Enoch: Standard Version*.

### **Translated References into English**

Akhavan Kazemi and Narimani (1402), "A Conceptual Analysis of the Collapse of the State", *State Studies Journal*, Volume 9, Issue 35, pp. 195-228. [In Persian]

Barthes, Karl (1397), *Christ and Adam*, translated by Mohammad Sabaei, Tehran: Qognoos Publishing. [In Persian]

Crittenden, Jack and Levine, Peter (2017), *Civic Education*, translated by Maryam Hashemian, Qognoos Publishing House. [In Persian]

- Esmaili, Mayon and Eshelman, Andrew (1394), *Collective and Moral Responsibility*, translated by Maryam Khodadadi, Qognoos Publishing. [In Persian]
- Gardner, Howard (2017), *Changing Minds: The Art and Science of Changing One's Own Mind and the Mind of Others*, translated by Seyyed Kamal Kharrazi, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian].
- Hobbes, Thomas (2013), *Leviathan*, translated by Hossein Bashirieh, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian]
- Hobbes, Thomas (2016), *Behemoth*, translated by Hossein Bashirieh, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian]
- Jiffin, Stefan (1402), *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, translated by Zahra Tadayin, Tehran: Donyayeh Eqtesad Publishing. [In Persian]
- Machiavelli (2009), *Shahriar*, translated by Mahmoud Mahmoud, Tehran: Attar Publishing House. [In Persian]
- Meyer, Heinrich (2014), "What is Political Theology?", In *The Concept of the Political*, Carl Schmitt, translated by Yashar Jairani and Rasoul Namazi, Tehran: Qoqnoos Publishing House. [In Persian]
- Obaid Zakani (2008), *Akhlaq al-Ashraf*, edited by Ali Asghar Halabi, Tehran: Asatir Publishing House. [In Persian]
- Salimi, Hossein (2015), "The Modern State-Nations and Its Relation to Conflict", *State Studies Journal*, Volume 1, Issue 2, pp. 1-20. [In Persian]
- Svendsen, Lars (1395), *The Philosophy of Fear*, translated by Khashayar Dehimi, Tehran: Gaman Publishing. [In Persian]

The Book of Ayub, (2007), translated by Qasem Hasheminejad, Tehran: Hermes Publishing House. [In Persian]

Welgan, Jeffrey (2016), Political Education in Hobbesian Thought, translated by Hossein Bashirieh, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian]

#



#استناد به این مقاله: عبدالله پور چناری، محمد . (۱۴۰۳). فروپاشی دولتهاهای نوین: تحلیل استعاره بهیموت در نظریه سیاسی هابز. دولت‌پژوهی، ۱۰(۴۰)، ۱۲۱-۱۵۶. doi: 10.22054/tssq.2025.82280.1569



The State Studies Quarterly is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License