

اصالت اقتدار: افلاطون و هابز

بیان کریمی*

حسن فتحی**

چکیده

افلاطون و هابز از برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی‌اند که بر ضرورت تشکیل حکومت مقتدر تأکید کرده‌اند. تفوق حکومت مقتدر و ویژگی‌های آن در فلسفه سیاسی این دو فیلسوف برخاسته از اوضاع زمانه‌شان و مبتنی بر مبانی مابعدالطبیعی اندیشه آن‌هاست. افلاطون حکومت مطلق علمی - اخلاقی را به قصد پایان دادن به هرج و مرج‌های علمی - اخلاقی حکومتی مطلوب و عملی شمرده است و هابز حکومت مطلق سیاسی - امنیتی را به انگیزه پایان دادن به ناامنی‌های سیاسی - امنیتی مطرح کرده است. پرسش اصلی ما در این مقاله این است که افلاطون و هابز چگونه بر پایه مختصات نظام مابعدالطبیعی‌شان حکومت‌های مقتدر خود را تدوین کرده‌اند؟ مدعای اصلی مقاله این است که نگرش‌های هابز درباره سرشت انسان تقلیل‌گرایانه و بدبینانه است و هابز برخلاف افلاطون تلاشی برای ارائه و طرح زندگی مدنی نیکو و بهتر برای انسان نکرده است. این درحالی است که فلسفه افلاطون به دلیل آرمان‌های تربیتی‌اش انسان‌گرایانه‌تر است و افلاطون حکومتی را ترجیح می‌دهد که شهروندان را نه در طراز بهایم و در مرتبه شهوت و غضب، بلکه در مرتبه آدمیت می‌خواهد؛ یعنی او انسان را به طراز فضیلت انسانی که همان فعالیت عقلی است ارتقا می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، هابز، مابعدالطبیعه، سیاست، حکومت مقتدر، تربیت، امنیت.

۱. مقدمه

افلاطون و هابز از فیلسوفانی‌اند که پرداختن به اندیشه سیاسی را از ضروریات کار فلسفی به‌شمار می‌آورند و در این عرصه آثار مستقلی از خود به‌یادگار گذاشته‌اند. وقتی که آثار این

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، karimibaian@gmail.com

** دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، fathi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

دو فیلسوف را مرور می‌کنیم، می‌بینیم که برجسته‌ترین کتاب‌ها در میان آن‌ها مشخصاً نام و نشان سیاسی دارند. معروف‌ترین اثر افلاطون جمهوری (*The Republic*) و مبسوط‌ترین اثر او قوانین (*The Laws*) و محوری‌ترین اثر انتقادی او سیاست‌مدار (*The Statesman*)، همگی، آثار سیاسی به معنای عام کلمه‌اند. هابز نیز از نخستین فیلسوفان سیاسی عصر جدید است که کتاب‌های مستقل و منسجمی درباره سیاست تألیف کرده است: *لویاتان* (*Leviathan*) بزرگ‌ترین اثر او (و شاید یگانه اثر برجسته در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی و اولین شرح جامع درباره دولت مدرن و کارکردهای آن)، *درباره شهروند* (*On the Citizen*)، *عناصر قانون طبیعی و سیاسی* (*The Elements of Law, Natural and Politic*) و *بهیموت* (*Behemoth*).

به علاوه آن‌جا که آثار این دو فیلسوف به ظاهر به موضوعات دیگر اختصاص یافته‌اند باز هم می‌بینیم که مطالب آن‌ها معطوف به زندگی‌اند و در مقام تمهید مقدمه برای توصیف یا تجویز یک زندگی مدنی خوب نوشته شده‌اند؛ چنان‌که برای مثال تیمائوس افلاطون به ظاهر فقط به جهان‌شناسی می‌پردازد، اما در واقع افلاطون، چنان‌که خود تصریح می‌کند،^۱ این جهان‌شناسی را به مثابه مقدمه‌ای برای ارائه راه‌کاری برای زندگی مدنی نیکو عرضه می‌دارد؛ و همین‌طور هابز، مثلاً در مقدمه رساله درباره جسم هابز که شامل فلسفه نخستین و برخی اصول فیزیک وی است، تصریح می‌کند که مباحث آن اثر را به مثابه تمهیدی برای آرای سیاسی‌اش عرضه کرده است.^۲

از سوی دیگر هر دو فیلسوف به ضرورت تشکیل دولت برای جامعه انسانی واقف‌اند و به طرف‌داری از حکومت مقتدر مشهورند. به زعم افلاطون (که از سوی پوپر یکی از «دشمنان جامعه باز»^۳ معرفی شده است) حکومت قانون در کشور وقتی میسر است که کشور زیر فرمان شهریاری مستبد و مطلق‌العنان باشد، شهریاری که قدرت کامل به دست دارد و به آسانی و بی‌آن‌که رنجی به خود بدهد نمی‌تواند خلق و خوی جامعه را دگرگون کند (افلاطون ۱۳۸۰: ۲۰۰۹). برخی از مفسران افلاطون را از معماران نظام توتالیتریسم قلمداد کرده‌اند و فلسفه سیاسی او را با نظریه‌های نازیسم و فاشیسم یکی گرفته‌اند و جمهوری را به مثابه دفاعیه‌ای کلاسیک از توتالیتریسم معرفی کرده‌اند (Hayek 2000: 11, 172).^۴ هابز نیز از معماران اندیشه توتالیتریسم به‌شمار رفته و *لویاتان* او منشأ و منبعی برای اشاعه این مکتب عنوان شده است.^۵ هابز در *لویاتان* دولت را مسئول متحد کردن افراد ستیزنده می‌داند و به زعم وی دولت نمی‌تواند این وظیفه را به انجام برساند، مگر آن‌که از اقتدار تام و تمام و نامحدود برخوردار باشد (هابز ۱۳۹۳: ۱۹۲).

در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که اقتدارگرایی این دو فیلسوف (که در واقع تاحدودی هم درباره‌اش اغراق شده است) تحت تأثیر اوضاع و احوال سیاسی - اجتماعی بوده است که این دو وارث آن بوده‌اند. به علاوه این دو فیلسوف، برپایه همین اوضاع سیاسی - اجتماعی، هرکدام مباحثات طبیعی و شالوده‌های انسان‌شناختی برای نظریات سیاسی خود ریخته‌اند که با یکدیگر فرق دارند و همین تفاوت مبانی باعث شده است که نوع حکومت مقتدر این دو متفاوت با یکدیگر باشد، به گونه‌ای که هدف آن‌ها از اقتدار موردتوصیه‌شان و قوت و ضعف‌های حکومت‌های ایدئال آن‌ها فرق می‌کند. برای این منظور، ابتدا اشاره‌ای به زمانه این دو فیلسوف می‌کنیم؛ سپس چکیده‌ای از مبانی مابعدالطبیعی و شالوده‌های انسان‌شناختی آن‌ها را می‌آوریم؛ به دنبال آن حکومت مقتدر موردنظر این دو را توصیف می‌کنیم؛ و در نهایت، با مقایسه این دو حکومت، ارتباط آن‌ها با شرایط روزگار و اهداف دستگاه مابعدالطبیعی‌شان قوت و ضعف آن‌ها را ارزیابی می‌کنیم.

۲. نگاهی به حوادث سیاسی و اجتماعی زمانه افلاطون و هابز

۱.۲ افلاطون

افلاطون نوجوانی و جوانی خود را در محیطی آکنده از دشمنی، ستیزه، و کینه‌جویی گذراند. زندگی او مصادف با دوره‌ای بود که جامعه یونانی تحولات دینی، سیاسی، و اخلاقی بسیار گسترده و عمیقی را تجربه کرده بود؛ علاوه بر جنگ چنددهه‌ای پلوپونزی و درگیری تعارض‌آمیز خانواده‌های پدری و مادری افلاطون در این باره، وضعیت فرهنگی نیز به گونه‌ای بود که «پایه‌های ایمان قدیم سست و فرسوده شده بود و معیارهای سستی اخلاق و رفتار به‌ظاهر به‌جای خود باقی بودند، ولی نیروهای درونی آن‌ها از میان رفته بود و بی‌نظمی و هماهنگی ویران‌کننده‌ای بر دوران‌ها حکومت می‌کرد»^۶ (گمپرتس ۱۳۷۵: ۶۰۴). این بی‌نظمی و نابه‌سامانی به‌روشنی در اوضاع سیاسی روزگار افلاطون اثر گذاشته بود. جابه‌جایی حکومت‌ها از مردم‌سالاری به جباریت فردی و برعکس و همین‌طور نزاع‌های بین دولت - شهرها، به‌ویژه آتن و اسپارت، اوضاع تأسف باری به دنبال آورده بود.

افلاطون، بنابر گزارش نامه هفتم^۷ با توجه به استعداد فردی و تبار و موقعیت خانوادگی‌اش به راحتی مجال ورود به عرصه سیاست عملی را داشت و بارها از او برای شرکت در امور حکومت دعوت به عمل آمد (افلاطون ۱۳۸۰: ج ۳، ۱۸۴۳-۱۸۴۴). اما زیاده‌روی و اعمال غیرقانونی و بی‌نظمی‌های موجود افلاطون را از انجام این کار

منصرف کرد. علاوه بر این، سقراط در عصر همین حکومت دموکراتیک آماج تیر بلا شده بود و با اتهامی که از رهبران حزب بر او وارد شده بود به کام مرگ سپرده شده بود. این مسئله افلاطون را بیش‌تر از پیش از سیاست عملی بیزار کرد. بدین ترتیب بود که فیلسوف سیاسی ما، به جای استفاده از موقعیت خانوادگی و شرکت عملی در فعالیت‌های سیاسی، بر آن شد که به چاره‌جویی فکری و فلسفی بپردازد و با فراهم آوردن شالوده‌های معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی استوار ریشه‌های فرهنگی هرج و مرج را بخشکاند. پنجاه سال فعالیت فلسفی افلاطون و ابعاد مختلف تعلیمات او از جمله ابعاد سیاسی مطرح در آثارش را باید در این راستا ارزیابی کرد.

۲.۲ هابز

روزگاری که هابز در آن می‌زیست روزگاری آشوب‌زده، پرتحول، و پراضطراب بود. او در سال ۱۵۸۸، مصادف با نزدیک شدن ناوگان دریایی اسپانیا به سواحل انگلستان، به دنیا آمد، به گونه‌ای که مادرش در جریان نزدیک شدن ناوگان دریایی اسپانیا به سواحل انگلستان، از شدت ترس، او را پیش از موقع به دنیا آورده بود. به تعبیر هابز «ترس و او به‌منابۀ دو فرزند توأمان با هم زاده شدند» (Tuck and Silvethen 1998: xv-xvii). وضع سیاسی انگلستان از دهه‌های بعد که به اعدام چارلز اول، پادشاه انگلیس انجامید به شدت بی‌ثبات بود و قدرت عمومی فروپاشیده بود (Newy 2008: 1). تحولات و کشمکش‌های سیاسی و مدنی به گونه‌ای بود که امکان بی‌طرفی و امکان امنیت از هر شهروندی را سلب می‌کرد. برای هیچ‌کس غیرمترقبه نبود که از جانب حزب یا جماعتی دیگر تاحد مرگ تهدید نشود. خود هابز به سبب موضع‌گیری‌های گریزناپذیر سیاسی‌اش^۱ چندین بار در معرض خطر جدی قرار گرفت.

در این جا هم مثل روزگار افلاطون آشفتگی‌های سیاسی ارتباط وثیقی با تحولات گسترده و عمیق فکری - فلسفی داشت. عقلانیت مدرن، در پرتو اتکا به روش‌های جدید و گسست از بندهای الهیاتی، در حال ظهور بود. مسائل فلسفی گوناگونی از علوم طبیعی جدید پدید آمده بود. سعی اهل اندیشه بر این بود که بر شکاکیت اواخر دوره نوزایی غلبه یابند. مثلاً روش‌ها و تعلیمات گالیله و دکارت را باید در همین راستا ارزیابی کرد، اما امکان مطرح کردن به ساحت‌های دیگر نیز متفی نبود. بدین گونه بود که هابز در هر دو عرصه سیاسی - اجتماعی و علم به دنبال یک ثبات و اقتداری بود که نوعی آرامش، آسایش، و تضمین ایمنی را با خود همراه داشته باشد.

۳. مبانی مابعدالطبیعی و انسان‌شناختی افلاطون و هابز

۱.۳ افلاطون

در روزگاری که افلاطون به‌عرصه آمد چهار مفهوم سفسطه،^۹ سخن‌وری، سیاست، و فلسفه کاملاً به‌هم بافته بودند.^{۱۰} این به‌هم‌بافتگی را (که تاریخ و وجوه گوناگونی دارد) مثلاً در آغاز محاوره سفسطایی می‌توان دید (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۳۸۵). در آن‌جا سخن‌گویان افلاطون می‌خواهند به این سؤال پاسخ دهند که آیا سفسطایی و سیاست‌مدار و فیلسوف در واقع سه نام برای سه طبقه‌اند یا عملاً مصداق واحد دارند. این سؤال نشان می‌دهد که این‌ها دست‌کم در نظر برخی معاصران افلاطون سه نام برای یک شخص‌اند. اساساً در سنت جوامع یونانی تا دوره یونانی‌مآبی عنوان سخن‌ور بر مرد سیاسی و حاکم مدینه اطلاق می‌شد. از مهم‌ترین دلایل به‌هم‌پیوستگی این مفاهیم از زمان به‌اصطلاح نهضت سفسطایی به بعد این بود که هم سیاست یونانی (و مخصوصاً آتنی) و هم قضاوت^{۱۱} آن دیار با سخن و سخن‌وری و استدلال و به‌طور کلی با زبان پیوند خورده بود.

طبیعت‌گرایی فیلسوفان پیش از سفسطایی باعث شده بود که نگرش اساطیری و ارجاع رخدادهای عالم (اعم از جهان خارجی و جهان انسانی) به خدایان انسان‌گونه و نگرش جزئی - سستی دینی جای خودش را به نگرش علی و طبیعیتی بدهد. این نگاه به‌اصطلاح طبیعی در عرصه دینی و سیاسی اثر خودش را به‌صورت‌های گوناگون گذاشته بود که سفسطایی‌ها سخن‌گویان آن بودند و جوانان جویای نام و جاه و اشرافیان فعال در عرصه‌های سیاسی هم مخاطبان آن‌ها بودند. در جامعه آتنی سفسطایی‌ها آموزگاران توان‌مندی سیاسی بودند و این توان‌مندی قبل از هرچیزی مستلزم زبان‌گویا بود؛ یعنی آدمی در عرصه سیاست و در عرصه قضاوت به‌گونه‌ای سخن بگوید که بتواند در مدت کوتاه مخاطبان خود را متقاعد سازد. بدین ترتیب هنر اقناع، که هنر سفسطایی و سخن‌ور بود، در آن زمان حرف اول را می‌زد.

این رواج بازار زبان، که همه مفاهیم جاافتاده را به‌چالش می‌کشید، هم وجوه مثبت داشت و هم وجوه منفی. روشن‌اندیشی و گذار از جزم‌گرایی اساطیری به‌سوی عقلانیت از وجوه مثبت آن^{۱۲} و لرزاندن همه ارکان حیات فردی و مدنی و به‌اصطلاح هرج و مرج اخلاقی و سیاسی از وجوه منفی آن بود. در این ماجرا آن کسی که بعدها الگوی افلاطون و مراد او شد، یعنی سقراط آتنی، به‌نحوی جدی دخیل و درگیر بود. او مشتاقانه با سفسطاییان حشرونشر داشت و از سوی اکثر هم‌شهریانش یکی از آن‌ها شمرده می‌شد.^{۱۳}

یقیناً سقراط از پرسش‌های مطرح در محافل سوفسطایی، که خودش زاینده اقتضائات آن جامعه بود، استقبال می‌کرد و در همهٔ وجوه مثبت سوفسطایی با آن‌ها سهیم بود. اما او در جایگاه یکی از شهروندان آتن واقعاً از حیث نظر و عمل یک چهرهٔ استثنایی بود و وجوه منفی این نهضت را به روشنی می‌دید و با آن مقابله می‌کرد. او اساسی‌ترین علت نتایج منفی نهضت سوفسطایی را در استفادهٔ نادرست از زبان می‌دانست و به همین دلیل بود که به دنبال تعریف (در عرصهٔ مفاهیم اخلاقی که در واقع همان مفاهیم سیاسی نیز بود) برآمد.^{۱۴} نمونهٔ کارهای سقراط را در آن قسمت از آثار افلاطون که به اصطلاح به «محوارات اولیهٔ سقراطی» می‌نامند می‌توان دید.

افلاطون در واقع کار خود را از همان جایی شروع کرد که اعدام سقراط به دست آتنی‌ها آن را ناتمام گذاشته بود. او به دنبال تعریف بود و برای فراهم آوردن شالودهٔ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای «تعریف» بود که او نظامی مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی تأسیس کرد، نظامی که (چنان‌که خود او در نامهٔ هفتم تصریح می‌کند) اساساً نوشتنی نبود، بلکه در زندگی دیالکتیکی می‌شد آن را تجربه کرد (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۸۶۶)؛ به عبارت دیگر این نظام در پنجاه سال فعالیت فلسفی جدی افلاطون به نحوی پویا در ذهن او و در گفت‌وگویی او با خودش و با مخاطبانش در جریان بود و هر روز وجهی از وجوه آن ساخته و پرداخته یا بازساخته می‌شد. از این جاست که می‌بینیم قرائت‌های بسیاری از افلاطون وجود دارد و همین‌طور از این جاست که می‌بینیم خود افلاطون با آنچه به افلاطون‌گرایی معروف شده است تفاوت پیدا می‌کند. اما شالوده و راه‌برد این نظام روشن است و آن همان است که او (افلاطون) از سقراط گرفته است و جان فلسفه است: حاکمیت عقل. وجوه گوناگون حاکمیت عقل در نظام افلاطون را در محاورات متعدد او می‌توان دید (افلاطون ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۱۳؛ ج ۲، ۹۶۱؛ ج ۳، ۱۷۳۱). شاید اگر قرار باشد یک محاوره را برای این منظور انتخاب کنیم ناگزیر باید جمهوری را برداریم. محاوره‌ای که تقریباً دربارهٔ همهٔ کلیدواژه‌های افلاطونی مطلبی برای خواندن و گفتن دارد. در واقع کاری که سقراط انجام داد، یعنی ارائهٔ تعریف، کار عقل بود و افلاطون در همین راستا گفت‌شناسایی واقعی و معرفت‌حقیقی آن است که عقل به ما می‌دهد و مابه‌ازای معرفت حقیقی یعنی واقعیت اصیل نیز آن است که عقل می‌بیند. آنچه به «مثل» معروف شده است در واقع همان متعلقات دیدار عقلی‌اند. افلاطون جهان محسوس را نادیده نمی‌گیرد، اما برخلاف کسانی که به اصطلاح مفاهیم عقلی را اموری ذهنی و انتزاع‌شده از اعیان حسی می‌شمارند، او متعلقات حسی را اموری گذرا و البته وابسته به واقعیات ثابتی می‌بیند که با عقل دیده می‌شوند. بدین ترتیب در نظام

افلاطونی با مراتبی از واقعیات روبه‌رو می‌شویم که بالاترین مرتبه آن اعیان عقلی و پایین‌ترین مرتبه آن نمودهای حسی‌اند.

برای این که تمام مراتب واقعیت برای ما ظاهر شود باید خود ما آن مراحل حیات عقلی را که افلاطون طی کردن آن را ضروری می‌بیند طی کرده باشیم. به اصطلاح خود افلاطون، در راه دیالکتیک حرکت کرده باشیم و اهل دیالکتیک باشیم. اهل دیالکتیک در اصطلاح افلاطون همان فیلسوفان‌اند که تمام مراحل واقعیت را در وجود خودشان تحقق بخشیده‌اند و بدین ترتیب خود نیز عالمی ذومراتب در برابر عالم خارج شده‌اند.^{۱۵} در وجود آن‌ها سلسله‌مراتب معرفتی با سلسله‌مراتب واقعیت تناظر دارد. این تناظر را در تمثیل خط جمهوری می‌توان دید (افلاطون ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۵۳-۱۰۴۹). اگر به مطلبی که در آغاز این قسمت گفتیم توجه کنیم، می‌توانیم در نظام افلاطون هم پیوند سوفسطایی — سخن‌ور — سیاست‌مدار و فیلسوف را با یک‌دیگر ببینیم و هم این واقعیت را که هر کدام از آن‌ها در مرتبه‌ای از مراتب هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر حاکمیت عقل در نظام افلاطونی وجه هستی‌شناختی — انسان‌شناختی (و به تبع آن وجه سیاسی) دیگری دارد که نباید از آن غافل باشیم. عقل در همه‌جا با «چرا» سروکار دارد و پاسخ «چرا» همیشه علت یا غایت، یعنی وجه خیر، در هر چیز است. بدین ترتیب نظام عقلانی افلاطون نظام غایات است و نظام خوب‌ها.^{۱۶} براساس همین وجه از اصالت عقل است که اهل دیالکتیک، یعنی فیلسوف، در هر موردی به خیر آن مورد علم دارد و در ارتباط میان همه اجزا و مراتب عالم به شبکه خیر میان آن‌ها واقف است؛ یعنی به این که واقعیت عالم در مراتب مختلفش چگونه با یک‌دیگر ارتباط دارند و به این که امور انسانی در عرصه‌ها و مراتب مختلف اعم از حوزه اخلاق و سیاست چگونه باید با هم ارتباط داده شوند تا در راستای آن شبکه واقعی و هم‌سو با آن‌ها قرار بگیرند.

بدین ترتیب هستی‌شناسی و انسان‌شناسی افلاطون ما را به نظریه سیاسی او رهنمون می‌شود و بر این اساس است که به روشنی دیده می‌شود که در نظام او کسی که بر عالم مورد نظر او اشراف دارد، یعنی فیلسوف، مستحق و موظف است که سکان‌دار کشتی جامعه باشد. حکومت چنین سکان‌داری غایت‌قوایش این است که انسان‌ها را به سعادت برساند.^{۱۷} یعنی در وجود آن‌ها بسته به ظرفیتی که آن‌ها دارند فضیلت را پرورش دهد. در این جا از یک سو با رتبه‌بندی انسان‌ها و طبقات جامعه افلاطونی (به پیش‌روان، نظامیان، و فرمان‌روایان) مواجه می‌شویم و از سوی دیگر به رتبه‌بندی اجزای خود آدمی (به بخش شهوی و بخش مربوط به غیرت و غضب و بخش مربوط به عقل و حکمت)

(افلاطون ۱۳۸۰: ج ۳، ۱۲۴۵-۱۲۳۷). افلاطون توجه دارد که طیف وسیعی از افراد جامعه در همان مرتبه محسوس قرار دارند و به اصطلاح خواسته‌های این جهانی را درک می‌کنند؛ این‌ها پیش‌روان جامعه اویند. بخش دیگر در مرتبه غیرت و جاه و همت و سلطه‌جویی و قدرت‌خواهی قرار دارند، یعنی بخش غضب و به اصطلاح دل‌وجرئت در وجود آن‌ها غالب است؛ این‌ها نظامیان جامعه اویند و فقط تعداد کمی‌اند که قوه عقل در آن‌ها صدرنشین است و جویای دیدن حقایق امورند و فقط این‌ها حاکمان مستحق‌اند و حاکم مطلق افلاطون نیز از میان این‌هاست.^{۱۸}

از سوی دیگر، چنین کسی خودش قانون زنده است^{۱۹} و دست او را با هیچ قانون این‌جایی نباید بست. دلیل این‌که قانون این جهانی دست چنین سکان‌داری را می‌بندد در خود نظام افلاطونی کاملاً روشن است و در جای خودش باید بررسی شود.^{۲۰} به‌هر حال در این مرتبه اقتدار مطلق حاکم است. اما آیا چنین کسی در این جهان وجود دارد؟ پاسخ افلاطون به این سؤال منفی است.^{۲۱} افلاطون همانند سقراط انسان را همیشه در راه می‌بیند و بدین ترتیب است که او در مقام عمل به همین جهان روی می‌آورد و همین حکومت‌ها را ملاحظه می‌کند و همین حکومت‌ها را رتبه‌بندی و ارزش‌گذاری می‌کند. این جاست که او حکومت قانون را دومین بهتر معرفی می‌کند و انسان‌های کامل (یا دقیق‌تر بگوییم انسان‌های در راه کمال) خودش را قانون‌گذاران حکومت‌ها قرار می‌دهد.^{۲۲}

۲.۳ هابز

هابز از نظر مبانی مابعدالطبیعی و انسان‌شناسی شباهت چندانی به افلاطون ندارد، نه به خود افلاطون آن‌گونه که در آثارش می‌یابیم و نه به آن جریانی که معمولاً به‌نام افلاطون معرفی و اصطلاحاً «افلاطون‌گرایی» نامیده می‌شود. در هابز نه خبری از دوگانه‌انگاری افلاطون‌گرایانه است و نه خبری از اصالت‌دادن به حقایق مجرد عقلانی به مثابه پایه‌هایی برای به اصطلاح عالم مادی و محسوس و صد البته وقتی فرمان‌روایی عقل را کنار بگذاریم جایی برای غایت‌انگاری هم نخواهد بود. در میان مکاتب یونانی از آغاز تا افلاطون باید کسانی را که یگانه‌انگار و ماده‌گرا و ماشین‌وارانگاران نیای هابز بشماریم. شاید دموکریتوس را که به نوعی هر سه وصف فوق را با هم دارد (و البته در برابر افلاطون و ارسطو و نیاهای فکری این دو قرار می‌گیرد) بتوان بیش‌تر از همه یونانی‌ها تا زمان افلاطون با هابز هم‌سو دانست.

بیان هابز از مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی‌اش به‌مراتب سراسر است‌تر و جمع‌وجورتر از آن چیزی است که در افلاطون سراغ داریم. وی در پیش‌گفتار دربارهٔ شهروند تصریح کرده است که مبانی فلسفی‌اش از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول «دربارهٔ جسم» نام دارد که شامل فلسفهٔ نخستین و برخی اصول فیزیک است؛ بخش دوم «دربارهٔ انسان» است که به گرایش‌ها و انفعالات و شیوهٔ کردار انسان اختصاص دارد؛ و بخش سوم «دربارهٔ شهروند» است که به مباحثی دربارهٔ ضرورت تشکیل دولت، وضع مدنی، و وضع قوانین اختصاص یافته است (Hobbes 1969: vol. 2, 8). در *لویاتان* هم همین تصریح و سیاست‌گذاری را شاهدیم، به‌گونه‌ای که دو بخش نخست از چهار بخش کتاب به‌ترتیب به جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و ضرورت تشکیل دولت و اهمیت حکومت مقتدر اختصاص یافته است.^{۲۳} در رسالهٔ *دربارهٔ جسم* او نیز شاهد تصریحی از این هستیم. هابز در این اثر تصریح کرده است که دستگاه فلسفی‌اش را می‌توان در سه موضوع خلاصه کرد: اجسام طبیعی، حالات و انفعالات بشر، و درنهایت ضرورت تشکیل دولت (ibid.: vol. 1, 11-12).

هابز تمام پدیده‌های عالم را با داده‌ها و تصورات مادی تبیین می‌کند و جهان را متشکل از اجسام متحرکی می‌داند که بر الگوی دقیق تنظیم شده‌اند و از قوانین مشخص و علی‌تبعیت می‌کنند. به‌زعم او، ادعای وجود هر چیزی ورای جسم ادعایی پوچ و بی‌معنی است. در دستگاه فلسفی او جایی برای موضوعات غیرمادی، ماهیت‌های انتزاعی و ارواح، به‌معنای الهیاتی و ماورای‌الطبیعی، وجود ندارد (هابز ۱۳۹۳: ۱۰۰). شاید هابز در هیچ جای آثار خود آشکارتر از قطعهٔ زیر برگرفته از فصل چهل و ششم *لویاتان* ماده‌انگاری خود را اعلام نکرده باشد:

عالم (و منظور من از آن تنها دنیا نیست که دوست‌دارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همهٔ موجودات است) مادی است، یعنی جسمانی است و دارای حجم، یعنی ابعاد طول و عرض و عمق، است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و در نتیجه هر بخش از عالم جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست و چون عالم کل است آنچه جزئی از آن نیست هیچ است و در نتیجه هیچ‌جا نیست و البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچ‌اند، زیرا آن‌ها نیز دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسم‌اند (همان: ۵۴۳).

نگاه هابز به انسان نیز، هم‌سو با نگرش او به جهان، نگاهی ماده‌انگارانه و ماشینی‌گونه است. علت هرآنچه را که در قلمرو انسانی رخ می‌دهد باید در جسم جست‌وجو کرد.

امیال و شهوات انسان، احساسات، و عواطف او و همه به اصطلاح مظاهر انسانی او بر اساس جسم و به نحو مکانیکی تبیین شدنی‌اند. نگرش‌های مادی هابز درباره انسان در همان مقدمه لویاتان به صراحت آمده است: «قلب چیزی جز فنر نیست و اعصاب جز رشته‌های متعدد و مفاصل جز چرخ‌های متعدد نیستند که به کل بدن حرکت می‌دهند» (همان: ۷۱).

از دید هابز موجبیت ماشین‌انگاران هم بر عالم انسانی و هم بر عالم غیرانسانی قابل‌اطلاق است. اندیشه هم نوعی محاسبه یعنی روندی مکانیکی است، درست همانند مباحثی که فیزیک‌دانان در مورد کارکرد طبیعت مطرح می‌کنند. هابز با چنان اشتیاقی دیدگاه مکانیکی جهان را پذیرفت که انسان را هم به ماشینی تقلیل داد که از قوانین طبیعت پیروی می‌کند: یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در نیمه نخست قرن هفده این پرسش بود که اصول مکانیکی تا چه حد بر عالم طبیعی و هم‌چنین بر عالم شناخت و اراده انسان اطلاق می‌شود. پاسخ هابز به این پرسش، ساده، اما افراطی بود. از دید او اصول مکانیکی (mechanical principles) بر هر دو حوزه به‌طور یک‌سان اطلاق می‌شود. دستگاه فلسفی هابز طوری طراحی شده است که کل روان‌شناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است (Cees 2007: 86).

از منظر هابز انسان موجودی طبیعی و بخشی از جهان طبیعت است، بنابراین تمام ویژگی‌های مکانیکی جهان در انسان نیز حضور دارد. فرضیه مدنظر هابز این بود که علت همه امور از جمله احساسات انسان را باید در جسم او جست‌وجو کرد؛ ویژگی‌هایی چون خشم، نفرت، حزن، و میل. سرشت بشر در اندیشه هابز هیئت و شکل ثابت و کلی دارد. در سطح جسمانی انسان‌ها موضوعاتی در حرکت‌اند، در سطح ارگانیک آن‌ها در جست‌وجوی صیانت از ذات‌اند، و در سطح حیوانی تجربه کسب می‌کنند.

هابز دو قاعده کلی را درباره سرشت بشر مطرح کرده است: قاعده نخست نتیجه همان اصل حرکت فیزیکی است، یعنی آدمیان بنابه سرشت طبیعی خویش همواره در پی تحقق خواسته‌های خود و گسترش هرچه بیش‌تر دامنه قدرت و آزادی‌شان بوده‌اند و در نتیجه درگیر نزاع وقفه‌ناپذیر بر سر قدرت با یک‌دیگرند؛ قاعده دوم نیز نتیجه مستقیم قاعده نخست است؛ یعنی این آدمیان‌اند که به حکم نیروی طبیعی خویش از بزرگ‌ترین شر طبیعی که همان مرگ است می‌گریزند (Hobbes 1969: vol 2, 60).

هابز آدمیان را به حکم طبیعت برابر می‌داند؛ به عبارت دیگر انسان‌ها از نظر قوای بدنی و فکری با هم برابرند و این برابری در توانایی به برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهدافشان، یعنی قدرت پس از قدرت، منجر می‌شود. از این‌رو اگر دو شخص خواهان یک چیز باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یک‌دیگر می‌شوند و این دشمنی

سرانجام به نابودی آن‌ها منجر می‌شود (هابز ۱۳۹۳: ۱۵۶). بنابراین انسان ماشینی هابز، که فقط درصدد حفظ خویشتن است، موجودی فردگراست^{۳۴} و در بخش زیادی از وجود خویش دم‌دمی مزاج، حسود، مرعوب قدرت، و دچار تنهایی است. بنابراین به راحتی فاسد و به دشواری اصلاح می‌شود. بنابراین ترکیب مادی حاکم بر انسان آن‌چنان پیچیده و ذوابعد است که او برای استمرار آن‌چه به اصطلاح صیانت ذات و امنیت نامیده شود ناگزیر از تعامل با دیگر انسان‌هاست و بدین گونه است که نهادهای اجتماعی، از خانواده تا شهر و کشور، به نحوی قسری گریزناپذیر می‌شوند.

۴. حکومت مقتدر افلاطون و هابز

۱.۴ افلاطون

از آثار اولیه اخلاقی افلاطون که بگذریم (که البته آن‌ها هم صبغه سیاسی دارند)، ضرورت اصلاح اداره امور کشور (البته عمدتاً بر مبنای اصلاح بنیه‌های فرهنگی اقشار مختلف و به ویژه نظامیان و حاکمان) به روشنی هرچه تمام‌تر به صورت هدف پژوهش‌های دیالکتیکی افلاطون آشکار می‌شود. افلاطون اقسام حکومت و نوع برتر آن را در کتاب‌های هشتم و نهم جمهوری، و در قوانین، سیاست‌مدار، و نامه هفتم مطرح کرده است (افلاطون ۱۳۸۰: ج ۴، ۲۰۰۹؛ ج ۳، ۱۵۲۵، ۱۸۴۴-۱۸۴۵). به طور کلی افلاطون در کتاب هشتم جمهوری پنج نوع نظام سیاسی را بر شمرده است: آریستوکراسی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی، و تیرانی. افلاطون این نوع حکومت‌ها را از بالا به پایین طبقه‌بندی می‌کند: نخست حکومت عقل‌گرا یا اشرافی یا آریستوکراسی است که در آن دولت از راه عقل و خرد می‌کوشد تا فضیلت را در تمام زمینه‌ها پرورش دهد؛ دوم تیموکراسی است که در آن شرف و شجاعت نظامی حاکمیت دارد؛ سوم الیگارشی است که عامل تأسیس آن حرص و طمع است؛ چهارم، که در مقابل الیگارشی به وجود می‌آید، دموکراسی است که آزادی مفرط در آن حاکم است؛ و نوع آخر تیرانی [استبدادی] است که در آن زور و بی‌عدالتی حاکمیت دارد.

افلاطون پس از توصیف و تحلیل خصایص هر کدام از این حکومت‌ها آریستوکراسی را بهترین نوع حکومت می‌شمارد. جزء دوم این کلمه مرکب، «کراسی، کراتیا» اسمی است که از واژه کراتوس (κράτος) به معنی قوت و قدرت گرفته شده است و در ترکیب‌های دیگر مثل دموکراسی و تیموکراسی هم به کار می‌رود. اما جزء نخست این ترکیب، «آریستو»، مأخوذ از صفت آریستوس (πίστος) است که خودش صفت برترین صفت ساده «آگاتوس»

است. آریستون یعنی بهترین و آگاتوس (γαθός) یعنی خوب. افلاطون به ما می‌گوید بهترین حکومت آن است که بهترین شخص جامعه (یا بهترین اشخاص آن) قدرت را در دست داشته باشند. این سخن بلافاصله ما را با این سؤال روبه‌رو می‌کند که «آدم خوب» در نظر افلاطون کدام است تا معیاری برای یافتن «بهترین» یا دست‌کم «بهتر» باشد. فراموش نکرده‌ایم که همین کلمه آگاتوس است که ما معمولاً خیر ترجمه می‌کنیم و مرتبه‌اعلای آن را مثال خیر می‌نامیم. چنان‌که در جهان‌شناسی افلاطون دیدیم، خیر به‌معنای غایت امور و غایت به‌معنای وجه عقلی امور است. یعنی عقل هم غایت است و هم ایجادکننده غایت و هم دریابنده غایت. بدین ترتیب حکومت بهترین‌ها به‌معنای حاکمیت عقلانیت است.^{۲۵} یعنی حاکم مطلوب افلاطون به غایت‌ها اشراف دارد و همه امور را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که در خدمت خیر اهالی شهر قرار بگیرد و بهترین طراز زندگی را برای آن‌ها فراهم کند.

اما از آن‌جاکه بهترین طراز زندگی برای هر آدمی چیزی بیرونی و امری الحاقی برای حیات وی نیست، بلکه در واقع همان طراز وجود آن فرد است، پس حکومت مطلوب افلاطون در واقع بیش‌تر با نحوه زیست خود رعایا سروکار خواهد داشت؛ یعنی حکومتی تربیتی خواهد بود، حکومتی که می‌خواهد شهروندان را نه در طراز بهایم و در مرتبه شهوت و غضب، بلکه در مرتبه آدمیت پرورد؛ یعنی او را به طراز فضیلت انسانی، که همان فعالیت عقلی است، ارتقا دهد و البته در این ارتقا هیچ چیزی نباید دست حکومت را ببندد. به عبارت دیگر چنین حکومتی باید مقتدر باشد.

اما چنان‌که پیش‌تر هم گفتیم، در افلاطون همیشه باید به نوعی تمایز یا طیف‌گونگی حاکم بر آرمان و واقعیت توجه داشت، «آریستوس»^{۲۶} مطلق، یعنی آدم دانا بر همه چیز، عملاً روی زمین وجود ندارد. انسان‌ها همیشه در راه نیک‌بودن‌اند و بنابراین اقتدار مطلق هم هرگز توصیه‌ای وقوعی نخواهد بود. حکومت‌های تحقق‌یافتنی که افلاطون هم باید از میان آن‌ها دست به‌گزینش بزند و بهترین را انتخاب کند همیشه حکومت‌های ناقص خواهند بود و در میان این‌هاست که افلاطون حکومت قانون را «دومین بهتر» یعنی بهترین در عالم وقوع می‌نامد (همان: ج ۴، ۲۰۰۸). درجه اقتدار هر حکومتی همیشه متناظر با درجه خوبی آن یا میزان حاکمیت عقلانیت بر آن و میزان اشراف تعلیم و تربیتی آن خواهد بود.

اگرچه افلاطون در قوانین از حاکمی قانون‌گذار و مجری مقتدر قانون‌های وضع‌شده سخن گفته است و بر ضرورت اطاعت از قانون تأکید کرده است، اما فکر مهم او درباره دولت این است که زندگی نیکوی آدمی را ممکن می‌سازد و آن را ترفیع می‌بخشد. به

همین دلیل نگرش افلاطون به زودی به مسئلهٔ تعلیم و تربیت متوجه می‌شود. انسان افلاطون جویای سعادت است و برای سعادت او تعلیم و تربیت امری ضروری است. بر همین اساس دغدغهٔ تعلیم و تربیت بر دیگر امور، از جمله امور روزمرهٔ دنیوی، غلبه دارد. به زعم افلاطون قانون‌گذاری عملی تربیتی است و قانون ابزار این عمل است. از این رو قانون‌گذار تنها وظیفهٔ وضع قانون را برعهده ندارد، بلکه موظف است از طریق مقدمه‌نگاری بر قوانین آدمیان را به سوی رفتار صحیح ره‌نمون کند (همان: ۲۰۱۷). از این رو برای سعادت دولت زمام حکومت باید به دست شهرداری مقتدر ولی تربیت‌پذیر باشد (همان: ۲۰۰۸). در واقع حاکم افلاطون مربی و پزشک حقیقی است، زیرا غرضش تربیت شهروندان است. افلاطون در *قوانین*، با نتیجه‌گیری از تشابه مراقبت از بدن و روح، یعنی مقایسهٔ دو حوزهٔ طب و سیاست، اندیشهٔ تربیت را به حوزهٔ قانون‌گذاری وارد کرده است.

او در *قوانین* عقیدهٔ راسخ خود دربارهٔ اهمیت نفس و توجه و مراقبت از نفس را طرح کرده و گفته است که پس از خدایان الهی‌ترین چیزی که آدمی داراست نفس اوست که به راستی بیش از همه متعلق به اوست. او صفات معنوی را برای جامعهٔ سیاسی یا کشور لازم می‌داند و پرورش این صفات در افراد را برعهدهٔ دولت می‌داند. غایت جامعهٔ سیاسی سعادت است و سعادت در سایهٔ فضایل تربیتی به دست می‌آید. بی‌گمان قانون و تربیت دو گانه‌های بنیادی و لاینفک حکومت مطلوب افلاطون در محاورهٔ *قوانین* است.

۲.۴ هابز

هدف همهٔ پژوهش‌های جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، و سیاسی هابز را می‌توان در جهت توجیه ضرورت تشکیل حکومتی مطلقه توصیف کرد. از آنجاکه هابز انسان را براساس طبیعت تقسیم می‌کند و سرشت تودهٔ مردم را تابع انفعالات طبیعت می‌داند، نه به عقل تودهٔ مردم اعتماد دارد و نه به قوانین وضع شده به دست انسان. او می‌گوید قوانین را باید حاکم مطلق تعیین کند و با این قوانین سعی می‌کند که مشکلات اجتماع، سپس شهر، و آن‌گاه انسان را حل کند. هابز، برخلاف اندیشهٔ کمال‌گرایانهٔ ارسطو، معتقد است که هدف از تشکیل اجتماع ترویج عقلانیت و رشد قوای ذهنی و روحی نیست، بلکه برای جلوگیری از شر عظیم‌تر، یعنی ترس از مرگ، جامعه را می‌پذیریم؛ به عبارتی، انسان مدنی بالقهر است. هابز در سه رسالهٔ سیاسی خود، یعنی دربارهٔ شهروند، اصول قانون و لویاتان، انواع حکومت‌ها را طبقه‌بندی و پس از تشریح همهٔ نظام‌های سیاسی ماهیت حقیقی دولت مدنظر

خود را توصیف کرده است (Hobbes 1969: vol 3, 80; vol 2, 90; vol 4, 60). ملاک رتبه‌بندی هابز در تقسیم انواع حکومت‌ها «اقتدار» است. بدین ترتیب واگذاری قدرت یا به یک فرد است یا به اجتماعی از افراد و این اجتماع یا همه شهروندان را در برمی‌گیرد یا تنها پاره‌ای از آنان را و بدین ترتیب سه نوع حکومت شکل می‌گیرد: پادشاهی مطلقه، دموکراسی، و اریستوکراسی. هرکدام از این حکومت‌ها خاست‌گاه و بنیادهای خاصی دارند، اما به‌طور کلی بنیان همه آن‌ها بر قرارداد اجتماعی استوار است. در اولی قرارداد میان یک فرد و دیگران صورت می‌گیرد، در دومی میان افراد، و در سومی میان جمعی از شهروندان و بقیه مردم. تفاوت میان این حکومت‌ها در اندیشه سیاسی هابز مبتنی بر درجه اقتدارشان جهت تأمین صلح و امنیت برای مردم است. بر همین اساس برای هابز صرف بستن قرارداد اجتماعی کافی نیست و عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها مثنی حرف و الفاظاند (ibid.: 6).

هابز از نظریه‌پردازان اصلی نظریه حاکمیت مطلقه است. او در کتاب‌های خود سعی کرده است تا با بیان دلایل و براهین سیاسی ضرورت استبداد را اثبات کند. او برای این منظور یازده دلیل می‌آورد که پنج دلیل آن به برتری حاکمیت مطلقه پادشاهی و شش دلیل به وظایف حاکم اشاره دارد. هابز در بخش نوزدهم *لویاتان* بهترین نوع حکومت را *مُنارشی* [پادشاهی، حکومت یک نفر] معرفی کرده و برای برتری آن پنج دلیل برشمرده است: الف) علایق حاکم مطلق با مردم یکی است؛ ب) حاکم تنها رازدار خویش است و بیش از بقیه قدرت‌مندانه تصمیم می‌گیرد؛ ج) منارشی از دموکراسی سازگارتر است، زیرا یک ذهن هدایت را برعهده می‌گیرد؛ د) امکان تحقق جنگ‌های مدنی به کم‌ترین حد ممکن می‌رسد، زیرا حاکم نمی‌تواند با خود مخالف باشد؛ ه) در حکومت پادشاهی تقسیم قدرت امکان‌پذیر نیست (هابز ۱۳۹۳: ۲۰۱-۲۰۵).

مطابق نظر او، در حکومت‌های مطلقه، پادشاهی قدرت کامل و مطلق یک سرزمین است و تمام امور کشور در اختیار شخص شاه قرار می‌گیرد. در این نوع حکومت حاکمیت امری نامحدود، انتقال‌ناپذیر، و تفکیک‌ناپذیر است. در این حکومت کلیه اختیارات مربوط به قانون‌گذاری، تفسیر قانون، اجرای قوانین، قضاوت در مورد چگونگی مجازات نقض‌کنندگان قوانین، دریافت مالیات، هدایت و فرماندهی نظامی، و حتی کنترل هنجارهای حاکم بر جامعه در اختیار حاکم قرار دارد. تمامی این اختیارات جزء حقوق لاینفک حاکم است و اگر یکی از این اختیارات از پادشاه گرفته شود، کارایی پادشاه در سایر حوزه‌ها کاهش می‌یابد. قانون همان حکم پادشاه است و مردم حق شورش و اعتراض علیه حاکم را ندارند؛ اقلیت مخالف یا ناچار به تسلیم‌اند یا باید از بین بروند.

به‌زعم هابز اقتدار الزاماً برای حصول یک جامعه ایدئال ضروری است. هابز کلیسا را هم تابع دولت می‌داند و این که بخش چشم‌گیری از *لویاتان* را به مسائل دینی و کلیسا اختصاص داده است به‌سود و برای دفاع از اراستیان‌یسم (erastianism) است. دولت خود سرچشمه خیر و شر و اخلاق است (همان: ۹۱). سرچشمه همه بلایا از دید او این نظر است که انسان‌ها نه به یاری قوانین، بلکه به کمک وجدان خود، یعنی قضاوت شخصی‌شان، باید مجاز را از غیرمجاز بازشناسند. اگر بنا باشد مردم درباره خوب و بد داوری کنند، بار دیگر به وضع طبیعی و هرج و مرج مهیب ناشی از آن برمی‌گردیم.

بنابراین، از آن‌جاکه در فلسفه سیاسی هابز جامعه به‌ناچار باید به یکی از دو وضع آنارشستی (هرج و مرج) و استبدادی تن دهد، برای گریز از بازگشت به وضع طبیعی بهترین گزینه حکومت پادشاهی مطلقه است که در آن حاکم ضامن تأمین صلح و امنیت درمقابل تهدیدهای داخلی و خارجی است. آن‌چه حاکم را حفظ می‌کند نفی شدید و بی‌رحمانه همه آموزه‌های خطایی است که سبب شورش می‌شود؛ حاکم مقتدر ضامن ایجادنشدن چنین فضاهایی است، از این‌رو او یک توتالیتر است (همان: ۲۹۲). حاکم حق سانسور هر نوع عقیده‌ای را دارد، زیرا چندصدایی سبب انحطاط جامعه است. هابز براساس نظام فلسفه سیاسی خود عواملی مانند صلح و امنیت را بر آرمان‌های تربیتی و آزادی ترجیح می‌دهد. او هرگز به امکان برقراری وضعیتی دموکراتیک اعتقاد ندارد.^{۲۷} رابطه میان پادشاه و مردم را می‌توان نوعی رابطه دو جانبه تابعیت - صیانت دانست که در آن اتباع به‌طور کامل از پادشاه متابعت می‌کنند و درمقابل پادشاه نیز حفظ و امنیت آنان را نصب‌العین خود قرار می‌دهد. درواقع هدف از قرارداد اجتماعی، که در آن قدرت به پادشاه واگذار می‌شود، عبارت است از تأمین صلح و امنیت و خاتمه‌دادن به منازعات سیاسی بی‌پایان و جنگ‌های مدنی.

۵. نتیجه‌گیری

افلاطون و هابز طرفدار حکومت مقتدر بودند. این اقتدارگرایی آن‌ها برخاسته از اوضاع نابه‌سامان و رخدادهای ناگواری بود که در زمان آن‌ها از ضعف و تزلزل حکومت نشئت گرفته بود. نوع حکومت مقتدر این دو و توجیهی که این دو برای لزوم حکومت مقتدر ارائه کردند به‌سبب تفاوت نوع هرج و مرج زمانه‌شان و نیز به‌سبب اختلاف رویکرد فلسفی و متافیزیکی‌شان بسیار متفاوت بود. حاکمیت مطلق افلاطونی از نوع معرفتی بود و میزان قدرتی که او برای حاکم روا می‌شمرد درواقع حق طبیعی حاکم و به‌اندازه میزان معرفتش

بود. این اقتدار برای شهر افلاطونی ثبات را به‌ارمغان می‌آورد و برای شهروندش سعادت ابدی را. حاکم مقتدر هابز برپایه قرارداد و رضایت شهروندها بر سر کار می‌آید و امنیت شهر و مصونیت شهروندان را به‌ارمغان می‌آورد. استبداد افلاطونی مبتنی بر نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ایدئالیستی و معنوی است و استبداد هابزی مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مادی و واقع‌گرایی از نوع دنیوی آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به آغاز محاوره «تیمائوس» که سخن از مباحث سیاسی مقدم بر «تیمائوس» است (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۷۱۱)؛ به‌علاوه آغاز محاوره ناتمام «کریتیاس» که در واقع ادامه طرح سه‌گانه ناتمام افلاطون از مباحث جهان‌شناختی تا مباحث سیاسی است (همان: ۱۸۰۳-۱۸۰۶). در این فقرات افلاطون تصریح می‌کند که مباحث جهان‌شناختی و انسان‌شناختی را می‌آورد تا براساس آن‌ها راه‌کار مبناداری برای زیست سیاسی سعادت‌مندان ارائه دهد.

2. See Hobbes 1969: 135.

۳. کارل رایموند پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنانش* (۱۹۴۵) افلاطون را سرسلسله دشمنان چنین جامعه‌ای معرفی می‌کند و در قرون بعدی هگل و مارکس را همتای او می‌شمارد. پوپر افلاطون را طرفدار حکومت مستبد و توتالیتر معرفی کرده است و به‌زعم او افلاطون چنان به جنگ آزاداندیشی برخاسته است که سرانجام به دفاع از خشونت‌های وحشیانه نیز کشیده شده است (پوپر ۱۳۶۴: ۴۱۷). پوپر اذعان کرده است که درصدد است چیزی را که در فلسفه سیاسی افلاطون زیانمند است نابود کند و آن گرایش افلاطون به توتالیتریسم است (همان: ۶۷). البته این فقط نظر پوپر است و نباید آن را دارای قبول عام دانست.

4. See Kuehnelt 2003: 84; Oppenheimer 1914: 3.

5. See Arendt 1951: 139.

۶. این تحولات ابعاد، علت‌ها، و پیامدهای بسیار متنوعی داشت. آرای گوناگون به‌اصطلاح فیلسوفان فیلسوفان پیش‌سقراطی که به‌ظاهر ضدونقیض یک‌دیگر به‌نظر می‌آمدند زمینه را برای نوعی شکاکیت معرفتی فراهم کرده بود. طبیعت‌گرایی این فیلسوفان باعث شده بود که بسیاری از حوادثی که پیش‌ترها به خدایان نسبت داده می‌شد این بار به نیروهای طبیعی و علی نسبت داده شود و این وضع به نوعی شکاکیت دینی منتهی شده بود. نگاه عقلانی به مسائل انسانی هم باعث شده بود که در منشئیت الهی قوانین و آداب سیاسی و اخلاقی تردیدهایی پیش آید. تعامل گسترده یونانیان با جهان خارج از یونان باعث شده بود که در این‌که قوانین یونانی به‌اصطلاح وحی منزل آسمانی و فاقد هرگونه بدیل و ایرادند تردید ایجاد شود. آتن به‌منزله جایگاهی برای

- رفت و آمد و اقامت چهره‌های معروف سوفسطایی شده بود که در هنجارشکنی و نواندیشی پیش‌گام بودند. این اوضاع اگرچه در مقیاس گسترده تاریخی در واقع گامی به جلو بود، در آن برهه از زمان در واقع آشفتگی تحمل‌ناپذیر به‌نظر می‌آمد. برای ملاحظه تفصیلی این وضع بنگرید به گاتری ۱۳۷۵: ج ۱۰، ۱۷-۵۶.
۷. اگرچه در انتساب *نامه هفتم* به افلاطون تردیدهایی ابراز شده است، کفه اصالت آن سنگین‌تر است و به‌رحال *نامه مفاد* و مضامین افلاطونی دارد.
۸. یکی از موضع‌گیری‌های سیاسی او این بود که در مقابل پارلمان‌گراها از سلطنت حمایت می‌کرد و کتاب *لویاتان* او نیز با این روحیه نوشته شده است.
۹. این واژه امروزه معنایی کاملاً متفاوت پیدا کرده است. سفسطه در زمان افلاطون کاری بود که سوفسطایی انجام می‌داد و سوفسطایی در واقع آموزگاری بود که مدعی تعلیم کارآمدی و قابلیت در عرصه حیات فردی و سیاسی بود. درباره تلقی‌های روزگار افلاطون از سفسطه و سوفسطایی بنگرید به تعریف‌های او در *محواره سوفسطایی* (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۳۸۹-۱۴۴۷).
۱۰. منظور این نیست که این واژه‌ها هم‌معنی بودند، بلکه پیوند آن‌ها به‌گونه‌ای بود که مثلاً سیاست‌مدار عملاً با سخن‌وری کار خویش را پیش می‌برد و افراد خیره در این فن سوفسطایی نیز شمرده می‌شدند و البته افلاطون سعی می‌کرد نشان دهد که این سه جماعت در واقع نسخه‌های ناقص‌تری از فیلسوفان‌اند.
۱۱. قضاوت‌ها دست‌کم در دوره‌هایی در آتن به‌صورت شورایی بود و مثلاً سقراط را قضاتی چندصدنفری (که همان شهروندان آزاد آتن بودند) محاکمه و محکوم کردند. نمونه‌هایی از دفاع‌های قضایی را (که البته سقراط به آن‌ها متوسل نشد) در *محواره «آپولوژی»* می‌توان دید، آن‌جا که سقراط می‌گوید به آن فنون متوسل نمی‌شود و شیوه مرسوم خودش (پرسش و پاسخ را) را پیش می‌گیرد.
۱۲. البته مثل هر زمان دیگر خود همین وجه مثبت نیز بر *هاضمه سنت‌گرایان* محافظه‌کار سنگین و *هضم‌ناشدنی* می‌آمد و احیاناً همین را افساد جوانان می‌شمردند، همان اتهامی که سقراط به آن متهم شد.
۱۳. چنان‌که آریستوفانس در *نمایش‌نامه «ابرها»* او را نماینده سوفسطاییان قرار داد و گفته می‌شود که خود سقراط نیز هنگام اجرای این نمایش‌نامه جزء تماشاگران بوده است.
۱۴. ارسطو در *مابعدالطبیعه* گفته است که دو پیشرفت در علم هست که به‌حق می‌توانیم به سقراط نسبت دهیم. به‌کارگرفتن «استدلال‌های استقرائی» و «تعاریف کلی» (ارسطو ۱۳۶۶: ۴۲۹).
۱۵. برای مثال ملاحظه سه تمثیل خورشید و خط و غار در *جمهوری* نشان می‌دهد که مراتب از محسوس تا معقول را فیلسوف هم طی می‌کند و هم در وجود خودش محقق می‌کند (با تعقل

- نظم خود نیز منظم می‌شود). درباره معانی دیالکتیک در فلسفه افلاطون و اطلاق «اهل دیالکتیک» بر فیلسوفان، بنگرید به فتحی ۱۳۸۲.
۱۶. این نکته ناظر بر وجه عمیقی از وجوه نظام افلاطونی است و با تعمق در این وجه است که می‌توان دریافت که چرا به اصطلاح مثال خیر (غایات الغایات) در رأس مثل قرار می‌گیرند. همان حقیقتی که براساس تقریری ارسطویی نیز غایت الغایات او، یعنی محرک نامتحرک، می‌شود، چنان‌که براساس تقریری افلوپینی هم عالی‌ترین قله اکانیم ثلاث او، یعنی احد، می‌شود.
۱۷. به‌زعم تسلا افلاطون مانند سقراط انسان را مهم‌ترین موجود جهان دانسته است و او را هم در مقام یک فرد و هم به‌مثابه یک موجود اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد (تسلا ۱۳۸۳: ۳۹).
۱۸. تقسیم جامعه به سه طبقه پیشه‌وران و نظامیان و پاس‌داران (به‌معنای حاکمان) در جمهوری افلاطون به تفصیل آمده است.
۱۹. برای نمونه بنگرید به سیاست‌مدار: ۳۰۰.
۲۰. این انسان با دید عقلانی ناظر بر شالوده ثابت جهان می‌خواهد امور این جهان متغیر را اداره کند و چون این جهان و اهل آن در طراز محسوس قرار دارند، آن عقلانیت اساسی تماماً بر این‌جا قابل اطلاق نخواهد بود و چنین فردی هر لحظه باید از آن‌جا الهام بگیرد و از این روست که قانون مدون دست او را می‌بندد، وگرنه در مرتبه معقول و در واقع قانون مدون با خود فیلسوف افلاطون مصداق واحدی دارند. اما این دو در عالم محسوس یکی نیستند.
۲۱. ما در این‌جا با کسانی موافقیم که آرمان‌شهر افلاطون را همیشه آرمانی می‌شمارند. افلاطون آن را همیشه به‌منزله یک الگوی آرمانی برای همگان توصیه می‌کند و الگویی که هر سیاست‌مداری در روی زمین باید یک چشم به آن داشته باشد و یک چشم به شهر خودش و در شبیه‌کردن شهر خودش به آن الگو بکوشد و این کوشش یک فعالیت سیاسی و دائمی است که هیچ‌وقت به پایان نمی‌رسد.
۲۲. آکادمی افلاطون عملاً قانون‌گذار و مشاور پرورش می‌داد، نه حاکمی که کارهای اجرایی کند. نمونه‌هایی را از افرادی از آکادمی که در شهرهای مختلف به این نقش پرداخته است سراغ داریم، از جمله خود افلاطون که می‌خواست به‌مثابه یک مشاور در سیراکوز ایفای نقش کند.
۲۳. در بخش‌های دیگر کتاب به بحث از دولت مسیحی و چگونگی تفسیر کتاب مقدس می‌پردازد.
۲۴. هابز تعریف فلاسفه یونانی را از انسان به «مدنی بالطبع» (حیوان سیاسی) رد کرده است (Hobbes 1969: vol 3, 57). مطابق این تعریف سنتی، انسان از همان بدو تولد مستعد و آماده حضور در جامعه است. به‌زعم وی این تعریف درباب سرشت انسان از اساس اشتباه است، زیرا انسان «مدنی بالقهر» است و بالطبع در جست‌وجوی جامعه و دولت نیست، بلکه در پی سودجویی و منفعت‌طلبی است. جمله «homo homini lupus est» (انسان گرگ انسان است) در جمع‌بندی نگرش او به انسان کاملاً گویا است (ibid.).

۲۵. با همین ملاحظه آرمان معروف (فیلسوف - پادشاه) افلاطون جایگاه خودش را به روشنی نشان می‌دهد.

۲۶. فیلسوف آرمانی افلاطون، یعنی سقراط، همیشه در راه بود و دائم چیزی برای جست‌وجو داشت. مردی که هم «داناترین فرد روزگار خویش» بود و هم «نمی‌دانم» را شعارش قرار داده بود؛ فیلسوف [= دانش دوست، دانش‌جو] بود، نه سوفیستس [مطلقاً دانا].

۲۷. از منظر هابز حکومت دموکراسی بیش‌ترین بردگی و جنگ را در پی دارد و صلح و امنیت و آزادی در آن تنها الفاظی بیش نیستند. نه تنها دموکراسی محدودکننده آزادی است، بلکه مستعد جنگ مدنی هم هست، زیرا براساس مفهوم اشتباهی از آزادی استوار است. درباب مهم‌ترین علل بی‌نظمی‌های مدنی حکومت‌های جمهوری یونان باستان و روم را می‌توان نام برد. به‌زعم هابز علت ترس از جوانان از حکومت نیرومند مطالعه کتاب‌های سیاسی تاریخ و یونانیان و رومیان باستان است و همین امر نیز سبب اعدام شاه شد، زیرا نویسندگان مذکور کشتن شاه را قانونی می‌دانند. هابز در درباره شهروند و لویاتان عمیقاً به خطرهای عوام‌فریبی دموکراسی واقف است.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی شرف، تهران: گفتار.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل (۱۳۶۴)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- فتحی، حسن (۱۳۸۲)، «دیالکتیک در فلسفه افلاطون»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ش ۱۸۶، بهار.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان، سوفسطائیان ۱*، ترجمه حسن فتحی، ج ۱۰، تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- هابز، توماس، (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

- Arendt, Hannah (1951), *Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- Cees, Leijenhorst (2007) "Hobbes and Aristotle on Sense Perception and Imagination" in *the Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Patrica Springborg (ed.), New York: Cambridge University Press.
- Hayek, Von Friedrich (2000), *The Road to Serfdom*, fiftieth Anniversary, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas (1969), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Collected and Edited by William Molesworth, John BonhnHenrietta Street, vol. 1-4, London: Covent Garden:.

Hobbes, Thomas (1998), *On the Citizen (De Cive)*, Tuck Richard and Michael Silverthorn (ed.), Trans. Michael Silverthorn, Cambridge: Cambridge University Press.

Kuehnelt, Frik Von (2003), "Monarchy and War", in *The Myth of National Defense: Essays on Theory and History of Security Production*, Hans-Herman-Hoppe (ed.), The Ludwig Von Mises Institute.

Oppenheimer, Franz (1914), *The State*, Montreal: Black Rose Books.

Newey, Glen (2008), *Routledgephilosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, London and New York: Routledge.