

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۴۹-۷۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه «امام محمد غزالی» و «توماس هابز»

محمدعلی توانا*

فرزاد آذرکمند**

چکیده

مقاله حاضر به بررسی نظریه امام محمد غزالی و توماس هابز درباره حکومت اقتدارگرا پرداخته است. به نظر می‌رسد هر دو متفکر، نظریه حکومت اقتدارگرایی خود را بر اساس طبیعت و سرشت انسان پایه‌ریزی می‌کنند. غزالی با توجه به صفات چهارگانه انسان سعی دارد تا انسانی الهی تربیت کند که تحت حاکمیت حاکم الهی به کنش منفعلانه مبادرت نماید. در مقابل، هابز معتقد است که انسان‌ها سرشتی جنگجو و قدرت‌طلب دارند و در وضعیت اولیه و طبیعی بشر، جنگ همه علیه همه در جریان بوده است و انسان‌ها به حکم عقل، درصدد رهایی از این وضعیت هستند و بنابراین با دوراندیشی خود به تأسیس حکومتی مقتدر حکم داده‌اند. به نظر می‌رسد مسئله هر دو متفکر تا حدود زیادی یکسان است، اما شیوه پردازش آنان به مسئله متفاوت است. بدین معنا که هر دو متفکر در دوره‌ای پرآشوب زندگی می‌کردند و نیاز به امنیت سبب می‌شود هر دو به حکومت اقتدارگرا متوسل شوند. از سویی دیگر، هر دو متفکر برای مردم نقش انفعالی قائل هستند؛ هر چند شیوه استدلال غزالی، شرعی و هابز، عقلی است. ضمن اینکه به نظر می‌رسد نظریه عقلانی هابز - با پذیرش امکان شورش - راه را برای فراتر رفتن از حکومت اقتدارگرا باز می‌گذارد، در حالی که نظریه شرعی غزالی به بازتولید گونه‌ای حکومت اقتدارگرا می‌انجامد.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، دولت اقتدارگرا، جایگاه مردم، محمد غزالی و توماس هابز.

Tavana.Mohammad@yahoo.com

Azarkamand.Farzad@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه سیاسی غرب و اسلام، نقش و جایگاه مردم در شکل‌گیری و جابه‌جایی قدرت است، به طوری که کمتر فیلسوف سیاسی را می‌توان یافت که به نقش مردم و رابطه آنان با حکومت نپرداخته باشد. با این حال، موضوع تفاوت‌ها و شباهت‌های حکومت در اسلام و غرب و همچنین جایگاه مردم در آن، دستخوش اختلاف‌نظرهای عدیده‌ای است. برخی این تفاوت را ذاتی اسلام و غرب می‌دانند، برخی بدون انکار تفاوت‌ها، حکم به الگوبرداری از نسخه‌های غربی می‌دهند و برخی نیز راهی میانه را برگزیده‌اند. با وجود این به نظر می‌رسد مقایسه اندیشه سیاسی غزالی و هابز بتواند راهی برای درک تفاوت‌ها و شباهت‌های دو حوزه جغرافیایی و فکری مختلف باشد. نظریات این دو متفکر بیش از هر چیز بر روان‌شناسی خاصی از انسان مبتنی است و از شواهد اولیه چنین برمی‌آید که هر دو به گونه‌ای استدلال می‌کنند تا پایه‌های یک دولت مقتدر^۱ را بنا نهند و نقشی تکلیفی^۲ و تبعی برای مردم قائل شوند. البته دیدگاه‌های هر دو متفکر، متأثر از فضای خاص زمانه آنهاست. غزالی نمونه‌ای از تفکر اقتدارگرایانه متفکران اهل سنت است که همیشه امنیت را مقدم بر دیگر مقولات می‌دانستند. هابز هم با مشاهده تنش‌های داخلی انگلستان، درصدد پروراندن دولتی مقتدر برآمد.

مقاله حاضر می‌تواند به ما کمک کند تا نقاط افتراق و اشتراک حکومت‌های اقتدارگرا در عالم اسلام و غرب را دریابیم. همچنین می‌توان شیوه‌های استدلال‌های فقهی و عقلی درباره حکومت اقتدارگرا را با هم مقایسه کرد. ضمن اینکه بخشی از تاریخ متفاوت این قلمرو فکری را می‌توان باز یافت. به نظر می‌رسد مقولات مشترکی نظیر: ضرورت امنیت و تقدم آن بر آزادی و عدالت، نیاز به حکومت مقتدر و همچنین نقش تبعی مردم در مقابل حکومت، در اندیشه هابز و غزالی وجود دارد که امکان مقایسه این دو را فراهم می‌آورد.

با این اوصاف، سؤال اصلی تحقیق حاضر این است: چرا از درون حکومت اقتدارگرای هابزی، می‌توان راهی به سوی دموکراسی یافت، اما حکومت اقتدارگرای غزالی، همچنان مقتدرتر از گذشته در سرزمین‌های اسلامی باز تولید می‌شود؟ بر همین اساس، فرضیه

1. Powerful State
2. Role Assignment

مقاله نیز بدین صورت است: مبانی استدلالی هابز (حقوق طبیعی) تفاوت عمیقی با مبانی استدلالی غزالی (فقهی-شرعی) دارد و همین موضوع باعث تفاوت عمیقی در نتایج دولت‌های مقتدر در اندیشه آنان شده است. در این تحقیق تلاش شده است با استفاده از رویکرد مقایسه‌ای، نقاط افتراق و اشتراک نظریه حکومت این دو اندیشمند آشکار شود، تا در نهایت تفاوت نتایج اندیشه‌های هابز (نماینده تفکر عقلی و حقوق طبیعی) و غزالی (نماینده تفکر فقهی-شرعی) بهتر نمایان شود.

روش تحقیق

برای بررسی آرا و نظریات هابز و غزالی از روش مقایسه‌ای یا همان تطبیقی سود جستیم. اساس فکر در زمینه مقایسه این است که در سایه آن، موارد مختلف در کنار هم قرار گرفته و حقایقی از آن در سایه این عمل به دست می‌آید، زشتی و زیبایی در کمال و نقص یک پدیده، جنبه‌های مزیت و محدودیت و معایب آن این‌چنین معلوم می‌گردد. آدمی در گزینش و انتخاب و خطمشی، ارزیابی از امور، تشخیص جنبه‌های رجحان یک امر بر امر دیگری نیاز به مقایسه و تطبیق دارد (طاهری، ۱۳۸۰: ۱۹۰). همچنین مقایسه با برجسته کردن همانندی‌ها و تفاوت‌ها میان چیزهایی که اگر مقایسه نمی‌شدند، ممکن بود صرفاً مجموعه‌هایی گیج‌کننده از واقعیت‌ها باشند، کمک می‌کند بین آنچه بامعنا و مهم است و آنچه چنین نیست، فرق بگذاریم (هیوود، ۱۳۸۹: ۴۰). در این روش، محقق سعی دارد پدیده‌ها را کنار هم بگذارد، تا وجوه تشابه و تفاوت را دریابد و به جنبه‌های ارزشی مسئله پی ببرد. البته او در این راه سعی دارد به تعمق در امور پردازد و هم در سایه آن تجزیه و تحلیل، مسائل را مورد نظر قرار دهد (قائمی، ۱۳۶۸: ۲۹۸).

به پیروی از همین روش، تلاش کرده‌ایم تا با برجسته کردن چند نقطه مشترک در اندیشه هابز و غزالی، مقایسه‌ای مناسب میان اندیشه‌های آنان فراهم آوریم. به همین منظور، در چهار زمینه: زمانه هر متفکر، طبع انسان از نظر هر کدام، ادله و منابع دولت مقتدر و در نهایت شکل‌گیری دولت مقتدر در اندیشه این دو متفکر، به بررسی اندیشه هابز و غزالی پرداخته می‌شود. ضمن اینکه در پایان نیز با کاربست این روش، نقاط افتراق و اشتراک این دو اندیشمند و نتایج آرا بیان شده است.

زمانه غزالی و بحران اقتدار

در زمانه غزالی، خراسان به سبب اختلاف میان دو فرقه شافعی و حنفی و همچنین شیعی و سنی با یکدیگر، آستان خونین بود. در این دوران، نظر مؤمنان نه به بغداد، بلکه به بخش‌های شرقی ایران دوخته شده بود که در آنجا سامانیان و پس از آنها غزنویان و استیلاگران ترک ایلخانی و سلجوقی، برعکس بوئیان که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را برافراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را زیر سیطره فرمانروایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند. این فرمانروایان در عمل یکسره استقلال داشتند، اما خود را اتباع وفادار خلیفه - مقتدای روحانی مسلمانان - می‌نامیدند (لمبتون، ۱۳۸۰: ۳۳). همچنین در همین دوره، ورود قبایل و طوایف آسیای مرکزی به امپراتوری ایران، بدون تنش و پیامدهای مختلف در ساختار قدرت نبود. به لحاظ اندیشه و تفکر نیز جهان اسلام به شکل دیگری در حال عبور از حالتی به حالت دیگر بود. به عبارت دیگر عصر غزالی، عصر شدت منازعات سیاسی و فکری توأمان بود (زیباکلام، ۱۳۸۸: ۲۷۴).

به نظر می‌رسد بحران بی‌نظمی و آشوب در زمانه غزالی از مهم‌ترین دلایلی بود که اندیشه وی را به سمت پروراندن دولتی مقتدر سوق داد. بنابراین نظریه‌پردازی همچون غزالی که هم دغدغه احیای شریعت را در سر می‌پروراند و هم درصدد بود تا برای بحران جامعه خود راه‌حل ارائه دهد، نمی‌توانست از این فضای پرآشوب در امان باشد. در همین زمان و حتی دهه‌ای پیش از آن، سستی و رخوتی در ارکان دستگاه خلافت افتاده بود که رویارویی مستقیم آن را با صلیبیان در بیرون غیر ممکن می‌کرد. در این دوره، صلیبیان به خطری جدی برای نظم سیاسی - آیینی، که دستگاه خلافت متولی آن بود، تبدیل شده بودند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

همین اوضاع نیز سبب شد تا غزالی، دولتی مقتدر را در اندیشه خود پروراند که از نتایج قهری آن، به حاشیه رفتن مردم در منظومه فکری وی است. به نظر غزالی، مردم نیز در چنین وضعیتی، برای مقابله با بی‌نظمی و فتنه با یکدیگر بیعت می‌کنند و حاکم مقتدری را به رهبری برمی‌گزینند. چنان‌که غزالی می‌گوید: «منظور از اختیار و انتخاب حاکم، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق»، بلکه بیعت با شخص واحد ذی شوکت می‌باشد» (غزالی، بی‌تا: ۱۷۷). اما غزالی به فتنه، آشوب و بی‌نظمی به عنوان تنها دلایل برای

پایه‌گذاری دولت مقتدر بسنده نکرد و برای توجیه این دولت مقتدر به طبع سلطه‌جوی انسان هم اشاره می‌کند.

طبع انسان از نظر غزالی

پیدا کردن اصولی روان‌شناسی در دیدگاه غزالی بسیار دشوار است، اما وی معتقد است: گوهر انسان در اصل فطرت، خالی و ساده بود و از عوالم چیزی نمی‌دانست. این عوالم بسیارند و جز خدای تعالی، کس نمی‌تواند آنها را بشمارد. خداوند فرموده است: شماره لشکریان را جز او کسی نمی‌داند (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۰-۵۱). انسان تا زمانی که در این دنیاست، از استیلا شهوت و بازگشت آن در امان نیست و بازگشت آن پس از قهر آن امکان‌ناپذیر است و باید همواره از آن بر حذر بود. دعوت به مخالفت با شرع جز در طلب رفاهی‌گری و آسایش و یا بر اثر نوعی شهوت و یا کسالت متصور نیست و این از اخلاق بدی سرچشمه می‌گیرد که چنین تقاضایی دارد (محمدی وایقانی، ۱۳۸۲: ۷۹).

همین‌غرایز^۱ و نیاز به تعلیم آنها در نظریه غزالی باعث می‌شود تا وی راه شرع را در پیش گیرد تا بتواند از طریق شرع، این نارسایی‌ها و کاستی‌ها را ترمیم کند. خداوند انسان را از دو چیز آفریده است: یکی ماده تاریک که از عوامل طبیعی ترکیب شده است و خصوصیات ماده را دارد، یعنی مدام در حال تغییر و دگرگونی است؛ و دیگری روح بسیط که محرک تمام حرکات است (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۱-۲۹).

به نظر غزالی، وجود غریزه غضب که انسان را از آن گریزی نیست و می‌تواند آدمی را همخانه سباع گرداند، خود رهنمودی به وسیله امامت است. بر اساس این غریزه، حس تفوق و استخدام‌طلبی در انسان وجود دارد و امکان ریشه کردن آن نیز میسر نیست، بلکه این غریزه همچون دیگر غرایز باید تحت زعامت و تربیت دین قرار گیرد، تا با پرهیز از جنبه‌های منفی آن بتوان در انتظام بخشیدن به اجتماع و ایجاد عدالت به نحو احسن از این غریزه استفاده کرد. در اینجا است که امام و سلطان با توجه به احکام شرع یعنی فقه، ضرورت می‌یابند (قادری، ۱۳۷۰: ۱۵۶-۱۵۷).

غزالی با برشمردن این غرایز سعی دارد طبع انسان را تحت تسلط حاکم درآورد،

1. Instincts

حاکمی که صاحب دنیا و آخرت مؤمنان است و این امام (حاکم)، راهی است تا جنبه‌های منفی غرایز انسان را به وسیله اطاعت از حاکم مقتدر اصلاح کند. وی در نهایت این طبع سلطه‌جوی آدمی را با نیاز وی به داشتن دولت و حاکم پیوند می‌زند. زیرا به نظر هنری لائوس، غزالی به مدنی‌الطبع بودن^۱ انسان‌ها هم معتقد است. هر انسانی در رابطه با موقعیتش، صاحب سیاست است، اعم از آنکه حوزه و قلمروی اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد و یا به رهبری دولت و حکومت (لائوس، ۱۳۵۴: ۱۰۳).

ادله و منابع حاکم مقتدر در اندیشه غزالی

غزالی برای توجیه حکومت مورد نظر خود به ادله فقهی و شرعی متوسل می‌شود. از نظر غزالی، هدف حکومت اسلامی، فراهم آوردن موجبات اطاعت از شریعت است. به عبارت دیگر، هر چند هدف از تشکیل حکومت اسلامی، خیر و صلاح مسلمانان است، امت اصولاً در امور سیاسی، نقش فعالی ندارد (شریف، ۱۳۶۵: ۲۵۷-۲۵۸). بنابراین غزالی در نوع حکومت مورد نظر خود، نقشی برای مردم قائل نمی‌شود و خیر و صلاح مسلمین را در این می‌داند که حکومتی مقتدر تشکیل دهند و مردم از آن تبعیت کنند. غزالی می‌گوید:

«بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید. و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند. و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان در ایشان بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛ چنان که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»، سلطان سایه خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرایزدی داد، دوست ببايد داشتن؛ و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱-۸۲).

به نظر می‌رسد غزالی با ترکیب این مقولات، درصدد است تا دیدگاه اقتداری خود را

در زمینه حکومت‌داری بیان دارد. وی در ادامه می‌آورد:

«الدین و الملک توأمان: و نیکوترین چیزی که پادشاه را بباید، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده؛ باید که تیماردارنده مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض به وقت خویش و از هوا و بدعت و شبهه‌ها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد، دور باشد» (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۰۶).

این عبارت به بهترین نحو، دیدگاه متشرعانه غزالی را بیان می‌کند که پیوند وثیقی میان دین و دولت برقرار می‌کند. وی با ترکیب دین و دولت و برکشیدن حاکم به عنوان نماینده خدا روی زمین، هرگونه تردید درباره نپذیرفتن دستورات حاکم را ممنوع می‌سازد. به نظر می‌رسد غزالی ابتدا ضرورت عقلی، طبیعی و شرعی و وجود خلیفه یا امام را در رأس امت نشان می‌دهد و همچنین مقام خلافت بر اساس تفویض قدرت، منبع هرگونه مشروعیتی است و مقامات عمومی تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر هستند. زیرا خلیفه، جانشین پیغمبر است و مأموریتش، مراقبت دین و ریاست بر اداره دنیاست (لائوست، ۱۳۵۴: ۱۱۵). هر چند در نهایت ادله شرعی و فقهی غزالی است که حاکم مقتدر را در رأس هرم قدرت جامعه نشان می‌دهد و از ضرورت عقلی و طبیعی، خبر چندانی نیست، زیرا استدلال‌های غزالی، به طور قطعی هرگونه ارجاع دادنی را به فلسفه رد می‌کند (moosa, 2006: 252). غزالی می‌گوید:

«بدان که پس از پیغامبر، خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او و مستقل به فتوا و قضا. و از فقها یاری نخواستندی، مگر نادر و در واقعه‌هایی که در آن از مشاورت چاره نبود. پس علما به علم آخرت پرداختند و آن را به متجرد شدند. و فتاوی و آنچه تعلق به احکام خلق دارد، از دنیا از خود دفع کردند و به غایت مجاهده روی به خدای - عزوجل - آوردند» (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۰۳).

بدین ترتیب ترکیب اوضاع زمانه غزالی با تلقی خاصی که از روان‌شناسی انسان‌ها دارد، به همراه ادله شرعی - فقهی غزالی، پایه‌گذار دولتی مقتدر می‌شود.

حاکم مقتدر در اندیشه غزالی

غزالی برای اینکه حکومت مقتدر خود را پایه‌هایی مستحکم ببخشد، سعی دارد تا اهمیت نظم و امنیت را در منظومه فکری خود هرچه بیشتر برجسته کند و برای این کار به حوادثی اشاره می‌کند که در زمانه وی به فراوانی مشاهده می‌شود. به همین منظور به نظر غزالی، نظم دنیا و امنیت در جان و مال جز با سلطان مطاع حاکم نمی‌شود و دلیل این امر، فتنه‌هایی است که با مرگ شاهان و امامان ظاهر می‌شود. اگر این وضع ادامه یابد و سلطان جدید ظهور نکند، آشوب همگانی می‌شود، از هر سویی شمشیرها آخته می‌گردد، قحطی روی می‌کند، نسل چهارپایان منقرض می‌شود و صناعات از میان می‌رود. حتی اگر کسی زنده بماند، هیچ مجالی برای پرداختن به علم و عبادت نمی‌یابد و بیشترین مردمان به دم تیز شمشیر سپرده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۷).

بنابراین دولتی مقتدر لازم است تا کافه خلق را از ناامنی و بی‌نظمی نجات دهد. غزالی برای مقتدر کردن حکومت مورد نظر خود، چاره را در این می‌بیند تا پیوندی ناگسستنی میان دین و سیاست برقرار کند. عقیده‌ای که ریشه‌ای دیرینه در تاریخ ایران زمین داشت و در اسلام نیز پذیرفته شده بود و غزالی از این نظریه پیروی می‌کرد که «اگر دین همچون پادگانی فرض شود، دولت نگاهبان و پاسدار آن خواهد بود». انسان‌ها در جامعه زندگی می‌کردند و یا ناگزیر بودند زندگی کنند و مدام در معرض کشمکش‌ها و درگیری‌ها بودند. آنها نیازمند سلطانی بودند که هدایتشان کند و در نزاع‌ها، میانشان داوری کند (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۹۴). این سلطان اگر پاسدار دین باشد، بهتر می‌تواند درگیری‌ها و کشمکش‌ها را سامان دهد.

با این اوصاف، غزالی برای حاکم، دو صفت تعیین می‌کند: نخست آنکه سلاطین از قدرت کافی بهره‌مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زیست کنند، و دوم آنکه سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند. با احراز این دو شرط، حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند، وگرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۵۶). غزالی، برای مقابله با آشوب و هرج و مرج، وجود سلطانی هر چند ستمگر را بر هر

چیزی ترجیح می‌دهد و بدین ترتیب بنیان حکومتی قوی را اعلام می‌دارد. این حاکم حتی اگر ستمگر هم باشد، مسلمانان باید تابع رأی و عقیده او باشند. زیرا به نظر غزالی: «واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه خدای است. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند، نیارند برخاستن. و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد. و جور سلطان فی‌المثل صدسال، چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر» (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۳۱).

به عبارتی ساده‌تر، هرگونه قدرت قانونی و شرعی را امام تفویض می‌کند و هر وظیفه که از او سرچشمه نگیرد، بی‌اعتبار است. امام، جانشین پیامبر و مأموریت او، پاسداری از دین و ریاست بر امور دنیاست. بنابراین ادامه حیات دین، مبتنی بر ویژگی‌ها و خصوصیات شخصی او و چگونگی تعیین و نصب اوست (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۹۷). غزالی قدرت دینی و دنیوی را مجتمع در امام (سلطان) می‌داند که هم ریاست دینی و هم دنیوی مردم را بر عهده دارد و مالک جان و مال مردم است و فقط باید از او پیروی کرد.

زمانه توماس هابز و بحران اقتدار

به نظر می‌رسد زمانه هابز، شباهت زیادی با زمانه غزالی در بلاد اسلام دارد و در اینجا یکی از پایه‌های مقایسه که در واقع همان فضای پرآشوب و هرج‌ومرج هر دو متفکر بوده، بهتر نشان داده می‌شود. با این حال، به بررسی وضعیت زمانه هابز می‌پردازیم. در زمان هابز، بحث و جدل میان هواداران حق مقاومت مردم و آنها که بر حقوق الهی شاهان یا برخی آموزه‌های استبدادی اصرار می‌کردند، شدت می‌یافت و گسترده می‌شد، و در حالی که جریان‌های سیاسی انگلستان به مرحله رویارویی می‌رسید، راه یکی از نامعمول‌ترین نظام‌های سراسر تاریخ اندیشه سیاسی هموار می‌شد (عالم، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

در زمانه توماس هابز، تندباد ستیزهای مذهبی که در آغازهای جنبش دین‌پیرایی سراسر اروپا را درنوردید، انگلستان را نسبتاً بدون آسیب گذاشت. اما برای شعله‌ور شدن

آتش اختلافات مذهبی، همه نوع مواد سوختنی در انگلستان سده شانزدهم آماده بود (همان: ۲۲۵). بنابراین هابز هم به عنوان کسی که دغدغه بازگشت آرامش به جامعه خود را در سر داشت، نمی‌توانست جدای از فضای زمانه خود بیندیشد. آشکار است که نظریات هابز، نشان‌دهنده نگرانی‌های زیاد او از خطرهای بی‌ثباتی و بی‌نظمی است و شاید این ترس، از ناامنی‌ای که خود او طی جنگ داخلی انگلستان تجربه کرد، برآمده است (هیوود، ۱۳۸۳: ۳۰۰). به همین منظور، وی درصدد برآمد تا نظریه‌ای را طراحی کند که جامعه خود را از بی‌ثباتی و ناامنی برهاند و حاکمی مقتدر و یگانه را پیشنهاد می‌دهد که قدرتش به هیچ عنوان قابل تقسیم با دیگری نیست. از این نظر، برای هابز هیچ چیز بدتر و ناگوارتر از جنگ داخلی نیست. بنابراین فلسفه سیاسی هابز برای پاسخگویی به مسئله‌ای واقعی طراحی شده است و آن این است که چگونه باید جلوی بی‌نظمی در جامعه را گرفت و کوشید تا به جامعه‌ای باثبات رسید (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۴۴).

به نظر می‌رسد که توماس هابز نیز برای اینکه نشان دهد طبع مردم همواره پذیرای حاکمی مقتدر است، به اصولی روان‌شناسانه متوسل می‌شود تا از این طریق، طبع آدمی را سلطه‌طلب و پذیرای حاکمی مقتدر نشان دهد.

طبع انسان از نظر هابز

هابز در نظریه‌های خود به مانند غزالی برای پایه‌گذاری دولت مقتدر، از طبع انسان‌ها و تمایل آنان به داشتن حکومت قوی و جلوگیری از هرج‌ومرج و آشوب حکایت می‌کند؛ اما برخلاف غزالی، طبیعت بشر را با تعریفی از وضع طبیعی^۱ بیان می‌دارد. وضع طبیعی‌ای که به نظر هابز، بسیار اسفبار و سرشار از هرج‌ومرج است و انسان تلاش می‌کند تا خود را از این وضعیت نجات دهد. اما علاوه بر وضع طبیعی پرآشوب، طبیعت انسان نیز به این وضعیت دامنشانه دامن می‌زند. زیرا از نظر هابز، در طبیعت انسان سه انگیزه اصلی: رقابت، عدم اعتماد و شأن و مقام وجود دارد. نخستین [انگیزه] برای به دست آوردن سود بیشتر، دومی برای ایمنی (جان و مال) و سومی برای نام‌آوری و آبرومندی، انسان را وامی‌دارد که به ممنوع خود بتازد (جونز، ۱۳۵۸: ۱۲۱).

1. State Of Nature

همچنین به نظر هابز، انسان موجودی قدرت طلب^۱ است. به گفته وی، دو نوع از قدرت وجود دارد: طبیعی و ابزاری. قدرت طبیعی، قدرتی است که در یک بدن سالم، هوش و توانایی انسان وجود دارد. قدرت ابزاری که از جامعه خاص و طبقه اجتماعی برمی خیزد و شامل ثروت، شهرت، روابط دوستانه، ارتباطات سیاسی و دانش است (Gricic, 2007: 373). با این حال، آنچه باعث کشمکش میان انسان‌ها می‌شود، نزاع بر سر قدرت شهرت، افتخار و برتری طلبی است. این نزاع که در رقابت و عدم اعتماد، بیش از همه‌جا نمایان می‌شود، انسان‌ها را رو در روی هم قرار می‌دهد. می‌توان گفت نظریه هابز، بیشتر بر اصول روان‌شناسی قدرت انسانی مبتنی است و نظریه دولت وی هم مبتنی بر اصول روان‌شناسی انسان‌هاست که همیشه طالب و هواخواه قدرتمند. در روان‌شناسی هابز، انسان‌ها موجوداتی قدرت طلب و برتری جو معرفی می‌شوند. لیکن رقابت و تلاش انسان‌ها برای پیشی گرفتن از سایر هم‌نوعان خود، وضع را به رقابت و جنگ و ناامنی سوق می‌دهد.

بسیار روشن است که توصیف ددمنشانه‌ای که هابز از وضع طبیعی ارائه می‌دهد، «جنگ همه علیه همه^۲» است. خلاصه اینکه وضع طبیعی، قابل نفس کشیدن نیست و طبع شرور انسان‌ها ایجاب می‌کند که تحت سلطه حاکمی مقتدر باشند. بنابراین هابز، بشر را به عنوان موجودی مکانیکی و عام تعریف می‌کند. وی تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم برای کسب قدرت پس از قدرت^۳ دیگر می‌داند که فقط با مرگ به پایان می‌رسد. انسان‌ها با شور و حرص و آز برای رسیدن به قدرت در پی هم هستند، تا اینکه بشر به موقعیتی می‌رسد که حالت کمیاب پیش می‌آید و در این حالت، جنگ همه علیه همه در جریان است (Negretto, 2001: 180).

تعریف هابز از دنیای آدمیان هم دنیایی پر از ترس و دلهره است. هابز می‌گوید: «تا وقتی ما در این دنیا زندگی می‌کنیم، خبری از آرامش خاطر دائمی نیست؛ زیرا زندگی خود تنها حرکت است و هیچ‌گاه نمی‌تواند خالی از خواهش یا ترس باشد، چنان‌که خالی از حس نیست» (هابز، ۱۳۸۴: ۱۱۳). وی با ارائه این وصف از وضع طبیعی و دنیای آدمیان،

1. Power Demand
2. War Of All Against All
3. Power And Power

مقدمات یکی از مقتدرترین دولت‌ها را در ذهن خود پرورش می‌دهد تا بدین ترتیب انسان‌ها را از ناامنی و بی‌ثباتی و جنگ همه علیه همه نجات دهد. بنابراین بیشتر امیال و خواست‌های فطری انسان - حداقل در نظر هابز- در جهت پیکار با هموعانش است. زیرا حقیقت این است که «هر چند همه بر این اتفاق نظر دارند که صلح خوب است»، لیکن خودخواهی اساسی و بنیادی انسان سبب می‌شود که میل به قدرت در وجود او پدید آید و این با میل او به صلح و امنیت ناسازگار است (جونز، ۱۳۵۸: ۱۲۳).

ادله و منابع حاکم مقتدر در اندیشه هابز

هابز، ایده اصلی خود را درباره دولت مقتدر در اثر ماندگارش «لویاتان» مطرح می‌کند. از این‌رو فهم نظریه هابز در گرو خوانش دقیق شاهکار نظری - لویاتان - است. البته هابز در لویاتان به ندرت به آثار دیگران مراجعه می‌کند و جالب است که بدانیم هابز، نظریه قرارداد^۱ را در ارتباط با زمانه خودش و به سبک و سیاق خاص خود دنبال می‌کند (Lemetti, 2006: 3-4). طبق این نظریه، انسان‌ها در وضعیت طبیعی، اوضاع نامناسبی داشتند. به یک دلیل، به تأسیس یک قدرت حاکمه اقدام می‌کنند و آن میل ایشان به صلح و امنیت است. از این‌رو حکمرانی که برمی‌گمارند، باید برای رسیدن به این مقصود به حد کافی از منابع [قدرت] برخوردار باشد (جونز، ۱۳۵۸: ۱۵۱).

هابز معتقد است که انسان‌ها به حکم عقل و دور اندیشی، این اقتدار را برای خود به وجود آوردند تا از خطرات ناامنی و بی‌ثباتی در امان باشند. هابز به وضوح بیان می‌دارد که غایت سیاست، مصلحت افراد است؛ افرادی که هر چند طبعاً با یکدیگر در رقابتند، ناامنی و ترس از مرگ، آنان را بر سر عقل می‌آورد؛ عقلی که می‌تواند آدمی را به سوی مصلحت خودش رهنمون شود که چیزی جز ایمنی در زندگی دنیا نیست (خامی، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

وی برای توجیه نظریه خود، سعی دارد وضع طبیعی را هرچه بیشتر تیره و تاریک نشان دهد؛ وضعی چنان اسفناک که انسان‌ها برای رهایی از آن، از عقل خود استمداد می‌طلبند. بنابراین آنچه انسان‌ها را برای برون‌رفت از ناامنی و بی‌ثباتی هدایت می‌کند، عقل بشری است. هابز بر آن شد که از مقصود عقلانی دولت دفاع کند و نشان دهد که

اقتدار و اطاعت، توجیه عقلانی دارد. در نزد هابز، انسان‌ها در این حکومت منفعل نیستند، زیرا با عقل و اختیار خود، حقوق شخصی خود را به شخص ثالثی یعنی دولت مقتدر واگذار کردند. از این‌رو عملی که انسان‌ها از روی عقل و اختیار خود صورت می‌دهند، عین آزادی است. بنابراین عقل و آزادی در اینجا با هم پیوند می‌خورد. تعریف هابز و استفاده وی از مفهوم آزادی، ادامه‌دهنده برخی بحث‌ها در تحقیق هابز است. می‌توان گفت: بن‌مایه نظریه سیاسی هابز، اعتقاد به آزادی است (curran, 2010: 85-87).

مقدمه‌چینی‌های هابز درباره آزادی نیز حائز اهمیت است. برای مثال، اگر آزادی را به عنوان نبود مانع خارجی برای فعالیت در نظر بگیریم، پس می‌توان ثابت کرد که نه ترس و نه قوانین بازدارنده، محدودیتی برای آزادی محسوب نمی‌شوند و شهروندان به همان اندازه که در یک حکومت دموکراتیک آزادی دارند، در حکومت سلطنتی نیز به همان اندازه از آن برخوردارند (blau, 2008: 6). به همین ترتیب هابز، وجود آزادی بیشتر در یک دموکراسی را نسبت به حکومت سلطنتی انکار می‌کند؛ به گونه‌ای که احتمالاً منکر آن است که در حکومت دموکراتیک، شفافیت بیشتری نیز وجود دارد (Waldron, 2001: 464).

بنابراین معنای آزادی در نزد هابز، مقدمه‌ای برای توجیه حکومت مقتدر است. همچنین هابز به دلیل پذیرش مبانی عقلی برای دولت، قوانین حکومت خود را از دل مذهب استخراج نمی‌کند. به بیان ساده، هابز دولت مقتدر خود را بر مبانی عقلانی و سکولاریستی بنیان نهاد. از این‌رو مذهب و کلیسا هم باید تابع دولت باشند و نه حاکم بر آن. هابز، جمع شدن قدرت عرفی و دینی را نمی‌پذیرد و معتقد است که مذهب باید تابع سیاست و حکمران باشد و از دل احکام مذهبی نمی‌توان اصول سیاسی و حکمرانی را درآورد. به بیان ساده، هابز معتقد است که انسان‌ها به حکم عقل و آزادی - و نه آموزه‌های دینی - به تأسیس دولتی مطلقه حکم می‌دهند. زیرا هابز، وضعیتی را ترسیم می‌کند که در آن، همه مردم جمع می‌شوند و با یکدیگر عهد می‌بندند که حاکمی را مشخص کنند که از آن پس، بر آنها فرمانروایی کند (میلر، ۱۳۸۸: ۳۲). بنابراین عقل و رضایت خود مردم و نه هیچ حکم ماورایی و آسمانی است که آنها را به تشکیل دولت وادار می‌کند.

حاکم مقتدر در اندیشه هابز

شاید کمی عجیب به نظر برسد، اما هابز از محدود متفکران مدافع دولتی مستبد است که برابری انسان‌ها را می‌پذیرد. عنصر اساسی در نظریه هابز، باور او به برابری میان انسان‌هاست. این برابری، برابری جسمی و ذهنی است که هابز آن را به وضوح نشان داده است. تحت این شرایط، ضعیف‌ترین فرد به دنبال از بین بردن قوی‌ترین است. به این دلیل که همه افراد در این مفهوم با هم برابرند. همه آنها تمایل بی‌پایانی برای ارضای خواسته‌های خود دارند. با توجه به کمبود کالاها و خدمات در جهت برآورده شدن این خواسته‌ها، رقابت و کشمکش برای کسب قدرت و تعارض، اجتناب‌ناپذیر است (Gric, 2007: 373).

به این معنا، هابز به برابری انسان‌ها معتقد است، اما رقابت و کشمکش بر سر منابع نایب و تلاش نوع انسان برای پیشی گرفتن از دیگری به دلیل سرشت قدرت‌طلب و خودخواه انسان‌ها، آنان را به جنگ علیه یکدیگر می‌کشاند. علاوه بر رقابت برای قدرت، علت عمده دیگر درگیری و کشمکش، ترس از مرگ و آسیب دیدن و میل به شکوه است. چنین تجزیه و تحلیلی از طبیعت انسان در صورت نبود دولت پدید می‌آید (Gric, 2007: 373). همان‌طور که بیان شد، تنها راه برای خروج از این وضعیت اسفناک و ایجاد امنیت، تشکیل یک دولت قوی و تام‌الاختیاری است که خود انسان‌ها، حکم به تأسیس آن را داده‌اند.

هابز، قوانینی را که به موجب آن، انسان‌ها در صدد بیرون آمدن از وضع طبیعی هستند، «حقوق طبیعی»^۱ می‌نامید. اما انسان‌ها با تعقل و دوراندیشی، همه حقوق طبیعی خود را به شخصی ثالث یعنی دولت واگذار کردند، تا در پناه آن ایمن باشند و برای این کار، قراردادی را میان خود وضع کردند. نظریه قرارداد اجتماعی هابز در واقع بیان‌کننده همین دوراندیشی انسان‌هاست. هابز می‌گفت هر چند شهروندان ملزم به اطاعت از دولت خود هستند، خود دولت تابع هیچ‌گونه تکالیف و الزامات متقابلی نیست. دلیل اصلی هابز برای محدود و مکلف نکردن دولت این است که وجود دولت، هر قدر هم سرکوب‌گر باشد، بر نبود دولت که سبب فرورفتن در هرج و مرج و وحشی‌گری می‌شود،

1. Laws Of Nature

هابز اعلام می‌کند که «وقتی اکثریت مردم با توافق و اجماع حاکم را معین کرده باشند، هرکس که در این امر اختلاف نظر داشته باشد، اکنون باید با بقیه موافقت کند؛ یعنی همه اعمال شخص حاکم را تأیید کند، وگرنه به حق به وسیله بقیه مردم نابود شود. پس حق اعلان جنگ و صلح به ملت‌ها و دولت‌های دیگر، یعنی داوری درباره اینکه اعلام جنگ در چه زمانی به مصلحت عموم است و چه میزان نیرو باید بدین منظور، گردآوری، مسلح و از نظر مالی تأمین شود، و نیز چه میزان پول از اتباع برای پرداخت مخارج جنگ اخذ گردد، ملحق به حق حاکمیت است» (هابز، ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۸). بنابراین تمامی اختیارات به پادشاهی مطلق اعطا می‌شود تا در قبال واگذاری اختیارات اتباع، نظم و امنیت را برقرار سازد. البته به این نکته باید توجه داشت که هابز اصرار دارد که «پادشاهان» برای اینکه هیچ‌گونه تخلفی از سوی آنان در وضعیت طبیعی صورت نگیرد، در برابر خداوند مسئول هستند، هرچند از نظر قوانین طبیعی نباید در برابر افراد تحت سلطه خود پاسخگو باشند (Lloyd, 2013: 5).

همچنین دولت مقتدر هابز، صرفاً توانایی راضی کردن امیال آیندگان را ندارد، اما توانایی این را دارد که فرای (بالای) سر دیگران قرار داشته باشد (Clark, 1995: 1). هابز با این توصیف از دولت، درصدد مقابله با عقاید قرون وسطایی و جلوگیری از جنگ‌های مذهبی است. بنابراین به دنبال پاسخی برای حل بحران جامعه است و به همین دلیل طرفدار سلطنت مطلقه است؛ اما سلطنتی که هیچ‌گونه جنبه قدسی و فرابشری ندارد و به همین دلیل، نظریات هابز با حقوق الهی پادشاهان کاملاً در تعارض است. در هر صورت فیلسوف ما معتقد است که افراد جامعه، صرف‌نظر از اینکه چه عقیده‌ای داشته باشند، تحت تسلط قدرت حاکمه هستند. هابز مدعی است که انسان‌ها، قدرت هیئت حاکمه را پدید آوردند و این قدرت تام‌الاختیار دولت، ناشی از عقلانیت خود انسان‌هاست که حقوق خود را یکسره واگذار کردند. این قدرت در اختیار حاکم است و امکان تغییر آن وجود ندارد. هابز می‌گوید: «قدرت حاکم را نمی‌توان بدون رضایت او به دیگری واگذار کرد. حاکم خود نمی‌تواند قدرت خویش را به عنوان غرامت و تاوان به دیگری انتقال دهد. هیچ‌یک از اتباع نمی‌تواند وی را به ارتکاب ظلم و ستم متهم کند. حق

۶۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
قضاوت درباره عقاید و افکار از آن اوست. او تنها قانون‌گذار است» (هابز، ۱۳۸۴: ۲۱۱).
بنابراین تنها مرجع حل و فصل دعاوی، حکومت است و افراد جامعه در آن نقشی ندارند.

کاربست روش مقایسه‌ای در بررسی دیدگاه‌های هابز و غزالی

همان‌طور که در روش‌شناسی تحقیق نیز بیان کردیم، روش مقایسه‌ای می‌تواند در زمینه برجسته‌کردن نقاط افتراق و اشتراک اندیشه‌ها، کمک فراوانی به ما کند. به همین سیاق نیز نویسندگان درصدد هستند تا با به کار بردن این روش در زمینه مشابهت‌ها و تفاوت‌ها در اندیشه هابز و غزالی، تفاوت نتایج دیدگاه‌های آنان را نشان دهند. ابتدا بهتر است به شباهت‌های دیدگاه این دو متفکر بپردازیم.

۱- هم هابز و هم غزالی در زمانه‌ای می‌زیستند که نیاز به پرورش دولتی مقتدر و یگانه بیش‌ازپیش احساس می‌شد. هابز در دوران ستیزهای مذهبی در انگلستان زندگی می‌کرد و از این‌رو فلسفه‌اش نیز آغشته به این تحولات است. در مقابل، غزالی نیز در دوره‌ای می‌زیست که تندباد ناشی از ستیزهای شیعی- سنی، عقلی- شرعی، فلسفی- کلامی و... به شدت اندیشه وی را به سمت پروراندن یک سلطان ذی‌شوکت سوق داد.

۲- هر دو متفکر، طبع روانی انسان را خواهان و هوادار ستیزه و جنگ با دیگر انسان‌ها تلقی می‌کنند و از این جهت نیاز به قدرتی را احساس می‌کردند که طبع خودخواهانه و شرور را فرونشاند. هابز برای رام کردن این طبع خودخواهانه، لویاتان را پیشنهاد می‌کند و غزالی نیز ادله فقهی- شرعی (البته وجوه اقتدارآمیز آنها) را با سلطنت اسلامی درهم می‌آمیزد و سلطانی ذی‌شوکت و مقتدر (اگر نگوییم دو لویاتان) را پیشنهاد می‌دهد.

۳. در قاموس فکری هر دو متفکر، «هیچ‌گاه دو پادشاه در یک اقلیم نمی‌گنجند» و به همین دلیل نیز اقتدار حاکم، مرز و حصار نمی‌شناسد. لویاتان هابز بر دریاها و خشکی‌ها، زمین و زمان مسلط است و از این‌رو تابع هیچ اقتدار دیگری نیست. در سوی دیگر، پنجه‌های مقتدر خلیفه به انضمام فقه و شرع در نزد غزالی، در حال سایه‌گستراندن بر تمامی آموزه‌های سیاسی- اجتماعی مسلمانان است.

۴- مشارکت مردم در تأسیس حکومت، تنها در مراحل آغازین و تأسیس دولت است

و پس از آن باید به دنبال حاکم بدونند. از این رو هیچ اقتداری فروتر و فراتر از حاکم وجود ندارد که قدرتش را تهدید کند. لویاتان هابز برای نجات انسان از ناامنی باید مقتدر باشد و سلطان ذی شوکت غزالی نیز دایر مدار قدرت و مرکزیت حکومت است. بدین ترتیب اگر قراردادی میان حاکم و محکوم و شرایطی هم برای حاکم وضع شده باشد، «تمثیلی» هستند، نه «احصایی».

۵. هر دو واقع‌گرا بودند و دغدغه مشروعیت داشتند. توماس هابز از نزدیک نظاره‌گر جنگ‌ها و تنش‌های داخلی انگلستان بود و غزالی در زمانه‌ای می‌زیست که خلفای عباسی با بحران مشروعیت و ظهور سلاطین در اطراف دارالخلافه مواجه بوده‌اند. بنابراین نظریه‌پردازی حول محور دولت مقتدر، دغدغه فکری هر دو اندیشمند بوده است. با این حال باید گفت علی‌رغم شباهت‌هایی که میان اندیشه هابز و غزالی وجود دارد، نقاط افتراقی نیز مشاهده می‌شود که همین نقاط افتراق، بیش از همه باعث شکل‌گیری مسیرها و نتایج متفاوتی در اندیشه آنان شده است. ابتدا باید گفت که هابز، تنها دل‌نگران ناامنی و بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی است و از این رو به دنبال اقتداری می‌رود که ثبات سیاسی و اجتماعی را به جامعه بازگرداند. اما غزالی، علاوه بر دغدغه ثبات و امنیت، دغدغه احیای شریعت را هم در ذهن می‌پروراند؛ زیرا غزالی با نزاع‌های بیشتری درگیر است و برای حل نزاع‌های فلسفی، فکری، سیاسی و امنیتی با نگاهی حسرت‌گونه به گذشته اسلام و عمل صحابه برمی‌گردد. از همین جاست که می‌توان تفاوت‌ها را پی گرفت. استدلال‌های هابز، نسبت چندانی با دین و شرع ندارد، ولی استدلال‌های غزالی آمیخته با سنت اقتدارآمیز اسلامی است. هابز، اختیار مردم را به دست لویاتان می‌سپارد تا اوضاع سیاسی و اجتماعی آنها را سامان بخشد، اما غزالی دلسوزانه‌تر از هابز، هم اقتدار سیاسی و هم مرجعیت دینی را به دست حاکم می‌دهد، تا ضامن دین و دنیای مسلمین باشد. زیرا اساس نظریه سیاسی غزالی بر این اصل استوار است که حیات و مقاصد خلق، مجموع در دین و دنیاست و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد (فیرحی، ۱۳۸۸: ۹۶).

به همین ترتیب جایگاه اتباع در اندیشه این دو متفکر (علی‌رغم اطاعت مطلقشان از حاکم)، تفاوت‌های زیادی با هم دارد. هابز برای اینکه اتباع را از ناامنی و بی‌ثباتی برهاند، به آنها آزادی می‌دهد تا بین وضعیت نامطلوب (وضع طبیعی) و مطلوب (سایه لویاتان)

دست به انتخاب بزنند و از همین رو است که به نظر هابز، در چنین حالتی هر یک از اتباع به موجب تأسیس دولت بدین شیوه، فاعل اصلی همه اعمال و احکام شخص حاکم مستقر است. پس هیچ یک از اعمال او نمی تواند آسیبی به هیچ یک از اتباعش برساند؛ و نیز هیچ یک از اتباعش نباید او را به ظلم و بی عدالتی متهم کند (هابز، ۱۳۸۴: ۱۹۵). بنابراین حاکم، نگهبان امنیت اتباع است که به حکم رضایت خود اتباع و برای رهایی از وضعیت هرج و مرج بدان رضایت دادند. اما در مقابل، اتباع مورد نظر غزالی آزادی مخصوصی ندارند؛ حاکم آنها از قبل تعیین شده است و ضرورتی ندارد که آزاد باشند تا حکومت تأسیس کنند، زیرا حکومت مطلوب در گذشته (خلفای راشدین) وجود داشته و تنها می بایست به شیوه پیشینیان عمل کرد. غزالی حتی اجماع را محدود به مجتهدان دینی می داند و آزادی عمل را در عرصه تأسیس حکومت، به کسانی غیر از اتباع واگذار می کند. به بیان ساده تر، تعریف نهایی غزالی این است که اجماع، توافق مجتهدان است که به صراحت در فتاوی آنان بیان شده است. بنابراین مردم عادی به طور صریح و ضمنی از دایره اجماع بیرون می افتند. در واقع در سراسر آثار غزالی، نوعی بدگمانی به توده مردم وجود دارد و انعکاس آن را در بحث او درباره تقلید و اجتهاد می توان دید. با این حال او معتقد است که فرد عامی باید به تقلید پناه برد (لمبتون، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

این موضوع بیش از هر چیز، ناشی از رویکرد متفاوت آنان به روان شناسی انسان است. غزالی، عقل بشر را ناقص در فهم دین و سیاست می داند و به همین دلیل نیاز به التفات بیش از پیش خلیفه دارند؛ اما هابز به طبع انسان خوش بین تر است، زیرا به آنها اعتماد دارد که با عقل خودشان، مسیر خود را تعیین کنند و با اراده خود تشکیل حکومت دهند. اما فشرده کلام غزالی این است که آنچه در شریعت آمده، مقدم بر رأی و نظر مردم است.

تفاوت بعدی این است که غزالی اصول سیاست عملی را واضح تر بیان می کند و کمتر به روان شناسی انسان ها می پردازد و حتی اصول جزئی حکمرانی را از دل منابع فقهی بیان می کند. در مقابل، هابز به ادله فلسفی برای توجیه دولت مقتدر خود می پردازد و به همین دلیل، بخش عمده نظریات خود را به روان شناسی و طبع قدرت طلب انسان ها درگیر می سازد. همان گونه که هرنگن می گوید، هابز به دلیل مطالعه و درگیر بودن با ساختار بشر، دشوار است به همان اندازه سیاست را مورد توجه قرار

دهد. اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم نمی‌تواند ساده‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده سیاست را حل و بازسازی کند (Hurtgen, 1979: 56). به همین دلیل است که استدلال‌های هابز در حریری از توجیهات فلسفی پیچیده می‌شود، اما غزالی بدون نیاز به توجیهات فلسفی و عقلی، به شیوه حکومت‌داری پیشینیان استناد می‌کند تا سیاست عملی را پیاده کند.

همچنین هابز، کارگزاران سیاسی و اجتماعی را همان کسانی می‌داند که برای نبرد با دشمنان اتباع و بنا بر اختیار آنان به رهبری برگزیده شده‌اند و به همین دلیل، کسانی که خود اختیار دارند و یا به دیگران اختیار می‌دهند تا شیوه اطاعت و فرمان‌برداری از قدرت حاکمه را به مردم بیاموزند و به آنها درباره آنچه روا یا نارواست آموزش دهند و بدین‌سان ایشان را برای زندگی به شیوه‌ای خداپسند و صلح‌آمیز و برای مقاومت در برابر دشمن عمومی آماده‌تر سازند، کارگزاران عمومی هستند (هابز، ۱۳۸۴: ۲۳۹). هابز با توجیهی عقلانی، نقش مردم را به حاشیه می‌راند تا اختیارات حاکم را مقتدر و مطلق نشان دهد. از نظر هابز، برای جلوگیری از این وضعیت همیشگی، افراد باید حقوق خود را واگذار کنند و فقط از دولت تبعیت کنند. به عبارتی ساده‌تر، هابز به دفاع و ایجاد امنیت جسمی و جانی برای اتباع می‌اندیشد و از این‌رو تفاوتی ندارد که آنها در باطن (حوزه خصوصی) چگونه انسان‌هایی هستند.

در مقابل، روان‌شناسی غزالی مسیر متفاوتی می‌پیماید، زیرا از نظر غزالی، انسان دارای دو بعد است: یک بعد، بدن او و ظواهر آن است، یعنی آنچه از طریق چشم می‌توان مشاهده کرد و دیگری باطن او است، که آن را نفس، جان و دل می‌گویند و با چشم بصیرت می‌توان آنها را شناخت، نه با چشم ظاهر. شرف و ارزش انسان وابسته به بعد باطنی او است (غزالی، ۱۳۵۴: ۱۵). به همین دلیل است که غزالی، دل‌نگران بعد باطنی اتباع خود است. حاکم باید به اصلاح باطن مردمانش بیندیشد و از این‌رو هنگام مواجهه با مردم و یا به اصطلاح عوام، غزالی سعی بر آن دارد که مانع بیمار شدن این افراد و بیماری‌هایی که سر راه آنها کمین کرده، بشود. برای مردم عادی، تنها تأسی بر پیشینیان و صحابی در تدبیر امور خویش کافی است (قادری، ۱۳۷۰: ۱۹۲).

به عقیده نویسندگان اگر این ایده غزالی را ادامه دهیم، منجر به تسخیر حریم اتباع می‌شود؛ زیرا حاکم، هم رهبر معنوی و هم رهبر سیاسی مردمان است و از این جهت حدّ و مرزی برای دخالت او وجود ندارد. البته این را هم باید افزود که لویاتان هابز در زمینه

دخالت‌های ظاهری و بیرونی اتباع خود حد و مرزی نمی‌شناسد، با این تفاوت که لویاتان هابز نه تخصصی در امور شرعی دارد و نه چنین رسالتی را برای خود قائل می‌شود. در ادامه باید گفت که هابز، برابری انسان‌ها در تأسیس حکومت را می‌پذیرد. زیرا بر مبنای نظر روان‌شناسی هابز از طبع بشری، انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند. از این رو فلسفه تأسیس دولت این است که جلوی تجاوز یکی به دیگری را بگیرد، زیرا در نظم طبیعی، به دلیل نبود اقتدار، تجاوز به هم‌نوعان به راحتی دیده می‌شود. هابز در این حالت، به انسان‌ها آزادی می‌دهد که برای رهایی از تجاوز به حقوق خود و هم‌نوعان خود، تشکیل دولتی مقتدر دهند، تا جلوی این تجاوز را بگیرند. بر همین اساس در اندیشه هابز، رابطه میان قدرت دولت و آزادی اتباع آن اهمیت یافت. از نظر وی، یکی از نخستین وظایف دولت این است که شخص را از تجاوز به حقوق عمل هم‌شهروانش بازدارد؛ یعنی وظیفه‌ای که با تحمیل قدرت قهری قانون، به صورت مساوی، نسبت به همه شهروندان ادا می‌شود (اسکینر، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵).

این دیدگاه بیانگر آن است که هابز، به خاطر ایجاد امنیت و جلوگیری از تعدی و تجاوز، حکم به تأسیس دولت می‌دهد. اما وی توجیهی عقلانی و سکولار نسبت به دولت مقتدر خود دارد و هیچ‌گاه سعی نکرده از دین برای مقوم ساختن پایه‌های دولت خود بهره برد. هابز درباره دین معتقد است که دو گروه، تخم دین را آبیاری کردند: یک دسته کسانی که آن را طبق عقاید ساختگی خود پرورش داده‌اند؛ دسته دیگر آن تخم را طبق فرمان و راهنمایی خداوند رشد داده‌اند. اما هر دو گروه، تخم دین را بدین منظور پرورش داده‌اند تا پیروان خود را برای فرمان‌برداری، رعایت قوانین، حفظ صلح، احسان و نوع‌دوستی و جامعه مدنی هرچه آماده‌تر سازند (هابز، ۱۳۸۴: ۱۴۷). بنابراین هابز با استدلال‌های غیر دینی، راه خود را از سنت و منابع دینی جدا می‌کند. می‌توان گفت از نشانه‌های فلسفه سیاسی هابز، شکاف عمیق وی از نظریه‌های سیاسی یونان باستان و قرون وسطایی است (Grcic, 2007: 371).

اما در مقابل، غزالی دولت مقتدر خود را بر اساس دین بنا می‌کند که از این جهت، تفاوت عمده‌ای با دیدگاه هابز دارد. از نظر غزالی، سیاست انبیا سیاستی کامل است، هم از نظر عامل آن و هم از نظر دربرگیرندگی ابعاد ظاهری و باطنی انسان. توجه به سیاست انبیا، پیش‌فرض متشرعانه غزالی را نشان می‌دهد. اما در مرتبه بعد که سیاست

حکام، اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را دربرمی‌گیرد، توجه وی نسبت به امر واقع سیاسی، اساس پذیرش‌های عمومی اهل سنت را یادآور می‌سازد (قادری، ۱۳۸۸: ۹۱). در چنین وضعیتی، غزالی نمی‌توانست به اتباع خود آزادی اعطا کند؛ زیرا راه شریعت و فقه به ساده‌ترین شکل، مسیر رسیدن به حاکم شرعی و دینی را نشان می‌دهد و از این‌رو نیازی به آزادی اتباع احساس نمی‌شود. حتی «اجماع» در اندیشه غزالی به اتباع نمی‌رسد و از این‌رو دیوار آهنین اولیگارشیک میان مجتهدین و اتباع، اندک آزادی نهفته در «اجماع» را از بین می‌برد. به این دلیل که در اندیشه امام غزالی، اجماع امت تا آن اندازه مبهم است که نتواند شامل اجماع سایر نسل‌ها شود. با این همه اجماع امت، در واقع یک جریان قانون‌گذاری نیست، بلکه فقط گواه بر این واقعیت است که آنچه به وسیله امت تصویب شده است، همان است که عملاً در شریعت مقرر گردیده است (شریف، ۱۳۶۵: ۲۶۰).

تفاوت دیگر این است که غزالی برخلاف هابز، بیشتر به تکالیف انسان‌ها از منظر شرعی می‌نگرد، اما توماس هابز به حقوق طبیعی انسان‌ها باوری عمیق دارد. البته باید گفت ایده حقوق طبیعی، چیزی نبود که هابز آن را کشف کند، زیرا بحث از حقوق طبیعی، از مدت‌ها پیش در یونان باستان نیز رواج داشت. اما این آموزه که همه انسان‌ها از حقوق «طبیعی» برخوردارند، در قرن هفدهم به عنوان بخشی از بحث‌های مربوط به محدودیت‌های قدرت پادشاه انگلستان، که هابز و لاک در آن سهیم بودند، قوت و اهمیت زیادی پیدا کرد (تنسی و جکسون، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

در هر صورت استدلال نویسندگان این است که میان باور به اصول حقوق طبیعی و مخالفت با قدرت حاکم، همیشه نزدیکی‌ها و پیوندهایی یافت می‌شود و چنین پیوندی در سرشت حقوق طبیعی است که در بالای قدرت و حاکمیت بوده و بازدارنده و محدودکننده این قدرت است. می‌توان اینگونه استدلال کرد که به نظریه حقوق طبیعی به این دلیل که پایه‌ای عقلانی دارد، می‌توان انتقاد کرد و به مرور زمان آن را نقد و اصلاح کرد. بنابراین با گذشت زمان، بنیان آزادی‌های فردی و جامعه مدنی از دل آن درمی‌آید. از این‌رو انتخاب دین، خود یکی از حقوق اولیه آدمی است که به رسمیت شناخته شده است. یعنی بحث حقوق طبیعی وقتی مطرح است که به لحاظ مرتبه هنوز

بحث دین داشتن به عنوان یک اختصاص مطرح نیست؛ پیش از اینکه آدمی دین خاصی را برگزیند و به هر گونه وصف فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی و جز آن متصف شود، یک سلسله حقوق بر او مترتب است (مردیها، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

به همین دلیل است که نتایج مسیر اقتدارگرایانه هابز و غزالی متفاوت از آب درمی آید. هابز به حقوق هر انسان صرف نظر از دین، مسلک و باورهای مذهبی او اعتقاد دارد. همچنان که به آزادی افراد در انتخاب حاکم مقتدر و آن هم از روی عقل و اختیار حکم می کند؛ ولی ایده غزالی چنین حقوقی را در نظر نمی گیرد و هر چه هست، تکلیف و اطاعت از اوامر حاکم و شرع است، بدون اینکه حقوقی برای اتباع منظور شود.

بنابراین ایده هابز (علی رغم شکل عریان اولیه اش)، ارزش های نسبتاً مطلوبی در مقایسه با غزالی دارد. اول اینکه هابز با طرح چنین نظریاتی، سخت به دیدگاه های کلیسایی و قرون وسطایی حمله می کرد و هر چند نظریات او به یک حکومت اقتدارگرا می انجامید، هیچ گاه به دخالت دولت در امور خصوصی شهروندان رضایت نمی داد. در نظر هابز، نه تنها خوب و بد چیزهای ذهنی هستند، بلکه خصوصی نیز می باشند. یعنی چیزهایی را که خوب می نامیم، چیزهایی هستند که ما را جذب می کنند. هر اندازه من عقیده استواری داشته باشم که گاهی خیر شخصی خود را فدای چیز دیگری می کنم، چنین عقیده ای جز خطا و باطل چیز دیگری نیست (جونز، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

دوم اینکه او معتقد بود که نمی توان بر اعتقادات خصوصی مردم نظارت کرد و کوشش در این راه بی فایده است. اعتقاد شخصی انسان به خداوند و رابطه او با خدا، موضوعی نیست که به حکمران مربوط باشد (عالم، ۱۳۸۸: ۲۶۱).

سوم اینکه از نظر هابز، ما به اقتدار سیاسی نیاز داریم، زیرا امنیتی را برایمان فراهم می آورد که به ما اجازه می دهد به دیگران اعتماد کنیم. در فضای اعتماد، مردم قادرند با یکدیگر همکاری کنند تا تمام مزایایی را که هابز در «وضع طبیعی» به نقصان آنها اشاره می کند، فراهم آورند (میلر، ۱۳۸۸: ۳۱). به نظر می رسد اعتماد هابز، اعتمادی به عقل انسان است که منشأ آن در باور وی به همان حقوق طبیعی است که از منظر این نوشتار، به دولتی مسئول در سده های بعدی انجامید. به عبارت ساده تر، جنس لویاتان هابز همانند کوه یخی است که به مرور زمان آب می شود، پنجه های سخت آن از بین

می‌رود، فرسوده می‌شود و به تعبیری می‌توان به آن نزدیک و نزدیک‌تر شد و در نهایت فرسایش آن را به نظاره نشست. لویاتان هیچ‌گاه سرشتی قدسی ندارد، پس ترس و عذاب برای انتقاد از آن معنایی ندارد. اما حاکم ذی‌شوکت غزالی را جرأت نزدیک شدن بدان نیست. جنس حاکم ذی‌شوکت از صخره‌های سخت است که نه تنها فرسایش نیافتند، بلکه در برخورد با حوادث مسلمین، سخت و سخت‌تر شده است. حاکم، نماینده شریعت است و انتقاد از او، عقوبت اخروی و دنیوی دارد.

در نهایت اینکه در مقام مقایسه می‌توان بیان کرد مسئله حقوق طبیعی از سوی هابز هر چند برای توجیه دولتی قوی بوده است، بعدها همین حقوق و درخواست این حقوق از سوی شهروندان، زمینه‌ساز طرح مسائلی همچون حقوق طبیعی بشر، آزادی‌های مدنی، برابری و... شد که در نهایت پایه‌گذار فکری نظام‌های دموکراتیک غربی گردید. اما در فلسفه سیاسی غزالی، چنین مفاهیمی جایگاه چندانی ندارند و انکار حقوق طبیعی، دست‌های قدرت حاکم یعنی دولت را در گذاشتن هرگونه قانون و مقرراتی که بتواند قدرتش را افزایش دهد، باز می‌گذارد و خواه‌ناخواه به خودکامگی مطلق می‌گراید (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۲۶۸).

می‌توان گفت انتهای لویاتان هابز، امیدوارکننده است، اما فرجام ایده غزالی، بازگشتی به لویاتان هابز است. زیرا غزالی، وظیفه حاکم را نه تنها رستگاری دنیایی مردم، بلکه رستگاری معنوی و اخروی آنها هم می‌داند. بنابراین در حکومتی که حاکم هم مسئولیت امور اخروی و هم دنیوی را در اختیار می‌گیرد، جایی برای طرح مسائلی همچون آزادی انتخاب، حقوق طبیعی و حقوق شهروندی مصون از دست‌اندازی دولت باقی نمی‌ماند. بدین ترتیب بحث «حقوق طبیعی» همچون رشته ناپیدایی است که از دوران هابز به ارث رسیده بود، تا پیام‌آور آزادی و برابری شهروندان در برابر دولت‌های مطلقه شود و ناخواسته به گسترش دموکراسی خواهی کمک کند؛ اما نظریات غزالی در پیوند با حوادث روزگار مسلمانان، سرشتی مقتدرانه‌تر پیدا کرد، اگر نگوئیم که حاکم غزالی همان لویاتان هابز است، با قدرتی مخفیانه و سلاحی پنهان‌تر.

نتیجه‌گیری

در آخر می‌توان گفت تشابه ظاهری که در اندیشه‌های غزالی و هابز مشاهده می‌شود، نباید ما را از فهم تفاوت‌های نتایج آرای آنان دچار اشتباه کند. فلسفه غزالی در لفافه‌ای از ترکیب شرع - فقه و حاکم مقتدر پیچیده شده است که حاکم برخاسته از آن، نماینده خدا و از این‌رو مسئول سعادت دین و دنیای اتباع خود است. از این‌رو انتقاد از آن به منزله مقابله با شریعت تلقی می‌شود که هم دین و هم دنیای مردم را به خطر می‌اندازد. در اندیشه غزالی، تفکیک کارکردی میان شریعت و اصول حکومت مشاهده نمی‌شود و این موضوع، نتایج نظری گوناگونی دارد: اول اینکه حاکمیت خدا، رسول و حاکم در یک رابطه متداخل عمل می‌کنند. دوم، دست حاکم برای بیان هر حکم و قانونی باز است. سوم، حق تفسیر شریعت و اقتدار عالی‌ه حکومتی، یکجا در اختیار سلطان ذی‌شوکت است و از این‌رو به هر نحوی می‌تواند اصول دین را تابع مصلحت‌طلبی سیاسی کند. چهارم، آزادی عمل مردم و قبض و بسط تئوریک شریعت، محصور در دایره‌ای است که حاکم اندازه آن را ترسیم می‌کند. پنجم، امکان جرح و تعدیل این نظریات به مرور زمان پیدا نشده است، زیرا پیوند اصول سیاسی با اصول دینی، نقد را به اطاعت، تکلیف را به حقوق و استدلال را به استطاعت تبدیل کرده است و نتیجه عملی این نظریات، بازتولید اقتدارگرایی در جامعه پساغزالی است که اقتدار سیاسی، وجه مشخصه آن است.

در مقابل، دولت اولیه هابز نیز در ابتدا مقتدر و بی حد و حصر عمل می‌کند، ولی نتایج عملی و نظری آن متفاوت از چیزی است که از اندیشه غزالی بیرون می‌آید. از مهم‌ترین نتایج نظری اندیشه هابز این است که پایه اصلی تشکیل دولت مقتدر، رضایت مردم است. مردم بنا بر رضایت خود، اختیاراتشان را واگذار کردند، تا در قبال آن امنیت حاصل شود. دوم اینکه وضع قرارداد از سوی مردم و خروج از ناامنی در وضع طبیعی، مستلزم پذیرش عقلانیت مردمان است، زیرا بدون عقلانیت، انسان توان تشخیص وضع مطلوب از نامطلوب را ندارد. سوم اینکه پایه‌های دولت از حقوق طبیعی و نه الهی تشکیل شده است. بنابراین نقد و جرح و تعدیل آنها، ارتباطی با موضوع دین ندارد. چهارم، شکل‌گیری لویاتان این پیام ضمنی را می‌دهد که اقدام به تشکیل آن، تنها برای خروج از

وضع طبیعی است و در صورت تأمین امنیت، شهروندان می‌توانند به مسائل دیگری نظیر آزادی‌های مدنی، حقوق خود در برابر دولت و امکان گذر از لویاتان بیندیشند. بنابراین معلوم می‌شود که اندیشه غزالی و هابز، به دلیل تفاوت در بنیان‌های فکری متفاوت، علی‌رغم شباهت‌های صوری به نتایج کاملاً متفاوتی می‌انجامد. جنس استدلال شرعی- فقهی (غزالی) با استدلال عقلی (هابز)، بیش از همه چیز این دو مسیر را از هم جدا می‌کند.

منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴) مبانی سیاست، چاپ دهم، تهران، توس.
- اسکینر، کونتین (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- تسی، استیون. دی و نایجل جکسون (۱۳۹۲) مبانی سیاست، ترجمه جعفر محسنی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- جونز، وت (۱۳۵۸) خداوندان اندیشه سیاسی (ماکیاول، بدن، هابز، لاک)، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- جهانگلو، رامین (۱۳۸۴) حاکمیت و آزادی، چاپ دوم، تهران، نی.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۰) از دنیای شهر تا شهر دنیا (سیری در اندیشه سیاسی غرب)، چاپ دهم، تهران، نی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۸) ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، چاپ هفدهم، تهران، روزنه.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز دانشگاهی.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۰) روش تحقیق در علوم سیاسی، تهران، قومس.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۸) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ دهم، تهران، کویر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چاپ دهم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵) نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، چاپ چهارم، تهران، روزنه.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۵۴) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (بی‌تا) فضائح الباطنیه، تحقیق نادى فرج درویش، قاهره، الازهر.
- (۱۳۶۱) علم‌الدنی (الرساله‌الدینه)، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- (۱۳۶۲) شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آیینه‌وند، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۶۴) احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۷) نصیحه‌الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.

فیرحی، داوود (۱۳۸۶) الاقتصاد فی الاعتقاد (میان‌روی در عقیده)، ترجمه و تعلیق پرویز رحمانی، تهران، حدیث امروز.

----- (۱۳۸۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ نهم، تهران، نی.

قادری، حاتم (۱۳۷۰) اندیشه سیاسی غزالی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

----- (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، چاپ نهم، تهران، سمت.

قائمی، علی (۱۳۶۸) روش تحقیق با تأکید بر مکتب‌شناسی، تهران، هما.

لائوست، هانری (۱۳۵۴) سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

لمبتون، آن.کی.اس (۱۳۸۰) دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، چاپ دوم، تهران، عروج.

محمدی وایقانی، کاظم (۱۳۸۲) امام محمد غزالی در جست‌وجوی حقیقت، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مردیها، سید مرتضی (۱۳۸۹) دفاع از عقلانیت (تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ)، چاپ سوم، تهران، نقش و نگار.

میلر، دیوید (۱۳۸۸) فلسفه سیاسی، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.

هابز، توماس (۱۳۸۴) لویاتان، ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، چاپ سوم، تهران، نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۳) مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.

----- (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.

Blau, Adrian (2008) Hobbes failed political science, paper prepared for 5th annual workshops in political theory, Manchester university, 10-12 september.

Clarke, Antoine (1995) Hobbes theory of human nature; awarning to libertarians, libertarian alliance.

Curran, Eleanor (2010) blinded by the light of hohelf: hobbes notion of liberty, 1 jurrisprudece 85-104.

Grcic, Joseph (2007) Hobbes & Rawls and political power, etica and political/ethics, ix,2, pp.371-392.

Hurtgen, James R. (1979) Hobbes theo of sovereignty in leviathan, suny college, Fredonia, 55-57.

Lemetti, Juhana (2006) Imagination and diversity in the philosophy of Hobbes, to be publicly discussed, with the permission of the faculty of social sciences of the university of press.

Liod, S.A (2013) The modern state through a Hobbesian lense, university of southern California, prepared for UCLA political theory workshop, April 5.

Moosa, Ebrahim (2006) Ghazali and the poetics of imagination (Oxford); Oxford

university press.

Negretto, gabrial L. (2001) Hobbes leviathan. The irresistible power of a mortal god, analisi a diritto, a curadip. Comanducci R. guastini.

Waldron, Jeremy (2001) Hobbes and the principle of publicity, university of southern California and Blackwell publishers ltd.