

## مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا دربارهٔ حکومت (ملاحظات تاریخی)

بیان کریمی<sup>۱</sup>، سیدمصطفی شهرآیینی<sup>۲</sup>

### چکیده

هابز و اسپینوزا از جمله فیلسوفانی هستند که در تاریخ فلسفه پرداختن به اندیشهٔ سیاسی را از ضروریات کار فلسفی دانسته‌اند. این دو متفکر بنحوی نظاممند اندیشهٔ سیاسی خود را به مابعدالطبیعه و انسانشناسی منتج از آن مرتبط دانسته‌اند که از این حیث با پیشینیان خود و حتی با دکارت که کمابیش هم‌دورهٔ آنهاست، تفاوتی آشکار دارند. اسپینوزا در برخی جهات از هابز تأثیر پذیرفته است، اما بدلیل تفاوت در منطق و فلسفهٔ کلی هر یک، تفاوتی چشمگیر در خوانشهای انسانشناختی و ارائهٔ کارکردهای اندیشهٔ سیاسی این دو فیلسوف مشاهده میشود. هدف راهبر مقالهٔ حاضر برجسته‌سازی پیشینهٔ تاریخی فلسفهٔ سیاسی در یونان باستان بویژه در سده‌های میانه و سپس در تقابل تاریخی با این پیشینه، یافتن مبادی و مفروضات مابعدالطبیعی و انسانشناختی پیدا و پنهان در برتری نوع حکومت مطلوب هابز و اسپینوزا و همچنین برشمردن شباهت‌ها

۷۵

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)؛ karimibaian@yahoo.com

۲. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.1.4.0

و تفاوت‌های میان آنهاست. مدعای اصلی مقاله اینست که فلسفه سیاسی اسپینوزا بر پایه اخلاق و عقل استوار است تا جاییکه ویژگی بارز آن عشق به انسان و اهمیت عقل در سرشت اوست. در سوی دیگر، فلسفه سیاسی هابز حس‌بنیاد است و ویژگی مشهود آن نگرش بدبینانه به انسان و تفسیری مادی از سرشت وی است. بر همین اساس، اصل صیانت ذات در هابز تنها بمعنای صیانت جسم است و نوع برتر حکومت بزعم او، سلطنت مطلق است که تنها هدف آن حفظ جان شهروندان و تأمین امنیت جامعه است، اما صیانت ذات برای اسپینوزا فراتر از صیانت جسم بوده و صیانت عقل را نیز دربرمیگیرد و چه‌بسا بر آن تأکید بیشتری دارد، چراکه ذات آدمی بیشتر به عقل اوست تا به جسمش. بنابراین، نوع برتر حکومت از نظر اسپینوزا، دموکراسی بوده و او به نقش حکومت در تعالی فرهنگ بشر و لزوم سیاستگذاری تربیتی و اخلاقی تصریح کرده است.

**کلیدواژگان:** تطور تاریخی فلسفه سیاسی، هابز، اسپینوزا، سرشت انسان، حکومت، امنیت، کمال.

\*\*\*

#### مقدمه

هابز و اسپینوزا از جمله فیلسوفانی هستند که پرداختن به اندیشه سیاسی در ذات نظام فکری آنها نهفته است و در این عرصه آثاری مستقل از خود بیادگار گذاشته‌اند. برخلاف دکارت که از ورود نظری و عملی به وادی سیاست دوری می‌جست، برجسته‌ترین کتابهای این دو فیلسوف عنوان سیاسی دارند. معروفترین اثر هابز، لویاتان و محوریت‌ترین آثار انتقادی او، درباره شهروند و عناصر قانون طبیعی و سیاسی، همگی آثار سیاسی هستند. اسپینوزا نیز از نخستین فیلسوفان سیاسی عصر جدید است و فلسفه سیاسی مهمترین موضوع نظام فلسفی اوست. وی اساساً غایت فلسفه‌ورزی را فعالیتی اجتماعی میداند؛ به این معنا که انسانها هم در اصل جستجوی حقیقت به همدیگر نیاز دارند و هم در تحقق این جستجو، که باید شرایط آن از جمله صلح، امنیت و رواداری در جامعه فراهم باشد. این دغدغه در اسپینوزا به

۷۶



اندازه‌ی مهم است که نگارش کتاب اخلاق را در نیمه‌های دهه ۱۶۶۰ متوقف کرد تا رساله الهی سیاسی را به اتمام برساند (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۴۷۱-۴۷۰).

رساله الهی سیاسی جزو آثار منحصر بفرد اسپینوزا در زمینه فلسفه سیاسی است، او در رساله سیاسی ناتمامش نیز به شرح کارکردهای دولت و اهمیت زندگی مدنی پرداخته است. اسپینوزا از معدود فیلسوفانی است که در زندگی کوتاه خود چندین بار در موضوعات سیاسی (قتل برادران دِ ویت و رفتن به اردوگاه نیروهای اشغالگر فرانسوی) مداخله عملی کرده و حتی جانش را بخطر انداخته است.

این دو فیلسوف بظاهر به موضوعات دیگر نیز پرداخته‌اند اما آثار آنها معطوف به زندگی است و آنها را در مقام مقدمه برای توصیف یا تجویز زندگی مدنی نوشته‌اند. برای مثال، هابز در درباره جسم (که شامل فلسفه اولی و چندی از اصول فیزیک اوست)، گرچه ظاهراً فقط به جهان‌شناسی می‌پردازد اما در مقدمه بصراحت می‌گوید که مباحثش را بعنوان تمهیدی برای آراء سیاسی خود عرضه کرده است (Hobbes, 1839a: p. 11). شاید از محوریت‌ترین مفاهیم در کتاب/اخلاق، قدرت و آزادی است که با شرایط سیاسی و اجتماعی پیوندی گریزناپذیر دارد. او در این کتاب که اثری است با گستره وسیع، شامل فلسفه اخلاق، مابعدالطبیعه و نظریه شناخت، خطوط کلی آراء سیاسی خویش را که بعدها در رساله‌های سیاسی بتفصیل آورده، مطرح کرده است (Ward, 2011: p. 56).

هابز در جای جای آثارش، هر جا که درباره سیاست سخن گفته آراء سیاسی خود را منتج از دستگاه فلسفی خود و برآمده از بررسی مفهوم «سرشت انسان» که جزء جدایی‌ناپذیر مابعدالطبیعه اوست، دانسته است. بزعم مفسران، در اندیشه هابز سیاست جزء جدایی‌ناپذیر نظام مابعدالطبیعی و نظریه انسان‌شناختی وی است، نه شاخه‌ی جدا از این نظام، تا آنجا که بدون ارجاع مداوم به این بخشها نمیتوان به عمق کلام او در باب برتری نوع حکومت مطلوب و غایت آن، یعنی صلح و امنیت پی برد (Yurdusev, 2006: p. 238; Sorell, 2003: p. 319).

۷۷

اسپینوزا نیز بنحوی نظام‌مند اندیشه اخلاقی - سیاسی خود را به مابعدالطبیعه و انسان‌شناسی منتج از آن مرتبط میداند. بنابراین اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی او جدا از این دو حوزه نیست (Geismann, 1991: p. 37).

با نگاهی اجمالی به آثار اسپینوزا میتوان به این جمع‌بندی درباره پیوند میان اخلاق و سیاست در اندیشه او دست یافت که اخلاق و سیاست هر دو به هدایت رفتار آدمی، یکی در مقام فرد و دیگری در مقام عضوی از اجتماع، می‌پردازند؛ به بیان



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسان‌شناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

دیگر، اخلاق را میتوان همان سیاست در مقام فردی و سیاست را میتوان همان اخلاق در سطح عمومی و جمعی دانست. از منظری دیگر، میتوان آثار سیاسی اسپینوزا را بازتاب و کاربست همان دیدگاههای او در اخلاق در سطح جامعه شمرد. او هرچه در مابعدالطبیعه درباره خدا و انسان و طبیعت میگوید، در نظریه سیاسی خود به کرسی مینشاند و گویی عملی بودن دیدگاههای نظری خود را در اندیشه سیاسی به بوتۀ آزمون مینهد.

اسپینوزا در فلسفۀ سیاسی، بطور کلی و بنحوی گسترده، وامدار هابز است و برخی ابداعات او را در اندیشه سیاسی خود آورده است؛ تا جاییکه برخی محققان رسالۀ الهی سیاسی اسپینوزا را ترجمۀ هلندی لوباتان هابز میدانند که در آن به ترجمه، شرح و تفسیر این اثر انگلیسی پرداخته است (Verbeek, 2003: p. 60). برخی مفسران نیز اسپینوزا را شاگرد و مقلد صرف هابز تلقی کرده‌اند (Thayer, 1922: p. 554). اما باید گفت اگرچه اسپینوزا از برخی جهات از هابز تأثیر پذیرفته، ولی بدلیل تفاوت در منطق و فلسفۀ کلی، تفاوتی چشمگیر در خوانشهای انسانشناختی و ارائه کارکردهای اندیشه سیاسی این دو فیلسوف دیده میشود. بر همین اساس، اسپینوزا بعلت تفاوت‌های بنیادینی که با هابز در نظام مابعدالطبیعی و در نگرش به انسان دارد، در ارزیابیهای خود از ضرورت تشکیل دولت و کارکردهای آن از هابز فاصله گرفته، و پرسشها، روشها و پاسخهای متفاوتی در این حوزه ارائه داده است.

پرسشهای مهم این نوشتار عبارتند از: چگونه مبانی مابعدالطبیعی و شالوده‌های انسانشناختی هابز و اسپینوزا در برتری نوع حکومت و اهداف آن در نگاه این دو اندیشمند تأثیر گذاشته است؟ وجوه اشتراک و اختلاف این دو چیست؟ نقطه گسست اسپینوزا از هابز در انسانشناسی و اهداف حکومت مطلوب را کجا میتوان جستجو کرد؟ بر همین اساس، ابتدا به نگرش این دو متفکر به سرشت انسان و نظام مابعدالطبیعی آنها خواهیم پرداخت، بدنبال آن، اندیشه این دو را در باب نوع حکومت مطلوب و اهداف مد نظر آن را بررسی میکنیم و در نهایت، به مقایسه و ارزیابی آراء این دو فیلسوف میپردازیم.

### پیشینه تاریخی

در فلسفۀ سیاسی سده‌های میانه، اصل و اساس حکومت، نظریه حق الهی پادشاهان بود که پیوند نزدیک کلیسا و حکومت را بخوبی نشان میداد. حتی

تصاویری از پادشاهان ترسیم میکردند که در آنها، تاج پادشاهی را فرشتگان از آسمان بر سر شاهان مینهادند. از سوی دیگر، جامعه انسانی نیز معنای فلسفی خود را از اقتدار الهی میگرفت و هدف گنیش انسانها در زمینه سیاست چیزی نبود جز دستیابی به زندگی اخروی؛ به این معنا که سیاست در بستر الهیات معنا می‌یافت و مبتنی بر آن بود و باید بستر ساز پیاده‌شدن احکام الهی در زندگی شهروندان میشد.

همانطور که برای یونانیان باستان، دولت‌شهر بدون ارجاع به مفهوم «فوسیسی» (Φύσις / physis) و در قالبی کیهان‌محور، بیهوده و بیمعنا جلوه میکرد، از دیدگاه فلسفه سیاسی سده‌های میانه نیز گنیش انسانی بدون توجه به نگرشی خدامحور، توضیح‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر بود. در یونان باستان، غایت حکومت تربیت شهروندانی فرهیخته و خردمند شمرده میشد که این مهم بکمک پایدیای یونانی و در بستر فلسفه و اسطوره‌های دینی رخ میداد. این نگاه در سده‌های میانه با سیطره الهیات، رفته‌رفته کم‌رنگ شد تا جاییکه غایت حکومت، تربیت انسانهای مؤمن بود که همگی اعضای امت یا ملت واحد مسیحی بودند و دیگر آن دولت‌شهر یونانی معنایی نداشت. روشن است که در چنین حکومتی حاکمان نیز با حاکمان یونانی متفاوت بودند و نظریه سیاسی متفاوتی مطرح میشد.

با پایان یافتن سده‌های میانه و آغاز دوران نوزایی، رفته‌رفته سیطره مسیحیت و کلیسا کاهش یافت و فلسفه باستان، همچون پیوستاری در همه گرایشهای گوناگونش از مکاتب افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی، رواقی، اپیکوری، اتم‌باوری و شکاکیت - بار دیگر به صحنه بازگشت. این بازگشت و احیا حتی در همان آثار ارسطو و افلاطون نیز بدلیل ترجمه آثار جدیدی از این دو فیلسوف یا ترجمه‌های تازه از آثار قبلی آنها، آشکار بود. حال و هوای سنت یونانی - رومی دیگر بار مانند صدر مسیحیت، فضای فکری و زندگی واقعی اروپاییهای دوران نوزایی را فراگرفت. علت اصلی ظهور این دوره شورش مردم این عصر علیه تفکرات سده‌های میانه بود. بر همین مبنا، فلسفه سیاسی‌یی که با ماکیاولی آغاز میشود، نه بر مبنای اصلی الهی است و نه بر پایه نظامی کیهانی، بلکه نگرشی یکسره انسان‌محور است که راه آن نه از کلیسا و دین که از بازخوانی و بازپیرایی سنت یونانی - رومی میگذرد. بهمین دلیل، میتوان گفت ماکیاولی، برخلاف سنتی‌اندیشان، سیاست را بمثابه «آنچیزی که هست» (یعنی واقعیت تاریخی - سیاسی جهان) و نه «آنچیزی که باید باشد» (یعنی

۷۹



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

سال ۱۲، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۰۰-۷۵

آرمانشهر افلاطونی یا خداشهر آگوستینی) میفهمد:

غروب که میشود به منزل بازمیگردم و شروع به مطالعه میکنم. لباس روز را که آلوده به گل‌ولای و گردوغبار است بر در می‌آویزم و از نو لباسی مناسب میپوشم؛ یعنی جامه‌های شاهانه و درباری بر تن میکنم و به دربارهای باستانی مردمان باستان گام میگذارم. در آنجا مرا به گرمی میپذیرند و خوراکی میخورم که از آن خودم است و برایش به این دنیا آمده‌ام. در آنجا از اینکه با ایشان به سخن گفتن مینشینم و دلایل کارهایشان را از آنان میپرسم، شرمگین نیستم. چهارساعتی را هیچ احساس خستگی نمیکنم، هر دردمسری را از یاد میبرم، از تنگدستی نمیترسم، از مرگ نمیهراسم؛ خود را یکسره به آنان میسپرم (Machiavelli, 1961: p. 142).

اما روشن است که پیریزی نظریه سیاسی دنیویگرا و فارغ از پیشفرضهای الهیاتی که در آن انسان زمینی و منافع و مضار او مبنای حکومت باشد، کاری بس سترگ و دشوار بود که نه کلیسا و نه پادشاهان حاکم، بسادگی اجازه ظهور و بروز آن را نمیدادند. اینجاست که اهمیت جنبش نوزایی و اومانیسیم نهفته در آن را در بسترسازی ظهور فلسفه سیاسی مدرن درمی‌یابیم.

انسانگرایی را میتوان شالوده جنبش نوزایی دانست که با گریز از وضعیت حاکم بر سده میانه، بار دیگر انسان را در مرکز تأملات خود قرار داد. اینجاست که سخن یاکوب بورکهارت را بهتر درمی‌یابیم که معتقد است تمرکز علاقه در نوزایی بر انسان است و در این دوره است که برای نخستین بار انسان در مقام فردی اصیل پا به عرصه فرهنگ مینهد (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۷). پترارک افلاطون‌گرا، بنیانگذار اومانیسیم در ایتالیا، میگوید: «دانستن ماهیت چهارپایان، پرندگان، ماهیان و مارها چه سودی دارد، وقتی از ماهیت انسان غافلیم». همچنین لئوناردو برونو، اومانیسیت‌ارسطوگرا نیز فلسفه طبیعی را «رشته‌یی فاقد استفاده عملی» میدانند و معتقد است کسانی که «میپندارند دانستن همه چیز درباره برف، یخ و رنگهای رنگین‌کمان، آنها را به حیات نیکو رهنمون میسازد» سخت در اشتباهند (همان: ۶۵، ۷۰).

مسئله محوری یافتن انسان در فلسفه سیاسی هابز و اسپینوزا، نیز مشهود است و آنها بر این اساس، نگرشی جدید درباره رابطه انسان و سیاست اتخاذ کرده‌اند. نگرش نوین به انسان در اندیشه این دو متفکر، سیاست را به برنامه‌یی انسانی تبدیل

۸۰



کرده است. با پیدایش انسان جدید، عالم جدیدی برپا شد؛ عالمی که غایات معرفت و زندگی را خارج از بشر نمیدید و معرفت ویژه انسانی به مبنا و پایه‌یی برای منظومه دانش بشری در باب سیاست و اجتماع مبدل شد.

### سرشت انسان از دیدگاه هابز

برای پرداختن به نظام فکری هابز لازم است نخست تصویری از جهان‌شناسی یکسره ماده‌باورانه او بدست دهیم. او در فصل ۴۶ لویاتان میگوید:

عالم (منظورم تنها زمین نیست ... بلکه منظورم جهان، یعنی کل توده اشیاء موجود است) جسمانی، یعنی جسم است و ... طول، عرض و عمق دارد. همه اجزاء جسم نیز، جسم بوده و همان ابعاد را دارد؛ و در نتیجه، همه اجزاء جهان، جسم است و آنچه جسم نیست، جزئی از جهان نیست. و چون جهان، همه چیز است، آنچه جزئی از آن نیست، لاشیء، و در نتیجه، لامکان است. اما از اینجا نتیجه نمیشود که ارواح، لاشیء باشند، زیرا آنها دارای ابعاد و بنا برین، واقعاً جسم هستند.

پس از ماده، دومین رکن جهان‌شناسی هابز، حرکت است که در نگاه او تنها جابجایی جسم است و با آن، تفاوت و تغییر را در جهان یکسره مادی تبیین میکند. حیات جز حرکت اندامها نیست و مرگ نیز جز بیحرکتی در اندامها. در جهان‌شناسی هابز هر پدیده‌یی باید در قالب حرکت اجسام تبیین گردد و روشن است که انسان‌شناسی او نیز از این قاعده مستثنی نمیباشد. هابز آدمی را جسم و میل (یعنی همان ماده و حرکت) میداند و معتقد است هر علمی تنها با حرکت، البته در موضوع خود، سروکار دارد و این درباره علوم مربوط به انسان و جامعه هم صدق میکند.

هابز با انسان‌شناسی جدیدی که ارائه داد، زمینه را برای ابطال عقاید سیاسی قدیم آماده کرد. استدلالهای اصلی او در تحلیل رفتار آدمیان نسبت به یکدیگر اغلب در رساله در باب انسان و در فصلهای ششم تا یازدهم لویاتان آمده است. از منظر وی انسان موجودی طبیعی و بخشی از جهان طبیعت است و طبیعت نیز مفهومی مکانیکی و ماشینی دارد. از آنجاییکه بزعم هابز همه چیز در جهان مادی است، هر چیزی که در جسم انسان وجود دارد، یعنی میل، خشم، نفرت و غیره، تنها در ارتباط حرکات اجسام کوچکتری که ذاتی ساختار ما هستند (یعنی اتمها) توضیح‌پذیر است. در

نتیجه، این ویژگیهای انسان را باید بر اساس علم فیزیک توضیح داد و در این راه فیزیک باید علم انسان را بنیان نهد. هابز از تصور روح غیرمادی که بتواند جدا از جسم وجود داشته باشد، بشدت انتقاد کرده است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

در نظر هابز، انسان موجودی طبیعی و بخشی از جهان طبیعت است و بهمین دلیل تمام ویژگیهای مکانیکی جهان نیز در او وجود دارد. فرضیه مد نظر هابز اینست که علت همه امور، از جمله احساسات انسان را باید در جسم او جست و ویژگیهایی چون خشم، نفرت، حزن و میل نیز تنها در ارتباط با حرکات کوچکتری که ذاتی ساختار ما هستند توضیح پذیرند. سرشت بشر در اندیشه هابز هیئت و شکل ثابت و کلی دارد که در سه سطح میتوان به آن پرداخت: در سطح جسمانی، انسانها موضوعاتی در حرکتند؛ در سطح انداموار، آنها در جستجوی صیانت از ذات هستند؛ در سطح جانوری، از راه حواس تجربه کسب میکنند.

دیدگاه هابز در تعریف میل، عشق، تنفر، نیک، بد، لذت، زیبایی و حزن اینست که حتی این قبیل امور که در انسانها غیرمادی بنظر میرسد نیز بزبان ماده قابل توضیح است و میتوان آنها را صرفاً به حرکتهای داخلی تقلیل داد که محرکی بیرونی موجب تحقق آنها شده و به عملی در جهان منتهی گردیده است. فشار عوامل خارجی بر اندامهای حسی موجب پیدایش حرکتهایی میشود که آنها را احساس مینامیم. سپس این احساس بصورت نمود، خیال و بعد، تصور یا خاطره درمی آید که همه اینها «احساسات بسیط» هستند. این حرکتهای باز هم محرک چیزهایی دیگری مانند «میل» میگردند و میل یعنی جاذبه و دافعه هر چیزی که بتصور درآمده است. حالتهای دیگر آگاهی را میتوان حرکاتی ناشی از همین احساس جذب یا دفع دانست، که توسط او به سیاق فیزیولوژیک تعریف میشوند. هابز تمام اعمال و افعال آدمی را تعریف مادی میکند، تا جاییکه در نگاه او، انسان چیزی جز احساسها، فعالیتها، حرکتهای دائم و در کل، بخشی بیوقفه از ماشین جهان نیست (همان: ۱۵۶).

هابز درباره سرشت بشر دو قاعده کلی مطرح کرده است. **قاعده نخست** که نتیجه همان اصل حرکت فیزیکی است، یعنی آدمیان بنا به سرشت طبیعی خود همواره بدنبال تحقق خواستههای خود و گسترش هرچه بیشتر دامنه قدرت و آزادیشان بوده و در نتیجه، درگیر نزاعی بیوقفه بر سر قدرت با یکدیگرند. **قاعده دوم** نیز نتیجه مستقیم قاعده نخست است، یعنی انسان بحکم نیروی طبیعی خود از بزرگترین شر



طبیعی که همان مرگ است، میگریزد (Hobbes, 1998: pp. 77-82). هابز آدمیان را بحکم طبیعت یکسان میداند، که از نظر قوای بدنی و فکری با هم مساوی هستند و همین برابری در توانایی، به برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهدافشان می‌انجامد. بهمین دلیل اگر دو شخص خواهان یک چیز باشند که هر دو نتوانند از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر میگردند و این دشمنی سرانجام به نابودی آنها منجر میشود (Idem, 1839b: pp. 38-42; Idem, 1839a: pp. 2-3; 1839c: p. 148).

انسان ماشینی هابز که فقط درصدد حفظ خویشتن است موجودی فردگراست و در بخش بسیاری از وجود خود دمدمی‌مزاج، حسود، مرعوب قدرت و دچار تنهایی است؛ از اینرو براحتی فاسد و بسختی اصلاح میشود (Idem, 1839b: pp. 38-42). بنابراین، ترکیب مادی حاکم بر انسان چنان پیچیده و ذوابعد است که او برای استمرار آنچه باصطلاح صیانت ذات (Conatus) و امنیت مینامیم، ناگزیر از تعامل با دیگر انسانهاست و بهمین دلیل نهادهای اجتماعی، از خانواده تا شهر و کشور، بنحو قسری گریزناپذیرند.

اشتراوس معتقد است سرشت انسان در اندیشه هابز، غیرسیاسی، غیراجتماعی و بعبارت دیگر، خودپسند و منفعت‌پرست است و این مختصات در سرشت بشر مشترک است (Strauss, 1965: p. 3). هابز در مقدمه لویاتان از شباهت انفعالات خواهش، ترس و امید که میان همه انسانها مشترک است و در پایان کتاب از تمایلات شناخته‌شده و طبیعی آدمیان صحبت میکند. او مهمترین و ذاتیترین ویژگی سرشت انسان را صیانت از ذات میداند (Yurdusev, 2006: p. 310) و در رساله‌های لویاتان، در باب جسم، در باب شهروند، و عناصر قانون میگوید: «آدمیان بحکم طبیعت برابرند» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

هابز تعریف فلاسفه یونان از انسان به حیوان مدنی‌الطبع، که در آن انسان از همان بدو تولد مستعد و آماده حضور در جامعه است، رد میکند. از نظر او، این تعریف از سرشت انسان از اساس اشتباه است، زیرا انسانها بالطبع نه در جستجوی جامعه و دوستی، بلکه بدنبال سودجویی و منفعت‌طلبی هستند. بعقیده هابز انسان موجودی ذاتاً تنهاست که اگر خوبی‌یی هم در وجودش باشد، ریشه در ترس و وحشت دارد نه در عشق و محبت (Hobbes, 1998: pp.22-23). عبارت «انسان گرگ انسان است» (*homo homini lupus est*) در جمع‌بندی نگرش مادی هابز نسبت به انسان کاملاً

۸۳



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

سال ۱۲، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۰۰-۷۵

گویاست؛ یعنی وقتی آدمی ترکیبی از جسم و میل، یعنی همان ماده و حرکت باشد، روشنترین ویژگی جسم در حرکت، برخورد و تزاخم با دیگر اجسام است. در این برخورد، جسم بزرگتر و دارای حرکت بیشتر، جسم کوچکتر را کنار میزند و راه خود را باز میکند، یعنی جنگ و نزاع، وضعیت حاکم بر روابط میان آدمیان است، هرچند بالفعل اینگونه نباشد. مهمترین ویژگی اندیشه هابز در باب انسان اینست که انسان برای کسب نیازهای خود مدام در کوشش و حرکت است و لحظه‌یی از این کوشش دست برنمی‌دارد و این سرشت ذاتی اوست، بگونه‌یی که حتی با تشکیل اجتماع نیز تغییر پیدا نمی‌کند و ساکن و ثابت است.

### دیدگاه انسان‌شناختی اسپینوزا

در برابر نظام همه‌ماده‌باروانه هابز، اسپینوزا نظامی همه‌خدا‌باورانه دارد. باید توجه داشت در اندیشه اسپینوزا، خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی کمابیش در پیوندی نزدیک با هم و در پیوستاری واحد بنام وحدت جوهر، ظهور و بروز می‌یابد. اسپینوزا با قول به وحدت جوهر نامتناهی و یکی‌گرفتن او با خدا و یکی‌گرفتن خدا با جهان، چارچوب نظری‌یی را بسط داد که باید انسان را ذیل این چارچوب فهمید. انسان در نظر او جلوه‌یی متناهی از خدا و قسمتی از جهان و تابع قواعد حاکم بر دیگر اجزاء جهان است. اسپینوزا طبیعت را با خدا یکی می‌گیرد و انسان را نیز قسمتی از طبیعت و مستهلک در آن میداند (Jarrett, 2007: p. 39). در برابر هابز که طبیعت را یکسره مادی میدانست و آن را جز ماده و حرکت نمی‌پنداشت و آدمی را هم به جسم و میل فرو میکاست، اسپینوزا طبیعت و خدا را یکی می‌شمارد و خدا را دارای بینهایت صفاتی میداند که ما تنها دو صفت او، یعنی فکر و بعد، را می‌شناسیم. بنابراین طبیعت هم جز همین فکر و بُعد نیست و آدمی هم که پاره‌یی از طبیعت است، مرکب از فکر و بعد است.

اسپینوزا در تمام آثار خود به تبیین سرشت انسان پرداخته است. مهمترین اثر او، اخلاق، از دیدگاه بسیاری مفسران در اساس رساله‌یی در باب سرشت انسان است که بر مبنای نظریه سرشت انسان تدوین شده است (McShera, 1971: p. 602). اسپینوزا فصل نخست رساله سیاسی را با انتقاد جدی به دیدگاه فیلسوفان و دولتمردان در باب سرشت بشر آغاز کرده و در فصل دوم با طرح دیدگاه خود در اینباره، مقدمات الگوی اندیشه سیاسی را در فصلهای آتی فراهم ساخته است. رساله

الهی سیاسی نیز حاوی بخشهایی در باب تبیین سرشت بشر است. علاوه بر رساله‌های مذکور او در اصلاح فاهمه نیز بتفصیل در مورد سرشت انسان و سعادت و خیر سخن گفته است.

نگرش اسپینوزا به سرشت بشر را به دو معنا میتوان تعبیر نمود؛ از یکسو، او سرشت بشر را همچون «گناتوس» یا صیانت ذات دانسته و با این تعریف به فرضیه طبیعت‌گرایانه هابز درباره آدمی وفادار مانده است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۶؛ Spinoza, 2007: p. 195). از سوی دیگر، در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق، با التزام به ویژگی عقل‌گرایی در مابعدالطبیعه، مفهوم انسان آزاد و عاقل را بمثابه «نمونه سرشت انسانی» توصیف میکند که هر انسانی باید تلاش نماید خود را به آن نزدیک کند (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۶؛ Spinoza, 2007: p. 195). بنابراین در اینجا از سویی با نگرشی ماده‌باورانه و جبرگرایانه یا نگاهی طبیعت‌گرایانه مواجهیم، مانند نگاه حاکم بر فلسفه جدید که در آن انسان بخشی از طبیعت و دارای حق طبیعی است، و از سوی دیگر، تلاش برای یافتن جایگاه عقل در اخلاق که انسان، تنها موجود طبیعت است که میتواند از آن بهره‌مند شود.

اسپینوزا در رساله سیاسی و نیز در رساله الهی سیاسی سرشت بشر را در بنیادترین معنای آن، گرایش یا تمایلی دانسته که همه انسانها برای حفظ ذات و جستجوی منافع خود دارند (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۶۶؛ Spinoza, 2007: p. 196). عبارت دیگر، انسان تنها بخشی از کل طبیعت، و بنابراین، تابع قوانین کلی طبیعت بوده، و در نتیجه، مانند تمام موجودات دیگر بالضرورة بدنبال صیانت ذات خود و در پی گسترش هر چه بیشتر دامنه قدرت و آزادی خویش است. انسان جز بخشی از نظام جاودانه طبیعت نیست و «به ضرورت همین نظام است که هر چیز طبیعی [از جمله انسان] باید بشیوه معین وجود داشته باشد و عمل کند» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۴۷). اسپینوزا در اخلاق نیز این سرشت بشر را بتفصیل توضیح داده است. زمینه طبیعت آدمی و تمامی حالات دیگر، همان چیزی است که اسپینوزا آن را صیانت ذات مینامد، یعنی «هر شیئی، از این حیث که در خود هست، میکوشد تا در هستیش پایدار بماند». این گناتوس «چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء» (همان: ۱۴۳). هیچ چیز نمیتواند جز آنچه را از طبیعتش لازم می‌آید انجام دهد. ذات یا طبیعت چیزی است که دامنه اعمالش را تعیین میکند.

۸۵



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

سال ۱۲، شماره ۱  
تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۱۰۰-۷۵

اسپینوزا توضیح میدهد که در حالت متناهی، صفات خدا بطرق مشخص و معین ظاهر میشوند. بهمین دلیل آنها ظهور مشخص و معین قدرتی هستند که بموجب آن، خدا هست و فعلیت دارد. همانطور که خدا تنها ذات خود را اثبات میکند - زیرا هیچ چیزی نیست که آن را نفی کند - هر جزئی از قدرت او نیز، تا جاییکه در خود است، ذات خود را اثبات میکند و تنها بواسطه چیزی از بیرون، یعنی حالت دیگری از خدا، نفی میشود. روشن است که هرچند ما بواسطه اصل صیانت ذات (کُناتوس)، میتوانیم بدرستی میان افراد تمایز قائل شویم، این افراد نهایتاً در خدا به وحدت میرسند. چون هر کسی برای حفظ و بقای خود انگیزه فطری دارد، طبعاً حق دارد هر وسیله‌یی را که گمان میکند او را در حفظ و بقای خویش کمک میکند، بکار گیرد؛ همچنین حق دارد هر کسی که او را از تحقق بخشیدن به این سائقه فطری باز میدارد، دشمن بداند. هر کسی بر اساس حق طبیعی، هر چه را بخواهد، باندازه قدرت خود بر طبیعت، انجام میدهد. اسپینوزا در قضیه چهل و پنجم از بخش دوم اخلاق، منبع نیروی کُناتوس را ضرورت طبیعت خدا میخواند و میگوید نیرویی که هر چیزی بوسیله آن وجودش را حفظ میکند، از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا سرچشمه میگیرد (همان: ۱۱۶).

اما معنای ظریفتری نیز از سرشت بشر در اندیشه اسپینوزا وجود دارد. در مقدمه بخش چهارم کتاب اخلاق، اسپینوزا مفهوم انسان آزاد و عاقل را بمثابة «نمونه سرشت انسانی» توصیف میکند:

ما انسانها را با توجه به درجه نزدیکی یا دوریشان از آن نمونه، کاملتر یا ناقصتر مینامیم، زیرا، از آنجا که میخواهیم از انسان تصویری بسازیم که آن را بعنوان نمونه طبیعت انسانی مدنظر قرار دهیم، بهمین دلیل لازم است این اصطلاحات را برای استعمال بمعنایی که گفته‌ام حفظ کنیم (همو، ۱۳۶۴: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۷۴: ۲۱).

بر اساس این متن، معنایی از سرشت بشر وجود دارد که ما آن را نداریم بلکه در جستجوی تصرف آن هستیم. معقول است هر انسانی به شناسایی این سرشت بپردازد، زیرا تلاش برای رسیدن به این سرشت، تلاش برای عاقلتر شدن است. بهمین دلیل، اسپینوزا معتقد است تا زمانی که با تمایلات منفعل، غیرعاقل باشیم، از همدیگر جدا هستیم. عبارت دیگر، او در قضیه سی و پنجم از بخش چهارم اخلاق

میگوید: «انسانها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی میکنند، بالضروره همیشه طبیعتاً با هم موافقند» (همو، ۱۳۶۴: ۲۳۳).

بالاترین خیر وجود دارد و اسپینوزا به ما نشان میدهد که این خیر در کمال سرشت عقلانی ما نهفته است: «عالیترین خیر نفس، شناخت خداست و عالیترین فضیلت نفس اینست که خدا را بشناسد» (همان: ۲۲۸). بزعم اسپینوزا، پیشرفت عقلانی با کوشش ممکن است و پیشرفت اخلاقی از طریق پالایش تصورات مبهم غیرتام. او بصراحت دربارهٔ انسان چنان سخن میگوید که «ترغیب میشود در جستجوی وسایلی برآید که او را به کمال برساند» (همو، ۱۳۷۴: ۲۱) و سعی کند طبیعت بهتری کسب کند. به یک معنی، عالیترین خیر، معیار جدید خیر و شر را فراهم می‌آورد؛ کسانی که موفق شوند به آن نزدیکتر شوند، زندگیشان را بشیوه‌ی خوب و مؤثر راهنمایی میکنند، و افرادی که نتوانند به آن نزدیک شوند، بدی زندگی میکنند و ذیل انفعالات خارجی قرار میگیرند.

فلسفهٔ اسپینوزا هدفی جز سعادت انسان ندارد. بزعم او، برای انسان هیچ چیزی سودمندتر از انسان نیست و ما هرگز نمیتوانیم به جایی برسیم که برای حفظ هستیمان نیازمند آدمیان نباشیم. اگر روحمان درصدد شناخت دیگران نباشد فهم ما نمیتواند به درجهٔ کمال برسد. انسانها بدون یاری متقابل نه میتوانند زندگی کنند و نه روح خود را تربیت نمایند.

بطورکلی، فلسفهٔ اسپینوزا نظامی برای هدایت انسان از تخیلات تاریک بسوی روشنایی عقل است و همه چیز را در وضوح و تمایز کامل در برابر چشم عقل انسان قرار میدهد؛ نظام فکری اسپینوزا راهنمای انسان برای عبور از عواطف منفعل (غیرعقلانی) بسوی عواطف فعال و کارآمد (عقلانی) است. از فلسفهٔ اسپینوزا میتوان به راهنمای آدمیان تعبیر کرد، که اگر از آن پیروی کنند، از ترس و هیجان و نگرانی و بدبختی دور میشوند؛ چرا که اینها وقتی پیش می‌آیند که ما اسیر انفعالات و احساسات خود باشیم.

### هدف تشکیل دولت از دیدگاه هابز

هدف همهٔ پژوهشهای جهانشناختی، انسانشناختی و سیاسی هابز را میتوان در راستای توجیه ضرورت تشکیل حکومتی مطلق توصیف نمود. او در سه رسالهٔ



سیاسی خود، یعنی درباره شهروند، عناصر قانون و لویاتان به طبقه‌بندی انواع حکومتها پرداخته و پس از تشریح همه نظامهای سیاسی، ماهیت حقیقی دولت مدنظر خود را تعریف کرده است (Hobbes, 1839c: pp. 171-180; Idem, 1839b: pp. 134-139; Idem, 1998: pp. 91-100). ملاک رتبه‌بندی هابز در تقسیم انواع حکومت، اقتدار است. بدین ترتیب، واگذاری قدرت یا به یک فرد است یا به جمعی از افراد، و این جمع یا همه شهروندان را دربرمیگیرد یا تنها بخشی از آنها را، و اینگونه است که سه نوع حکومت شکل میگیرد: سلطنت مطلق، دموکراسی و اریستوکراسی. هر کدام از این حکومتها از خاستگاه و بنیادهای خاصی برخوردارند، اما بطور کلی بنیان همه آنها بر قرارداد اجتماعی استوار است؛ در حکومت اولی، قرارداد میان یک فرد و دیگران، در حکومت دومی، میان افراد با هم، و در حکومت سومی، میان گروهی از مردم با بقیه مردم. تفاوت میان این حکومتها، در اندیشه سیاسی هابز، به درجه اقتدارشان در تأمین صلح و امنیت مردم است. بر همین اساس، برای او صرفاً بستن قرارداد اجتماعی کافی نیست و عهد و پیمانها بدون پشتوانه شمشیر تنها مشتی حرف و الفاظند (Idem, 1998: p. 27).

هابز از نظریه پردازان اصلی نظریه سلطنت مطلق است. او معتقد است وقتی حاکمیت در اختیار جمع (دموکراسی یا اریستوکراسی) باشد، همواره دستخوش تقسیم و تفرقه خواهد بود و پیامد تقسیم و تفرقه در قدرت، جنگ و فروپاشی نظام سیاسی است. برپایی حکومت جز با تمرکز کامل و یکپارچه قدرت در دست یک نفر امکانپذیر نیست. غایت حکومت، از نگاه هابز، امنیت جمعی است و این غایت زمانی به بهترین شکل برآورده میگردد که تک تک افراد جامعه از قدرت خود دست بکشند و آن را یکسره به قانونگذاری واحد و مطلق العنان بسپارند. به بیان دیگر، هابز شهروندی را با تسلیم در برابر حاکمیت یکی میداند، بگونه‌یی که هرچه در برابر حاکمیت منفعلتر و تابعتر باشیم، معنای شهروندی در ما محققتر است و برعکس، هرچه داوری و عقل خود را در امور عمومی بکار بگیریم و در برابر قوانین وضع شده از طرف حاکمیت چون و چرا بیاوریم، از این معنا دورتر میشویم (Sorell, 2003: p. 147).

در حکومتهای مطلق، پادشاه قدرت بلامنازع بوده و تمام امور کشور در اختیار شخص شاه قرار میگیرد و حاکمیت نامحدود، انتقال‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر است. در این حکومت همه اختیارات مربوط به قانونگذاری، تفسیر قانون، اجرای قوانین،

قضاوت درباره چگونگی مجازات نقض‌کنندگان قوانین، دریافت مالیات، هدایت و فرماندهی نظامی و حتی نظارت بر هنجارهای حاکم بر جامعه، در دست حاکم قرار دارد. تمامی این اختیارات جزء حقوق جدایی‌ناپذیر حاکم است و اگر یکی از آنها را از او بگیریم کارایی او در سایر حوزه‌ها کاهش می‌یابد. قانون همان حکم پادشاه است و مردم حق شورش و اعتراض علیه حاکم را ندارند، اقلیت مخالف هم یا ناچار به تسلیمند، یا باید از میان بروند (یا از کشور بگریزند چنانکه خود هابز مدتها به فرانسه گریخت). بنابراین، از آنجا که در فلسفه سیاسی هابز، جامعه بر سر دوراهی میان دو بازگشت به وضعیت طبیعی و تن‌دادن به استبداد قرار دارد، روشن است که برای گریز از بازگشت به وضع طبیعی، بهترین گزینه سلطنت مطلق است (هابز، ۱۳۹۳: ۲۹۲).

از دیدگاه هابز، قوانین اگرچه فرامین عقلند، با انفعالیهای طبیعی انسان در تعارضند. بهمین دلیل او جمله‌یی از سیسرو نقل میکند که در آن گفته بود قوانین (مدنی و طبیعی) میان اتباع، ساکت است؛ به این معنا که بدون حاکم، قوانین هیچ ارزشی ندارند و عهد و پیمانها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرفند که بهیچ‌وجه توان تأمین صلح و امنیت آدمی را ندارند. بنابراین، با وجود قوانین، اگر قدرت کافی برای تضمین اجرای قوانین و در نتیجه، تأمین امنیت انسان در کار نباشد، هرکس میتواند و حق هم دارد برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران، بر قدرت و مهارت خود تکیه کند و چنین هم خواهد کرد (همان: فصل ۱۴ و ۱۵).

از نظر هابز، مرگ بزرگترین شر است و این الزامی عقلی است که از مرگ زودهنگام بپرهیزیم. بعقیده او ترسناکی جنگ که به ناامنی و بالارفتن احتمال مرگ زودهنگام می‌انجامد، سبب میشود تا هم مردمی که در جنگ هستند راهی برای خاتمه‌دادن به آن پیدا کنند و هم افرادی که در جنگ نیستند به راههایی برای جلوگیری از جنگ و تضمین تداوم زندگی در صلح و آرامش بیندیشند (همان: ۲۵۰-۲۲۰).

هابز در لویاتان میگوید: تک‌تک افراد جامعه گرچه در حاکمیت مانند اعضای بدن طبیعی به یکدیگر وابسته و بهم پیوسته‌اند، اما وابستگی اصلی آنها به حاکم است که روح کشور و دولت است و اگر حاکمی در کار نباشد، کل کشور از هم میپاشد و دچار جنگ داخلی میشود. در این وضعیت دیگر هیچ‌کس با دیگران همبستگی و پیوستگی نخواهد داشت، زیرا وابستگی همگانی به حاکمی شناخته‌شده و مشخص،

دیگر ممکن نخواهد بود؛ درست مانند اندامهای بدن طبیعی که در صورت فقدان روح و جانی که آنها را بهم پیوسته نگه میدارد، از هم میپاشند و خاک میشوند. از این تشبیه و تمثیل، میتوان وابستگی همهٔ مردم، از هر طبقه و جایگاه، را به حاکم دریافت؛ او باید احکام و فرامین مدنی خود را به رستگاری روح آدمیان معطوف سازد (همان: ۳۰۰).

هابز دربارهٔ مسئلهٔ جنگ، بر این باور است که بیشتر مردم موافقتند که کاملاً تابع حاکمی مقتدر و مطلق باشند و اختیار خود را کاملاً به او واگذارند. بزعم مفسران، نظریهٔ سیاسی هابز متضمن گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی، و از وضع جنگ به وضع صلح است. او امنیت و صلح را مهم میداند و هدف اصلی او ترویج صلح و دستیابی به آن است. لویاتان، همانند بدن، اندامواره‌ی مصنوعی است که عهده‌دار تأمین رفاه و صلح برای انسان است (Yurdusev, 2006: p. 319). انسانها بحکم عقل، آرام و رام نمیشوند بلکه تنها راه ایجاد آرامش و امنیت در میان آنها، بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی، یعنی ترس از مرگ است که باید دولت در دل آنها بیفکند. دولت باید نمایندهٔ ارادهٔ یکایک مردم باشد.

هابز در دربارهٔ شهروند میگوید: دولت عبارتست از شخصی که جمع کثیری از آدمیان بموجب عهد و پیمان با یکدیگر، حقوق خود را به او انتقال میدهند و ارادهٔ حاکم، با توافق آنها، وراى ارادهٔ همه قرار میگیرد تا بتواند تمامی قوا و امکانات همهٔ آنها را، چنانکه خود شایسته میبیند، در راستای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی بکار گیرد (Hobbes, 1998: p. 50).

### نظریهٔ سیاسی اسپینوزا

اسپینوزا در تبصرهٔ دوم بر قضیه سی و هفتم از بخش چهارم کتاب اخلاق، وجوه مختلفی از نظریهٔ خود درباره منشأ حکومت را ارائه میکند و همان را بطور کاملتر در رسالهٔ الهی‌سیاسی و در اثر ناتمامش، رسالهٔ سیاسی، بسط میدهد. به اعتقاد اسپینوزا دموکراسی طبیعیترین شکل حکومت است که بیشترین نزدیکی را به آن نوع آزادی دارد که طبیعت به هر انسانی بخشیده است؛ زیرا در دولت دموکراتیک، هیچ‌کس حق طبیعی خود را کاملاً به دیگری نمیدهد که بعداً نتواند مورد مشاورت واقع شود بلکه آن را به اکثریت جامعه میدهد که خود بخشی از آن است. در اینصورت تمام انسانها برابرند، همانطور که در وضع طبیعی برابر بودند. اسپینوزا در



آغاز فصل بیستم رساله الهی‌سیاسی در اینباره مینویسد: «هیچ فردی، در واقع، هرگز نمیتواند قدرت خود را و در نتیجه، حق خود را تا بدان حد واگذار کند که دیگر انسان نباشد» (Spinoza, 2007: p. 202).

همه این مدعیات در نظریه سیاسی اسپینوزا با سرچشمه اصلی که او بیشتر دیدگاههای خود را از آن الهام گرفته، در تعارض است؛ یعنی با اندیشه سیاسی هابز. در نگاه هابز رعایا نمیتوانند قوه داورى خود را در امور عام‌المنفعه بکار گیرند بلکه ابزارهایی در خدمت اراده حاکم هستند؛ هر جا که لازم باشد، دولت خود سرچشمه خیر و شر و اخلاق است (هابز، ۱۳۹۳: ۹۱). در مقابل، از دیدگاه اسپینوزا، شهروندان باید قوه داورى خود را بکار گیرند و اگر چنین نکنند نه شهروند بلکه برده‌یی بیش نیستند (Curley, 2006: p. 317). گرچه اسپینوزا نیز عضویت در نظام سیاسی را با فرمانبرداری از آن نظام تعریف میکند، اما این فرمانبرداری، بر خلاف خوانش هابزی، تسلیم محض نیست چراکه تسلیم محض با سرشت آدمی که آزادی است، همخوانی ندارد. بهترین نظام سیاسی نظامی است که به تحقق سرشت آدمی کمک کند نه اینکه آن را سرکوب نماید. هابز تعلق‌داشتن به حکومت را برای آدمیان طبیعی نمیداند و آزادی شهروندان در نظام سیاسی آرمانی او جایی ندارد.

«انسان بودن انسان به مختار بودن اوست». طبق نگرش اسپینوزا، مختار بودن و عاقل بودن مفهوماً متفاوت اما مصداقاً یکی هستند و رفتار آزاد داشتن جز همان رفتار عقلانی داشتن نیست. پس انسان بودن، یعنی عاقل بودن. حال اگر همه‌خدانگاری اسپینوزا را در نظر بگیریم و یکی انگاشتن طبیعت با خدا را هم در نظر آوریم، وضع طبیعی برای اسپینوزا جز سیطره عقل و طبیعت نیست، چون طبیعت و خدا در نگاه او یکی هستند (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۵۱). دموکراسی بهترین نوع حکومت است چون همه انسانها از آن جهت که جزئی از خدا هستند، عاقلند و در حکومت نقش دارند. بنابراین دموکراسی از نظر اسپینوزا یعنی حکومت همه خردمندان بر همه خردمندان. البته باید نخست بستر لازم برای ظهور و فعلیت این خردمندی و کنار زدن انفعالات و بردگی عقل فراهم گردد.

در نوشته‌های سیاسی اسپینوزا، اساس سرشت بشری اینست که «هر شخصی دارای حق طبیعی است» (Spinoza, 2007: pp. 195-196) و بهمین دلیل است که دموکراسی به بهترین و نزدیکترین شیوه به این سرشت نزدیک میشود: «سرشت آزاد

۹۱



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

به هر شخصی عطا شده است» (Ibid: p. 202). ریشه طبیعی مساوات سیاسی بوضوح در قانون اعلای طبیعت مشهود است که طبق آن، «هر شیئی در وضع خودش تا جایی که میتواند برای بقای خود تلاش میکند» (Ibid: p. 197). بنابراین او در همان پیشگفتار رساله الهی سیاسی، هر انسانی را مشمول حق طبیعی میدانند. اما مسئله بنیادیت در اندیشه اسپینوزا اینست که بزعم او، دموکراسی عقلانیترین نوع حکومت است، زیرا هدف از آن، تجمع انسانهای آزاد (= عاقل) است نه گردآمدن بردگان (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۷۵؛ Spinoza, 2007: p. 252).

هدف تشکیل دموکراسی از نظر اسپینوزا تنها حفظ امنیت و صلح در جامعه نیست، بلکه ویژگی کمال‌گرایانه وی در مابعدالطبیعه به اندیشه سیاسی او نیز سرایت کرده است. به باور وی، صلح اساساً نه فقدان جنگ برای تأمین حیات جسم، بلکه بالاتر از آن، تأمین حیات ذهن است که والاترین هدف جامعه در حکومت دموکراسی است. ترس از مرگ در اندیشه اسپینوزا، برخلاف هابز، هیچ نقشی در برپایی نظام سیاسی ندارد، چراکه انسان آزاد و عاقل، نفیاً و ایجاباً به مرگ نمی‌اندیشد.

بر این اساس از دیدگاه اسپینوزا، وقتی از بهترین دولت سخن می‌گوییم منظور جایی است که انسانها زندگی خود را در هماهنگی سپری کنند، زندگی انسانی‌یی که نه صرفاً با گردش خون و دیگر مشخصه‌های مشترک حیوانات، بلکه بویژه با عقل، فضیلت حقیقی و حیات ذهن توصیف میشود (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۷۵). در واقع آنچه یک دولت را بهترین دولت میکند اینست که اجازه میدهد افراد رضایتمندانه در هماهنگی و اتحاد اذهان، همچون موجودی عاقل زندگی کنند (Spinoza, 2007: p. 252). اسپینوزا نشان میدهد که دولت نباید در بحث عقلانی شهروندان خود مداخله کند، زیرا باعث نارضایتی آنها میگردد. مداخله‌هایی از این دست به عدم ثبات می‌انجامد، نه ثبات و آرامشی که آنها بدنبال افزایش آن هستند. بعلاوه، مداخله در عدم استفاده آدمی از قوه تعقل، بر خلاف آرمان برپایی دولت، یعنی آزادی عقلانی است (Curley, 2006: p. 317; Mcshea, 1971: p. 82). تنها زمانی شهروندان میتوانند بمعنای مثبت آن آزاد باشند که آزادی فلسفه ورزیدن نامحدود باشد. با این حال، رسالت دولت در اینجا صرفاً سلبی نیست، بلکه از وظایف دولت است که در پی تضمین امکان بحث عقلانی از طریق ایجاد و حفظ فضای عمومی آزاد باشد. بر این اساس میتوان نتیجه گرفت که جنبه سلبی و ایجابی در کنار هم، شکل یکدستی از آزادی سیاسی را تشکیل میدهند که تحقق نهایی خود را در

عقلانیتی جامع می‌یابد.

هدف از تشکیل دولت از منظر اسپینوزا، بر خلاف هابز، تنها حفظ امنیت و صلح در جامعه نیست، بلکه ویژگی کمال‌گرایانه مابعدالطبیعه او به اندیشه سیاسی نیز سرایت کرده است. برای اسپینوزا صلح اساساً فقدان جنگ نیست، بلکه بیشتر قدرت ذهن است که والاترین هدف جامعه در دموکراسی است. این از مهمترین ویژگیهای اندیشه سیاسی اسپینوزا میباشد که برخاسته از نظام مابعدالطبیعی اوست. در واقع، آنچه یک دولت را بهترین دولت میکند اینست که اجازه میدهد افراد رضایتمندانه، یعنی در هماهنگی و وحدت میان اذهان، مانند موجودی واحد و عاقل زندگی کنند. بزعم بسیاری از اسپینوزاشناسان، عقلانی بودن دموکراسی مبتنی بر ظرفیت آن در ترویج بینش اسپینوزا در باب تعالی و برتری انسان است که در اثر مابعدالطبیعی خود -یعنی اخلاق- به آن پرداخته است. بهمین دلیل، منظور از تفوق دموکراسی تنها تأمین صلح و امنیت نیست، بلکه ترویج فضیلت عقلانی است که هدف والای حیات سیاسی است ( Smith 2003: p. 535; Rosenthal, 2001: p. 342; Del Lucchese, 2009: p. 14-17; Smith, 2005: p. 81; Kossman, 2000: p. 26; Israel, 2004: p. 144). بنظر میرسد اسپینوزا در هدف اولیه ضرورت تشکیل دولت با هابز هم‌منظر است که همه برای داشتن امنیت و آرامش مایل به تشکیل دولت هستند (Geismann, 1991: p. 36). اما دیدگاه اساسی و مهمی که اسپینوزا را از هابز متمایز میسازد، ریشه در مبانی مابعدالطبیعی اندیشه او دارد که در آن، خیر عینی برای انسان وجود دارد که در شرایطی امکان تحقق می‌یابد که در آن شرایط شناخت اتحاد ذهن با کل طبیعت شکل میگیرد (Ibid: p. 37; Prokhovnik, 2004: p. 298).

### تطبیق و ارزیابی انتقادی

۹۳

در دوران زندگی هابز و اسپینوزا تعبیر قانون به سه معنا بکار میرفت:

۱. قوانین طبیعت (laws of nature) که به قوانین حاکم بر حرکات امور مادی در طبیعت اطلاق میشد و جنبه توصیفی داشت.
۲. قوانین طبیعی (natural laws) که قوانین ناظر بر رفتار بایسته آدمیان است و جنبه تجویزی و هنجارین دارند، اما خود آدمیان در وضع آنها هیچ نقشی ندارند. این قوانین دو نوعند: خداپاورانه و خداناباورانه. دسته نخست همان قوانین یا شرایط



بیان کریمی، سیدمصطفی شهرآیینی؛ مبانی انسانشناختی هابز و اسپینوزا درباره حکومت

موضوعه الهی هستند که آدمیان همواره، چه در وضعیت طبیعی و چه در وضعیت مدنی، موظف به عمل به آنها میباشند. دسته دوم، قوانین طبیعی خداناپاورانه‌اند که مرجع آنها تشخیص عقل آدمی است. اینها قوانینی هستند که انسان برای رسیدن به غایات طبیعی خود (از همه مهمتر، زنده ماندن) در این عالم به آنها عمل مینماید. این قوانین نیز جنبه تجویزی و الزام‌آور دارند اما بود و نبود خدا یا باور و عدم‌باور به خدا در اعتبار آنها نقشی ندارد.

۳. قوانین وضع‌شده توسط آدمیان در وضعیت مدنی و پس از برپایی حکومت؛ این دسته از قوانین، با ضمانت اجرایی از جانب حاکمیت همراهند که انجام یا ترک آنها، پاداش و مجازات حاکمیت را دنبال دارد و برخلاف قوانین طبیعت و قوانین طبیعی، پیوسته دستخوش تغییر میشوند.

میتوان از قائلان به قوانین طبیعی خداناپاورانه به توماس آکوئیناس و ریچارد هوکر، و از قائلان به قوانین طبیعی خداناپاورانه به توماس هابز و هوگو گروتیوس اشاره کرد. هابز بر این باور است که همه انسانها برای تضمین صیانت ذات خود باید به قوانین طبیعی عمل کنند و الزام این قوانین مانند قوانین اخلاقی، در خود آنهاست.

اسپینوزا در آغاز فصل چهارم رساله الهی‌سیاسی «قانون» را تنها منحصر در قوانین طبیعت میدانند که مستقیم از ذات یا از تعریف چیزها برمی‌آید و حتی از اطلاق تعبیر «قانون» بر قوانین موضوعه آدمیان نیز اکراه دارد، چون این قوانین نه بر هر چیز در طبیعت بلکه تنها بر آدمیان صدق میکند؛ او بجای قانون تعبیر «حکم» را برای قوانین موضوعه انسانی پیشنهاد میدهد (Spinoza, 2007: p. 102).

حال اگر به معنای واژه «طبیعت» در نگاه اسپینوزا نیز نگاهی بیندازیم و توجه کنیم که او طبیعت را با خدا یکی میگیرد و آدمی را نیز مستهلک در طبیعت میدانند، درمی‌یابیم که قانون در نظر اسپینوزا چیزی جز همان قوانین طبیعت نیست و قوانین طبیعت و قوانین طبیعی (از خداناپاورانه و خداناپاورانه) برای او یکی هستند؛ چون خدا و طبیعت با هم یکی هستند و برای آدمیان جدا از دیگر موجودات طبیعت، هیچ قانونی در کار نیست. اصولاً اسپینوزا به هیچ قانون موضوعه‌یی باور ندارد، چه الهی و چه انسانی، چراکه قانون برآمده از ذات اشیاء و امور است، نه اینکه بعدها بر ذاتش عارض گردد.

اما هابز چنین نمی‌اندیشید. از نظر او طبیعت قوانین ویژه خود را دارد و خداوند قوانین خاص خود و آدمیان نیز قوانین خاص خود را دارند. قوانین موضوعه معنا دارند و خدا و آدمی میتوانند برای آدمیان قانون بگذارند و ضمانت اجرای آن را هم بر عهده بگیرند. بنظر هابز قانون امری بیرون از ذات چیزهاست که باید بدان تن دهند. اما از دیدگاه اسپینوزا قانون از دل چیزها برمی‌آید و امری درونی است که نیاز به تضمین اجرای بیرونی ندارد. تضمین اجرای قوانین نه به فشار و اجبار بیرونی بلکه به بسترسازی برای ظهور و شکوفایی ذات چیزهاست. آدمی اگر در ساحت جسم و میل هابزی بماند، باید با زور او را به تمکین در برابر قانون واداشت و بیشتر محدودش کرد، ولی اگر از ساحت جسم و میل به ساحت بعد و فکر اسپینوزایی برآید و جنبه عقلانی او به فعلیت برسد و امیالش جنبه آگاهانه بخود بگیرند، دیگر نیازی به اعمال فشار بیرونی بر او نیست تا از قانون تمکین کند، بلکه عمل به قانون از درون او سرچشمه میگیرد.

برغم تأثیرگذاری هابز بر اسپینوزا و شباهتهای ظاهری میان اندیشه سیاسی آنها، اسپینوزا هرچه پیش میرود از هابز بیشتر فاصله میگیرد؛ فاصله‌یی که آن را نباید به اختلاف منظر صرف فروکاست بلکه باید بگونه‌یی به رشد و تعالی در اندیشه اسپینوزا نسبت به اندیشه هابز اذعان نمود. گویی اسپینوزا از مبادی هابزی آغاز کرده و با بسط و پرورش آنها به نتایجی دیگر رسیده که هرچند با هابز متفاوت است اما بنوعی برآمده از اندیشه اوست.

هابز جهان یعنی طبیعت را برساخته از ماده و حرکت و آدمی را برساخته از جسم و میل (یعنی همان ماده و حرکت) میدانند. شاخصه ماده، حرکت مدام است و شاخصه بدن آدمی میل مدام؛ روشن است که وقتی همه مواد در حرکت باشند، این حرکت به تزامم و برخورد همیشگی در عالم ماده می‌انجامد و این وضع حتی وقتی بر عالم ماده سکون حکمفرماست نیز بنحو بالقوه حضور دارد. امیال آدمیان نیز بهمین منوال، پیوسته در غلیانند تا جاییکه زندگی و فراتر از آن، خوشبختی، جز گذر از برآوردن میلی به برآوردن میلی دیگر نیست. بنابراین انسانها پیوسته در وضعیت برخورد با همدیگر و جنگ هستند، هرچند این وضع فعلیت نداشته باشد. هابز در بخش نخست از فصل ششم لویاتان، تبیین خود درباره امیال با کوناتوس

در مقام بنیادیترین میل را چنین آغاز میکند: کوناتوس همان حرکات در بدن است که به فعل مشهود ارادی می‌انجامد و شالوده همه امیال صیانت ذات و حفظ خویش است. اسپینوزا همین کوناتوس را در مقام اصلیت‌ترین میل، از هابز گرفته و آن را افزون بر جسم، به ذهن و صفت فکر هم می‌گستراند و با این کار، گویی کوناتوس یا همان میل بنیادین را به سطحی فراتر از آنچه هابز در نظر می‌گرفت، میکشاند. در اسپینوزا صیانت ذات تنها به تلاش برای بقا خلاصه نمیشود، بلکه توسعه ذات و افزایش واقعیت و کمال را هم دربرمیگیرد.

بر اساس خوانش هابز از وجود آدمی، چیزی بنام خیر اعلی که میان همه آدمیان مشترک باشد، در زندگی آدمی بیمعناست؛ یعنی هابز خوشبختی را برای آدم مرکب از جسم و میل جز در توالی ارضای امیال نمیداند تا جاییکه این زنجیره گذر از برآوردن میلی به میل دیگر، تنها با مرگ متوقف میشود (Hobbes, 1839b: p. 57). بهمین دلیل مرگ بزرگترین شر برای انسان هابزی است. البته این سخن او با توجه به اصالت میل در آدمی از نگاه وی، بروشنی قابل فهم است، چراکه میل هر خیر و لذت و منفعتی را تنها برای خود میخواهد و بیمعناست که ما متعلق را در نظر بگیریم که همه آدمیان در تلاشی مشترک سعی در رسیدن به آن داشته باشند. اما اسپینوزا نظر به اینکه آدمی را منحصر در ماده و حرکت نمیبیند بلکه به بُعد و فکر در او قائل است، برای وی خیر اعلی در نظر میگیرد و سعادت آدمی را نه در ارضای امیال که در تحقق همان خیر اعلی میداند که میان همه ابنای بشر مشترک است. در اینجا دیگر مرگ نگران‌کننده و ترس‌آور نیست، زیرا با آن، خوشبختی آدمی نه تنها به پایان نمیرسد بلکه در ساحت ذهن تداوم می‌یابد.

فلسفه هابز و اسپینوزا در تفسیر خود از سرشت انسان به رهیافتها و خوانشهای متفاوتی از برتری نوع حکومت و غایت آن رهنمون میشوند. انسان هابز تابع غریزه است، ولی انسان اسپینوزا عاقل است؛ در اولی میل و در دومی عقل غلبه دارد. عقل وحدت‌بخش و میل وحدت‌ستیز است. حاکم مطلوب هابز که قرار است بر امیال آدمیان حکمرانی کند، خودش نیز بنا بر تعریف، مرکب از جسم و میل است، میل هیچ کس را در برابر میل خویش برنمیتابد و بالطبع به خودکامگی و استبداد مایل است تا جایی که شاید او نماد قویترین امیال و تجسم خودخواهی و خودپرستی انسان هابزی باشد. اما حاکم مطلوب اسپینوزا که قرار است بر خرد آدمیان فرمان

براند، هیچ محدودیتی برای خردورزی دیگران قائل نمیشود چراکه عقل بر خلاف میل، نافی دیگر عقلها نیست و هرچه شهروندان عاقلتر باشند، بهره این عقلانیت به دیگران هم میرسد، تا آنجا که اگر همه آدمیان عاقل باشند نیازی به حکومت نخواهد بود. اما نیک میدانیم که بیشتر آدمیان پیرو امیال خویشند پیرو عقلشان، بنابراین چاره‌ی جز تن دادن به حکومت نیست؛ البته حکومت مطلوب، دموکراتیک است که به سرشت راستین آدمی نزدیکترین و سازگارترین است.

هابز دو بخش مهم از چهار بخش کتاب لویاتان را به نگرشی بدبینانه به انسان اختصاص داده است و در تمام این کتاب به تغییرناپذیری سرشت انسان سخت باور دارد و از همپنروست که مدنیت را برای آدمی امری قسری میداند که با نبودن عامل قسر، یعنی حکومت، یا با کم شدن قدرت حکومت، هر لحظه امکان بازگشت آدمی به هرج و مرج حاکم بر وضع طبیعی محتمل است. از اینرو اعطای حق هرگونه ابراز وجود و خردورزی به شهروندان، بر خلاف ساختار زندگی مدنی است، چراکه آنها را از اطاعت محض باز میدارد و بنوعی به کاهش قدرت حاکم منجر میشود. اما در نگاه اسپینوزا تربیت شهروندان در بستر خردورزی و اظهار نظر در همه امور، از وظایف اصلی حکومت است؛ یعنی او اخلاق را در پیوند با سیاست میبندد در حالیکه از نظر هابز میان سیاست و تربیت شهروندان ارتباطی نیست و حکومت جز در برابر حفظ جان رعایا و تأمین امنیت وظیفه دیگری ندارد.

بیاید سخن هابز را که «انسان گرگ انسان است»، درباره شخص حاکم که خودش یک انسان است، در نظر بگیریم. حکومت در نظریه سیاسی هابز چیزی جز استبداد و سلطنت مطلقه نمیتواند باشد چراکه حاکم بنا به گرگ‌بودنش، هیچکس را در حکومت شریک نخواهد کرد. اما اگر سخن اسپینوزا را که میگوید: «برای آدمی هیچ موجودی باندازه آدمی سودمند نیست»، در نظر بگیریم، حکومت آرمانی اسپینوزایی حکومت دموکراسی خواهد بود، چراکه حاکم اسپینوزایی اصولاً نمیتواند یک نفر باشد، بلکه بر اساس تعریف او هیچ انسانی از دیگر آدمیان بینباز نیست. بنابراین بر اساس تعریف اسپینوزا، حاکم نمیتواند انحطاط‌طلب و خودکامه باشد؛ همه شهروندان تاجایی که می‌اندیشند در اداره حکومت مشارکت دارند، زیرا همکاری و مشارکت و هم‌افزایی، جزء سرشت انسان اسپینوزایی است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مابعدالطبیعیة ماده‌باورانه هابز و مابعدالطبیعیة عقل‌گرایانه اسپینوزا در تفسیر خود از سرشت انسان به دو رهیافت متفاوت متفاوت به انسان و بدنبال آن دو خوانش مختلف از نوع حکومت مطلوب انجامیده‌اند. انسان هابزی و انسان اسپینوزایی را میتوان دو وجه و چهره از انسان دانست؛ انسان در ساحت حیوانیت و امیال، و انسان در ساحت عقلانیت و افکار. با دقتی اندک در فحوای سخنان اسپینوزا درمی‌یابیم که او انسان هابزی را خطرناکترین موجود برای دیگر انسانها و حتی از این هم فراتر، خطرناکترین موجود حتی برای خودش میدانند. آدمی در ساحت امیال از ذات حقیقی خود که همانا خردورزی و عقلانیت است، بسیار دور است و در این وضع نه تنها با دیگران درمی‌افتد، بلکه با خودش هم سر آشتی و سازش ندارد. اسپینوزا معتقد است انسان هابزی باید در بستر جامعه مدنی و از راه خردورزی و تربیت، به ذات حقیقی خویش نزدیک شود تا برای خود و همنوعش سودمند باشد.

شاید اگر بخواهیم از منظری همدلانه به اندیشه سیاسی هابز بنگریم و اسپینوزا را هم با نگاهی نزدیک به هابز تفسیر کنیم، هر سه گونه حکومت، بسته به سطحی از فرهیختگی و مدنیت که شهروندان در آن بسر می‌برند، لازم است. روشن است که سلطنت مطلقه برای آغاز تن دادن آدمیان به وضعیت مدنی، مناسبترین نوع حکومت است و هرچه جمع خردمندان و فرهیختگان افزایش یابد، نوع حکومت باید به اریستوکراسی نزدیک شود و در وضع بسیار خوشبینانه که بیشینه شهروندان اهل خردورزی باشند، دموکراسی مطلوب است. اما در وضع آرمانی، میتوان از این هم فراتر رفت و مرحله‌یی را تصور کرد که در آن، همه شهروندان در اوج خردمندی بسر برند؛ در این وضع، ضرورت حکومت بکلی از میان برمیخیزد و این همان آرمانشهر فیلسوفان یا شهر خدای الهیدانان است.

۹۸

### پی‌نوشت

۱. شایان ذکر است که هابز نیز رساله الهی‌سیاسی اسپینوزا را خوانده است و در نامه‌یی به یکی از دوستان خود گفته است که من هرگز جرئت نمی‌کردم چنین شجاعانه بنویسم (Curley, 2006, p. 497).





## منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴) اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴) اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲) رساله سیاسی، ترجمه ایمان گنجی و پیمان غلامی، تهران: نشر روزبهان.
- پارکینسن، جی. اچ. (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه راتلج: دوران نوزایی و عقل گرایی قرن ۱۷، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: حکمت.
- هابز، توماس (۱۳۹۳) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- Curley, E. (2006). Kissinger, Spinoza and Genghis Khan. *The Cambridge companion to Spinoza*. ed. by D. Garrett. pp. 315-342. Cambridge: Cambridge University Press.
- Del Lucchese, F. (2009). Democracy, multitude and the third kind of knowledge in the works of Spinoza. *European Journal of Political Theory*. Vol. 8, pp. 339-63.
- Geismann, G. (1991). Spinoza; beyond Hobbes and Rousseau. *The Journal of the history of ideas*. Vol. 52, No.1, pp. 35-53.
- Hobbes, T. (1839a). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. 1. Collected and ed. by W. Molesworth and J. B. Henrietta Street. London: Covent Garden.
- \_\_\_\_\_ (1839b). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. 3. Collected and ed. by W. Molesworth & J. B. Henrietta Street. London: Covent Garden.
- \_\_\_\_\_ (1839c). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. 4: Collected and ed. by W. Molesworth and J. Bonhn Henrietta Street. London: Covent Garden.
- \_\_\_\_\_ (1998). *On the Citizen (De Cive)*. T. Richard & M. Silverthorn(eds). Trans. by M. Silverthorn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Israel, J. (2004). The intellectual origins of modern democratic Republicanism (1660-1720). *European journal of political theory*. Vol. 3, No. 1, pp. 7-36.
- Jarrett, C. (2007). *Spinoza: a guide for the perplexed*. London: Continuum.
- Kossman, E. H. (2000). *Political thought in the Dutch Republic: three studies*. Edita-the Publishing House of the Ray (Rayal).
- Machiavelli, N. (1961). *The Prince*. trans. with an introduction by G. Bull. Harmondsworth, Middlesex: Penguin books.
- McShea, R. (1971). Human nature and history. *The Monist Philosophy of Spinoza*. Oxford University Press. Vol. 55, pp. 602-616.
- Prokhovnik, R. (2004). *Spinoza and republicanism*. New York: McMillan.
- Rosenthal, M. A. (2001). Tolerance as a virtue in Spinoza's ethics. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 39, No. 4, pp. 535-57.
- Smith, S. B. (2003). *Spinoza's book of life: freedom and redemption in the ethics*. New Haven and London: Yale University Press.



- (2005). What kind of democrat was Spinoza?. *political theory*. Vol. 33, No. 1., pp. 6-27.
- Sorell, T. (2003). Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes. in *the Renaissance and seventeenth-century rationalism: Routledge history of philosophy*, ed. by G. H. R. Parkinson, pp. 219-238. London and New York: Routledge.
- Spinoza, B. (2007). *Theological-Political Treatise*. ed. by J. Israel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1965). *On the spirit of Hobbes's political philosophy*. in *Hobbes Studies*. ed. by K. C. Brown. London: Basic Blackwell.
- Thayer, V. T. (1922). A comparison of the ethical philosophies of Spinoza. *The Monist*, vol. 32, No. 4, pp. 553-568.
- Verbeek, T. (2003). *Spinoza's Theological-Political Treatise*. London: Routledge.
- Ward, L. (2011). Benedict Spinoza on the naturalness of democracy. *Canadian Political Science Review*. Vol. 5, No.1, pp. 55-73.
- Yurdusev, N. (2006). Tomas Hobbes and international relations: from realism to rationalism. *Australian Journal of International Affairs*. Vol. 60, pp. 305-321.