



University of Tabriz-Iran  
Quarterly Journal of  
*Philosophical Investigations*  
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419  
Vol. 12/ No. 22/ spring 2018

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۲ / شماره ۲۲ / بهار ۱۳۹۷

## تفسیر هابز از سرشت انسان و تأثیر آن در شکل‌گیری فلسفه سیاسی او\*

سید مصطفی شهرآیینی\*\*

دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

یوسف نوظهور

دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

بیان کریمی

دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز

### چکیده

بنیان اندیشه سیاسی هابز بر تحلیل دوگانه وی از انسان مبتنی است؛ از سویی انسان به مثابه جسم مادی مرکب در شبکه‌ای از نیروهای مکانیکی که تابع امیال و انفعالات خویش است و از دیگر سو انسان همچون موضوع مطالعه مفاهیم حق و تکلیف که به وسیله قرارداد تشکیل اجتماع می‌دهند. تلاش هابز بر این است که نظام سیاسی‌اش با تحلیل ماده‌گرایی از رفتار انسان سازگار باشد. به همین دلیل در اندیشه هابز آگاهی از سازمان سیاسی مشروط به شناخت سرشت بشری است و شناخت حالات و انفعالات بشر به شناخت اصول مکانیکی و قوانین فیزیک وابسته است. اخلاق و سیاست هابز نیز با ماده‌انگاری مکانیکی منطبق هستند و گاهی بر همان زمینه شرح و بسط داده شده‌اند. پرسش‌های راهبر ما در این مقاله عبارتند از: سرشت انسان به مثابه یکی از عناصر اصلی نظام روان‌شناختی هابز چه مختصاتی دارد؟ هابز چگونه بر پایه مختصات سرشت انسان، فلسفه سیاسی خود را تدوین کرده است؟ مدعای اصلی مقاله این است که در نگاه هابز سرشت انسان بر اصل حرکت و بر اصول مکانیکی استوار است و در نتیجه، توانایی ایجاد جامعه سیاسی در سرشت بشر نوشته نشده است. انسان مدنی بالقهر است و باید اجتماع‌پذیر ساخته شود، به این معنا که نظم جامعه سیاسی نه نظمی طبیعی بلکه نظمی مصنوعی است که در مفاد بندهای یک قرارداد تجلی‌پذیر خواهد بود. بنابراین روان‌شناسی مکانیکی هابز زمینه‌ساز فلسفه مدنی اوست.

**واژگان کلیدی:** هابز، روان‌شناسی، فیزیک، سیاست، اصول مکانیکی، سرشت انسانی، دولت.

\* تاریخ وصول: ۹۵/۷/۶

تایید نهایی: ۹۵/۹/۳۰

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری با عنوان مبانی مابعدالطبیعی آرای سیاسی هابز و اسپینوزا در دانشگاه تبریز است. تاریخ تکمیل پایان‌نامه: ۹۶/۹/۱۸، اساتید راهنما: دکتر سید مصطفی شهرآیینی و دکتر یوسف نوظهور

\*\* E-mail: m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

## مقدمه

دوره نوزایی (Renaissance) دوره شکوفایی نگرشی نوین به انسان و ظهور رشته‌های جدید از ارزش‌ها بود. اروپایی‌ها در دوره نوزایی بسیاری از سنت‌های فکری، فرهنگی و دینی سده‌های میانه (Middle Ages) را به شدت مورد نقد قرار دادند. علت اصلی ظهور نوزایی یورش انسان این عصر است علیه تفکرات سده‌های میانه. «دو جنبش تأثیر عمیقی بر فلسفه نوزایی ایتالیا گذاشت: فلسفه مدرسی و انسان‌گرایی که هر دو در شمال ایتالیا در حدود سال ۱۳۰۰ میلادی شروع به رشد کردند» (Kraye, 2005: 15). مفسران ویژگی‌های متعددی برای این دوره برشمرده‌اند<sup>۱</sup> که در میان آن‌ها سه جریان عمده در تاریخ اروپا که از شاخصه‌های اصلی دوره نوزایی شمرده می‌شوند، عبارتند از انسان‌گرایی، نهضت اصلاح دینی و انقلاب علمی.

در میان این ویژگی‌ها تأکید بر قدرت و توانایی انسان در حوزه‌های مختلف، انسان‌گرایی را به یکی از مهمترین مؤلفه‌های دوره نوزایی تبدیل کرد. «یاکوب بوکهارت (Jakob Burckhardt) محقق سوئیسی نوزایی را دوره‌ای می‌داند که در آن برای نخستین بار انسان به فرد اصلی تبدیل شد» (Parkinson, 2005: 3). اصلی‌ترین و اولین شعار دوره نوزایی یعنی تأکید خاص بر جایگاه و توانایی انسان در جریان‌ات بعدی، از جمله در نهضت اصلاح دینی با شدت بیشتر ادامه یافت. «انسان‌گرایی فلسفه را از کلاس درس و صومعه بیرون آورد و به نحو بی‌سابقه‌ای در تاریخ مسیحیت، آن را به موضوع انسان‌های غیرروحانی مبدل ساخت» (Brown, 2005: 80).

اگر به تحلیل استدلالات فلاسفه سیاسی پردازیم خواهیم دید که اغلب آن‌ها بر پایه فرضیاتی درباره سرشت انسان (human nature) استوارند. «در واقع سرشت انسان سنگ بنیادینی است که بقیه اجزای هر نظریه‌ای بر گدازد آن بنا می‌شود و چونان معیاری است که هر اصل و رویه سیاسی و اجتماعی دیگری با آن سنجیده می‌شود. تنها کافی است رابطه جدانشدنی میان تصور افلاطون، آگوستین، ماکیاولی، هابز و روسو را در اندیشه سیاسی غرب درباره سرشت انسان به یاد بیاوریم» (اوادینک، ۱۳۷۹: ۸۵). از سویی اختلاف‌نظر اساسی فلاسفه سیاسی معمولاً به اختلاف‌نظر درباره چگونگی نگرش آنان به سرشت آدمی<sup>۲</sup> باز می‌گردد و از سوی دیگر، توضیح اولیه بسیاری از مسایل ثانویه در فلسفه‌های سیاسی را باید در برداشت‌های خاص صاحبان آن فلسفه‌ها از سرشت بشر جستجو کرد<sup>۳</sup>. از دیدگاه جونز، صاحب اثر *خدانندان/اندیشه سیاسی*، هر شرحی از سیاست باید از سرشت انسان - امکانات و محدودیت‌هایش - آغاز شود (جونز، ۱۳۵۸: ۶۲۴).

به زعم اشتراوس سیاست در معنای عام و در تفکر سیاسی قدیم، یعنی در اندیشه دینی و در فلسفه سیاسی کلاسیک، یا در بیرون از سرشت واقعی بشر قرار داشت یا از آسمان نازل می‌شد. به عبارت دیگر، تا پیش از دوره نوزایی وجود نظم سیاسی و دولت (State) را یا بر مبنای قانون طبیعی (Natural law) (از افلاطون تا رواقیان و حتی آکویناس) یا بر پایه اراده الهی (Will of God) (آگوستین و پیروان او) می‌دانستند (اشتراوس، ۱۳۷۷: ۱۹۷-۱۹۰). «متفکر سیاسی سده‌های میانه که در فضای فلسفی و دینی خاص خود می‌اندیشید، انسان را بر اساس معرفت الهیاتی تعریف می‌کرد و پس از آن به شناخت حقوق و تکالیف بشر می‌رسید» (Miller, 1983: 1). اما از دید اشتراوس با پیدایش انسان جدید، عالم جدیدی

هم برپا شد؛ عالمی که غایات معرفت و زندگی را بیرون از بشر نمی‌دید. و معرفت خاص انسانی مبنا و پایه منظومه دانش بشری در باب سیاست و اجتماع قرار می‌گیرد (اشتراوس، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

با ظهور ماکیاولی در مقام فرزند دوره نوزایی و پیرو انسان‌گرایی و علم‌گرایی جدید، انسان جدیدی متولد شد که بیش از هر صورت بشری در پیشینه تاریخ غرب سوداگر، دنیا اندیش، قدرت طلب، لذت‌جو و تا حد زیادی فارغ از دغدغه دین و آخرت و رها از دغدغه‌ی اخلاق و حریم و حدودهای معنوی بود. ماکیاولی به‌ویژه در *گفتارها* با تعریف جدیدی که از انسان و رابطه فرد با حکومت و کالبدشکافی بی‌مانندی که در تشخیص رابطه میان اخلاق و سیاست به دست می‌دهد مقدمات گذار از فلسفه سیاسی کلاسیک را برای فیلسوفان سیاسی جدید، رقم می‌زند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۵).

پس از وی هابز از نخستین فیلسوفانی است که به تبیین سرشت انسان پرداخته است. پرسش اساسی هابز در فلسفه سیاسی این بود که چگونه می‌توان ماهیت و بنیان جامعه سیاسی را دریافت؟ به همین دلیل با مهم‌ترین مقوله جامعه سیاسی یعنی انسان آغاز کرد. و با ارائه تفسیر خاصی از سرشت انسان بنیان جامعه سیاسی را تأسیس کرده است. این مقاله بر چند فرض اساسی استوار است: الف. دستگاه مابعدالطبیعی هابز بر ماده‌گرایی استوار است، یعنی همه واقعیت جسمانی و مادی است. ب. شناخت مجموعه‌ای از حرکات است که در اجسام محسوس ایجاد شده است. ج. در این میان انسان هم به مثابه جسم مادی مرکب در شبکه‌ای از نیروهای مکانیکی تابع امیال و انفعالات خویش است. د. شناخت حالات و انفعالات بشر به شناخت اصول تجربی و قوانین فیزیک وابسته است. در این مقاله تلاش بر این است که پس از طرح دیدگاه هابز در باب سرشت انسان، جایگاه سرشت انسان را در تدوین فلسفه سیاسی او بررسی کنیم.

### ۱. جایگاه هابز در اندیشه سیاسی جدید

به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، نگرش جدید به مسائل سیاسی در بستر اندیشه جدید غرب، با دیدگاه‌های هابز آغاز می‌شود (Thomas, 1992: 101). محققى درباره‌اش گفته‌است: «هابز احتمالاً بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی است که در دنیای انگلیسی‌زبان به وجود آمده است» (سوگون، ۱۳۸۳: ۳۰). هابز معتقد به خروج از منطق الهی - سیاسی است که مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی (political philosophy) با آن درگیر بوده است، وی تفکر سیاسی را از قید سنت و توسل به اصول مابعدالطبیعی (metaphysical principles) رها و تفکر سیاسی را به عنوان دانشی مستقل، بر اساس واقعیت‌های بیرونی استوار نمود.

هابز از نخستین فیلسوفان سیاسی عصر جدید است که رساله‌های مستقل و منسجمی درباره علم سیاست تألیف کرده است. *لویاتان (Leviathan)* بزرگترین و شاید یگانه اثر منحصر به فرد و شاهکار بی‌نظیر در زمینه فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی است<sup>۴</sup>، که در آن بیش از دیگر آثار هابز تلاش او را بر تبیین سرشت بشر و تأثیر آن در تشکیل نظام سیاسی شاهد هستیم<sup>۵</sup>. ریچارد تاک، *لویاتان* را نخستین و بزرگترین اثر فلسفه سیاسی به زبان انگلیسی و اولین شرح جامع درباره دولت مدرن و کارکردهای آن می‌داند، به‌ویژه این مطلب که جدایی سیاست و دولت از دین و کلیسا در مقام یکی از ویژگی‌های دولت مدرن، از مهم‌ترین محورهای تحلیل هابز در سراسر این کتاب است (تاک، ۱۳۷۶: ۷). به هر حال، جایگاه

هابز در تاریخ انگلیس بسیار رفیع است. بسیاری از مفسران معتقدند که هابز در دو عرصه سیاسی-اجتماعی و علم، نقشی خلاقانه ایفا کرد و درصدد برآمد با کاربرد روش‌های فلسفی و علوم طبیعی در زمینه رفع بی‌ثباتی‌های سیاسی، نظریهٔ متقنی ارائه کند (Rodger and Rayan, 1988, 11). اعتبار او در مقام فیلسوف، متکی به نوآوری‌هایی است که در روان‌شناسی (Psychology) و به‌خصوص در سیاست (Politics) دارد. بر همین اساس ابتدا نگاهی به تفسیر هابز از سرشت انسانی خواهیم افکند.

## ۲. نگرش هابز به سرشت انسان

هابز با انسان‌شناسی جدیدی که ارائه داد، زمینه را برای ابطال عقاید سیاسی قدیم آماده کرد. استدلال‌های اصلی هابز در تحلیل رفتار آدمیان نسبت به یکدیگر عمدتاً در فصل‌های ششم تا یازدهم *لویاتان* یافت می‌شود (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۰۴). البته در دیگر آثار وی نیز نکات مشابهی وجود دارد که برای روشن‌شدن این موضوع سودمند خواهد بود. هابز با برجسته‌کردن ناامنی در سرشت بشر و گزارشی از صحنهٔ جنگ همه با هم، ضرورت طرح دانش جدید سیاست را نشان داد. دستاوردها و یافته‌های مکانیکی در سده هفدهم باعث شد تا هابز تمام پدیده‌های عالم را با داده‌ها و تصورات مادی تبیین کند. وی جهان را متشکل از اجسامی متحرک می‌دید که بر الگوی دقیق تنظیم شده و از قوانین مشخص و علی‌تبعیت می‌کند. نگاه او به جهان، در نگرشش به جامعه انسانی نیز منعکس می‌شود. هابز با ارائهٔ تفسیر مکانیکی از انسان، معتقد بود که حرکت (Motion) انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاه مکانیکی تقلیل داد. در واقع، اصول مکانیکی بر جهان، انسان و دولت قابل اطلاق است.

### ۱-۲. جایگاه اصول مکانیکی در اندیشهٔ هابز

فیزیک و روانشناسی برای هابز علم حرکت و شاخه‌هایی از مکانیک محسوب می‌شوند. از دید هابز موجبیت ماشین‌انگاران هم بر عالم انسانی و هم بر عالم غیرانسانی قابل اطلاق است. «یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در نیمه نخست قرن هفدهم این پرسش بود که اصول مکانیکی تا چه حد بر عالم طبیعی و همچنین بر عالم شناخت و اراده انسان اطلاق می‌شود. پاسخ هابز به این پرسش، ساده، اما افراطی بود؛ از دید وی اصول مکانیکی (mechanical principles) بر هر دو حوزه به یکسان اطلاق می‌شود. دستگاه فلسفی هابز طوری طراحی شده که کل روان‌شناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است» (Leijenhorst, 2007: 86).

با نگاهی به آثار هابز، درک غلبه تفسیر ماشین‌انگاران بر کل دستگاه فلسفی او کار دشواری نخواهد بود. «وقتی خوانندهٔ متخصص معاصر، متن *لویاتان* را به‌دقت می‌خواند، کاملاً در شگفت می‌ماند؛ زیرا این اثر نه با بحث از حاکمیت، قوانین سیاسی و مفهوم جامعه یا موضوعاتی که فیلسوفان سیاسی با آن مواجه‌اند، بلکه کاملاً برعکس، با بحث دربارهٔ کارکرد ادراک حسی و پیدایش آن آغاز می‌کند» (Ibid: 82). نظریهٔ احساس نه تنها بخشی از فیزیک هابز است، بلکه بخشی است که هابز فکر می‌کند باید ابتدا به شرح آن بپردازد. هابز معتقد است که وجود داشتن همانا وجود داشتن در مقام چیزی مادی است، حتی روح هم جسم است. نگاه مکانیکی و ماده‌انگاران هابز را به صراحت در فصل چهل و ششم *لویاتان* می‌بینیم. وی در آن‌جا می‌گوید:

جهان ( و مقصود من از آن تنها دنیا نیست که دوستارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همه موجودات است) مادی است، یعنی از جسم تشکیل شده است؛ و دارای بعدهای مقدار یعنی طول، عرض و عمق است؛ علاوه براین، هر جزئی از جسم مانند خود جسم است و ابعاد مشابهی دارد؛ و در نتیجه هر جزئی از جهان جسم است و آن چه جسم نیست جزئی از جهان نیست؛ و چون جهان کل است، آن چه جزئی از آن نباشد، هیچ است؛ و در نتیجه هیچ‌جا نیست. و از این استنباط نمی‌شود که روح هیچ چیز است، زیرا آن‌ها نیز بعد دارند و بنابراین واقعاً جسم هستند (هابز، ۱۳۹۳: ۵۴۳).

## ۲-۲- تفسیر مکانیکی هابز از سرشت انسان

هابز فرضیه خود را بر اساس برداشت خویش از سرشت انسان استوار کرد. فرضیه برجسته و روشن او این بود که حرکات انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیرات ناشی از اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. هابز برای تشریح امیال آدمی هم از قانون حرکت و هم از نظریه‌های جرم و مکان استفاده می‌کرد. او در فصل ششم *لویاتان* به صراحت آدمی را به شیء مادی فرو می‌کاهد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

خلاصه دیدگاه هابز در تعریف میل (Appetite)، عشق، تنفر (Hate)، نیک، بد، لذت، زیبایی، حزن (Grief) و... این است که حتی چیزهایی مانند اندیشه، ترس، امید، آرزو نیز که در انسان‌ها غیرمادی به نظر می‌رسد، قابل توضیح به زبان ماده است و می‌توان آن‌ها را صرفاً به حرکت‌های داخلی فروکاست 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 ما آن‌ها را احساس می‌نامیم. سپس این احساس به صورت نمود، خیال و بعد تصور یا خاطره درمی‌آید که همه این‌ها «احساسات بسیط» (simple passions) هستند. این حرکات‌ها باز هم محرک چیزهایی دیگری نظیر «میل» می‌گردند و میل یعنی جاذبه و دافعه هر چیزی که به تصور درآمده است. تمامی دیگر حالت‌های آگاهی را می‌توان حرکاتی ناشی از این احساس جذب یا دفع دانست، که توسط او به سیاق فیزیولوژیک تعریف می‌شوند. هابز تمام اعمال و افعال آدمی را تعریف مادی می‌کند، تا جایی که در نگاه او انسان چیزی جز احساس‌ها، فعالیت‌ها، حرکت‌های دائم و بخش بی‌وقفه ماشین جهان نیست (هابز، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۰۴).

هابز بر اساس اعتقاد به اصالت ماده، انسان را نوعی ماشین می‌داند و به روح اعتقاد ندارد<sup>۶</sup> (هابز، ۱۳۹۳: ۵۴۳). انسان موجودی طبیعی و بخشی از جهان طبیعت است و طبیعت نیز مفهومی مکانیکی و ماشینی دارد.<sup>۷</sup> هابز همانند دکارت معتقد بود که کل جهان طبیعت از ماده و حرکت ساخته شده است.<sup>۸</sup> مفهوم حرکت نزد هابز بنیادی‌ترین مفهوم هستی است و حرکت بنیاد دانش فیزیک جدید آن دوران به شمار می‌رفت. حرکت برای هابز، در واقع حرکتی مکانیستی است و بدین سان هرچه که او بر پایه این-گونه حرکت بنا می‌کند نیز دارای خصلتی مکانیستی است. وی در مقدمه بخش نخست *لویاتان* می‌گوید:

آدمی با فنون خود چنان از طبیعت در امور گوناگون اقتباس و تقلید می‌کند که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد. زیرا اگر بپذیریم، که زندگی صرفاً حرکت اندام-هاست و سر منشأ حرکت هم عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همه دستگاه‌های خودکار دارای حیات مصنوعی هستند؟ زیرا قلب چیزی نیست جز فنری، و اعصاب چیزی نیستند جز بندهایی؛ و مفاصل‌ها چیزی نیستند جز چرخ‌هایی که به کل بدن چنان که خداوند خواسته است، حرکت می‌بخشند. فن و صناعت از این هم پیش‌تر می‌رود و از عالی‌ترین فرآورده خردمند طبیعت، یعنی انسان هم شبیه‌سازی می‌کند (هابز، ۱۳۹۳: ۷۱).

هابز فیزیک را صرفاً جهت درک پدیده‌ها به کار نمی‌برد، بلکه درصدد برمی‌آید آن را برای تبیین تمام رفتارهای انسانی به کار برد. از این رو علوم و دانش‌های مورد استفاده در دستگاه فلسفی هابز به صورت زنجیره‌وار در جهت اهدافی خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد و فیزیک به مطالعه انسان تحول می‌یابد، و در پیوند با روان‌شناسی انسان و سرانجام نوعی تلقی اندام‌وار از دولت به کار می‌رود. هابز بر پایه تحلیلی ماشینی و مادی از سرشت انسان درصدد برمی‌آید همه وقایع را بر اساس اصل حرکت توضیح دهد. اصلاً فلسفه، علم حرکت است.

محوریت مسئله حرکت در اندیشه سیاسی هابز متأثر از استیلای روش‌شناسی قرن هفدهم اروپا بود. از این منظر عواطف و اندیشه‌های انسان، ناشی از حرکت مغز و اندام‌های دیگر است و حیات اجتماعی هم به همین نحو متأثر از حرکت است. هابز با این تصور از اعمال و حرکات آدمی، حرکت معطوف به کنش انسان را در دست-یابی به قدرت به عنوان میل یا خواهش مورد توجه قرار می‌دهد که در میان همه آدمیان وجود دارد و خاص گروه اندکی از مردان جاه‌طلب و آزمند نمی‌باشد (مکفرسون، ۱۳۹۳: ۲۹).

از نظر هابز نه تنها علوم طبیعی و نجوم بر طبق قوانین حرکت تبیین می‌شود، بلکه سیاست و روان-شناسی نیز مقهور همین قوانین است. جامعه انسانی دائماً در حال حرکت است؛ انسان همیشه از هدفی به سوی هدف دیگر حرکت می‌کند، تا جایی که برای انسان چیزی به نام آرامش وجود ندارد و ماهیت زندگی، حرکت از خواسته‌ای به خواسته دیگر است. رسیدن به هر هدف، مقدمه‌ای برای رسیدن به اهداف بعدی است. در مورد عطش انسان به قدرت نیز همین قاعده حاکم است. انسان با به دست آوردن قدرت سیر نمی‌شود، بلکه به دنبال قدرت بیشتر می‌رود و آرامی تنها در مرگ است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

### ۳-۲- ویژگی‌های مشترک سرشت انسان

هابز تفسیر خود از تشکیل دولت را با مفهوم انسان آغاز می‌کند. در بخش‌های آغازین *لویاتان* انسان و حیوان در داشتن انفعالات، موجودات مشابهی توصیف شده‌اند. انفعالات در انسان همچون حیوان او را به سوی چیزهای خوشایند سوق می‌دهد و از چیزهای ناخوشایند دور می‌کند. «کوششی (Endeavour)

که معطوف به چیزی است که محرک آن است میل یا خواهش خوانده می‌شود؛ و وقتی کوشش در جهت گریز از چیزی باشد عموماً بی‌زاری (Aversion) خوانده می‌شود» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

باید توجه داشت که اگرچه هابز انفعالات انسان را حیوانی نامیده، کنج‌کاوی یعنی میل به دانستن چرایی و چگونگی را مختص انسان دانسته است. انسان نه تنها به واسطه عقل خود، بلکه به واسطه این میل انحصاری (کنج‌کاوی) نیز از موجودات زنده دیگر متمایز می‌گردد. تولید دانش و معرفت از ویژگی‌های همین میل است (همان: ۱۰۹). پس کنج‌کاوی و عقل ویژگی‌هایی است که انسان را از حیوانات متمایز می‌کند. اگرچه انفعالات و اندیشه هر دو مختص انسان است، هابز معتقد است که امیال و هیجانان آدمیان معمولاً نیرومندتر از عقل ایشان است (همان: ۲۰۳). در *لویاتان* حق طبیعی آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خویش قدرت خود را برای حفظ طبیعت - یعنی برای حفظ زندگی - خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین است، انجام دهد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۰). در *لویاتان* حق طبیعی انسان مبتنی بر صیانت از زندگی خویش است. اشتراوس معتقد است که صیانت ذات تنها حق مطلق است که همه حقوق دیگر از آن حق ریشه می‌گیرد (Strauss, 1965 : 12-13).

اشتراوس معتقد است که سرشت انسان در اندیشه هابز، غیرسیاسی، غیراجتماعی و به عبارت دیگر خودپسند و منفعت‌پرست است. و این مختصات برای سرشت بشر مشترک است<sup>۱</sup> (ibid: 3). هابز در مقدمه *لویاتان* از شباهت انفعالاتی مانند خواهش، ترس و امید سخن می‌گوید که در تمام انسان‌ها مشترک است و در خاتمه کتاب از تمایلات شناخته‌شده و طبیعی آدمیان صحبت کرده است (هابز، ۱۳۹۳: ۵۶۹ و ۷۲). «از مقدمه تا نتیجه کتاب *لویاتان* اغلب اصطلاحات طبیعت مشترک، خواهش مشترک، انفعالات مشترک، و ترس مشترک برای انسان به کار رفته است. اگرچه هابز سرشت مشترکی برای انسان تصور کرده است. اما از دید وی هیچ امر ذاتی و درونی در انسان نیست مگر میل به صیانت از زندگی خود و داشتن زندگی بهتر» (Yurdusev, 2006 : 310).

هابز در فصل سیزدهم ادعان می‌کند که آدمیان به حکم طبیعت برابرند. وی طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری برابر دانسته است. سپس وی از برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف را نتیجه گرفته است. و اگر دو شخص خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و در راه رسیدن به هدف خویش می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند. از این‌جا آشکار می‌گردد که زمانی که آدمیان بدون قدرت عمومی به سر برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی جنگ همه بر ضد همه است. هابز زندگی آدمیان در این وضع را گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه توصیف می‌کند (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۶). «باید به این نکته توجه داشت که از دیدگاه هابز توصیف وضع طبیعی بشر قبل از ایجاد یک قدرت مشترک<sup>۱</sup>، یک واقعیت تاریخی نیست و همچنین جنگی بالفعل نیست، بلکه همواره امکانی پایدار است» (Yurdusev, 2006: 311). هابز در فصل سیزدهم *لویاتان* در این باره می‌گوید: «ممکن است احتمالاً گفته شود که هیچ‌گاه چنین دورانی یا وضع جنگی بدین معنا وجود نداشته است و من نیز بر این عقیده‌ام که وضعیت هیچ‌گاه در هیچ جای جهان عموماً بدین گونه نبوده است. اما

سرزمین‌های بسیاری اینک وجود دارند که مردمان آن‌ها بدین شیوه زندگی می‌کنند» (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۹). از نظر هابز انسان‌ها به واسطه خواهش‌ها و بیزاری‌ها به جنبش در می‌آیند. خواهش و آرزوی دائمی و تلاش برای رقابت در رسیدن به این امیال سبب می‌شود تا شرایط جنگ خلق شود. تمایل عمومی همه آدمیان جستجوی همیشگی و خستگی‌ناپذیر قدرت بعد از قدرت است که تنها با مرگ پایان می‌پذیرد. همه مردم چه آنان که خواهش‌های معتدلی دارند و چه آن‌هایی که دارای خواست‌های افراطی و نامعتدلی هستند، ضرورتاً به درون منازعه رقابت آمیزی بی‌پایان بر سر قدرت با دیگران کشیده می‌شوند و با دست کم از قدرت‌های خود مراقبت می‌کنند، تا تحت تسلط دیگران در نیایند. بدین سان اینک نیاز آدمی به قدرت به امری ضروری و زیان‌بار بدل شده است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

تا این‌جا هابز دو قضیه اساسی درباره سرشت انسان در جامعه مطرح کرده و در کتاب در شهروند آن‌ها را به عنوان «دو قاعده کلی درباره سرشت انسان (two maxims of human nature)» توصیف نموده است (De Cive, Ep. Ded, sections 10). به زعم هابز قضیه اول این است که آدمیان بنا به سرشت طبیعی خویش همواره در پی تحقق خواسته‌های خود و گسترش هرچه بیشتر دامنه قدرت و آزادی‌شان بوده و در نتیجه درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگرند. قضیه دوم که هابز آن را بدیهی و یا نتیجه مستقیم نخستین فرض خود یعنی این فرض می‌داندست که «زندگی حرکت است». این است که انسان به حکم نیروی طبیعی خاص خود (عقل) از بزرگترین شر طبیعی که همان مرگ است، می‌گریزد. در ادامه، می‌گوید که چگونه با طرح این دو قضیه پیوند آشکار میان وظیفه سیاسی و عناصر اخلاقی را اثبات کرده است. به عبارت دیگر، هابز به اثبات استدلال معروف خود در این خصوص رسید که تنها راهی که آدمیان برای پرهیز از مرگ و تأمین امکان زندگی آسوده برای خویشان دارند این است که وجود قدرت دائمی حاکمه‌ای را تصدیق کنند که همگان در مقابل آن بی‌قدرت خواهند بود (Ibid: sections 5-10).

### ۳. رابطه سیاست و روان‌شناسی در هابز

«بنا بر نظر بسیاری از مفسران، در اوایل دوره مدرن هابز از پیشگامان راسخ تصور فهم عمل انسانی از منظری جبرگرایانه و ماده‌گرایانه بود و آگاهی از سازمان سیاسی مشروط به شناخت چنین سرشتی از بشر بود» (Fielda, 2015: 219). بنابراین تصور هابز از سیاست مبتنی بر استنباطش از روان‌شناسی است. از دید اشتراوس با پذیرش نگرش خاص هابز از سرشت انسانی بحث از ماهیت دولت، اطاعت سیاسی و دیگر مسائلی که از فلسفه سیاسی استنتاج می‌شود را باید پذیرفت. مفهوم ماهیت سرشت انسان بنیاد تعیین‌کننده بسیاری از پاسخ‌هایی است که هردستگاه فلسفه سیاسی خاص به مسائل اساسی فلسفه سیاسی می‌دهد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۱). بر این اساس بنا بر روان‌شناسی هابز که بر مادیت استوار است، رفتار آدمی حاصل انفعالات اوست و انفعالات نتیجه واکنشی است که انسان نسبت به حرکات ناشی از اشیاء خارجی انجام می‌دهد. بهره‌گیری از دانش روان‌شناسی در دستگاه فلسفی هابز، جایگاهی پر اهمیت دارد. «از دید هابز اصول مکانیکی (mechanical principles) بر هر دو حوزه عالم طبیعی و همچنین عالم شناخت و اراده انسان به یکسان اطلاق می‌شود. بنابراین دستگاه فلسفی وی طوری طراحی شده که کل روان‌شناسی انسان را به حوزه مکانیک فروکاسته است» (Leijenhorst, 2007: 86)



هابز توجه به روان‌شناسی آدمی را لازمه شناخت اجتماع و دستگاه سیاست می‌داند و در آثاری نظیر *لویاتان و عناصر قانون*، تحلیل روان‌شناختی از سرشت انسان را جهت ارئه درکی درست از رفتارهای انسانی، مورد توجه قرار می‌دهد. «برخی از صاحب‌نظران نظریات مطرح شده توسط هابز را، اساساً روان‌شناسانه می‌دانند که با ارائه این نظریه‌ها درصدد برمی‌آید اصول هدایت‌گر رفتار آدمی را دریابد و به این پرسش که انسان چگونه عمل می‌کند پاسخ علمی بدهد» (Thomas, 1992: 218). مهم‌ترین مفاهیم مرکزی تعالیم هابز که شالوده‌های نظریه سیاسی او هم به شمار می‌رود، عبارتند از قرارداد، قدرت و امنیت. سه مفهوم نامبرده، ریشه‌های نظریه سیاسی هابز هستند که در اعماق انسان‌شناسی وی جای دارند.

### ۱-۳- وضع مدنی

از منظر هابز اگر آدمیان بخواهند در وضع طبیعی به سر برند چنین وضعی نمی‌تواند ادامه پیدا کند. بنابراین برای پایان یافتن جنگ، جامعه تشکیل می‌شود. انسان‌ها سرانجام درمی‌یابند که برای بقای خویش باید از وضع طبیعی خارج شوند و کارهایی را که از روی انگیزه‌های خودخواهانه انجام می‌دادند، ترک نمایند. بنابراین، جامعه نوعی صلح و سازش است که آدمیان به آن تن درمی‌دهند تا بتوانند به زندگی خویش ادامه دهند. ترس از مرگ، طلب لوازم زندگی راحت، و امید به این‌که از طریق کار و کوشش خود آن لوازم را به‌دست آورند، حالات نفسانی و امیالی سه‌گانه‌ای است که آدمیان را به صلح متمایل می‌سازد. و عقل اصولی مناسب برای صلح پیشنهاد می‌کند که آدمیان می‌توانند بر اساس آن‌ها به توافق برسند (هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۰). این صلح و سازش بر اساس توافق میان انسان‌ها برقرار می‌شود و «قرارداد اجتماعی» نامیده می‌شود. همچنین قوانین جامعه حاصل قرارداد اجتماعی است (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸).

«نظریه سیاسی هابز متضمن گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی، و از وضع جنگ به وضع صلح است. هابز امنیت و صلح را مهم می‌شمارد و هدف عمده او ترویج صلح و دست‌یابی به صلح است. لویاتان همان جسم مصنوعی است که عهده‌دار تأمین رفاه و صلح برای انسان است» (Yurdusev, 2006: 319). هابز ادعا می‌کند که میل و آرزو، ترس و واهمه و احساس واقعیت‌های دائمی زندگی هستند و زندگی که در حرکت است نمی‌تواند آرام باشد. بنابراین تنها با ورود به وضع مدنی است که می‌توان سلسله بی‌انتهای خواست‌های انسان را کاهش داد «بی‌پایانی میل و استمرار ترس از شرایط طبیعی ناگوار زندگی است که به نظر می‌رسد با تشکیل یک ملت بتوان از شدت آن کاست. بنابراین روان‌شناسی ماشینی هابز تا حدی زمینه‌ساز فلسفه مدنی اوست» (Sorell, 2005 : 243).

### ۲-۳- تشکیل دولت

از دید هابز مرگ شر است و این الزامی عقلی است که از مرگ زود هنگام بپرهیزیم. به عقیده وی ترسناکی جنگ سبب می‌شود تا مردمی که در جنگ هستند راهی برای خاتمه دادن به آن بیابند و افرادی که در جنگ نیستند بخواهند به زندگی در صلح و آرامش ادامه دهند. هدف از حفظ صلح و وسایل تحقق آن توسط قوانین طبیعی مشخص شده است (لویاتان، فصل‌های ۱۴ و ۱۵)، که در مجموع نوزده قانون می‌شود. برخی از مفسران معتقدند که «هابز به تشکیل حکومت در قالب لویاتانی غول‌آسا تعلق دارد که اراده‌ای جدا از شهروندان دارد و خود، منشأ حق و تکلیف و یگانه منبع قانون است، برخلاف ماکیاولی که

به تشکیل حکومت توسط انسان معتقد بود» (Navari, 1982: 210). راه‌حل اصلی هابز برای مسئله جنگ این است که بیشتر مردم موافق‌اند که کاملاً تابع حاکمی با قدرتی تمام و کمال و مطلق شوند. انسان‌ها به حکم عقل آرام و رام نمی‌شوند، بلکه تنها راه ایجاد و آرامش و امنیت در میان آن‌ها بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی یعنی ترس از مرگ است که حاکم مطلق در دل ایشان بیفکند. هابز در فصل شانزدهم از *لویاتان* به توصیف این قدرت عمومی پرداخته است:

لویاتان و یا (به سخنی محترمانه) خداوند میرایی است که آدمیان در سایه اقتدار خداوند جاویدان، صلح و آرامش و امنیت خویش را مدیون او هستند. زیرا به موجب اقتداری که از جانب آحاد مردم در کشور به او واگذار شده، از چنان قدرت و قوتی برخوردار است که می‌تواند با تکیه بر هول و هیبت آن، اراده همگان را به حفظ صلح در داخل و تعاون بر ضد دشمنان در خارج معطوف کند. و جوهر دولت در او ظاهر می‌شود؛ و دولت (در مقام تعریف) عبارت است از شخصی که جمع‌کننده از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته‌اند تا این‌که او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آن‌ها چنان‌که خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد (هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

لویاتان تنها منبع قانون است بالاتر از او قانونی وجود ندارد. آزادی زیر لوای لویاتان حاصل می‌شود با این حال لویاتان در زندگی مردم دخالت نمی‌کند. روی هم‌رفته تبعات فلسفه هابز فردگرایانه است. لویاتان به‌رحال پدیده‌ای مصنوعی است و از این‌رو هابز دولت را از هاله رمز و راز نظریات پیشینیان بیرون می‌آورد (هابز، ۱۳۹۳: ۲۰۸). شخص ثالث باید نماینده اراده یکایک مردم باشد. اراده او اراده مشترک نیست، زیرا به نظر هابز اراده عمومی و مشترک با توجه به سرشت انسان وجود ندارد. دولت با آن‌که موجب وحدت افراد می‌شود، تنوع آنان را از بین نمی‌برد. اما چون انسان‌ها اساساً بدخواه‌اند باید غیر از توافق و قرارداد چیز دیگری نیز در میان باشد. قدرتی عمومی که مردم را در حالت ترس نگه دارد و اعمال آن‌ها را به‌سوی مصلحت عمومی رهنمون گردد. بسیاری معتقدند که به‌رغم نتایج مقتدرانه هابز، دغدغه کتاب *لویاتان* او را به دغدغه متفکران لیبرال مدرن بسیار نزدیک می‌سازد. که «هدف فراگیرشان عبارت است از نیل به اصولی برای اداره زندگی سیاسی که بتوان توافق یا قرارداد معقولی را به‌رغم این حقیقت که افراد راجع به اخلاق، سیاست و دین شدیداً با هم ناسازگارند، برقرار کند» (Newey, 2008: 5).

#### ۴. ارزیابی

فلسفه سیاسی و مخصوصاً تشکیل جامعه سیاسی بر اساس تفسیر هابز از سرشت انسان استوار است. سرشت انسان در دستگاه روان‌شناختی هابز بر مبانی مختلفی استوار است. هابز ابتدا برای تحلیل سرشت انسان بر مبانی روان‌شناختی و زیست‌شناختی تأکید کرده است؛ اما در نهایت قوانین فیزیکی و اصول مکانیکی است که نقش اصلی را بر عهده می‌گیرند. بر اساس همین مقدمات، هابز سرشت بشری را حتی بعد از ورود به اجتماع ثابت و تغییرناپذیر می‌داند. اندیشه حرکت هابز را به نوآوری و ابتکار بزرگی در روان-

شناسی و دانش سیاست رهنمون کرد. وی طبیعت، انسان و جامعه را بر حسب حرکت تبیین کرد. هابز می‌خواست به نظریه‌ای دست یابد که حرکت آدمیان را نسبت به یکدیگر توضیح دهد و سپس استنتاج کند که آدمیان باید چه نوع حکومتی داشته باشند که به آن‌ها امکان دهد تا حرکت خود را حفظ کنند و به حداکثر افزایش دهند.

برای هابز فیزیک و روان‌شناسی علم حرکت بوده و بنابراین، شاخه‌هایی از مکانیک محسوب می‌شوند. اگرچه اخلاق و سیاست هابز نیز با ماده‌انگاری مکانیکی منطبق هستند و گاهی بر همان زمینه شرح و بسط داده شده‌اند، اما به معنای دقیق کلمه از آن مشتق نشده‌اند. شاید بین شیوه‌ای که انسان‌ها به جدال با یکدیگر می‌پردازند و آن‌چه در برخورد با اجسام بی‌جان پیش می‌آید شباهت‌هایی وجود داشته باشد، اما به نظر هابز تبیین جنگ و توصیه برای اجتناب از آن اساساً اموری مکانیکی نیستند. جنگ و صلح اصولاً موضوعاتی هستند که می‌توان درباره‌شان مشورت کرد و پذیرفت یا رد کرد. آن‌ها فقط در وهله دوم معلول نیروهای غیرشخصی کور درون انسان‌ها هستند. از همین روست که هابز علل صلح را در شکل احکامی ارائه می‌کند که پیروی از آن‌ها عقلانی است و علل جنگ را باورهای فتنه‌گرانه یا سیاست‌های عملی ناشیانه‌ای می‌داند که کنار نهادن آن‌ها عاقلانه است.

پس در اندیشه هابز، آگاهی از سازمان سیاسی مشروط به شناخت سرشت بشری است، و از دیگر سو، شناخت حالات و انفعالات بشر به شناخت اصول مکانیکی و قوانین فیزیک وابسته است. بنا به نظر هابز، انسان طبعاً غیرعقلانی و مجبور است و توانایی برای ایجاد جامعه سیاسی در سرشت وی نوشته نشده است. به عبارت دیگر انسان مدنی‌البقسر است و باید اجتماع‌پذیر ساخته شود؛ از دید هابز حتی عقل، تعلیم و تربیت و اجتماع نیز قادر به مهار انفعالات بشری نیست و اگر قدرت بیرونی نباشد در جنگ همه علیه همه خواهیم ماند. بنابراین به حکومت مطلقه نیاز داریم. سرشت انسان در نهایت بر مبنای جسم انسان است که ساختار آن در نظام موجیبت طبیعت نهفته است و نهایتاً رفتار آدمی را تعیین می‌کند. از آن‌جا که جامعه ساختار جسمانی ما را نمی‌تواند تغییر دهد همچنین نمی‌تواند تمایلات ما را مهار کند. پس نیاز به قدرت بیرونی یا لویاتان داریم. تنها ترس از مرگ است که انسان‌ها را از جنایات دور می‌کند و همین عامل تشکیل اجتماع است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. از دیدگاه امیل بریه (1876-1952) خصوصیات عمده قرن هفدهم را می‌توان در سه بخش نام برد، تصور طبیعت انسانی (اقتدار و حکومت مطلقه)، تصور طبیعت بیرونی (گالیله و گاسندی) و ساختار زندگی فکری (فرهنگستان‌ها و انجمن‌های علمی) (بریه، ۱۳۸۵: ۱-۳).
۲. شایان ذکر است که مترجمان مختلف زبان فارسی برای اصطلاح «nature» معانی همچون سرشت، نهاد، طبیعت یا طبع را به کار برده‌اند. که در این مقاله همه این واژگان به لحاظ معنایی با هم مترادف‌اند.
۳. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به (بشیریه، ۱۳۶۹: ۱۹۴-۱۹۳).
۴. از دیگر آثار هابز می‌توان به شهروند (*De Cive*) درباره چشم (*On Optics*)، درباره انسان (*De homine*)، عناصر قانون (*Elements of law*) و درباره جسم (*De Corpore*) اشاره کرد.
۵. شایان ذکر است که هابز در کتاب شهروند هم به مسائل پیرامون سرشت انسان پرداخته است.

۶. این موضع هابز نسبت به اعتراضاتی است که وی در سال ۱۶۴۰ در پاسخ به کتاب *فلسفه اولی* دکارت اتخاذ کرده است. درحالی که دکارت می‌گفت انسان ضرورتاً موجودی روحانی است تا جسمانی. هابز معتقد بود نسبت به پدیده‌های ذهنی همچون افکار، باید کسی باشد که آن‌ها را تجربه کند (Newey, 2008:14).
۷. نزد هابز، بازپسین کلام از آن موجیبت ماشین‌انگاران (مکانیستی) است، خواه در عرصه انسانی و خواه در عرصه غیرانسانی (کاپلستون، ج ۵، ۱۳۸۲: ۳۶).
۸. بسیاری از مفسران معتقدند که هابز در به‌کارگیری مفاهیم جسم و حرکت وام‌دار دکارت است. تا جایی که برای یافتن پیوند میان فلسفه سیاسی و فیزیک هابز رجوع به تفسیر اتمی جهان‌شناسی دکارت سودمند خواهد بود (Jacob, 2010: 135).
۹. این سخن وی دقیقاً برخلاف این دیدگاه افلاطون و ارسطو است که انسان را مدنی‌الطبع می‌دانستند.
۱۰. منظور از قدرت مشترک، دولت یا همان لویاتان است.

### منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۷)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- اوداینیک، ولادیمیر والتر (۱۳۷۹)، *یونگ و سیاست*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- بریه، امیل (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- بشیریه، حسین (۱۳۶۹) «مسائل اساسی در فلسفه سیاسی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، حقوقی، شماره ۲۵، دی ۱۳۶۹، صص ۱۹۱-۲۲۴
- تاک، ریچارد (۱۳۷۶)، *هابز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: طرح نو.
- جونز، و. ت (۱۳۶۲)، *خدایان اندیشه سیاسی*، ج ۲، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
- سوگوون، کانگ (۱۳۸۳)، *توماس هابز و جان لاک: شرح افکار و آثار برگزیده*، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، تهران: اقبال.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، *از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، *فلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸) *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر مرکز.
- هابز، توماس (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- همپشایر (۱۳۹۰)، «مقایسه نظریه‌های سیاسی هابز و اسپینوزا»، در *مجموعه مقالات بزرگداشت دکتر محسن جهانگیری*، ترجمه دکتر مصطفی شهرآیینی، با کوشش احمد مظاهری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- Brown, Stuart (2005). "Renaissance philosophy outside Italy" in Parkinson, G. H. R.), *the Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London and New York: Routledge. P. 65-96
- Geismann, Georg (1991) *Spinoza--Beyond Hobbes and Rousseau*,

*Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1. (Jan. - Mar., 1991), pp.35-53.

- Hobbes, Thomas (1983), *De Cive*, the Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, V. III a critical edition by Howard Warrender, Oxford university press.
- Hobbes, Thomas (1999), *Leviathan or the matter, form and power of a common-wealth*, the University of Oregon.
- Justin B.Jacobs (2010) *The ancient notion of self-preservation in the theories of Hobbes and Spinoza*, King's College University of Cambridge.
- Malcolm, Noel (2008), *Hobbes and Spinoza*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press.
- Kraye, Jill (2005). "The philosophy of the Italian Renaissance" in Parkinson, G. H. R.), *the Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London and New York: Routledge. P. 15-64
- Cees, Leijenhorst (2007) "*Hobbes and Aristotelian on sense perception and imagination*" on the Cambridge companion to Hobbes's *Leviathan* edited by Patrica Springborg, New York, Cambridge university press.
- Miller, David, Syidentop, Lary (1983), *Nature of political theory*, oxford, Claredon press.
- Newey, Glen (2008), *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, London and New York, Routledge.
- Navari, C. (1982), '*Hobbes and the "Hobbesian Tradition"*' in *International Thought*, Millennium: Journal of International Studies, 11(3): 203\_/22.
- Parkinson, G. H. R. (2005), *the Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London and New York: Routledge.
- Rodgers, G. A. J. and Alan Rayn (1988), *Hobbes and royal society*. Oxford: oxford university press.
- Strauss, Leo (1965). '*On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*', in Keith C. Brown (ed.), *Hobbes Studies* (London: Basic Blackwell).
- Scroll, T. (2005). "Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes" in Parkinson, G. H. R.), *the Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London and New York: Routledge. P. 219-238
- Field, Sandra (2015), *Hobbes and human irrationality in Global discourse*, Routledge Taylor and Francis Group. P. 207-219
- Thomas, William (1992), *great political thinkers*, Oxford: Oxford U.P.
- Yurdusev, Nuri (2006), *Australian Journal of International Affairs* Vol. 60, No. 2, pp. 305\_/321, June 2006/ Routledge.