

A Comparative Study on the Foundations of the State's Legal Personality in the Political Thought of Hobbes and Mohammad Bagher Sabzevari

Mohammad Djalali¹
Zahra Azhar²

Received: 21/11/2020; Accepted: 02/01/2021

Abstract

By the establishment of Safavid state and new conditions ahead, Shi'a political thought in 16th century saw itself faced with numerous questions the most significant of which was the presence of Shi'a but non- masūm king on the throne. *Rozat-al-Anwar Abbasi* by Mohammad Bagher Sabzevari's is among the works which is written for answering these questions including Mohaghegh Sabzevari's main ideas as to human being's nature, society and the way for governing it. This article, through studying one of the most significant works of Safavid era e.g. *Rozat-al-Anwar Abbasi* and one of its most important contemporaneous works e.g. *Leviathan* written by Thomas Hobbes, aims at answering this question that why despite the fact that Hobbes and Mohaghegh Sabzevari almost share the same view as regards human being's nature and the society, propose different solutions for governing the society and permanence of governance? The authors maintain that the different time and social conditions in which they lived have led Hobbes to consider the state as an artificial human as the solution for the permanence of society's governance, while have induced Mohaghegh Sabzevari to follow connecting Safavid king to immortal Imam and ensuring the permanence of governance through creating the notion of non-original Imam. For the purpose of this article, in studying the works of these two writers, the manuscripts are used and the library-based, descriptive and analytic method is employed.

KeyWords: *Leviathan*, *Rozat-al-Anwar Abbasi*, Legal Personality of State, State of Nature, Civil State.



1. Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University (Corresponding Author); Email: mdjalali@gmail.com
2. Ph. D. Candidate in Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University.



مقدمه

مقاله‌ی پیش رو در نظر دارد که به مطالعه‌ی تطبیقی آموزه‌های دو اندیشمند سیاسی پردازد که در قرن هفدهم میلادی یکی در انگلستان و دیگری در ایران می‌زیسته و ذهن هر دو آن‌ها در پی پاسخ و راه حلی برای اداره‌ی جامعه بوده است. این نوشتار به بررسی اندیشه و نظریه‌ی هابز^۱ (۱۶۷۹-۱۵۸۸ م) در زمینه دولت و حکمرانی جامعه پرداخته و نظریات او را با اندیشه‌ی ملامحمدباقر سبزواری (۱۶۰۸-۱۶۷۹ م) از فقیهان و اندیشمندان مهم عصر صفوی در همین زمینه در ایران بررسی می‌کند. محمدباقر بن محمد مؤمن خراسانی سبزواری مشهور به محقق سبزواری از فقهای شیعه در قرن یازدهم قمری (هفدهم میلادی) است. وی از سوی شاه‌عباس به شیخ‌الاسلامی و امامت جمعه اصفهان منصوب شد (مهدوی، ۱۳۷۱: ۵۵-۵۴) و امامت جمعه تا بیش از دو قرن در اعقاب او تداوم داشت. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۰۴-۲۰۱)

محقق سبزواری آثار بسیاری در فقه و سیاست از خود بر جای گذاشته است. از مهم‌ترین آثار فقهی او می‌توان به کفایه الاحکام و ذخیره المعاد^۲ اشاره داشت. (تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۹) کتاب روضه الانوار عباسی مهم‌ترین اثر وی در سیاست است که اندیشه سیاسی و آیین مملکت‌داری از نظر او را در بردارد. این کتاب از آن‌رو که در دوران صفوی نگاشته شده از اهمیت قابل توجهی برخوردار است.

دوران صفویه یکی از مهم‌ترین دوره‌ها در مطالعه‌ی نظریه سیاسی شیعه به نظر می‌رسد. عصر صفوی اولین دورانی است که شیعیان به صورت مقتدرانه حکومت را در دست

۱ برای مطالعه زندگی و زمانه هابز ر.ک: Tuck, Richard, Hobbes: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2002.

۲ این کتاب شرح مفصلی از کتابهای طهارت، صلات، زکات، خمس، صوم، حج از کتاب «ارشاد الاذهان الی احکام الایمان» علامه حلی (م ۷۲۶ ق) است.





گرفتند. تفاوت عمده‌ی ایران صفوی با دوره‌ی پیش از آن نقشی بود که این بار مذهب شیعه در ساخت هویت جدید بر عهده داشت. در دوره‌ی صفوی و رسمیت یافتن تشیع، این بار رواج این مذهب نه به‌عنوان یک مذهب ساده، بلکه همراه با فلسفه‌ی سیاسی خاصی مطرح شد و مذهب تشیع با استفاده از آموزش همگانی آن در سراسر قلمرو صفوی، در طرز تلقی مردم از هر جهت، تأثیر ویژه‌ای نهاد. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۵) تا جایی که برخی محققان تاریخ دوره صفوی معتقدند که خصوصیات اخلاقی مردم ایران آثاری از انگیزه‌هایی دارد که به‌وسیله‌ی شاه اسماعیل و جانشینانش القا شده است. (آژند، ۱۳۸۰: ۲۴) با تحولی که در اوضاع سیاسی ایران در آغاز قرن دهم پدید آمد، اندیشه سیاسی شیعه نیز می‌بایست خود را با آن همراه می‌کرد. شیعیان یک دولت مستقل شیعی داشتند در حالی که رهبری آن با امام معصوم نبود. اما مهم‌تر از آن این بود که اکثریت قریب به اتفاق علمای شیعه که تجربه یک هزار سال تقیه را در پرونده شیعه داشتند، بخصوص علمای جبل عامل که قرن‌ها فشار ممالیک و عثمانی را تحمل کرده بودند، اکنون سلطنت صفوی را یک موهبت الهی برای رهایی از آن ستم‌ها می‌دانستند. (جعفریان، ۱۳۹۰: ۷۸۰-۷۳۵) جامعه شیعه هزار سال یک اقلیت تحت سیطره اکثریتی بود که غالباً نگاه تندی به آنان داشتند و در بیشتر دوره‌ها تحت فشار قرار گرفته بودند. اکنون یک دولت نیرومند، و یک سلطنت قوی، به دفاع از آن برخاسته و با تمام وجود از آنان دفاع می‌کرد. طبیعی بود که آنان در کنار این دولت قرار گیرند.

با این حال، در بعد نظری یک ابهام وجود داشت و تبیین نظریات کلامی و سیاسی در باب امامت و سلطنت همچنان مسئله‌ای مهم بود. باور به امام معصوم و نظریه غیبت و در نهایت مهدویت که استمرار آن بود، کلیدی‌ترین نقطه در نظریات سیاسی شیعه محسوب می‌شد. بخشی از آن جنبه فکری و امامتی- الهی داشت و بخشی دیگر جنبه اداره جامعه اسلامی. پس از تشکیل دولت صفوی، جامعه و فقها به‌صورت عملی و خارجی درگیر وجود عینی سلطنت فردی غیر از امام معصوم اما علاقه‌مند به تشیع بودند. به‌علاوه برای ایشان ضرورت داشت تا به‌قصد رهایی از تقیه دیرپا نیز اقدامی انجام می‌دادند. بدین ترتیب آنان به سمت توجیه این سلطنت سوق پیدا کردند. هرچه بود با نظریاتی که ارائه شد طی





دوره سلطنت صفوی و به‌رغم پافشاری روی همان نقطه کلیدی پیش گفته یعنی حفظ اصل امامت، توجیهاتی برای دفاع از سلطنت اسلامی مطرح گردید و در این زمینه تلاش‌هایی صورت گرفت تا توافقی ولو به‌ضرورت با اصول انجام شود. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۰) روضه الانوار از دسته همین تلاش‌هاست. ملامحمد باقر سبزواری بیان می‌کند که قصد وی از تألیف روضه الانوار آن بوده تا کتابی تألیف کند که موجب سعادت اخروی پادشاهان و حسن تدبیر مملکتی باشد: «مشمتمل بر آنچه پادشاهان را در کار باشد به‌حسب نجات و رستگاری اخروی و آنچه ایشان را نافع باشد به‌حسب تدبیر و مصلحت ملکی.» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۲) همچنین او بیان می‌کند که چنین کاری را در راستای انجام‌وظیفه خود و ادای حق شکرگزاری از شاه‌عباس دوم نگاشته و برای نگارش کتاب هم اجازه خداوند و هم پادشاه را کسب کرده است.

این نوشتار بر آن است که با بررسی دو کتاب مهم سیاسی لویاتان و روضه الانوار عباسی که همزمان در یک عصر توسط دو فیلسوف سیاسی نگاشته شده که در شرایط اجتماعی ناهمسان با پیشینه‌ی فکری و مذهبی متفاوت می‌زیسته‌اند، به‌طور خاص به بررسی رویکرد آنان در زمینه انسان و اداره‌ی جامعه بپردازد. سؤال اساسی در این مقاله آن است که چرا علی‌رغم آنکه هر دو اندیشمند در موضوع لزوم حفظ نظم در جامعه برای حفظ حیات جمعی جامعه و خطراتی که آن را تهدید می‌کند در کی یکسان دارند اما هر یک راه حلی کاملاً متفاوت ارائه می‌کنند؟ برای پاسخ به این مسئله ابتدا نگاهی مختصر به اشتراک فهم آنان از وضعیت جامعه خواهیم داشت و سپس راه‌حل‌های ارائه‌شده را در مطالعه‌ای تطبیقی ارائه خواهیم کرد و درنهایت به بررسی مبانی خواهیم پرداخت که موجب تفاوت‌های اساسی در راه‌حل ارائه‌شده توسط آنان شده است.

۱. توصیف انسان و جامعه انسانی

نکته جالب در مورد لویاتان و روضه الانوار آن است که در هر دو نویسنده بحث خود را با توصیف طبع و طبیعت انسان آغاز می‌کنند. اگرچه هابز به این دلیل به توصیف طبیعت انسان می‌پردازد که آن را سازنده‌ی «انسان مصنوع» می‌داند و سبزواری به آن دلیل به سراغ





توصیف انسان می‌رود که می‌خواهد از احتیاج و نیاز آدمیان به پادشاهان سخن بگوید که هر دوی آن‌ها دو گام مختلف از یک مسیر هستند. با اینکه به نظر می‌رسد هم هابز و هم سبزواری اول به نیاز انسان به لزوم اداره جامعه و برطرف کردن آن نیاز اندیشیدند اما برای هابز طبیعت انسان، مبدع، خالق و فعال است در حالی که برای سبزواری، انسان منفعل و مخلوق است.

سبزواری فصل اول کتاب خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «آدمی در تعیش و زندگانی محتاج است به غذا و لباس و مسکن» و سپس دلیل خود را برای نیاز به این سه بیان می‌کند و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که به جهت رفع این وجود اجتماعی لازم است که در آن هریک از افراد جامعه شغلی را بر عهده گیرند تا نیازهای افراد آن جامعه مرتفع شود. بنابراین او رفع همین نیازها را محرک اصلی انسان برای تشکیل اجتماع یا جامعه می‌داند و می‌نویسد «از سخنان گذشته معلوم شد که به فعل یک کس تحصیل قوت و غذای انسانی میسر نمی‌شود، بلکه جمعی کثیر باید که هریک معاونت یکدیگر نمایند و هر کدام به شغلی مشغول باشند تا امر غذا صورت یابد. و همچنین است حکم در باب لباس و مسکن.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴) نکته جالب اما در توضیح این جامعه آن است که سبزواری برخلاف هابز که با برابری انسان‌ها آغاز می‌کند، با تکیه بر تفاوت‌های آن‌ها در تمایل و علائق در پی آن است که نشان دهد چنین تفاوت و تباینی از دلایل ماندگاری اجتماع است. او این‌گونه این مسئله را توضیح می‌دهد: «و از این جهت است که حکیم متعال ... داعیه‌ها و همّت‌ها و عزم‌های مردم را مختلف آفرید، که اگر همه به یک همّت و عزیمت می‌بودند متوجه یک شغل می‌شدند و شغل‌های دیگر معطل می‌شد و کار آدمی باطل و خراب، و اختلاف همّت‌ها باعث آن شد که هریک را رغبت به کاری و عزیمت شغلی به هم رسید» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴) و سپس به قسمتی از آیه ۳۲ سوره زخرف اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که «خدای ... می‌فرماید که، ما قسمت کردیم در میانه‌ی مردم معیشت‌های ایشان را، یعنی روزی‌ها ...، و بعضی را بلند کردیم بر بعضی به درجه‌ها، یعنی به حسب مال و قدرت و عقل و شوکت و اراده و همّت تا آنکه بعضی، بعضی را مسخر





خود سازند» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴) و به سخنی از «حکما» اشاره می‌کند که: «لو تساوی الناس لهلكوا جميعاً» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴)

در مقابل هابز در جملات آغازین فصل سیزدهم کتاب لویاتان بر برابری تأکید می‌کند و می‌نویسد: «آدمیان بر اساس طبیعت برابرند، طبیعت آدمیان را از نظر قوای فکری و بدنی برابر ساخته است.» (Hobbes, 2003: 81) و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که «از همین برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف ناشی می‌شود و بنابراین اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند دشمن یکدیگر می‌گردند.» (Hobbes, 2003: 82)

بنابراین هر دو آن‌ها از انسان درک مشترکی داشته‌اند اگرچه با بیان و اصولی متفاوت آن را بیان می‌کنند. سبزواری به درستی می‌نویسد که اگر انسان‌ها با یکدیگر برابر باشند جامعه رو به هلاکت خواهد رفت. هابز اما با اصلی متفاوت شروع می‌کند، گرچه در نهایت به نتیجه‌ای یکسان می‌رسد. نتیجه‌ای که برابری هابز به دنبال دارد برابری در علائق و اهداف است که در نهایت موجب جنگ در جامعه می‌گردد (شهرآیینی، نوظهور، کریمی، ۱۳۹۷: ۸۲) چیزی که پیش‌تر سبزواری نیز آن را بیان کرده است.

توجه به این نکته بسیار ضروری است که «برابری» برای سبزواری برابری در همت است در حالی که «برابری» برای هابز برابری در توانایی‌ها است. به این معنی که هابز معتقد است برابری در توانایی‌ها اگر با اهداف مشابه جمع شود به سمت جنگ پیش می‌رود و نابرابری در قوت‌ها اساساً از نظر او ممکن نیست چرا که حتی «ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است.» (Hobbes, 2003: 81) در مقابل سبزواری معتقد است برابری در علائق و اهداف به این دلیل موجب هلاکت جامعه می‌شود که جامعه معطل می‌ماند. برای او تفاوت در توانایی‌ها دلیل و زمینه‌ی به وجود آمدن همت‌ها و عزم‌های متفاوت است، ادعایی که مستند به آیات قرآن است. وی این‌گونه توضیح می‌دهد که «همچنین احوال خلق را در توانگری و درویشی مختلف آفرید که اگر همه توانگر می‌بودند خدمت یکدیگر نمی‌کردند، از جهت بی‌نیازی از یکدیگر، و اگر همه درویش می‌بودند نیز خدمت یکدیگر نمی‌کردند، از جهت عدم قدرت بر ادای حق یکدیگر.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵)





به عبارت دیگر برخلاف هابز که نابرابری در قوا را امری غیرممکن می‌دانست، سبزواری معتقد است که برابری در قوت‌ها غیرممکن است چراکه انسان‌ها به واسطه‌ی فعل خداوند نابرابرند.

۲. آغاز وضع طبیعی و نزاع دائم

اگرچه هابز و سبزواری با توصیف دو وضعیت متفاوت برای انسان یعنی برابری در مقابل نابرابری بحث خود را آغاز می‌کنند اما آن‌ها در نقطه‌ای مشترک یعنی نزاع یا خصومت به یکدیگر می‌رسند. سبزواری پس از آنکه اثبات می‌کند انسان «در معاش محتاج به اجتماع» است سپس این‌گونه می‌نویسد که «چون داعیه‌های مردمان مختلف است و همه‌ی نفوس طلب منفعت خود می‌کنند... بعضی را میل به شهوات بود و بعضی را میل به مال و بعضی را میل به غلبه ... اگر ایشان را به طبایع ایشان گذارند، هر یک آنچه دیگری دارد خواهد و کار به خصومت و نزاع انجامد و به اضرار و اهلاک یکدیگر مشغول شوند و هر یک از شغلی که در معاونت یکدیگر دارند بازماند و فایده‌ی جمعیت و معاونت باطل شود.» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵) بنابراین او این مسئله که هر یک از افراد در پی کسب منفعت خود هستند و هر کس دارای اهداف خاص خود است را موجب درگیری و نزاع می‌داند. او نیز مانند هابز معتقد است که نیازهای انسان و همچنین تمایلات او در نهایت موجب درگیری و نزاع خواهد شد.

هابز نیز در توصیف وضع طبیعی خود از درگیری و نزاع مداوم سخن می‌گوید، از ترسی دائمی که آدمیان همواره با آن روبه‌رو هستند، یعنی ترس از دست دادن جان و امنیت. (توانا، اله دادی، ۱۳۹۶: ۲۰) ترسی که موجب می‌شود آدمیان از معاشرت و مصاحبت با یکدیگر لذت نبرند و همواره قدرت در این نوع از جامعه حرف اول را می‌زند. او نیز بیان می‌کند که این درگیری و نزاع حاصل سه علت اصلی است (Hobbes, 2003: 84) دلایلی که سبزواری نیز از آن سخن می‌گوید یعنی طلب منفعت و میل و شهوات و همچنین تمایل به غلبه و استقلال.





هابز این وضعیت جنگ مداوم را در مقابل وضعیت مدنی قرار داده و آن را وضع طبیعی می‌نامد. وضع طبیعی در اندیشه هر دو وضعیت فقدان قدرت عمومی است. زمانی ست که آدمیان بدون قدرت عمومی که همگان را در حال ترس نگه دارد زندگی می‌کنند. این وضع از نظر هابز جنگ خوانده می‌شود. (Hobbes, 2003: 84) هابز معتقد است در چنین وضعیتی یعنی وضعیت جنگ امکانی برای کار و فعالیت وجود ندارد چراکه به حاصل آن اطمینان نیست و این دقیقاً همان توصیفی است که سبزواری از این وضعیت منازعه دارد.

بنابراین وضع طبیعی برای هر دو آن‌ها وضعیت مخاصمه و نزاع دائمی بر سر تمایلات، نیازها و منفعتهای شخصی است. (Tuck, 2006: 128-155) در این وضع افراد در ترس دائمی به سر می‌برند و فعالیتی در این زمان صورت نمی‌گیرد. در این حالت مفهوم حق و ناحق، عدالت و بی‌عدالتی معنا ندارد و این وضع ناشی از عدم وجود قدرت فائقه و عمومی برتر است. (Sommerville, 1992:26)

با آنکه میان اندیشه‌های این دو صاحب‌نظر تفاوت‌هایی در ریشه‌های نزاع و جنگ در جامعه وجود دارد که ممکن است ناشی از تمایز در ریشه‌های نزاع، توانایی‌های اعضای جامعه، داعیه‌ها، همت‌ها، طلب‌ها و پیروی ایشان از شهوات، باشد، اما در نهایت هر دو نتیجه‌گیری می‌کنند که کار جوامع به نزاع می‌انجامد به صورتی که علت وجود جامعه زایل می‌شود و امنیت از بین می‌رود. لذا هر دو در پی ارائه‌ی راه حلی برای جلوگیری یا خاتمه‌ی این وضعیت نزاع هستند. (Donelson, 2017: 184-187) با آنکه هر دوی ایشان وجود قدرت فائقه را راه‌حل می‌دانند، اما در این میان، هابز خلق انسان مصنوع و سبزواری توسل به امام غیر اصل را راه‌حل حفظ دوام جامعه می‌داند.

۳. اتصال به وحی تنها راه پیمان با خداوند

ملا محمد باقر سبزواری پس از شرح وضعیت نزاع که به قول او به اضرار و هلاکت انسان‌ها می‌انجامد برای نجات از این وضعیت از ضرورت نوعی از «تدبیر» سخن می‌گوید. مفهومی که می‌توان آن را معادل با اداره جامعه دانست. تدبیری که بر اساس آن افراد به





حقوق و تکالیف خود آگاه می‌شوند و نمی‌توانند به حقوق دیگران تعدی کنند و در نهایت هر یک به فعالیت خود بازمی‌گردند: «الضَّرُورَةُ نوعی از تدبیر باید که هر یک را به حدی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند، و دست هر یک از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه گرداند و به شغلی که تعلق به او دارد مشغول گرداند.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵)

در ادامه سبزواری این‌گونه از تدبیر را که به واسطه‌ی آن حقوق و تکالیف معین می‌گردد و هر یک از افراد به حد خود آگاه می‌شوند را محتاج به «صاحب شریعت» می‌داند و سپس بیان می‌کند که منظور وی از صاحب شریعت «پیغمبر» است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵). بنابراین از نظر سبزواری برای درک این حقوق و تکالیف نیاز به پیامبر یا صاحب‌شریعتی است که می‌تواند از طریق وحی با خداوند در ارتباط باشد و از ویژگی عصمت ذاتی نیز برخوردار باشد. این پیامبر نسبت به همه‌ی افراد در جمیع صفات و فضائل نیک برتر است و دارای معجزات و نشانه‌هایی است.

علت آنکه سبزواری بر این مسئله تأکید دارد که صاحب‌شریعت همان کسی است که می‌بایست تدبیر جامعه را به دست گیرد در بیانات بعدی او روشن می‌گردد چرا که از نظر او آنچه به وسیله‌ی آن می‌توان احکام مربوط به حقوق و تکالیف را به دست آورد شریعت است. بنابراین کسی که تدبیر امور را به دست می‌گیرد می‌بایست به شریعت که از طریق وحی به او می‌رسد، آگاهی یابد.

هابز نیز در ادامه برای رهایی از این وضعیت و به قول او رهایی از ترس از مرگ و جراحت راه‌حل خود را ارائه می‌دهد. راه‌حل او اطاعت از قدرت عمومی است که همه‌ی افراد در برابر آن از قدرت برخوردار نیستند. از نظر او تنها راهی که آدمیان برای پرهیز از مرگ و تأمین امکان زندگی آسوده برای خویشان دارند آن است که وجود قدرت دائمی حاکمه‌ای را تصدیق کنند که همگان در مقابل آن بی‌قدرت خواهند بود. (Hobbes, 2003:)

(87)

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت آن است که هابز داشتن امکان برابر برای اعضای جامعه در کشتن یکدیگر را به‌عنوان معیار برابری معرفی می‌کند. بنابراین، منظور او از





«قدرت برتر» قدرتی است که افراد جامعه نمی‌توانند آن را نابود سازند؛ در واقع، این تعبیر همان معنای سلسله‌مراتب است؛ عدم وجود سلسله‌مراتب یعنی آنکه در رابطه‌ی الف و ب، هیچ‌یک از طرفین این رابطه نمی‌تواند رابطه یا نسبت حقوقی خود را با دیگری تغییر دهد. (Arendt, 1961:94-96) هابز معتقد است از آنجا که در تحلیل نهایی نسبت میان اعضای جامعه با نزاع و امکان نابودی یکدیگر تعیین می‌شود، پس اعضای جامعه باهم برابر هستند. تنها قدرت فائده در جامعه است که می‌تواند تنظیم‌کننده‌ی روابط میان افراد باشد چرا که برتری چنین قدرتی به آن دلیل است که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را از بین ببرد. و این درست همان معنای «استمرار» و «دوام» اداره‌ی جامعه است. لذا دوام جامعه متکی است به دوام قدرتی مصنوع، دائمی و برتر.

او در مورد منشأ این قدرت برتر، پیش‌تر در فصل دوازدهم هنگامی که در مورد دین سخن گفته است بیان می‌کند که «هر جا که خداوند خویشتن از طریق وحی و الهام مافوق طبیعی دینی را تأسیس کرد در همانجا نیز برای خود سلطنتی خاص برقرار ساخت و قوانینی در باب رفتار آدمیان نسبت به خویش و نیز رفتار ایشان نسبت به یکدیگر مقرر ساخت» و بیان می‌کند «خداوند به موجب قدرت خویش پادشاه کل زمین است اما به موجب عهد و پیمان معین پادشاه قوم برگزیده خویش می‌شود.» (Hobbes, 2003:67) وی در فصل شانزدهم در بیان انواع پیمان‌ها به وضوح بیان کرده که «پیمان بستن با خداوند ناممکن است مگر به واسطه وحی و الهام مافوق طبیعی و یا از طریق نوابی که تحت نظر او و به نام او حکم می‌رانند.»

(Hobbes, 2003:101) او برای مثال از حکومت موسی بر یهودیان نام می‌برد که حضرت موسی خود به واسطه وحی با خداوند در ارتباط بود و آنچه او می‌گفت نه سخن موسی بلکه سخن خداوند بود. هابز همچون سبزواری ویژگی اتصال به وحی و معجزات را از ویژگی‌های کسی می‌داند که می‌تواند صاحب‌شریعت خوانده شود. (Stauffer, 2010:870)

بنابراین هر دو آن‌ها معتقدند از آن‌رو که خداوند مالک زمین است، بالاترین قدرتی است که می‌تواند وجود داشته باشد. تا زمانی که بتوان به وسیله وحی با او در ارتباط بود





می‌توان انتظام جهان را بدین وسیله تأمین کرد، اگر چه با ابزار متفاوت در نظریه هابز یعنی قرارداد. اما چنانچه این امر ممکن نباشد چنین پیمانی اساساً ممکن نخواهد بود. هابز در این میان به داستان فرزندان شموئیل اشاره می‌کند که زمانی که به حکومت منصوب شدند به علت فقدان معجزات و قضاوت‌های ناعادلانه‌ی آن‌ها قوم بنی‌اسرائیل دیگر حکومت آنان را نپذیرفت و از شموئیل خواست که پادشاهی برای آنان برگزیند. بنابراین هابز دو دلیل مهم را از عوامل عدم ایمان مردم به این رابطه می‌داند یکی عدم صداقت حاکمان و طلب نفع شخصی و دیگری عدم ارائه معجزات، و درنهایت این دلایل موجب می‌شود که قوم، خداوند را از فرماندهی بر خود عزل کند. (Mortimer, 2013: 509) در نظریه سبزواری نیز او همان‌طور که خداوند را صاحب ملک می‌داند از تدبیر توسط کسی صحبت می‌کند که دارای معجزات و صاحب عصمت و کمال است یعنی دقیقاً موضوعاتی که از نظر هابز در ایجاد رابطه و پیمان با خداوند مهم است و بدون آن اساساً نمی‌توان از چنین پیمانی سخن گفت.

۴. وضعیت مدنی: انسان مصنوع و امام غیر اصل

از آن‌رو که هابز در فصول پیشین منشأ قدرت را از خداوند به آدمیان منتقل کرده است، به علت فقدان خداوند و قدرت با دوام، در این ارتباط از پیمانی جدید سخن می‌گوید. هابز ایجاد این قدرت عمومی را حاصل توافقی می‌داند که میان انسان‌ها صورت گرفته است. او تنها راه تأسیس قدرت عمومی که بتواند آدمیان را از هجوم بیگانگان و دیگر آسیب‌ها برای مدتی نامحدود محفوظ دارد آن می‌داند که آدمیان تمام قدرت و توان خود را به «یک‌تن یا مجمعی از کسان» واگذار کنند تا از طریق اکثریت آراء اراده‌های مختلف آن‌ها را به یک اراده تبدیل کند و بدین طریق آدمیان اراده و نظر خود را به اراده و نظر او تسلیم می‌کنند. از نظر هابز این امر چیزی بیش از اجماع و توافق است. یعنی در واقع وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد همه با یکدیگر صورت می‌گیرد و در این عقد افراد حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص یا مجمعی از اشخاص وا





می گذارند. دولت به معنای واقعی در این زمان تبدیل به «شخص» می گردد یعنی موجودی که نقاب آدمیان حاضر در این عقد را به صورت می زند. (Hampton, 1986:76)

از نظر هابز دقیقاً محل تولد و زمان تولد دولت گره می خورد به زمانی که چنین توافقی صورت می گیرد و جماعتی در پشت نقاب یک شخص یعنی کیویتاس^۵ وحدت می یابد. (Sommerville, 1992:234) در این زمان لویاتان یا همان خداوند میرای هابز، در سایه اقتدار خداوند جاویدان متولد می شود. او در تلاش است با تشبیه دولت به خداوند از اقتداری دائمی سخن بگوید. (یونسی، اکبری، ۱۳۹۴: ۱۰۲) در ادامه او دولت یا همان کامان ولث را این گونه تعریف می کند: «دولت عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک مرجع او ساخته اند تا او بتواند تمامی قوا و امکانات را آن چنان که خود مقتضی می داند برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار گیرد. (Hobbes, 2003:106) بنابراین مردمان با عهد و پیمانی که می بندند و با تولد نقابی که دولت آن را به صورت می زند یعنی شخصیت، به او مرجعیت می دهند.

در ادامه او به درستی می گوید کسی که حامل این شخص است حاکم خوانده می شود و صاحب قدرت حاکمه به شمار می رود و همگان اتباع او هستند. (Hobbes, 2003:107) و این گونه او که پیش از این بین شخصیت مصنوع دولت و سازندگان آن تفکیک قائل شده بود، بین شخص حاکم و شخصیت حقوقی دولت نیز تفکیک قائل می شود. در حقیقت حاکم حامل نقاب شخصیت حقوقی دولت است و شخصیت حقوقی دولت نقابی است که از عهد و پیمان آدمیان با یکدیگر به وجود آمده است. این مسئله دقیقاً زمانی که هابز از حقوق و تکالیف دولت تأسیسی سخن می گوید مشخص می شود. وی بیان می کند امکان نقض پیمان از جانب شخص حاکم متصور نیست زیرا او طرف دیگر پیمان نبوده بلکه این حق نمایندگی به واسطه پیمان متقابل آدمیان (ایجاد شخص واحد یا همان شخصیت مصنوعی) به وجود آمد. (سلطانی، ۱۳۹۴: ۲۳۴) همچنین پیمان بستن حاکم با کل جماعت





به‌عنوان طرف قرارداد نیز ناممکن بوده زیرا پیش‌ازین عقد و پیمان آن‌ها هنوز یک شخص واحد به شمار نمی‌رفتند. (Hobbes, 2003: 108) (سلطانی، ۱۳۹۸: ۲۲۴)

در مقابل اما سبزواری به دلیل آنکه معتقد است با فقدان قدرت خداوند مواجه نیستیم، به‌گونه‌ای دیگر استدلال می‌کند. از نظر او از آن‌رو که همه‌ی افراد به میل خود از شریعت و احکام الهی فرمان‌برداری نمی‌کنند «ایشان را حاکمی عادل باید که به لطف و عنف خلق را بر اطاعت و انقیاد احکام الهی بدارد» و این‌گونه حق و تکالیف را مشخص کرده، امر به معروف و نهی از منکر به‌جا آورد و عالم را منتظم کند از نظر او آن شخص «امام یا خلیفه خدا» است و آن شخص پادشاه اصلی و مَلِک حقیقی است حتی اگر نتواند به‌صورت عینی تصرف کند. او آن پادشاه را نور خدا در زمین و حجت او می‌داند که به‌واسطه‌ی او فیض و برکات بر زمین نازل می‌شود. و بر اساس نظریات شیعه اساساً در هیچ زمانی عالم از حضور این امامان خالی نیست حتی اگر این امامان به چشم دیده نشوند و به قول ملامحمدباقر سبزواری «اگر امام یک دم در عالم نباشد، فیض از این عالم بلکه قطع می‌شود، فیض وجود از این جهان مرتفع می‌شود.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۵) به‌عبارت‌دیگر و در عقیده شیعه عدم وجود امام مساوی است با عدم وجود هستی. بنابراین به نظر ملامحمدباقر سبزواری و در دستگاه فکری او به‌عنوان متفکر شیعی اساساً نمی‌توان زمانی را متصور بود که در آن امام به‌عنوان نور خدا و خلیفه‌ی خدا حضور نداشته باشد. بنابراین سبزواری برخلاف هابز آنچه را که موجب از بین رفتن تدبیر عالم و نیستی جامعه می‌شود نه جنگ داخلی، بلکه عدم وجود امام می‌داند، امامی که واسطه‌ی فیض خدا بر روی زمین است.

اما در مواردی مانند زمان غیبت کبرا یعنی غیبتی که از سال ۳۲۹ قمری آغاز شده است، حضور فیزیکی امام با چشم قابل‌مشاهده نیست. به بیان ملامحمدباقر «مثل او چون آفتابی است که در زیر ابر پنهان باشد که مدد روشنایی و فیوضات او بر زمین ظاهر و هویداست» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۶) در این زمان در حقیقت فقدان قدرت قدسی وجود ندارد. بلکه حضور فیزیکی امام به‌نوعی حضور غیر فیزیکی تغییر پیدا کرده است. او زنده است و وجود دارد که اما به‌گونه‌ای متفاوت، یعنی غیبت جسمانی، در این زمان راه‌حل





ملا محمد باقر کاملاً متفاوت با هابز است. چراکه او اساساً نیازی به خلق منشأ قدرت یا همان شخصیت حقوقی دولت و انسان مصنوع ندارد بلکه وی باید به خلق ارتباط با این منشأ بیانید. به همین جهت او این گونه می نویسد «اگر پادشاهی عادل مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لا بد و ناچار ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصلی کند و در دفع شرّ ظالمان بکوشد و هر کس را در مرتبه‌ی استحقاق خود نگاه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانات جناب احدیتند نماید.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷)

او زمانی به ارائه این نظریه می پردازد که شیعیان در بهترین حالت و امن ترین حالت ممکن در تاریخ به سر می برند. به عبارت دیگر تأکید سبزواری بر تفاوت‌ها به زمانه‌ای بازمی گردد که وی در آن تنفس می کرده است. دوران صفوی دورانی است که شیعیان پس از سال‌ها تقیه، حال قدرت را به دست گرفته‌اند و در تلاش‌اند با تأکید بر هویت شیعی خود، خود را از دیگر حکومت‌ها به خصوص عثمانیان متمایز کنند. در حقیقت این تمایزات و تفاوت‌ها مبنای اصلی هویت آنان است تا جایی که آن‌ها خود را «فرقه‌ی ناجیه» معرفی می کنند و بر نظریه پردازی در این زمینه تلاش و تأکید بسیار دارند. شیعیان در دوران صفوی با تأکید بر این عبارت خود را برترین فرقه‌ی مسلمانان و حتی در میان آدمیان به شمار می آورند. مفهوم فرقه ناجیه همواره یکی از مفاهیمی بوده که در اندیشه سیاسی شیعیان به آن پرداخته و البته افتخار شده است. اینکه شیعه در میان فرق ایجاد شده در امت پیامبر تنها فرقه‌ای خواهد بود که نجات می یابد و به عبارت بهتر هلاک نمی شود و باقی ست. این مفهوم در دوران صفوی جزو مفاهیمی بود که صفویه البته با کمک علمای شیعه در تلاش است تا آن را به عنوان یک مفهوم مهم و بنیادین در سلطنت خود رواج داده و ساختارمند کند. به طور خاص در سال‌های پایانی فرمانروایی صفویان مفهوم ایران تا اندازه زیادی برجسته شد؛ مفهومی که تا حدود بسیار زیادی چون دیگر مفاهیم ساختی دینی داشت. (صفت گل، ۱۳۸۱: ۴۹۹) این مفهوم به مفهوم دینی و به عبارت دقیق تر شیعی





دارالتشیع گره خورده بود که در آن «فرقه ناجیه» زمینه را برای ظهور امام غایب آماده می‌کرد.

برای مثال آقا حسین خوانساری (۱۰۱۶-۱۰۹۹ ق) از علمای طراز اول عصر سلطان سلیمان و شیخ‌الاسلام اصفهان، تفسیر درخور نگرشی در این باره ارائه می‌کند. او ضمن بحثی درباره‌ی سلسله‌ی صفویه و اشاره به فرقه‌های متعدد موجود در اسلام می‌گوید که پیامبر (ص) فرموده است «ستفروق امتی علی ثلث و سبعین فرقه، فرقه الناجیه و الباقون فی النار. ماء معین عین الحیات ملت بیضای احمدی و شریعت سمحای محمدی صلی الله علیه و آله از شعب مختلف و جداول مختلفه متفرقه تر خلایق قلوب و بساتین نفوس جاری می‌گردد... و این آب خوشگوار که مایه‌ی حیات ابدی و سرمایه‌ی زندگی سرمدی است از حالت طبیعی کیفیت اصلی خود گشته ... لاجرم از طوایف اسلامیة نیز به غیر از طایفه‌ی امامیه که بنابر لطایف ادله عقلیه و نقلیه و توافق نصوص خفیه و جلیه فرقه ناجیه منحصر در این فرقه علیه است، فرق دیگر را ملتبس به لباس دارای و تزیین و افسر فرمان‌روایی نخواهند بود.» (BodLeian Oxford Librrary, MS. Oussey386, No.342, p.75-80a)

برای اولین بار در تاریخ سلسله‌ای از شیعیان بر شیعیان به‌عنوان فرقه‌ی ناجیه، حکمرانی می‌کنند به همین جهت وی این‌گونه می‌نویسد که اگر پادشاه در مقامی باشد که از امام اصل پیروی کند و سنن شرع را در همه امور اعمال کند «چندان فواید و منافع بر وجود او مترتب است که قلم و زبان را وسع بیان نیست» بنابراین راه‌حل او برای این کار امام غیر اصل یا همان پادشاه عادل است که می‌تواند شریعت را در همه امور اعمال کند. او برای اداره جامعه از دو دسته‌بندی امام اصل و امام غیر اصل سخن می‌گوید و البته منظور وی از امام نه امام در معنای شیعه که امام در معنای رئیس جامعه است. از نظر او امام اصل یا نبی است و یا غیر نبی و پس از پیامبر، یا «امام اصل غیر نبی» می‌بایست جامعه را اداره کند یا امام غیر اصلی که پادشاه عادل مطلق است و وجودش برای سامان بخشیدن به اوضاع ضروری است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۵)

او در مواردی در تلاش است که از تشبیه انسان در مورد عالم یا در مورد ملک استفاده کند که می‌توان در تفکر شیعی آن را مسامحتاً معادل با جامعه دانست و در این تشبیه خود





پادشاه را به عنوان روح برای کالبد عالم یا روح برای کالبد ملک تلقی می کند. «آن پادشاه را به جناب احدیت کمال قرب است و دعای او به استجابت نزدیک است و حسن نیت او مثمر ثمرات بسیار است و خلق از عهده‌ی مجازات انعام او بر نمی‌توانند آمد، و او به حسب حقیقت روح این جهان است.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷) در تشبیه پیش گفته پادشاه به جهت آنکه به قدر توان از امام اصل پیروی می‌کند و سنن شرع را اجرا می‌سازد به مقام قرب خداوند می‌رسد، مقامی که پیامبر و امام اصل نیز به جهت آن می‌توانستند جامعه را اداره کنند، چراکه آن‌ها نیز مقرب‌ترین خلق به خداوند بودند. در ادامه نیز هنگامی که در مورد اسباب زوال مُلک سخن می‌گویند و یکی از مواردی را که موجب زوال ملک می‌گردد، اشتغال پادشاه به شرب و لهو و لذت و غفلت از امور ملک می‌دانند، مجدداً از این تشبیه استفاده می‌کنند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۲) او در آن قسمت بیان می‌کند علت آنکه پادشاه نباید به لهو و لعب مشغول باشد آن است که «پادشاه به منزله‌ی روح است در بدن و کارکنان ملک مانند دست و پا و اعضا و حرکت اعضا بی‌خبر روح حرکت ارتعاشی می‌باشد.»

قرب به خدا از آن رو که تدبیر جامعه از طریق قوانین خداوند ممکن است، تنها راهی است که از نظر سبزواری می‌تواند عاملی باشد برای دوام پادشاهی پادشاهان. به همین جهت است که مواردی که او از آن به عنوان اسباب زوال ملک یاد می‌کند همه مواردی اخلاقی هستند که موجب می‌شوند پادشاه درجه قرب به خداوند را از دست دهد. پادشاه به جهت قرب به خداوند تبدیل به روح جهان می‌گردد. این مسئله از آن روست که پادشاه به منشأ متصل می‌شود و همه امور دیگر نیز برای آنکه معتبر شوند می‌بایست به پادشاه متصل گردند که واسطه فیض خداوند بر روی زمین است. به همین جهت حفظ درجه‌ی قرب از مهم‌ترین مسائلی است که پادشاه می‌بایست به آن توجه کند و قوانین مربوط به آن را رعایت کند چراکه این مسئله موجبات دوام پادشاهی می‌شود همان‌طور که او می‌گوید: «بر سلاطین و ملوک لازم است حفظ این قوانین کردن و از آن آفات احتراز لازم دانستن. امید از کرم و اهب ذو الجلال و کریم متعال آن است که ذات بی‌مثل و مانند این پادشاه عاقل عادل خیرنواز شریرگداز پاک نهاد نیک اعتقاد ملک سیرت قدسی سریرت معدلت شعار نصفت آثار رحیم مشفق را از آفات و خطرهای روزگار در حفظ و امان خود داشته، سایه





معدلت پیرایه دولت سلطنت آن عالی حضرت را بر مفارق عالمیان تا ظهور دولت صاحب الزمان مستمر و بر دوام بدارد؛ به حقّ الحقّ و أهله.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

از آن رو که حفظ اتصال پادشاه به خداوند امری ست که موجب دوام پادشاهی می‌گردد او پس از بیان مقدمات بخشی دارد با عنوان «در آنچه بر پادشاه جهت رستگاری و نجات آخرت و ربط به جناب احدیت لازم است». (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۱) او آغاز این بخش از کتاب خود را با اشاره به گذرا بودن زندگی دنیا و تحصیل حیات ابدی آخرت آغاز می‌کند و می‌نویسد: «و آنکه دنیا دار تحصیل زاد آخرت است و از عقل نیست تکیه بر این دنیا کردن و این جهان را محلّ آرام و مأوی دانستن، بلکه در این چند نفس معدود که در این جهان جهت آدمی تقدیر شده همّت بر تحصیل حیات ابدی و نعیم سرمدی مصروف باید داشت و اوقات عمر گرنامه‌ی صرف چیزی نباید کرد که بالضروره باید گذاشت.» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۳) و هدف از زندگی در این دنیا را جمع توشه آخرت می‌داند. به همین جهت کتاب او از قسمت دوم تبدیل به کتابی می‌شود که در دسته‌بندی کتب «آینه پادشاهان» قرار می‌گیرد؛ کتابی که در آن از توصیه‌های اخلاقی سخن می‌گوید که در نهایت موجب سعادت اخروی پادشاه و رعایا خواهد شد. از این روست که او قسمت‌های گسترده‌ای را به بیان فضایل می‌پردازد و پادشاه مورد نظر محقق سبزواری که همان پادشاهان صفوی هستند از فضایل اخلاقی برخوردارند که موجب سعادت حقیقی آنان می‌شود در نهایت نیز کتاب هزار صفحه‌ای خود را با ترجمه نامه امیر المومنین (ع) به مالک اشتر به پایان می‌رساند.

سبزواری در ابتدا مانند یک حکیم خردگرا ضمن بیان ضرورت دوام جامعه به ضرورت تدبیر جامعه نیز اشاره می‌کند اما علی‌رغم اینکه او و هابز هر دو مسیر تقریباً مشترکی را طی می‌کنند به دلیل اعتقادات مذهبی متفاوت و عدم احساس خلأ وجود قدرت نامیرا در نظریه محقق سبزواری، او پس از خداوند از پیامبر و سپس از امامانی سخن می‌گوید که هیچ‌گاه زمین از حضورشان خالی نیست چرا که عدم حضورشان به معنای ازهم‌پاشیدگی کامل زمین و از بین رفتن آن خواهد بود. او ضمن حفظ «اصل حاکمیت امام اصل» به این نکته توجه می‌کند که هنگامی که به دلایلی امامان اصل غایب هستند وجود یک امام غیر اصل





لازم است که پادشاه صفوی همان امام غیر اصل است. اساساً نه تنها تردیدی وجود ندارد که چنین پادشاهی لازم است بلکه چنین پادشاهی برای برآوردن اهدافی که او در سر دارد یعنی سعادت اخروی همه افراد دارالشیعیه و همچنین اتصال این پادشاهی به امام اصل، لازم است. آنچه او در سر دارد و بیان می‌کند دقیقاً با کارکردهای یک پادشاه شیعه مانند شاه صفوی هماهنگ است.

نتیجه‌گیری

اثر سبزواری در واقع ترکیبی از شیوه اندرزنامه نویسی و سیاست‌نامه نویسی رایج میان علمای ایرانی است که همه‌چیز حول محور شخص پادشاه به‌عنوان نقطه عالم وجود می‌چرخد. آنچه اثر او را در این میان برجسته می‌سازد توجه او به مضامین شیعی چون گذرا بودن زمان، عدم توجه به دنیا، آمادگی برای سفر به آخرت، اطاعت از خداوند که تنها موجود نامیرا است و انعکاس این مضامین در منظومه فکری مرتبط با ساختار سیاسی است. مهم‌ترین کارکرد نهایی اثر او توجه و مشروعیت بخشی پادشاه صفوی به‌عنوان مقرب خداوند و نشان دادن هماهنگی چنین ایده‌ای با شریعت است. در نهایت سبزواری به دلیل پیشینه‌ی شیعی خود و هدفی که وی برای نگارش این کتاب در سر دارد از ارائه نظریه سیاسی که در آن نهادی دائمی برای اداره جامعه ایجاد شود باز می‌ماند، نهادی که حاصل نظریه سیاسی افرادی چون هابز می‌باشد. علت آن است که وی به جهت بنا ساختن نظریه خود بر پایه شریعت، اساساً همه‌ی پاسخ‌ها را در آن جست‌وجو خواهد کرد که طبق آن زمین هیچ‌گاه از امامان خالی نخواهد ماند و همواره اتصال به منشأ توسط امام اصل یا غیر اصل، باقی خواهد ماند.

با آنکه به نظر می‌رسد مفاهیمی همچون قدرت، جامعه و دوام این دو همواره به هم گره‌خورده و به‌نوعی درهم‌تنیده هستند، اما در حرکت تاریخ و تحول جوامع می‌توان به عناصری اشاره نمود که حداقل تا حدودی بیانگر نوع رابطه‌ی میان این سه مفهوم هستند.





یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های در فهم این مسئله چگونگی حفظ دوام و استمرار جوامع و پیوند قدرت با مفاهیمی قدسی به‌عنوان منشأ اعتبار و مشروعیت و درعین حال دوام قدرت است. این در حالی است که اغلب تصور شده است منشأ قدسی قدرت چیزی جز منشأ اعتبار و مشروعیت آن قدرت نیست، به نظر می‌رسد مسئله‌ی دوام قدرت و جامعه دارای اهمیتی بیشتر است و به‌نوعی اساساً مبنایی برای خود قدسی بودن محسوب می‌شود. این امر بدان دلیل است که درجایی که اعتبار و مشروعیت خود منشأ قدسی دچار تزلزل و تردید می‌شود ما با ظهور و ساخت مفهوم «شخصیت حقوقی» دولت برای پر کردن این خلأ مواجه می‌شویم. به‌عبارت‌دیگر تلاقی لزوم حفظ دوام جامعه و خلأ قدرت مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری مفهوم «شخصیت حقوقی» دولت در معنای امروزی آن، هستند و این مسئله امری است که اندیشه سیاسی شیعه هرگز با آن مواجه نشده است. هابز به دلیل فقدان قدرت عمومی قدسی و خلأ آن، توانایی خلق قدرتی نامیرا را از طریق خلق انسان مصنوع پیدا می‌کند در مقابل اما ملامحمدباقر سبزواری به دلیل وجود امام زنده و شبه نامیرا نیازی به خلق آن نمی‌بیند و تنها نکته‌ای که وی در پی آن است شرح راه‌حل خود برای اتصال به این امام است.

شرایط زمانی و جامعه‌ی متفاوتی که آن دو در آن زندگی کردند آن‌ها را با مسئله‌ای متفاوت روبه‌رو ساخته است. هابز در درگیری‌های متعدد و جنگ‌های داخلی انگلستان، پس از شقاق کلیسا و خلأ قدرت آن می‌زیست که پیش از این دوام قدرت همواره به منشائی قدسی گره‌خورده بود و برای مدت‌ها پس از افول امپراتوری، کلیسا خود را نقطه‌ی اتصال تمام قدرت‌های دنیوی با منشأ قدسی و نامیرا می‌دانست. با شقاق کلیسا درواقع اتصال به منشأ قدسی و نامیرا از بین رفت و نتیجه‌ی آن خلأ قدرت بود درحالی که مسئله‌ی دوام جامعه و لزوم یافتن پاسخی برای آن، همچنان وجود داشت. ظهور نظریه سیاسی هابز





نیز در همین عصر رخ داد. این نظریه تلاش می‌کرد مبنایی این دنیایی برای قدرتی که مسئول اداره‌ی امور جامعه بود، ترسیم کند.

در مقابل اما سبزواری در کمال امنیت و در بهترین حالت از امنیت جمعی زندگی می‌کرد و بارها در کتاب خود پادشاه صفوی به‌عنوان نائب امام را منشأ اصلی چنین امنیتی می‌دانست. از نظر او و بسیاری از عالمان شیعه، سلطنت صفوی سلطنتی دائمی و ابد پیوند به ظهور امام دوازدهم بود. جامعه‌ی شیعه هیچ‌گاه با فقدان اداره جمعی روبه‌رو نمی‌گردید به همین دلیل است که هابز هدف اصلی دولت را تأمین امنیت می‌دانست درحالی‌که سبزواری هدف اصلی آن را حفظ دین برمی‌شمرد چراکه آنچه در حال حاضر موجب ایجاد امنیت شده بود و حفظ دین به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی حقوق و آزادی‌ها بود.

منابع:

- (۱) آژند، یعقوب، ۱۳۸۰ ش، تاریخ ایران دوره صفویان، پژوهش دانشگاه کمبریج، تهران، جامی.
- (۲) توانا، محمدعلی، اله دادی، نفیسه، ۱۳۹۶ ش، «خشونت در وضع مدنی هابز: بازخوانی لویاتان»، پژوهش سیاست نظری، ش ۲۲.
- (۳) تهرانی، آقا بزرگ، ۱۴۰۸ ق، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم، اسماعیلیان و تهران، کتابخانه اسلامی، ج ۱۰.
- (۴) جعفریان، رسول، ۱۳۹۰ ش، «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان» نمونه‌های تاریخی به‌ضمیمه رساله «شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان»، پیام بهارستان، ش ۱۱.
- (۵) -----، ۱۳۷۹ ش، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج ۱.





۶) سلطانی، سید ناصر، ۱۳۹۴ش، «نقدی بر ترجمه فارسی لویاتان از دیدگاه مفاهیم حقوقی»، تحقیقات حقوقی «ش ۷۰».

۷) -----، ۱۳۹۸ش، «نقد ترجمه فارسی لویاتان از دیدگاه مفاهیم حقوق عمومی»، پژوهش حقوق عمومی، «ش ۶۳».

۸) شهرآیینی، سیدمصطفی، نوظهور، یوسف، کریمی، بیان، ۱۳۹۷ش، «تفسیر هابز از سرشت انسان و تأثیر آن در شکل‌گیری فلسفه‌ی سیاسی او»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۲۲.

۹) صفت گل، منصور، ۱۳۸۰ش، ساخت نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تهران، رسا.

۱۰) محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، ۱۳۸۳ش، روضه الانوار عباسی (در اخلاق و شیوه کشورداری)، تصحیح: اردهایی، اسماعیل چنگیزی، قم، نشر میراث مکتوب، آینه میراث.

۱۱) هابز، تامس، ۱۳۸۰ش، لویاتان، ترجمه: بشیریه، حسین، تهران، نی.

۱۲) مهدوی، سید مصلح الدین، ۱۳۷۱ش، خاندان شیخ الاسلام اصفهان، اصفهان، گل بهار.

۱۳) یونسی، مصطفی، اکبری، نورالدین، ۱۳۹۴ش، «بررسی روش هابز در تأسیس و تشکیل دولت با تأکید بر کتاب لویاتان»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۶۴.

14) Arendt, Hannah;(1961), Between past and future, Six exercises in political thought, New York: The Viking press.

15) BodLeian Oxford Library, MS. Oussey386, No.342, p.75-80a.

16) Donelson, Raff, (2017), "Blacks, Cops, and the State of Nature", Ohio State Journal of Criminal Law, 15 (1).

17) Hampton, J.; (1986), Hobbes and the Social Contract Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.

18) Hobbes, T.; (1996), Introduction. In R. Tuck (Ed.), Hobbes: Leviathan: Revised student edition (Cambridge Texts in the History of Political Thought, pp. Ix-Xlv). Cambridge: Cambridge University Press.



- 19) Mortimer, Sarah; (2013), "Christianity and Civil Religion in Hobbes's Leviathan" in P. Martinich and Kinch Hoekstra(eds.) The Oxford Handbook of Hobbes.
- 20) Sommerville, J.P. (1992), Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context. London: MacMillan.
- 21) Tuck, Richard; (2006), "Hobbes's moral philosophy", in The Cambridge Companion to Hobbes, Sorell, Tom, Cambridge: Cambridge University press.
- 22) Stauffer, Devin; (2010), "'Of Religion' in Hobbes's Leviathan." The Journal of Politics, vol. 72, no. 3.
- 23) Tuck, Richard; (2002), Hobbes: A Very Short Introduction, Cambridge: Oxford University Press.

