

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷: ۳۰۴-۲۷۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

معنای حاکمیت در اندیشه «هابز» بر اساس تفسیر او از کتاب مقدس^۱

حسن قاسمی*

ابوالفضل شکوری**

چکیده

مسئله حاکمیت در دین، محل مناظرات طولانی بوده است که با پیگیری تفاسیر این مفهوم در متون مقدس، آرای مختلفی را می‌توان دید. «توماس هابز»، نظریه پرداز حاکمیت در اوایل دوره مدرن با تفسیر کتاب مقدس و بر اساس روش‌شناسی علمی خود، نقش بسزایی در تدقیق رابطه دو حوزه حاکمیت و دین داشته است. این مقاله، تحول در مفهوم حقوق طبیعی را همچون پل واسط میان حاکمیت و دین در نظریه هابز برجسته می‌کند و با تطبیق این مفهوم در تفسیری که هابز از کتاب مقدس دارد، مدعی است که هابز، مؤلفه اصلی نظریه خود یعنی قرارداد اجتماعی را در خوانش متن مقدس گنجانده و آن را به نفع مرجعیت یک حاکم مقتدر که در پی صلح و امنیت فرد و به طور کلی حفظ حقوق طبیعی فرد است، تفسیر می‌کند.

واژه‌های کلیدی: حاکمیت، هابز، کتاب مقدس، حقوق طبیعی و تفسیر.

۱. مقاله حاضر مستخرج از رساله دکتری است که در دانشگاه تربیت مدرس دفاع شده است.

* hasan_ghasemi99@yahoo.com

** نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

shakoori1392@gmail.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

در سده‌های میانه میلادی، حیات فردی، اجتماعی و سیاسی مردم اروپا بر پایه کتاب مقدس (تورات و انجیل) و نحوه برداشت کلیسا از آن استوار بوده است. کلیسا ضمن اینکه تنها خود را مفسر واقعی کتاب مقدس می‌دانست، مانع از تفاسیر خارج از کلیسای مستقر می‌شد (Springborg, 1995: 352).

از طرف دیگر، فئودال‌های بزرگ و پادشاهان محلی نیز در قلمرو خود از قدرت واقعی برخوردار بودند که معمولاً نقش عرفیات در متصرفات و حکومت‌های آنها پررنگ‌تر بوده است. این مسئله، وضعیت دوگانه‌ای را در اروپای بزرگ و مسیحی پدید آورده بود که نه تنها در عالم سیاست و حکومت‌داری، بلکه در قلمرو علوم طبیعی و نجوم نیز جریان داشت؛ چنان که محاکمه گالیله به خاطر عقاید و نظریه‌های نجومی‌اش معروف است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۳۹).

در کشاکش این وضعیت دوگانه بود که برخی فیلسوفان کوشیدند تا کتاب مقدس را از انحصار کلیسا بیرون آورند و با تفسیر متن بر اساس روش‌های علمی و منطبق با زمانه برای مشکلات مبتلابه اجتماع راه‌حل ارائه دهند. به تدریج در کنار تفسیر سنتی کلیسا که بر جنبه‌های استعاره‌ای و تمثیلی متن تأکید داشت، کسانی نیز بودند که متن مقدس را تحت‌اللفظی^۱ تفسیر می‌کردند. این امر کامل‌تر شدن معنا در متن کتاب را رخصت می‌داد. اصلاحگران پروتستان تمایل به این داشتند که این‌طور متن را تفسیر کنند (Springborg, 1995: 353).

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸م)، فیلسوف انگلیسی یکی از آنهایی بود که پا به این عرصه گذاشت و با نگارش آثار مختلف و از جمله کتاب «لویاتان» درباره حاکمیت و به طور کلی سیاست و دولت، نظریه‌های خود را بر اساس تفسیر کتاب مقدس ارائه داد. او بر اساس روش‌شناسی علمی خود به دنبال انحصارزدایی کلیسا در تفسیر متون مقدس و اثبات این نظر بود که تنها مفسر کتاب مقدس، همان شخص حاکم است که مرجع نهایی تأمین‌کننده صلح و امنیت است (تاک، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

حال باید پرسید که چگونه و با چه هدفی، هابز در پی تفسیر کتاب مقدس است؟ و

1. Literal

در همین ارتباط، چه برداشتی از حاکمیت و رابطه آن با دین و کتاب مقدس دارد؟ به نظر می‌رسد هابز بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی خود، متن مقدس را به نفع تأمین امنیت فرد تفسیر می‌کند که غایت آن نیل به صلح توسط حاکم مقتدر است. با ملاحظه اینکه خود عهدین (جدید و قدیم) حکایت از عقد قرارداد میان خداوند با انسان‌ها دارد، هابز نظریه‌های خود را هم مطابق با عهدین و میثاق‌های آن با پیامبران و اقوام می‌داند.

این نوشتار با روش متن‌خوانی و تطبیق نظریه بر متن و با استعانت از نظریه تحول حقوق طبیعی و حاکمیت «لئو اشتراوس»، به دنبال بازخوانی فلسفه سیاسی هابز در ارتباط با حاکمیت و دین است.

تعریف مفاهیم

حاکمیت

حاکمیت معادل فارسی واژه لاتین sovereignty به معنای ادعای داشتن اقتدار سیاسی نهایی در رابطه با گرفتن و اجرای تصمیمات سیاسی است، بدون اینکه تابع قدرت برتری باشد (Oxford Politics, 1383: 464).

در دانشنامه استنفورد^۱، حاکمیت عالی‌ترین اقتدار درون یک قلمرو مشخص تعریف شده است. در اینجا به سه بُعد این مفهوم اشاره شده است:

۱. اعمال‌کننده حاکمیت

۲. مطلق بودن یا نبودن حاکمیت

۳. ابعاد داخلی و خارجی حاکمیت

اقتدار^۲ در اینجا بسیار مهم است. اقتدار یعنی حق فرمان راندن و به همان نسبت حق اطاعت شدن. در این تعریف، اصطلاح حق^۳ هم بسیار مهم است. اصطلاحی که با مشروعیت^۴ سروکار دارد. یک اعمال‌کننده حاکمیت، اقتدار خود را از منابع مشروعیت

1. Stanford Encyclopedia of Philosophy

2. Authority

3. Right

4. Legitimacy

می‌گیرد که می‌تواند قانون طبیعی^۱، فرمان الهی^۲، قانون نیاکان^۳، قانون اساسی^۴ و یا حتی حقوق بین‌الملل باشد (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003: 2).

حاکمیت در کتاب مقدس

در کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید)، واژه‌های مختلفی آمده است که همه به حاکمیت خدا اشاره دارد:

۱. در واژه سلطنت و پادشاهی^۵ خداوند: «خدای آسمان‌ها، سلطنتی برقرار خواهد ساخت که هرگز از بین نخواهد رفت و کسی بر آن پیروز نخواهد شد و همه سلطنت‌ها را درهم کوبیده خواهد ساخت» (دانیال ۲: ۴۴). «وقت‌ها و زمان‌ها دست اوست و اوست که پادشاهان را عزل و نصب می‌کند» (دانیال ۲: ۲۱).
۲. در واژه فرمانروایی^۶: «خداوند تخت فرمانروایی خود را در آسمان‌ها نهاده است و از آنجا بر همه موجودات حکم‌فرمایی می‌کند» (مزامیر ۱۰۳: ۱۹). «ای خداوند، خدای اجداد ما، یگانه خدای آسمان‌ها، فرمانروای تمام ممالک دنیا، تو قدرتمند هستی» (دوم تواریخ ۲۰: ۶).
۳. در واژه و معنای هدایتگری^۷: «دل پادشاه در دست خداست و او آن را مانند آب جوی به هر سو که بخواهد هدایت می‌کند» (امثال ۲۱: ۱).
۴. در واژه اراده^۸: «می‌دانم که تو هر چه اراده کنی، می‌توانی انجام دهی» (ایوب ۴۲: ۲). «هیچ‌کس نمی‌تواند او را از آنچه قصد کرده منصرف نماید و او هر چه اراده کند، انجام می‌دهد» (ایوب ۲۳: ۱۳).
۵. در واژه و معنای احکام و قوانین او که حاکمیت او از آن مستفاد می‌شود

1. natural law
2. divine mandate
3. hereditary law
4. constitution
5. king
6. O Lord
7. turn
8. please, desire

(judgment.decision): «انسان قرعه می اندازد، اما حکم آن را خدا تعیین می کند» (امثال ۱۶: ۳۳). «به حکم خداوند، انسان یک بار می میرد و بعد از آن نوبت داوری می رسد» (عبرانیان ۹: ۲۷).

۶. از همه اینها اطاعت^۱ از خداوند افاده می شود: «آنان که فرمان خدا را اطاعت کنند، سعادت مند خواهند شد» (امثال ۱۶: ۲۰). «اگر پیرابندن های خدا را اطاعت کنید، خداوند عهدی را که از روی رحمتش با پدران شما بسته است، ادا خواهد کرد» (تثنیه ۷: ۱۲).

در کتاب های مقدس، اطاعت از فرمان پادشاه و رهبران روحانی که فرمان خدا را اجرا می کنند، واجب شمرده شده است: «مطیع قوانین دولت باشید، زیرا آن را خدا برقرار کرده است. در تمام جهان، همه قدرت ها را خدا بر سر قدرت آورده است» (رومیان ۱۳: ۱) و (عبرانیان ۱۳: ۱۷).

حقوق طبیعی و حاکمیت

به نظر می رسد مهم ترین مفهومی که بیشترین ارتباط را با مسئله حاکمیت داشته است، حقوق طبیعی باشد. از این رو بررسی تاریخ تحول مفهوم حق طبیعی با تاریخ اندیشه ها درباره حاکمیت متقارن است (Van Duffel, 2003: 2). حال چرا در بحث از حاکمیت باید از حقوق (طبیعی) سخن بگوییم؟ این مسئله ناشی از این فرض کلی می شود که «حقوق» می تواند به سادگی به «وظایف» تغییر ماهیت دهد. برای مثال «حق» من به آموزش رایگان می تواند ترجمان «وظیفه» حکومت برای ایجاد امکانات آموزشی برای من باشد (Van Duffel, 2003: 2). مسئله اینکه آیا حق مربوط به آزادی عمل و اختیار انسان است و یا اینکه حقوق می تواند به محدودیت ترجمه شود، مسئله ای مربوط به ارتباط بین حق با تعهد اخلاقی یا قانون طبیعی است (Van Duffel, 2003: 9).
اینکه حق طبیعی چیست؟ قانون طبیعی چیست؟ آیا این دو از هم قابل تفکیک اند یا نه؟ چه ارتباطی با حاکمیت دارند؟ آیا حق طبیعی اصالت دارد یا قراردادی است؟ آیا

1. Obey

از وحی، اراده خداوند یا اراده حاکم ناشی می‌شود یا استقلال فرد؟ و... همه را می‌توان در تاریخ تحولات این مفهوم مورد مذاقه قرار داد.

در این مقاله از نظریه لئو اشتراوس^۱ در باب تحول مفهوم حقوق طبیعی و ارتباط آن با حاکمیت به عنوان چارچوب نظری استفاده شده است. اشتراوس از یک طرف تاریخ حق طبیعی را به دو دوره کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند و تحول این مفهوم را در دوره مدرن به‌ویژه از هابز می‌داند.

اشتراوس از همان ابتدا میان حق طبیعی با سیاست و حاکمیت، ارتباط تنگاتنگی مفروض می‌گیرد و همچنین قانون طبیعی و حق طبیعی را به صورت هم‌پوشان به کار می‌برد: «قانون طبیعی قانونی است که تعیین می‌کند چه چیزی درست و چه چیزی غلط است و این قدرت اعتباربخشی را طبیعت به آن داده است. این قانون همه‌جایی و همیشگی است» (Strauss, 1968: 137).

اشتراوس تحول مفهومی حقوق طبیعی را در دو دوره کلاسیک و مدرن می‌نگرد. در دوره کلاسیک، اولاً حق طبیعی، کشف‌شدنی است (چه از طریق عقل و چه وحی). ثانیاً حق طبیعی با بالاترین خیرها ارتباط دارد. وظیفه انسان، کشف این خیرهاست؛ خیرهایی که بیرون از انسان هستند (در خداوند یا طبیعت). «وظیفه» انسان، قرار گرفتن در مسیر رو به غایت این حقوق و قوانین است. در اندیشه کلاسیک، وظیفه و قانون بر حق اولویت دارد.

نقطه آغاز تحول مفهوم حق طبیعی از قرن ۱۷ است، جایی که دیگر بر وظایف طبیعی تکیه نمی‌کردند، بلکه بیشتر حقوق طبیعی مورد بحث بود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۲). اشتراوس، مهم‌ترین ابعاد حق طبیعی مدرن را مستقل بودن و تأکید آن از وظیفه به سمت حق انسان صورت‌بندی می‌کند. حق طبیعی از این پس به سمت ایده حقوق عمومی تمایل بیشتری پیدا کرد. آموزه حاکمیت هابز، آموزه حق مالکیت و اخذ مالیات با رضایت اتباع جان لاک و آموزه حاکمیت عمومی روسو، نمونه بارز این تحول است (Strauss, 1968: 144).

ریشه این تحول در فلسفه هابز است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۳) که برخلاف کلاسیک‌ها،

1. Leo Strauss

ایده نظم سلسله‌مراتبی و چگونگی رسیدن انسان‌ها به ایده خیر را که نگرشی از بالا به پایینی بود، معکوس کرد. او از پایین‌ترین سطح آغاز کرد، یعنی حق حفاظت از خود^۱. به نظر اشتراوس، در حالی که تأکید حقوق طبیعی کلاسیک بر وظیفه است و این مشروط است، تأکید هابز بر حقوق فرد است که مطلق است. همه انسان‌ها برابرند و هیچ نظم سلسله‌مراتبی در کار نیست. حاکم تنها بنا بر نیاز به صیانت از افراد و تأمین امنیت و صلح حکم می‌راند و هیچ غایتی غیر از این وجود ندارد (Strauss, 1968: 144).

هابز در لویاتان، حق طبیعی را این‌طور تعریف می‌کند: «حق طبیعی که عموماً آن را «Jus Naturale» می‌خوانند، آزادی و اختیاری است که هر انسانی در ید خود دارد و برای حفظ طبیعت خود یعنی همان زندگی‌اش آن را به کار می‌برد و در نتیجه هر کاری که احتجاج و عقل او برای نیل به آن هدف مناسب‌ترین راه می‌داند، انجام می‌دهد» (Hobbes, 2003: 91).

هابز قانون طبیعی را چنین تعریف می‌کند: «قانون طبیعی^۲، قاعده‌ای کلی است که عقل آن را تشخیص می‌دهد و انسان را از انجام عملی که برهم‌زننده زندگی و یا سالبه طرق حفظ زندگی او و یا از ترک عملی که به نظر او بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند» (Hobbes, 2003: 91).

او بین حق و قانون طبیعی، تفاوت اساسی می‌گذارد: «معمولاً Jus و Lex (حق و قانون) را خلط می‌کنند. اما این دو را باید از هم تمییز داد؛ زیرا حق به معنای آزادی انجام عمل و یا خودداری از انجام عملی است؛ در حالی که قانون نفس چنان عمل یا ترک آن را معین و عمل بدان را الزام‌آور می‌سازد. پس قانون و حق به همان اندازه با هم تفاوت دارند که تکلیف و آزادی و این دو قابل جمع نیستند» (Hobbes, 2003: 91).

پس هابز، قانون و حق را به ترتیب قرین تکلیف و آزادی می‌داند. هابز از تغییر قانون طبیعی به حق طبیعی یا آزادی و صیانت از خود، نوزده فرمان را استنتاج می‌کند، از جمله: صلح، انتقال قدرت به حاکم، اطاعت از قرارداد اجتماعی، پیشبرد گرایش‌های مربوط به صلح مدنی مثل بزرگواری، جلوگیری از غرور، برابری، پذیرش داوران بی‌طرف.

1. self preservation
2. Lex Naturale

هابز می‌پذیرد که اینها فضائل اخلاقی و اجتماعی هستند؛ اما اینها را نه در راستای خیر برین و کمال خصائل روح، بلکه در راستای خیر حداقلی، یعنی صلح و امنیت نتیجه‌گیری می‌کند (Kraynak, 1990: 6).

لویاتان این خدای فانی، تنظیم‌کننده صلح و حقوق طبیعی انسان است. بنابراین حقوق طبیعی، بنیان فلسفه سیاسی هابز است و هیچ ایده کلی از خیر یا رفاه عمومی در آن وجود ندارد.

هابز تأکید می‌کند که قانون مدنی و قانون طبیعی اساساً یکی هستند و از هر دوی آنها چنان‌که گویی دستورات خداوند هستند، باید اطاعت کرد (Hobbes, 2003: 52).

روش هابز در تفسیر کتاب مقدس

در بحث از روش تفسیری هابز، چند مسئله بایستی روشن شود: اول اینکه هدف هابز از تفسیر انجیل چیست؟ دوم اینکه خود تفسیر از نظر او، چه مشخصه‌هایی دارد؟ و سوم اینکه تفسیر معتبر متعلق به چه کسی است؟

در باب هدف پرواضح است که پیش از آنکه هابز یک مفسر انجیل یا این قبیل متون باشد، یک فیلسوف سیاسی است. او در نظام فلسفه سیاسی خود، پس از تحلیل علی و واقع‌گرایانه انسان و شرایط او به دنبال ایجاد و حفظ صلح و امنیت زیر لوای لویاتان (خدای فانی) است. پس نقش سیاست در تفسیر فلسفی او بسیار پررنگ است. بنابراین به نظر می‌رسد که هدف هابز از تفسیر کتاب مقدس، پوشش دادن و تأیید فلسفه سیاسی خود است. به عبارت بهتر، هابز متن کتاب مقدس را برای حمایت و تأیید فلسفه سیاسی خود به صدا درمی‌آورد.

برخی به تأثیر زمانه سیاسی او و وقوع جنگ‌های داخلی و دینی در اروپا و به‌ویژه جنگ‌های سی‌ساله بر نگرش او در باب دین و تفسیر او اشاره می‌کنند (Milner, 1988: 400؛ Lopata, 1973: 209-213؛ Cavanaugh, 1995: 397؛ Pacchi, 1988: 235).

این روش تفسیری هابز منجر به محدود کردن متن به معنای تاریخی خاصی متفاوت از تفسیر کلیسایی و الهیاتی آن می‌شود. ماتریالیسم هابز، او را به این سمت می‌کشاند تا کتاب مقدس را هم متنی بشری مانند هر متن تاریخی دیگری ببیند

(Overhoff, 2000: 527) و او را در راه رسیدن به یک مفهوم مطلقه از حاکمیت یاری می‌رساند؛ زیرا هابز با تأکید بر اینکه هیچ اقتدار فراطبیعی وجود ندارد، لزوم یک حاکمیت مطلقه این جهانی را توجیه می‌کند. به نظر او، حاکمیت بالای سر کلیسا و دولت و همه اقتدار دینی قرار دارد (Rudolph, 1975: 427).

هابز، روش علمی را برای خوانش کتب مقدس به کار می‌برد. به نظر او، استفاده مناسب از عقل و علم، فهم کتاب مقدس را آسان می‌کند. او قواعد و روش‌شناسی روشنی برای «روش درست» تفسیر کتاب مقدس به کار می‌گیرد. هر چند به نظر او کتاب مقدس تنها یک معنا دارد، تفسیر را به عنوان فرآیند می‌بیند تا رمزگشایی (Martel, 2010: 1).

هابز به‌ویژه آخرین بخش لویاتان را به مسئله تفسیر اختصاص می‌دهد. او ابتدا به «سوء تعبیر»^۱ اشاره می‌کند و بعد وارد تفسیر درست می‌شود. به نظر او، تفسیر غلط از کتاب مقدس، علت وضعیتی بود که او آن را «پادشاهی ظلمت»^۲ می‌نامد (Martel, 2010: 1). مملکتی ناشی از این عقیده که کلیسای فعلی، خود همان مملکت و سلطنت الهی است (Hobbes, 2003: 422).

هابز بیش از همه به آنهایی می‌تازد که استعاره‌های ارسطویی را در مطالعه مذهب مسیحی به کار می‌برند. او به‌ویژه به ترکیبات عجیب و غریب زبان زرگری^۳ کلیسا همچون جوهرهای مفارق^۴، ایمان دمیده شده^۵ و مانند اینها انتقاد می‌کند؛ واژگانی که از آنها در معرفی غیر قابل وصف بودن خدا نیز استفاده می‌شود (Skinner, 2004: 397).

حال باید پرسید که روش درست تفسیر به نظر هابز چگونه است؟ ابتدا باید گفت تفسیر او ساختاری است، یعنی هر قسمتی از متن باید در ارتباطش با کل تفسیر شود (Martel, 2010: 4). او در استناد به کتاب مقدس کوشیده است ضمن پرهیز از نصوصی که تفاسیر مبهمی دارند و با نظم کلی و موضوع عمومی انجیل منطبق نیستند، نه صرف کلمات، قصد نویسنده را در پرتو ساختار کلی ببیند (Hobbes, 2003: 414). او تفسیر

1. Misinterpreting
2. Kingdome of Darknesse
3. Jargon
4. separate essences
5. infused faith

کتاب مقدس را بر اساس دقت لغت‌شناسانه^۱ به پیش می‌برد. برای مثال او نشان می‌دهد که اسفار پنج‌گانه^۲ را موسی نمی‌توانسته است نوشته باشد، زیرا در آن به مرگ موسی اشاره شده است (Martel, 2010: 4).

هابز، ماهیت کتاب مقدس را به عنوان متن در دسترس و فیزیکی تفسیر می‌کند که باید با معانی انسانی منطبق و معانی آن راهنمایی برای تفسیر باشد. به نظر او، کتب مقدس تا زمانی که با قوانین طبیعی مغایرتی نداشته باشند، شکی نیست که کلام خداوندند و مرجعیتشان قابل درک است (Hobbes, 2003: 267).

پس اطاعت هر شخص از حاکم در جهت حفظ خویشتن است و خداوند این اختیار را به انسان داده است که در جامعه سیاسی خود چاره‌اندیشی کند و جامعه باید بر اساس اصول برابری و حفاظت از فرد حکومت کند. این تعبیری است که هابز از اطاعت در معنای مسیحی آن می‌فهمد (Skinner, 2002: 269)، جایی که حاکم به عنوان بالاترین اقتدار دینی تنها مفسر کتاب مقدس است و او تعیین می‌کند که منظور دقیق متن چیست (Hobbes, 2003: 281-283, 327, 413).

تفسیر هابز از کتاب مقدس

قرارداد اجتماعی و عهدین

مسیحیت هم بر مبنای شکلی از عهد، میثاق و قرارداد است که معنا و مفهومش را از تاریخ یک عهد دومرحله‌ای می‌گیرد: اولی بین خداوند و قوم بنی‌اسرائیل و دومی میان خداوند و نوع انسان به طور کلی. در تفسیر هابز بر کتاب مقدس، این رابطه قراردادی و تعمیم آن به چشم می‌خورد. در واقع خود عهد عتیق و جدید، حکایت از انعقاد پیمان صلح ابتدا با یک قوم خاص (عتیق) و بعد با همه انسان‌ها دارد. واژه Testament اقتباسی از واژه یونانی است که ترجمه آن «پیمان» است. مترادف انجیلی در انجیل پاکتوم و فوئدوس^۳ است که به شکل صفتی در انگلیسی «فدرال»^۴ معنا می‌دهد که در باب اصل قرار دادن پیمان بین خدا و انسان‌هاست. واژه faith هم‌ریشه لاتین آن fides

1. philological
2. Pentateuch
3. foedus
4. federal

است، یعنی هم‌ریشه foedus. پس واژه «ایمان» هم به شکلی از عهد و پیمان وفاداری به خدا اشاره دارد (Lessay, 2007: 244).

به نظر هابز، ستون فقرات مسیحیت نیز قرارداد است که از زمان حضرت آدم آغاز شده است و تا به صلیب کشیده شدن مسیح و ظهور دوباره او ادامه دارد. این توازی و ارتباط پیوسته و خویشاوندی اولیه میان پیمان‌های جدید و قدیم (عهد عتیق و جدید) بیانگر تصمیم خدا برای نجات انسان‌ها و یا حداقل آن انسان‌هایی بوده است که با خداوند پیمان وفاداری بسته‌اند. الهیات قرارداد به حضرت آدم در عهد عتیق به جای چهره مسیح تأکید دارد و در عهد عتیق تأکید بر اطاعت و پیمان اطاعت است، اما در عهد و پیمان جدید، «لطف»^۱ و مشیت الهی جای آن را می‌گیرد (Lessay, 2007: 245).

«لطف» در مسیحیت به معنای عنایت خداوند به انسان است که موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان‌ها می‌شود که در غیر این صورت نمی‌توانست انجام شود. به نظر مسیحیان، انسان پیش از اینکه مورد لطف خداوند قرار گیرد، گرفتار گناه نخستین بوده است و خداوند برای نجات او از سر عشق، خود را در کالبد مسیح قرار داده است تا با فدا شدن او، بشر از وضعیت گناه رهایی یابد (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۴۷۵). نتیجه «لطف»، لغو احکام شرع است که به‌ویژه در اعمال رسولان (۳۹-۱۳: ۳۸) و غلاطیان (۲۵-۲۹: ۳) بدان اشاره شده است.

رابطه قرارداد میان خداوند و انسان طی دو قرارداد پی هم است، یعنی جایگزینی ایمان در مسیحیت به جای اطاعت از قانون. هابز صراحتاً به تمایز میان قرارداد مبتنی بر تکالیف (قانون و اطاعت) و قرارداد لطف اشاره نمی‌کند، اما تعبیر «لطف» در الهیات او نقش مهمی دارد. مسئله‌ای که جستارهای هابز را در باب ایمان در مقابل قانون شالوده‌بندی می‌کند، این ایده است که رستگاری ناشی از ایمان تنهاست و این اعتقاد که عیسی همان مسیح است، در مقابل این ایده قرار می‌گیرد که رستگاری ناشی از انجام وظایف و تکالیف خوب است. کارهای خوب مانند عیادت از مریض، جامه پوشاندن برهنگان و دستگیری از نیازمندان است. در تبیین تفاوت میان این دو ایده (ایمان تنها و تکالیف خوب)، بسیاری از پروتستان‌ها حامی این ایده‌اند که یک شخص باید بخواهد که

1. grace

رستگار شود و نجات یابد، وگرنه با عبادت این کافی نیست. اما این امر به معنای هیچ کاری انجام ندادن هم نیست، بلکه مقدماتی می‌خواهد. هر چند این مقدمات انجام کارهای خوب نیست. نسخه هابز از این ایده پروتستانی این است که انسان‌ها باید سعی کنند و یا کارهایی کنند که رستگار شوند. اما این خواستن در واقع انجام بایسته‌های قانون الهی نیست، بلکه هنگامی است که درخواست خداوند از انسان پذیرفته شود (Hobbes, 2003: 412-413).

این ایده هابز که خدا تعیین می‌کند که چه کسانی نجات یابند و چه کسانی نه، تقدیرگرایی^۱ نامیده می‌شود. به موجب تقدیرگرایی، بهشتی یا جهنمی بودن شخص، پیش از لغزش آدم و حوا مقدر شده است؛ برخلاف دیدگاهی که معتقد است اگر آدم و حوا لغزش نداشتند، همه انسان‌ها نجات پیدا می‌کردند. البته تقدیرگرایی با جبرگرایی هابز هم مناسبت دارد. در جبرگرایی هابز، هر حادثه‌ای علتی دارد و الی آخر (Hobbes, 2003: 414). بر این اساس قرارداد بین خدا و انسان با نظریه قرارداد اجتماعی او در سیاست قابل مقایسه است؛ وقتی انسان‌ها در میان خود توافق می‌کنند که برخی حقوق خود را به شخص ثالثی واگذارند. دلیل اینکه چرا حاکم نمی‌تواند جزئی از توافق باشد، ما را برمی‌انگیزد که بگوییم چون رابطه قدرت انسان با خدا نابرابر است، انسان‌ها نمی‌توانند قرارداد با آن را رد کنند. این را می‌توان شبیه دولت اکتسابی^۲ بدانیم که شرایط قرارداد با آن در مقایسه با دولت تأسیسی^۳ تفاوت دارد. پس حاکم می‌تواند طرف قرارداد باشد، یعنی هنگامی که تسلطش بر مبنای قدرت برتر باشد و از این نظر با حقوق مترتب بر سلطه حاکم تأسیسی، هیچ تفاوتی ندارد (Hobbes, 2003: 142).

هابز می‌گوید این به معنای اطاعت مطلق از قدرت پادشاه است که نایب خداست و مردم به حاکمیت او رضایت خواهند داد (Hobbes, 2003: 143). به عبارت دیگر اینکه هابز می‌گوید در اینجا حاکم در نوع اکتسابی قدرت مطلق دارد، بدین معنا نیست که او هیچ تعهدی در قبال تابعانش ندارد.

پیمان بستن با خدا غیر ممکن است، مگر به واسطه کسانی که خداوند با آنها از

1. predestination

2. By Acquisition

3. By Institution

طریق وحی و سایر طرق وراطبیعی و یا از طریق نوایی^۱ که به نام او حکم می‌رانند. البته خداوند بنا بر قوانین طبیعی، احکام الزام‌آور خواهد فرستاد و در غیر این صورت الزام‌آور نیست (Hobbes, 2003: 97).

پس هابز، خطر را احساس می‌کند؛ یعنی مقایسه بین دو قرارداد (مدنی و با خدا) اگر باعث باز شدن راهی برای شورش در مقابل حکومت قانونی شود، به نام میثاق با یک طرف بالادستی یعنی خداوند انجام شود. در اینجا خطاب به دولت‌های مسیحی است که ممکن است خود را طرف‌های دو پیمان جداگانه و اعضای دو دولت متمایز بدانند که بالقوه صلح را از میان برده، سبب تفرقه می‌شود. خطر وقتی به اوج می‌رسد که مؤمنی هنگامی که خود را در مواجهه با دو فرمان متناقض حاکم قانونی و خدا ببیند، خود را طبیعتاً ملزم به اطاعت از فرمان خدا بداند. این مسئله برای هابز اساسی است (Hobbes, 2003: 122).

هابز می‌گوید درست است که خداوند حاکم همه حکام است و باید سخنش مورد اطاعت واقع شود، هر چند حاکم دنیوی خلاف سخن او را بگوید، اما مسئله اطاعت از خداوند نیست، بلکه این است که خداوند در چه زمانی، به چه کسی و چه چیزی گفته است. سخن خداوند هم که از طریق وحی است، برای همگان قابل فهم نیست، مگر از مجرای عقل طبیعی که به آنها می‌گوید در جهت صلح و امنیت مطیع حکام خود باشید (Hobbes, 2003: 260).

هابز به نقش مؤثر این میانجی در فرایند قرارداد با خدا اشاره دارد (Hobbes, 2003: 114). دو نوع میانجی را می‌توان به تصویر کشید: پیامبرانی تحت عهد عتیق و Mediator با M بزرگ یعنی مسیح در عهد جدید. قدرت میانجی به طور کلی ارتباط با خدا و ابلاغ پیام او برای انسان‌هاست و نقش مسیح یعنی میانجی ویژه، وعده رستگاری به همه انسان‌هاست. هابز، موسی و عیسی را اشخاص طبیعی می‌داند که به عنوان نماینده خدا روی زمین بودند و از زبان خداوند سخن می‌گفتند، با این تفاوت که موسی با موعظه کردن^۲ و عیسی با آموزش دادن^۳ خدا را نمایندگی می‌کردند (Skinner, 2002: 189). پس او به پیامبران عهد عتیق و دوم، پیامبران عادی اشاره دارد؛ یعنی آنهایی که صرفاً مدعی‌اند که از جانب خدا الهام گرفته‌اند. این نوع دوم در طول دوره انقلابی در

1. lieutenants
2. preaching
3. Teaching

انگلستان فراوان آمدند. هیچ‌کدام از دلایلی که پیامبران معمولی دربارهٔ اینکه خدا با آنها سخن گفته است، از نظر عقلی قابل قبول نیست. در نهایت می‌توان گفت که آنها خواب دیده یا دچار توهم شده‌اند که می‌توانند با خدا حرف بزنند (Skinner, 2002: 256). اما خدا می‌تواند با انسان‌های خاصی از طریق وراطبیعی سخن بگوید و آنها پیامبران راستین‌اند که بر مردم حاکمیت هم دارند (Skinner, 2002: 257).

هابز در تفسیر آیات ۱ تا ۵ فصل ۱۳ سفر تثنیه اشاره می‌کند که برخلاف پیامبران دروغین، پیامبران راستین هر چند صاحب معجزه باشند، آموزه‌هایی حاوی دعوت به شورش در مقابل پادشاهان را نیاوردند (Skinner, 2002: 257).

تاریخ حاکمیت خدا

هابز، تفسیر خود از کتاب مقدس را بر اساس نگاه تاریخی و به همان شکلی که در داستان انبیا در عهدین آمده است، به پیش می‌برد؛ به این ترتیب که خداوند طی چند دوره به واسطهٔ پیامبرانی که خود حاکم هم بوده‌اند، با مردم عهد می‌بندد که در مقابل لطفی که به آنها ارزانی می‌دارد، از مردم درخواست وفاداری کند و به این ترتیب حاکمیت خود را بر آنها تثبیت کند. اینکه آیا حاکمیت خدا بر مردم خاصی است یا نه، هابز در تقسیم‌بندی خود از تاریخ جهان در چهار دوره شرح می‌دهد.

دورهٔ اول با حضرت آدم آغاز می‌شود، اما روشن نیست که کی به پایان رسیده است. گاهی هابز می‌گوید از آدم تا ابراهیم و در جای دیگری می‌گوید از آدم تا موسی به طول انجامیده است. هابز بیش از ابراهیم، موسی را مدنظر قرار داده است. در اینجا به نظر می‌رسد بحث هابز انسجام لازم را ندارد؛ زیرا گاهی می‌گوید خدا بر حضرت آدم به عنوان یک تابع ویژه حاکم بود و به او فرمان داد که از آن درخت خیر و شر نخورد و گاهی در این پادشاهی، خدا به نوح اشاره دارد (Hobbes, 2003: 280). با این حال به نظر هابز، پادشاهی خدا با ابراهیم یا موسی آغاز شد.

دورهٔ دوم که معلوم نیست با ابراهیم یا موسی آغاز شده است، اولین باری است که خداوند یک طریق ویژه حاکمیتش را در قوم خاصی استقرار می‌سازد. به نظر می‌رسد هابز این ایده را در ذهن داشته که پیش از اینها نه آدم و نه نوح، جمعیت چندانی گرد خود نداشته‌اند که یک پادشاهی به شمار آیند. هابز در آغاز فصل چهل، آغاز این دوره را

با ابراهیم می‌داند و می‌گوید که با ابراهیم، خداوند برای اولین بار بر یک قوم خاص حاکمیت یافت. او به کتاب پیدایش استناد می‌دهد که در آن آمده است: «و عهد خود را میان من و تو و هم با ذریهات بعد از تو در قرن‌های متوالی به جای عهد دائمی استوار خواهیم نمود، تا آنکه از برای تو و ذریهات خدا باشم و تمام زمین کنعان را به وراثت دائمی تو خواهیم داد» (سفر تکوین، ۱۷: ۸). ابراهیم با این قرارداد، خودش و خاندان و عقباش را متعهد کرد که از فرمان خدا اطاعت کنند. نه تنها در پرتو قوانین طبیعت، بلکه همچنین خدا با روش خاصی با خواب و رؤیا برای او فرمان‌هایی صادر کرد (همان: ۳۲۲).

هابز در عهد خدا با ابراهیم، سه نکته مهم می‌بیند. یکی اینکه در این عهد، خداوند تنها با خود ابراهیم پیمان می‌بندد تا او به خاندانش ابلاغ کند. این امر نشان می‌دهد که ابراهیم پیش از این عهد با خدا در میان قومش حاکمیت داشته است و مردم تحت حاکمیت او به موجب قوانین طبیعی ملزم به اطاعت از تکالیفی بوده‌اند که خدا آنها را قرار کرده است. هابز در تأیید مدعای خود به کتاب مقدس استناد می‌کند: «از ابراهیم قومی بزرگ خواهد شد و تمامی طوایف زمین در او متبرک خواهد شد و من او را برگزیده‌ام تا فرزندان و خانواده خود را امر کند که خدا را اطاعت کنند» (همان، ۱۹: ۱۹). او از این آیه نتیجه می‌گیرد که از آنجا که تنها خود ابراهیم و نه خاندانش بی‌واسطه خدا با وی سخن گفته است، احکام خدا را از او گرفته‌اند، زیرا ابراهیم، حاکم مدنی قوم خود بوده است. هابز از این نکته اول نتیجه می‌گیرد که در همه دولت‌ها، آنانی که هیچ وحی فراطبیعی و بی‌واسطه را دریافت نکرده‌اند، باید از حاکم خود پیروی کنند و از آنجا که فرمان حاکم ناظر بر وجه بیرونی اعمال است و عقاید درونی آنها تابع احکام حاکم نیست، در نتیجه تابعان، هیچ تکلیفی در قبال پیروی از این افکار و عقاید درونی از جانب حاکم ندارند (Hobbes, 2003: 323).

دوم اینکه از آنجا که هر کس به غیر از ابراهیم مدعی ارتباط بی‌واسطه و وحی از جانب خدا بود، ابراهیم می‌توانست او را مجازات کند. پس حکام مدنی هم حق دارند که هر کسی را که مدعی چنین موضوعی است مجازات کنند، زیرا این حکام، همان مقام ابراهیم را در میان تابعان خود دارند. مسئله بعدی بحث هابز از میثاق خدا با ابراهیم این است که ابراهیم خودش حاکم است (Hobbes, 2003: 323). اگر قرارداد حاکمیت‌ساز در

میان مردم قوم یا ملتی که از پیش حاکم دارند منعقد شود، معنای آن، از میان رفتن حکومت قبلی است. در نتیجه به تعبیر هابز، حکومت به وسیلهٔ اکتساب به دست می‌آید. در اینجا دو مسئله مطرح می‌شود: اول اینکه در چنین قراردادی، تهدید به از میان رفتن حاکمیت موجود در میان است. اما خداوند ابراهیم و حاکمیتش را تهدید نمی‌کند. دوم اینکه قرارداد با ابراهیم یک قرارداد تأسیسی/ نهادی است که در آن خداوند به وسیلهٔ تأسیس و نه اکتساب طرف قرارداد می‌شود. هابز، تفاوت میان حاکمیت تأسیسی و اکتسابی را در آن می‌داند که در اولی مردم از ترس یکدیگر و برای خلاص شدن از وضع طبیعی پیمان می‌بندند که شخص یا نهادی را به عنوان حاکم انتخاب کنند و در دومی، مردم از ترس قدرتی که به واسطهٔ غلبه یا قدرت مطلقش بر آنها چیرگی یافته، حاکمیت آن شخص یا نهاد را می‌پذیرند. هابز، حقوق مترتب میان این دو نوع حاکمیت را در اصل یکی می‌داند (Hobbes, 2003: 139).

نکته سوم اینکه به‌مانند ابراهیم، تنها حاکم است که می‌تواند از حقیقت کلام خدا آگاه گردد و آن را برای تابعان خود به‌درستی تفسیر کند؛ زیرا حاکمان جانشینان ابراهیم هستند (Hobbes, 2003: 323).

به نظر هابز، این عهد پس از آن با اسحاق و یعقوب هم تجدید شد و پس از رهایی بنی‌اسرائیل از اسارت و رسیدن آنها به پای کوه سینا با حضرت موسی تجدید شد (Hobbes, 2003: 324). هابز دربارهٔ موسی، آغاز پادشاهی خدا را با او می‌داند، چون برخلاف ابراهیم، موسی بر قوم بنی‌اسرائیل حاکمیت نداشت و آنها مادامی که بپذیرند که به راستی خدا با موسی سخن گفته است، وی را به عنوان جانشین خدا می‌پذیرند. در اینجا نیز چون مردم به طور بی‌واسطه با خدا سخن نگفته‌اند، اقتدار او نیز باید مبتنی بر رضایت باشد. هابز در تأیید مدعای خود به آیه ۲۰ سفر خروج اشاره می‌کند که می‌فرماید: «وقتی قوم بنی‌اسرائیل، رعد و برق و بالا رفتن دود را از کوه دیدند و صدای شیپور را شنیدند، از ترس لرزیدند و در فاصلهٔ دور از کوه ایستادند و به موسی گفتند: تو پیام خدا را بگیر و به ما برسان و ما اطاعت می‌کنیم. مبادا خداوند مستقیم با ما سخن گوید، چون می‌ترسیم بمیریم» (خروج: آیه ۲۰). به نظر هابز، تنها موسی با خدا سخن گفت و نه هارون، کاهنان اعظم و بزرگان قوم. بنابراین تنها موسی جانشین خداست (Hobbes, 2003: 324).

هابز در تأیید این موضوع نیز به کتاب مقدس رجوع می‌کند که می‌فرماید: «پس خداوند به موسی فرمود: تو و هارون و ناداب و ابیهو با هفتاد نفر از بزرگان قوم نزد من به کوه آید، اما نزدیک نشوید و تنها از دور سجده کنید... تنها موسی نزد من بیاید» (خروج، آیه ۲۴). از آن پس موسی بر بنی‌اسرائیل اقتدار یافت. او در امور مذهبی و غیر مذهبی حاکم مطلق بود. او گوساله طلایی را که هارون - که کاهن بود - ساخته بود، از بین برد. او تعیین می‌کرد که چه کسی پیامبر است و چه وقت باید با مردم صحبت کرد. او قوانین الهی را به آنها انتقال داد. پس تنها موسی نماینده پادشاهی خداوند بود و بر قوم خود حاکمیت داشت. حاکمیتی که علاوه بر مذهب، بر سیاست هم بود (Hobbes, 2003: 325).

تفاوت دیگر موسی با ابراهیم این است که نوابی موسی در حاکمیت از طریق کاهنین اعظم موروثی شد، در حالی که حاکمیت ابراهیم اینگونه نبود. اما همان‌طور که خدا اراده کرده بود، اقتدار مدنی و مذهبی باید تنها در دستان یک شخص باشد.

هر چند خداوند میثاقش را با نوح، ابراهیم و دیگران تحت عهد عتیق منعقد کرد، میثاق اصلی عهد عتیق به واسطه موسی و میان بنی‌اسرائیل و خداوند منعقد شد. به نظر هابز، تنها قوم بنی‌اسرائیل یا یهودیان، قوم برگزیده بودند و نه اعقاب ابراهیم؛ چون ابراهیم نه تنها نیای یهودیان و از طریق اسحاق، بلکه نیای اعراب بادیه‌نشین (مسلمانان) از طریق اسماعیل هم بود (کتاب پیدایش، ۱۶: ۱۱).

پس از مرگ موسی، پادشاهی به واسطه همان عهد و پیمان اولیه با موسی تا زمان ساموئل به هارون و پس از او به فرزند هارون، العاذار، کاهن بزرگ و پس از او به هر یک از کاهنان بزرگ رسید (Hobbes, 2003: 327). در زمان العاذار، کاهن بزرگ، جاشوا فرمانده لشکر بود، با این حال حاکمیت و اقتدار در فرمان جنگ و صلح، قضاوت و اداره امور به العاذار تعلق داشت، چون او حاکم و جانشین خدا و موسی و پیشوایان بعدی است. هابز این موضوع را از آیه ۲۷ سفر اعداد استخراج می‌کند که خداوند درباره جاشوا به موسی می‌فرماید: «او برای دستور گرفتن از من باید پیش العاذار کاهن برود و العاذار، دستورات مرا به جاشوا و تمامی قوم بنی‌اسرائیل ابلاغ کند» (اعداد، ۲۷). مطابق نظر هابز، حتی جاشوا که ظاهراً پس از موسی فرمانده شده بود، تابع کاهن اعظم بود و او هر دو

قدرت روحانی و سیاسی را در اختیار داشت (Hobbes, 2003: 327).

اما پس از جاشوا، حکومت اسرائیل به سرایشی سقوط افتاد. هر چند بنا بر قرارداد کاهن بزرگ، به خاطر حرمت او و به خاطر کاریزمایی که داشت و نه اینکه احکامش جنبه قانونی داشته باشد، پیرو او بودند. در این دوران و پس از مرگ العاذار و جاشوا، هیچ حاکم قدرتمند و دارای قدرت حاکمه مؤثر در سرزمین اسرائیل نبود (Hobbes, 2003: 328). و بنا بر کتاب داوران: «نسلی پیدا شد که خدا را فراموش کردند و هر آنچه را که او برای قوم بنی اسرائیل انجام داده بود، به یاد نیاوردند. ایشان نسبت به خداوند گناه ورزیده، به پرستش بت‌ها روی آوردند» (داوران، آیه ۲). به نظر هابز، این نسل که معجزات خدا را درک نکرده، حل مسائل را تنها به عقل ضعیف خود وانهاده بودند، خود را ملزم به رعایت میثاق نمی‌دیدند و دستورات کتاب مقدس و قانون موسی و کاهنان را واقعی نمی‌گذاشتند و تنها آن کاری را که به نظرشان درست بود، انجام می‌دادند. در امور سیاسی هم مطیع کسانی بودند که فکر می‌کردند قدرت رهایی‌بخشی قوم از ظلم و ستم را دارند (Hobbes, 2003: 330). دوره دوم با او پایان یافت.

دوره سوم با رسیدن شائول بر تخت پادشاهی بنی اسرائیل آغاز شد و تا رستاخیز مسیح ادامه خواهد یافت. در دوره شائول، یهودیان تصمیم گرفتند به نفع پادشاهی بشری، تئوکراسی را خلع کرده، به مانند دیگر اقوام، حاکمی عرفی داشته باشند. هابز اشاره می‌کند که مردم به ساموئل گفتند: «تو پیر شده‌ای و پسرانت هم مانند تو رفتار نمی‌کنند. پس برای ما پادشاهی تعیین کن تا بر ما حکومت کند و ما مانند سایر اقوام پادشاهی داشته باشیم» (اول ساموئل، ۵: ۸). ساموئل این پیام را به خدا عرضه داشت و خدا در پاسخ به ساموئل فرمود: «طبق درخواست آنها عمل کن، زیرا آنها مرا رد کرده‌اند و نه تو را. آنها دیگر نمی‌خواهند من پادشاهشان باشم» (اول ساموئل ۸: ۷). از این پس، اقتدار کاهن بزرگ به عنوان نائب خدا روی زمین، توسط قوم و با رضایت خداوند کنار گذاشته شد و کاهنان که بر اساس حق الهی حکومت می‌کردند، جز آنچه پادشاه رخصت می‌داد، هیچ قدرتی برای آنها باقی نماند و اقتدار مدنی نیز در دستان پادشاه قرار گرفت و خدا هم بر این وضع رضایت داد (Hobbes, 2003: 328).

هابز در اینجا یک نکته اخلاق سیاسی را در نظر نگرفته است، یعنی از آنجا که خدا

در تصمیم بنی اسرائیل مبنی بر تغییر حکومت شاه دخالت نکرد، بدیهی است که مردمی که یک حکومت و نهادهای آن را شکل می‌دهند، حق تغییر حکومت و ایجاد یک حاکمیت جدید را به دست می‌آورند و یک حاکم خوب (کاهن بزرگ) به طور محترمانه کنار خواهد رفت.

تا اینجا مربوط به عهد عتیق است. هابز از عهد عتیق نتیجه می‌گیرد که هر آن کس که در میان بنی اسرائیل حاکم مدنی بود، اقتدار مذهبی و تعیین طریق عبادت خدا را هم در اختیار داشت و نماینده شخص خدا به شمار می‌رفت (Hobbes, 2003: 331). در عهد عتیق، پیمان و میثاق تکالیف میان خدا و انسان‌ها منعقد شده بود که بر اساس آن انسان‌ها به واسطه و نمایندگی پیامبر/ حاکم قوم خود متعهد می‌شدند که از احکام خدا که چیزی فراتر از قوانین طبیعی نبود، اطاعت کنند.

دوره چهارم شامل بازگشت حکومت تئوکراسی بر زمین است. به نظر هابز، این دوره هنگامی آغاز می‌شود که مسیح به عنوان نائب خدا تا پایان عمر دنیا حکومت خواهد کرد (Hobbes, 2003: 284). هابز برخلاف بسیاری از متفکران هزاره‌گرا، این دوره نهایی را قریب‌الوقوع نمی‌داند و همه اندیشه‌های موعودگرایانه را تفرقه‌افکن و مضر به حال صلح می‌داند.

هابز مطابق با کتاب مقدس، سه مقام را برای مسیح در نظر می‌گیرد. اولی، مقام نجات‌بخش^۱ یا منجی^۲ اوست. دومی، مقام کشیشی^۳، مشورتی^۴ و معلمی^۵ اوست و سومی، مقام پادشاهی او تحت اقتدار خداوند (پدر) اوست، همان‌گونه که موسی و کاهنان بزرگ در زمان خود این مقام را داشتند. هابز این سه مقام را با سه دوره مقارن می‌داند (Hobbes, 2003: 332) و همه بحث خود از حاکمیت مسیح را در این چارچوب بیان می‌کند.

نخستین مقام مسیح، (نجات‌بخشی و رستگارکنندگی) فداکاری و به صلیب کشیده شدن او جهت جبران گناهان نوع انسان است. هابز با استنتاج از فصل ۱۶ لایوان و نیز فصل ۵۳ کتاب اشعیا، به یکی از احکام خدا بر بنی اسرائیل اشاره می‌کند که بر اساس

1. Redeemer
2. Saviour
3. Pastor
4. Counsellor
5. Teacher

آن بر آنها واجب شده بود که در سال یک‌مرتبه گناهانشان بایستی به طریقی آمرزیده می‌شد. هارون برای خود و کاهنان، یک گاو قربانی می‌کرد و برای قوم نیز دو بز از آنها می‌گرفت و یکی را قربانی می‌کرد و در مورد دیگری، دست خود را بر سر او می‌گذاشت و با ذکر گناهان قوم، همه گناهان را بر سر او می‌کوفت و آن بز را در بیابان فراری می‌داد تا همه گناهان قوم را با خود ببرد. این قربانی کردن، تاوان گناه قوم بنی‌اسرائیل بود (Hobbes, 2003: 333).

صفت نجات‌دهندگی مسیح هم همین بود؛ یعنی او با مرگ خود، همه گناهان انسان را با خود برد و انسان را رستگار کرد. هابز می‌گوید این فدا شدن، کیفی به مقتضای عدالت به آن معنایی که ما می‌شناسیم نبود، بلکه خداوند بنا بر لطف و رحمت خود، چنین فداشدگی را برای نجات یافتن انسان قبول کرده بود (Hobbes, 2003: 332). از اینجا هابز نتیجه می‌گیرد که عیسی به عنوان انسان، پیش از آنکه به صلیب کشیده شود، حاکمیتی بر انسان‌ها نداشت و اگر خودش می‌خواست، می‌توانست پادشاه شود و مردم باید از او اطاعت می‌کردند. اما او این مقام را مطالبه نکرد (Hobbes, 2003: 333).

هابز با بیانی هجوآمیز می‌گوید چگونه است مسیحی که به صلیب کشیده و کشته شده است، می‌تواند پادشاهی ابدی داشته باشد؟ این ادعا مستلزم این است که او از مرگ به این جهان بازگردد (Skinner, 2004: 422). به موجب نص صریح کتاب مقدس، خود عیسی به صراحت می‌گوید: «پادشاهی من در این جهان نیست» (یوحنا، ۱۸: ۳۶). هابز در تفسیر این آیه می‌نویسد از آنجا که کتاب مقدس از دو جهان کنونی و آخرت یاد می‌کند و پادشاهی مسیح هم مطابق این آیه در این جهان نیست، پس تنها جهان آخرت و روز جزا باقی می‌ماند که در آن پادشاهی مسیح، پس از رستاخیزش آغاز خواهد شد (Hobbes, 2003: 333). پس مطابق با تفسیر هابز، مسیح پادشاه نبوده است.

دومین مقام مسیح، مشورت به انسان‌ها در باب بهترین راه‌های نیل به حیات جاودانه^۱ است و این مأموریت تا زمان آمدن دوباره‌اش ادامه دارد. هابز، غایت اولین آمدن مسیح به این جهان را در این دومی می‌بیند و ادامه می‌دهد که به موجب عهد جدید، حاکمیتی که از آن خدا بود، به واسطه نقض آن از جانب بنی‌اسرائیل با انتخاب شائول

1. Immortality Live

باید تجدید می‌شد. این مأموریت او، دو هدف دارد: یکی اینکه به مردم بگوید که وی همان مسیحی است که انبیای پیشین وعده‌اش را داده‌اند و دوم اینکه با تعلیم و انجام معجزه و متقاعد کردن^۱، انسان‌ها را آماده حیات جاودانه کند (Hobbes, 2003: 334).

هابز از واژه‌های تجدید حیات و حیات جاودانه، تفسیر درست به عمل می‌آورد؛ یعنی معنای این واژه‌ها به معنای درست کلمه، پادشاهی و حاکمیت این‌جهانی نیست که بهانه‌ای باشد برای آنهایی که می‌خواهند از اطاعت حکام زمانه خود سر باز بزنند. بلکه مسیح گفته است از آنهایی که بر کرسی موسی نشسته‌اند، اطاعت کنید و به قیصر مالیات بدهید. این حیات مجدد و جاودانه تنها مختص مؤمنانی است که به لطف و رحمت خدا ایمان دارند و تحت پادشاهی لطف^۲ او هستند (Hobbes, 2003: 335). به نظر هابز، آموزه‌های مسیح به عنوان یک اندرزگو، فرمان محسوب نمی‌شود و به‌خودی‌خود نمی‌تواند به قانون تبدیل شود. عیسی می‌اندیشد تا زمانی که بار دیگر به جهان بازگردد و حکومت را به دست گیرد، مردم باید از حاکمیت مدنی در همه امور اطاعت کنند.

مأموریت سوم عیسی، بازگشت دوباره او به زمین در آینده‌ای نامعلوم است. او با آمدنش، پادشاه خواهد شد و حاکمیت خواهد داشت. هابز با نقل چندین عبارت اشاره می‌کند که عیسی در پایان جهان با افتخار پادشاه خواهد شد. بدبهی است که اکنون او نمی‌تواند پادشاه باشد و در طول اولین زمان حیاتش بر زمین، حاکمیتی نداشته است، زیرا وقتی برای بار اول آمد، انسان‌ها به پرداختن بها برای توان گناهشان محتاج بودند و عیسی با ایشار خود هنوز هم به نوع انسان‌ها حاکمیت پیدا نکرده بود (Hobbes, 2003: 336).

هابز در تفسیر آیاتی از انجیل لوقا که عیسی می‌فرماید: «از این‌رو همان‌گونه که پدرم به من اجازه داده است تا فرمانروایی کنم، من نیز به شما اجازه می‌دهم که در سلطنت من بر سر سفره من بنشینید و بخورید و بنوشید و بر تخت‌ها نشسته و بر دوازده قبیله اسرائیل فرمانروایی کنید» (لوقا، ۲۲: ۲۹)، اشاره می‌کند که سلطنتی که پدر (خداوند) برای او آماده ساخته، پیش از آنکه او با افتخار بیاید و پیروانش خود را بر تخت حاکمیت نشانند، به وجود نخواهد آمد و حاکمیت او به شکل طبیعی آن و در ماهیت انسانی

1. Perswade
2. Kingdome of Grace

خواهد بود (Hobbes, 2003: 336). هابز می‌افزاید همان‌طور که موسی دوازده فرمانده قبایل را برای حکومت کردن تحت لوای او انتخاب کرد، مسیح هم دوازده حواری را برای حکومت تحت نظر خود انتخاب خواهد کرد و به‌مانند موسی، مسیح هم نماینده و نائب پدر (خدا) است (Hobbes, 2003: 337).

بدیهی است که هابز با استناد به تفسیر مأموریت عیسی در صدد جلوگیری مردم از توسل به مسیحیت جهت مقاومت برای از میان برداشتن حکومت‌هاست. اما روشن نیست که صادقانه معتقد بود که به‌درستی مأموریت مسیح را تفسیر و معنا کرده یا متأثر از فلسفه سیاسی و ایده قرارداد اجتماعی خود بوده است.

با کنار هم قرار دادن مباحث هابز می‌توان تفسیر او از تاریخ را دو وجهی دانست. وجه اول، مساعی او در جهت تبیین معنای درست و نه استعاری پادشاهی خدا و تاریخ انجیلی است. و دومی استعانت از تفسیر کتاب مقدس برای روشن ساختن اینکه تأسی از مذهب به طور اعم و مسیحیت به طور اخص، جهت مقاومت و براندازی حکومت‌ها غیر ممکن است، زیرا پادشاهی آینده خدا با آمدن مسیح برقرار خواهد شد. پس در حال حاضر، هیچ پادشاهی خدایی روی زمین وجود ندارد.

کلیسا و حاکمیت

مطابق با نظر هابز، یکی از دلایل بی‌ثباتی سیاسی مردم، عجز آنها از فهم درست کلیسای مسیحی و چگونگی تحولات تاریخی آن است. او در یک بخش مهم از لویاتان در پی تبیین این است که: ۱- رابطه کلیسا با قدرت مدنی چگونه است؟ ۲- غایت مسیحیت چیست؟

به نظر هابز، تنها راه نیل به وحدت برای کلیسا آن است که اعضای آن میان خود رهبری انتخاب کنند. در این صورت دو امکان متصور است: رهبر می‌تواند حاکم مدنی باشد یا نباشد. هابز می‌گوید به دلایل منطقی و تاریخی، رهبر کلیسا باید حاکم مدنی باشد. در این صورت هابز، کلیسا را اشتراکی از مردمان معتقد به مذهب مسیح که در شخص حاکم متحد شده‌اند و بدون فرمان او حق اجتماع ندارند، تعریف می‌کند (Hobbes, 2003: 321). در این معنا، هابز کلیسا و دولت را یکی می‌گیرد و کلیسا به معنای نهادی باید بتواند حکم دهد و قضاوت کند و از آنجا که هیچ مقامی به غیر از

حاکم نمی‌تواند چنین اقتداری داشته باشد، پس کلیسا همان دولت مدنی است و از این لحاظ کلیساست که تابعانش مسیحی‌اند، و گرنه حاکمیت دنیایی و روحانی اساساً یکی هستند و نباید مردم در تشخیص آنها خلط مبحث کنند (Hobbes, 2003: 323).

او در این خصوص جاه‌طلبی‌های کلیسای کاتولیک را که به دنبال برقراری یک اقتدار مستقل در مقابل حاکمیت، شرع در مقابل قانون و اقتدار روحانی در مقابل اقتدار مدنی است، به چالش می‌کشد. هابز به تمائیل انجیل متی (۹: ۱۷)، مرقس (۲: ۲۲) و لوقا (۳۷: ۵) استناد می‌کند که در آنها مسیح هشدار داده است که هیچ‌گاه شراب را در یک مشک کهنه نریزد، چون هم شراب و هم مشک را از بین می‌برد و یا به لباس پوسیده، پارچه نو وصله نکنید (Skinner, 2004: 397).

مخالفت منطقی با این تفکر که اگر حاکم، رأس کلیسا را به رسمیت نشناسد، پس دو حاکم خواهیم داشت، (یکی سیاسی و دیگری مذهبی) از نظر منطقی باطل است؛ چون حاکم همه ابعاد اقتدار را باید در اختیار داشته باشد و حاکمیت تقسیم‌ناپذیر است. هابز در اینجا حداقل به شش آیه استناد می‌جوید (دوم قرن‌تین، ۱: ۲۴؛ کولسیان، ۳: ۲۰؛ کولسیان، ۳: ۲۲؛ رومیان، ۱۳؛ اول پطرس، ۲: ۱۴؛ تیطوس، ۳: ۱). هابز ضمن یادآوری اینکه حاکمانی که پولس و پطروس می‌گویند باید از آنها اطاعت کنید، بی‌ایمان بوده‌اند، پس به طریق اولی باید از حاکمان مدنی مسیحی اطاعت کرد. در نتیجه هابز معتقد است که با توجه به اینکه مسیح اقتدار حکمرانی برای بزرگان دین به‌جا نگذاشته است، پس در این جهان تنها باید از اقتدار مدنی اطاعت به عمل آید. همچنان که عیسی می‌فرماید: «یک انسان نمی‌تواند دو ارباب داشته باشد». پس رأس کلیسا باید حاکم مدنی باشد (Hobbes, 2003: 387).

بنابراین تنها یک حکومت وجود دارد که بر همه امور مذهبی و غیر مذهبی حاکمیت دارد. به نظر هابز، حاکم در رأس کلیسا نیست، زیرا او یک حاکم عرفی است. اما چون روی زمین تنها یک حاکم می‌تواند وجود داشته باشد، این حکومت این جهانی است. حاکم هر چند بنا به ترس از مرگ افراد به وجود آمده است، مطابق با قوانین طبیعت که خدا در او به ودیعه گذاشته است، عمل می‌کند. علاوه بر این حاکم در آخرین تحلیل در مقابل خدا پاسخگوست.

هابز با استناد به سخنان مسیح در انجیل متی که می‌فرماید: «و به هیچ پیشوایی^۱ مسمی نشوید، زانرو که پیشوای شما یکی است، یعنی مسیح» (متی، ۲۳: ۱۰)، وظیفه^۲ مبلغان را نه حاکمیتی^۳ و بلکه اجرایی^۴ و خدمتی می‌داند (Hobbes, 2003: 346). هابز بنا بر معنای اصلی کلمه «Minister» یعنی «مجری» و در اینجا «خدمت‌گزار کلیسا»، خدمت‌گزار را کسی می‌داند که داوطلبانه کار کند و تفاوتش با بنده^۴ در همین صفت داوطلب بودنش است و ضمن مترادف گرفتن دو وجه آموزشی و تبلیغی با خدمت‌گزاری، هم‌انتهایی که کارهای اداری کلیسا را انجام می‌دهند و هم‌انتهایی را که به امر تبلیغ و آموزش مشغول‌اند، خدمت‌گزار کلیسا می‌داند (Hobbes, 2003: 367) و در این‌باره به کتاب اعمال رسولان استناد می‌کند که حواریون و جانسپینان آنها، خدمت‌گزاران کلام خدا می‌نامد که وقت خود را صرف دعا، موعظه و تعلیم می‌نمایند (اعمال رسولان، ۶: ۴).

او در جای دیگری با استناد به انجیل متی که می‌فرماید: «پس بروید و تمام قوم‌ها انجیل را تبلیغ^۵ کنید» (متی، ۲۳: ۱۰) و یا مرقس که می‌فرماید: «حال باید به سراسر دنیا بروید و پیغام انجیل را به همه^۶ مردم برسانید» (مرقس، ۱۶: ۱۵)، تبلیغ و پیام‌رسانی را با آموزش دادن مترادف می‌داند و وظیفه^۷ دیگر بزرگان کلیسا را آموزش دادن می‌داند (Hobbes, 2003: 346).

هابز از این پس، وارد بحث بسیار مهمی می‌شود. حال که گزاره‌های کتاب مقدس مبنا و غایت آموزشی و تبلیغی دارند، آیا قابلیت تبدیل شدن به گزاره‌های قانونی را ندارند؟ و اگر این قابلیت را دارند، این امر به چه صورتی انجام می‌شود؟ هابز با ادبیاتی که یادآور پروتستانیسم است، اشاره می‌کند که از آنجا که مسیح از طریق موعظه‌هایش مشورت و اندرز می‌دهد، پس مأموریت اسقفان نیز تنها موعظه است و قانون‌گذاری نیست. موعظه، عملی اجرایی و مشورتی است و به اعمال تصدی و حاکمیتی ارتباطی ندارد. این موعظه همچنین احیا و بازآفرینی هم‌نامیده می‌شود که به پادشاهی و

1. Master
2. Magisteriall
3. Ministeriall
4. Servant
5. Preach

حاکمیت مربوط نمی‌شود (Hobbes, 2003: 335).

پس مأموریت کلیسا، ادامه همان کاری است که مسیح روی زمین انجام می‌داد؛ یعنی موعظه و اندرز درباره اینکه چگونه انسان‌ها به حیات جاودانه برسند. همان‌طور که عیسی هیچ فرمانی صادر نکرد، مبلغان کلیسا نیز هیچ اقتداری برای قانون‌گذاری نخواهند داشت. گزاره‌های مذهبی تنها در صورتی که حاکم مدنی اراده کند، می‌توانند به قانون الزام‌آور تبدیل شوند. در نتیجه، آموزه‌های مذهب به‌خودی‌خود نمی‌توانند به قانون تبدیل شوند، زیرا تنها جنبه ارشادی و اندرزی دارند. مگر هنگامی که حاکم بخواهد به قانون تبدیل شوند. به نظر هابز، اگر عیسی هنگامی که مهبی مرگ می‌شد، درصدد این نبود که حکومت موجود را از میان بردارد، پس پیروان او چه حقی دارند که می‌خواهند چنین کاری (براندازی حاکمیت موجود) کنند (Hobbes, 2003: 341).

مبنای تفسیر قانون مسیحیت، ارتباط آن با حاکم مدنی است. پیش از پذیرش رسمی مسیحیت به عنوان مذهب رسمی امپراتوری روم، گزاره‌های ایمان مسیح به‌هیچ‌وجه قانون و فرمان نبوده‌اند. از آن پس، آن گزاره‌ها صورت قانونی یافتند (Hobbes, 2003: 360).

تمایز میان یک گزاره صرف و یک قانون الزام‌آور در فهم دیدگاه هابز، بسیار مهم است. هر گزاره‌ای بسته به قصد گوینده، مواضع او و اوضاع و احوال کنش بیانی می‌تواند صورت‌های مختلفی بگیرد. برای مثال اگر شخصی به دوستش بگوید که «در را ببند»، ممکن است درخواستی داشته باشد، یا مشورتی می‌خواهد بدهد و از این قبیل. اما اگر همان جمله را به شخص بیگانه‌ای و در یک اوضاع معمولی بگوید، می‌تواند یک دستور تلقی شود. پس یک جمله بسته به وضعیتش می‌تواند تأثیرهای متفاوتی داشته باشد. از فحوای بحث هابز می‌توان چنین دریافت که گزاره‌های مسیحیت، استعداد تبدیل شدن به فرمان و قوانین اجبارآمیز را داشته‌اند. اما چگونه؟ به نظر هابز، یک گزاره در دو حالت می‌تواند قانونی^۱ تلقی شود که در اینجا قانون و شرع یکی می‌شود. یکی وقتی که این گزاره به قاعده‌ای ثابت برای هدایت عمل انسان تبدیل شود. چنین قواعدی هر چند در ابتدا جنبه آموزشی، اندرزی و تبلیغی داشته باشد، می‌تواند به دستور تبدیل شود. دوم، هنگامی است که این گزاره از ناحیه شخص یا مرجعی صادر می‌شود که تابعانش باید از

1. Canonically
2. Rule

او اطاعت کنند که در این صورت این گزاره به قانونی الزام‌آور تبدیل می‌شود (Hobbes, 2003: 356).

واژه اطاعت^۱ در اینجا بسیار مهم است. هابز به ریشه یونانی این واژه رجوع می‌کند که به معنای «گوش دادن» و «عمل کردن» است. اولین معنا، وجه نصیحتی و دومین معنا، وجه حکمی آن را در خود مستتر دارد. هابز به نامه دوم پولس به مسیحیان استناد می‌کند که می‌گوید: «اما اگر کسی هست که نمی‌خواهد از دستورات ما در این نامه اطاعت کند، مراقب او باشید و با او معاشرت نکنید تا از کرده خود شرمند شود» (دوم تسالونیکیان، ۳: ۱۴) و نیز به نامه به عبریان که می‌گوید: «از رهبران روحانی خود اطاعت کنید و هر آنچه می‌گویند با کمال میل انجام دهید، زیرا کار ایشان مراقبت از جان‌های شماست و از این لحاظ در برابر خدا پاسخگو هستند» (نامه به عبرانیان، ۱۳: ۱۷). در هر دو نمونه، منظور از اطاعت، گوش دادن به نصیحت و نه حکم الزام‌آور است (Hobbes, 2003: 390).

حال بخش‌هایی از کتاب مقدس هستند که از همان ابتدا حاوی قوانینی الزام‌آور بوده‌اند. الزام‌آور از این حیث که اولاً حاوی قوانین طبیعی‌اند، یعنی تکالیف افراد نسبت به یکدیگر را یادآور می‌شوند (لوح دوم) و ثانیاً قوانین حاکمیت‌اند (لوح اول)، یعنی از همان ابتدا فرمان حاکم محسوب شده‌اند. هابز در اینجا به ده فرمان^۲ موجود در عهد عتیق اشاره می‌کند. بخش‌هایی از ده فرمان را موسی نوشته است که خود در میان قومش حاکمیت داشته است. به نظر هابز، تا پیش از آن قانون طبیعی مکتوب نبود و صرفاً در دل‌های انسان‌ها منقوش بود که با عقل خود از آنها استنتاج می‌کردند. در ابتدای ده فرمان، خداوند خطاب به قوم بنی‌اسرائیل می‌گوید: «قوانین و احکامی را که من امروز به گوش شما می‌رسانم بشنوید، تا که آنها را آموخته و به جهت معمول داشتن، محفوظ دارید» (تثنیه، ۵: ۱). این فرمانی حاکمیتی است. در آخرین عبارات ده فرمان آمده است: «پدر و مادرت را محترم دار؛ قتل مکن؛ زنا مکن؛ دزدی مکن؛ دروغ مگو و به دیگران آسیب مرسان» (تثنیه، فصل ۵). اینها قوانین طبیعی‌اند که تکالیف افراد در قبال یکدیگر را برمی‌شمرد. این قوانین را موسی در حالی برای قوم خود قرائت کرد

1. Obedience
2. Ten Commandments

که خود حاکم مدنی قوم بود؛ قوانینی حاوی عهد و پیمانی که خداوند با بنی اسرائیل منعقد کرد (Hobbes, 2003: 358). اینها مربوط به عهد عتیق اند.

هابز معتقد است که کتاب‌های عهد جدید از ابتدا الزام‌آور نبودند و صرفاً نصیحت و تبلیغ از آنها افاده می‌شد؛ تا زمانی که حاکم (ابتدا کنستانتین) آنها را قانونی کرد و الزام‌آور شدند. هابز به فصل ۵ انجیل متی استناد می‌کند که در آن مسیح ضمن آنکه احکام تورات را یادآور می‌شود، می‌فرماید: «تصور مکن که من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیا، بلکه به سبب تکمیل آمده‌ام» (متی، ۵: ۱۷) و به نظر هابز در اینجا مسیح به قوانین طبیعی اشاره می‌کند (Hobbes, 2003: 360).

هنگامی که هابز به بحث درباره قوانین طبیعت می‌پردازد، آموزه‌ای که آشکارا شرح می‌دهد این است که قوانین طبیعت همان قوانین خداوندند و ما موظفیم که از این قوانین اطاعت کنیم. هابز کاملاً صادقانه منظور از فرمان خدا را همان قانون طبیعی می‌داند و به سبب آنکه فرمان خداست، باید از آن اطاعت کرد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

هابز با استفاده از «روش درست» و علمی در تفسیر متون مقدس که با بنیادهای فلسفه سیاسی او هم‌هم‌خوانی دارد، ایده خود از حاکمیت را با مذهب مسیحیت مطابقت می‌دهد که نتیجه آن، لزوم اطاعت از قانون طبیعی در جهت حفظ حقوق فرد و تأمین صلح به عنوان دو پایه نظریه حاکمیت هابز است.

به نظر او، قوانین بنیادی همان قوانین طبیعت هستند و به‌مانند دیگر قوانین، اینها نیز دو مؤلفه دارند: شکل و محتوا. شکل آن را فرمان خدا به واسطه قدرت مطلقش تهیه کرده و او بر همه چیز اقتدار دارد. محتوای آن، اولین قانون تحت فرمان خداست که هر شخصی باید در جست‌وجوی صلح و امنیت باشد. محتوای قانون دوم، طرق کلی نیل به این هدف را مشخص می‌سازد. قوانین دیگر طبیعت، طرق خاص نیل به محتوای دو قانون اول را مشخص می‌کند. قوانین طبیعت به وسیله عقل قابل استنتاج هستند، زیرا هر قانونی باید اشاعه یابد و استنتاج، تنها روش طبیعی در دسترس همه انسان‌ها برای

این کار است. آنچه از این استنتاج حاصل می‌آید، این است که بهترین راه‌های حفاظت از خویشتن را باید در فرمان خدا جست.

در نتیجه هابز معتقد است که دولت مدنی خدای فانی است که تحت لوای یک خدای جاودانه حکومت می‌کند و تکالیف و آزادی انسان را بر اساس تمایلات طبیعی که مبتنی بر قوانین طبیعی و قابل استنتاج از عقل هستند، مشخص می‌سازد. حکومت مدنی از سه جنبه حیاتی از خداوند الهام می‌گیرد:

۱. دولت مدنی قدرت جامعی برای کنترل شهروندان است.
 ۲. این دولت هیچ تعهدی به شهروندان ندارد، هر چند آنها باید به او متعهد باشند.
 ۳. دولت مدنی مردم را از مرگ در وضع طبیعی نجات می‌دهد. همانند خدا که مردم را از مرگ در اثر گناه نجات می‌دهد.
- پیامد عرفی کردن اندیشه هابز را می‌توان در این سومی دید. یعنی ایده سیاسی رهایی از خطرات این جهان با ایده مذهبی رستگاری از خطرات نامریی ماورای جهان هم‌راستا است.

منابع

- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- تاک، ریچارد (۱۳۸۷) هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، طرح نو.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، جلد چهارم: فلسفه اواخر قرون وسطی و رنسانس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و جدید (۱۳۸۰) به کوشش ویلیان گلن و هنری مرتن، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۵) درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- Cavanaugh, William T (1995) "Fire Strong Enough to Consume the House, The Wars of Religion and the Rise of the State", *Modern Theology* 11, 397-420.
- Hobbes Thomas (2003) "Leviathan", Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, Sixth printing.
- Kraynak P. Robert (1990) "THOMAS HOBBS, FROM CLASSICAL NATURAL LAW to MODERN NATURAL RIGHTS", Colgate University press.
- Lessay, Franck (2007) Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications in "The Cambridge Companion to HOBBS'S LEVIATHAN" Edited by Patricia Springborg, Cambridge University Press.
- Lopata, Benjamin B (1973) "Property Theory in Hobbes", *Political Theory* 1, 203-18.
- Martel, James R (2010) "Reading Hobbes and Spinoza, Scriptural Interpretation and Political Authority in Early Modern Thought", Paper presented for the International Hobbes Association at the American Philosophy Association, San Francisco CA, April.
- Milner, Benjamin (1988) "Hobbes, On Religion", *Political Theory* 16, 400-25.
- Overhoff, Jürgen (2000) "The Theology of Thomas Hobbes' Leviathan", *Journal of Ecclesiastical History*, 51, 527-55.
- Oxford Politics.
- Pacchi, Arrigo (1988) "Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State", *Topoi* 7, 231-39.
- Rudolph, Ross Avron (1975) "Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Skepticism", Columbia Un.
- Skinner, Quentin (2002) *Visions Of Politics (Volume 3, Hobbes And Civil Science)* Cambridge University Press.
- (2004) Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes,

- Cambridge University Press.
- Springborg, Patricia (1995) "Hobbes' Biblical Beasts, Leviathan and Behemoth", *Political Theory* 23, 353-75.
- "Stanford Encyclopedia of Philosophy" (2003) Stanford University Press, First published Sat May 31.
- Strauss, Leo (1968) "On Natural Law", Reprinted with permission of the publisher from the *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills, editor; vol. 11, by Crowell Collier and Macmillan, Inc.
- Van Duffel (2003) "Natural Rights & Individual Sovereignty", *The Journal of Political Philosophy*, Volume 11, No2.

Archive of SID