

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۳۰۶-۲۷۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

الهیات لیبرال دموکراسی و علم سیاست جدید:

تأملی در کوشش‌های الهیاتی - سیاسی «ماکیاولی»، «هابز»

و «اسپینوزا» به عنوان پیشگامان علم سیاست جدید

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

فلسفه مدرن به یک معنای بسیار مهم، خصم فلسفه قدمایی بود و برای پیروزی در این نبرد می‌بایست دایره عمل خود را از حدود «شناخت» امر خوب و امر بد، به سطح وسیع‌تر «چگونگی رسیدن به» امر خوب و پرهیز از امر بد، بسط می‌داد. فلسفه مدرن و به تبع آن، فلسفه سیاسی مدرن لاجرم می‌بایست زمینه را برای یقینیاتی جدید فراهم می‌آورد و این کوشش برای غلبه بر الهیات-سیاسی و حیانی پیش از او، به عنوان جدی‌ترین چالش بر سر راه تجدّد، امری ضروری محسوب می‌شد. بدین ترتیب فلسفه سیاسی جدید، وظیفه طراحی و تدوین این الهیات جدید را که متضمن موضوعات جدیدی برای یقین انسان‌ها بود، موضوعاتی که قرار بود جای موضوعات قدیمی را در ساحت عقل سلیم بگیرد، بر عهده گرفت. ما در این مقاله برآنیم تا تأملات سه تن از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه را از منظر کوشششان برای تدوین الهیات مورد بحث، از نظر بگذرانیم. به زعم ما هر یک از این سه، وجهی از این الهیات را بسط دادند که در نهایت به پشتوانه‌ای اقلی برای رژیم‌های لیبرال دموکراتیک تبدیل شد. «ماکیاولی» بر ضعیف شدن انسان به واسطه تبعیت از اخلاق مسیحی و تن دردادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن

* استادیار گروه مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران

بسته است، تأکید نمود. «هابز» بر بلایایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی، جای سعادت را در معنای قدمایی آن بگیرد، متمرکز شد. و در نهایت «اسپینوزا» در رساله الهیاتی-سیاسی که می‌توان از آن با عنوان انجیل لیبرال-دموکراسی سخن گفت، بر ردّ مداخله الهیات و حیانی در امر سیاست و تأکید بر حق طبیعی انسانی به مثابه یک ضرورت طبیعی تأکید نمود.

واژه‌های کلیدی: لیبرال‌دموکراسی، الهیات سیاسی، ماکیاولی، هابز و اسپینوزا.

مقدمه

فلسفه مدرن به یک معنای بسیار مهم، خصم فلسفه قدمایی بود و برای پیروزی در این نبرد می‌بایست دایره عمل خود را از حدود «شناخت» امر خوب و امر بد، به سطح وسیع‌تر «چگونگی رسیدن به» امر خوب و پرهیز از امر بد، بسط می‌داد. این بسط ضرورتاً از منظر فلسفی، به معنای ارتقا یا گذر به مرحله‌ای بالاتر نبود، بلکه حتی می‌توانست مؤید نوعی نشیب و نزول نیز باشد؛ نشیب و نزولی که البته برای توسیع دایره عملکردی فلسفه، نمی‌شد از آن اجتناب نمود. بدین ترتیب کوشش مزبور مستلزم عدول از برخی اصول فلسفه در معنای پرسشگری مداوم در باب «چیستی» امر خوب بود. فلسفه مدرن و به تبع آن فلسفه سیاسی مدرن لاجرم می‌بایست زمینه را برای یقیناتی جدید فراهم می‌آورد، زیرا نشان‌دادن راه منتهی به امر خوب و بیراهه منتهی به امر بد، و بدین ترتیب طرح مقوله بنیادین «هدایت»، در ذات و اساس خود مستلزم «یقین» انسان در باب چیزهای خوب و بد است و این به نوبه خود خدایانی جدید را طلب می‌کرد. بدین ترتیب فلسفه مدرن در مسیر تبدیل کردن فلسفه به یک پروژه عملی، در عین خصومت با مسیحیت، وام‌دار آن نیز محسوب می‌شد^(۱).

بر همین اساس می‌توان به طرح این مدعا مبادرت ورزید که فلسفه سیاسی جدید، وظیفه طراحی و تدوین این الهیات جدید را که متضمن موضوعات جدیدی برای یقین انسان‌ها بود، موضوعاتی که قرار بود جای موضوعات قدیمی را در ساحت عقل سلیم بگیرد، بر عهده گرفت. مرحله اساسی در این کوشش به شکلی طبیعی، نقد تمام‌عیار الهیات سنتی و معرفی آن به عنوان «بیراهه» بود؛ بیراهه‌ای که اتفاقاً انسان‌ها را نه به چیزهای خوب، بلکه به چیزهای بد رهنمون می‌گشت: ضعیف‌شدن انسان به واسطه تبعیت از اخلاق مسیحی و تن در دادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن بسته است (ماکیاولی). بلایایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی^۱، جای سعادت را در معنای قدمایی آن بگیرد (هابز). ممانعت نصّ قانون شرع از پیشرفت عقلی انسان - اگر قانون شریعت در معنای اصلی‌اش فهم شود که ناشی از درکی

1. felicity

فرانسایی از منشأ و منبع آن است. برای رفع این معضل لازم است که حق طبیعی فرد انسانی به عنوان یک ضرورت طبیعی مطرح شود؛ مبنایی که خود سنگ بنای رسیدن به راه‌حلی برای مسئله سیاست است؛ مسئله‌ای که همانا معضل حکومت‌پذیر کردن آدمی است. این راه‌حل عبارت است از تشکیل یک دموکراسی لیبرال (اسپینوزا). هر سه این دعاوی که به ترتیب از سوی ماکیاولی، هابز و اسپینوزا مطرح می‌گردد، ذیل پروژه سکولاریزاسیون قابل فهم است؛ پروژه‌ای که البته برای آنکه بتواند به یک «حقیقت مؤثر»^۱ تبدیل گردد، راهی نداشت جز آنکه یک چارچوب رتوریکال مشخص را برای اقناع انسان‌ها تمهید نماید.

هدف ما در این مقاله، کوشش برای بررسی اجمالی این تمهید و نشان‌دادن این نکته است که توفیق استراتژی مزبور در شکل‌دادن و جهت‌بخشیدن به عقل سلیم غربی، پشتوانه اصلی رژیم‌های لیبرال دموکراتیک است. رژیم‌هایی که حیات و ممت علم سیاست جدید به یک معنا منوط به وجود و تداوم آنهاست؛ زیرا علاوه بر آنکه موضوع اصلی علم سیاست جدید، نحوه مناسبات قدرت در یک رژیم لیبرال دموکراتیک است (Hamilton, 2003: 35-36)^(۲)، تبیین علم سیاست جدید از رژیم‌های غیرلیبرال دموکرات نیز، علی‌رغم دعوی بی‌طرفی علمی و مدخلیت‌ندادن داوری‌های ارزشی، در نهایت بر مفروضات مندرج در عقل سلیم اتباع رژیم‌های لیبرال دموکراتیک استوار است.

ماکیاولی و تغییر در موضوع ایده‌رستگاری

فرانسیس بیکن که فهمی عمیق از نحوه نقادی ماکیاولی از مسیحیت و به طور کلی آرمان رستگاری نفس پیدا کرده بود، در باب او می‌نویسد: «یکی از دکترهای ایتالیا، یعنی نیکولو ماکیاولی، با اطمینان به این نکته اشاره کرده است که ایمان مسیحی، انسان‌های خوب نمازگزار را تسلیم انسان‌های جبار و ناعادل می‌کند» (Bacon, 2001: 48-49).

درواقع ماکیاولی در دیباچه کتاب نخست گفتارها به این نکته اشاره می‌کند که مدرن‌ها (یعنی معاصران ماکیاولی)، به واسطه عدم تقلید از قدما (یعنی رومیان) به شدت تضعیف شده‌اند و مسئول مستقیم این ضعیف‌شدن به زعم ماکیاولی، الهیات مسیحی و

1. effectual truth

در رأس آنها، ایده رستگاری نفس به عنوان کانون تربیت مسیحی است (Machiavelli, 1998: 6). بدین ترتیب باید به نسبت دقیق میان علم سیاست ماکیاولی به عنوان مبنای علم سیاست جدید در مقام یک دیسیپلین از بنیاد کاربردی و شورش او علیه ایده رستگاری نفس، توجهی دقیق مبذول داریم. به بیان لئو اشتراوس، هرچند ماکیاولی در این دیباچه اظهار می‌دارد که ضعف و فتور «مدرن‌ها»، بیشتر از آنکه ناشی از دین فعلی باشد، ناشی از «فقدان دانش حقیقی نسبت به تواریخ» است، از آنجا که ماکیاولی از مسیحیت در صورت زوال یافته‌اش سخن نمی‌گوید، بلکه به کلیت آن اشاره می‌کند، این تفسیر به حقیقت آموزه ماکیاولی نزدیک‌تر است که «مسیحیت جهان را به ورطه ضعف و فتور رهنمون ساخته است» (Strauss, 1958: 177).

ماکیاولی برای این کار می‌بایست غایت تعلیم مسیحی را که ناظر بر رستگاری آخری به عنوان نتیجه توسل به «حقیقت» یا خداوند بود، از بیخ و بُن با غایتی جدید تعویض می‌نمود. از همین‌رو او با اشاره به اینکه مسیحیت با تأکید بر «حقیقت»، به مانعی بر سر راه افتخارجویی دنیوی و بدین ترتیب دستیابی به شکوه و جلال و قدرت انسانی تبدیل شده است، ظاهراً به یک معنا خود را به عنوان یک ناامید از رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند و گویی تأکید می‌کند که دستیابی به قدرت دنیوی مستلزم رد و انکار آشکار حقیقت و شیوه ناظر بر حقیقت است. با این حال اگر به کوشش ماکیاولی برای احیای فلسفه و رهاندن آن از چنگ الهیات مسیحی بازگردیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که ماکیاولی اصولاً در پی سخن گفتن از یک «حقیقت» دیگر است: حقیقتی که از «حقیقت مسیحی، حقیقی‌تر است» (Strauss, 1958: 178)^(۳).

در واقع ماکیاولی تلاش می‌کند تا بگوید که آن چیزی که انسان را قدرتمند می‌سازد، درواقع حقیقی‌تر از آن چیزی است که انسان را ضعیف می‌کند. ماکیاولی نمی‌تواند مخالف «حقیقت» باشد، زیرا او در فصل بیست‌وهفتم از کتاب سوم گفتارها تصریح می‌کند که ضعف انسان‌های کنونی (یعنی معاصران او)، ناشی از «تربیت ضعیف آنها و دانش کم‌بنیه آنها در باب چیزها» است (Machiavelli, 1998: 275). این دانش در باب چیزها دقیقاً همان دانشی است که فلسفه در جست‌وجوی آن است و اگر تأکید

بعدی ماکیاولی در ادامه همان فصل- اینکه «همه شیوه‌ها و عقایدی که از حقیقت منحرف می‌شوند، از ضعف کسی که ارباب است ناشی می‌گردند» (Machiavelli, 1998: 276) - را با عنایت به اشاره او در دیباچه شهریار و گفتارها- هر دو -مورد ملاحظه قرار دهیم- اینکه این دو اثر، حاوی همه آن چیزی است که ماکیاولی می‌داند- آنگاه روشن می‌گردد که حقیقت در نظر او نه تنها آن چیزی نیست که مسیحیت می‌گوید، بلکه «حقیقت» مسیحی، مانع و رادعی جدی برای قرار گرفتن در مسیر حقیقت است. حقیقت در اینجا، شکوه و افتخار این جهانی است که راه رسیدن به آن، بزرگ‌داشتن چیزهای انسانی به عنوان برترین چیزهاست.

ماکیاولی برخلاف فیلسوفان سیاسی سقراطی، با اعتراف به نادانی در باب «حقیقت» آغاز نمی‌کند. او از این حیث، یعنی از حیث نقطه شروع، با حاملان تعالیم الهیات مسیحی در یک جبهه قرار می‌گیرد. او می‌داند که خوب چیست و لاجرم تلاش می‌کند تا راه رسیدن به آن را نیز نشان دهد. کوششی که بنا به ضرورت نمی‌تواند خصلتی الهیاتی نداشته باشد (جیرانی، ۱۳۹۷: ۴۱۰-۴۱۱). اما از آنجا که او خوب را چیزی از اساس متفاوت از خوب در قاموس الهیاتی (در معنای اخص) کلمه می‌داند، لاجرم در هدایت انسان‌ها به سوی آن، باید راه‌های جدیدی را نشان دهد؛ راه‌هایی که از دیدگاه الهیاتی (باز هم در معنای اخص)، جز بیراهه نمی‌توانند باشند. او در دیباچه کتاب نخست گفتارها، از این «شیوه‌ها و نظم‌های جدید» به تصریح سخن می‌گوید. بیان او به تعبیر دقیق‌ترین زوکرت، خصلتی پیامبرانه دارد (Zuckert, 2017: 114) و گذشته از اشاره او به موسی^(ع) در فصل ششم شهریار که در باب شهریاری‌های نوبنیاد است، تأکید وی بر دشواری‌های شگرف کسانی که طرح‌هایی نو درمی‌اندازند، به قدر کافی گویاست (Machiavelli, 1988 23).

آنچه ماکیاولی تلاش می‌کند در گفتار پیامبرانه خود به عنوان سلاحی علیه بدخواهان به کار ببرد، تأکیدش بر میل طبیعی او در جهت کوشش بی‌ملاحظه به سود منفعت عمومی و نفع مشترک است. او خود را به عنوان پیامبر اومانسیم، به عنوان کسی مطرح می‌کند که قرار است تعالیم او در نهایت به غایتی انسانی خدمت کنند. ماکیاولی تلاش می‌کند تا نشان دهد که ایده رستگاری نفس به عنوان ایده محوری مسیحیت، نه تنها به رستگاری سرزمین پدری به عنوان خیر والایی که او در قالب بیانی رتوریکال،

پیام آور آن شده است، نمی‌انجامد؛ بلکه اصولاً برای نیل به چنان هدفی کاملاً ناکارا و ناسودمند است (Zuckert, 2017: 185).

او باید بتواند نقاب پیامبری را بر چهره بزند که راه و رسم جدیدی را به آدمی معرفی می‌کند؛ راه و رسمی که به قاره‌ای پیشتر ناشناخته منتهی می‌شود که او کاشف آن بوده است (Machiavelli, 1998: 5). پیامبران باید تعالیمی داشته باشند و به نظر می‌رسد که «رستگاری میهن» یا «نجات سرزمین پدری»، در کانون تعالیم پیامبرانه ماکیاولی است؛ ایده‌ای که هرچند لحاظ کردن آن به عنوان دورترین چیزی که مکتوبات ماکیاولی را هدف گرفته‌اند، ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد، بدون تردید از حیث جنگاوری در میدان نبرد ایده‌ها، یکی از بُران‌ترین سلاح‌هاست. این نکته زمانی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند که شیوه دفاع از سرزمین پدری به عنوان عملی به غایت فضیلت‌مندانه، دیگر نه ذیل تعبیر قدمایی از فضیلت، بلکه در دایره برداشت کاملاً جدید از فضیلت^۱ (یعنی توانایی خوب‌نبودن) قابل تحقق خواهد بود (Machiavelli, 1988: 61). هرچند او به یک معنا جای رستگاری نفس را به رستگاری سرزمین پدری داد، مسئله در باب باقی ماندن ایده «رستگاری» به عنوان بخشی اجتناب‌ناپذیر از هر گونه دعوی پیامبرانه یا الهیاتی است.

فهم توفیق چرخش ماکیاولی از رستگاری نفس به رستگاری سرزمین پدری، مستلزم فهم مشابهت‌های آن با ایده رستگاری نفس است؛ ایده‌ای که به بیان پی‌یر منان، ایده‌ای بود که خود زمانی مقاومت‌ناپذیر می‌نمود (منان، ۱۳۹۴: ۳۹). اگر ایده «هبوط» در الهیات به معنای اخص کلمه، به‌ویژه در الهیات مسیحی، آغازگاه شرم معرفی شده و به محمل اساسی برای دعوی رستگاری، نجات و بازگشت از سوی پیامبران بدل می‌گردد، لاجرم نسخه‌برداری ماکیاولی از الهیات در معنای اخص کلمه، در جهت تمهید الهیاتی این جهانی، نسخه‌ای کم‌نقص به نظر می‌رسد. «واقع‌بینی» ماکیاولیستی در واقع مؤید این نکته است که «شر و بدی از نظر سیاسی، مهم‌تر، اساسی‌تر و «واقعی»‌تر از خیر است». ماکیاولی بدین معنا «نخستین استاد بدگمانی است» (همان: ۴۷).

شاید بهتر است بگوییم ماکیاولی، نخستین انسانی است که در قامت استاد بدگمانی ظاهر می‌شود. تا پیش از او خداوند، گناه انسان را به او یادآور می‌شد و راه‌هایی او از

بند شرور ناشی از این گناه را نیز پیش‌پیش قرار می‌داد: همان شیوه‌ها و نظم‌های کهن مسیحی. اما «شیوه‌ها و نظم‌های جدید» ماکیاولی در مقام پیامبری جدید، هرچند به حفظ ایده شرّ به عنوان ابزاری برای حکومت بر اذهان و تمهید الهیات این‌جهانی خود نیازمند است، آن را ذاتی امور انسانی در معنایی غیر قابل ریشه‌کنی توصیف می‌کند؛ امری که همیشه حاضر است و تنها کاری که می‌توان برای ضبط و مهار آن و نه ریشه‌کنی آن انجام داد، برخوردارشدن از «فضیلت» در معنای ماکیاولیستی کلمه است. فضیلت در معنا ناظر بر غلبه بر بخت و عطف توجه فلسفه از زندگی متأملانه به سوی زندگی فعالانه است. تلقی ما این است که علم سیاست ماکیاولی، به عنوان نیای علم سیاست جدید، در واقع وجه اصلی این چرخش است؛ علم سیاستی که اساساً خصلتی کاربردی دارد و قرار است به ابزار اصلی برای غلبه بر بخت تبدیل شود. بدین اعتبار میان ناسیونالیسم ماکیاولی، جمهوری خواهی او و علم سیاستش از یکسو و الهیات این‌جهانی وی، نسبتی وثیق برقرار است.

علوم سیاسی جدید مستلزم غلبه صورتی از فردگرایی رادیکال به عنوان عنصر مقوم عقل سلیم غربی است؛ اتفاقی که از رهگذر رتوریک بی‌نظیر فیلسوفانی چون ماکیاولی، هابز و اسپینوزا رقم خورد. مهم‌ترین تأثیر ماکیاولی از این حیث، جایگزین کردن ایده «خیر» با ایده «مردم» در فلسفه سیاسی بود. مردمی که بعدها از رهگذر اصول علمی حاکم بر رفتار آنها که از سوی هابز ارائه شد، به ماده‌المواد پژوهش‌ها در علم سیاست جدید تبدیل شدند (Strauss, 1962: 320).

پافشاری ماکیاولی بر محوریت شرّ در سیاست، لاجرم یک نتیجه سلبی در پی داشت و آن این بود که «همه خوبی‌های جهان در انفعال نیک‌خواهانه کسانی جمع می‌شود که به زبان سیاسی، دست به عمل نمی‌زنند، یعنی در مردم» (منان، ۱۳۹۴: ۵۱). بدین ترتیب میان افول ایده «خیر»، برآمدن ایده «مردم»، قوام سازوکارهای دموکراتیک و در نهایت پیداشدن سر و کله علمی که بتواند به مطالعه این سازوکارها بپردازد، نسبتی برقرار شد. تأکید ماکیاولی بر اینکه «صدای مردم، صدای خداست»^۱ را می‌توان از همین رهگذر فهم کرد (Machiavelli, 1998: 117). اشاره ماکیاولی به این تعبیر (که بعدها به محور شعارها

در انقلاب‌های دموکراتیک در اروپای مدرن تبدیل شد)، به هیچ‌وجه اتفاقی نیست. این تعبیر بهترین جایی است که می‌توان نسبت میان دموکراسی در معنای مدرنیستی کلمه را با مضامین الهیاتی درک کرد؛ مضامینی که بر بنیاد اصل اصیل فلسفهٔ سیاسی کلاسیک که ماکیاولی هنوز از جهاتی بدان پایبند بود، برای اثربخشی لاجرم می‌بایست الهیاتی باشند و از این خصیصه در عرصهٔ افناع سیاسی گریزی نیست. ایدهٔ حق الهی شاهان، یا به تعبیری ایدهٔ حق الهی حاکمیت که ایده‌ای از اساس الهیاتی بود، در نهایت از رهگذر تجدد سیاسی نه‌تنها کنار نهاده نشد، بلکه این بار به نحوی جدید و به صورتی نو به صحنه بازگشت (Tawney, 1918: 64). در واقع تأمل در تأکید ماکیاولی بر به پادشاهی رسیدن مردمان یا تبدیل شدن مردمان به پادشاهان، خود می‌تواند زوایای گوناگون این تلقی و نسبت آن با ریشه‌های الهیاتی را برملا سازد.

هابز علیه «قلمروی تاریکی»

حجم عظیم تعابیر کتاب مقدسی و استدلال‌های الهیاتی در لویاتان، نشان‌دهنده اهمیت الهیاتی کوشش هابز در مقام بنیادگذار «هنر سیاسی نوین» و به‌ویژه خاستگاه دموکراسی و لیبرالیسم به نحوی توأمان است (منان، ۱۳۹۴: ۸۵). هابز در لویاتان در برابر الهیات مستقر، یک استراتژی تدافعی اتخاذ نمی‌کند. او برای آنکه بتواند به قول روسو، یک‌بار برای همیشه به حوزهٔ صلاحیت قضایی که لازمهٔ یک «رژیم خوب» است وحدت ببخشد (Rousseau, 2012: 243)، اتفاقاً با یک استراتژی تهاجمی وارد میدان شده و با نفی دعاوی الهیات مستقر، در عین حال می‌کوشد تا مبانی الهیات سیاسی جدید را که لیبرال دموکراسی بر بنیادهای آن استوار شد، تحکیم نماید.

هابز همان‌گونه که طبیعت استراتژی‌هایی از این دست اقتضا می‌کند، ابتدا مدعی می‌شود که کتاب مقدس نه‌تنها از آموزهٔ او مبنی بر قانون طبیعی و حاکمیت پشتیبانی می‌کند، بلکه حتی آن را تعلیم نیز می‌دهد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، نه نوعی انطباق و کوشش برای نشان دادن وجوه اشتراک، بلکه نوعی جایگزینی و کوشش برای برجسته کردن افتراق‌های آموزهٔ هابز با تفاسیر ارتدوکس از کتاب مقدس است: نوعی نبرد تمام‌عیار در ساحت روحانی (Pangle, 2003: 6, 10)^(۴). اگر هابز در «درباره شهروند»،

دو فصل مجزا را به شواهد کتاب مقدسی از نظریه خود در باب قانون طبیعی و حق مطلق شاهان اختصاص می‌دهد، در لویاتان هر چند حجم بسیار بیشتری را به مباحث الهیاتی اختصاص می‌دهد، نشانی از این همه توجه به شواهد الهیاتی برای اثبات نظریه هابز نمی‌بینیم (Strauss, 1952: 71). بدین ترتیب قاعدتاً پرداختن هابز به استدلال‌های الهیاتی در این حجم وسیع در لویاتان، می‌تواند مؤید دو نکته کلیدی باشد: نخست اهمیت مشکل الهیاتی-سیاسی و ضرورت مواجهه با آن و کوشش برای برطرف نمودنش به عنوان اصل اجتناب‌ناپذیر بنیادگذاری تجدید سیاسی از سوی هابز و دوم اجتناب‌ناپذیر بودن سرشت الهیاتی خود آموزه جدید به عنوان آموزه‌ای که در نهایت قرار است بر سر چگونگی رسیدن به امر خوب یا امر مطلوب، با بدیل سنتی خود که همانا الهیات مسیحی مستقر است، در پیشگاه عقل سلیم نبرد کند.

استراتژی تهاجمی هابز که در لویاتان به اوج خود می‌رسد، عمدتاً با حمله او به آموزه خلود نفس و از آن مهم‌تر، آموزه وحی تمهید می‌گردد. او برای این کار به خواننده اثر خویش تصریح می‌کند که هر آموزه‌ای را -اعم از خلود نفس یا وحی- تنها و تنها باید با استمداد از عقل فردی فهم کرد و در این مسیر هیچ مرجع الهیاتی را نباید مینا قرار داد. او اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم برای «فهم کلام خداوند» از «عقل طبیعی» خود دست بکشیم و این دست‌نکشیدن از نظر هابز به معنای آن است که نباید قوه فکری را تابع و تسلیم عقاید دیگران یا به بیانی دیگر، تابع و تسلیم مراجع تفسیر کتاب مقدس نماییم (Hobbes, 1839, vol3: 359-360).

حال باید دید که به نظر هابز، این ابزار یا این عقل طبیعی که برای فهم کلام خداوند باید به شیوه‌ای درست از آن استفاده کرد، می‌باید از چه قواعدی برای انجام این کار پیروی کند تا بتواند پیامبران دروغین را از پیامبران راستین تشخیص دهد (Hobbes, 1839, vol3: 425). در واقع بحث بر سر پاسخ به این پرسش است که انسانی که به او وحی نشده است، یعنی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند و لاجرم باید نسبت به مرجعیت صدور این قوانین اطمینان حاصل نماید، چگونه می‌تواند نسبت به صدق وحی به انسانی دیگر مطمئن گردد؟ هابز تصریح می‌کند که پی بردن به صدق وحی به عنوان محمل اصلی قوانین وضعی الهی که انسان باید از آن تبعیت نماید،

«آشکارا ناممکن» است (Hobbes, 1839, vol3: 272-273). به زعم هابز، یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش از سوی انسانی که باید از آن قوانین تبعیت کند، دیدن معجزات انبیاست. در واقع معجزه یا خرق قواعد طبیعی، به یک معنا می‌تواند مؤید برخورداری از نیرویی فراطبیعی باشد و این دقیقاً آن چیزی است که باید مورد هدف هابز قرار گیرد؛ زیرا الهیات سیاسی بدیل هابز در مقام آغازی برای تجدد سیاسی، در اساس بر بنیاد «حق طبیعی فرد» استوار شده است. از همین رو هابز درست به‌مانند خلف خویش اسپینوزا، تشکیک در مبانی معجزه را به عنوان یکی از مهم‌ترین گام‌ها برای بنیادگذاری دولت سکولار تلقی می‌کند (Hobbes, 1839, vol3: 273).

هابز بی‌آنکه امکان معجزه را رد کند، با رد امکان رسیدن به فهمی مشترک از آن و تبدیل کردن آن به یک باور که در نهایت خصلتی سوژکتیو پیدا می‌کند، تلاش می‌کند تا الهیات سیاسی رقیب خود را از یکی از مهم‌ترین «سلاح‌های روحانی» اش محروم سازد. اگر بخواهیم از ادبیات علوم اجتماعی جدید برای بیان این موضع استفاده کنیم، استفاده‌ای که با عنایت به بحثمان در این گفتار که ناظر بر علوم سیاسی جدید است، چندان نیز بی‌جا به نظر نمی‌رسد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که نفی خصلت عینی یا آبجکتیو معجزه، با تأکید بر ضرورت تبدیل کردن سیاست به یک دیسیپلین علمی^۱ که قادر است با کشف قواعد طبیعی حاکم بر رفتار انسان، در حوزه سیاست و مناسبات سیاسی انسان در جامعه دست به پیش‌بینی و در نهایت ضبط و مهار امور بزند، نسبتی تنگاتنگ دارد.

اگر تعبیر هابز در آغاز همان فصل بیست و ششم لویاتان را به یاد بیاوریم، جایی که او تصریح می‌کند که قانون‌بودن قانون، منوط به امکان‌پذیر بودن شناخت قانون‌گذار است (Hobbes, 1839, vol3: 259-260) و توجه کنیم که از نظر هابز، فهم قوانین نانوشته طبیعت به عنوان مظهر اراده الهی، در نهایت منوط به تکیه بی‌چون و چرا به عقل طبیعی است (Hobbes, 1839, vol3: 262)، بدین ترتیب شناخت خداوند در حاق واقع آن، یعنی به طریقی که در نهایت از دایره امکان‌های طبیعی معرفت انسانی فراتر برود، عملاً ناممکن است. استفاده انسان از عقل طبیعی خویش نیز در نهایت به ایجاد معارفی می‌انجامد که نمی‌توان آنها را جز به معنایی انسانی، قطعی و یقینی تلقی کرد. از این‌رو

به زعم هابز ما تنها در باب آن چیزی که خودمان ساخته‌ایم، می‌توانیم علم یقینی داشته باشیم (Strauss, 1965: 174). این نکته، اهمیت فراوانی دارد و می‌تواند مؤید نسبت میان علم سیاست جدید، الهیات سیاسی لیبرال دموکراسی و در نهایت اصل فروبستگی جهان در معنای هابزی کلمه باشد. بدین اعتبار، علم سیاست جدید تنها درون یک رژیم لیبرال دموکراتیک کار می‌کند؛ رژیمی که پایه‌های خودش بر بنیاد درکی از حق طبیعی استوار شده است که علم بدان، علمی در دایرهٔ مقدرات انسانی و ناظر بر زندگی انسانی در جزیرهٔ مزبور است؛ جزیره‌ای که کوشش برای فراتر رفتن از آن، نه تنها ناممکن بلکه در عین حال نامطلوب نیز هست.

هابز با نفی امکان پی‌بردن به صدق وحی از سوی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند، راه را برای تهاجمی گسترده علیه نبوت هموار می‌سازد. او در واقع ابتدا تلاش می‌کند تا تمایز میان امر نامعقول یا غیرمنطقی و امر فراطبیعی را در نظر خواننده از میان بردارد و آنگاه با تجزیه و تحلیل نبوت و کوشش در توضیح آن بر مبنای «عقل طبیعی»، به نوعی تبعیت از «قوانین وضعی الهی» (که «نه به شکلی عام و جهان‌شمول برای همه انسان‌ها، بلکه برای مردمانی معین یا برای اشخاصی معین» (Hobbes, 1839, vol3: 272) نازل شده است) را به امری نامعقول تبدیل سازد. به بیان هابز، «نام نبی در کتاب مقدس، گاهی دالّ بر سخنگو است. یعنی او که از طرف خداوند با انسان، یا از طرف انسان با خداوند سخن می‌گوید و گاهی دالّ بر پیش‌گو است، یا کسی که از چیزهایی می‌گوید که بعداً می‌آیند و گاهی کسی که به طرزی آشفته سخن می‌گوید، مثل انسان‌های شوریده» (Hobbes, 1839, vol3: 412).

هابز با تجزیه و تحلیل نبوت، راه را برای افسون‌زدایی از آن باز می‌کند (Hobbes, 1839, vol3: 360). او به هیچ‌رو نبوت را صریحاً نفی نمی‌کند، بلکه با تردیدافکنی در مبانی آن با استمداد از «عقل طبیعی» اجازه می‌دهد تا خواننده خودش نتیجهٔ لازمه را اخذ کند. تجزیه و تحلیل در اینجا اهمیت بسیاری دارد، زیرا باعث می‌شود تا دیگر نبوت را نه در کلیت آن، بلکه به عنوان موضوعی بفهمیم که اجزای مختلفی دارد و می‌توان از زوایای

گونگون به آن نگرست. شاید بتوان گفت که تبدیل نبوت به موضوعی برای تحلیل آن به دست «عقل طبیعی»، نخستین و ضروری‌ترین قدم در راه شیئیت‌بخشی^۱ به آن است.

هابز با تفکیک معانی مختلف نبوت و نبی در کتاب مقدس، سخن گفتن با خدا را از قابلیت پیش‌گویی آینده به نوعی متمایز می‌سازد. بدین ترتیب سخن گفتن با خداوند می‌تواند معنایی عام پیدا کند؛ هر کسی که با خداوند راز و نیاز می‌کند، می‌تواند در یک معنای بسیار مهم، «نبی» باشد، زیرا این معنا از نبوت، پرتکرارترین معنایی است که کتاب مقدس بر آن دلالت دارد (Hobbes, 1839, vol3: 360). هرچند بی‌تردید برخی از پیامبران در قیاس با دیگران، مرجعیت بیشتری دارند، این از نظر هابز هیچ ربطی به «الهام الهی»^۲ ندارد. در واقع مقوله «الهام الهی» از نظر هابز با عنایت به مبانی امکان‌های معرفتی انسان، نمی‌تواند خاستگاهی «فراطبیعی» داشته باشد (Pangle, 1992: 36).

بدین ترتیب هابز تمایزی کیفی میان مقوله «الهام الهی» و «رؤیاهای» انبیا قائل نمی‌شود. هابز تلاش می‌کند تا با استناد به خود کتاب مقدس، نشان دهد که دعوی انبیا مبنی بر سخن گفتن با «روح» یا Spirit را نمی‌توان چیزی جز تخیل انسانی انبیا دانست (Hobbes, 1839, vol3: 418)؛ زیرا استدلال هابز این است که اگر کسی به من بگوید که بلاواسطه و به نحوی فراطبیعی با خداوند سخن گفته است و من در گفته او تردید کنم، او هیچ راهی ندارد که بتواند از طریق «عقل طبیعی»، مرا متقاعد کند که به گفته او ایمان آورده، از آن تبعیت کنم. اگر هم بگوید که خداوند با او در رؤیا سخن گفته است، فرقی با این ندارد که بگوید در رؤیا دیده است که خداوند با او سخن گفته است و این نیز نمی‌تواند مبنای باور آوردن باشد؛ زیرا رؤیا از هر جهت، یک امر طبیعی است (Hobbes, 1839, vol3: 361).

درواقع هابز با استراتژی تهاجمی کوشش می‌کند تا خواننده خود را قانع سازد که خود کتاب مقدس، اگر «درست» خوانده شود، می‌تواند با خوانش ناتورالیستی او از نبوت و معجزه به عنوان استوانه‌های ایمان مذهبی، سازگار از آب درآید. اما خوانش هابز را درست به‌مانند خوانش اسپینوزا، نمی‌توان به طریقی پساهابزی یا پسااسپینوزایی داوری

1. objectification
2. divine inspiration

کرد. به عبارت دیگر فهم خصلت الهیاتی-سیاسی علم سیاست جدید که نسبتی وثیق با خصلت الهیاتی-سیاسی رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک غربی دارد و لاجرم فهم فلسفه سیاسی هابز و حمله او به باورهای سنتی حول و حوش معجزه و نبوت، مستلزم فهم غرض خود هابز، فارغ از استدلال‌های علمی-فلسفی اوست. این به تعبیر دیگر مستلزم فهم آن‌گزینش یا تصمیمی است که خود علم یا فلسفه جدید نمی‌تواند آن را به موضوع خویش تبدیل کند؛ گزینش یا تصمیمی که در بنیاد خود، خصلتی اخلاقی (در معنای عام کلمه، یعنی مبتنی بر ارزش‌دآوری میان چیزهای خوب و چیزهای بد) دارد؛ زیرا قرار است درست به‌مانند رقیب نیرومند خویش یعنی الهیات و حیانی، به مخاطبان خود بگوید که راه رسیدن به «چیزهای خوب» چیست. از این‌رو نمی‌تواند اخلاقی یا هنجاری نباشد. بدین معنا اخلاق را زمانی می‌توان دور زد که پرسش از چیستی خود خوب در میان باشد. اما هابز از همان آغاز لویاتان، تکلیف خود را با این پرسش که «خوب چیست؟» روشن می‌کند و بدین ترتیب در دو بخش مطولی که به الهیات اختصاص می‌دهد، آشکار می‌سازد که هم‌اورد اصلی‌اش در این میدان، چه کسی یا چه چیزی یا چه نهادی است.

بدین ترتیب کوشش هابز را باید کوششی توأمان در جهت تمهید مبانی الهیاتی-سیاسی یک علم سیاست جدید و یک رژیم جدید سیاسی تلقی کرد. آن علم سیاست و این رژیم سیاسی را قاعدتاً نمی‌توان در انتزاع از یکدیگر به تصور درآورد. هابز برای برقراری یک رژیم باثبات که چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، علی‌رغم ظاهر اقتدارگرایانه‌اش، زمینه‌ساز دموکراسی و لیبرالیسم به صورت توأمان بود، می‌بایست خواننده خویش را قانع می‌کرد که تن‌دردادن به تفاسیر ارتودوکسی از کتاب مقدس، چه نتایج آشوبناک و نامطلوبی را از حیث سیاسی در پی دارد. هابز به یک معنا تلویحاً اشاره می‌کند که ریشه همه موانع بر سر راه تحقق آموزه او در باب حاکمیت که در نهایت می‌توانست ثبات سیاسی را تضمین کند، این تلقی است که اذعان به تبعیت از هر شاه یا دولت فناپذیری را نامشروع می‌داند (Hobbes, 1839, vol3: 104-5). بنابراین «هابز احتجاجی ضد کتاب مقدس را که مبتنی بر یک تفسیر تفصیلی و جزء به جزء است تمهید می‌کند که می‌کوشد تا با تکیه بر خود کتاب مقدس، نابسندگی ایمان به کتاب مقدس را به عنوان راهنمایی معقول برای زندگی انسانی آشکار سازد» (Pangle, 1992: 40).

هابز عمداً نمی‌خواهد تا دعوی خود مبنی بر خوانش معقول متن مقدس را تا جایی بسط بدهد که غرض رتوریکال او تحت‌الشعاع قرار گیرد. نفس کتاب مقدس برای او در مقام یک فیلسوف، فاقد اهمیت است و پرداختن به کتاب مقدس با این تفصیل و جزئیات، لاجرم از غرضی مشخص ناشی می‌شود. اگر غیر از این بود، او می‌بایست می‌کوشید تا برای فهم نیت اصلی نهفته در متن مقدس، مقدمات خوانش خود را از منظر خود کتاب تمهید نماید؛ کوششی که تنها راه برای تشخیص آموزهٔ منسجم کتاب مقدس است. اما او اصولاً قرار نیست چنین کاری انجام دهد. او برای پیشبرد غرض خود که لاجرم غرضی سیاسی است، راهی نداشت جز آنکه بالاخره یک‌جا بر فلسفه و پرسش فلسفی مهار بزند. او برای تبدیل کردن فلسفهٔ خویش به فلسفه‌ای کاربردی، به فلسفه‌ای که بتواند «راهنمای عمل» قرار گیرد، نیازمند درجه‌ای از جزمیت^۱ بود. به عبارت دیگر مسئله بر سر «نفس» ایمان یا نفس باور به خداوند نیست، بلکه مسئله بر سر «موضوع» ایمان و کیفیت خدایی است که باید بدان ایمان آورد و از مجازاتی که در قبال نافرمانی از دستورات او ضرورت خواهد یافت، ترسید. ترس از خدای ادیان ابراهیمی باید جای خود را به ترس از خدای فناپذیر زمینی بدهد: یعنی همان لویاتان. بدین ترتیب الهیات سیاسی جدیدی که به نوعی با ماکیاولی بنیادهایش استوار شد، با هابز بود که شکل و شمایل اصلی خود را پیدا کرد.

تقلید هابز از خدای کتاب مقدس در اینجا، اهمیت زیادی دارد. هابز تأکید می‌کند که انسان باید بتواند با اتکال بر فلسفه در معنای ریاضیاتی-ماتریالیستی کلمه، از خود خداوند تقلید کند (Hobbes, 1839 vol 1: xiii) و به یک معنا این خلق را با تشکیل جامعهٔ مدنی و حاکم کردن لویاتان به اوج برساند. اشاره‌های مستقیم او به کتاب مقدس برای اشاره به «قانون طلایی» آموزه‌های عیسی مسیح^(ع) را بدون تردید باید ذیل همین کوشش رتوریکال مورد ملاحظه قرار داد. در انجیل متی باب ۷، آیه ۱۲ چنین می‌خوانیم: «بنابراین در همه چیز باید همان کاری را با مردم انجام دهی که دوست داری آنها با تو انجام دهند؛ و این معنای قانون و سخن انبیاست». با این حال هابز هم در عناصر قانون، هم در «دربارهٔ شهروند» و هم در «لویاتان»، این قانون طلایی را به شکلی

سلبی به کار می‌برد. به عنوان مثال او در رسالهٔ شهروند، از این قاعده کتاب مقدسی دفاع می‌کند که «با دیگران آن مکن که نمی‌خواهی با تو کنند» (Hobbes, 1987: 72).

جفری وگان در تفسیری جالب توجه از تبدیل این قاعدهٔ ایجابی در مسیحیت به یک قاعدهٔ سلبی در فلسفهٔ سیاسی هابز، آن را با تغییری مهم و گسستی سرنوشت‌ساز مرتبط می‌داند. انسان با توجه به تفسیر سلبی هابز از این قاعدهٔ طلائی، لازم نیست به دیگران خیر برساند، بلکه تنها کاری که باید انجام دهد این است که دیگران را آزار ندهد (وگان، ۱۳۹۵: ۱۰۵). بدین ترتیب قاعدهٔ سلبی هابز هرچند در ظاهر امر بر متن مقدس و آموزهٔ عیسی مسیح^(ع) مبتنی است، در اصل نه قانون موسی^(ع) را اعمال می‌کند و در پی تعلیم آموزه مسیح است، بلکه قاعدهٔ خود هابز است «برای پرهیز از عمل و برای بی‌تفاوت‌ماندن، نه برای انجام عمل و یا اعمال شفقت» (Hobbes, 1987: 105). با این حال قالب و حتی محتوای اخلاقی اصل مزبور به قوت خود باقی است. همان اصلی که یکی از مهم‌ترین عناصر الهیات سیاسی لیبرال‌دموکراسی به عنوان مادهٔ اصلی علم سیاست مدرن است. این تقلید از خدای کتاب مقدسی و شورش توأمان علیه او (Pangle, 1992: 52-3)، اهمیت بسیاری از حیث بحث در باب قوام لیبرال‌دموکراسی و جایگاه علم سیاست در آن به عنوان دیسپلینی دارد که وظیفهٔ تبیین مناسبات درونی آن رژیم بر عهده اوست.

اسپینوزا: لیبرال‌دموکراسی به عنوان یک ضرورت، نه یک انتخاب

رسالهٔ الهیاتی- سیاسی اسپینوزا را باید پرشورترین دفاع از لیبرال‌دموکراسی و به یک معنا نمونهٔ بارز آن چیزی دانست که بعدها به مادهٔ اصلی علم سیاست جدید تبدیل شد. به تعبیر دیگر رتوریک فیلسوفان سیاسی مدرن که به نوعی زیربنای کارکردیافتن دیسپلین علوم سیاسی جدید را تشکیل می‌دهد، در رسالهٔ الهیاتی- سیاسی، شکل نهایی خود را پیدا می‌کند و اصول مندرج در آن به نوعی به بخشی از کانون عقل سلیم غربی بدل می‌گردد؛ عقل سلیمی که در نهایت مهم‌ترین ضامن معنادارشدن «کاربرد» دیسپلین علوم سیاسی بود. طرفه آنکه آشکارشدن نشانه‌های شکست فلسفهٔ سیاسی جدید در سدهٔ بیستم، با انتقادهای جدی از لیبرال‌دموکراسی ملازم گشت و این ملازمت را نمی‌توان با نقادی‌های بنیادین به دیسپلین علوم سیاسی که به‌ویژه از نیمه دوم سده

مزبور به بعد، شتابی روزافزون را تجربه کرد، بی‌ارتباط دانست. «لیبرال دموکراسی در رساله‌های الهیاتی-سیاسی، اصلاً خود را نه به عنوان متضاد دسپوتیسم کم و بیش روشنگرانه سده‌های هفدهم و هجدهم، بلکه به عنوان متضاد «قلمروی تاریکی»، یعنی جامعه سده‌های میانه تعریف می‌کند. طبق لیبرال دموکراسی، پیوند جامعه عبارت است از اخلاق انسانی جهان‌شمول، در حالی که دین (دین صاحب یک بنیان‌گذار تاریخی معین)، یک امر خصوصی است» (Strauss, 1982: 3).

بدین ترتیب تبدیل کردن دین به امری متعلق به حوزه خصوصی از مهم‌ترین گام‌ها در جهت استقرار عقل سلیم لیبرال دموکراتیک و لاجرم برقراری مناسبات لیبرال دموکراتیک در ساحت سیاسی بود؛ مناسباتی که بعدها تجزیه و تحلیل آن به عنوان مهم‌ترین کار علم سیاست مطرح شد. گذر اسپینوزا از پادشاهی مطلقه مورد نظر هابز به یک دموکراسی لیبرال (Gildin, 1973: 377)، نباید ما را نسبت به جنبه‌های بنیادین توافق آنها بر سر اصل الهیاتی-سیاسی یادشده، همان اصلی که ما آن را الهیات سیاسی لیبرال دموکراسی نامیدیم، غافل سازد. اسپینوزا نیز درست به‌مانند اسلاف خویش، نگران مشکله بنیادین و جاودانه سیاست، یعنی رسیدن به یک حکومت باثبات، یا به تعبیر قدما، مشکله حکومت‌ناپذیری نوع انسان بود. این مشکله از نظر اسپینوزا، ابتدا به ساکن نه مشکله‌ای سیاسی، بلکه الهیاتی است: رابطه بین دین و زندگی سیاسی. به تعبیر دیگر، گام نخست برای عبور از این مشکل، یک گام الهیاتی است که بدون آن معضل حکومت‌ناپذیری یا عدم ثبات به قوت خود باقی خواهد ماند. او در اینجا درست به‌مانند هابز بر ضرورت تبدیل شدن حاکم^۱ سیاسی به جایگاه برترین اقتدار در حوزه عمومی تأکید می‌کند؛ حاکمی که تنها عرصه امور خصوصی را به حال خود وامی‌گذارد، یعنی همان عرصه‌ای که تفاسیر مختلف از دین، تنها در آنجا می‌تواند امکان بروز و ظهور داشته باشد. اسپینوزا تا بدین‌جا کاملاً با هابز موافق است که قانون حاکم، همان دین در معنای رسمی کلمه است (هابز، ۱۳۹۵: ۹۹).

اما اسپینوزا تلاش می‌کند تا استلزامات منطقی استدلال هابز درباره حق طبیعی هر فرد در وضع طبیعی را تا انتها دنبال کند. حق طبیعی فرد در وضع طبیعی، دیگر قرار

نیست منحصر به آدمی و ساحت فطنت‌آمیز^۱ او باشد که بتواند از رهگذر عقل درست^۲ به برقراری وضع سیاسی و حاکمیت لویاتان منتهی گردد؛ بلکه این حق طبیعی، درست به‌مانند حق طبیعی ماهی برای شناکردن در آب، به یک ضرورت تبدیل می‌گردد (Spinoza, 2016: 282). بدین ترتیب اصل بنیادین لیبرالیسم به یک ضرورت طبیعی تبدیل می‌شود: «حق و دستورالعمل مقرر طبیعت که همه تحت لوای آن زاده شده و معمولاً ذیل آن زندگی می‌کنند، هیچ چیزی را ممنوع نمی‌کند، مگر آن چیزی را که فرد بدان میل ندارد یا هیچ‌کس قادر به انجام آن نیست» (Spinoza, 2016: 284). بدین ترتیب اسپینوزا هرچند راه را بر راه‌حل هابزی که مبتنی بر ترجیح یک پادشاهی مطلقه بود می‌بندد، در عمل، استلزامات لیبرال‌دموکراتیک فلسفه سیاسی هابز را به نحوی تا نهایت منطقی‌اش دنبال می‌کند تا بتواند به بنیان‌گذار راستین الهیات لیبرال‌دموکراتیک تبدیل شود. رتوریک اسپینوزا، ناظر بر اقناع عقل سلیم درباره این مدعاست که لیبرال‌دموکراسی نه‌تنها یگانه راه برای غلبه بر مشکله ثبات یا حکومت‌ناپذیری است، بلکه اصولاً یک ضرورت طبیعی است. از این‌رو شکست‌های پیاپی در امر تشکیل یک اجتماع سیاسی بسامان و باثبات، همه ناشی از کوشش در جهت ایستادن در برابر این ضرورت طبیعی رخ نموده است.

اسپینوزا در همان پیشگفتار رساله، نشانه‌های کامل غرض خویش از نگارش آن را آشکار می‌سازد، هرچند هنوز به تبع سنت فیلسوفان سیاسی، در بیان غرض خویش به‌هیچ‌روی صراحت به خرج نمی‌دهد. اسپینوزا بحث را با درون‌مایه‌ای سقراطی آغاز می‌کند؛ یعنی بزرگداشت فضیلت شک^۳ (Spinoza, 2016: 65). اما بر این امر تأکید می‌کند که طبیعت انبوه عوام اقتضا دارد که بلافاصله از شک^۴ درگذرند و به هر چیزی برای فائق‌آمدن بر آن ایمان بیابند (Spinoza, 2016: 68). از آنجا که ایمان و ملاً ترس، محمل اصلی حکمرانی‌های مطلقه است، بدین ترتیب برای عبور از این حکمرانی‌های مطلقه و رسیدن به آن چیزی که اسپینوزا از آن با عنوان «یک جمهوری آزاد» سخن می‌گوید، از قرار معلوم راهی جز غلبه بر ترس و احیاناً ایمانی از آن نوع وجود ندارد. اما اگر طبیعت

1. prudential
2. right reason

انبوه عوام مقتضی چنین ترس و لاجرم چنین ایمانی است، بنابراین به نظر می‌رسد که اسپینوزا در سطح رتوریکال، تلاش می‌کند تا نه خود ترس یا خود ایمان، بلکه آثار و نتایج بیرونی یا سیاسی آن را هدف قرار دهد. بنابراین آثار و نتایج آن ایمانی مدّ نظر است که به مذهب در معنای خاص کلمه اطلاق می‌شود؛ یعنی مذاهب و حیانی. خود ایمان نمی‌تواند مورد سؤال واقع شود، زیرا سیاست در معنای موسع کلمه، همواره نیازمند ایمان است. پرسش اصلی این است که چه نوع ایمانی است که در عین آنکه می‌تواند به ایجاد یک جامعه بسامان و یک رژیم سیاسی باثبات تبدیل گردد، در عین حال قادر باشد تا «آزادی فلسفه‌ورزی» را نیز تضمین نماید.

اسپینوزا باز هم به صورتی که یادآور فیلسوفان سیاسی افلاطونی در سده‌های میانه اسلامی- یهودی است، در همان «پیشگفتار» تلاش می‌کند تا ذیل بیانی اگزوتریک، بر هماهنگی عقل و وحی تأکید ورزد. اما راهی که او برای این هماهنگی برمی‌گزیند، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به بار می‌آورد؛ زیرا او قرار نیست از طریق تأمل فلسفی در وحی، صرفاً به تداوم شیوه زندگی فلسفی درون یک اجتماع مؤمن به یک دین و حیانی کمک کند، بلکه جاه‌طلبی‌های او ناظر بر «آزادسازی فلسفه‌ورزی» از طریق از میان بردن چالش وحی برای عقل به طور کلی است (Spinoza, 2016: 72).

اسپینوزا به خوبی دریافته است که برای غلبه بر چالش وحی برای عقل، هیچ راه عقلانی‌ای در کار نیست و انجام این کار لاجرم نیازمند ساخته و پرداخته کردن مبنایی برای یک مذهب جدید است. نفی امکان رخ‌دادن معجزه -اگر معجزه را امری در بیرون از دایره اصول حاکم بر طبیعت در نظر بگیریم- به خودی خود با فضیلت شکّ ناسازگار است. از طرفی اقتضائات حاکم بر طبیعت انبوه عوام اجازه نمی‌دهد تا بدون استوار کردن تنه‌ای استوار از ایمان، بر ساقه نازک شکّ تکیه کرده، آن را نقطه اتکای یک رژیم بسامان قرار دهیم. از همین‌رو اسپینوزا تلاش می‌کند تا از عقل و جایگاه او چنان تجلیلی به عمل آورد که شایسته آن باشد که به موضوع ایمان انبوه عوام تبدیل شود (از طریق ابلاغ این وعده و سوسه‌برانگیز که اگر یک جامعه سیاسی بر بنیاد ایمان به عقل استوار گردد، نه فقط صلح و ثبات تضمین می‌شود، بلکه صلح و ثبات بدون چنین اتکایی اصولاً هیچ‌گاه به طور راضی‌کننده‌ای برقرار نخواهد شد؛ زیرا اتکای به عقل

مستلزم قائل شدن آزادی برای همگان است) (Spinoza, 2016: 73-74) و از آنجا که به هر حال موضوع این ایمان، خود عقل است، معدود نفس‌های مستعد فلسفه نیز قادر خواهند بود تا ذیل یک رژیم مبتنی بر آن، نه تنها به زیور فضیلت شک آراسته شوند (Spinoza, 2016: 75)، بلکه از این رهگذر حتی اصول و مبانی خود آن رژیم را نیز با فراغ‌بالی بسیار بیشتر مورد پرسش قرار دهند.

اسپینوزا در فصل هفتم رساله الهیاتی - سیاسی با عنوان «در باب تفسیر کتاب مقدس» می‌کوشد تا با ارائه شرحی تاریخی گرایانه از متن مقدس (Spinoza, 2016: 183)، اصل ایمان مذهبی را از باور به حجیت قانون شرع متمایز کند. در واقع اسپینوزا تأکید می‌کند که دین و مذهب و ایمان راستین، ربطی به قانون شرع ندارد زیرا قوانین موسی [ع.]، قانون‌گذاری عمومی برای کشورشان [یعنی کشور یهودیان] بود و اگر می‌خواست حفظ شود، به یک اقتدار عمومی معین نیاز داشت؛ زیرا اگر هر شخصی آزاد بود تا قانون‌گذاری عمومی را برحسب اراده خویش تفسیر کند، هیچ کشوری باقی نمی‌ماند... اما طبیعت دین کاملاً متفاوت است؛ زیرا از آنجا که مذهب آنقدرها که بر سادگی و صداقت قلب مبتنی است، به اعمال بیرونی اتکا ندارد، بنابراین عرصه هیچ قانون‌گذاری عمومی یا اقتدار عمومی‌ای نیست. زیرا سادگی و صداقت قلب را نمی‌توان با فرمان قوانین یا اقتدار عمومی به انسان‌ها تلقین نمود و هیچ‌کس را مطلقاً نمی‌توان با زور یا با قوانین مجبور کرد که رستگار شود (Spinoza, 2016: 191).

اهمیت رساله اسپینوزا، مثلاً در قیاس با دو رساله «درباره حکومت» جان لاک که آن نیز به یک معنا رساله‌ای الهیاتی - سیاسی محسوب می‌شود، ناظر بر تمرکز تام و تمام آن بر محل نزاعی است که بیشتر از هر کجا می‌تواند ما را در راه فهم سرشت الهیاتی لیبرال‌دموکراسی یاری دهد. بر این اساس از آنجا که قانون شرع از حیث نیروی فوق‌العاده‌اش برای اثربخشی سیاسی، حاوی دعوی «شناخت» شیوه درست زندگی در جهت نیل به سعادت/ رستگاری است، بنابراین تلاش اسپینوزا برای ستاندن «حیث شناختی» از وحی و تقلیل آن به امری ناظر بر اطاعت (Spinoza, 2016: 264)، تلاشی را که البته با اتکای بر تفکیک اطاعت از قوانین خداوند و اطاعت از قوانین مبتنی بر اقتدار عمومی انجام می‌شود، باید از مهم‌ترین گام‌های او در جهت تدوین الهیات

لیبرال دموکراسی تلقی نمود. به زعم اسپینوزا، اطاعت از خداوند بر مبنای شریعت را نباید با وجه عمومی و سیاسی آن که مختص یک دوره تاریخی خاص و یک کشور خاص بوده است، خلط نمود؛ بلکه می‌بایست جان‌مایه اصلی و درونی آن را مبنای قرار داد که عبارت است از عشق به همسایه (Spinoza, 2016: 265).

چنین ایمانی که چنان اطاعتی را طلب می‌کند، نه تنها ایمانی است در دایره خصوصی و درونی زندگی تک‌تک افراد، بلکه به همین اعتبار نمی‌تواند دال بر «شناخت» به عنوان نتیجه فعالیت‌های عقلانی باشد. بی‌جهت نیست که اسپینوزا تصریح می‌کند که آنچه در فصل چهاردهم انجام می‌دهد، یعنی کوشش برای تفکیک قاطع میان ایمان و فلسفه، هدف اصلی و عمده کل رساله است (Spinoza, 2016: 264). آنچه البته باید بدان التفات نمود، کنار نهادن جزئی چالش وحی برای عقل، آن هم به شیوه‌ای است که علی‌الاصول خودش نمی‌تواند عقلانی باشد. این مرز ظریف، همان مرزی است که می‌تواند مشخصات الهیات لیبرال دموکراتیک را بیش از پیش برای ما آشکار سازد. در واقع ستاندن دعوی حقیقت از دین، دعوی‌ای که تنها در نص صریح شریعت تبلوری مؤثر از حیث سیاسی پیدا می‌کند، زمینه را برای تعویض نصوص گوناگون و متفاوت دینی و مذهبی که تفسیرهای گوناگون و متعارض را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، با مقوله «روح» دین آماده می‌سازد. شاید بتوان گفت که تجدد سیاسی به یک معنا مستلزم عبور از «نص» به «روح» است (Spinoza, 2016: 267-268).

«روح» دین در این معنا به واسطه تاریخی شدن و به یک اعتبار، اعتباری شدن «نص» و تبدیل کردن این دومی به عنوان عرض آن اولی که مقام جوهر دین را به خود اختصاص می‌دهد، زمینه را برای تدوین یک طرح کلان سکولاریستی آماده می‌سازد؛ طرحی که برای استقرار ارزش‌های لیبرال دموکراتیک به شکلی «مؤثر» اجتناب‌ناپذیر است (Strauss, 2018: 21) و لاجرم به طرز غیرمستقیم، مواد و مصالح آن «علم»ی را فراهم می‌آورد که «کاربرد»ش در تبیین و توضیح این ارزش‌ها در لحظه‌ای است که به ساحت عمل ورود پیدا می‌کند: یعنی علم سیاست جدید. اما چنان که گفتیم، این پروژه را نباید به معنای نفی ایمان یا الهیات به طور تام و تمام در نظر گرفت؛ بلکه شاید بهتر است آن را کوششی در جهت فراهم کردن سازوکاری در نظر آوریم که طی آن ایمان و الهیات بالمعنی الاخص،

تابع عقل می‌شوند. این گزاره البته دقیقاً برخلاف ظاهر کلام اسپینوزاست. یعنی جایی که او در فصل پانزدهم می‌کوشد تا بر تفکیک قاطع میان الهیات و عقل تأکید کرده، عدم‌متابعت هر یک از دیگری را به اثبات برساند (Strauss, 1982: 272).

با این حال اگر این نکته را به یاد بیاوریم که حاکم‌شدن، چه از آن عقل باشد و چه از آن الهیات، نمی‌تواند بدون اتکای بر برخی باورهای جزمی در باب چگونگی رسیدن به چیزهای خوب تحقق پذیرد، لاجرم باید اذعان کنیم که طرح خود اسپینوزا نیز به واسطه تأکید بر امکان‌های شگرفی که عقل در جهت رسیدن به یک نظم سیاسی باثبات و بسامان در اختیار انسان قرار می‌دهد، نوعی الهیات در معنای اعمّ کلمه است. تأمل در استدلال‌های اسپینوزا ما را کاملاً به یاد استدلال‌های تامس هابز برای خلاص‌شدن از «سلطنت تاریکی» و گذر به «سلطنت نور» می‌اندازد (Lessing, 1986: 4)؛ استدلال‌هایی که جنبه‌های خطابی‌شان آشکارتر از آن است که نیازمند اثبات باشد^(۵). تأکید او بر استقلال الهیات و عقل از یکدیگر، در بستر یک رساله الهیاتی-سیاسی که سرشتی اساساً خطابی دارد، در نهایت نمی‌تواند به سود تبعیت الهیات از عقل پیش نرود^(۶). اسپینوزا می‌گوید حتماً راهی به جز بدروگفتن با عقل برای حفظ ایمان به متن مقدس وجود دارد. اگر جز این باشد، پس ایمان جز بر بنیاد ترس^۱ استوار نخواهد بود و از اعتماد (توکل)^۲ به متن مقدس خبری نیست (Lessing, 1986: 275).

رتوریک او در اینجا، موضع ایمان به متن مقدس را هدف گرفته است. این بیان رتوریکال است، زیرا از این واقعیت چیزی نمی‌گوید که اتفاقاً ترس و خشیت، خود یکی از ارکان ایمان است: ترس از عقوبت الهی و ترس از نرسیدن به رستگاری. در اینجا عقل و تفکر، محصول خشیت خداوند است؛ خوف از عظمت و بزرگی خداوند است که محملی است برای تفکر انسان‌ها و بدین ترتیب بحث از «اعتماد (توکل)» ضرورتاً به عنوان مؤلفه‌ای که در قوام ایمان به متن مقدس نقشی اساسی ایفا نماید، چندان موضوعیت ندارد^(۷). اما هدف اسپینوزا آن است که مؤمنان در واکنش، از ترس خود نسبت به رستگارشدن بکاهند تا بتوانند بیشتر به کتاب مقدس اعتماد (توکل) کنند.

1. fear
2. trust

نتیجه‌گیری

تکوین الهیات لیبرال دموکراسی به عنوان پروژه‌ای که با کوشش فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه مثل ماکیاولی و هابز آغاز شد و به دست کسی چون اسپینوزا سر و شکل نهایی خود را پیدا کرد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند از سرشت «کاربردی» علم سیاست جدید منفک و مجزا باشد. ما با یک الهیات جدید، با یک ایمان جدید، با یک کلیسای جدید روبه‌رویم که حکمرانان آن، دیگر نه کشیشان و مرشدان مذهبی، بلکه فیلسوفان و هنرمندان‌اند. به بیان اشتراوس در کتاب نقد دین اسپینوزا، «این کلیسای جدید، می‌خواست یهودیان و مسیحیان را به انسان‌ها تبدیل کند. انسان‌هایی از یک نوع معین؛ انسان‌هایی با فرهنگ که به خاطر برخورداری از علم و هنر، نیازی به دین نداشته باشند».

اگر علم در معنای مدرنیستی کلمه، یعنی science، خود به یک معنا از نتایج تغییر محتوای ایمان و اتخاذ باوری راست‌گیشانه به قابلیت ذهن انسانی برای ایجاد تغییر در طبیعت و سیطره بر آن بوده باشد^(۸)، لاجرم نمی‌توان علم سیاست جدید یا political Science را از این قاعده مستثنی تلقی کرد. آن ایمان که محصول گروش به آیینی جدید بود، لاجرم اساسی اخلاق‌گونه یا مبتنی بر برخی داوری‌های ارزشی داشت که همان‌ها در نهایت مبانی ارزش‌های لیبرال دموکراتیک را نیز شکل بخشیدند. این نکته به‌ویژه از آنجا آشکار می‌شود که اکثریت قریب به اتفاق اصحاب علم سیاست جدید، علی‌رغم تأکید شفاهی بر علم فارغ از ارزش و عینی، همواره در عمل به شکلی همه‌جانبه از اصول اساسی ناظر بر دموکراسی و لیبرالیسم دفاع کرده‌اند. بدین ترتیب فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه از رهگذر نگارش رساله‌های الهیاتی-سیاسی کوشیدند تا علاوه بر دفاع از ارزش‌هایی که در نهایت به شاکله اخلاقی رژیم‌های لیبرال دموکراتیک انجامید، به نفی تلقی قدما از سیاست پرداخته و بر نگاه «واقع‌گرایانه» (و بعدها علمی) به سیاست تأکید کنند.

سرشت کوشش آنها، چنان‌که کوشیدیم در این مقاله به اجمال توضیح دهیم، سرشتی الهیاتی-رتوریکال بود. از این‌رو می‌توان به این نکته توجه کرد که هرگونه کوششی برای فهم سرشت علم سیاست جدید، نمی‌تواند بدون تلاش در جهت فهم ریشه‌های الهیاتی لیبرال دموکراسی به عنوان موضوع اصلی این علم، قرین توفیق باشد.

پی‌نوشت

برای بحثی مفصل در این باب بنگرید به:

گیلسپی، آلن (۱۳۹۸) ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.
۲. نکته کلیدی در تفاوت مواجههٔ قدما با مسئله جاودان سیاست، یعنی حکومت‌ناپذیری انسان از یکسو و مواجهه مدرن‌ها از سوی دیگر است. به بیان وین آملبر، مترجم انگلیسی تربیت کوروش، کسنوفون نیز به‌مانند همیلتون، کتاب خود را با اشاره به این معضل بنیادین آغاز می‌کند. با این حال تربیت کوروش «به جای یک توصیف تحلیلی از عناصر کلیدی‌ای که علم سیاست نوید داده شده واجد آن است»، «به روایتی از زندگی کوروش در کلیت آن تبدیل می‌شود» و بدین‌سان اثر کسنوفون، «همه مشابهت‌ها با یک رساله را از دست می‌دهد». «خوانندگانی که در پی یک اثر موجز در باب فنون قدرت هستند، ناامید خواهند شد، اما صورت متفاوت تربیت [کوروش]، چیزهای بسیاری برای توصیه کردن دارد» (Xenophon, 2001: 2-3).

۳. هشدار سقراط در دیالوگ فایدون (Plato, 1980: 88 c [p84]) درباره خطری که دشواری جست‌وجوی حقیقت در پی دارد، یعنی خطر تبدیل‌شدن به یک انسان متنفر از بحث و استدلال عقلانی^۱، از جهات مختلف در اینجا اهمیت می‌یابد. ماکیاولی برای پیشبرد استراتژی سیاسی خود در جهت «آزادسازی فلسفه‌ورزی»، یعنی همان تعبیری که بعدها اسپینوزا آن را به عنوان فرعی رساله الهیاتی - سیاسی مبدل ساخت، بر آن شد تا حتی با شیوهٔ قدما نیز که به نوعی در خدمت الهیات مسیحی درآمد بودند، به مقابله برخیزد. طعنه‌های تند و تیز و بی‌رحمانهٔ هابز به «لغت‌بازی بیهوده» نویسندگان مدرسی در سده‌های میانه را نیز باید به نوعی در همین راستا مورد ملاحظه قرار داد. اما هیچ‌یک از این‌ها را نباید و نمی‌توان به سادگی، تقابل فیلسوفان مزبور با «حقیقت» یا شیوهٔ حقیقی تعبیر کرد. فیلسوفان مزبور به نوعی درصدد بودند تا نشان دهند که آن خیرهایی که آنها می‌کوشند تا انسان‌ها را به سوی آنها رهنمون کنند، «حقیقی‌تر» از خیرهای مسیحی و لاجرم شیوهٔ رسیدن به آنها نیز متفاوت است.

۴. تامس پنگل در جای دیگری و در ارتباط با همین موضوع، تعبیر گویایی دارد: «به مجرد اینکه شخص فصل چهارم درباره شهروند را با متون کتاب مقدسی که او بدان ارجاع

می‌دهد مقایسه می‌نماید، خود را اسیر حیرت می‌بیند که عمیق‌ترین غرض هابز چیست: نشان‌دادن اینکه آموزه او در انطباق با کتاب مقدس است؛ یا نشان‌دادن اینکه آموزه او چقدر با کتاب مقدس فاصله دارد و اینکه اخلاق کتاب مقدسی، چقدر به نحوی نامعقول پرگرودار و کین‌توزانه است؟» (Pangle, 1992: 29).

۵. تأکید اسپینوزا بر «فایده» و حتی «ضرورت» متن مقدس و الهیات را به نوعی می‌توان از این منظر نیز مورد ملاحظه قرار داد (Spinoza, 2016: 281-82).

۶. اسپینوزا در همان فصل به این نکته اشاره می‌کند که اگر قرار است عقل تابع متن مقدس باشد، اثبات خود این تبعیت مستلزم بهره‌گیری از عقل است و بدین ترتیب اگر عقل را تابع متن مقدس سازیم، آنگاه خودمان به عنوان موجوداتی برخوردار از موهبت عقل، عقل را ویران کرده‌ایم (Spinoza, 2016: 274). ظرافت نکته در اینجاست که اسپینوزا برای اخذ این نتیجه، چالش خود وحی برای عقل به طور کلی را نادیده گرفته و از معرض دید پنهان می‌سازد. این اساس الهیات سیاسی اسپینوزا به عنوان یکی از اصلی‌ترین منادیان لیبرال دموکراسی است.

۷. بنگرید به قرآن کریم، سوره حشر، آیه ۲۱: لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. (اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدیم که آن کوه از رهگذر خشیت خداوند، خاشع می‌بود و از هم پاشیده و اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، باشد که تفکر کنند).

۸. اشاره به بخشی از «فاوست» گوته می‌تواند ابعاد این جاه‌طلبی را به خوبی روشن سازد:

«واگنر (آهسته می‌گوید): دم مزن، هیچ مگو! همین الان یک چیز شگرف تکمیل شد.

مفیسستوفلس (با صدایی آهسته‌تر): چه اتفاقی دارد می‌افتد؟

واگنر (با صدایی باز هم آهسته‌تر): یک موجود انسانی ساخته شد.

مفیسستوفلس: یک موجود انسانی؟ و چه جفت عاشقی را در آن تنورهات زندانی کرده‌ای؟

واگنر: هیچ جفتی را. خدا نکند! زایش به سبک قدیمی چیزی است که ما آن را به عنوان شیوه‌ای احماقانه رد می‌کنیم. آن نیروی نزاری که نقطه آغاز زندگی بود، مثل آن قوت و توان تحمیلگری که از آن ناشی می‌شد و می‌گرفت و می‌داد، نیرویی که مقدر بود تا به طرح خود ابتدا از رهگذر ادغام با عناصر

مشابه و سپس با عناصر غیرمشابه شکل بدهد، آن نیرو از تمام حقوق و امتیازات خود محروم شده است. جانوران ممکن است هنوز از آن بهره‌مند باشند، اما موجودات انسانی، با آن استعدادهای شکوهمند و درخشانشان، دیگر باید یک منبع برتر، یک منبع شریف‌تر داشته باشند» (Goethe, 2014: 175-76).

منابع

جیرانی، یاشار (۱۳۹۷) «فلسفه و سرزمین پدری»، در: سقراط کسنوفون، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، پگاه روزگار نو.

گیلسپی، آلن (۱۳۹۸) ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.

منان، پی‌یر (۱۳۹۴) تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.

وگان، جفری (۱۳۹۵) تربیت سیاسی در اندیشه هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

هابز، توماس (۱۳۹۵) بهیموت یا پارلمان طولانی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

Bacon, Francis (2001) *The Essays*, Mozam book.

Gildin, Hilail (1973) "Spinoza and Political Problem", in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Edited by Marjorie Grene, Anchor Books.

Goethe, J. W. V (2014) *Faust I&II*, Edited and Translated by Stuart Atkins, Princeton University Press.

Hamilton, Alexander (2003) "The Federalist No. 9", in *The Federalist with Letters of "Brutus"*, Edited by Terence Ball, Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas (1839) *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.

----- (1987) *De Cive*, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes) Oxford.

Lessing, G. E (1986) "Lessing's Erns and Falk, Dialogues for Freemasons", A translation with notes by Maschler, Chaninah, Interpretation 14 (1) 1-49.

Machiavelli, Niccolo (1988) *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.

----- (1998) *Discourses on Livy*, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, The University of Chicago Press.

Pangle, Thomas (1992) "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"", in *Jewish Political Studies Review*, Vol. 4, No. 2, 25-57.

----- (2003) *Political Philosophy and God of Abraham*, John Hopkins University Press.

Plato (1980) *The Symposium and the Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harlan Davidson.

Rousseau, Jean-Jacques (2012) *Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Translated and Edited by John T. Scott, The University of Chicago Press.

Spinoza (2016) *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.

Strauss, Leo (1952) *The Political Philosophy of Hobbes*, Translated by Elsa M. Sinclair, The University of Chicago Press.

----- (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.

----- (1962) "An Epilogue", in *Essays on the Scientific Study of Politics*, Edited by Herbert J. Storing, Holt, Rinehart and Winston.

----- (1965) *Natural Right and History*, Chicago University Press.

- (1982) Spinoza's Critique of Religion, Translated by Elsa M. Sinclair, Schocken Books, New York.
- Tawney, G. A (1918) "Vox Populi, Vox Dei", in Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 15 (3) 57-84.
- Xenophon (2001) The Education of Cyrus, Translated and annotated by Wayne Ambler, Cornell University Press.
- Zuckert, Catherine. H (2017) Machiavelli's Politics, University of Chicago Press.