

علمی

توماس هابز و روابط بین الملل: واقع‌گرا یا خردگرا؟

محمد جواد رنجکش^{۱*}، سعیده سادات گرامیان

^۱ استادیار روابط بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
^۲ استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام نور مشهد، مشهد، ایران

 10.22080/jpir.2021.21075.1205

چکیده

عموما در دیرینه‌شناسی نظریه یا مکتب رئالیسم، به هابز و ماکیاول استناد می‌شود. این مقاله در تلاش است تا تفاسیر واقع‌گرایانه از توماس هابز را اصلاح کند. این بدان معنی است که هابز به آن اندازه که غالباً تصور می‌شود به درک واقع‌گرایانه از روابط بین‌الملل، نزدیک نیست. با توجه به تصور هابز از انسان و وضعیت طبیعی، شکل‌گیری لویاتان و قانون طبیعت، می‌توان استدلال نمود که درک هابز از روابط بین‌الملل همیشه هم تعارض‌آمیز نبوده و امکان تنظیم منافع متناقض وجود دارد؛ تفسیری که منجر به امکان اتحاد و همکاری در روابط بین‌الملل می‌شود. انگاره‌این نوشتار آن است که برابند نوشتارهای هابز حاکی از آن است که هابز نه صرفاً رئالیست، که خردگرا نیز می‌باشد.

تاریخ دریافت:

۹ اسفند ۱۳۹۹

تاریخ پذیرش:

۳ اردیبهشت ۱۴۰۰

تاریخ انتشار:

Click or tap here to enter text.

کلیدواژه‌ها:

هابز، دولت، فرد، خردگرایی، رئالیسم، خردگرایی

اگر چه خود هابز در مورد روابط بین دولت‌ها - در لویاتان یا اجتماع- چیز زیادی نگفته است، لیک، نام او به همراه ماکیاول در رشته روابط بین‌الملل به عنوان اندیشمندان واقع‌گرا مطرح می‌باشد. در عین حال خود هابز مسئول بخشی از نام‌گذاری تفاسیر به اصطلاح واقع‌گرایانه است. اولاً، در فصل سیزدهم

۱ مقدمه

در روابط بین‌الملل، اندیشه سیاسی توماس هابز به عنوان یکی از بن‌نگره‌های درک واقع‌گرایانه از روابط بین‌الملل در نظر گرفته می‌شود.

* نویسنده مسئول: محمد جواد رنجکش

آدرس: دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

ایمیل: ranjkesh@um.ac.ir

تلفن: Click or tap here to enter text.

بسیستم همچون‌ای اچ کار، هانس مورگنتا و کنت تامپسون وجود دارد. در میانه آثار متعدد در حوزه سیاست بین‌الملل، این یقین حاصل می‌شود که افکار واقع‌گرایی اخیر از فلسفه سیاسی، و به‌خصوص از افکار فلسفی سیاسی نیکولو ماکیاولی و توماس هابز گرفته شده است (Kegley and Wittkopf 1995:22). باین حال استیون فورد در این که هابز بنیان‌گذار و یکی از موسسان اصلی مکتب واقع‌گرایی کلاسیک باشد تردید داشت (1992:75). در تمایز بین سه مکتب مدرن-واقع‌گرایی، عقل‌گرایی و انقلابی‌گری-مارتین وایت هابز را در میان واقع‌گرایان بزرگ به‌شمار می‌آورد (1991:17,20). این سه مکتب که به سه آر (R) یعنی Rationalism، Realism و Revolutonism مشهور می‌باشند، نماینده سه رهیافت متفاوت به روابط بین‌الملل می‌باشند. در یک سوی طیف رئالیسم با برداشتی دولت‌گرا و قدرت‌محور به عرصه روابط بین‌الملل قرار دارد که در پاره‌ای از موارد به برداشتی جبرگرا نزدیک شده و تفسیری نظام‌وار ارائه می‌دهد. در انتهای این طیف، انقلابی‌گری همچون جهان وطن‌انگاری یا برداشت کانتی قرار می‌گیرد که ریشه مشکلات روابط بین‌الملل را در نفس دولت‌ها جستجو کرده و بازیگر اصلی را افراد انسانی در قالب سازمان‌های بین‌الملل و آن هم از نوع غیر دولتی می‌داند. در میانه طیف، خردگرایی یا رهیافت گروسیوسی را شاهد هستیم که نه قایل به نظام بین‌الملل همچون رئالیست هاست و نه جامعه جهانی همچون انقلابی‌گرایان. اینها از اصطلاح «جامعه بین‌الملل» یاد می‌نمایند که از یک سو اشاره به وجود برداشت مشترک و انگاره‌های بین‌الذهانی میان بازیگران روابط بین‌الملل همچون شکل‌گیری حقوق بین‌الملل یا نهاد دیپلماسی دارد و از سوی دیگر همچنان و هم‌رای با واقع‌گرایان، بازیگر اصلی را دولت‌ها قلمداد می‌نمایند. چارلز بتیس و مایکل والزر حتی منطق هابزی را که از سوی محققان روابط بین‌الملل به عنوان یک مورد پارادایمی فرض گرفته می‌شود، رد می‌کنند (Betiz 1979:8, 27-8, Walzer 1977,4). طبق گفته‌های استنلی هافمن، تفسیر

لویاتان هنگامی که وضعیت طبیعی بین افراد انسانی را ساختگی فرض می‌کند، وضعیت طبیعی را به عنوان «وضعیت منازعه» توصیف کرده و به ما می‌گوید که این وضعیت در بین افراد انسانی برخوردار از قدرت حاکمیت رخ خواهد داد. دوم، وقتی که خود هابز و کسانی که از نوشته‌های واقع‌گرایانه او استفاده می‌کنند، این استنتاج را می‌کنند که در قیاس با وضعیت داخلی، در روابط بین‌الملل نیز وضعیت تنازع حاکم است و اشخاص انسانی و دولت‌ها در تلاشند تا تقابل و تقارن بین خود را در حوزه روابط بین‌الملل نیز اعمال کنند. با توجه به این قیاس است که هابز حمایت و پشتوانه بافتاری را ارائه می‌کند. در فصل بیست و یکم لویاتان (در باب آزادی اتباع) هابز دولت‌ها را با حقوق مشابهی که افراد قبل از تشکیل دولت‌ها داشتند، مشخص می‌کند. در حقیقت، این شباهت بین اشخاص و دولت‌ها و فرض وجود وضعیت طبیعی در روابط بین‌الملل است که پایه و اساس تفسیر واقع‌گرایانه‌ی هابز را تشکیل می‌دهد.

در یک برآیند، نظریه پردازان روابط بین المل از نوشته‌های هابز دو شیوه را کشف و شناسایی نموده‌اند. اول اینکه نظریه سیاسی هابز ارائه کننده مدلی از روابط بین‌الملل می‌باشد. دوما، روابط بین‌الملل در واقع همانند روابط بین افراد انسانی است که هابز در طبیعت یا همان حالت طبیعی، که همان وضعیت جنگی است، به تصویر می‌کشد. بنابراین محققان از هابز در هر دو شرایط منطقی و توصیفی استفاده می‌کنند.

به عنوان مثال در استفاده منطقی یا مدل گونه، بحث این است که مدل هابزی یا نوشته‌های محققان بر اساس آن، همان چیزی است که مدل واقع‌گرایی شناخته می‌شود. هنگامی که به مکتب واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل پرداخته می‌شود، هابز به عنوان چهره اصلی آن خودنمایی می‌کند. علاوه بر این تعداد گفته می‌شود که شباهت و پیوستگی زیادی بین نظریه‌های سیاسی هابز و بسیاری از محققان واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل در قرن

وضعیت طبیعی است؛ شرایط طبیعی که زیست انسان‌ها را قبل از ایجاد اجتماع سیاسی یا لویاتان تصور می‌نماید (یونسی و اکبری، ۱۳۹۵: ۱۰۱). در وضعیت طبیعی انسان‌ها بدون یک حاکمیت دسته جمعی زندگی می‌کنند تا آنها را در وضعیت صلح حفظ کرده و هر کس مجبور بود از خود مراقبت کند و هر لحظه امکان جنگ وجود داشت (اله دادی و توانا، ۱۳۹۴: ۲۸). نکته مهم این است که چرا محققان، روابط بین‌الملل فعلی را با وضعیت طبیعی هابزی یکسان می‌پندارند. وینسنت وضعیت هابزی در روابط بین‌الملل را این گونه توصیف می‌کند: سیاست بین‌الملل کشمکش و مبارزه برای کسب قدرت است، در آنارشی بین‌المللی جنگ اجتناب ناپذیر است، درست و نادرستی هم وجود ندارد، فقط مفاهیم رقابت‌کننده بر سر درستی وجود دارد؛ اجتماعی فراتر از دولت وجود ندارد و حقوق بین‌الملل یک اصطلاح پوچ و بیهوده است (نظری، ۱۳۸۴: ۵۸). چیزی به نام جامعه بین‌المللی وجود ندارد (Wight 1966:92, 1991:32). هیچ استاندارد اخلاقی قابل اجرا در روابط میان دولت‌ها وجود ندارد (Carr 1964: 153). سیاست بین‌الملل مانند همه سیاست‌ها، مبارزه برای کسب قدرت است (Morgenthau 1960:27)، تهدید و اجبار جزئی لاینفک همه سیاست‌ها است (Aron 1973:451) و به قول کنث والتز سیستم بین‌الملل هابزی، نظام خودیار، برای تشخیص ساختار روابط بین‌الملل به کار می‌رود که در آن فقدان قدرت و همکاری وجود دارد، بی‌نظمی، امری شایع و غالب و نظم استثناست، بازیگران همیشه در تلاشند تا منافع خود را به زیان دیگران افزایش و صلح موقتی است و فقط در صورتی صلح پایدار می‌شود که یک قدرت هژمون وجود داشته باشد و یا موازنه قدرت تداوم یابد.

با خوانشی دقیق از هابز می‌توان استدلال کرد که این نام‌گذاری به اصطلاح منطقی و توصیفی از هابز در روابط بین‌الملل عادلانه نیست. در این

هابزی از واقع‌گرایی، رادیکال‌ترین فرمول‌بندی واقع‌گرایی بوده و بسیار تنگ‌نظرانه می‌باشد: (1981: 11, 14).

تداوم اندیشه‌های هابز در افکار و نوشته‌های اندیشمندان قرن بیستم به چشم می‌خورد، به عنوان مثال در حالیکه آر. ان. برکی استدلال می‌کند که در مکتب سیاست واقع‌گرایی، از ماکیاول تا هابز، و تامپسون و مورگنتا (1981:142) تداوم وجود دارد، مارتین وایت منطق نهفته در لویاتان هابز و بحران بیست ساله‌ای اچ کار را یکسان می‌پندارد. برای وایت بحران بیست ساله «کار» بازنگری درخشانی از مفاهیم هابزی است (1991:6,7;1966:121). همچنین هدلی بول نیز اثر مورگنتا را تلاش برای مشاهده روابط بین‌الملل از دیدگاه هابزی می‌داند و اضافه می‌کند که دیدگاه هابز در نوشته‌های اچ کار، رینولد نیبور، هانس جی مورگنتا و دیوید باترفیلد بازسازی شده است (1981:717). جان وینسنت و دونالد هانسون در قرن بیستم مکتب هابزی متمایز و قابل تشخیص را شناسایی کرده‌اند (Vincent 1981; Hanson 1984). به نظر می‌رسد که اعتقاد بسیاری از محققان روابط بین‌الملل بر این است که هابز یکی از پیشگامان مدل واقع‌گرایی است. هرچند وینسنت و هانسون به معنای واقعی کلمه، با این تعبیر مخالف هستند. در حالی که بول بر آن است که ایده‌های هابز منجر به این نمی‌شود که هر چیزی را به واسطه آنارشی بین‌المللی روا بدانیم (1981:729) وینسنت این نکته را مطرح می‌کند که هابز را بایستی به عنوان یک عقل‌گرا و واقع‌گرا تلقی کرد. مایکل ویلیامز (1996) طی مقاله‌ای عنوان می‌نماید که درک هابزی از سیاست به نظریه پست پوزیتیویستی روابط بین‌الملل نزدیک‌تر است تا به عقلانیت یا واقع‌گرایی. با این وجود این واقعیت هنوز به قوت خود باقی است که دیدگاه شایع در میان محققان روابط بین‌الملل، تلقی هابز در چارچوب مکتب واقع‌گرایی است.

توصیفات هابزی برای روابط بین‌الملل امروزی نیز استفاده می‌شود. این توصیف، مفهومی هابزی از

نیکی و رغبت، و آنچه از آن گریزان است پلیدی و نفرت نام دارد (Hobbes, 1983:24). در نتیجه هیچ چیز نمی‌تواند جدای از کاربست آنها توسط بشر بطور مطلق خوب و بد باشد. اصطلاح خوبی و بدی نسبی است و بستگی به کسانی دارد که از آن استفاده می‌کنند و مفهومش این است: هیچ چیزی ذاتا خوب یا بد نیست. دوم این شرح هابزی به زمان فعالیت کامل انسان توجه دارد، بنابراین همان‌گونه که موری فورسیت می‌گوید، انسان ذات و هستی ثابتی ندارد (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴:۸۷). او وجودی فعال، جسور و پرجنب و جوش دارد.

اگرچه در توصیف هابز منش نفسانی انسان مثل حیوانات است، اما معتقد است یک چیز هست که انسان را از سایر حیوانات جدا می‌سازد، یعنی کنجکاوی و تمایل به دانستن «چرایی و چگونگی». برخلاف سایر حیوانات، انسان با کامیابی از تولید مداوم دانش، لذت خود را توسعه می‌بخشد (قاسمی و شکوری، ۱۳۹۷:۹۸). همچنین انسان، با پیش‌بینی و آگاهی از مرگ با سایر حیوانات متفاوت است (Ahrens Dorf 2000:580). به گفته هابز این آگاهی منجر به اضطراب دائم، و دغدغه نسبت به آینده می‌شود (1983:54). پیش‌بینی، کنجکاوی و خرد، انسان را از دیگر حیوانات تمییز می‌دهد. بنابراین انسان هم دارای هواهای نفسانی و هم دارای خرد و ابتکار است (1983:28). بنابراین انسان به چیزهایی جذب یا دور می‌شود، اما او توانایی محاسبه تاثیر سائقه‌ها و انگیزه‌هایش را دارد. باین حال به گفته هابز شهوات انسانی قوی‌تر و بالفعل‌تر از خرد اوست (1983:98). منظور از خرد در نظر گرفتن حقوق دیگران و محاسبه انتخاب‌ها است. باین حال، احساسات انسانی باین تعریف، حقوق دیگران را در نظر نگرفته و بیش از عقل او دارای قدرت اثرگذاری است. این امر راه را برای مفهوم مشهور او یعنی «وضعیت طبیعی» هموار می‌کند.

هابز در مسیر مفهوم‌پردازی وضعیت طبیعی، فرضیات و مشاهدات متعددی را درباره انسان طرح می‌کند که اولین آن حق طبیعی انسان است: هابز

راستا باید عقیده هابز را درباره انسان مرور و بر اساس این مفهوم روایت او از تشکیل لویاتان یعنی کالبد سیاسی و اجتماعی را بیان، و سپس بررسی نمود که چگونه هابز روابط بین‌الملل و مفاهیم مربوط به روابط بین‌المللی سیاست خود را توسعه می‌دهد. می‌توان اینگونه برداشت کرد که بر خلاف ماکیاول، که به عنوان یک واقع‌گرا در نظر گرفته می‌شود، هابز به عنوان یک عقل‌گرا یعنی چیزی بیشتر از یک واقع‌گرا می‌باشد.

۲ انسان و دولت/لویاتان

هابز شرح خود از تشکیل اجتماع سیاسی و دولت را با تصور از انسان شروع می‌کند. در فصول اولیه لویاتان، انسان اساسا به عنوان گونه‌ای حیوانی توصیف می‌شود (شفیعی و دیگران، ۱۳۹۰:۱۳۳).

باین حال او حیوانی است که با حیوانات دیگر به خاطر احساسات و منطوقاش متفاوت است. وجه احساسی و به تعبیری غریزی انسان واقعا با دیگر حیوانات فرقی ندارد (نجاتی حسینی، ۱۳۸۶:۸۷). مثل همه حیوانات تمایلات انسانی او، وی را به سوی چیزهایی سوق می‌دهد، که به نظر لذت‌بخش و از چیزهایی که به نظر می‌رسد درد آور باشد بیگانه می‌سازد. انسان به سوی آن چیزهایی کشیده می‌شود که باعث خوشنودی و فرار از چیزهایی می‌شود که از آن ناخشنود است. تلاشی که منجر به چیزی می‌شود را انگیزه و رغبت و وقتی به نتیجه نرسد نفرت می‌گویند (Hobbes 1651/1983:23). این توضیح انگیزه و نفرت به عنوان رانشگر به سمت یا دور شدن از چیزی در انسان‌ها شبیه حیوانات می‌باشد (شهرآیینی و همکاران، ۱۳۹۷:۳۸). این امر از دو جهت شایان اهمیت است: اول اینکه، هابز زمانی از آن استفاده می‌کند که نیکی و پلیدی را تعریف می‌کند. به بیان هابز «هر آن چه خواست و آرزوی انسان هست،

که دیگران از آنها عاقل‌تر هستند (1983:63). هابز تفاوت انسان‌ها را از هر دو لحاظ جسمی و ذهنی تصدیق می‌کند، باین حال برای او با توجه به برابری که تعریفش کرده، این اختلافات زیاد نیست. اگر همه انسان‌ها برابر باشند و همه انسان‌ها برای هر کاری حق داشته باشند تا زندگی خود را حفظ کرده و زندگی خوبی داشته باشند، پس چه تضمینی وجود دارد؟

انسان‌ها بقای خود را تضمین می‌کنند و با قدرت خود به یک زندگی خوب دست می‌یابند. منظور از قدرت انسانی، کسب و نیل به‌اینده نیکو می‌باشد (هابز، ۱۳۸۰:۴۳). هابز بر آن است که هر انسانی نه تنها برای تضمین حیات و یک زندگی بهتر به دنبال قدرت است، بلکه به دنبال پایداری آن نیز هست. هدف خواسته‌های انسانی، فقط لذت یکباره و لحظه‌ای از زمان نیست، بلکه با اطمینان از همیشگی بودن آن جهت نیل به خواسته‌هایی برای‌اینده است. براین اساس هابز به وضوح می‌گوید که:

در وهله اول براین باورم که میل کلی نوع بشر، آرزوی دیرینه برای دستیابی به قدرت و بی‌قراری برای قدرت بیشتر است که فقط با مرگ از بین می‌رود. و علت این است که انسان صرفاً به یک لذت شدید که برای خود حاصل کرده دل نبسته است، و دیگر اینکه او به مقدار متوسط قدرت قانع نیست بلکه او بدون کسب قدرت بیشتر نمی‌تواند از قدرت و ابزارهای زندگی خوب بهره‌برد (کانگ، ۱۳۸۳:۷۸).

در واقع این محملی برای تفسیر واقع‌گرایانه از هابز می‌باشد. به قیاس میل بی‌پایان و بی‌قرار انسان برای قدرت، فرض می‌شود که دولت‌ها در وضعیت مبارزه و کشمیش دائمی بر سر کسب قدرت در عرصه بین‌المللی هستند. باین حال باید در نظر داشت که، میل بی‌پایان به قدرت در نظر هابز، نتایج حاصل از ویژگی‌های حریصانه و توسعه طلبانه انسان نیست، بلکه از این واقعیت است که او احساس امنیت نمی‌کند (مقیمی‌زنجانی، ۱۳۹۶:۱۱۱). بدیهی است که منبع این احساس، برابری انسان‌ها است.

در لویاتان این مفهوم را حق طبیعی و ذاتی انسان نسبت به همه چیز دانسته است. در اثر دیگری به نام «سرشت قانون» اینگونه گفته شده که، هر کس به طور طبیعی به چیزها و پدیده‌های دیگر حق دارد و هر کاری را که بخواهد و بتواند می‌تواند انجام دهد و از چیزی که می‌خواهد استفاده کند و لذت ببرد (Hobbes, 1969:72). در لویاتان آزادی حق طبیعی هر کس، برای استفاده از قدرت خود برای حفظ زندگی خود است و در نتیجه برای انجام هر کاری عقیده و دلایل خود را تصور کرده و این به معنی خواهد بود که پیوسته به آن متعهد خواهد بود (هابز، ۱۳۹۴:۹۰). در هر دو تعریف، نکته مشترک این است که انسان دارای قوه تمییز خوبی و درستی است. تنها تفاوت این است که در اثر اول خود هابز این حق را با بقای انسان مرتبط دانسته و در لویاتان، این حق بر بنیان حفظ زندگی فردی استوار است. هنگامی که لئواشترائوس در استدلالی به نفع هابز عنوان می‌کند که حفظ و حراست از خود حق مطلق است و تمام حقوق از آن مشتق شده است (1965:12) در واقع به موضوع درستی اشاره می‌کند. برای هابز صیانت نفس ابتدایی‌ترین و قوی‌ترین میل انسانی است و هر انسانی می‌تواند بین خوب و بد یکی را انتخاب کرده و تصمیم بگیرد. به عبارتی انسان‌ها موجوداتی خودمختار هستند. باید به این نکته اشاره کرد که انسان‌ها بزی فقط به یک زندگی ساده نمی‌اندیشد، بلکه او به فکر یک زندگی خوب و ایده‌آل است؛ تمایل او به چیزهای سودمند برای یک زندگی کامل است (لعل‌علیزاده، ۱۳۹۵:۲۹).

فرضیه دوم هابز این است که همه انسان‌ها به طور طبیعی از لحاظ ذهنی و توانایی بدنی برابر هستند. انسان‌ها از لحاظ فیزیکی برابر هستند به این معنا که، ضعیف‌ترین انسان‌ها قادر به کشتن قوی‌ترین‌ها به صورت مخفی و یا به صورت همکاری با دیگران است. انسان‌ها به لحاظ ذهنی برابر هستند، بدین معنا است که آنها ممکن است که دانش و فضیلت سخن‌وران را بپذیرند، لیک به سختی باور می‌کنند

موقعیت شناخته شده، در طول تمام سالها هیچ اطمینان و تضمینی در چنین شرایطی برای طرف مقابل وجود نداشت، هیچ جایی برای پیشرفت وجود نداشت، زیرا ثمره آن نامشخص است. در نتیجه هیچ فرهنگ زمینی، نه ناوبری و نه جهت‌یابی و نه کالایی که از سمت دریا وارد شود، هیچ سازه با ارزشی و هیچ وسیله‌ای برای تحرک و حرکت، و از بین بردن چیزهایی که به نیروی زیاد نیاز دارد، نه علمی روی کره زمین و نه اندازه‌گیری زمان و هنری، نه جامعه‌ای وجود ندارد و از همه بدتر ترس مداوم، خطر مرگ خشونت‌آمیز مایه زندگی فقیرانه، زشت و کثیف و بدون شعور و کوتاه می‌باشد؛ و برای مفاهیم درست و نادرستی و عدالت و بی‌عدالتی مجال وجود ندارد. جایی که قدرت مشترک وجود ندارد، قانون و عدالت نیز وجود ندارد؛ هیچ تعهدی و هیچ حکومتی و هیچ من و تویی وجود ندارد (Hobbes, 1983:66).

آن چیزی که در این نقل قول بلندمدت قابل توجه است، این است که وضعیت طبیعی کاملاً غیر قابل تحمل توصیف شده است. بنابراین نیاز به رهایی از آن و ضرورت لویاتان است. اگر چه وضعیت طبیعی برای اشخاص غیر قابل تحمل است، چنانکه در ادامه این نوشتار گفته خواهد شد، این ویژگی‌های غیر قابل تحمل در رابطه با روابط بین‌الملل صدق نمی‌کند.

به تعبیر هابز، این توصیف وضعیت طبیعی انسان‌ها قبل از تاسیس یک قدرت مشترک یعنی لویاتان به یک واقعیت تاریخی اشاره نمی‌کند. این جنگ واقعی نیست، بلکه یک احتمال همیشگی است. در واقع هابز به طور واضح بیان می‌کند که هرگز چنین زمانی وجود نداشته است و هیچ شرایطی برای چنین وضعیت جنگی وجود ندارد (صناعی، ۱۳۷۹:۲۶). حالت طبیعی برای هابز یک قیاس منطقی بسط یافته می‌باشد که به منظور تشکیل ساختار سیاسی ایجاد شده است. اگرچه این وضعیت یک موقعیت دائمی تلقی نمی‌شود، اما قیاسی منطقی است که هابز توانسته آن را به موضوع مناقشه

بر پایه این توصیفات، چنین استدلال می‌شود که هابز قایل به سرشت مشترک انسانی است (Hanson 1984:339) و در حقیقت طبیعت انسان غیر سیاسی و غیر اجتماعی است به عبارتی خودخواه و خودپرست است (Strauss 1965:3).

حقیقت این است که هابز به یک سرشت مشترک بشری ایمان دارد. او در مقدمه لویاتان از تمثیل عشق، ترس و امید که در همه انسان‌ها مشترک است و در نتیجه‌گیری کتاب، از تمایلات ذاتی انسانی صحبت می‌کند (فلو، ۱۳۷۸). از مقدمه لویاتان تا نتیجه‌گیری، به کرات از سرشت مشترک بشری، تمایلات و احساسات مشترک و ترس مشترک از انسان‌ها سخن گفته شده است. اگر چه هابز سرشت مشترک انسانی را تصدیق می‌کند، اما باید به این نکته نیز اشاره کرد که تصور او از انسان یک موجود بی‌حرکت و ایستا نیست؛ هیچ چیز ذاتی و اساسی در انسان وجود ندارد، جز اینکه که زندگی خود را حفظ کرده و زندگی بهتری داشته باشد (سبزه‌ای، ۱۳۸۶:۹۸).

بر اساس چنین تصویری از انسان، هابز مفهوم خود از وضعیت طبیعی را بیان می‌کند. نظر به این که همه انسان‌ها خودخواه، خود پندار و خودپرست هستند، هر کس در تلاش برای تحقق یا احقاق خود است و همه توانایی فیزیکی و ذهنی یکسانی دارند. پس هیچ کس نمی‌تواند ایمن باشد و تا زمانی که یک قدرت مشترک برای حفاظت از آنها و تنظیم رفتارشان وجود نداشته باشد، آنها در جنگ و نزاع همیشگی خواهند بود (کریمی و فتوحی، ۱۳۹۶:۱۵۳). این وضعیت یا حالت طبیعی، واقعا یک وضعیت جنگی است، جنگ هر انسانی بر علیه انسانی دیگر. در این مورد ذکر نقل قولی از هابز شایان اهمیت است:

در طول سالیان سال انسان‌ها با ترس و وحشت از همدیگر و بدون یک قدرت مشترک زندگی می‌کردند، آنها شرایط را وضعیت جنگی می‌نامیدند، در چنین جنگی هر کس خود را در برابر دیگری می‌دید..... وضعیت جنگی یک مبارزه واقعی نبود. لیکن در آن

چیزی موجب می‌شود که انسان حالت طبیعی کنار نهاده و یک قدرت مشترک ایجاد می‌کند؟

اگر هر انسانی صرفاً به شدت دنبال علاقه و منافع خود باشد، یعنی همان کاری که در وضعیت طبیعی انجام می‌دهد، این امر منجر به نابودی پایه منافع بشری، یعنی زندگی خودش می‌شود. در هر جنگ انسانی علیه انسان دیگر، با توجه به تساوی جسمی و ذهنی، انسان محکوم به نابودی است. هابز استدلال می‌کند که احساسات مشترکی که انسان را به وضعیت طبیعی - ترس از مرگ و میل به یک زندگی خوب - سوق می‌دهد، او را هم از آن خارج می‌کند. این آغاز خروج از حالت طبیعی و ظرفیت خردورزی انسانی است. تجربه وضعیت طبیعی انسان را مجبور می‌کند، تا از ظرفیت خود برای خردورزی استفاده کند. و این منجر به قاعده‌مند سازی آن چیزی می‌شود که هابز آن را «اصول صلح» می‌نامد، آن چیزی که بر اساس آن انسان‌ها ممکن است به توافق برسند. اصول صلح چیزی جز قوانین طبیعی نیستند که انسان‌ها از طریق دلایل عقلی خود بدان پی می‌برند. اصول و یا مواد آنهایی هستند که برای حفظ خود و زندگی جمعی انسان‌ها نیاز است (تاک، ۱۳۷۶: ۱۲۷). قوانین طبیعی در واقع قانون همزیستی انسان‌ها هستند. در فصل‌های ۱۴ و ۱۵ لویاتان، هابز ۱۹ مورد از آنها را فهرست‌بندی و در نتیجه‌گیری بیستمین مورد را اضافه می‌کند. او قوانین طبیعی را بر اصل «کنش در قبال دیگران یا به تعبیر نویسنده این نوشتار کنش تعاملی، همانطور که ما انجام می‌دهیم، خلاصه بندی می‌کند (هابز، ۱۳۸۰: ۹۸). با این حال بلافاصله این نکته را هم می‌گوید که قوانین طبیعی مغایر با عشق و علاقه انسانی است، که منجر به وضع طبیعی می‌شود. بنابراین بدون لازم‌الرعایه بودن برخی از قدرت‌ها، تحقق قوانین تضمین نمی‌شود.

گزینه ترس از مرگ و تمایل به یک زندگی خوب و توانایی خردورزی، انسان را به دنبال راهی برای خروج از این شرایط نامطلوب وضعیت طبیعی و شکل دادن به قوانین هم‌زیستی سوق می‌دهد. اگر انسان

آمیزی در میان اندیشمندان روابط بین‌الملل تبدیل کند. در حالی که برخی استدلال می‌کنند که هابز تنها هرج و مرج در بازار را منعکس می‌کند، که به شکل روابط اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری است (Macpherson 1965:174) برخی دیگر با این دیدگاه مخالف هستند، با این استدلال که در قرن هفدهم انگلستان ویژگی‌های یک جامعه بازاری سرمایه‌داری را (نداشت Thomas) (1965:236) تردیدی نیست که هابز منعکس کننده بازه زمانی خود است. در قرن هفدهم در بازار سرمایه‌داری انگلستان نمی‌توانست هرج و مرج وجود داشته باشد، با این حال، قطعاً می‌تواند به عنوان یک هرج و مرج سیاسی، مذهبی و اقتصادی در میان بخش‌های مختلف جامعه تلقی شود؛ بحرانی که در دهه ۱۶۴۰ به اوج خود رسید و هابز خودش نیز آن را تجربه کرد. در پایان کتاب لویاتان، هابز با بیان این شرایط، عنوان می‌کند که این کتاب بخاطر بی‌نظمی‌های زمان حاضر است (هابز، ۱۳۸۰: ۹۸). از این گذشته هابز با نویسندگان کلاسیک یونان باستان که معتقد به مفهوم تعارض قبل از تشکیل دولت بودند آشنا بود. برای مثال در تایید مفهوم هابزی وضعیت طبیعی، افلاطون دست به مشاهده‌ای تمام عیار زده بر این اساس که بشریت در شرایط جنگ همگانی هر انسانی بر علیه انسانی دیگر و جنگ نفسانی هر انسانی با خودش است (عنایت، ۱۳۷۷: ۶۴). همچنین وقتی که گفته می‌شود، رقابت، عدم اعتماد به نفس (بدگمانی) و شکوه و عظمت علت اصلی تعارض در طبیعت انسان است (Hobbes 1983:64) هابز آشکارا به توسل به تکیه می‌کند؛ کسی که اعتقاد داشت آتنی‌ها به واسطه ترس، افتخار و علاقه گسترش یافتند (لینکلتر، ۲۳۶: ۱۳۸۹). این که آیا هابز از دیدگاه‌های زمان خود و یا از نوشته‌های نویسندگان کلاسیک متأثر بوده است یا نه، آن چه که برای وی مهم است، این است که وضعیت طبیعی ابزار مفهومی برای توضیح پیدایش لویاتان است. لازم است در اینجای نوشتار به این مسئله اشاره کنیم که هابز چگونه این نکته را تبیین می‌کند که چه

مادیون هستیم. به واسطه این قدرت حاکمه که ناشی از اعطای قدرت‌های فردی و جداگونه به وی می‌باشد، از قدرت و اختیار زیادی برخوردار است و می‌تواند در داخل صلح و در مقابل دشمنان خارجی ترس و وحشت ایجاد می‌کند (یزدی، ۱۳۹۶: ۹۶).

این گونه است که لویاتان ایجاد می‌شود. در اینجا شایسته است چند نکته درباره لویاتان هابزی و دولت یادآوری کنیم. اول اینکه از نظر هابز، وجود فرد، قبل از تشکیل جامعه و دولت بوده است. دولت به طور اجتماعی و تصنعی ساخته شده و یک دست‌ساز انسانی است. از طرف دیگر فرد انسانی، یک موجود واقعی است، که قادر به تصمیم‌گیری برای خود است. اینجاست که هابز با ارسطو (۱۹۵۹) مخالفت می‌کند، که دولت را پیش از وجود اشخاص انسانی و وضعیت طبیعی در نظر گرفته بود. هابز وجود انسان را پیش از دولت در نظر گرفته و این عقیده کاملاً در نوشته‌هایش آشکار است. همانطور که اشتراوس اشاره می‌کند (۱۵: ۱۹۶۵)، حالتی طبیعی وجود داشته که پیش از جامعه مدنی آشکارا برتری فرد را نشان می‌دهد.

دوماً، علت تشکیل جامعه و دولت منافع و علاقه شخصی است. دولت و جامعه وسیله‌ای برای هدف است. انسان‌ها دولت را به دلیل غیر قابل تحمل بودن وضعیت طبیعی ایجاد کردند. دولت برای ایجاد صلح داخلی و حفاظت از انسان‌ها در برابر دشمنان خارجی ساخته شد. پس مبنای مشروعیت یک دولت انجام وظایف تکمیلی است. انتظار می‌رود که انسان‌ها تا زمانی که دولت قادر به ارائه خدمات خود، یعنی شرایط یک زندگی ایمن و صلح‌آمیز باشند، از آنها اطاعت کنند. هابز می‌گوید، اگر حاکمیتی توسط حاکمیتی دیگر تصرف شود، افراد می‌توانند از اطاعت خودداری کرده و آن را به حاکمیت جدید منتقل کنند (۱۹۸۳/۱: ۱۱۶). هنگامی که دولت حق حاکمیت ندارد و یا آن را از دست داده، اطاعت دیگر لازم نیست، زیرا بدون حق حاکمیت، نمی‌تواند از حقوق سوژه‌های خود دفاع کند.

توانایی تشکیل برخی مقررات همزیستی را دارد، پس چرا یک جامعه یا لویاتان ایجاد می‌شود؟ اول اینکه قوانین طبیعی حقوق بشر را منسوخ نمی‌کند. و دوم اینکه هابز بارها و بارها تکرار می‌کند که میثاق‌ها و قراردادهای بدون قدرت موثر قابل تحقق نیستند (نوری و توسلی، ۱۳۹۶: ۷۶). به عبارت دیگر هنگامی که نیروی مشترک با قدرت و حقوق کافی برای وادار کردن مردم به انجام قرارداد وجود ندارد، غرایز انسانی به راحتی می‌توانند نقض عهد و پیمان کنند. سوم، همانطور که قبلاً نیز ذکر گردید، حالت طبیعی برای انسان یک وضعیت غیر قابل تحمل است. بنابراین انسان‌ها گرد هم آمده و آزادی و حق شخصی خود برای حاکمیت را در ازای امنیت حقوق طبیعی به یک دولت و یا جامعه تسلیم می‌کنند. هر کس با تسلیم شدن به قدرت حاکمه حقوق طبیعی خود را به او-یعنی لویاتان- منتقل می‌کند. برای هابز ساختار سیاسی وسیله‌ای برای علاقه شخصی انسان‌ها است و عامدانه به وسیله انسان ایجاد شده است. دولت برای ایجاد شرایطی برای بقای انسان و یک زندگی صلح‌آمیز و بهتر ایجاد می‌شود. حالت هابزی خارج از نیاز دوگانه به امنیت و حفظ رفاه و آرامش است. این که جان لاک دولت را از لحاظ تضمین حقوق اساسی انسانی، به خصوص دارایی‌ها توجیه می‌کند (۹۴: ۱۹۶۰) تایید منطق هابزی می‌باشد.

در اینجا نکته مهم این است که فرد در شرایطی، آزادی و حقوق طبیعی خود را از دست می‌دهد، که دیگران نیز همین کار را انجام داده‌اند. انسان‌ها گرد هم آمده و قرارداد {اجتماعی} می‌بندند. هابز این مسئله را بدین گونه بیان می‌دارد:

من تمام حقوق و اختیارات خودم را به شخص حاکم و یا انجمنی از انسان‌ها واگذار می‌کنم، با این شرط که تو نیز به او این حق را بدهی و کنش‌های وی محترم و نافذ بشمارد. با این کار همه چیز در یک شخص جمع می‌شود که خواسته مشترک یا در لاتین *کاویتاس* (CIVITAS)، نامیده می‌شود. این گونه‌ای از یک لویاتان بزرگ و به تعبیر بهتر خدای مرگ است، که ما به آن خدای فناپذیر به خاطر صلح و دفاع

پادشاه نافرمانی کنند. به بیان هابز: اگر فرمانروا به کسی دستور قتل، زخمی کردن بدهد و یا در برابر کسانی که به او حمله می‌کنند مقاومت نکند و یا مصرف غذا، دارو و یا هیچ چیز دیگری که بدون نمی‌توان زندگی کرد را بدهد، در اینجا می‌توان از حاکم نافرمانی کرد (1651/1983:114). به همین دلیل است که برخی بر آن‌اند که حاکم هابزی یک حاکم ضعیف است (Warrender 1957:317).

در نهایت هدف اصلی در ایجاد دولت تضمین صلح است. هابز وقتی که توصیف وضعیت طبیعی را در اثر خود یعنی «درباره شهروند» ارائه می‌کند، می‌نویسد: «هیچ کس نمی‌خواهد از جنگ همه بر علیه همه نتیجه مطلوبی استنتاج نماید و در واقع هدف برجسته هابز نشان دادن شاهراه صلح است (42_1836). *قانون پنجم طبیعی* اعلام می‌کند که هر انسانی که تلاش می‌کند خود را با بقیه و قانون بنیادین طبیعت وفق دهد در جستجوی صلح می‌باشد (1983:79). منظور هابز از مطابقت خود با دیگران این است که فرد باید دیگران را هم در نظر بگیرد. در مثال او یک انسان نباید چیزهایی را که برای او غیرضروری است حفظ کند، چون ممکن است برای دیگران نیز ضروری باشد. بنابراین، این مورد نه تنها حفظ نظم، بلکه ایجاد صلح نیز هست.

در مجموع مفهوم هابز در مورد انسان این است که، انسان اصلی‌ترین موجود در جهان است، و دولت و لویاتان تنها وسیله و ابزار در راستای صلح و منافع افراد است. اما این که روابط بین دولت‌ها چیست؟ یا آن گونه که ادعا می‌شود، آیا هابز وضعیت آنارشیک و تضادآمیز مشابه به آنچه که در مکتب واقع‌گرایانه روابط بین‌الملل وجود دارد ارائه می‌کند؟ یا به عبارتی آیا وی ابزاری برای صلح جهانی و بین‌المللی در اختیار ما می‌نهد؟ مواردی هستند که بایستی مورد بحث و بررسی قرار گیرند.

سوما، لویاتان هابز فرمانروای مطلق است، زیرا با تشکیل حکومت، انسان خود حاکم می‌شود. حاکمیت برای هابز هم یک واقعیت و هم یک قرارداد حقوقی است. دولت با عهد و پیمان همه آدمیان به حق حاکمیت دست می‌یابد. حاکمیت دولت طرحی از حق طبیعی انسان به لویاتان است. اگر هیچ قانون مدنی و حاکمیت مشترک وجود نداشته باشد، آزادی حاکمیت مشترک همان است که هر فردی باید داشته باشد (۱۹۸۳/۱۱۲). اگر انسان‌ها خواستار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هستند، باید از دستورات مقام حاکم اطاعت کنند. اگرچه حاکمیت مبتنی بر پیمان است، باید به وسیله قدرت و زور از آن پشتیبانی شود. زیرا عهد و پیمان‌ها بدون شمشیر کلماتی بیش نیستند و هیچ قدرتی برای تضمین انسان‌ها در هیچ شرایطی وجود ندارد، زیرا برای کسی که اولین کار را انجام می‌دهد، هیچ ضمانتی نیست که دیگران نیز آن را انجام دهند، زیرا کلمات برای کنترل حرص، خشم و نفرت انسان‌ها، و سایر غرایز بدون میزانی از قدرت و زور اجبارآمیز ناتوان هستند (هابز، ۱۳۸۴:۱۲۸).

حاکمیت هابزی دارای اقتدار موثر است و بنابراین غیرقابل تقسیم است، در حالیکه نه مجموعه‌ای از حاکمیت‌ها و نه کلیسای مستقل اینگونه نیست. حاکم باید یکی باشد؛ اگر بیش از یک حاکم وجود داشته باشد، ممکن است به جناح‌ها و جنگ‌های داخلی میان کلیسا و دولت، بین روحانیان و فرصت‌طلبان و بین سپر ایمان و شمشیر عدالت منجر شود (همان: ۳۴). با این حال حاکمیت برای هابز مطلق نیست. بشر حق حاکمیت مطلق خود را از حق طبیعی خود دارد، حتی اگر این حق به واسطه شرایط وضعیت طبیعی محدود شده باشد. حاکمیت دولت‌ها نیز نه صرفاً به خاطر دولت‌های حاکمه دیگر بلکه پیمانی که بر آن استوار است محدود می‌باشد. حقوق طبیعی انسانی، محدودیت‌های اصلی بر حاکمیت هابزیان را تشکیل می‌دهد. اگر پادشاهی حقوق طبیعی اشخاص را فراهم نکند، یا آن را نقض کند، اشخاص حق دارند که از دستورات

۳ روابط بین لویاتان ها

همانطور که قبلا ذکر شد، هابز درباره روابط بین دولت‌ها چیز زیادی نگفته است. او اساسا به سیاست داخلی پرداخته و در تلاش بود نشان دهد که از نظمی بنیادین، امنیت و رفاه به وجود می‌آید.

با این حال او دلایل کافی برای گفتگو در باب درباره روابط بین‌الملل دارد. هدلی بال اشاره دارد که در زمان هابز و شاید در زمانه ما، وابستگی متقابلی بین منازعات داخلی و منازعات بینا دولتی، مداخلات خارجی در منازعات داخلی و وفاداری‌های مذهبی مرتبط با طرفین فراسوی مرزها وجود دارد Bull (1981:718). به عبارت دیگر لویاتان هابز جدا از هم نبود و با سایر لویاتان ها بسر می‌برد. در واقع هابز از این وابستگی متقابل و تعاملات بین‌المللی آگاه بود. در کتاب *بهموت راجع* به تاریخ جنگ داخلی انگلستان او از ارتباط گروه‌های مختلف در انگلستان با کشورهای اسکاتلند و فرانسه سخن گفته است (هابز، ۱۳۹۶: ۷۶). سکوت هابز در رابطه با روابط بین دولت‌ها ممکن است به واسطه علاقه اولیه وی به سیاست داخلی قابل توضیح باشد. همان طور که شناخته شده است، تا قرن بیستم، هیچ یک از اندیشمندان بزرگ سیاسی گذشته به طور کامل به مطالعه روابط بین‌الملل نپرداخته بودند. هابز هم از این قاعده مستثنی نیست.

با این حال، او روابط بین‌الملل را به عنوان یک وضعیت طبیعی به تصویر می‌کشد. این عبارات گرچه بسیار نقل شده، اما ارزش نقل قول دوباره را دارد:

اگرچه هیچ زمان چنین وضعیتی که انسان‌ها در شرایطی جنگی علیه یکدیگر بسر برند، وجود نداشته است، با این حال و در تمام دوران‌ها، پادشاهان و اشخاص فرمانروای قدرتمند، به دلیل عدم وابستگی خود، در وضعیتی حسادت گونه و گلابداتوری بسر برده اند؛ تسلیحات هم را به رخ همدیگر کشیده و چشمانشان را به سوی هم

می‌دوزند، یعنی نیروها، پادگان‌ها و سلاح‌هایشان مرزهای پادشاهی همدیگر را نشانه رفته بود، دائما در حال جاسوسی همسایگان خود بودند، یعنی در وضعیتی جنگی بسر می‌بردند. و به خاطر همین بود که صنایع قوی نداشتند و بدبختی با آزادی افراد خاصی عجین گشته بود (1983:65).

این همان بخش معروف از نوشته‌های هابز است که دستمایه محققان روابط بین‌الملل امروزین گشته است، این بخش و بخش دیگر درباره وضعیت طبیعی به همراه تاکید بر قدرت بر چیزی که به عنوان مدل واقع‌گرایی شناخته می‌شود، تفسیر گردیده است. علاوه بر این در حالی که هابز وضعیت طبیعی را بین اشخاص انسانی (وضعیت طبیعی بین افراد) به مثابه یک قیاس منطقی می‌بیند، وضعیت طبیعی بین کشورها را (وضعیت طبیعی بین‌المللی) به عنوان یک وضعیت واقعی در نظر می‌گیرد.

به نظر می‌رسد، که هابز روابط بین‌الملل را درست مانند حالت طبیعی قبل از تشکیل لویاتان توصیف می‌کند. همانطور که قبلا اشاره شد، زمانی که خود هابز و به خصوص کسانی که از نوشته‌هایش به عنوان مدل واقع‌گرایی استفاده کردند، این نتیجه را مستفاد می‌کنند که روابط بین‌الملل وضعیت جنگی است، در واقع وضعیت درون افراد را بر حوزه روابط بین‌الملل بسط داده و روابط بین افراد و دولت‌ها را با هم مقایسه می‌کنند. در حقیقت این رفتار مشابه اشخاص و دولت‌ها، از حالت طبیعی و روابط بین‌الملل است، که اساس تفاسیر واقع‌گرایانه را تشکیل می‌دهد. با این حال به دلایل مختلفی این قیاس را نمی‌توان مطرح کرد.

اولا، اگر چه هابز هر دو حالت ساختگی حالت طبیعی بین افراد و ماهیت واقعی بین‌المللی طبیعی را به عنوان وضعیت جنگی همه بر علیه هم توصیف می‌کند، اما بین این دو قایل به تفاوت بود. در حالی که وضعیت طبیعی بین انسان‌ها غیر قابل تحمل است، اما وضعیت طبیعی بین‌المللی تحمل‌پذیر است. در وضعیت طبیعی میان انسان‌ها نه فرهنگی، نه صنعتی، نه هنری، نه جهت‌یابی و نه

دولت‌ها و حاکمیت فردی تفاوت وجود دارد. افراد با قربانی کردن حاکمیت خود امنیت به دست می‌آورند. اما وقتی که دولت از حاکمیت خود دست می‌کشد (مثلا به نفع یک حکومت جهانی) در عوض امنیت خود را قربانی می‌کند. این امر تفاوت زیادی بین وضعیت طبیعی بین فردی و وضعیت طبیعی بین‌المللی ایجاد می‌کند و در نتیجه منجر به لویاتان بین‌المللی نمی‌شود.

دلیل سوم عدم امکان قیاس بین اشخاص انسانی و اشخاص سازمانی (دولت‌ها) را باید از طریق تفاوت بین افراد و دولت‌ها توضیح داد. مفهوم هابز از برابری ذهنی و فیزیکی انسان‌ها برای دولت‌ها قابل تسری نیست. در حالت طبیعی دولت‌ها از اشخاص قوی‌ترند. همان‌گونه که وینسنت استدلال می‌کند، دولت‌ها با یک ضربه محکم از طرف اشخاص آسیب‌پذیر نیستند. مرگ پادشاهان پایان کشورهای نیست (1981:94). برای هابز وضعیت طبیعی در میان انسان‌ها غیر قابل تحمل است، زیرا انسان‌ها در این احساس برابری که ضعیف‌ترین آنها قادر به شکست قوی‌ترین انسان‌ها است. چنین برابری و تساوی بین دولت‌ها هیچ وقت وجود نداشته است. اختلاف در اندازه و منابع بیش از حد زیاد است؛ چنان‌که نا امنی طبیعی که اشخاص در حالت طبیعی دارند در روابط بین‌الملل بدان شکل وجود ندارد (Heller 1980:25). همچنین وینسنت استدلال می‌کند که احتمال ایجاد نظم توسط دولت‌های قوی وجود دارد (1981:95). به طور خلاصه، از آنجا که دولت‌ها برابر نیستند، حالت وضعیت طبیعی برای آنها قابل‌غیر قابل تحمل نیست.

در آخر، قیاس بین وضعیت طبیعی انسان‌ها و وضعیت طبیعی بین‌المللی به علت تفاوت در محدودیت‌های اعمالی بر افراد انسانی و دولت‌ها شکست قیاس موفق نیست. در وضعیت طبیعی اشخاص انسانی دارای حقوق مطلق طبیعی هستند. حق حاکمیت مطلق فقط برای انسان‌ها و با وجود دیگران تعریف شده است. با این حال حاکمیت

تمدنی و زندگی او فقیرانه، منزوی، پست و حیوانی است. اما در وضعیت طبیعی بین‌المللی دولت‌ها از صنعت افراد خود حمایت می‌کنند، افراد بدبختی که وضعیت طبیعی بین انسانی را تحمل می‌کردند، وجود ندارند، به همین دلیل هابز پیشنهاد تشکیل یک لویاتان بین‌المللی و جهانی را نمی‌دهد و انسان‌ها برای رهایی از بدبختی، وضعیت طبیعی بین فردی خود را به نفع ایجاد یک لویاتان برای تنظیم امور زندگی از دست می‌دهند. مکانیزم برقراری صلح ایجاد یک قدرت مشترک است، تا انسان‌ها را از ترس و وحشت حفظ کند. اگر دولت‌ها در وضعیت طبیعی بین‌المللی همانند انسان‌ها در حالت طبیعی بین فردی باشند، آنگاه نتیجه‌گیری منطقی این قیاس می‌تواند، ایجاد یک لویاتان جهانی به منظور پایان بخشیدن به هرج و مرج بین‌المللی باشد. در واقع هابز در قرن بیستم توسط مورگنتا به دلیل این که از این قیاس منطقی پیروی نکرده بود مورد انتقاد قرار گرفت (1960:501).

دوم، به دلیل تفاوت بین اشخاص و دولت‌ها نمی‌توان آنها را باهم مقایسه کرد. در وضعیت طبیعی بین‌المللی، بازیگران اصلی دولت‌ها هستند و نه افراد. از آنجا که بین شخصیت واقعی (افراد) و شخصیت سازمانی (دولت‌ها)، تفاوت وجود دارد، این پرسش که آیا مفهوم حفاظت از خود برای دولت‌ها به همان اندازه که برای افراد وجود دارد، توانایی بسط دارد یا نه (Beitz 1979:52) به آسانی قابل چشم‌پوشی نیست. حفظ خود به هر نحوی چه فرد یا دولت، آیا اینها درون دولت‌ها نیست؟ آیا دولت همان گونه‌ای از زندگی را دارند، که افراد دارا می‌باشند؟ مارک هلر معتقد است که در دید هابز زندگی برای دولت‌ها عبارت است از حفظ حاکمیت، روح مصنوعی که زندگی و تحرک را به هر کالبدی می‌دمد. و مرگ برای دولت‌ها زمانی اتفاق می‌افتد که، بخش مهمی از جمعیت، زیر ساختار و قوای آن از بین رفته و حمایت و وفاداری‌های بیشتر افراد را از دست بدهد (Heller 1980:25). با این وجود، در زمان ایجاد یک قدرت مشترک، بین حاکمیت

می‌داند، هم در شرایط طبیعی و هم در وضعیت اجتماعی و مشترک قابلیت کاربست دارند. در وضعیت حاکمیت مشترک انسان‌ها، علاوه بر قوانین طبیعی، قوانین حاکمیتی و یا مدنی نیز وجود دارند. قوانین طبیعی قوانینی نیستند که از طرف یک پادشاه به عنوان قوانین اجتماعی صادر شده باشد، بلکه قوانینی هستند که به وسیله توانایی خردورزی بشر کشف شده است. همانطور که قبلاً یادآوری شد، هابز قبلاً بیست گونه قانون طبیعی را برشمرده است، و برخی از آنها این ارزش را دارند که مجدداً ذکر شوند. اولین قانون طبیعی هابز این است که هر انسانی برای ایجاد صلح تلاش کند، به همان میزان که امید بدست آوردن آن را دارد، و وقتی نتوانست آن را بدست آورد ممکن است که به جنگ متوسل شود (1983:67). روشن است که جنگ در نظریه هابز در آخرین مرحله به کار می‌رود. قوانین دوم و سوم به ترتیب زیر عبارتند از: هر کاری که دیگران برای شما انجام می‌دهند، شما هم برای آنها انجام دهید و قوانین توسط انسان‌ها ساخته می‌شود (۱۹۸۳/۱:۶۷). در قوانین طبیعی دیگر به عنوان مثال، به هر یک از افراد توصیه می‌شود، که خود را با دیگران و طبیعت موفق دهند..... به عظمت و شکوه جلال گذشته نگاه نکنید، اما بزرگ‌ترین پیروزی در انتقام گرفتن است (1983:78). این ها قواعد صلح‌آمیزی برای گروه‌هایی از انسان‌ها هستند که می‌توانند، انسان‌ها را به تعقل و منطق وادار نمایند. البته این واقعیت دارد که قوانین طبیعی در همه زمان‌ها موثر نیستند و در اثر تمایلات انسانی نقض می‌گردند. برای آن که تاثیر قوانین بیشتر شود، به یک حاکمیت مشترک نیاز است، که باعث می‌شود لویاتان تاسیس شود.

با این حال مفهوم قوانین طبیعی که در طول زمان معتبر می‌باشد، گویای این هست که وضعیت طبیعی جدای از قوانین مشترک میان انسان‌ها محسوب نمی‌شوند. انسان‌ها می‌توانند قواعد هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در نظام بین‌الملل با دلایل منطقی خود ایجاد کنند. این قوانین تاکید

دولت‌ها در وضعیت طبیعی بین‌المللی دارای شرایط دوگانه است، از یک طرف، محدودیت‌های ناشی از هم‌زیستی از طرف دولت‌ها و از سوی دیگر محدودیت‌هایی از سوی حقوق طبیعی انسان‌ها، وجود دارد.

علیرغم خصوصیات ظاهری مشابه افراد و کشورها در برخی از بخش‌های اثر هابز و با توجه به استدلالات وی، منصفانه است که اینگونه نتیجه‌گیری کنیم که به باور هابز، دولت‌ها به اندازه اشخاص آزادی ندارند.

مقایسه وضعیت طبیعی بین اشخاص و وضعیت طبیعی بین‌المللی که هسته مرکزی تفسیر واقع‌گرایانه هابز تلقی می‌شود به طور کامل نمی‌تواند از طریق استدلالات کلی هابز و مشاهدات تجربی دولت‌ها بیان شود و می‌توان نتیجه‌گیری کرد که قراردادان هابز در زمره رئالیست‌ها به صورت صرف جایز نیست. علاوه بر این، نگاه کلی دقیق و جامع‌تر از وضعیت طبیعی هابزی نشان می‌دهد، که بر خلاف دیدگاه غالب، حتی مفهوم وضعیت طبیعی هم نمایانگر ویژگی‌هایی که توسط مکتب واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل به آن نسبت داده شده نمی‌باشد.

در نگاه اول، همانگونه که هابز با شجاعت تمام اعلام کرده، وضعیت طبیعی، جنگ همه بر علیه همه است. در وضعیت طبیعی در بین اشخاص انسانی بجز خواسته‌های خودخواهانه و خودپرستانه، هیچ قاعده و قانونی وجود ندارد. گفته می‌شود که انسان‌ها یک زندگی خودخواهانه را بدون توجه و بدون همکاری با دیگران ادامه می‌دهند. این تصور انسان‌ها را شبیه بازی توپ بیلیارد در روابط بین‌الملل نشان می‌دهد. با این حال استدلالات کلی هابزی مجالی را برای قوانین و پیمان‌ها در وضعیت طبیعی پدیدار می‌سازد.

وضعیت طبیعی هابزی بطور کلی مترادف با بی‌قانونی نیست. در درجه اول، قوانین طبیعی وجود دارند. قوانین طبیعی که هابز آنها را شرایط صلح

و رضایت(۴۵/۱۸۳۶: ۱۲). هابز در لویاتان تکرار می‌کند، در شرایط جنگی چون همه بر علیه هم هستند، نیاز به یک قدرت مشترک پیدا می‌شود تا همه را در مقابل دشمنان محافظت بکند. هیچ انسانی نمیتواند بدون ارتش کنفدراسیون، با نیرو، هوش و استعداد خود برای دفاع از خودش در برابر نابودی امید داشته باشد(هابز، ۱۳۸۴:۲۳۶). حتی قبل از ایجاد دولت کارآمد، انسان همکاری و اتحاد را شکل می‌دهد. در وضعیت طبیعی هابزی، نه تنها تعداد زیادی از انسان‌ها مشغول جنگ همه بر علیه هم هستند، بلکه چنین جوامع امنیتی هم پیمان نیز به طور گسترده‌ای در این جنگ شرکت دارند. بنابراین تعجب آور نیست که هابز معتقد بود که پیش از اتحاد بین جوامع، هیچ نیروی انسانی در آن ایجاد نشده بود، تا آنها را از ترس حفظ کند، تنها قانونی است بلکه همچنین برای زمان‌های گذشته سودآور است(1983:124).

از نظر هابز وضعیت طبیعی صرفاً یک وضعیت جنگی همه بر علیه هم همان گونه طبق فصل ۱۳ لویاتان نیست. وضعیت طبیعی شامل قوانین همزیستی مسالمت‌آمیز، یعنی قوانین طبیعی، ابزار و مکانیسم‌هایی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز، به معنای اتحاد و همکاری است. فورسیت عنوان می‌کند که بهتر است، وضعیت طبیعی هابزی را به دو نوع تقسیم کنیم: شرایطی که در آن افراد انسانی به تنهایی و به طور کامل با تمایلات خود(وضعیت ناب طبیعی) اداره می‌شوند و شرایطی که در آن قوانین همزیستی مسالمت‌آمیز با منطق و خردورزی حاصل می‌شود(وضعیت طبیعی اصلاح شده توسط قانون طبیعی) (Forsyth 1979:197).

زیادی بر روی صلح دارند؛ برخلاف تصور واقع‌گرایانه که روابط بین‌الملل را به عنوان وضعیت کشمکش و مبارزه در شرایط بی‌قانونی می‌داند. علاوه بر این هابز قوانین طبیعی را از قوانین ملت‌ها تمییز می‌دهد. هابز در جایی می‌نویسد که از آنجا که قبل از تشکیل دولت مشترک قوانین طبیعی بین انسان و انسان وجود داشته است، قانون ملت‌ها و بین حاکمیت‌ها پس از آن رخ داده است(190:1969). در قسمت دیگری از اثر خود، هابز تاکید می‌کند که «مرتبط ساختن بخش‌هایی از یک حاکمیت به دیگری، حقوق ملت‌ها نامیده می‌شود و قانون طبیعی و قانون ملل یک چیز واحد هستند(189:1983). قوانین حقوق ملل مانند قوانین حقوق طبیعی در وضعیت طبیعی در معرض نقض قرار دارند. همانطور که قبلاً نیز گفته شد، هابز یک لویاتان بین‌المللی را مطرح نکرده تا قوانین ملت‌ها کاربست و عملیاتی شوند. مانند ژان ژاک روسو(۱۹۷۰) و سپس امانوئل کانت(۱۹۶۹) هابز یک لویاتان بین‌المللی را غیرممکن می‌دانست(87:1983).

در وضعیت طبیعی انسان تنها زندگی نمی‌کند. او یک فرد منزوی و متمیزه نیست که با خود زندگی نماید و تعاملاتش با دیگران شبیه توپ بیلارد است. اگر چه هابز می‌گوید که من و شما هیچ وقت در حالت طبیعی نبوده‌ایم، اما دلیل اصلی این که چرا لویاتان تشکیل می‌شود، این است که تضمینی در برابر صلح داخلی و دفاع در برابر دشمنان خارجی باشد. اگر دشمنان خارجی وجود داشته باشند، به این معنی است که بین ما و آنها تفاوتی وجود داشته است. او همچنین از کنفدراسیون سخن می‌گوید، که نشان آن است که انسان‌ها در وضعیت طبیعی دارای گروه‌ها و متحدینی هستند. هابز در یکی از اثرات خود دقیقاً این را می‌گوید «و بدین ترتیب هر یک از ما برای رهایی از این شرایط به فکر بدست آوردن برخی از دوستان و متحدانی هستیم، اگر لازم باشد جنگ هم می‌کنیم؛ گرچه ممکن است این وضعیت ترس از دشمنان برای متحدین ما صادق نباشد. متحدین یا به اجبار بدست می‌آیند یا با اراده

۴ نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب فوق می‌توان استدلال کرد که نه شباهتی بین وضعیت طبیعی و روابط بین‌الملل و نه مفهوم وضعیت جنگ همه بر علیه همه از نوشته‌های هابز قابل استنتاج نیست.

این دو مورد اصلی است که در مکتب واقع‌گرایی روابط بین‌الملل به هابز نسبت داده می‌شود. انسان‌هابزی صرفاً یک موجود احساساتی نیست، بلکه دارای ظرفیت خردورزی نیز هست. در نتیجه انسان‌ها می‌توانند اتحادها و اتحادیه‌هایی را ایجاد کرده و قوانین همزیستی مسالمت‌آمیز را تنظیم نمایند. کشورها می‌توانند اتحادها و همبستگی‌هایی را موافق با قوانین مشترک یعنی قوانین بین‌المللی ایجاد نمایند. همان‌گونه که سی ناوار (C. Navari) عنوان می‌کند، هابز به سنت حکومت مبتنی بر قانون تعلق دارد، بر خلاف ماکیاول که به حکومت مبتنی بر انسان باور دارد (Navari 1982:210). دو قانون طبیعی هابز یعنی قوانین ملت‌ها یعنی جستجوی تا حد ممکن صلح و با دیگران طوری رفتار کنید که دوست دارید با شما رفتار شود، گفتمانی نیست که در واقع‌گرایی شاهد آن باشیم.

تئوری سیاسی هابز مستلزم حرکت از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی و از وضعیت جنگی به وضعیت صلح است. که این خود یک تحول به شدت رادیکال است که وضعیت فعلی را نادیده می‌گیرد و وضعیت جدیدی را پیشنهاد می‌نماید. برخلاف رئالیست‌ها، هابز درباره موقعیت ساختار واحدها سخن نمی‌گوید. او نه گذشته و نه حال، هیچ کدام را آن‌گونه که متفکر واقع‌گرا راجع به آن می‌اندیشند تصدیق نمی‌کند. لویاتان هابز یک سازه ساختگی است که برای امنیت و رفاه بشر ایجاد شده است. بازیگران واقعی و اصلی اشخاص انسانی

هستند و نه نهادها و موسسات. هدف اصلی هابز رواج صلح و دستیابی به رفاه است و این انقلابی‌گرایی و تأکید هابز بر صلح به طور مناسب در گفتمان واقع‌گرایی روابط بین‌الملل بازتاب نیافته است. با این حال توصیفات و اظهاراتی وجود دارد که می‌توان هابز را به همراه ماکیاول در چارچوب مکتب واقع‌گرایی قرار داد. با این حال، برخلاف ماکیاول که می‌توان به درستی وی را یک واقع‌گرا در نظر گرفت، هابز را می‌توان بیشتر یک خردگرا یا متعلق به سنت قانون طبیعی دانست تا سنت رئالیسم.

گفته می‌شود که مکتب عقل‌گرایانه در روابط بین‌الملل از طریق رسانه‌ها یعنی خودداری از زیاده‌روی‌ها، ساده‌سازی و حاکم کردن قوانین، نهادها و اتحادها در تعاملات کشورها، بجای بهره‌گیری از سیستم خودیاری شکل می‌گیرد. خود هابز در شرایط کاملاً انقلابی زندگی می‌کرد و متون وی دربردارنده ساده‌سازی‌ها، حاکمیت قوانین کلی می‌باشد. با این حال همان‌گونه که گفته شد، تجزیه و تحلیل‌های دقیق‌تر حاکی از معقولیت، پیچیدگی و توضیحات دقیق در نوشته‌های هابز است. وضعیت طبیعی در واقع به صورت یک ویژگی یک نواخت در بی‌قانونی نیست، بلکه امکان همزیستی مسالمت‌آمیز است. اگر آموزه‌ای را بخواهیم از هابز برای روابط بین‌الملل امروزی ترسیم کنیم، می‌توان گفت که یک نظم پایدار صلح‌آمیز، نه فقط به وجود و عدم وجود قدرت رهبر بستگی دارد، بلکه به منافع قدرت‌ها و رضایت متقابل و توانایی تدوین قواعد همزیستی مسالمت‌آمیز بستگی دارد. راه صلح یک راه ساده نیست، بلکه به منافع قدرت و رضایت متقابل و توانایی تدوین قواعد همزیستی مسالمت‌آمیز بستگی دارد. راه صلح یک راه ساده نیست، بلکه شاهراه است.

منابع فارسی

قاسمی، حسن؛ شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۷) معنای حاکمیت در اندیشه هابز بر اساس تفسیر او از کتاب مقدس، پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۳.

کانگ، سوگوون (۱۳۸۳) توماس هابز و جان لاک، ترجمه: محمد بقایی، تهران: اقبال.

کریمی، بیان؛ فتوحی، حسن (۱۳۹۶) اصالت اقتدار؛ افلاطون و هابز، غرب شناسی بنیادی، سال هشتم، شماره ۲۲، صص ۱۶۱-۱۴۱.

لعل علیزاده، محمد (۱۳۹۵) بررسی و مقایسه رابطه آزادی و امنیت در اندیشه سیاسی توماس هابز و جان لاک، هستی و شناخت، شماره ۲.

محمودی، علی (۱۳۷۷) نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقیم زنجانی، شروین (۱۳۹۶) تامس هابز و بنیادگذاری انگاره جدید شهروندی، جستارهای سیاسی معاصر، سال ۸، شماره ۴، صص ۱۳۰-۱۰۹.

میسنر، مارشال (۱۳۸۸) فلسفه هابز، ترجمه عبدالحسین وهاب زاده، مشهد: جهاد دانشگاهی.

نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۸۶) روش و نظریه در فلسفه سیاسی ارسطو، هابز و روسو، رهیافت های سیاسی و بین المللی

نظری، علی اشرف (۱۳۸۴) مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۹.

نوری، مختار؛ توسلی، مجید (۱۳۹۶) بررسی تطبیقی اندیشه های هابز، لاک و راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی، پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۲.

هابز، تامس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

اله دادی، نفیسه؛ توانا، محمد علی (۱۳۹۴) خشونت در وضع طبیعی هابز؛ بازنمایی انواع خشونت در لویاتان، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۱۲، شماره ۳، صص ۳۲-۷.

تاک، ریچارد (۱۳۷۶) هابز، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: طرح نو.

توانا، محمد علی؛ آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۴) مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه امام محمد غزالی و توماس هابز، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۷.

زیبا کلام، صادق (۱۳۸۸) پنج گفتار در باب حکومت، تهران: روزنه.

سبزه اس، محمد تقی (۱۳۸۶) جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه ای اندیشه های هابز، لاک، روسو؛ پژوهش حقوق و سیاست، سال ۹، شماره ۲۲.

شفیعی، احمد؛ حاجی زاده، عبدالله و سلگی، محسن (۱۳۹۰) صورت پردازی مفهوم انسان و چگونگی تاثیر آن بر اندیشه سیاسی؛ هابز و جواد آملی، انسان پژوهی دینی، سال هشتم، شماره ۲۶، صص ۱۴۱-۱۱۹.

شهرآیینی، سید مصطفی؛ نوظهور، یوسف و کریمی، بیان (۱۳۹۷) تفسیر هابز از سرشت انسان و تاثیر آن در شکل گیری فلسفه سیاسی او، پژوهشهای فلسفی، سال ۱۲، شماره ۲۲.

صناعی، محمود (۱۳۷۹) آزادی فرد و قدرت دولت، تهران: هرمس.

عنایت، حمید (۱۳۷۷) بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز، تهران.

فلو (۱۳۷۸) هابز، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.

یونسی، مصطفی؛ اکبری، نورالدین (۱۳۹۵) بررسی روش هابز در تاسیس و تشکیل دولت با تاکید بر کتاب لویاتان، فصلنامه پژوهشی دانشگاه قم، سال ۱۶، شماره ۴، صص ۹۳-۱۱۴.

هابز، تامس (۱۳۹۵) بهیموت یا پارلمان طولانی، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

یزدی، حسین (۱۳۹۶) حیثیت ذاتی عقل و اومانیسم؛ اسلام و غرب با تاکید بر مطهری، هابز، لاک، اسپینوزا، برلین؛ فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، سال ۱۷، شماره ۵۲.

منابع لاتین

Ahrens Dorf, Peter J., 2000. 'The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy', *American Political Science Review*, 94(3): 579_/93.

Aristotle, 1959. *Politics*, trans. J. Warrington (London: J. M. Dent). Aron, Raymond, 1973. *Peace and War: A Theory of International Relations* (New York: Anchor Press).

Beitz, Charles R., 1979. *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).

Berki, R. N., 1981. *On Political Realism* (London: J. M. Dent and Sons). Bull, Hedley, 1981. 'Hobbes and International Anarchy', *Social Research*, 48(4): 717_/38.

Carr, E. H., 1964. *The Twenty Years' Crisis, 1919_/1939* (New York: Harper Torch Books).

Forde, Steven, 1992. 'Classical Realism', in Terry Nardin and David R. Mapel (Eds), *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Forsyth, Murray, 1979. 'Thomas Hobbes and the External Relations of States', *British Journal of International Studies*, 5(3): 196_/209.

___ 1988. 'Thomas Hobbes: Leviathan', in Murray Forsyth and Maurice Keens-Soper (Eds), *The Political Classics: A Guide to the Essential Texts from Plato to Rousseau* (Oxford: Oxford University Press).

Hanson, Donald W., 1984. 'Thomas Hobbes's "Highway to Peace"', *International Organization*, 38(2): 329_/54.

Heller, Mark A., 1980. 'The Use and Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations', *Polity*, 13(1): 21_/32.

Hobbes, Thomas, 1640/1969. *Elements of Law Natural and Politic*, ed. by Ferdinand Tonnies, 2nd edh (London: Frank Cass). 320 A. Nuri Yurdusev

___ 1642/1836_/45. *De Cive: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, 11 vols (London: J. Bohn).

___ 1651/1983. *Leviathan* (London: J. M. Dent and Sons).

___ 1680/1969. *Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by Ferdinand Tonnies (New York: Barnes and Noble).

Hoffmann, Stanley, 1981. *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities*

- of Ethical International Politics (Syracuse: Syracuse University Press).
- Kant, Immanuel, 1969. *Perpetual Peace*, trans. C. J. Fredrich, in his *Inevitable Peace* (New York: Greenwood Press).
- Kegley, Charles W. and Eugene R. Wittkopf, 1995. *World Politics: Trend and Transformation*, 5th edn (New York: St. Martin's Press).
- Locke, John, 1690/1960. *Two Treatises of Government*, A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus, by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press).
- Macpherson, Crawford B., 1965. 'Hobbes's Bourgeois Man', in Keith C. Brown (ed.), *Hobbes Studies* (London: Basic Blackwell).
- Morgenthau, Hans J., 1960. *Politics Among Nations*, 3rd edn (New York: Alfred A. Knopf). Navari, C., 1982. 'Hobbes and the "Hobbesian Tradition" in International Thought', *Millennium: Journal of International Studies*, 11(3): 203_/22.
- Plato, 1964. *Laws*, trans. A. E. Taylor, in the *Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns (New York: Pantheon Books).
- Rousseau, Jean Jacques, 1970. 'Abstract of the Abbe de Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace', and 'Judgement on Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace', in Murray G. Forsyth, et al. (eds), *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentilli to Treitschke* (London: G. Allen and Unwin).
- Strauss, Leo, 1965. 'On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy', in Keith C. Brown (ed.), *Hobbes Studies* (London: Basic Blackwell).
- Thomas, Keith, 1965. 'The Social Origins of Hobbes's Political Thought', in Keith C. Brown (ed.), *Hobbes Studies* (London: Basic Blackwell).
- Thucydides, 1910. *History of the Peloponnesian War*, trans. R. Crawley (London: J. M. Dent and Sons).
- Vincent, R. John, 1981. 'The Hobbesian Tradition in Twentieth Century International Thought', *Millennium: Journal of International Studies*, 10(2): 91_/101.
- Waltz, Kenneth N., 1979. *Theory of International Politics* (Reading: Addison-Wesley). Walzer, Michael, 1977. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books).
- Warrender, Howard, 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press).
- Wight, Martin, 1966. 'Western Values in International Relations', in Herbert Butterfield and Martin Wight (eds), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* (London: G. Allen and Unwin)).
- ____ 1991. *International Theory: The Three Traditions*, ed. by Brian Porter and Gabriele Wight (Leicester: Leicester University Press).
- Williams, Michael C., 1996. 'Hobbes and International Relations: A Reconsideration', *International Organization*, 50(2): 213_/36.

