

بررسی انتقادی مبانی سیاست در اندیشه جان لاک

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۸

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۳

حجة الاسلام و المسلمین حسین توسلی*

اندیشه‌های جان لاک به عنوان پایه اصلی لیبرالیسم از زمان حیات او تاکنون همواره با اقبال تحلیل‌گران و نویسندگان مغرب زمین مواجه بوده است. این مقاله در صدد است با نگاهی متفاوت به بررسی انتقادی مبانی این اندیشه‌ها در حوزه فلسفه سیاسی بپردازد و برخی نارسایی‌ها و دوگانگی‌های آن را که کمتر از آن سخن رفته است بازگو نماید. پس از اشاره به مبانی شناختی و اخلاقی در نظر لاک، بنیاد جامعه سیاسی و دولت در اندیشه سیاسی او واکاوی می‌شود. سپس موضوعاتی همچون، مالکیت و آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. دو عنصر مهم دیگر در اندیشه لاک، تساهل و رابطه دین و دولت است که بررسی و نقد آن در مجال دیگری عرضه خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: جان لاک، فلسفه سیاسی، حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی، تجربه‌گرایی.



جان لاک در سال ۱۶۳۲ در یک خانواده پیوریتن در انگلستان به دنیا آمد. پدر بزرگ او تولید کننده پوشاک بود که توانست ثروتی به هم زده و خانواده‌اش را در ردیف کارفرمایان سرمایه‌دار و خرده‌مالکان تاجر قرار دهد. پدرش وکیل دادگستری و عضو مجلس عوام بریتانیا بود.

لاک علاوه بر مطالعات فلسفی رایج در آکسفورد، در زمینه پزشکی نیز به صورت حرفه‌ای تحصیل کرد. عمل جراحی موفقیت‌آمیز او بر روی لرد آشلی، منجر به صمیمیت پایداری میان آن دو شد که تأثیر بسیاری در افکار و زندگی سیاسی لاک بر جای گذاشت. آشلی (شافتسبری)، بنیان‌گذار حزب ویگ بود که در آن دوران، جریان سیاسی مهمی محسوب می‌شد. مخالفت‌های او با چارلز اول و جیمز دوم منجر به برکناری او از مناصب دولتی و تبعید به هلند شد. مشاور معتمد او، یعنی لاک نیز به دنبال او در تابستان ۱۶۸۳ مجبور به جلای وطن شد. اقامت او در هلند، فرصتی بود تا به تألیف و جمع‌بندی یادداشت‌های خود بپردازد. آثاری که بعد از انتشار، جایگاه تاریخی پیدا کرد.

در این سال‌ها در هلند، شرایط مناسبی از نظر آزادی و همزیستی مذهبی برقرار بود؛ لذا بسیاری از متفکران اصلاح طلب و معترضان مذهبی که در مناطق مختلف اروپای کاتولیک با مشکل روبه‌رو بودند، به آن جا پناه می‌بردند. اولویت اول هلندی‌ها در این دوران رشد تجارت و رونق اقتصادی در رقابت با دیگر کشورهای اروپایی بود. آنها در عمل نشان داده بودند کنار گذاشتن حکومت‌های متمرکز فئودالی و کاتولیک و برقراری آزادی و مدارای نسبی، کمک شایانی به پیشبرد این هدف خواهد کرد.

در پی انقلاب ۱۶۸۸ پس از روی کار آمدن طرفداران محدودیت سلطنت و اطمینان لاک از امنیت جانی، به انگلستان برگشت و همراه و مشاور لرد سامرز جانشین شافتسبری و رهبر حزب ویگ گردید و مجدداً برخی از مناصب دولتی را پذیرفت. در سال ۱۶۸۹ سه اثر تاریخی و مهم لاک، یعنی نامه‌ای در باب تساهل، دو رساله در باب حکومت و جستاری درباره فهم بشر منتشر گردید. هدف عمده لاک از تدوین دو رساله در باب حکومت، همان‌طور که خود در پیشگفتار اثر بیان می‌کند، توجیه فعالیت هم‌فکرانش علیه اندیشه برتری پادشاه بر پارلمان و مشخصاً توجیه انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان و تثبیت تاج و تخت ویلیام اورانژ در نظام جدید سلطنت مشروطه بود که عملاً به نتیجه رسید. او در پانزده سال آخر عمر در نقش یک متفکر تأثیرگذار بر حیات فکری و سیاسی انگلستان سایه افکند، لکن این تأثیرگذاری به بریتانیا محدود نشد و به تدریج، سراسر اروپا و

آمریکای جدید را فرا گرفت.

تحولات سیاسی انگلستان در زمان لاک با لایه‌های عمیق‌تری از تحولات فکری همراه بود که در مقطع‌گذار از سنت به تجدّد در اروپا در حال وقوع بود. امواج پرانرژی اومانیسیم، اصلاح‌طلبی دینی و پیشرفت‌خواهی دنیاطلبانه - که با رشد تجارت آزاد توأم شد - در حال پیشروی بود. در این میان، لاک، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان و نظریه‌پردازان در تئوریزه کردن این حرکت بود. افکار او در زمینه محدود کردن قدرت پادشاهان و دفاع از حقوق و آزادی‌های اقتصادی و مدارای مذهبی نه تنها در انگلستان، بلکه در سراسر اروپا و به طور کلی، تاریخ تفکر سیاسی مغرب زمین از آن دوران تاکنون سرمشق قرار گرفته است. تأثیر اندیشه‌های سیاسی او در باب بنیاد دولت و نظریه کارگزاری و آراء او در باب جدایی دین و دولت در تفکر لیبرال و تأثیر اندیشه‌های اقتصادی او بر فیزیوکرات‌ها و رواج سرمایه‌داری و اقتصاد بازار به روشنی قابل مشاهده است.

گذشته از آراء سیاسی و اقتصادی، در زمینه فلسفه و معرفت‌شناسی هم اثر مهم او «جستاری در فهم بشر»، نقطه عطفی در روند گسترش تجربه‌گرایی در مقابل عقل‌گرایی است که تأثیر آن در اندیشه‌های بارکلی و هیوم و دیگران به خوبی نمایان است. بی‌جهت نیست که او را یکی از خوش اقبال‌ترین فیلسوفان برشمرده‌اند که آراء او در زمان حیاتش و نیز پس از آن همواره در غرب مورد توجه بوده و از او به نیکی یاد شده است. یکی از دلایل این خوش‌اقبالی، رویه شديداً احتیاط‌آمیز و گاهی پنهان‌کاری و دوپهلوی سخن گفتن او در بیان نظریاتش بوده است. لاک به خوبی می‌دانست چه سخنی را در چه وقت به میان آورد و در سخنانش از چه کسانی یاد کند. برای مثال با این که جهت‌گیری و عمق دیدگاه او درباره حقوق طبیعی سنت‌گریز است و در طیف نوگرایانی مثل هابز قرار می‌گیرد، اما بیشتر مایل است در این رابطه از ریچارد هوکر،^۱ متاله خوش‌نام انگلیسی که در سنت‌آبای کلیسا و فلسفه مدرسی قرار داشت، یاد کند و از مشابهت‌های ظاهری در موارد جزئی با آراء او به خوبی بهره بگیرد و موارد اختلافی را مسکوت بگذارد، اما از هابز سنت‌شکن و جسور که بیان صریح افکار او در دسر آفرین است - با وجود تأثیرپذیری فراوان - نام نمی‌برد.

لاک، مکرراً سعی کرده است آراء سیاسی‌اش را مستظهر به نصوص کتاب مقدس بگرداند تا حسن ظن مخاطبان مقید به ظواهر شرع را به خود برانگیزاند؛ ولو این امر به



صورت‌گزینشی و گاهی بریده از سیاق و فضای متن انجام می‌گرفت، لکن خوشایندی نتایج و همراهی جوّ زمانه، مانع از این بود که بررسی جامعی برای کشف میزان انطباق این استنتاج‌ها با نصوص و احیاناً واری‌شواهدی از متون که مخالفان می‌توانند به آن تمسک کنند، صورت بگیرد. گاهی نیز توریه و به کارگیری واژگان مبهم و دوپهلو کارساز می‌شد.^۲

این رویه احتیاط‌آمیز لاک باعث شده است تحلیل‌گران آثار او به دوگانگی‌هایی برخورد کنند که تفسیر عبارات او و بیرون کشیدن مراد واقعی او را مشکل می‌سازد. آنان به وجود آشفتگی‌ها و ابهاماتی که لاک، تلاش لازم و کافی برای رفع آنها و ارائه منسجم افکار خود به عمل نیاورده، اذعان دارند.

این دوگانگی میان اندیشه و عمل لاک نیز قابل مشاهده است. برای مثال، حمایت از آزادی‌های مدنی و حقوق انسانی از یک طرف که لاک در این چهره بیشتر معرفی شده است و همراهی‌های فعال و غیرقابل‌پرده‌پوشی او با حرکت‌های استعماری و حتی برده‌داری از سوی دیگر چگونه همخوانی دارد؟ مفسّرین او پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده‌اند که این‌جا مجال تفصیل مطلب نیست.^۳ نگارنده در لابه‌لای مقاله، برخی از این ابهامات و دوگانگی را بیان خواهد نمود.

عمل لاک به منزله کار پزشک با تجربه‌ای است که برای درمان درد بیمار خود (جامعه انگلستان)، داروی تلخی (نسخهٔ هابز) را در پوشش شیرین و مخاطب پسند (سرمشق هوکر) به خود او می‌دهد. البته تحولات بعدی زمانه، فرصت کافی در اختیار پیروان فکری او قرار داد تا عناصر اصلی این تفکر را بی‌پروا و با استدلال‌های یکدست‌تر عرضه و مغز را از پوسته جدا کنند.

فلسفه طبیعی

اهمیت لاک در پی‌ریزی اصول تفکر لیبرالیسم، منحصر به دیدگاه‌های سیاسی و اقتصادی او نیست. فلسفه تجربی او یکی دیگر از ارکان فکری این مکتب را استحکام بخشیده است. گرچه امثال بیکن و هابز در این زمینه از او سبقت داشته‌اند، اما او نخستین کسی است که با نگاه بنیادی‌تر و جامع‌نگری بیشتر، سنت تجربه‌گرایی انگلستان را استوار می‌سازد. لذا تاریخ انتشار کتاب «جستاری در فهم بشر»، نقطه آغاز دوره تفکر تجربی در غرب جدید قلمداد شده است.

لاک برای رهایی از متافیزیک حاکم بر فلسفه مدرسی و تخریب پشتوانه اصلی عقاید سنتی و زمینه‌سازی برای تأسیس یک نظام فلسفی جدید، اولین قدمی که در این کتاب بر می‌دارد، این است که تأکید می‌کند همه معلومات ما اکتسابی است و مواد و مصالح معرفت بشری، برگرفته از تجربه است. مقدم بر آن چیزی به عنوان اصول فطری در صقع نفس انسان وجود ندارد. در آن زمان از اصول فطری، بیشترین استفاده برای توجیه عقاید دینی و اخلاقی پایه تفکر سنتی صورت می‌گرفت؛ زیرا این اصول به عنوان دفینه‌های پایدار در نفس انسان - که توسط خداوند تثبیت شده است - قابل مناقشه و پرسش نبود. لاک، ابتدا باید این سد بزرگ را از سر راه بر می‌داشت. جای‌گزینی تجربه و احساس فردی به جای مرجعیت سنت‌ها و عقاید تثبیت شده، کمک شایانی به روح فردگرایی و تکثر و تساهل در تفکر لیبرال می‌نماید. لاک در انکار اصول فطری و اثبات اکتسابی بودن همه معلومات انسان این گونه استدلال می‌کند.^۴

توافق عمومی، بزرگ‌ترین دلیلی است که برای اصول فطری اقامه شده است؛ حال آن که اولاً این امر نمی‌تواند فطری بودن چیزی را ثابت کند؛ زیرا ممکن است این توافق، علت دیگری به جز این داشته باشد. ثانیاً چنین توافقی وجود ندارد. در مثل قضیه استحاله اجتماع نقیضین می‌گویند «آن‌چه هست هست و محال است شی واحد هم باشد هم نباشد»، لکن اطفال و افراد ناقص العقل هیچ تصویری از این قبیل قضا یا ندارند.

گاهی گفته می‌شود انسان وقتی به رشد عقلی می‌رسد و شروع به استفاده از عقل خود می‌کند، آن وقت است که به اصول فطری پی می‌برد و همین برای اثبات فطری بودن آن کافی است. لکن مسئله از دو حال خارج نیست: یا این‌طور است که این اصول به طور مادرزادی، مرکوز ذهن بوده و الآن معلوم و مشهود می‌گردد یا الآن توسط عقل کشف می‌شود. فرض دوم، مستلزم این است که هر حقیقتی را عقل برای ما کشف می‌کند. فطری و جبلی ذهن در نظر بگیریم. فرقی بین اصول اولیه ریاضی و اصول نظری مستنتج از آنها باقی نمی‌ماند. از این گذشته، عقل، قوه‌ای است که صرفاً می‌تواند با کاوش و تأمل از قضایای معلوم، قضایای مجهول را استنتاج کند. لذا فطری بودن و نیاز به تعقل با هم منافات دارد. فرض اول هم نادرست است؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت حقایقی در روح آدمی حک شده باشد، ولی روح نسبت به آن درک و شعوری نداشته باشد. ممکن نیست حقیقتی در ذهن باشد، ولی مورد فکر نباشد.

از نظر لاک، شناخت ضمنی یا ناخودآگاه، یک مفهوم پارادوکسیکال است؛ اگر متعلق

شناخت در ذهن حاضر نباشد، شناختی هم در کار نیست.^۵ به علاوه در بسیاری کودکان که علائم اعمال عقل در آنها مشاهده می‌شود و نیز بسیاری از مردم بی‌سوادی که سال‌ها از بلوغشان می‌گذرد، می‌بینیم اندکی هم راجع به این قضایا فکر نکرده‌اند. یک کودک نمی‌داند سه و چهار، هفت می‌شود. او این قضیه را تصدیق نمی‌کند، مگر وقتی که بتواند تا هفت بشمارد و تصور تساوی را یاد بگیرد و نام این کلمات را بداند. تصدیق به اصول کلی، مثل اصل هو هویت و استحاله اجتماع نقیضین نیز بعد از آشنایی با تصورات و اصطلاحات کلی مربوطه حاصل می‌شود، نمی‌تواند فطری قلمداد شود. اگر در احوال نوزادان دقت کنیم به سختی می‌توان پذیرفت که آنها به جز چند تصور ضعیف مثل گرسنگی و تشنگی و برخی دردها که در رحم مادر حس کرده‌اند با خود به همراه آورده باشند.



اما این که ذهن انسان، گاهی به محض تقریر مطلب بدون نیاز به استدلال به آن تصدیق می‌کند، این نیز دلیل بر فطری بودن موضوع نیست. و الا باید گفت هر آن چه مردم به محض شنیدن، تصدیق می‌کنند، فطری است (مثل این که یک و دو مساوی است با سه) مسئله وضوح و بدهت، غیر از فطری بودن است.

قبل از عبور از این بحث به برخی غفلت‌های لاک در این زمینه به اجمال اشاره می‌کنیم. او تصور می‌کند اگر گفتیم یک تصدیق یا حکم، فطری است، لازم است مفردات قضایایی که مصداق آن حکم قرار می‌گیرد، قبلاً به صورت اطلاعات ذخیره شده تصور شده باشد. گویا قوه تشخیص همانندی یا تفاوت بعد از مشاهده برف و گچ یا ذغال و دوده و آشنایی با نام اینها حاصل می‌شود، حال آن که اولاً آن چه می‌گوئیم فطری است، تصدیق است نه تصور و تصدیق حکم است و حکم، کار ذهن است از مجرای حواس وارد ذهن نشده است. ثانیاً حکم غیر از قضیه است، ربطی به عالم قضیه و ادات زبانی ندارد. قضایای متعددی با مفردات و الفاظ گوناگون می‌توانند مصداق حکم واحد باشند. ثالثاً این طور نیست که همه احکام با دخالت حس و تجربه و آزمایش یا از طریق استدلال به نتیجه برسد؛ چنان که در بدیهیات اولیه، این چنین است. رابعاً درست است که یک تصدیق بالفعل، مستلزم وجود چند تصور است و بدون تصور موضوع و محمول، اسناد جزئی میان این دو معنا ندارد، لکن تصدیق بالقوه و به تعبیر بهتر، برخورداری از قوه تشخیص، مشروط به تحقق تصورات جزئی و مصادیق مربوط نیست. آن چه بعد از عرضه تصورات محقق می‌شود، صدور حکم و فعلیت یافتن تصدیق است، اما قوه ادراک و داوری از قبل حاصل

است. این طور نیست که قوه تشخیص همانندی یا تفاوت بعد از روبه‌رو شدن با اشیاء نامبرده یا آشنایی با نام آنها برای انسان حاصل شود. آن منطق عقلی که پشتوانه قیاس و استنتاج عقلی و نتیجه‌گیری‌های تجربه است، خود از همین قبیل است.

باید توجه داشته باشیم از دیدگاه نظریه فطرت، انسان نه لوح سفید فاقد گرایش است و نه دارای ادراکات و گرایش‌های فعلیت یافته، بلکه مراد این است که از ابتدا یک نوع زمینه و استعداد در او هست - مانند آن چه در بذر یک گیاه نهفته است - که عوامل بیرونی می‌تواند در رشد و فعلیت آن یا بالعکس در خمول آن مؤثر باشد. البته واضح است که موضوع بحث ما انسان طبیعی است نه مواردی مثل دیوانگان. و نیز نشانه‌های ظهور و فعلیت این استعدادها را باید در دوره بلوغ و رشد عقلی سراغ گرفت. همان طور که وقتی می‌گوئیم تکلم و راه یافتن یا رویدن مو برای انسان، یک امر طبیعی است از هنگام تولد نوزاد همه اینها حاصل نیست.

اما این که می‌گوییم قوه اذعان به اصل هویت و استحاله اجتماع نقیضین در کودکان هم هست، تنها راه اثبات آن، این نیست که آنها در قالب اصطلاحات منطقی و قضایای زبانی به این اصول اذعان داشته باشند، ما می‌توانیم از رفتارهایشان باور به این اصول نزد آنان را بیابیم. برای مثال، وقتی کودک در سر راهش با یک درب روبه‌رو می‌شود، این طور نیست که رفتار متناقضی از او سر بزند و با یک دست سعی کند درب را هل بدهد تا باز شود و با دست دیگر سعی کند آن را بکشد تا بسته شود. او می‌فهمد این نشدنی است. سخن این است که قوه تشخیص این امر از ابتدا در فطرت او هست و اکتسابی نیست. منتها به تدریج با روبه‌رو شدن با حوادث زندگی، این امر در قالب قضایای روشن‌تری تبلور پیدا می‌کند و به فعلیت خود آگاهانه‌تری می‌رسد. نه این که نیاز به آموزش بیرونی داشته باشد یا پیدایش آن متوقف بر ورود مفاهیم حسی به ذهن باشد.

لاک پس از این که در کتاب اول جستار، خود را از شر اصول فطری رها می‌سازد، در کتاب دوم، این سؤال را مطرح می‌کند که اگر ذهن ما کاغذ سفیدی است که هیچ حرفی بر آن نقش نبسته؛ پس این همه معلومات از کجا می‌آید و ذهن چگونه تجهیز می‌شود؟ پاسخ او این است که همه معلومات ما بر تجربه استوار است، همه مواد و مصالح شناخت آدمی از تجربه به دست می‌آید.

او دو منبع برای کلیه تصورات انسان بر می‌شمرد: یکی احساس^۶ که ناظر به جهان خارج است و از طریق حواس ظاهری به ذهن منتقل می‌شود و تصوراتی مانند سرما، گرما،



نرمی، سختی، رنگ‌ها و به طور کلی، کیفیات محسوسه جزئی را در بر می‌گیرد. دوم، تأمل^۷ که یک نوع حس درونی است و ناظر به جهان درون ماست و از طریق التفات ذهن به احوال و افعال نفس و تصورات موجود در قوه فاهمه حاصل می‌شود و تصوراتی مثل ادراک، تفکر، تردید، باور، آگاهی و اراده را در بر می‌گیرد.

از نظر لاک، شناخت ما منحصر به این دو منبع است هیچ تصویری در ما وجود ندارد؛ الا این که از یکی از این دو سرچشمه گرفته است. یا از ادراکاتی است که اشیاء، مستقیماً از کانال حواس، آن را در ذهن ما ایجاد کرده‌اند یا از ادراکاتی است که حاصل درون‌نگری خود ذهن است و نسبت به فعالیت‌های دیگر ذهن، جنبه ثانویه دارد. البته فاهمه انسان، قدرت مقایسه، تجرید، تعمیم و ترکیب دارد و از این طریق، تصورات خود را به صورت متنوع‌تری توسعه می‌دهد. لاک، آن تصورات خام را که ذهن در آنها منفعل است، بسیط، و تصوراتی را که حاصل فراوری ذهنی ماست، مرکب می‌نامد. تصورات بسیط را ذهن نمی‌تواند بسازد یا نابود کند، نسبت به آنها منفعل است، اما نسبت به تصورات مرکب، ذهن فعال است و با مایه گرفتن از چند تصور بسیط، آنها را می‌سازد. تصوراتی مثل زیبایی، انسان و عالم از این قبیل هستند.

عبارات لاک در به کارگیری واژه تصور و نیز بیان او در توضیح تصورات بسیط و تمیز آنها از تصورات مرکب، یکدست و شفاف نیست، اما می‌توان نتیجه گرفت از نظر او تصورات ما اعم از این که منظور، داده‌های حسی باشد یا صور ذهنی اشیاء یا تصاویر حاصل از درون‌نگری ذهنی یا مفاهیم کلی و انتزاعی ساخته و پرداخته ذهن، همگی نوعی نشانه از اشیاء (متعلق به جهان بیرون یا درون) است که در ذهن، حاضر است و به نوعی، آن اشیاء را باز می‌نمایاند.

لاک اضافه می‌کند نباید گمان ببریم آنها دقیقاً صورت‌هایی مشابه از ویژگی‌های ذاتی خود اشیاء هستند. احساس‌هایی هستند که در ذهن ماست. شباهتشان به اشیاء بیرون از وجود ما همان اندازه است که نام‌ها به مسمای خود شباهت دارند و از آنها حکایت می‌کنند.^۸

بر اساس تجربه‌گرایی لاک و انحصار طریق معرفت به دو منبعی که قبلاً اشاره شد، شناخت ما از اشیاء، منحصر به تصوراتی است که از ویژگی‌های محسوس آنها داریم. علی‌هذا در فصل ۲۳ کتاب دوم جستار درباره جواهر می‌گوید ما می‌بینیم تعدادی از این تصورات همواره با هم‌اند؛ لذا فرض می‌کنیم این موارد، همه به یک شیء تعلق دارد. به

حکم عادت، فرض می‌کنیم باید اساسی وجود داشته باشد که این اعراض بر آن قرار گیرند؛ از این طریق، عقیده به وجود جوهر شکل گرفته است. لکن ما هیچ تصویری از خود جوهر در ذهن نداریم؛ الا این که صرفاً حامل فرضی نامعلوم است. آنچه از نام این‌ها به ذهن تداعی می‌شود، چیزی جز همان تصورات مربوط به اوصاف محسوس آنها نیست.

تصور ما از روح هم همین‌طور است. وقتی می‌بینیم تفکر، استدلال، ترس و امثال اینها به خودی خود نمی‌تواند محقق باشند و از طرف دیگر ناشی شدن اینها از جسم نیز معقول نیست، نتیجه می‌گیریم باید جوهری حامل یا محل اینها باشد که آن را روح می‌نامیم. پیچیدگی جوهر روحانی، بیشتر از جوهر جسمانی نیست. وضوح و ابهام این دو نزد لاک یکسان است. هر دو حاصل تصورات ساده احساسی یا ادراکی هستند.

او حتی در خصوص فهم ما از وجود متعالی خداوند می‌گوید ما تصوراتی نظیر علم و قدرت و هستی را در ذهن توسعه می‌دهیم و آنها را به همراه تصور عدم تناهی با هم جمع می‌کنیم، آن‌گاه تصور مرکب خدا را از آن می‌سازیم. گرچه خداوند در ذات خود بسیط است، اما ما چیزی از کنه ذات او نمی‌دانیم. همان‌طور که از ذات واقعی یک ریگ هم چیزی نمی‌دانیم. درک ما از صفات خداوند نیز در چارچوب تصورات مرکب حاصل از احساس و ادراک شکل می‌گیرد.

در ابتدای فصل اول کتاب چهارم جستار در باب علم انسان می‌گوید: «علم از نظر من نیست مگر پی‌بردن به پیوستگی و تطابق یا عدم تطابق و ناپیوستگی بین تصورات». این تطابق از نظر لاک، چهار نوع است: یکی عینیت یا تفاوت، مثل این که آبی غیر از زرد است. دوم، اضافه که مراد از آن درک نسبت میان دو تصور است. سوم، تلازم وجود، مثل این که آهن، خاصیت انفعال مغناطیسی دارد با این که قابلیت ذوب در دمای خاص، ملازم با وجود طلاست. چهارم، وجود واقعی است؛ مثل این که می‌گوییم طلا هست (به نحو قضیه هلیه بسیطه).^۹

سؤالی که پیش می‌آید، این است که اگر علم، صرفاً ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات خود ماست، چه فرقی است میان تخیلات فرد خیال‌باف و تحقیق یک محقق؟ مسلماً ارزش علم به واقع‌نمایی آن است. لاک در فصل چهارم می‌گوید می‌توان از مطابقت تصورات بسیط با واقع اشیاء مطمئن بود؛ زیرا ذهن نمی‌تواند اینها را بسازد؛ بنابراین، محصول ناچیزی است که از راه طبیعی در ذهن اثر گذاشته است.^{۱۰} سپس برای دفع این شبهه که از کجا می‌دانید این طریق طبیعی تأثیرگذاری اشیاء در ذهن صادق

است؟ اضافه می‌کند این امر بر اساس حکمت بالغه آفریدگار، طوری ترتیب داده شده است که قادر به تشخیص و بهره‌برداری درست از آن باشیم. در خصوص تصورات مرکب که ذهن، آنها را ساخته و بدل هیچ چیز معینی نیست، لاک با نوعی مماشات اظهار می‌دارد اگر آنها به وجودی از وجودات خارجی به عنوان این-که اصل آنهاست، تطبیق داده شود، مطابقتی را که لازمه علم است، فاقد نخواهد بود؛ زیرا در تمام این نوع افکار و استدلال‌ها، منظور ما این است که اشیاء با تصورات ما همسویی دارند.^{۱۱}

قابل پیش‌بینی است که این نگاه، زمینه‌ساز نظریه انسجام‌گرویی و فاصله‌گرفتن از نگاه رئالیستی و در افتادن به ورطه شکاکیت در حوزه معرفت‌شناسی خواهد بود؛ به خصوص در فضای هستی‌شناسی سکولار که توجیهات غایت‌شناسانه در باب ساختار طبیعت و فرایند طبیعی شناخت را بر نمی‌تابد.

نکته دیگری که در این‌جا به طور مختصر به آن اشاره می‌کنیم، جایگاه و نقش عقل در ادراکات بشری در اندیشه لاک می‌باشد. در فصل ۱۷ کتاب چهارم جستار می‌گوید در ورای حس خارجی و حس درونی که قبلاً به آن اشاره شد قوه عقلانی انسان قرار دارد که در راستای توسعه علوم و معارف ما متکفل چهار عمل مهم است: ۱. کشف دلایل و شواهد ۲. تنظیم و تنسيق آنها به روش صحیح ۳. درک ارتباط میان آنها و یافتن حد وسط ۴. استنتاج از این مقدمات. این مراحل با اتکا به یک قوه خدا داده و ذاتی در انسان انجام می‌گیرد؛ نه این که متوقف بر تعلّم روش‌های قیاسی در منطق ارسطویی و امثال آن باشد. نکته مهم در سخنان لاک، رابطه عقل و ایمان است. او مسائل را به سه قسم تقسیم می‌کند. یکی مطابق عقل که می‌توان از طریق آزمایش و قیاس به صحت آن پی برد. دوم، مخالف عقل که مغایرتش با قواعد عقلی روشن است. سوم، مافوق عقل و آن قضایایی است که نمی‌توان بر اساس قواعد عقلی نسبت به صحت و سقم آن قضاوت کرد. لاک، تصدیق به قضایایی را که حاصل قیاس عقلی نیست. و صرفاً بر اساس اعتماد به واضع آن صورت گرفته است، ایمان می‌نامد و این نوع اکتشاف را متکی به وحی می‌داند. آنچه از طریق وحی، کشف شده، از سه حال خارج نیست. اگر طریق عقلی نیز برای کشف آن باز باشد، دیگر حاجتی به وحی نیست. اگر قوای معرفتی بشر برای شناخت آن نارساست (مثل اخبار روز رستاخیز) به عنوان مسائل فوق عقل، موضوع خاص ایمان واقع می‌شود و اگر وحی بر خلاف دلیل عقل باشد. (مثل این که بگوید یک جسم در آن



واحد در دو جا باشد) این قابل قبول نیست. البته باید توجه کرد قابل اسناد به خداوند هم نیست. از نظر لاک، شکی نیست که وحی الهی، صحیح است، اما بررسی ظواهر معانی کلمات وحی و کشف مراد واقعی آن و اسناد مفاد آن به شارع بر عهده عقل است. لاک تأکید می‌کند نمی‌توان هر آن چه را که مخالف احکام صریح عقلی است به عذر این که موضوع ایمان است و عقل در آن راه ندارد، مورد تصدیق قرار داد و به دیگران تحمیل کرد.

در فصل ۱۹ همان کتاب می‌گوید عقل، نوعی وحی طبیعی است که طی آن منبع نور الهی از طریق قوای طبیعی بشر حقیقت را به او تعلیم می‌کند. همان طور که وحی نیز نوعی عقل طبیعی است که همان منبع از طریق بیرونی، اکتشافاتی را به بشر عرضه می‌دارد و البته صحت این طریق و احراز وحی بودن آن با اتکا به عقل تصدیق می‌شود. لذا کسانی که به منظور باز کردن راه برای وحی، عقل را به کنار می‌نهند، در واقع، نور هر دو را خاموش می‌کنند. لاک، همان طور که به استفاده از عقل در علم طبیعی معتقد است، در عرصه دین و اخلاق هم عمیقاً به این امر اعتقاد دارد. او ایمان راستین را مبتنی بر عقل می‌داند. لاک به سندیت کتب مقدس مسیحی ایمان داشت، لکن نسبت به سنت مسیحیت رسمی در تفسیر و تأویل آن که صبغه بشری دارد، به طور جدی منتقد است.

بنیان اخلاق

لاک در فصل سوم کتاب اول جستار به سراغ اصول عملی فطری می‌رود که همان قواعد اخلاقی است. در آن جا نیز عیناً همان اظهارات قبلی در رد اصول فطری را مطرح می‌کند و می‌گوید: هیچ‌گونه اصول اخلاقی مورد اجماع نزد همگان وجود ندارد. اگر مثلاً نوع مردم در خصوص لزوم رعایت عدالت و وفای به عهد توافق دارند؛ به این دلیل است که با مصالح جامعه آنان سازگار است و برای آنها نافع است. نه این که یک اصل فطری باشد. لذا جمع دزدان هم در عین این که در میان خود، این اصل را رعایت می‌کنند، در به یغما بردن اموال دیگران، تردید به خود راه نمی‌دهند.

مدافعان اصول فطری می‌گویند ولو مردم در عمل به این اصول پای‌بند نباشند، اما در نظر و باور خود، آنها را قبول دارند. لاک در پاسخ می‌گوید بهترین مفسر باورهای مردم، عمل آنهاست. اصول فطری اخلاقی که فقط در عالم نظر باقی بماند، امری بیهوده و لغو است. در عین حال، لاک می‌پذیرد در نهاد بشر، رغبت به خوشی و نفرت از رنج و تعب



وجود دارد و این دو به عنوان اصول عملی طبیعی، دائماً اعمال ما را هدایت می‌کنند. او مانند هابز، اینها را از قبیل تمایلات طبیعی بشر می‌داند؛ نه یک اصل فطری که حاصل تأثیر حقیقت در فاهمه انسان باشد.

وقتی منشأ اذعان به اصول اخلاقی، منابع مترتب بر آنها باشد، از آن جا که هر قومی ممکن است منفعت و سعادت خود را در چیزی متفاوت ببیند و آرزوهای مختلفی داشته باشد، اصول اخلاقی هم نزد آنان متفاوت خواهد بود و در قواعد اخلاقی همواره اختلاف عقیده وجود خواهد داشت.^{۱۲}

لاک بین قانون فطری که مورد انکار اوست و قانون طبیعت که فراتر از قوانین موضوعه به آن اذعان دارد و آن را پشتوانه بسیاری از استدلال‌هایش قرار می‌دهد، فرق می‌گذارد. از نظر او قانون طبیعت از قبل در ذهن ما مرکوز نیست. ابتدا نسبت به آن جاهلیم سپس با به کار بردن قوای طبیعی خود از آن اطلاع پیدا می‌کنیم.^{۱۳}

لاک در جست‌وجوی خاستگاه معرفتی ارزش‌ها و الزامات از یک سو به تبع هابز بر واقعیت عواطف و تمایلات منفعت‌طلبانه بشر به نحوی بریده از غایت اندیشی متافیزیکی تکیه می‌کند و نوعی رویکرد طبیعت‌گرایانه و لذت‌اندیشانه در پیش می‌گیرد که این امر با انکار اصول فطری و نگاه تجربه‌گرایانه او سازگار است. از طرف دیگر با تأکید بر توانایی‌های عقل، به عنوان یک منبع ادراک مستقل و نه صرفاً ابزار پردازش دریافت‌های تجربی و خادم امیال و عواطف، از قوانین طبیعی مکشوف توسط عقل غایت‌اندیش دم می‌زند. او حتی اخلاق را مانند ریاضیات، یک علم استدلالی و برهانی قلمداد می‌کند که می‌تواند نتایج معرفتی متیقن به دنبال داشته باشد.^{۱۴} از این‌رو نوعی رویکرد عقل‌گرایانه در پیش می‌گیرد که نتیجه آن، پذیرش یک سلسله اصول جاودانه فرااجتماعی و فرا تاریخی و پیچیدن نسخه واحد برای بشر است.

تهافت میان این دو رویکرد را باید به سیاهه دوگانگی‌های حاکی از التقاط فکری یا مماشات‌های احتیاط‌آمیز او به مناسبت جوّ زمانه اضافه کرد.

در فقره ۴۲ فصل ۲۱ کتاب دوم جستار می‌گوید: آن چه را که در ما تولید خوشی یا لذت می‌کند خوب و آن چه را که در ما تولید ناخوشی یا آلم می‌کند، بد می‌نامیم. البته خوشی و ناخوشی، دو مراتب است؛ لذا در میان اینها همواره عالی‌ترین درجه خوشی و کم‌ترین درجه ناخوشی یا ضروری‌ترین و فوری‌ترین اینها ترجیح داده می‌شود. در فقره ۵ فصل ۲۸ همان کتاب می‌گوید:

خیر و شر چیزی نیست مگر لذت و آلم یا آن چه موجب لذت و آلم است. بنابراین، خیر و شر اخلاقی عبارت است از توافق یا تباین افعال ارادی با یک قانون ناشی از حکم قانون‌گذار که به موجب آن قانون و با اراده آن قانون‌گذار، ما به واسطه رعایت یا عدم رعایت آن مستوجب پاداش یا کیفر می‌گردیم.

از نظر لاک، وضع قانون برای اداره اعمال مردم بدون حمل آن بر خیر و شر و الزام فاعل به مراعات آن به واسطه پاداش یا کیفر، باطل و لغو است. هر جا قانونی فرض می‌شود، باید پاداش و کیفری هم فرض شود که محصول ذاتی خود این اعمال نیست و الا اگر اعمال فی نفسه نتایج مطلوب یا نامطلوب داشته باشد، حاجتی به وضع قانون نخواهد بود.

لاک در ادامه می‌گوید قوانین اخلاقی سه گونه است: ۱. قانون شرع که معرف طاعات و معاصی است و پاداش و کیفر اخروی توسط خداوند، ضامن اجرای آن است و افعال ما بدین وسیله مصداق طاعت یا گناه به حساب می‌آید. قوانین الهی یا با نور طبیعت [عقل] یا با ندای وحی به ما واصل می‌گردد. خداوند از این طریق، ما را به خیر اکمل هدایت می‌کند و قابل انکار نیست که او حق دارد چنین کند، چون ما مخلوق او هستیم. ۲. قوانین مدنی که توسط حکومت و برای حراست از جان و مال مردم وضع می‌شود و قدرت حاکم، پشتوانه اجرایی آن است و افعال ما بدین واسطه، مشروع و قانونی یا نامشروع و غیر قانونی تلقی می‌شود. ۳. عرف که متکی به هنجارهای رایج و شهرت اعمال به خوبی یا بدی نزد عامه مردم است. لذا ممکن است چیزی در یک کشور، خوب و در کشور دیگر، بد قلمداد شود. افعال ما به واسطه انتساب به این قانون عرفی، فضیلت یا رذیلت محسوب می‌شود. پشتوانه این فضائل و رذائل، تحسین و تقبیح عمومی است که قوی‌ترین عامل در پایبندی مردم به عادات و رسوم اجتماعی است.

آیا می‌توان میان اخلاق لذت‌اندیشانه و فایده‌باورانه در برخی عبارات لاک و اخلاق مبتنی بر مرجعیت عقل‌گرایت‌اندیش یا وحی‌منزل که به کلی، امری جدا از تجربه عملی آدمیان است، در برخی عبارات دیگر او جمع کرد؟ کاپلستون در این باره می‌گوید:

من گرایش به قبول رأی مورخانی ندارم که می‌گویند لاک، دو نظریه اخلاقی

ارائه می‌کنند و سعی در سازش دادن میانشان ندارد... در عین حال دشوار می‌شود

می‌دارد.

او لذت اندیشی و فایده باوری لاک را ملهم از گاسندی و قول به مرجعیت عقل و وحی و نوع رابطه میان این دو را ملهم از هوکر و یادآور دیدگاه آکویناس می‌داند.^{۱۵} وجه جمعی که شاید بتوان از برخی عبارات لاک، احتمال داد، مد نظر او بوده - ولی البته نمی‌توان با قطعیت به او نسبت داد - این است که او در عین پای‌بندی به اصول لذت اندیشی و تجربه‌باوری مبتنی بر تبعیت خیر و شر از تجربه در تمایل به خوشی و تنفر از ناخوشی می‌خواهد بگوید در قوانین سه‌گانه سابق‌الذکر، قانون‌گذار با قراردادن پاداش و کیفر مترتب بر رعایت یا عدم رعایت قانون، در حقیقت، زمینه ایجاد میل و نفرت طبیعی و موضوع خیر و شر اخلاقی را فراهم می‌سازد. لکن این بیان، خلط آشکاری است میان آن چه مبنا و معیار واقعی الزامات اخلاقی است و آن چه عامل انگیزش مردم در التزام عملی به این الزامات است. سؤال اصلی مبنی بر این که بالأخره آیا اخلاقیات، فراتر از میل و نفرت و تجربه ما اصالت و خاستگاه نفس‌الامری دارند یا نه؛ همچنان بدون جواب باقی می‌ماند. در این رابطه، آن دسته از اظهارات خداپورانه و عقل‌پورانه لاک که متأثر از سنت است، مستلزم پاسخ مثبت به این سؤال است؛ در حالی که روش معرفتی و دیگر اظهارات متأثر از آراء روشنفکران دوره مدرن - مثل هابز - از ناحیه او متضمن پاسخ منفی است. جنبه دوم شخصیت و افکار لاک پس از او در دوره جدید بیشتر مورد توجه و تمجید واقع شده و از همین جهت، او بنیان‌گذار مکتب لیبرالیسم به حساب آمده است. سؤالی که باقی می‌ماند، این است که گوهر اندیشه و عقیده لاک، کدام است و آیا او دچار یک نوع تذبذب و التقاط و پریشانی در تفکر بوده یا این دوگانگی، ناشی از رویه احتیاط‌آمیز او در بیان مقاصدش می‌باشد؟

قانون طبیعی

مراد لاک از قانون طبیعی چیست؟ آیا منظور، نوامیس الهی پشتوانه الزامات اخلاقی است که توسط عقل کشف می‌شود؟ یا این که منظور، واقعیت عینی عواطف و گرایش‌های خداداده در خلقت انسان است که پشتوانه انگیزش‌های رفتاری ماست؟ آیا عقل به عنوان یک منبع معرفتی مستقل، مستقیماً قادر به درک قانون طبیعی است یا این قانون به روانشناسی عواطف و تمایلات مربوط می‌شود و عقل صرفاً به عنوان ابزار پردازش یافته‌ها و خادم تمایلات در تسریع و تسهیل مقاصد آنها ایفای نقش می‌کند؟ چه



نسبتی میان قانون طبیعی و وحی وجود دارد؟ آیا این قانون طبیعی علاوه بر وضع طبیعی در وضع مدنی هم اعتبار دارد؟ در میان قانون طبیعی و حق طبیعی، کدام یک دارای اصالت و تقدم است؟ اینها سوالاتی است که برای روشن شدن مبانی اندیشه سیاسی لاک، بسیار تعیین کننده است، لکن قابل پیش‌بینی است که انتظار شنیدن یک پاسخ واضح و یکدست از او در این موارد، ناامید کننده خواهد بود.

موضوع در نظر هابز کاملاً سر راست و روشن است. او با کنار گذاشتن اصول مطلق و جاودانه برآمده از پیش آگاهی‌های عقلی یا وحیانی، قوانین طبیعی اخلاقی را در رفتار عینی آدمیان و انگیزه‌های روان‌شناختی و عواطف قابل مشاهده در طبیعت اولیه آنان جست‌وجو می‌کند. از نظر او تا وقتی در مورد شخص حاکم و قانون‌گذار، توافق صورت نگرفته، هیچ‌گونه قانون و الزامی در کار نیست؛ زیرا مسئله خیر و شر و ارزش‌ها یا غایات، یک امر شخصی و تابع امیال و آرزوهای افراد و غیر قابل احتجاج است؛ لذا در این وضعیت، صحبت از وظیفه و مسئولیت یا عدالت و بی‌عدالتی بی‌معناست. عرصه عمومی در وضع طبیعی فاقد هرگونه مرجعیت اخلاقی یا سیاسی است. نقطه عزیمت هابز از این جاست که هر کس حق دارد از حیات خود صیانت کند. و به هر روشی که می‌پسندد، امکانات لازم را برای تضمین بقاء و آسایش خود فراهم کند. لکن حسابگری مصلحت‌اندیشانه او اقتضا می‌کند برای برخورداری از صلح و آسایش، برخی از محدودیت‌ها و الزامات مدنی را بر اساس توافق و قرارداد متقابل با دیگران بپذیرد. لذا از نظر هابز، ابتدا حق اصالت دارد که آن هم بر اساس تمایلات طبیعی تبیین می‌گردد. قوانین اعم از طبیعی یا مدنی در درجه بعد بر اساس این حق با رویکرد فایده‌باورانه و در جهت استیفای حقوق فردی قابل توجیه است.

وصف «طبیعی» در اصطلاح قانون طبیعی و حق طبیعی در قاموس هابز، یعنی برخاسته از طبیعت و واقعیت عینی در امیال و رفتار آدمیان. این معنا مشعر به نگاه طبیعت‌گرایانه اوست. منظور هابز با کاربرد وصف طبیعی در مکتب حقوق طبیعی (یا حقوق فطری) که به اصالت و اعتبار ذاتی آن حقوق و غیر قابل وضع و رفع بودن آن به دست بشر و ویژگی فرا اجتماعی و فرا تاریخی آن اشاره دارد، به کلی متفاوت است.

اظهارات لاک در نگاه اول، حاکی از این است که او وصف طبیعی را به معنای منسوب به مکتب حقوق طبیعی به کار می‌برد؛ زیرا قانون طبیعی را قاعده‌ای جاودانه و مطلق برای همگان می‌داند. به نقل از هوکر می‌گوید: این قوانین مطلقاً الزام آورند؛ حتی اگر انسان‌ها



اجتماعی بر پا نداشته‌اند و به توافقی در مورد کارهایی که باید یا نباید انجام دهند، نرسیده باشند.^{۱۶} در جای دیگر، آن را به عنوان یک امر مسلّم که با نور عقل قابل درک است، تلقی می‌کند؛ به نحوی که حتی از طریق استدلال و برهان قابل اثبات است.^{۱۷} از طرف دیگر، آن را خواست خداوند و قانون ازلی حاکم بر همه انسان‌ها قلمداد می‌کند؛ به نحوی که باید به درستی شناخته شود و نمی‌تواند با احاله به تشخیص افراد، ابزار پیشبرد احساسات و مصالح شخصی قرار گیرد.^{۱۸}

بر اساس برخی اظهارات لاک، تبعیت از قوانین طبیعی، چه در وضع طبیعی چه در وضع مدنی لازم است؛ زیرا اعتبار این قواعد عقلی یا الهی، جاودانه و مطلق است. منوط به مطابقت با تمایلات فردی یا توافق عمومی ما نیست. مردم در برابر خداوند مسئولند و جهانی که در آن زندگی می‌کنند، بیهوده آفریده نشده است. بر این اساس، انتظار می‌رود لاک با اتکا به مرجعیت متون دینی یا فرقان عقلی، شرایط و چارچوب نظام سیاسی مطلوب را ترسیم کند. اما در عین این که او در حوزه خصوصی و وضع طبیعی به ضرورت تبعیت از اصول اخلاقی و قوانین طبیعی مزبور معترف است؛^{۱۹} در حوزه عمومی و وضع مدنی، صرفاً بر روی توافق و قرارداد تکیه می‌کند و به ضرورت انطباق این توافقات و گزینش‌های جمعی با آن اصول و این که مشروعیت نهادهای اجتماعی در گرو این امر است، اشاره‌ای نمی‌کند. او در پی‌ریزی نظام سیاسی مورد نظرش ترجیح می‌دهد مانند هابز، فارغ از اصول پیشین، نقطه عزیمت تبیین خود را تمایلات و گرایش‌های عملی افراد در نظر بگیرد. او بنیاد دولت و پشتوانه مشروعیت آن را بر اساس حق فردی صیانت از ذات توجیه می‌کند. البته این دو متفکر در نتیجه‌گیری نهایی خود درباره نوع مطلوب رژیم سیاسی به دو نتیجه متفاوت می‌رسند.

وضع طبیعی

بسیاری از متفکران دوره مدرن، بر اساس اندیشه فردگرایی و واقعی‌تر دانستن فرد نسبت به جامعه برای تبیین بنیان تشکّل سیاسی جامعه از الگوی قرارداد و تفکیک میان وضع طبیعی و وضع مدنی استفاده کرده‌اند. در این الگو، ایده ارسطویی مبنی بر این که انسان به طور طبیعی موجودی اجتماعی و سیاسی است و جامعه، یک پدیده طبیعی است، کنار گذاشته می‌شود و اجتماع را امری صناعی و ساختگی قلمداد می‌کنند که حاصل یک فرایند آگاهانه ناشی از اراده افراد برای مشارکت در حیات جمعی است.

این نظریه‌پردازان، ابتدا یک وضع طبیعی مقدم بر وضع مدنی را در نظر می‌گیرند که هیچ‌گونه آمریتی در آن حاکم نیست و صرفاً ویژگی‌های طبیعی نهفته در سرشت آحاد بشر، رفتارها را هدایت می‌کند. سپس در این فضا چگونگی پایه‌ریزی بنیان‌های جامعه را بررسی می‌کنند. البته لزوماً اشاره همه آنها به یک برهه تاریخی در واقعیت جوامع نیست. مرادشان می‌تواند یک وضع طبیعی فرضی باشد. که در مقام تحلیل، فاقد نهادهای مدنی در نظر گرفته می‌شود تا از این طریق بتوان منابع و عوامل شکل‌گیری صنایع جامعه مدنی را از عوامل طبیعی جداگانه شناسایی کرد. از آن جا که شالوده نظام سیاسی در این نظریات بر وضع طبیعی استوار می‌شود، درک درست تصویری که از این وضعیت به دست می‌دهند، اهمیت دارد.

هابز، تحت تأثیر ناامنی‌های دوران زندگی‌اش در انگلستان، چاره کار برای پیشبرد افکار نوگرایانه‌اش در مقابل نظام سنتی را در تمرکز قدرت می‌بیند و نسخه سلطنت مطلقه می‌پیچد و در تبیین وضع طبیعی برای پایه‌ریزی شالوده این بنا وضعیت جنگ همه علیه همه را ترسیم می‌کند. اما لاک با این که شواهدی از طرفداری او از حکومت مطلقه در برخی مقاطع در دست است، با یک فاصله زمانی کوتاه، همراه با موضع سیاسی همفکرانش در حزب ویگ به جانبداری از پارلمان در مقابل سلطنت مطلقه و طرفداری از حکومت مشروطه و تقیید دولت به رضایت افراد و تأکید بر شعار صیانت از دارائی‌ها و آزادی شهروندان روی می‌آورد.

در فصل اول و دوم رساله دوم حکومت توضیح می‌دهد: در وضع طبیعی، هیچ قدرت مافوقی بالای سر افراد نیست، هر کس داور اعمال خویش است و آزاد است امور زندگی خود را بر اساس تشخیص خود و تفسیری که از قانون عقل دارد، سامان دهد. او محتاج اجازه گرفتن از کسی نیست و تابع اراده دیگری نمی‌باشد. البته درست است که وضع طبیعی، وضعیت آزادی است، اما این آزادی به معنای افسار گسیختگی و بی‌بند و باری نیست. وضع طبیعی، دارای قانون طبیعی است که آن را کنترل و هدایت می‌کند و این قانون، چیزی جز قانون عقلی نیست؛ همان قانونی که خداوند برای راهنمایی اعمال آدمیان در سر راهشان قرار داده است.

وضع طبیعی، وضعیت برابری است. هیچ کس نسبت به دیگری، قدرت و اختیار بیشتری ندارد. از آن جا که در این وضع، قدرت مافوق وجود ندارد، اجرای قانون طبیعت و مجازات متخلفان از این قانون بر عهده همه افراد است. هر کس حق دارد برای حفاظت از



بشر با خلافکاران برخورد کند و مجری قانون طبیعت باشد. مسلماً مجازات مجرم باید مطابق با موازین عقل باشد نه این که خودسرانه انجام گیرد. لکن در این شرایط، ممکن است خودخواهی‌ها، انتقام‌جویی‌ها و شرارت‌های نفسانی بشر، افراد را به عدول از اعتدال و جانبداری از دوستان و ظلم به دیگران بکشاند. این وضع به بی‌نظمی و آشفتگی منجر خواهد شد. چاره کار برای مهار این خودخواهی‌ها و افراط و تفریط‌ها حکومت مدنی است که بتواند بی‌طرفانه، عدالت را به اجر بگذارد. لذا تا وقتی افراد با توافق خود جامعه‌ای سیاسی تشکیل نداده‌اند، در معرض ناامنی و هرج و مرج و بی‌عدالتی هستند و زندگی پرمخاطره‌ای خواهند داشت.

لاک در این جا گوشزد می‌کند مراد او از حکومت مدنی، حکومت مطلقه نیست؛ زیرا زندگی در پرتو حکومتی که تابع هوا و هوس پادشاه است و او هر طور مایل باشد، فرمان می‌راند و خود، داور اعمال خویش است. و هیچ‌گاه مورد سؤال و بازخواست قرار نمی‌گیرد؛ بدتر از خطر زندگی در وضع طبیعی است.

لاک در فصل سوم رساله دوم حکومت به تفاوت وضع طبیعی و وضعیت جنگی اشاره می‌کند. وضع طبیعی، وضع صلح، حسن نیت و همکاری است، وضعیتی است که آدمیان بدون آن که آمریتی برای داوری میان آنها در کار باشد، در کنار یکدیگر بر اساس عقل زندگی می‌کنند. این یک وضعیت آرمانی است. اما وضعیت جنگی، آن است که فردی نسبت به شخص دیگر، زور بگوید یا قصد زورگویی داشته باشد. از آن جا که در این شرایط، مرجعی نیست تا برای رهایی و تظلم به او متوسل شوند، کاملاً عادلانه و عقلانی است که خود فرد در دفاع از خویش علیه متجاوز به خشونت متوسل شود و عوامل تهدید حیات خود را نابود سازد. اگر کسی تلاش می‌کند تا انسان دیگری را در حیطة قدرت مطلق خود قرار دهد و راه توسل به قانون و داوری منصفانه برای جلوگیری از آسیب و جبران خسارت باز نباشد، این دو در وضعیت جنگ قرار گرفته‌اند. در مصاف با متجاوزان که جان و مال فرد را تهدید می‌کند، حتی اگر به مرگ مهاجم منتهی شود، فرد، مسئول نیست.

برای اجتناب از چنین وضعیت غیر قابل تحملی به حکم عقل لازم است افراد این وضع شکننده را ترک کنند و اقدام به تشکیل جامعه سیاسی نمایند. باید قدرت مشروعی ایجاد کنند که بتواند منصفانه میان آنها داوری کند تا افراد در سایه قدرت او آسوده زندگی کنند. وضع طبیعی همواره در معرض این است که با پیش‌آمدن کمترین اختلاف به وضع

جنگی تبدیل شود؛ لذا وضع پایدار و قابل اطمینانی نیست.

در مقایسه وضع طبیعی و وضع جنگی لاک باید گفت وضع طبیعی که در آن فراوانی، صلح، همزیستی و آرامش، حاکم است و بدون وجود یک قدرت مافوق، افراد آسوده از حقوق خویش در اندیشه حفظ حقوق بشر و منافع هموعان هستند و همه آرمان‌های دیدگاه‌های سنتی و نظریه‌های کلاسیک حقوق طبیعی در آن نمایش داده شده، صرفاً یک وضع تخیلی است که عملاً مجال تحقق و پایداری نمی‌یابد. آنچه در جوامع، واقعیت دارد، کمبود کالاهای مورد رغبت، تنازع بر سر منابع، تزاخم منافع، زیاده طلبی افراد خودخواه و نگرانی از تعدی و تجاوز دیگران است از این رو آنچه در واقع امر می‌توان به طور طبیعی وقوع آن را قبل از تشکیل وضعیت مدنی انتظار داشت، چیزی جز وضعیت جنگی نیست. ضرورت تأسیس حکومت مدنی از این وضعیت بر می‌خیزد؛ نه آن وضع آرمانی.

وضع جنگی لاک - که پل ارتباطی میان وضع طبیعی و وضع مدنی است - از جهت نوع نگاه به انسان و طبیعت او مانند وضع طبیعی هابز است. لاک برای پی‌ریزی بنیاد دولت با عدول از وضع طبیعی آرمانی به وضع جنگی از نگاه عقل‌گرایانه سنت حقوق طبیعی به طبیعت‌گرایی هابزی بر می‌گردد. در وضع جنگی، امیال و عواطف فردی حاکمیت دارد. مهم‌ترین اصل، همان صیانت از ذات و مقابله با عوامل تهدید آن است. در این وضعیت، آن قانون طبیعی که حاکمیت دارد، معطوف به انگیزش‌های مبتنی بر امیال و بیزاری‌هاست، یعنی همان مفهوم هابزی وصف طبیعی؛ نه قانون طبیعی به معنای اصول جاودانه عقلی دارای اعتبار ذاتی که مد نظر مکتب حقوق طبیعی است. لاک که قبلاً ادراکات فطری را کنار گذاشته و نوعی قواعد عملی طبیعی را جای‌گزین نموده، معتقد است آنچه در وجود انسان‌ها حک شده و قانونی که طبیعت انسان، آن را می‌شناسد و مطابق آن عمل می‌کند، همان قانون معطوف به امیال و بیزاری‌هاست. نقش عقل در این وضعیت عقلانیت ابزاری در خدمت عمل‌گرایی مصلحت‌اندیشانه و منفعل از عواطف و امیال است؛ نه عقل غایت‌اندیش که به نور فطرت، نوامیس الهی را در طبیعت باز می‌تاباند. و همین عقل ابزاری است که برای تأمین صلح و امنیت و حراست از دارایی‌ها حکم به ضرورت تأسیس وضع مدنی می‌کند.

بگوییم این دو از جهت مبانی انسان‌شناسانه و روش معرفتی، اختلاف اصولی ندارند. آنچه موضوع اختلاف میان این دو است، اولویت‌بندی میان خواسته‌های بشری و حدود اختیارات دولت در حکومت مدنی است. به نظر می‌رسد این تحلیل از اظهارات لاک به حقیقت نزدیک‌تر باشد که بخش‌های الهیاتی و عقل‌گرایانه عبارات او در تشریح وضع طبیعی، صرفاً پوششی تزئینی و عامه‌پسند برای اظهار وفاداری به سنت فکری زمانه و رفع اتهام بدعت از خود هستند که او موفق شده است از این طریق، نظریه سیاسی خود را که ریشه در همان مبانی نظریه هابز دارد، به مخاطبان القا کند.^{۲۰}

قرارداد اجتماعی

لاک در فصل هفتم رساله دوم حکومت برای تبیین جامعه سیاسی، ابتدا به زمینه‌های طبیعی نیاز و رغبت انسان‌ها در پیوند با هموعان اشاره می‌کند و از نمونه‌هایی مثل ازدواج و تشکیل خانواده سخن می‌گوید. ولی در ادامه گوشزد می‌کند. که این قبیل اجتماعات با جامعه سیاسی متفاوت است. جامعه سیاسی وقتی شکل گرفته است که بر اساس میثاق و اگذاری از جانب شهروندان، یک مرجع مشترک دارای آمریت تقنینی، قضایی و اجرایی به وجود آمده باشد.

اگر سؤال شود این افراد که در نتیجه تشکیل دولت و قرار گرفتن تحت حاکمیت آن، بسیاری از آزادی‌های خود را از دست می‌دهند، با این اقدام چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ به عبارت دیگر، غایت دولت چیست؟ پاسخ لاک، این است که «هدف اصلی انسان از پیوند خوردن در درون یک جامعه سیاسی و قرار دادن خود تحت یک حکومت، حفظ و مراقبت از مالکیت و دارایی خویش است». البته مقصود او از مالکیت یا دارایی شامل حیات، آزادی و اموال می‌شود، منحصر به معنای رایج دارایی نیست.^{۲۱}

سپس اضافه می‌کند در وضع طبیعی، سه خلأ وجود دارد که راه‌حل آن تشکیل دولت است:

یکی فقدان قانون شناخته شده و مورد توافق. گرچه قوانین طبیعی برای عقل روشن است، اما نوع مردم که در بند خواسته‌های نفسانی‌اند، استعداد درک آن را به نحوی که سرمشق عمل آنها باشد، ندارند. دوم، فقدان داور بی‌طرف و مورد وثوق همه طرف‌ها. سوم، فقدان آمریت و قدرت اجرایی برای تصمیم‌گیری و پیشبرد امور. از نظر لاک، اقتدار قدرتی که در جامعه شکل می‌گیرد، ناشی از میثاق میان افراد و



تفویض از جانب آنهاست؛ نه اتکا به اراده تشریحی خداوند و نه اتکا به برخورداری از صلاحیت‌های اخلاقی یا همسویی با ارزش‌ها و آرمان‌های جاودانه انسانی که متکی به پیش‌آگاهی‌های عقلی است.

جامعه سیاسی، زمانی پدید می‌آید که اعضای آن از همه حقوق طبیعی خود صرف‌نظر کنند و آن را در اختیار اجتماع بگذارند. در این جامعه، آمرین منتخب مردم بر اساس قوانینی که خود جامعه وضع کرده است، اختلافات میان افراد را داوری می‌کنند و به تنبیه مجرمان و متعدیان به موازین و حقوق دیگران می‌پردازند. همچنین قدرت تصمیم‌گیری در جنگ و صلح و دفع آسیب‌هایی که از خارج به جامعه وارد می‌شود و نیز حق وضع مقررات محدود کننده برای سامان دادن امور به جامعه واگذار می‌شود. جامعه، این حق را دارد که در صورت نیاز برای پیشبرد این امور، نیروی افراد را به کار بگیرد.

در این جا یک تفاوت مهم میان دیدگاه هابز و نظریه لاک قابل توجه است. قرارداد هابز، مسبوق به وضعیتی است که حق و باطل در آن یک امر شخصی و متکثر است. علی هذا تشخیص حاکمیت ناشی از قرارداد، در مقام تعیین حق و باطل و عدالت و بی‌عدالتی، فصل الخطاب است. منبع مشروعیت قوانین و حقوق، اراده خود حاکم است؛ بدون این که یک معیار فوقانی برای سنجش درستی اقدام او وجود داشته باشد. حاکم، کارگزار مردم نیست و در برابر آنها پاسخگو نیست؛ زیرا اساساً قرارداد بین مردم و حاکم منعقد نمی‌شود، بین خود آحاد جامعه توافق می‌شود قدرت مطلق به حاکم واگذار شود.

لکن در نگاه لاک، مسئله، این طور نیست. او حاکمیت را کارگزار آحاد جامعه می‌داند که اختیارات او در تقنین و اجرا مطلق نیست. در فصل ۱۱ رساله دوم حکومت می‌گوید:

[قدرت قانون‌گذاری] آن قدرتی نیست که بتواند خودسرانه و مستبدانه زندگی و سرنوشت مردم را تعیین کند... این قدرت نمی‌تواند بیش از قدرتی باشد که آن افراد در وضعیت طبیعی و پیش از ورود به جامعه از آن برخوردار بودند و آن را تسلیم جامعه کردند؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند قدرتی را بیش از آنچه خود داری آن است، به دیگری تفویض کند. همچنین هیچ کس دارای قدرت خودسرانه و مستبدانه‌ای نیست که بتواند آن را بر خود یا دیگری اعمال کند و زندگی خود و یا زندگی و دارایی دیگری را نابود سازد... حداکثر مرزهای قدرت قانون‌گذاران، محدود به خیر و صلاح همگانی جامعه است... مقرراتی که قانون‌گذاران برای اعمال

و رفتار دیگران و خود وضع می‌کنند باید با قانون طبیعت، یعنی با خواست خداوند هم‌آهنگ باشد.^{۲۲}

سؤالی که باقی می‌ماند، این است که چه ساز و کاری برای بازداشتن حاکمیت از سوء استفاده از قدرت و همسویی آن با اصول و موازین ارزشی و جهت‌گیری آن به سوی خیر و صلاح واقعی مردم وجود دارد؟ این سؤال از نظریه لاک از دو جهت قابل تأمل است: یکی این که از جهت نظری آیا مبانی معرفتی و تجربه‌گرایی لاک در کتاب *جستار*، مجالی برای توجیه این اصول به نحو ذاتی و فراتر از توافق مردم یا اراده حکومت باقی می‌گذارد؟ فعلاً از این جهت در می‌گذریم. دوم، این است که چه تضمینی وجود دارد توافق و انتخاب اکثریت آحاد جامعه، منطبق با اصول و خیر و صلاح واقعی باشد؟ لاک در الگوی عملی‌اش برای همسویی عملکرد دولت با خیر عمومی، چه تمهیدی اندیشیده است؟ در این جا به دو عنصر مهم در نظریه لاک می‌رسیم که آشکارا در مقابل هابز قرار می‌گیرد: یکی، رضایت و دوم، اکثریت.



مسئله اکثریت

در فصل هشتم رساله دوم حکومت می‌گوید:

از آن جا که انسان‌ها طبیعتاً آزاد، برابر و مستقل هستند، هیچ کس را نمی‌توان از حقوق طبیعی محروم ساخت و بدون خواست و میل‌اش او را تحت سلطه دیگری قرار داد.^{۲۳}

تنها راه برای این که فرد از آزادی طبیعی‌اش محروم گردد و تحت حاکمیت جامعه در آید، این است که خود او آزادانه با دیگران به توافق برسد. به عبارت دیگر، مشروعیت حکومت، ناشی از رضایت و توافق آحاد جامعه است. اما مسلماً توافق همه افراد در همه امور، عملی نیست بنابراین لاک برای تفصی از وضع جنگی به ناچار بر توافق اکثریت تکیه می‌کند. سپس در پاسخ به این سؤال که چرا اکثریت را به اقلیت ترجیح می‌دهد، می‌گوید جامعه به منزله بدن یکپارچه‌ای است که توسط توافق فرد فرد اعضا به وجود آمده و برای حرکت جمعی باید از حداکثر توان برخوردار باشد. اگر تصمیم اکثریت را تصمیم کل به شمار نیاوریم، با توجه به تشتت عقاید و تضاد علایق، جلب رضایت همگانی غیر ممکن است. مسلماً ترجیح نیروی ضعیف‌تر

اقلیت بر توان قوی تر اکثریت، خلاف حکمت است. بنابراین، «عمل اکثریت، همان عمل کل به شمار می آید و بر اساس قانون طبیعت و عقل، قدرت اکثریت همان قدرت کل است».^{۲۴}

ویلیام تی . بلوم در نقد این فراز از سخن لاک می گوید او مسئله را شبیه مسئله فیزیک می بیند. شماره و تعداد را عامل اصلی نیرو و قدرت قلمداد کرده است؛ در حالی که معمولاً در عمل، این طور نیست. گویی لاک مانند هابز، زور و قدرت فائقه را عامل تعیین کننده حق و مشروعیت می داند. سپس در ادامه به او خرده می گیرد که قوانین طبیعی لاک، ناظر به حقوق فردی بود، ولی فرمول بندی او در این جا جمع گرایانه به رأی اکثریت توجه کرده است. تضمینی برای ممانعت از زور گویی اکثریت نسبت به اقلیت با خود به همراه ندارد.^{۲۵}

نکته ظریفی که در تعبیر لاک، قابل تأمل است، این است که می گوید: «آن چیزی که در عمل، سازنده یک نظام سیاسی است، چیزی نیست جز توافق تعدادی از انسان های آزاد که توانایی آن را دارند تا اکثریتی را متحد سازند و جامعه ای سیاسی تشکیل دهند».^{۲۶} یعنی لاک هم به نوعی اقلیت بانفوذ را پشتوانه قدرت می داند، نه اکثریت توده مردم را. همان طور که در لیبرال دموکراسی های امروزی هم می بینیم معمولاً با یک رأی اکثریت ساختگی متکی به ثروت و نفوذ و بمباران تبلیغاتی یک اقلیت کوچک مواجهیم. بلوم در این رابطه، مطلبی از مک فرسون نقل کرده است که گویای مقصود نگارنده است:

جان لاک، تنها بر این عقیده بود که اقلیتی از افراد می توانند از نظر سیاسی، همیشه فعال باشند و اینها همان افرادی هستند که در رساله دوم به عنوان جویندگان مال و هوادار مالکیت توصیف شده اند. به باور لاک، اکثریت مردم از نظر سیاسی، کنش پذیر و منفعل اند و رهبری اقلیت ثروت مند را گردن می نهند... آن محدود نخبگان می توانند بینوایان را آموزش دهند... می توان تهیدستان را نسبت به قبول تعهدات مربوط به احترام گذاردن به حقوق مالکیت خصوصی ترغیب نمود و آنان را از آتش خشم ابدی خداوند منتقم ترسانند. بدین ترتیب، اکثریت اجتماعی از طریق یک اقلیت روشن گر... شکل می گیرد و ... این اکثریت فائق، رهبری امور روزمره سیاسی جامعه را به اقلیت نخبگان می سپارد.^{۲۷}



است، در بند حمایت از حقوق انسانی محرومین و اقلیت‌ها در مقابل اقلیت بانفوذ هدایت‌کننده اکثریت نیست. از این رو در فصل ۱۸ رساله دوم - که جباریت پادشاهان را به انحاء مختلف تشریح می‌کند - هیچ اشاره‌ای به خطر جباریت اکثریت ندارد. او متقابلاً برای مالکان و بورژواها که در زمان او قدرت هدایت اکثریت را داشتند، یکرشته حقوق ویژه قائل است. اشتراوس درباره نظر لاک در این رابطه می‌گوید:

برابری همگانی از نظر حق صیانت ذات، مانع حق ویژه برخی افراد عاقل‌تر از دیگران نیست... از آن‌جا که صیانت ذات و سعادت [همگان] آن چنان نیازمند مالکیت است که می‌شود گفت هدف نهایی جامعه مدنی، پاسداری از مالکیت است، نگاه‌داری و حمایت از افراد صنعت‌گر و کاردان و عاقل جامعه در برابر عناصر بی‌چیز و فقیر - یا حمایت از افراد صنعت‌گر و کاردان و عاقل جامعه در برابر بی‌کارها و تن‌پرورهای بخور و خواب - برای سعادت عمومی و خیر همگانی، امری اساسی است.^{۲۸}

مرجعیت اکثریت در تصمیم‌گیری‌ها به دو وجه یا به عبارت دیگر در دو سطح می‌تواند مدنظر قرار گیرد. یکی در تعیین اصول و موازین پایه‌ای که مبنای ساختار حقوقی و قوانین اساسی است. دوم، در شیوه‌های اجرایی و قوانین و سیاست‌های عادی که معمولاً در چارچوب یک رشته مبانی ارزشی و ایدئولوژیک از پیش تعیین شده که توجیه آنها مبتنی بر توافق اکثریت نیست، به کار گرفته می‌شود. لاک از جمله کسانی است که مراجعه به اکثریت را در سطح اول بحث مطرح می‌کند، یعنی نظر اکثریت را پشتوانه مشروعیت نظام سیاسی و حقوقی حاکم بر جامعه می‌داند. در این‌جا هم با نوعی دوگانگی یا التقاط در آراء او مواجهیم. او توأمأ هم از وجود اصول فوقانی جاودانه و قوانین طبیعی ناظر به جامعه سخن می‌گوید، هم از توافقی و قراردادی بودن بنیاد نظام اجتماعی. سؤال، این است که اگر شما به یک رشته معیارها و اصول مطلق فرااجتماعی و مقدم بر قرارداد معتقدند، از کجا معلوم که نتیجه مراجعه به آراء عمومی یا رأی اکثریت، همواره منطبق با این اصول باشد و به خیر و صلاح واقعی جامعه ختم شود؟ چرا بی‌قید و شرط، همه چیز را به رضایت و رأی اکثریت واگذار می‌کنید؟ اگر حکومت مطلقه فردی، خلاف اصول اخلاقی است و ناحق است؛ چون مبتنی بر زور است و زور نمی‌تواند مشروعیت ایجاد کند، چه دلیلی دارید که آن‌چه متعلق رضایت اکثریت واقع می‌شود، همواره مصاب به حق و حقیقت و اصول

اخلاقی مدنظر شما باشد؟

شکی نیست که تمرکز قدرت در حکومت استبدادی فردی در معرض گرایش به قدرت‌طلبی و فساد سیاسی و تجاوز به حقوق فردی است، لکن اکثریت هم در معرض این است که رأی خود را به اقلیت تحمیل کند. ماهیت این پدیده هم چیزی جز زور نیست. پی آمدهای استبداد اکثریت را نمی‌توان نادیده گرفت. سؤال، این است که اگر در تبیین بنیاد دولت طی یک روند پراگماتیستی و بر اساس عقلانیت ابزاری، صرفاً توافق را پشتوانه مشروعیت امور فرض گرفتیم، چگونه می‌توانیم همزمان از داعیه اصول آرمانی مبتنی بر مبانی متافیزیکی دم بزنیم؟

دو مرحله‌ای بودن قرارداد

قراردادی که در نظریه لاک، بنیاد دولت بر آن نهاده شده است، دو مرحله دارد: ابتدا افراد به عضویت یک جامعه سیاسی معین در می‌آیند و یک واحد سیاسی یکپارچه تشکیل می‌گردد که در آن، حق تصمیم‌گیری در مورد نظام سیاسی بر عهده اکثریت قرار دارد. در مرحله دوم، اکثریت به نمایندگی از طرف همه اعضای جامعه، اداره امور کلی جامعه را در دست می‌گیرد.^{۲۹}

از نظریه هابز، تعیین حاکم و تشکیل جامعه توأماً طی یک مرحله قرارداد واقع می‌شد و ماهیت این قرارداد واگذاری بود؛ لذا شورش علیه حاکم و براندازی او در فرض نارضایتی افراد به منزله فرو ریختن جامعه مدنی و بازگشت به وضع طبیعی و به عبارت بهتر، وضع جنگی بود. ثمره دو مرحله‌ای بودن تشکیل دولت در نظریه لاک، این است که اگر مردم از حکومت ناراضی بودند می‌توانند آن را منحل کنند؛ بدون این که بقاء جامعه مدنی لطمه بخورد. در نتیجه، یکی از وجوه تمایز نظریه لاک، این است که او بر خلاف هابز با شرایطی، حق انقلاب و شورش علیه حاکم جائر برای مردم قائل است.

از نظر لاک، ماهیت مرحله دوم قرارداد، یعنی رابطه جامعه مدنی و گروهی که آن را نمایندگی می‌کند با حاکم، کارگزاری است، اما ببینیم مرحله اول قرارداد، یعنی رابطه فرد با جامعه به هنگام انعقاد قراردادی که منجر به تشکیل جامعه سیاسی می‌شود، چگونه است؟ همپتن با اشاره به قطعاتی از رساله دوم حکومت می‌گوید: «از اظهارات و اشارات لاک چنین بر می‌آید که این رابطه، نوعی رابطه کارگزاری نیست».^{۳۰} از نظر لاک، انسان‌ها همه قدرت طبیعی خود را وقتی به جامعه‌ای وارد می‌شوند به آن جامعه واگذار می‌کنند.^{۳۱}



و این قدرت تا زمانی که آن جامعه پابرجاست، نمی‌تواند مجدداً به افراد باز گردد، برای همیشه در اجتماع باقی می‌ماند؛ زیرا بدون چنین قدرتی نمی‌تواند اجتماع یا دولتی وجود داشته باشد و این امر، خلاف قوانین اولیه است.^{۳۲} اگر بنا باشد هر فرد در صورتی که رأی اکثریت را بر خلاف منافع خود تشخیص داد، آزاد باشد تا خود را از تعهد نسبت به جامعه آزاد کند، ثبات و بقاء جامعه مدنی در خطر خواهد بود؛ لذا لاک برای پیشگیری از بی‌ثباتی و هرج و مرج سیاسی، التزام مطلق فرد به تبعیت از رأی اکثریت را در مرحله اول قرارداد لازم می‌داند.^{۳۳}

لاک دربارهٔ مقابلهٔ اقلیت ستم دیده با اعمال غیر قانونی و غیر عادلانهٔ حاکم می‌گوید:

این‌که یک یا تعدادی از افراد ستم دیده بخواهند جایی که بدنهٔ مردم نفعی در آن نمی‌بینند، مزاحمتی برای حکومت ایجاد کند، به همان اندازه، غیر ممکن است که دیوانه‌ای افسار گسیخته یا یک سرمست ناخشنود بخواهد دولتی مستقر را سرنگون کند؛ چرا که مردم، تمایل چندانی به پیروی از هیچ یک از آنها ندارند.^{۳۴}

یعنی در شرایطی که واقعاً به اقلیت ظلم شده، در صورتی که اکثریت حاضر به همدردی با آنها نباشد، لاک از کنار موضوع می‌گذرد. ناسازگاری این موضع‌گیری با شعارهای حق طلبانه و آزادی خواهانه، قابل اغماض نیست.

مسئله رضایت

خصوصیت دیگر نظریه لاک، این است که اعتبار قرارداد و آمریت سیاسی حاصل از آن را بر اساس رضایت افراد توجیه می‌کند؛ بر خلاف هابز که از نظر او فرقی نمی‌کرد افراد از سر رضایت، حکومت را پذیرفته باشند یا ترس. او میان حکومت‌های تأسیسی و اکتسابی از حیث مشروعیت تفاوتی قائل نبود. علی‌هذا دلیل این که افراد ملزم به اطاعت از نظام سیاسی و حکومت هستند، از نظر لاک، این است که خودشان با رضایت، این آمریت را واگذار کرده‌اند.

لکن مشکل این است که در جوامع واقعی، این طور نیست که افراد عملاً از روی رضایت خاطر، عضویت در جامعه را انتخاب کنند و سپس جامعه سیاسی را بنیان نهند. آنها از ابتدا در آن جامعه به دنیا می‌آیند و میراث‌دار پدرانشان هستند. چنان‌که خود لاک اذعان دارد اسلاف و پدران نمی‌توانند فرزندانشان را مقید به اطاعت از حکومتی بکنند که خود، تسلیم آن شده‌اند.^{۳۵} این‌که کسی با میل و رغبت، عضویت کشوری را برای زندگی

انتخاب کند و با توافق و رضایت صریح، خود را ملزم به اطاعت از قوانین آن حکومت بگرداند، یک اتفاق نادر و استثنایی است. بر اساس توافق تاریخی نمی‌توان شکل‌گیری جوامع موجود را توجیه کرد.

همپتن می‌گوید:^{۳۶} طرف‌داران نظریه قرارداد غالباً اظهار می‌دارند رضایت و توافق یا قرارداد در استدلال آنها صرفاً رخدادی فرضی است نه تاریخی و واقعی، لکن همان‌طور که از قول رونالد دورکین نقل می‌کند قرارداد فرضی، قرارداد نیست و نمی‌تواند نافذ باشد. قرارداد فرضی و خیالی که هرگز در عمل منعقد نشده، هیچ‌گاه نمی‌تواند ما را مکلف به چیزی سازد و فرمان‌روایی واقعی را توضیح دهد.

لاک، معترف است صرف اطاعت از قوانین یک حکومت و بهره‌مندی از امتیازات و امنیت آن فرد را عضو جامعه و تابع دائمی آن نمی‌کند. چنان‌که حتی ممکن است بیگانگان تمام عمر خود را با این شرایط تحت حکومت دیگری بگذرانند، ولی عضو آن جامعه سیاسی محسوب نمی‌شوند. او تصریح می‌کند:

هیچ چیز نمی‌تواند فرد را به چنین کاری وادارد مگر این‌که او قرارداد و تعهد خود نسبت به آن جامعه را صراحتاً اعلام دارد و وارد آن شود.^{۳۷}

در غالب موارد که فرد از ابتدا در این جامعه زندگی می‌کرده و قرارداد یا اعلان رضایت صریحی در کار نیست، مسئله را چگونه باید توجیه کرد؟ لاک می‌گوید در این‌جا با توافق ضمنی، فرد خود را تابع حکومت کرده است. در پاسخ به این‌که از کجا می‌توان به این مطلب پی برد، می‌گوید:

هر انسانی که بخشی از قلمرو دولتی را به مالکیت خود در آورده و از آن بهره‌مند می‌شود، به طور ضمنی، توافق خود را اعلام کرده است... تا زمانی‌که از مزایای آن بهره‌مند می‌شود، موظف به اطاعت از قوانین آن حکومت است... فرد نمی‌تواند برای حفظ و ادارهٔ اموال خود وارد جامعه‌ای شود به دیگران بیبندد و قانون آن جامعه بر اموال او حاکم نباشد. نمی‌توان تصور کرد فردی که مالکیت آن توسط قوانین جامعه اداره می‌شود، از قلمرو حکومتی که مالک زمین، تابع قوانین آن است، جدا و مستثنی باشد... تنها در صورت گردن نهادن به قوانین آن حکومت است که فرد نسبت به اموال خود مستحق است... وظیفهٔ تبعیت فرد از حکومت با مالکیت زمین آغاز و با ختم مالکیت پایان می‌پذیرد. از این رو اگر

مالکی که با توافقی ضمنی تابعیت حکومت را پذیرفته است بخواهد با بخشیدن، فروختن و یا به هر وسیله دیگری به مالکیت خود در آن قلمرو خاتمه دهد، چنین فردی کاملاً آزاد است که خود را به جامعه سیاسی دیگری پیوند زند.^{۳۸}

لاک در ادامه، میان عضویت و تابعیت حاصل توافقی ضمنی و آنجا که حاصل توافقی و رضایت صریح است، فرق می‌گذارد در فرض دوم می‌گوید فرد همیشه موظف است تابع دولت بماند و هرگز نمی‌تواند به وضعیت آزاد طبیعی برگردد؛ مگر این‌که به طور قهری، آن دولت منهدم شود یا خود دولت، فرد را از عضویت محروم کند. وجه این تفریق میان توافقی صریح و توافقی ضمنی در سخن لاک معلوم نیست. از این گذشته، تکلیف افرادی که در این جامعه زندگی می‌کنند، ولی نه به اعلان صریح رضایت اقدام کرده‌اند و نه مالک زمینی هستند تا مشمول توافقی ضمنی باشند چه می‌شود؟ جالب است بدانیم در انگلستان زمانه لاک، توده‌های مردم از مالکیت زمین محروم بوده‌اند و زمین به صورت تیول دستگاه سلطنتی در قبال پرداخت سهم سلطنت به برخی خواص واگذار می‌شد و مردم به عنوان رعیت در آن کار می‌کردند و سهمی از محصول را دریافت می‌کردند.

مشکل اساسی‌تر در مسئله رضایت، این است که به هیچ رو نمی‌توان ادامه زندگی تحت لوای حکومت توسط توده‌های مردم را در شرایطی که چاره‌ای جز این ندارد و مهاجرت به کشورهای دیگر بسیار پرهزینه و نامحتمل است، حاکی از نوعی رضایت و توافقی دانست. حتی اگر توافقی صریح خود را اعلان کنند، ممکن است از سر ناچاری و ترجیح حکومت فاسد بر هرج و مرج و فقدان حکومت باشد؛ نه رضایت قلبی از عملکرد دولت. ممکن است در خصوص حکومت‌هایی که انتخابات آزاد دارند، گفته شود مشارکت در رأی دادن - صرف‌نظر از موافقت یا عدم موافقت با نتیجه انتخابات - نشانه اعلان رضایت و عضویت آنان در جامعه سیاسی است. لکن این توجیه هم با مشکلات عدیده‌ای روبه‌روست: اولاً، تکلیف کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند، چه می‌شود؟ ثانیاً، شرکت در انتخابات هم ممکن است از سر ناچاری یا دفع افسد به فاسد یا هر انگیزه دیگری باشد و با رضایت قلبی رأی دهنده نسبت به حکومت همراه نباشد. اساساً هر ایده‌ای که بخواهد در قالب الگوی قرارداد، تأسیس جامعه سیاسی را بر پایه رضایت قلبی همه احاد جامعه و موافقت آنها با شرایط زندگی مشترک جمعی توجیه کند، عملاً در تطبیق با واقعیت جوامع مشکل خواهد داشت؛ زیرا پیش‌فرض‌هایی با خود دارد که از تحلیل درست ماهیت پیوند میان افراد و عناصر مقوم اجتماع قاصر است.



نظریات کارگزاری که همهٔ اختیارات هیئت حاکم را ناشی از اعطای آن از سوی افراد می‌داند با اشکال دیگری نیز روبه‌رو است آن، این که در برخی شئون اجتماعی و حکومتی که تردید نیست دولت در این زمینه‌ها وظایف و اختیاراتی دارد، وقتی از دریچهٔ فردی به مسئله نگاه می‌کنیم، در حوزهٔ حقوق و اختیارات فردی قرار نمی‌گیرد و فرد، واجد آن نیست تا بخواهد آن را به حاکم واگذار کند؛ مواردی مثل مجازات متجاوزین به حقوق جمعی و نقض کنندگان هنجارهای اجتماعی، پیشبرد آرمان‌های انسانی دخیل در نظام مطلوب اجتماعی، آموزش و تربیت نسل جدید، تأمین اجتماعی افراد ناتوان و آسیب‌پذیر و خلاصه، اموری که از توان و قدرت و اختیار یا وظیفه و خواست فرد خارج است و به هویت اجتماعی حکومت مربوط می‌شود.

مالکیت و آزادی

صیانت از مالکیت خصوصی در اندیشهٔ لاک، جایگاهی محوری دارد. همان‌طور که قبلاً اشاره داشتیم، او غایت عمدهٔ تشکیل جامعهٔ مدنی و دولت را حفظ اموال شهروندان می‌داند. لاک، فصل پنجم رسالهٔ دوم حکومت را به موضوع مالکیت اختصاص داده است، می‌گوید: خداوند که جهان را مشترکاً به انسان‌ها عطا فرموده، عقل استفاده از آن را نیز در اختیار آنان قرار داده است. از آن‌جا که هر فرد، مالک کار خویش است، آن بخش از طبیعت مشترک را که با کار خود درآمیخته یا چیزی به آن افزوده، به نحو اختصاصی مالک می‌شود و دیگران حق تصرف در آن را ندارند. حد و مرز این مالکیت خصوصی، فقط این است که اولاً به قدر کافی برای بهره‌برداری دیگران در طبیعت باقی مانده باشد و ثانیاً فرد مالک، توان بهره‌برداری از آن‌چه را که به دست آورده، تا قبل از فاسد شدن آن داشته باشد و آن مواهب خداداده تباہ نشود.

این مقدار تلاش لاک در تثبیت مالکیت خصوصی، هنوز برای ایجاد انگیزه برای تولید ثروت در حدی که اهداف سیاسی او در ظرف زمانه‌اش اقتضا می‌کند، کافی نیست. بنابراین، در ادامه به اختراع پول اشاره می‌کند. پول، شیء بادوامی است. جای‌گزینی آن - بر اساس توافقی که در جامعه مدنی صورت می‌گیرد - به جای اموالی که مالک، توان بهره‌برداری فعلی از آن را ندارد، نگرانی مالکان را که مایل به انباشت ثروت بیش از حد مصرف خود هستند، رفع می‌کند. از نظر لاک، حدود عادلانهٔ دارایی، ربطی به وسعت کمی اموال ندارد. صرفاً به شرط عدم تباہی مربوط می‌شود که آن هم با تبدیل اموال به پول و



سرمایه‌های فاسد نشدنی حل می‌شود. لاک در این رابطه، ضمن اذعان به جواز تملک نابرابر و بیش از مصرف و مفید بودن اختراع پول هیچ محدودیتی برای مالکیت خصوصی و انباشت ثروت فردی در جامعه قائل نمی‌شود.^{۳۹}

لاک، مالکیت را یک اصل طبیعی می‌داند که مقدم بر جامعه مدنی و دولت و قوانین موضوعه آن، اعتبار دارد؛ به نحوی که عمده‌ترین دلیل تشکیل جامعه مدنی را صیانت از مالکیت شهروندان می‌داند. از نظر او اعتبار اصل مالکیت خصوصی و مشروعیت مال‌اندوزی بی‌حد و حصر برای افراد، ناشی از جامعه سیاسی و مدارهای آن نیست. بنابراین، حاکم فراتر از آن چه بر اساس رضایت افراد به او اعطا شده، آمریتی نسبت به دارایی‌های آنان ندارد. دولت نمی‌تواند بدون رضایت اکثریت بر اموال و دارایی‌های افراد مالیات ببندد. حتی فاتح در جنگ در عین این که اگر جنگ عادلانه باشد، به عنوان تاوان جنگ حق دارد متعرض جان مغلوبان شود و سلطه مطلق بر زندگی آنان دارد، اما نمی‌تواند به دارایی‌های آنان دست‌اندازی کند.^{۴۰}

نگاه لاک به مالکیت خصوصی، یک جهت‌گیری پایه‌ای برای اندیشه اقتصاد کلاسیک بوده است که بعداً به تدریج شکل گرفت. رفع اتهام اخلاقی از حرص فردی برای مال‌اندوزی بیشتر و بلکه سودمند تلقی کردن آن برای جامعه و حتی کارآمدتر دانستن آن نسبت به فضیلت انفاق برای بهبود وضع فقرا، اولویت جنبه اقتصادی دولت نسبت به جنبه سیاسی آن و دولت را صرفاً وسیله‌ای برای تضمین حقوق و مقاصد افراد قلمداد کردن، اینها جرقه‌های فکری با اهمیتی در امتداد اندیشه لاک است که پشتوانه شکل‌گیری سرمایه‌داری در غرب واقع می‌شود.

ضلع دیگری که باید به این مجموعه افزود، باز تعریف آزادی و تأکید بر حقوق و آزادی‌های فردی در مقابل خودکامگی حاکمان توسط لاک می‌باشد او تأکید می‌کند:

انسان تحت سلطه هیچ اراده یا منع قانونی قرار ندارد؛ مگر اراده و قانونی که تصویب آن برحسب اعتمادی باشد که خود مردم به قانون‌گذار داشته‌اند... آزادی آن نیست که هر کس هر چه می‌خواهد انجام دهد... آزادی، آن است که برای تعقیب خواسته‌های خود در چارچوب قانون حرکت کنیم و تابع خواسته‌های بی‌ثبات، متزلزل، نامعلوم و مستبدانه دیگران قرار نگیریم.^{۴۱}

تأکید اصلی لاک بر رهایی از محدودیت و تجاوز قدرت‌های خودسر است. اما به

موازات آن، گوشزد می‌کند در جایی که قانون نیست، این رهایی هم حاصل نمی‌شود؛ زیرا در شرایط هرج و مرج، فرصتی برای استفاده از آزادی باقی نمی‌ماند. لاک، مسئولیت‌پذیری در قبال قوانین را به عنوان شرط درونی دخیل در آزادی تلقی می‌کند. همان‌طور که حاکمیت قانون در جامعه را شرط بیرونی تحقق و فعلیت آزادی - به معنای درست کلمه - می‌داند. لذا می‌گوید اگر فرد نتواند به درجه‌ای از بلوغ عقلی برسد که توانایی شناخت قانون و مسئولیت‌پذیری در قبال آن را داشته باشد، نمی‌توان او را انسانی آزاد و مختار دانست و تا زمانی که این چنین است باید مانند کودکان و سفیهان تحت سرپرستی دیگران باشد. همان‌طور که ما آزاد به دنیا آمده‌ایم، عقلانی نیز زاده شده‌ایم. اساس آزادی انسان بر عقل او استوار است. اگر به فردی بیش از آن که عقل او بتواند راهنمایش باشد آزادی نامحدود بدهیم، موقعیتش را به سطح یک حیوان وحشی تنزل داده‌ایم. در وضع طبیعی که هیچ قدرت فائده‌قضایی برای حفاظت از حقوق و رفع منازعات در کار نیست و هر کس ناچار است خود با استفاده از خشونت در مقابل مهاجمان، حافظ منافع خویش باشد، آزادی نامحدود و بدون مسئولیت به معنای رهایی فرد در اجتماع جانوران وحشی است.^{۴۲}

لاک بر خلاف هابز و بسیاری از متفکران لیبرال بعد از خود، در بیان آزادی، صرفاً به جنبه سلبی آن، یعنی عدم سلطه دیگران و مطابقت عمل با میل فاعل اکتفا نمی‌کند. بیان او در بحث نظری، ظرفیت این را دارد که محتوای آزادی را در جوهره خود عقلانی و اخلاقی تفسیر کند. به تعبیر دیگر، این حق انسانی را در ذات خود با تکالیف و مسئولیت‌های وجدانی و عقلانی توأم می‌داند. اما سمت‌گیری عملی او در این جا - که پس از وی بیشتر الهام‌بخش بوده - متمرکز بر دفاع از آزادی شهروندان در مقابل خودکامگی حاکمان و ممانعت از نقض چارچوب‌های قانونی توسط حاکمان در عرصه داخلی است. و البته این اصل مهم در فلسفه اجتماعی است، لذا همواره لاک به عنوان یک متفکر آزادی‌خواه و مدافع حقوق انسانی که شایسته است اندیشه‌هایش برای بشر، سرمشق باشد، مورد ستایش واقع شده است.

نگاه انتزاعی به آثار لاک، همین برداشت را تداعی می‌کند، اما در عملکرد سیاسی او شواهدی بر خلاف این امر می‌بینیم که معمولاً به آنها اشاره نمی‌شود. گمان می‌رود واقع‌بینی علمی اقتضا می‌کند یک بار دیگر اظهارات او را در ظرف تاریخی زمانه و متن زندگی‌اش تفسیر کنیم؛ در این صورت به فهم عمیق‌تر و ریشه‌یابی بهتر نظریه لاک و



رفع برخی برداشت‌های ساده‌انگارانه از آراء او کمک خواهد شد.

سده ۱۷ قرن پیروزی کامل آموزه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مدرن بر آموزه‌های سنتی در اروپاست. نمود این پیروزی‌ها در انگلستان، بارزتر است. محدودیت و مشروطیت سلطنت و تن دادن آن به قوانین مدون پارلمان در عرصه سیاسی، رفع موانع از آزادی تجارت سرمایه‌داران در عرصه اقتصادی، پذیرش اصول لذت‌اندیشانه و سودانگاران در عرصه اخلاق و مدارای مذهبی و تفکیک دین از سیاست در عرصه مذهب از دست‌آوردهای این دوران است. همه اینها چیزی نبود جز خواسته‌های طبقه جدید بورژوازی که توانسته بود نظام حاکم را همسو با آرمان‌های خود متحول کند. آنان که اقتدار باقیمانده از نظام فئودالی و نابردباری مذهبی کلیساهای رسمی را مانع خود می‌دیدند، طالب محدودیت حکومت و گسترش تساهل و آزادی عمل بیشتر بودند. در این شرایط، مسئله مالکیت و مصونیت اراضی مالکان و اموال بازرگانان از مداخله دولت، اهمیت دو چندان پیدا کرد.

باید خاطرنشان کرد این شعارها در جهت منافع اشراف و مالکان مستقل و طبقه میانی نوپا شکل گرفته بود؛ نه دهقانان فاقد زمین و کارگران روزمزد. لذا توده کشاورزان و کارگران که حرکت انقلاب انگلستان برای محدود کردن قدرت سلطنت متکی به بسیج عمومی آنان بود، بعد از پیروزی وقتی به گمان این که زمان رهایی آنان رسیده، شعارهای مساوات طلبانه سر دادند؛ بلافاصله با مداخله همین مالکان و اشراف جدید که پارلمان را در اختیار داشتند و با همراهی پیوریتن‌ها به نحو خشونت‌آمیزی سرکوب شدند و هر روز قوانین سخت‌گیرانه‌تری برای مقابله با متعرضان به مالکیت خصوصی وضع می‌شد.

لاک در این دوران ظهور کرد و اندیشه‌هایش توسط حزب ویگ به اجرا گذاشته شد. دامنه این حق مالکیت و آزادی‌ها عملاً محدود به مالکان و بازرگانان نوپا بود. طبقه جدید و رو به رشد بورژوا، خواهان یک دولت مقتدر و نیرومند نبود. حکومت باید در چارچوب یک قرارداد، کارگزار آنان و مجری قوانین مدون همسو با خواسته‌های آنان می‌بود؛ نه قدرت مطلق‌العنانی که بتواند منافعشان را تهدید کند. مالیات‌ها باید به حداقلی که برای استقرار نظم ضروری است، محدود می‌شد؛ به نحوی که مانع تولید بیشتر ثروت نگردد.

در این دوران، صنایع انگلستان و اوضاع اقتصادی داخلی با مشکلاتی، دست و پنجه نرم می‌کرد که برای برون‌رفت از بحران مالی، چشم امید به مستعمرات دوخته بود. تنها راه برای ایجاد یک جهش اقتصادی و استحکام زیر ساخت‌های یک اقتصاد صنعتی، به

چنگ آوردن مواد خام ارزان و بازار مصرف انبوه این کشور بود. کم‌کم علاوه بر شرق و مستعمرات هند شرقی به فکر حرکت به سوی غرب و مستعمرات آمریکایی افتاد. این در حالی بود که انگلستان به واسطهٔ فقدان برنامه‌ریزی دقیق از سایر رقبا عقب افتاده بود. قدرت گرفتن بورژوازی تاجریشه و ورود آن به جرگهٔ استعمار، هم منافع شخصی این‌ها را تأمین می‌کرد، هم از این طریق به بحران مالی کشور کمک می‌شد. لکن در ابتدا گسترش استعمار در انگلستان با بحث و مناقشه همراه بود. عده‌ای نگران بودند رسیدگی به مستعمرات، هزینه اضافی به کشور تحمیل کند. به علاوه، احتمال جدایی یا تقابل اینها با قدرت انگلستان، تهدید بالقوه‌ای محسوب می‌شد.

یکی از شخصیت‌های که با تئوری‌پردازی‌های نظری و طرح‌های اجرایی خود، قاطعانه از گسترش استعمار حمایت کرد و در عمل، موفقیت آن را اثبات کرد و به این مناقشات پایان داد، جان لاک بود که در سال ۱۶۶۹ به همین منظور با کشتی کارولینا به سواحل آمریکای شمالی رفت. در شرایطی که اسپانیا، هلند، پرتغال و فرانسه در مستعمرات خود با تنگناهایی روبه‌رو بودند، انگلستان با ابتکار عمل لاک و همفکرانش توانست بر رقبا غلبه کند و ارزش پول خود را افزایش دهد.

لاک در طی سال‌های اقامت در مستعمره کارولینا در آمریکای شمالی در سمت منشی آشلی و دیگر اشراف، قوانین اداره مستعمره را تدوین می‌کرد. این فعالیت‌ها بعداً با انتصاب به سمت منشی شورای تجارت و مستعمرات انگلستان و سپس خزانه‌دار مستعمرات کشور مستحکم‌تر گردید. لاک، توسعهٔ مستعمرات را کلید موفقیت اقتصادی انگلستان تلقی می‌کرد. او خود به یکی از زمین‌داران بزرگ کارولینا تبدیل شده بود.^{۴۳}

علاوه بر این، لاک مستقیماً در برده‌داری مشارکت می‌کند. او شخصاً در دو شرکت تجارت برده سرمایه‌گذاری کرده است: یکی شرکت سلطنتی آفریقایی که در سواحل غربی آفریقا در امر خرید و انتقال بردگان به غرب فعال بود و دیگری، شرکت ماجراجویان باهاما که لاک از سهامداران عمدهٔ آن بود و در ادارهٔ آن حضور فعال داشت.^{۴۴}

شاید در نظر تحلیل‌گران امروزی - که تحت تأثیر ایده‌های اخلاقی و فلسفی به اندیشه و عمل لاک نگاه می‌کنند - میان نسخه داخلی لاک در زمینه آزادی‌خواهی و تساهل و نسخهٔ خارجی او در زمینه استعمار و برده‌داری، یک نوع دوگانگی احساس کنند، ولی به اعتقاد نگارنده، اگر به ریشه و مبنای این اندیشه‌ها توجه شود، پی می‌بریم هر دو در راستای یک نوع مصلحت‌اندیشی عمل‌گرایانه برای تئوریزه کردن منافع و مقاصد

بورژوازی است که البته در عرصهٔ خارجی با اهداف ناسیونالیستی به منظور پیشرفت انگلستان و قدرت جهانی آن همراه شده است.

لاک، اصول تساهل و آزادی‌خواهی را برای ساکنان مستعمرات نیز قائل بود، اما تا آن جا که با منافع ملی انگلستان مغایرت نداشته باشد. شاید به نظر خواننده برسد. این اولویت منافع ملی و عمومی بر آزادی‌های فردی، یک قاعده در نظریه لاک است، لکن این‌طور نیست. شاهد آن، این که مشابه آن در عرصهٔ داخلی پذیرفته نمی‌شود و اجازه داده نمی‌شود به بهانهٔ مصالح ملی، آزادی‌های اقتصادی فردی محدود شود.

اساساً گسترهٔ آزادی‌ها و حقوق مدنی مورد تأکید لاک، منحصر به تجار و مالکان و طبقه جدید بورژواست. سیاه‌پوست آفریقایی، سرخ‌پوست آمریکایی و کارگر و دهقان مزدبگیر انگلیسی از ابتدا در این دایره قرار ندارند؛ آن افراد کوشنده و عاقل که به تعبیر لاک، خداوند، جهان را به آنها بخشیده است.^{۴۵} همین قشر پرتلاش و حساب‌گر بورژواست که در آن شرایط، منافع آنان و منافع انگلستان، یک پیوند وثیق دوسویه با هم داشت. فردی که لاک از حقوق و آزادی‌های مدنی او سخن می‌گوید، کسی است که اولاً آزاد است و برده نیست؛ لذا بومیان آفریقا، هند و آمریکا که ثروتشان غارت می‌شد و به اسارت گرفته می‌شدند از زمرهٔ آن خارج بودند و ثانیاً دارای املاک و دارایی است و عوام تهیدست، مثل دهقانان سرکوب شده توسط هم‌حزبی‌های لاک را در بر نمی‌گیرد. ثالثاً کوشنده و عاقل است، یعنی علاوه بر تلاش مولد ثروت از عقلانیت مصلحت‌اندیشانه و نفع‌طلبانه برخوردار است. به همین جهت است که در زمان لاک، حق رأی در انتخابات برای مجلس قانون‌گذاری منحصر به سرمایه‌داران و مالکان است. نمایندگان ایالات به نسبت مالیاتی که می‌دهند، انتخاب می‌شوند.^{۴۶}

در هر حال، آن چه امروزه برای ما مهم است، اقدامات عملی لاک نیست؛ زیرا در صدد قضاوت دربارهٔ شخص او نیستیم. اندیشه‌های او که فراتر از زمان برای اندیشمندان و مصلحان اجتماعی مورد توجه واقع می‌شود، اهمیت دارد. اگر به زمانه و عملکرد او اشاره داشتیم، صرفاً برای فهم بهتر زوایای پنهان اندیشه او بود.



1. Richard Hooker.

2. در این رابطه ن. ک. به: لئو اشتراوس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگه، ۱۳۷۳) چ اول، ص ۲۲۰ به بعد.

3. در این زمینه ن. ک. به: فرشاد شریعت، *جان لاک و اندیشه آزادی*، چاپ اول، ۱۳۸۰، نشر آگه، نویسنده محترم پس از تشریح دیدگاه‌ها جمع‌بندی خاصی از خود ارائه داده است.

4. ن. ک. به: فصل دوم کتاب اول جستاری در فهم بشر، جان لاک، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق (تهران: نشر شفیع، ۱۳۸۱) همچنین برای مطالعه بیشتر در این زمینه ن. ک. به: خندان، علی اصفهری، *ادراکات فطری*، چاپ اول، ۱۳۸۳، نشر طه، فصل پنجم.

5. البته امروزه وجود یک رشته ادراکات ناخودآگاه که همیشه در ذهن حاضر نیست و در وقت نیاز به ذهن می‌آید، پذیرفته شده است.

6. Sensation.

7. Reflection.

8. ای. جی. اوکانر، جان لاک، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸) چ اول، ص ۳۱.

9. اگر مراد لاک، آن چیزی باشد که از ظاهر این عبارات بر می‌آید، یعنی رابطه بین تصور موضوع و تصور محمول برقرار شده باشد، مسلماً این سخن صحیح نیست؛ همان‌طور که در قسم سوم هم رابطه میان دو تصور امکانی است؛ تلازم در خارج است که ناشی از تحقق علت آن است.

10. از نظر لاک، ذهن در مشاهدات و دریافت‌های حسی مانند آئینه نه قادر است در آن چه دریافت می‌کند تصرف کند و نه قادر است آن چه را که در مقابلش قرار گرفته منعکس نکند، کاملاً منفعل است.

11. لاک در این جا جواهر را از حکم به مطابقت یا واقع استثنا می‌کند.

12. همچنین ن. ک. به: فقره ۶ فصل ۳ کتاب اول جستار.

13. ن. ک. به: جستار، کتاب اول، فصل ۳، فقره ۱۳.
14. ن. ک. به: جستار، کتاب چهارم، فصل ۳، فقره ۱۹.
15. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم (تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰) ج دوم، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.
16. جان لاک، *رساله‌ای در باب حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷) چاپ اول، شماره ۱۵.
17. جستار، کتاب ۴، فصل ۳، فقره ۱۹.
18. رساله‌ای در باب حکومت، شماره‌های ۱۳۵ و ۶.
19. ن. ک. به: رساله‌ای در باب حکومت، شماره‌های ۶ و ۷ و ۸.
20. بلوم در این باره می‌گوید این شیوه‌ای است که لاک به کار گرفته تا مقصود خود و نظریه حقوق طبیعی هابزی را لابلائی کلمات و در پوشش حقوق طبیعی سنتی بیان کند. ن. ک. ویلیام بلوم، *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین (تهران: نشر آران، ۱۳۷۳) چاپ اول، ج ۲، ص ۶۲۰.
21. *رساله‌ای در باب حکومت*، شماره‌های ۱۲۳ و ۱۲۴ و ۸۸.
22. *رساله‌ای در باب حکومت*، شماره ۱۳۵.
23. همان، ش ۹۵.
24. همان، ش ۹۶.
25. ویلیام تی بلوم، *پیشین*، ج ۲، ص ۶۲۷ - ۶۲۵.
26. *رساله‌ای در باب حکومت*، شماره ۹۹.
27. بلوم، *پیشین*، ج ۲، ص ۶۳۲ - ۶۳۳.
28. لئو اشتراوس، *پیشین*، ص ۲۴۸.
29. *رساله‌ای در باب حکومت*، شماره ۹۵.
30. جین همپتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۵) چاپ دوم، ص ۱۱۱.
31. *رساله‌ای در باب حکومت*، شماره ۱۳۴.
32. همان، شماره ۲۴۳.



33. همان، شماره ۹۷.
34. همان، شماره ۲۰۸.
35. ن. ک. به: رساله‌ای در باب حکومت، شماره ۱۱۶.
36. جین، همپتن، پیشین، ص ۱۲۵.
37. رساله‌ای در باب حکومت، شماره ۱۲۲.
38. همان، شماره‌های ۱۱۹ تا ۱۲۱.
39. ن. ک. به: رساله‌ای در باب حکومت، شماره ۴۶.
40. همان، شماره‌های ۱۳۸ و ۱۸۰ و ۱۸۲.
41. رساله‌ای در باب حکومت، شماره ۲۲.
42. ن. ک. به رساله‌ای در باب حکومت، شماره‌های ۵۷، ۶۰، ۶۱ و ۶۳.
43. برای مطالعه بیشتر ن. ک. به باربارا آرنیل، جان لاک و دفاع اقتصادی از استعمار، ترجمه علی شهبازی، جمله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۶ - ۱۱۵.
44. برای مطالعه بیشتر ن. ک. به: وین گلاسر، اندیش‌های لیبرالیستی لاک و مشارکت وی در برده‌داری، ترجمه عبدالرحیم گواهی، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۲۰ - ۱۱۹.
45. ن. ک. به رساله‌ای در باب حکومت، شماره ۳۴.
46. مک فرسون در مقدمه‌اش بر رساله دوم حکومت لاک سعی دارد این مطلب را بر اساس اظهارات خود لاک توضیح دهد. به جز شماره‌هایی که او اشاره کرد (۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۴۰) موارد دیگری مثل شماره‌های ۸۵ و ۱۳۸ و ۱۷۴ از این کتاب قابل استشهاد است.