

هیچ کس نباید به زندگی انسانی دیگر اعم از جان، آزادی و دارایی او آسیب برساند. زیر انسانها همگی آفریده قادر متعال و صانع لایتناهی و خردمندند. همه انسانها خدمتگزار یک فرمانروا و ایند؛ کسی که نظم و اداره امور این جهان را به دست دارد. آنها مال او و آفریده او هستند و آفریده شده اند که برای خودشان، و نه دیگری، زندگی کنند و شاد باشند و زمین هم با همه امکاناتش برای آنها فرش شده است تا همگی به عنوان یک جامعه واحد سهم خود را از طبیعت بگیرند.^۱

نخست: پیشگفتار

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی، بیشتر به سبب نظریه‌های سیاسی‌اش در باب نهضت آزادیخواهی و تکمیل پژوهش قرارداد اجتماعی هابز شهرت دارد. وی با نوشتن دو رساله حکومت توانست با توجه به تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی انگلستان در قرن هفده، پیوند همه فهم و نسبتاً استواری میان فرد و دولت برقرار کند. لاک وارث وضعی از قرارداد میان دو حوزه دین و دولت نیز بود که با اصلاح دین از آموزه‌های لوتر و کالون آغاز شده بود و رفته رفته در موج دوم و سوم خود تحت عنوان پیوریتسم و پرسبیتریتسم به جنبش درآمد.

لاک در مقدمه رساله دوم حکومت به روشنی تصریح می‌کند که دیگر نباید به دنبال فرد صالح بگردیم بلکه باید به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که چگونه بر پایه قوانین موضوعه حکومت کنیم. در واقع، تا زمان لاک، همه فیلسوفان در پی آن بودند که برای امر خطیر حکومت به دنبال فرد صالح بگردند، اما لاک با توجه به خطاپذیری انسان، چنین پویشی را بیپرده دانست زیرا تجربه نشان داده بود که سیاست، حتی افراد صالح را نیز فاسد می‌کند. بنابراین، لاک بر آن شد که برای حفظ جان، مال و آزادی مردم که وی صیانت از آنها را وظیفه اصلی همه حکومتها می‌دانست، قدرت سیاسی را به مردم بدهد و راه هرگونه سلطه و استبداد را که از موانع ریشه‌ای رشد و ترقی و موجب تباهی و فساد انگلستان می‌دانست، ببندد.^۲

از مطالعه آثار دوره جوانی لاک چنین برداشت می‌شود که لاک جوان تا اندازه زیادی تحت تأثیر فلسفه سیاسی هابز قرار داشته است. اما با طرخی که در تألیفات بعدی خود در پیوند میان اخلاق، مذهب و سیاست عرضه کرد، بخش عمده‌ای از

نظریه‌ها در فلسفه سیاسی وی نیز تغییر کرد. در فاصله انقلاب باشکوه (۱۹ دسامبر ۱۶۸۸) تا حدود یک سال بعد، سه اثر مهم لاک، که در دوره مبارزه و تبعید نوشته بود، منتشر شد. نخستین کتاب وی، که در اوایل سال ۱۶۸۹ میلادی به چاپ رسید، نامه‌ای در باب تساهل بود.^۳ کتاب به زبان لاتین تألیف شده بود، لذا ویلیام پایل مقدمه‌ای به زبان انگلیسی بر آن افزود.^۴ این کتاب در سوم اکتبر همان سال با ترجمه انگلیسی پایل به چاپ رسید.^۵ سپس در همان سال، دو کتاب مهم‌تر او یعنی دو رساله حکومت و جستار در باب فاهمه انسانی نیز یکی پس از دیگری اجازه چاپ و نشر گرفت.^۶

لاک در ادامه مباحث تساهل، نامه‌های دوم و سوم خود را هم به ترتیب در سالهای ۱۶۹۰ و ۱۶۹۳ منتشر و در سال ۱۶۹۳ با ورود به عرصه آموزش، تأملاتی در باب آموزش را تدوین کرد. سپس در سال ۱۶۹۵ کتاب دیگری تحت عنوان معقول بودن مسیحیت به طبع رساند. و بالاخره در اواخر عمر نگارش کتابی با موضوع چگونگی هدایت قوای فاهمه را برای طرح تحقیقاتی خود برگزید، که اجل مهلتش نداد.^۷ لاک در ۱۲۸ اکتبر ۱۷۰۴، در سن هفتاد و دو سالگی، هنگامی که مشغول قرائت کتاب مقدس بود، با فلسفه، سیاست و دنیای مسیحی خود بدرود گفت.^۸

دوم: عقاید درون زاد و فلسفه زبان

اصول پایه‌ای و گزاره‌های مبنایی لاک از انسان و جهان در کتاب جستار در باب فاهمه انسانی تعریف شده است. لاک در این کتاب سعی داشت به خواننده بفهماند که «در فکر، همه گونه اصول ذاتی و جبلی وجود ندارد»^۹ او در جستار، ضمن نقد مطلق گرایی، نوشته است که: درونی بودن عقاید چنان در اذهان رسوخ کرده است که به نظر می‌رسد اساساً «اصولی مسلم‌تر از آن» وجود ندارد.^{۱۰} لاک برای تبیین این

تحول جامعه مدنی در

اندیشه سیاسی غرب (۶)

لاک؛ نامه‌های

تساهل و

حکومت مدنی

دکتر فرشاد شریعت

دانشگاه امام صادق (ع)

○ لاک در مقدمه رساله دوم

حکومت به روشنی تصریح می کند که دیگر نباید به دنبال فرد صالح بگردیم بلکه باید به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که چگونه بر پایه قوانین موضوعه حکومت کنیم.

کور کورانهاش در مبانی شناخت به نقد کشیده بود.^{۱۹} لذا استادانه از اظهار چنین ادعایی چشم پوشید. البته لاک در مقالات اولیه خود در باب قوانین طبیعی ادعا کرده بود که «توزادان در هنگام تولد با اذهان خالی متولد می شوند».^{۲۰} حتی در پیش نویس دوم جستار نیز این عبارت وجود داشت،^{۲۱} اما در نسخه اصلی به هیچ وجه اشاره ای به آن نشده است. لاک در فلسفه زبان نیز همین حدود را برای ایجاد عقل ارتباطی و در جهت فلسفه سیاسی خود به کار می بندد. او در آنجا زبان را موهبتی الهی و وسیله ای برای برقراری ارتباط میان انسانها دانسته است.^{۲۲} می گوید برای شناخت میزان فهم، به شکافتن کالبد زبان و تبیین آن بپردازد و نشان دهد که واژه ها بر عکس آنچه معمولاً پنداشته می شود، نمی توانند و شنگر معنی مورد نظر ما باشند زیرا هر واژه در ذهن هر کس معنای خاص خود را دارد.^{۲۳} بنابراین واژه ها، حتی در زمان وضع شدن نیز نمی توانسته اند معنای واحدی برای همه انسانها داشته باشند.^{۲۴} البته لزوم ایجاد ارتباط میان انسانها، چنین وضعی را، هر چند نارسا، طلب می کرده است.^{۲۵} به عبارت دیگر، اگر قرار بود هر چیزی اسم خود را داشته باشد، کار ارتباطی ناممکن می شد.^{۲۶} لذا چاره ای جز «توافق» بر سر واژه های «موضوع» نبوده است.^{۲۷} بدین لحاظ واژه ها اصطلاحات عامی محسوب می شوند که تنها برای بیان عقاید کلی و عمومی به کار می روند.^{۲۸} لاک با این مقدمه، میان ماهیت اسمی، یا فهم کلی و انتزاعی از اسمی، و ماهیت حقیقی، یا فهم چگونگی «شدن» آنها، قائل به تمیز شد و اظهار داشت که ماهرگز از ماهیات اسمی به فهم درونی اسمی دست نمی یابیم. در واقع فهم درونی، در عین سادگی، وسعتی به مراتب بیش از اسمی دارد.^{۲۹} برای مثال، ماهیت حقیقی طلا همان است که باعث می شود ما طلا را چنان که هست ببینیم؛ در حالی که ماهیت اسمی آن، تصورات پیچیده ای درباره رنگ، وزن، عیار و دیگر مباحث «توافقی» است. لذا با این اسمی «توافقی» تنها می توانیم درباره کیفیات عرضی اشیاء قضاوت کنیم. اما برای بحث درباره کیفیات جوهری آنها تفاوتی میان افراد عادی و افراد آموزش دیده وجود ندارد.^{۳۰} نتیجه آنکه لاک با ایجاد شبیه در بحث «فهم» و «شناخت ماهیت جوهری» و اینکه ما اساساً

نظریه، و آنچه به نظر او ارتباطی به زندگی در کره خاک ندارد، حجت و دلیلی به دست نمی دهد. او می گوید بر فرض که چنین اصول مسلمی وجود داشته باشد، «بایستی ناشناخته باشد»؛^{۳۱} وضعی که معمولاً با اهرم قدرت و سلطه دستگاه سیاست بر آن، به سوی خرافه و افسانه گرایش می یابد.^{۳۲} لاک در سراسر کتاب اول به خرافه زدایی از ذهن پرداخته است. او می گوید انسانها غالباً یک رشته مبانی فکری را که مقبولیت بیشتری دارد به منزله برهانی برای «فطری» و «ذاتی» بودن آنها گرفته و دیگر درباره آن حقایق و اینکه آیا خود آنها هم قابل پرسش و بحث است، فکر نمی کنند. اما اگر همان مسئله یا حتی مفاهیم به ظاهر ساده را پیش روی کودکان یا عوام الناس که اذهان دست نخورده و پاک تری دارند، قرار دهند، معلوم می شود که مسائل به ظاهر بدیهی، چندان هم ساده و روشن نیست.^{۳۳} برای فهم مسئله کافی است به اخلاقیات، آداب و رسوم و حتی مذاهب ملل و اقوام دیگر در این باب توجه کرد تا معلوم شود که مسائلی چون اصول اخلاقی، دینداری یا حتی مفاهیمی چون شرک و الحاد، که معمولاً از آنها به عنوان اصل یاد می شود، نیز مبهم و متغیر است.^{۳۴} بنابراین وی نتیجه می گیرد که «در حافظه، هیچ گونه اعتقاد فطری یا ذاتی وجود ندارد».^{۳۵} لاک می خواست نشان دهد که این عقاید بر مفاهیمی یکسره انتزاعی بنا شده و به گونه ای است که تا در برابر تجربیات قرار نگیرد، به پویایی نمی رسد. به عبارت دیگر، فکر ما یعنی دانش ما.^{۳۶} جستجو در سراسر جستار، ردپایی از ادعای لاک مبنی بر پیشین یا پسین بودن ذهن نشان نمی دهد. در واقع نظریه پیشین بودن ذهن و اینکه قوه فاهمه نزد لاک، چیزی است چون لوح سفید (blank sheet) یا به واژه لاتینی آن تابولا رازا (tabula rasa)، نظریه ای است که برخی از محققان لاک شناس، از مضمون جستار برداشت کرده اند؛^{۳۷} برداشتی یکسره تجربه گرایانه، که اساساً به دلیل زیرساخت های اخلاقی که لاک در فلسفه سیاسی خود بنا می کند، نه تنها جستار بلکه فلسفه سیاسی او را هم با تناقضی درونی روبه رو می سازد. تابولا رازا مفهومی ارائه می کرد که ابتدا بوسیله ارسطو ادعا شده بود.^{۳۸} لاک از وسعت و عظمت چنین ادعایی آگاهی داشت. او حتی ارسطو را هم به سبب تقلید

بر ساند؛ ضمن اینکه معلوم نیست رهیافت و شیوه نگرش خودش تا چه اندازه به حقیقت نزدیک است. ۲۲ لاک این شیوه عملگر در انار و او یکسره دور از حقیقت مذهب دانسته است:

وظیفه مذهب حقیقی، عملی کاملاً متفاوت از راه و روش بالا است. مذهب برای رسیدن به جاه و جلال و ایجاد سلطه کلیسا و زورگویی نیامده است؛ بلکه آمده است تا زندگی بشر را بر پایه تقوی و پرهیزگاری نظم دهد. هر آن کس که خود را زیر پرچم مسیح و پیرو او می داند، باید ابتدا و پیش از هر کاری به جهاد با نفس بپردازد و غرور و شهوات خود را مهار کند، [زیرا] در غیر این صورت، بی پرهیزگاری، اخلاص در عمل و نیز شفقت و فروتنی، راهی بس بیهوده پیموده است. کسی که به فکر نجات خودش نیست چگونه می تواند مردم را برای راهنمایی و نجاتشان اقناع کند؟ هیچ انسانی نمی تواند با صمیمیت [و بی استفاده از ابزار قدرت] مردم را به مسیحیت فراخواند، مگر آنکه پیشاپیش با همه وجود آیین مسیح را در آغوش کشیده باشد. ۲۳

لاک در اینجا بحث نظری خود را از چارچوب محلی و محدود فراتر برده و با مراجعه به اصل دعوت مسیح و طرح بحثی روانشناسانه و اخلاق گرایانه، آن را به پایانه ای نامحدود در سطح جهانی و تمامی بشریت سوق می دهد. وی ضمن بازگشت به سنت اولیه مسیحیت، مسیح را پادشاه صلح معرفی می کند و می گوید ناخدای ما پادشاه صلح بود. او برای نجات مردم و دعوت آنها به مذهب خود هرگز به «زور شمشیر» متوسل نشد، بلکه دعوت او از راه پیامهای کتاب مقدس بود؛ و اساساً اگر قرار بود کفار، کور کورانه و بی اختیار و آزادی عمل به مسیحیت بگردند، بسی ساده تر بود که خدا سپاهیان بهشتی خود را به سوی آنها گسیل می داشت. بنابراین دیگر نیازی به وعده و وعید بهشت و جهنم نیز نبود؛ ۲۴ ضمن اینکه تنها در شرایط آزادی کامل است که انسان فرصت می یابد تا له یا علیه نفس خود طغیان کند، آن را محک زند و به سوی ایمانی راستین هدایت شود و اساساً تنها در این شرایط است که می توان از اخلاق مذهبی و

قادر به شناخت ماهیت حقیقی نیستیم، منطق فکری متفکران اهل مدرسه را به نقد کشید و منکر مرزهای قطعی و استعلایی فکری مورد بحث ایشان شد. به زعم وی، وقتی مدعی می شویم که طبیعت میان انسان و دیگر انواع، مرزهایی ایجاد کرده است، خود را گمراه کرده ایم؛ زیرا این مرزهای انضمامی ساخته خود ماست و ما آنها را صرافاً برای شناخت بیشتر محیط خلق کرده ایم و اساساً هیچ مرز جز می و غیر قابل تغییری میان انواع موجودات وجود ندارد. ۲۱

سوم: در شناخت تساهل

نخستین نتیجه عملی شناخت شناسی لاک در کتاب نامه ای در باب تساهل آشکار می شود. او در اینجا با توجه به مباحث هستی شناسانه و معرفت شناسانه و آنچه در ناتوانی انسان برای دستیابی به شناخت حقیقی در جستار ارائه کرده، بر آن شده است تا جهان پیرامون خود را با نگاه تجربه گرایانه موجود نقد و ارزیابی کند. لاک در کتاب جستار، با بهره برداری از قوای فاعله انسان نشان می دهد که انسانها تا چه اندازه از فهم حقیقت ناتوانند. لذا در کتاب نامه ای در باب تساهل بر آن می شود تا با تفهیم ناکارآمدی در شناخت کل گرایانه انسانها، بویژه مدعیان راه و روش مسیح، همگان را به اتفاق بر امور واقع و «توافقی» فراخواند و ضمن دعوت عموم برای پایان دادن به جنگهای تباہ کننده داخلی، معرکه جهان بینی های حاصل از این گونه شناخت را به معرکه آراء، حاصل از شناخت تجربی، که در جستار ساخته و پرداخته است، تبدیل کند.

لاک بحث تساهل را از مذهب و شناخت حقیقت آن آغاز کرده است. او با توجه به تجربه خود از جنگهای مذهبی و برخوردهای ایدئولوژیک ناشی از فرقه گرایی های مسلکی و جهان بینی های متنوع در نگاه به مسیحیت، مدعی می شود که علت اصلی برخوردهای اجتماعی زمان او ریشه در اعتقادات شخصی مذهبی دارد؛ به این ترتیب که هر کس به خود حق می دهد با سیر و سلوک و نگاه ابداعی و بعضاً ناصوابش به مذهب، روش فکری خود را پاک آیینی و روش دیگری را، تنها به این دلیل که از راه و روش او پیروی نمی کند و با آراء او مخالفت دارد، ارتداد بنامد، وی را «به اسم مذهب» مورد آزار و شکنجه قرار دهد، غارت کند و حتی به قتل

○ از مطالعه آثار دوره جوانی لاک چنین برداشت می شود که لاک جوان تا اندازه زیادی تحت تأثیر فلسفه سیاسی هابز قرار داشته است. اما با طرحی که در تألیفات بعدی خود در پیوند میان اخلاق، مذهب و سیاست عرضه کرد، بخش عمده ای از نظریه هاد در فلسفه سیاسی وی نیز تغییر یافت.

بر این اساس، هر کس صمیمانه مشتاق ملکوت خداوند است و فکر می کند که باید برای گسترش آن بجنگد، باید پیش از هر چیز با دقت و احتیاط به جای جنگ با گروه ها و فرقه های دیگر، به فکر برافکندن ریشه های گناهان خود باشد. لذا اگر کسی با مخالفان اعتقادی خود کینه تیزی کند و در حق آنها ستم روا دارد، خودش را سخت در معرض گناه و فساد اخلاقی قرار داده است؛ گناهان و مفسده هایی که زیر نام مسیحیت انجام گرفته است؛ حتی اگر در مقام گفتار برای اعتلای کلیسا یا وه سرایی و تبلیغ کرده باشد. زیرا او آشکارا [و در عمل] نشان داده است که برای پادشاهی دیگری غیر از ملکوت خدا جهاد کرده است.^{۲۶}

بر این مبنا بجاست که پرسیده شود لاک چه معیاری برای حکومت مذهب و ملکوت خداوند پیش روی نهاده است؟ در پاسخ باید گفت که لاک معیاری برای تمایز حکومت خدا و غیر خدا ارائه نکرده اما بسیار ساده و بی پرده پویشی، عدم تساهل را برترین معیار شناخت حکومت غیر خدا دانسته و تصریح کرده است که «تساهل برترین مشخصه کلیسای راستین است».^{۲۷} حکومت خدایی که بر پایه عشق درونی، نیات پاک و نیکو کاری بنا شده است، برای تبیین خود نیازی به نیروی جسمانی «شمشیر» و گرمای مادی «آتش» ندارد.^{۲۸} لاک با این بیان و به استناد سنت و سیره مسیح نتیجه گرفته است که هر کس غیر از این عمل کند، «ملکوت خداوند را به ارث نخواهد برد».^{۲۹}

چهارم: مسیحیت و فلسفه سیاست

با نتایج حاصل از کالبدشکافی مذهب و شناخت «مذهب راستین»، لاک برای پایان دادن به مخاصمات فکری و مذهبی، بحث جدیدی در فلسفه سیاست و جدانمودن جایگاه «عمل مذهبی» از «عمل سیاسی» و نیز تبیین مرزهای حقوقی کلیسا به عنوان خانه خدا و مرزهای حقوقی عامه مردم آغاز کرد و به صراحت نوشت: «تازمانی که وضع حقوقی این مرزها [حق خدا و حق مردم] روشن نشود، کشاکش های مذهبی و سیاسی میان مدعیانی که با

یک دست برای آخرت و با دست دیگر برای دنیا و آسایش و امنیت در آن می جنگند، پایان نمی یابد».^{۳۰} لاک در اینجا بحث عمیق و مفصلی در مورد تقسیم حوزه های مربوط به رابطه انسان با خدا و حوزه های مرتبط با رابطه انسان با انسان، مطرح کرده که بسیار قابل تأمل است؛^{۳۱} بحثی که اینگرید کریل در مقاله تحقیقی خود بسیار مدبرانه مورد تجزیه و تحلیل و موشکافی قرار داده است.^{۳۲}

قراثت هستی شناسانه کریل به دوگانگی خلقت انسان و ارتباط آن با مذهب و سیاست، معطوف است. تحلیل وی از نظریه تساهل لاک بدین گونه است که هیأت دو بُعدی روحانی و جسمانی انسان، او را به مجتمع دو بُعدی «مذهبی و سیاسی» سوق داده است. کریل در این بیان از مفاهیم تناقض نمای دیگری همچون «دستگاه کلیسا و دستگاه حکومت»، «درون و بیرون»، «ذهن و عین» و «خاصه و عامه» نیز نام برده است و اساس بحث خود را بر همین تمایز هستی شناسانه لاک، که به نظر کریل کل نظریه تساهل روی آن بنا شده است، قرار می دهد.^{۳۳} او در این رویکرد، ضمن اشاره به دوگانگی های یاد شده بر آن بوده است که نشان دهد چگونه مذهب و سیاست در اجتماع، همچون روح و جسم انسان، غیر قابل تفکیک و در عین حال ناگزیر از تمیزند. به عبارات دیگر، مذهب در نگرش کل گرایانه خود به هستی، مدعی هدایتی است که بر پایه کرامت انسان و فردیت او بنا شده است. اما سیاست با نگرش تجربه گرایی خود مدعی نظمی است که در مقصد نهایی خود در جمع و بر اساس «توافقات عامه» ظهور می کند. لذا، بر مبنای تمایزی که لاک میان دو حوزه مورد بحث قائل شده، حرکت تکاملی جامعه، چنان که در عرصه رقابت میان جوامع نمود می یابد، چیزی جز تعامل این اضداد نیست؛ وضعی که کریل آن را ناشی از روح فردیت یافته انسان و حضور اجباری وی در مدینه می داند.^{۳۴}

نگارنده ضمن بهره گیری از رهیافت کریل، با تعمق در این مفاهیم تناقض نما، معتقد است که نقطه عزیمت لاک در نظریه تساهل، در لایه ای ژرف تر، و در تمایز میان خداپرستی و پیروی از قوانین کلیسا نهفته است. در واقع تمایز هستی شناسانه لاک در باب مذهب و سیاست، از روش و غایت مذهب در جوامع

○ لاک در صنعت خود خالق دولتی است که فرد، تا حد امکان، در اوج قدرت قرار می گیرد؛ وضعی که در آن، به گونه ای تناقض نما ضمن هضم شدن فرد در دولت و دولت در فرد، فرد و دولت در شکلی متوازن و در کنارش متقابل قادر می شوند یکدیگر را، به شکلی متعادل و هماهنگ هدایت کنند. و این بنیاد دولت عقل نزد لاک است.

انسانی سرچشمه می‌گیرد. لاک از آنجا که بویایی شناخت انسان را معطوف به محك تجربه می‌دانسته^{۴۵}، نمی‌توانسته است، نیروی قاهری غیر از سلطه خدا و ملکوت او بر انسان را بپذیرد. از این رو بر پایه ناتوانی قوای فاعله انسان در دستیابی به حاق حقیقت، معتقد بوده است که کلیسا و هیچ قدرت دیگری حق سلطه بر انسان را ندارد. در واقع، جامعه مذهبی، جامعه آزادی است که انسانها به دلخواه خود به آن می‌پیوندند. بنابراین هیچ کس را نمی‌توان تنها به این علت که در جامعه مسیحی زاده شده است، به پیروی از دستورهای آن جامعه واداشت؛^{۴۶} زیرا هر کس بر پایه حق طبیعی آزاد است تا «بر اساس آنچه خود برای عبادت، مقبول خدا یافته است، او را پرستش کند.»^{۴۷} بنابراین مذهب، پادشاهی خداوند و پیامبران او، ماهیتاً با سیاست - که برای ایجاد سلطه آمده - متفاوت است. به سخن دیگر عملکرد مذهب، درونی و بی اعمال زور است، حال آنکه عملکرد سیاست، بیرونی و از راه اعمال قدرت است. البته اعمال قدرت می‌تواند عریان یا غیر عریان، چنان که لاک می‌پندارد، باشد، اما به هر صورت ماهیتاً با روش روادارانه مذهب، متفاوت است؛ ضمن اینکه غایات سیاست نیز صرفاً به معلومات تجربی جهان طبیعی و امور ناسوتی مرتبط به آن وابسته است.^{۴۸} لاک آگاه است که مذهب در مقایسه با سیاست از آغازی به مراتب ابتدایی تر رفته و غایتی به مراتب پایانی تر را نیز دنبال می‌کند؛ کلیتی یکبار چه و انداموار که خداد هر گونه آسیب در هر يك از اجزای آن می‌تواند کل نظام آن را به مخاطره بیندازد. در حالی که سیاست، صرفاً نگاهی تجربه گرایانه به نظام بی‌ابتدا و بی‌پایان هستی دارد. بنابراین آسیبهای وارد به نظام مورد بحث سیاست به همان نسبت ساده تر و قابل جبران تر است؛ ضمن اینکه نگرش تجربه گرایانه به نظام هستی، توانایی آن را دارد تا به حداقلی از غایت ایده آل، که کلیسا نیز آرزو می‌کرد، دست یابد.^{۴۹} بنابراین، جایی که مذهب حاکمیت داشته باشد سیاست نیز محصول حاصل است. اما از آنجا که مذهب راستین جز با کمک «قضائیه خطا ناپذیر»، پدیدار نمی‌شود، پس بهتر است برای پایان دادن به قضائیه های «خطا پذیر» و ارزش داورانه انسان، به حاکمیت تجربه گرایانه سیاسی و «توافقات» غیر

ایدئولوژیک، یا «غیر شخصی» به تعبیر لاک، بسنده کرد.^{۵۰}

با این سخن، لاک ضمن دادن قدرت مطلقه درونی به کلیسا، دست آن را از هر گونه سلطه بر مردم کوتاه کرده است. کلیسامی تواند هر عضو خود را که حریم قوانین جامعه مذهبی را نقض کند، از جامعه خود براند، ولی حق ندارد او را از حقوق و فعالیت های مدنی محروم کند^{۵۱} بلکه همه حقوق و امتیازات انسانی یا معیشتی فرد باید همچنان مورد محافظت قرار گیرد به گونه ای که هیچ خشونت و آسیبی از «هیچ کس» متوجه او نشود، خواه او يك مسیحی یا يك غیر مسیحی باشد؛ «او به عنوان يك انسان از همه حقوق انسانی و شهروندی خود بهره مند است.»^{۵۲} در برابر، اولیای امور سیاسی نیز می‌بایست به جای مداخله در امور مربوط به مذهب و روابط دو جانبه انسان با خدا، به فکر ابعاد ناسوتی اجتماع باشند و امور مذهب را یکسره به اولیای کلیسا واگذار کنند. در اینجا لاک گامی دیگر برداشته و حتی مسئولیت اولیه سیاستهای تساهل را نیز به اولیای کلیسا محول کرده است، زیرا پیروان کلیسا به فرمان کلیسا هستند. لذا برای پر هیز از خشونت، تنها کلیسا است که می‌تواند آموزه تساهل و تفاوت مرزهای میان کلیسا و سیاست را برای آنها قرائت کند.^{۵۳} «توافقی» برای جوانب معین، استعلایی و لایتغیر از دو مبدأ و دو غایت، که با دوروش متفاوت از رهیافت های شریعت و فلسفه ایدئال سیاست اخذ می‌شود؛ یکی برای راهیابی به بهشت و دیگری برای سلطه بر زمین. لاک در هیچ جا حتی اشاره ای هم نکرده است که چه کسی در کجا قرار می‌گیرد، اما کاملاً مشخص است که او ضمن نهادینه کردن نظام مذهبی-سیاسی خود بر آن شده است تا نشان دهد که نهاد مذهب کار ویژه ای متفاوت و مستقل از نهاد سیاست دارد به گونه ای که خلط آنها و بی توجهی به ابعاد و نیازهای دو گانه مورد بحث موجب گمراهی اجتماع انسانی و زوال آن خواهد شد. بدین ترتیب هر کس هر دانشی داشته باشد هنگامی که در عرصه سیاست قدم گذاشت نباید از سلطه خویش برای هدایت کردن به بهشت مدد جوید.^{۵۴} روشن است که لاک در اینجا از انسان مادون و «غیر معصومی» بحث می‌کند که با عدول از نگرش کل گرایانه مذهب، به جهان ناسوتی و جزء گرایانه سیاست روی آورده

○ گرچه حاکمیت دولت نزد لاک تمام عیار است، اما او قصد داشت شرایطی پدید آورد که به موجب آن، اولاً قانون جایگاهی فراتر از خیر عموم پیدا نکند، و ثانیاً به موجب آن داری تک تک افراد اعم از جان و مال آنها مورد محافظت قرار گیرد.

بدین سان، لاک با جدا کردن رهیافت فلسفه سیاست از فلسفه مذهب و تعیین کلیسا به عنوان جایگاه زمینی مذهب، به تعریف و وظیفه تساهل و تعیین حقوق کلیسا پرداخته است. او در کتاب نامه‌ای در باب تساهل، دیگر به فکر برقراری نظم آرمانی مذهب نیست. لذا اساساً دیگر توجهی به کلیسای راستین و غیر راستین نمی‌کند. او به کلیسا به عنوان یک نماد تجربی از کلیت مذهب می‌نگرد که می‌تواند بهترین فهم، اگر نه فهمی کامل از مذهب، را به پیروان خود ببخشد؛ همچنان که سیاست نمادی تجربی از فکر سیاسی محسوب می‌شود. در واقع سیاست و کلیسا هیچ یک معیار معین و لاینفکری جز اخلاق عرفی و توافقی پیش روی پیروان خود قرار نمی‌دهد؛ با این تفاوت که هر کدام تنها از منظر خود به جهان نگاه می‌کند. به سخن دیگر، گرچه مذهب و فلسفه سیاست به لحاظ هستی‌شناسی با هم اختلاف دارند، اما روش هر دو در حرکت به سوی جهان فروتر که تحت عنوان کلیسا و سیاست متجلی می‌شوند، روشی تجربه‌گرایانه است. لذا انتظاراتی که در باب تساهل از آنها می‌رود نیز بیرون از حدود معارف بشری نخواهد بود. بر این مبنا، هر کلیسا، بر اساس توافقات داخلی به راحتی این حق را دارا می‌شود که بتواند اعضای متخلف خود را از دستگاهش اخراج کند، اما حق ندارد به محدوده و قلمرو کلیسای دیگری که عقاید خاص خود را ترویج می‌کند وارد شود و به حقوق آن تجاوز کند. به بیان روشن‌تر، کلیسا حکومتی مطلق اما منطبقه‌ای دارد و در عوض سیاست حکومتی متساهل اما فراگیر دارد زیرا سیاست نه حق اخراج و محروم کردن اتباع خود و نه حق دعوت به نحل‌های خاص یا جانبداری از برنامه‌ای خاص دارد؛ مگر آنکه قبلاً توافقاتی لازم به عمل آمده باشد. بنابراین نزد لاک مذهب و سیاست به دو مجموعه می‌مانند که نه به وحدت می‌رسند و نه قابل تفکیکند؛ با این تفاوت که مذهب آمریتی عمودی دارد و از بالا به پیروان نظر می‌کند حال آنکه سیاست، با تعریفی که لاک بنیان می‌نهد، قرار است آمریتی توافقی و در شکل مطلوب، افقی میان اعضای گروه برقرار کند.

پنجم: قرارداد اجتماعی

عهد (compact) و قرارداد (contract) دو واژه‌ای است که لاک در توضیح وضع قرارداد به کار بسته است. پیترو لسلت در مقایسه این دو مفهوم در دور رساله، اظهار داشته است که واژه عهد نزدیک مفهوم عام‌تر از قرارداد و به معنایی غیر رسمی‌تر و متداول در امور غیر سیاسی مردم، به کار رفته است، همانند «عهد اخلاقی که ما با خدا یا با مردم داریم». ۵۵ اما قرارداد، مفهومی اخص از «عهد» دارد و در معنای قانونی و رسمی آن به کار گرفته شده است. ۵۶ با وجود این، تصریحی از لاک وجود ندارد و اینکه لاک وضع طبیعی و قوانین ساده آن را با لفظ «عهد» از «وضع مدنی» و «قرارداد» بر سر قوانین موضوعه آن جدا کرده باشد، چندان روشن نیست. از مطالعه دور رساله هم نمی‌توان به نکته تازه‌ای رسید. برای مثال: لاک درباره زمینهای دست نخورده انگلستان که در وضع طبیعی غیر متنازع فیه خوانده شده، از واژه «عهد» استفاده کرده است:

در جایی چون انگلستان یا هر کشور دیگر که جمعیت زیادی با ثروت خود زیر پرچم دولت واحدی گرد آمده‌اند، نمی‌توان بی کسب رضایت مشترک آن زمینهای مشترک استفاده کرد و آن را تحت مالکیت و تصرف خود در آورد. زیرا چنین تعهد شده که این زمینها دست نخورده باقی بماند. ۵۷

همچنین در «مشترکات معهود» ۵۸ و نیز اظهار او در این که «با عهد و توافق (agreement)، مالکیت بر مبنای کار و کوشش آغاز شده» ۵۹ و باز در آنجا که می‌گوید: «عهدی برای حاکمیت اختصاصی بعضی از انسانها تصریح نشده»، از واژه عهد استفاده شده است. ۶۰ لاک همچنین تراضی در امور غیر مجاز را با واژه «عهد» توضیح داده است؛ مثل آنجا که می‌گوید: انسان نمی‌تواند به بردگی خود رضایت بدهد و بر آن عهد ببندد؛ ۶۱ و نیز بطلان تعهد پدر در باب التزاماتی که او در خصوص فرزندان و آیندگان خود در اطاعت از حکومت داده است؛ ۶۲ و در رساله اول در نقد فیلمر؛ که می‌نویسد «اگر استدلال شود که قدرت معهود می‌تواند به واسطه ارث منتقل گردد»، ۶۳ همگی شواهدی بر این مدعا است.

اما مواردی که لاک از واژه «عهد» و «قرارداد» استفاده کرده، متنوع و گاه بی‌ملاک بوده است: قرارداد موقت بین خدمتگزار و ارباب، که با توجه به

○ لاک خالق دو وضع قابل انعطاف در حاکمیت دولت است، وضعی که با حاکمیت بالقوه اقلیت همراه می‌شود و نیز وضعی که با حاکمیت بالفعل اکثریت پدید می‌آید. این دو وضع به هیچ وجه جزئی نیست.

روبرو شدن با انقلاب، که در صورت وقوع، دیگر قابل کنترل نیست، اصلاح کرد. به این ترتیب، اساساً در نظام خود افزایشنده لاک، انقلابی صورت نمی‌گرفت، اما در هر صورت اگر دولت عقل به کژراهه کشیده می‌شد، به گونه‌ای که حتی مخالفتهای اصلاحی چاره‌ساز نمی‌شد، حق انقلاب همچنان محفوظ بود.

اگر اعمال نامشروع ادامه یابد و اکثریت مردم رافرا گیرد، یا حتی شرارت یا ظلم تنها متوجه معدودی شود ولی ماهیت آن به گونه‌ای باشد که نتایجش همه گیر شود، به گونه‌ای که مردم قانع شوند قوانین آنها و دولتشان، آزادیهایشان، زندگی‌شان و نیز شاید مذهبشان در خطر قرار گرفته، در این صورت چگونه می‌توان جلوی آنها را گرفت که در برابر زور نامشروع نایستند؟ من پاسخی برای آن ندارم و اعتراف می‌کنم که این وضع نامناسب فراروی همه حکومتهایی است که به این راه کشیده شوند، زمانی که بطور عمومی در مظان اتهام مردمشان قرار گیرند؛ خطرناک‌ترین وضعی که ممکن است دستگاه حاکمه خودشان را در آن قرار دهند، که کمترین ترحمی به آنها نشود. زیرا به راحتی می‌توانستند خودشان را در آن وضع قرار ندهند.^{۶۷}

به این ترتیب صنعت معقول لاک، که بر پایه عقل مشروع و - تا حد امکان - عاری از خرافه، بر شالوده قانون طبیعت بنا شده بود، سه اصل بزرگ داشت که یکسره جدید و ابداعی بود: اول آنکه، در نظام جدید، حاکمیت از آن مردم بود. دوم اینکه، حاکمیت مورد بحث اگر چه بی‌نهایت فرض شده بود، اما محدود به مرزهای تعیین شده قبلی بود و بالاخره سومین اصل، حق انقلاب بود؛ که گرچه هرگز رخ نمی‌داد، اما اصلی باز دارنده و گریز راه مطمئنی محسوب می‌شد که لاک در نظام سیاسی خود بنا کرده بود.

ششم: جامعه مدنی و حاکمیت دولت

لاک بر آن بود که با ایجاد وحدت در حاکمیت مردم، حکومت کارآمدی تشکیل دهد که بتواند از مال و جان آنها محافظت کند.^{۶۸} لذا ضمن بازگشت به اهداف اولیه در وضع طبیعی، وجود محکمه‌ای برای صدور حکم و اجرای آن را با توجه به قانون

تمایز بالا می‌بایستی «عهد» نامیده می‌شد،^{۶۴} یا وصلت زن و مرد، که لاک گاه از واژه «عهد» و گاه از «قرارداد» در مورد آن استفاده کرده است.^{۶۵} بر حسب ظاهر تنها جایی که به برداشت لسلت در تمایز «عهد» و «قرارداد» نزدیک تر است، پاراگرافهای ۹۷ و ۹۹ از رساله دوم است که لاک با بیان روشن تر، تراضی مردم را در حکومتهای ابتدایی، «عهد» خوانده است اما همین تراضی وقتی در سطحی پیچیده تر و در جامعه سیاسی با حاکمیت افراد جامعه رخ می‌دهد، «قرارداد» نام می‌گیرد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که تمایز قائل شدن لاک میان دو واژه بالا ناشی از قدرت افقی است. بدین علت، هر جا که بحث از قدرت واحد و سرسپردن موضوعات قدرت به آن قدرت واحد بوده، و آن قدرت واحد نیز بر اساس رضایت افراد و مشارکت در سطح افقی تشکیل شده باشد، لاک از واژه قرارداد استفاده کرده است. روشن است که لاک در صنعت خود خالق دولتی است که فرد، تا حد امکان، در اوج قدرت قرار می‌گیرد؛ وضعی که در آن، به گونه‌ای تناقض نما ضمن هضم شدن فرد در دولت و دولت در فرد، فرد و دولت در شکلی متوازن و در کنار هم متقابل قادر می‌شوند یکدیگر را، به شکلی متعادل و هماهنگ هدایت کنند. و این بنیاد دولت عقل نزد لاک است.^{۶۶}

به این ترتیب دولت عقل، که فردیت افراد ناشی از آن است، خود محصول فرد است و از همین جاست که لاک میبانی اندیشه سیاسی خود را بر حاکمیت مردم بنا کرده است. به عبارت دیگر، عقلی که لاک آن را از دستیابی به حاق حقیقت ناتوان می‌داند، در اندیشه سیاسی او به تعقلی تحویل می‌شود که افراد با اکثریت خود به دست آورده‌اند. وجه ضمان این تعقل، همان گونه که در بی‌خواهد آمد، تفکیک قواست که لاک بوسیله آن سعی داشت، تا حد ممکن، از انحراف عقل جلوگیری کند، ضمن اینکه، چنان که گفته شد، لاک شاخص مهمی در قانون طبیعت برای تعیین میزان انحراف به دست داده بود. بدین ترتیب لوای تانی قدرتمند، اما محدود خلق می‌شد، و در همین جاست که جامعه مدنی لاک از هابز فاصله می‌گیرد. البته محدودیت مورد بحث بی‌دلیل هم نبود. این محدودیت برای خلق اهرمهای اصلاحی بود که بتوان دولت را پیش از

○ حکومت دلخواه لاک،
چهره‌های ژانوسی و
تناقض نمسار دارد. لاک
می‌خواست ضمن اعمال
محدودیت، وسعت و
وحدت حاکمیت نیز
محفوظ بماند، به گونه‌ای که
پیکره دولت در مجموع
بتواند به شکلی واحد و
یکپارچه عمل کند و در
عین حال وضع صلح نیز
تضمین شود.

طبیعت مطلوب یافت.^{۶۹} البته در وضع طبیعی قیدوبندها کمتر بود و انسان آزادتر می‌زیست. اما انسانها ترجیح دادند برای ایمنی از ناامنی‌های طبیعی و غیر طبیعی بخشی از آزادیهای خود را به دیگری تفویض کنند و همین شیوه تفکر، اساس شکل‌گیری وضع مدنی در همه جوامع سیاسی است؛ مشروط بر اینکه اعضا بارضایت خود بر حفظ اصول اولیه قرار داد یعنی حفظ «جان، مال و آزادی» توافق حاصل کنند.

به این ترتیب، دولت قرار داد ساختاری تا حد ممکن معقول و قانونمند و بر اساس رضایت مردم دارد. در این وضع «هدف عالی و اولیه انسانها در پذیرش حاکمیت واحد و وحدت آنها زیر چتر حکومت، محافظت از دارایی [اعم از جان و مال] آنهاست».^{۷۰} بر این اساس، دولت قاضی شناخته شده و بی طرفی است که با قدرت اجرایی خود موظف است در چارچوب قانون موضوع شناخته شده‌ای که در دست دارد، حکمرانی کند.^{۷۱} اما به تصریح لاک چنین دولت آرمانی جز تسلیم شدن به رأی اکثریت چاره‌ای ندارد.

زیرا وقتی عده‌ای از انسانها قصد دارند با رضایت فردی خود، جامعه‌ای را به شکل دیگری واحد بنانند تا اینکه کل آن به صورت واحد عمل کند، چاره‌ای ندارد جز آنکه به خواست و تصمیم اکثریت عمل کنند... زیرا جامعه ضرورتاً به جایی هدایت می‌شود که نیروهای اجتماعی بیشتری برای آن هدف متمرکز شده‌اند.^{۷۲}

اکثریت مورد بحث لاک کاملاً قانونمند و غیر استبدادی و در جهت تضمین صلح و امنیت جامعه مدنی است،^{۷۳} به گونه‌ای که نه تنها حقوق اقلیت، بلکه حقوق فرد نیز تأمین گردد. به بیان دیگر، گرچه حاکمیت دولت نزد لاک تمام‌عیار است، اما او قصد داشت شرایطی پدید آورد که به موجب آن، اولاً قانون جایگاهی فراتر از خیر عموم پیدا نکند، و ثانیاً به موجب آن دارایی تک تک افراد اعم از جان و مال آنها مورد محافظت قرار گیرد.^{۷۴} بنابراین اقلیت نیز بالقوه و در چارچوب قانون از حاکمیت برخوردارند. به این ترتیب لاک خالق دو وضع قابل انعطاف در حاکمیت دولت است، وضعی که با حاکمیت بالقوه اقلیت همراه می‌شود و نیز وضعی

که با حاکمیت بالفعل اکثریت پدید می‌آید. این دو وضع به هیچ وجه جزئی نیست. به سخن دیگر، از آنجا که حاکمیت مورد بحث در هر دو وضع برقرار است، حرکت فرد از وضعی به وضع دیگر تأثیری در وضع حاکمیت او ایجاد نمی‌کند. این انعطاف در تغییر وضع، که علی‌الاصول اصلاح‌گرایانه است، موجب می‌شود که همواره حاکمیت در دست اکثریتی باشد که به لحاظ ماهوی در حفظ «صلح، امنیت و خیر عموم مردم» کوشنده و معقول‌ترند.^{۷۵} بر همین اساس، فرد، هر چند از گروه اقلیت، موظف است به حاکمیت دولت اکثریت احترام بگذارد و به مصوبات آن گروه، از جمله پرداخت وجوه شهروندی خود، یعنی مالیاتهای قانونی که با رأی اکثریت به تصویب رسیده است عمل کند.^{۷۶} لاک می‌گوید:

تردید نیست که هر کس به صرف وارد شدن در يك جامعه، پیشاپیش رضایت داده است که عضو آن جامعه و تحت سلطه حکومت آن باشد... به این ترتیب هر کس که در آن قلمرو، زمین یا ملکی دارد، با وارد شدن در جامعه، ضمناً رضایت داده است که بسان دیگران با همه دارایی خود، تحت سلطه [قوانین] آن حکومت زندگی کند.^{۷۷}

روشن است که این قوانین باید قبلاً به مردم ابلاغ شده باشد زیرا در غیر این صورت قابلیت اجرا نخواهد داشت.^{۷۸} نکته مهم در اینجا رضایت ضمنی مردم است که از طریق نمایندگان آشکار می‌شود؛ نمایندگان که منتخب اکثریت هستند و طبق قانون موظفند از حقوق همه شهروندان کوشا و معقول محافظت کنند.

با این وصف، این پرسش مطرح می‌شود که فرد غیر کوشنده و نامعقول در اندیشه سیاسی لاک چه حقی دارد و این حق چگونه و بر چه مبنایی تعیین می‌شود؟ پاسخ ساده است: او در نظریه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی لاک جایی ندارد. زیرا، همچنان که در وضع طبیعی شرح داده شد، شرط کسب آزادی، حتی در وضع طبیعی، بر خورداری از عقل بوده است. در واقع نحوه استدلال لاک در مورد رهایی و آزادی موجب می‌شد که آزادی فقط در چارچوب قانون طبیعت و قانون عقل معنا شود؛ و این همان آزادی معقول بود که به تفصیل مورد بحث

○ نزد لاک قوه قانونگذاری
تجلی دولت عقل است؛
عقلی که از مردم، با در نظر
گرفتن اصالت فرد، ناشی
می‌شود و سرانجام
پیامدهای آن نیز به خود مردم
باز می‌گردد.

قرار گرفت. بادر نظر گرفتن همین آزادی بود که انسان می توانست باریکات خود، برای حفاظت از جان و مالش به جامعه مدنی وارد شود. زیرا «انسان غیر آزاد» که بر نفس خود تسلط نداشته باشد، چگونه می تواند با اشخاص دیگر وارد قرارداد شود؟ بنابراین هر گونه اصلاحی که بوسیله لاک شناسان و نظریه پردازان جامعه مدنی برای توجیه لاک در این وضع صورت گرفته، اساساً غیر ضروری است.^{۷۹} حتی نقادان لاک نیز بیهوده او را از این لحاظ سرزنش می کنند^{۸۰} زیرا لاک بافت فلسفی نظریه خود را به گونه ای تنظیم کرده است که فرد غیر کوشنده و غیر عاقل ضرورتاً بیرون از نظریه او قرار می گیرد.

هفتم: محدودیت قدرت دولت

حکومت دلخواه لاک، چهره ای زانوسی و تناقض نما دارد. لاک می خواست ضمن اعمال محدودیت، وسعت و وحدت حاکمیت نیز محفوظ بماند، به گونه ای که بیکره دولت در مجموع بتواند به شکلی واحد و یکپارچه عمل کند و در عین حال وضع صلح نیز تضمین شود. لذا برای محدود کردن حکومت، کارویژه های آن را به قدرت قانون گذاری، اجرایی و فدرال تقسیم کرده است که در این میان قدرت قانون گذاری قلب نظریه تفکیک قوا محسوب می شود.^{۸۱} به عبارت دیگر، نزد لاک قوه قانون گذاری تجلی دولت عقل است؛ عقلی که از مردم، بادر نظر گرفتن اصالت فرد، ناشی می شود و سرانجام پیامدهای آن نیز به خود مردم باز می گردد.^{۸۲} به این ترتیب قوه قانون گذاری با اینکه در عمل تعیین کننده خیر و شر محسوب می شود، در عین حال در تصمیم گیری خود محدود به خیر و شر دیگری در حدود قانون طبیعت و قانون عقل است و قوه اجرایی و قوه فدرال در تعامل با یکدیگر و در چارچوب قانون به کارویژه های خود عمل می کنند؛ که در این میان مسائل مربوط به جنگ و صلح، اتحادها و پیمانها و نیز همه قرار دادهایی که در سطح خارجی جامعه مطرح می شود، در حدود اختیارات قوه فدرال قرار دارد.^{۸۳} به این ترتیب قوای مجریه و فدرال قدرت دارند تا آزادانه، و نه رها و دلخواهانه، در چارچوبی که بوسیله قوه قانون گذاری تعریف می شود عمل کنند.^{۸۴} در غیر این صورت، عمل آنها غصبی و غیر مجاز می شود.

اما این تصور وجود دارد که قوه قانون گذاری از برتری خود سوء استفاده کند و به قدرتی سلطه گر تبدیل شود. این تصور با توجه به آنکه قدرت اجرایی در دست قوه دیگری قرار دارد، چندان عجیب به نظر نمی رسد.^{۸۵} «زیرا فریب و وسوسه قدرت وقتی بیش می آید که این دو قدرت، یعنی تقنین و اجرا، در یک سر متمرکز گردد.»^{۸۶} اما با تفکیک آنها و از میان رفتن علت موجد، این خطر که دارندگان قدرت قانون گذاری، قانون را بر حسب منافع خود تنظیم کنند نیز منتفی می شود. ضمن اینکه امکان «اصلاح و خلع ید» قانونگذاران همچنان برای مردم محفوظ است.^{۸۷} بنابراین مردم به محض اینکه احساس کنند قدرت قانون گذاری در جهتی غیر از کارویژه خود گام برداشته، بی تحمل خشونت و زور، می توانند از طریق قوای دیگر دولت، قانونگذاران را تحت فشار قرار دهند. این وضع چیزی جز حق انحلال مجلس نیست.

با این وصف، به نظر می رسد که قدرت در دولت لاک چندان یکپارچه و متحد نباشد. اما این نتیجه گیری نیز شتاب زده است «زیرا لاک قدرت اجرایی را در اختیار کسی جز یکی از نیروهای تحت سلطه قوه مقننه قرار نداده است؛ کسی که خود نیز نماینده مردم در دولت عقل محسوب می شود و در تقنین نیز مشارکت داشته است.»^{۸۸} بنابراین، قدرت اجرایی برتر، قدرتی رها از حاکمیت قوه مقننه نیست. او که خود بر آمده از قوه مقننه است، آزاد است تا در چارچوب قانون حتی قوه مقننه را منحل کند، اما این حق را ندارد، و اساساً نمی تواند، که رها از قوه مقننه عمل کند زیرا قوه مقننه بعنوان بازوی قانونی او و در حکم مشرع و عیت اوست و بدون آن ضمن اینکه قدرت او غاصبانه می شود، پشتوانه ای هم برای تداوم نخواهد داشت.^{۸۹} به این ترتیب، قوه مجریه نیز نه تنها میل و اشتیاقی به انحصار قدرت و سلطه گری پیدا نمی کند، بلکه ناگزیر است لوازم و شرایط تحکیم قوه مقننه را نیز فراهم آورد. از این رو رئیس قوه مجریه موظف می شود برای تداوم حاکمیت دولت شخصاً بر انتخاب نمایندگان مردم نظارت و در مورد تقسیم قدرت خود با آنها اقدام کند. البته این اقدام فقط در مرحله آغازین و برای «تشکیل نخستین مجلس» اتفاق می افتاد، زیرا پس از آنکه قلب دولت جدید احیا شد، همه چیز به گونه

○ لاک با مراجعه به تاریخ انگلستان در صدد بود نشان دهد که روح کوشنده و خردمند مردم انگلستان همواره موجب شده است که حتی در شرایط ویژه نیز اداره قدرت در اختیار فردی قرار گیرد که «خردمندترین و بهترین پادشاه» باشد.

خود کار و خودافزاینده در خدمت دولت قرار می گیرد.^{۹۰}

تنها مشکل موجود و اجتناب ناپذیر در این نظریه، امتیازات ویژه‌ای است که رئیس دولت در دوران فترت مجلس یا شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاص، از آن برخوردار می شود؛ «شرایطی که مصلحت و خیر عموم حکم می کند که قدرت بی اجازه قانون و حتی گاه برخلاف قانون عمل کند.»^{۹۱} لاک نیز به خوبی از مشکله بحث آگاهی داشت، زیرا در چنین شرایطی این امکان وجود دارد که از قدرت سوء استفاده شود و قادر «خدای گونه» چنان قدرت نامحدودی بیابد که حکومت را به سوی سلطنت مطلقه هدایت کند.^{۹۲} به این ترتیب اداره دولت تامدنی مدید در دست حاکمان خود کامه قرار می گیرد. زیرا هر ظلمی بشود، کسی توان مقابله با چنین قدرتی را نخواهد داشت و سوء استفاده از قدرت آنقدر ادامه می یابد تا قاضیات آسمان به فریادمان برسند.^{۹۳} اما چنین وضعی مطلوب لاک نبود. از همین رو بر آن شد که با اعطای حق انقلاب به مردم و دعوت آنها به مشارکت در جریانهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه خود، رهیافت تازه‌ای به اصلاحگران معاصر خود پیشنهاد کند.

هشتم: اصلاح حکومت و حق انقلاب

لاک با مراجعه به تاریخ انگلستان در صدد بود نشان دهد که روح کوشنده و خردمند مردم انگلستان همواره موجب شده است که حتی در شرایط ویژه نیز اداره قدرت در اختیار فردی قرار گیرد که «خردمندترین و بهترین پادشاه» باشد.^{۹۴} لکن استدلال لاک استقرایی نبود. زیرا اگر تا زمان لاک پادشاهان خردمند و دادگر بودند، هیچ تضمینی وجود نداشت که حاکمان آینده نیز چنین خردمند و عدالت پیشه باشند. البته تحت «شرایط ویژه»، مردم حق داشتند پس از پایان بحران، حاکمیت را در دست خود بگیرند. اما در صورتی که به هر علت چنین اتفاقی نمی افتاد، لاک این مجوز را در نظریه خود برای مردم صادر می کرد تا با حضور عملگر ایانه خود حکومت وقت را منحل کنند؛ مشروط به اینکه مخالفت‌های اصلاحی، که اجمالاً مورد بحث قرار گرفت، مؤثر واقع نشده باشد. و به هر روی مسئول قوه مجریه نیز در طرح جدید از این تهدید باز دارنده

مصون نبود.

حق انقلاب یا مقاومت در برابر زور نامشروع، که لاک آن را به تفصیل در آخرین فصل دو رساله مورد بررسی قرار داده، ناشی از خروج دولت از وضع مدنی و بازگشت به جنگ در وضع طبیعی است.^{۹۵} بر حسب ظاهر، ماهیت قضیه چندان فرق نمی کند؛ چه در وضع طبیعی و چه در وضع مدنی، هرگاه تجاوزی به جان و مال صورت گیرد، متجاوز خود را در وضع جنگ قرار داده است. بنابراین حق انقلاب در نظریه لاک همان حق مقاومت در وضع طبیعی برای حفظ جان و مال است.^{۹۶} با این تفاوت که در اینجا هر گاه نام انقلاب مطرح می شود، منظور مقاومت در جامعه سیاسی «به معنی عام آن» یا دولت جدید «به معنای خاص آن» است. ضمن این که تمایز مورد بحث در حاکمیت دولت لاک از هابز و تفاوت آن با لویاتان، در اینجا نیز مشهود است. لذا باید توجه داشت که لاک در بحث خود در باب انحلال حکومتها، تمایز قاطعی بین انحلال جامعه، که هابز مورد بررسی قرار داده بود،^{۹۷} و انحلال حکومت و شرایط اجتناب ناپذیر آن قائل شده است:

کسی که عجلولانه به دنبال انحلال حکومت است، باید در وهله اول تفاوت موجود میان انحلال جامعه و انحلال حکومت را درک کند. [در واقع] آنچه اجتماع را ساخته و موجب می شود که انسانها از وضع طبیعی خارج شوند و به جامعه سیاسی روی آورند، توافقی است که هر کس بر مبنای آن متعهد شده تا در درون پیکره جامعه به صورت واحد عمل کند تا در مجموع حاکمیت واحدی را بنا نهند. باید توجه داشت که این جامعه هرگز منحل نمی شود، مگر زمانی که بوسیله نیروهای خارجی فتح شود.^{۹۸}

این تمایز از آن رو اهمیت دارد که در ایام بدون آن، وضع انقلاب عملاً با آنچه لاک در باب انسان کوشنده و معقول گفته بود در تعارض قرار می گیرد. به سخن دیگر، اگر بپذیریم که لویاتان چنان که از بیان هابز معلوم می شود همان دولت عقل است، چگونه می توان سرپیچی از آن را توجیه کرد؟ لذا ناچار باید پذیرفت که نمی توان لویاتان را منحل کرد. اما لاک که لویاتان خود را محصول دولت عقل و برآمده از یک روح لاهوتی بر خاسته از خرد مردم

○ حق انقلاب یا مقاومت در برابر زور نامشروع، که لاک آن را به تفصیل در آخرین فصل دو رساله مورد بررسی قرار داده، ناشی از خروج دولت از وضع مدنی و بازگشت به جنگ در وضع طبیعی است.

می‌دانست،^{۱۹} بر کناری حکومت را به منزله انحلال دولت تلقی نمی‌کرد. زیرا از نظر او حاکمیت دولت کل پیچیده‌ای بود که در نمایندگان مردم - که قوه مجریه نیز جزئی از آن محسوب شده بود - تجلی می‌یافت. اما این اشکال مهم هنوز به قوت خود باقی است که چگونه روح عاقله‌ای که بر کلیت دولت حکومت دارد، در انتخاب خود دچار غفلت شده و چگونه عمل انقلابی با توصیفی که لاک از انسان کوشنده و معقول کرده بود، قابل جمع است؟ بویژه که لاک انقلاب را هم پدیده‌ای مطلوب و تکاملی نمی‌دانست.^{۱۰۰}

این اشکال به دو دلیل وارد نیست. نخست آنکه، لاک گرچه روح متشکل و منسجم حاکمیت را مطلق می‌پنداشت، اما دستیابی به آن بر مبنای عقلی بود که ناگزیر بهترین راه برای هدایت یکپارچه‌تر دولت محسوب می‌شد. و اساساً به دلیل همین نقص بود که لاک قصد داشت حاکمیت دولت را محدود کند. بنابراین حق انقلاب نه تنها مخالفی با نظام سیاسی لاک ندارد، بلکه کاملاً با آن و نیز با دیگر مطالب او در جستار و نیز نامه تساهل همخوان است. دوم آنکه، لاک انقلاب را برای تکامل نظام سیاسی خود مطرح نکرده بود. نزد لاک انقلاب پدیده‌ای خودجوش و نتیجه شکست مردم در مخالفت‌های اصلاحی خود با حکومت بود. از همین رو انقلاب مورد بحث لاک، يك انقلاب اصلاحی تلقی می‌شد. از دید لاک، انقلاب آخرین فرایند اصلاح طلبانه مردم بود که اگر به انحلال جامعه سیاسی نمی‌انجامید، نه تنها با دولت عقل او تناقضی نداشت، بلکه بر عکس حرکتی کوشش‌مندان و معقول بود. و نکته مهم یعنی تمایز قائل شدن لاک بین انحلال جامعه سیاسی و انحلال حکومت بر خاسته از این ایده بود. اما پس چرا انقلابها مطلوب نبودند؟ شاید لاک چندان مطمئن نبوده که همیشه انسان کوشنده و معقولی چون او وجود داشته باشد که بتواند انقلاب را از حرکت در جهت منفی، یعنی پامال شدن جان و مال انسانها بازدارد و در جهت حفظ جان و مال، جلوگیری از هرج و مرج و نیز اصلاح و تمدن‌سازی، هدایت کند. روشن است که رهبران انقلاب معمولاً «انقلاب» را با «فتح» یکسان می‌پندارند و جامعه را نیز به یکباره منحل می‌کنند؛ وضعی که به نظر لاک،

همان گونه که از نقل قول مذکور برمی‌آید، حرکتی قهقریایی و بازگشت به وضع طبیعی محسوب می‌شود. بنابراین باید پرسید که آیا چنانچه در يك جامعه سیاسی، حفظ جان و مال، به عنوان پایه‌ای ترین و بدیهی ترین حق هر انسان، احترام خود را از دست بدهد، بازگشت به وضع طبیعی و اطاعت از قوانینی که مردمان بومی جنگل از آنها پیروی می‌کنند، مطلوب‌تر نیست؟ لاک به این پرسش خود پاسخی نداده است، اما امیدوار است که خواننده دو رساله پس از مطالعه آن به رهیافتی نو در اندیشه سیاسی و نقش عقل در راهنمایی انسان، این «موجود سیاسی» دست یابد.^{۱۰۱}

نهم: جمع بندی و نتیجه گیری

از مطالعه آراء و آموزه‌های لاک چنین برمی‌آید که لاک فیلسوف و سیاستمداری اخلاق‌گرا بوده است. او با کالبدشکافی قوه فاعله، در جستار، نشان داده بود که هیچ عقل خطاپذیری توان شناخت حقیقت را ندارد. حقیقت همواره فراتر از فهم انسانی است. او به خوبی آگاه بود که ذهن انسان نمی‌تواند لوح سفید باشد. اما بر این باور بود که بی تجربه، هیچ کاری از ذهن ساخته نیست. لذا با شورش در برابر غایت‌انگاری اهل مدرسه، بر آن شد که رهیافت تازه‌ای زیر عنوان تساهل در اخلاق مذهبی، پیش روی مغالطه‌گرایان سیاسی قرار دهد و در کتاب نامه‌ای در باب تساهل، بر آن شد تا ضمن ریشه‌یابی جنگها و کشمکشهای مذهبی زمان خود، عقاید نخبگان را به سوی وفاق اجتماعی هدایت کند. لاک با تکیه بر دو اصل مذهب پروتستان، یعنی اخلاص در عبادات و ضرورت گسترش مسیحیت از راه اقناع و عشق به مسیح، فلسفه سیاسی مختارش را بر پایه نظریه تساهل و استعلاء سیاست در مقامی برین، طراحی کرد.

راه حل مهم لاک در دور رساله حکومت، بر اساس نظریه آزادی طبیعی انسان و اندیشه حفظ جان، مال و آزادی وی بازسازی شده است. لاک مدعی است که بشر از ابتدای خلقت و از بدو تولد با فرمان خدا و برای حاکمیت و سلطه بر طبیعت هبوط کرده و برای حاکمیت خود بر روی زمین ناچار به پیروی از قوانین طبیعت است؛ آزادی کامل دارد، اما راه از قانون طبیعت و قوانین عرفی بشر نیست.^{۱۰۲} از دید

○ از مطالعه آراء و آموزه‌های لاک چنین برمی‌آید که لاک فیلسوف و سیاستمداری اخلاق‌گرا بوده است. او با کالبدشکافی قوه فاعله، در جستار، نشان داده بود که هیچ عقل خطاپذیری توان شناخت حقیقت را ندارد.

لاک، آزادی بی قانون گرچه بی معنا فرض نمی شود، اما غیر واقعی است. او مفهوم آزادی را تنها در چارچوب قانونی آن فهم می کند. طبیعت نیز با گروه خردمندی همراهی دارد که به قوانینش احترام بگذارند. برای طبیعت، همه انسانها در بهره گیری از منابع آن با هم مساوی هستند. لذا هر کس به میزان کوشش و خرد خود می تواند هر اندازه که بخواهد از آن بهره گیرد، مشروط بر آنکه طبیعت را در معرض فساد قرار ندهد^{۱۳} و برای سلطه بر طبیعت به دیگری ظلم نکند؛ و از سلطه اش تنها برای حمایت از اصول آزادی، محافظت از دارایی مردم و در جهت وفاق اجتماعی بهره گیرد.

روشن است که لاک در فلسفه سیاسی خود قصد دارد هر گونه سلطه انسان بر انسان دیگر را باطل و منافی قانون طبیعت و حتی شریعت اعلام کند. او بر این باور است که خدا مطلقاً مالک همه چیز است، اما وقتی اراده می کند که به انسان دم حیات عطا کند، همان زمان به وی حق حاکمیت نیز می دهد و هیچ فرمان دیگری قدرت نسخ آن را ندارد. بنابراین با کالبدشکافی وضع طبیعی، و تکیه بر آزادی و مساوات انسانها، دواصل اساسی زندگی انسان برای وضع مدنی باز تفسیر می شود؛ و بر پایه آن اولاً، نظریه قدرت محدود لاک در برابر لویاتان بزرگ شکل می گیرد و ثانیاً، پایه نظریه انتقادی لاک مبتنی بر ارزش کار و حق مشترک انسانها در مالکیت بر طبیعت، بنا می شود.^{۱۴}

با توجه به اینکه اصل اساسی لاک در گذار از جامعه مدنی و تشکیل حکومت مدنی حفظ وضع صلح و اصول اولیه قانون طبیعی، حفظ جان، مال و آزادی شهروندان است، در هیچ وضعی قانون جدید نمی تواند و نباید ناقض اصول اولیه وضع طبیعی، یعنی حفظ جان و مال و آزادی انسان، باشد. ناگفته پیداست که در صورت بروز هر گونه تناقض میان قانون جدید و اصول اولیه، بی گمان این قانون جدید است که در معرض بطلان قرار می گیرد؛ مشروط بر اینکه قانون طبیعت به خوبی، و تا حد ممکن، از خرافات و افسانه های دلخواهانه حاکمان سیاسی پیراسته شده باشد. با تشکیل این قانون، که از عقل دولت پدید می آید، انسانها فراروی حکومت مدنی قرار می گیرند؛ مشروط به اینکه با رضایت خود به آن وارد شوند. به این ترتیب افراد جامعه با ورود آزاد

خود به وضع مدنی، رضایت می دهند که عضوی از آن جامعه باشند؛ جامعه ای که مبتنی بر حاکمیت فرد و آزادی او در چارچوب قانون، و بر اساس حفظ جان، مال و آزادی بنا شده است و در غیر این صورت جامعه سیاسی در وضع طبیعی قرار دارد. لاک تصریح می کند که «همه جوامع غیر وابسته جهان که تحت حکومت شاهان و حاکمانی مانند ایشان قرار گرفته اند، در وضع طبیعی قرار دارند»^{۱۵} و در این وضع نیز باقی می مانند تا این که با رضایت خودشان «عضویت در یکی از جوامع سیاسی» را بپذیرند؛^{۱۶} تا بر اساس آن جامعه ای بر پایه قدرتی مستقل و محدود در سطح داخل، و دولتی قدرتمند در سطح بین المللی، خلق کنند و این غایت اندیشه سیاسی لاک در دور رساله حکومت و تشکیل حکومت مدنی است.

یادداشتها

1. John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited With an Introduction and Notes by Peter Laslett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Second Treatise, Paragraph 6, p. 271, (Hereafter cited as S.T., followed by the number of paragraphs and pages).

2. S.T.p. 268.

۳. در مورد تاریخ انتشار این کتاب گزارش دقیقی وجود ندارد. بیبر در کتاب مکاتبات جان لاک تاریخ آن را ۲۹۱ ماه می گزارش کرده، اما راجرز در مقدمه کتاب فلسفه لاک، مدعی است که این کتاب پیش از ششم ماه می به چاپ رسیده بوده است زیرا فیلیپ ون لیمبورخ (Philip van Limborch)، ناشر کتاب و دوست نزدیک لاک در هلند، پیش از ششم ماه می، سه نسخه آن را برای لاک فرستاده بود. نک به:

John Locke, *The Correspondence of John Locke*, Edited by E. S. De Beer, 8Vol, (Oxford: Clarendon Press, 1976), Vol. 3, p. vii. & G.A.J. Rogers, "Introduction", in *Locke's Philosophy: Content and Context*, Ed. by G.A.J. Rogers, (Oxford: Clarendon Press, 1994), p.2.

4. Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, (London: Longmans, 1957), pp. 259-60.

5. *Ibid*, pp. 326-27.

این کتاب همان اثر مشهور لاک است که تحت عنوان A Letter Concerning Toleration شناخته می شود.

۶. درباره تاریخ نشر در رساله نیز اختلاف نظر وجود دارد.

○ از دید لاک، آزادی بی قانون گرچه بی معنا فرض نمی شود، اما غیر واقعی است. او مفهوم آزادی را تنها در چارچوب قانونی آن فهم می کند. طبیعت نیز با گروه خردمندی همراهی دارد که به قوانینش احترام بگذارند.

22. Essay, III, i, 1.
23. *Ibid*, III, i, 2.
24. *Ibid*, III, i, 3.
25. *Ibid*, III, ii, 1. & CF: Michal Losonsky, "Locke on Meaning and Signification" in **Locke's Philosophy; Content and Context**, op. cit., pp. 123-141.
26. Essay, III, iii, 2.
27. *Ibid*, III, iii, 6-8.
28. *Ibid*, III, i, 5.
29. *Ibid*, III, iii, 15.
30. *Ibid*, III, iii, 15.
31. *Ibid*, III, iii, 14, 17-20.
32. John Locke, **A Letter on Toleration**, Latin Text Edited with a Preface by Raymond Klibansky, Translated with an Introduction and Notes by J. W. Gough, (Oxford: Clarendon Press, 1968), (Hereafter cited as A Letter), p. 59-61.
33. A Letter, p. 59.
34. *Ibid*, pp. 63-65.
35. *Ibid*, p. 63.
36. *Ibid*, p. 63.
37. *Ibid*.
38. *Ibid*, p. 61.
39. **Galatians** (book of the new Testament, written by Saint Paul), quoted in *Ibid*, p. 63.
40. *Ibid*, p. 65.
41. *Ibid*, pp. 65-77.
42. Ingrid Creppell, "Locke on Toleration; The Transformation of Constraint", **Political Theory**. Vol. 24, No. 2, (1996), pp. 200-240.
43. *Ibid*, p. 225.
44. *Ibid*, pp. 226-230.
45. Essay, I, iv, 25.
46. A Letter, p. 71.
47. *Ibid*, p. 73.
48. *Ibid*, pp. 91-101.
49. *Ibid*, pp. 95-99.
50. *Ibid*, pp. 69-75, 95.
51. *Ibid*, p. 79.
52. *Ibid*.
53. *Ibid*, pp. 85-91.
54. *Ibid*, pp. 91-101.
55. John Locke, **Two Tracts an Government**, p. 225.
56. Peter Laslet, "Introduction" in John Locke, **Two Treatises of Government**, op.cit., p. 113.
57. S. T. 35. p. 292.
58. S.T., 28, pp. 288-289.
59. S.T., 45, p. 299.
60. S.T., 25, p. 286.
61. S.T., 23, p. 284.
62. S.T., 73, p. 315, also see: 116, 118, pp. 346,

راجرز می گوید که دو رساله در ۲۳ آگوست اجازه چاپ گرفته و در پاییز چاپ شده است. کرانستون چاپ آن را در لوایل اکتبر گزارش کرده و بیبر نیز در مکاتبات جان لاک چاپ آن را در ۱۸ نوامبر نوشته است. اما وضع جستار تا اندازه‌ای روشنتر است زیرا همه می گویند که در سامبر ۱۶۸۹ به چاپ رسیده است. نک به:

Rogers, "Introduction", p. 2, & Maurice Cranston, p. 327, & **The Correspondence of John Locke**, Vol. 3, p. vii.

7. Frederick Copleston, **A History of Philosophy: Hobbes to Hume**, (London: Burns Oates & Washbourne LTD, 1995), Vol. 5, p. 69.

8. Maurice Cranston, p. 480.

9. John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, Edited with an Introduction, critical, apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1975), Book I, Chapter ii, Paragraph 1 (Hereafter cited as Essay followed by number of book Chapter and paragraph).

کتاب جستار در زمان حیات لاک چهار بار در سالهای ۱۶۹۰، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۷۰۰، ویرایش و چاپ شد. لاک پیش از مرگ خود بازنگری‌هایی در آن کرده بود. چاپ پنجم با ویرایش جدید وقتی به چاپ رسید که لاک زندگی را بدرود گفته بود. آنچه بیشتر نیدیتچ انتخاب کرده است نسخه‌ای از چاپ چهارم جستار محسوب می‌شود. رجوع شود به:

John Valdimir Price, "Essay's Versions", (Book Review), **The Locke Newsletter**, No. 7, (1976), pp. 125-139.

10. Essay I, ii, 2.

11. Essay, I, ii, 26.

12. F. T., 34, p. 165.

13. Essay, I, iv, 2-6.

14. *Ibid*, I, iv, 7-16.

15. *Ibid*, I, iv, 20.

16. *Ibid*, I, iv, 25.

17. See: William Turner, S.T.D., **History of Philosophy**, (London: Ginn & Company, Publishers, 1903), p. 487, & Alan Charles Kors, "Locke's Theory of Knowledge; Great Minds Video", Part 3. 2nd. edition. **The Teaching Company Limited Partnership**, 1995, & Neal Wood, **John Locke and Agrarian Capitalism**, (London and Berkley: University of California Press, 1984), p. 51.

18. See: John W. Yolton, **The Blackwell Philosopher Dictionaries; A Locke Dictionary**, (Oxford: Blackwell, 1993), 288-89.

19. Essay, I, iv, 23.

20. Quoted from: John W. Yolton, p. 288.

21. *Ibid*.

○ لاک در فلسفه سیاسی خود قصد دارد هر گونه سلطه انسان بر انسان دیگر را باطل و منافی قانون طبیعت و حتی شریعت اعلام کند. او بر این باور است که خدا مطلقاً مالک همه چیز است.

○ باتوجه به اینکه اصل اساسی لاک در گذار از جامعه مدنی و تشکیل حکومت مدنی حفظ وضع صلح و اصول اولیه قانون طبیعی، حفظ جان، مال و آزادی شهروندان است، در هیچ وضعی قانون جدید نمی تواند و نباید ناقض اصول اولیه وضع طبیعی، یعنی حفظ جان و مال و آزادی انسان، باشد. ناگفته پیداست که در صورت بروز هر گونه تناقض میان قانون جدید و اصول اولیه، این قانون جدید است که در معرض بطلان قرار می گیرد.

360.
85. S. T., 144, pp. 364-365.
86. S. T., 143, p. 364.
87. S. T., 149, pp. 366-367.
88. S. T., 152, p. 368.
89. S. T. 152, p. 369; and also, 156, p. 371.
90. S. T., 154, p. 370.
91. S. T., 160, p. 375.
92. S. T., 166, p. 378; also see: M. Seliger, *Ibid*, pp. 367-372.
93. S. T., 165, p. 379.
94. S. T., 165, p. 377.
۹۵. مطالب این فصل دورساله بیشتر به تجارب لاک در انقلاب ۱۶۸۸-۱۶۸۹ مربوط می شود. از ساختار عبارات چنین برمی آید که قسمتهایی از آن در متن اولیه (۱۶۸۱-۱۶۸۲) نبوده و بعداً اضافه شده است. به نظر می رسد که قسمت اول این فصل تا پاراگراف ۲۱۸، بخصوص پاراگراف ۲۱۸، درست پیش از انقلاب ۱۶۸۸ به عنوان نظریه انقلابی و یگانه تدوین شده باشد. پس از آن دو پاراگراف (۲۱۹ و ۲۲۰) وجود دارد که در سال ۱۶۸۹ اضافه شده است. بعد از آنها، دوباره متن اولیه، بی دخل و تصرف، مشاهده می شود. و بالاخره پاراگراف آخر نیز گرچه به متن ابتدایی تعلق داشته، اما به نظر می رسد که جرح و تعدیل شده باشد. نک. به:
- Peter Laslett's observations on Locke in John Locke, *Two Treatises of Government*. op.cit., p. 406.
96. See: James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 170-174.
97. For Hobbes's arguments see: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited with an Introduction and notes by J. C. A. Gaskin, (Oxford: Oxford University Press, 1998), Chapter 29, pp. 212-221.
98. S. T., 211, p. 404.
99. S. T., 212, p. 407.
۱۰۰. برای مطالعه اشکال مورد بحث ر. ک. به:
M. Seliger, "Locke's Theory of Revolutionary Action", *Western Political Quarterly*, Vol. 16, No. 3, (1963), pp. 548-568, & M. Seliger, "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics", *Journal of History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, (1963), pp. 337-354. & Compare with: M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, (N. Y. & Washington: Frederick A. Praeger Publishers, 1969), pp. 107-109.
101. F. T. 58, p. 183.
102. See: S. T., pp. 305-306.
103. S. T., 31, p. 290.
104. S. T., 4, p. 269.
105. S. T., 14, p. 267.
106. S. T., 15, pp. 277-278.
347.
63. F. T., 100, p. 214.
64. S.T., 85, p. 322.
65. For Conjugal Society under Compact see: 81, 82, p. 321, in S.T., and under Contract: 96, 98, pp. 212-213, in F.T., and 81, 82, p. 321, in S.T.
66. See: S. T., 97-98, pp. 332-333. also for an argument about the rights of the individual and the rise of individualism ref.: J.W. Gough, *ibid.*, pp. 24-46 & Paschal Larkin **Property In The Eighteenth Century; With Special Reference to England And Locke**, (New York: Howard Fertig, 1969), pp. 21-53.
67. S. T., 209, pp. 404-405.
68. S. T., 124, 127, pp. 350-352.
69. S. T., 124-126, p. 351.
70. S. T., 124, pp. 350-351.
71. S. T., 124-126, p. 351.
72. S. T., 96, pp. 331-332.
73. S. T., 94, pp. 329-330.
74. S. T., 131, p. 353.
75. *Ibid*.
76. S. T., 140, p. 362.
77. S. T., 119, pp. 347-348.
78. S. T., 131, p. 353.
79. As an example see: John Dunn, "Consent in the Political Theory of John Locke", *Historical Journal*, Vol. 10, (1967), pp. 153-182; John Dunn, "Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory", *Political Studies*, Vol. 16, (1968), pp. 68-87; Reinhart Brandt, "The Centre-Point of Locke's philosophy", *The Locke Newsletter*, No. 14, (1983), pp. 27-33.
80. See: Barbara Arneil, "Trade, Plantation and Property: John Locke and The Economic Defence of Colonialism", *Journal of History of Ideas*, Vol. 55, No. 4, (1994), pp. 591-609, & Wyne Glausser, "Three Approaches to Locke and the Slave Trade", *Journal of History of Ideas*, Vol. 51, (1990), pp. 199-216, & Herman Lebovics, "The Uses of America in Locke's Second Treatise on Government", *Journal of History of Ideas*, Vol. 47, No. 4, (1986), pp. 567-582, & Isaiah Berlin, "Locke and Professor Macpherson", in *Modern Political History: from Hobbes to Marx*, Edited by Jack Lively and Andrew Reeve, (Routledge, 1989), James Far, "So Vile and Miserable an Estate of man; the Problem of Slavery in Locke's Political Thought", *Political Theory*, Vol. 14, (1986), pp. 263-289.
81. S. T., 134, pp. 355-357.
82. S. T., 134, pp. 356-357.
83. S. T., 145-147, pp. 365-366.
84. S. T., 136, pp. 358-359, also, 137, pp. 359-