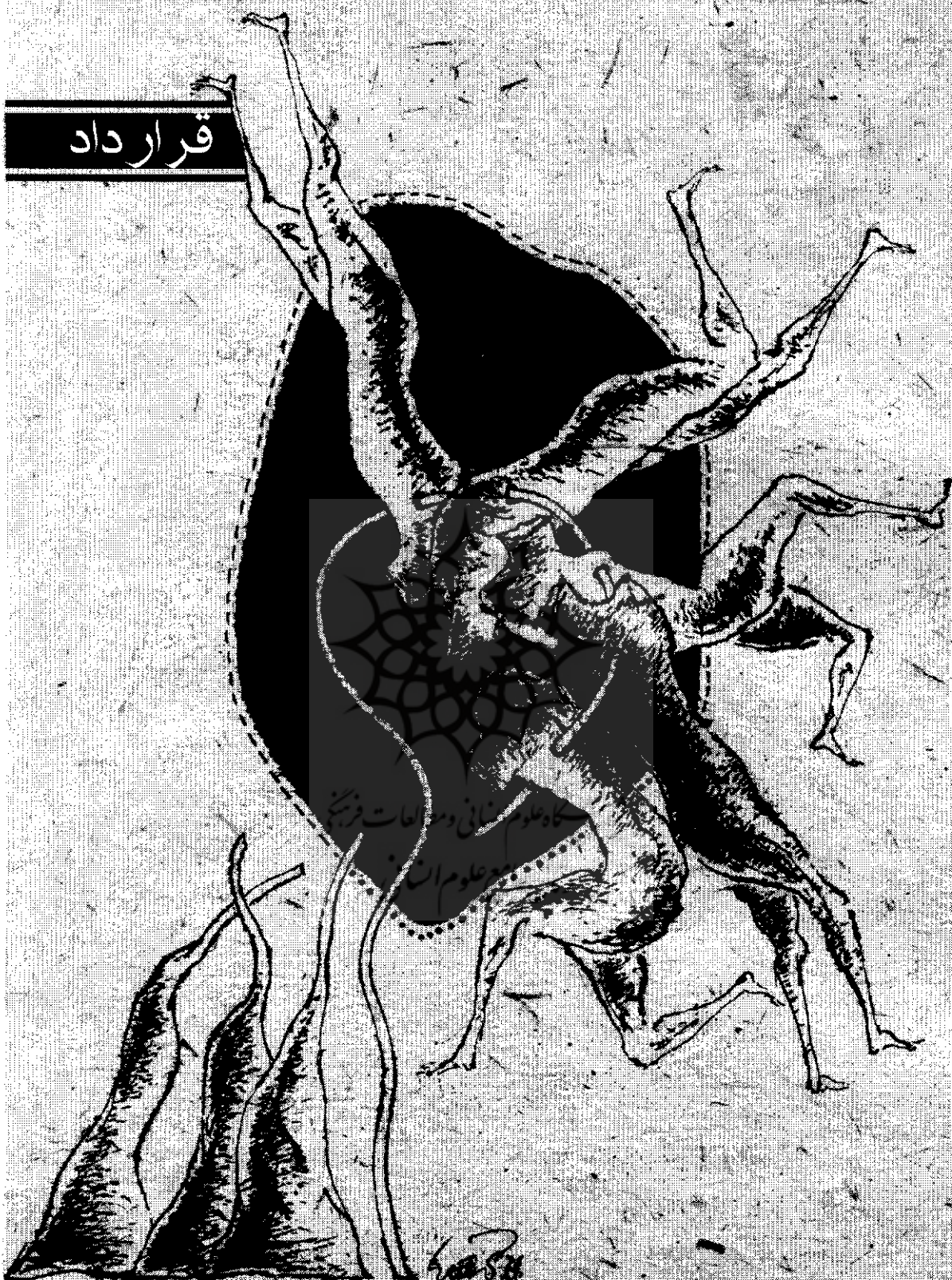


قرارداد



کتابخانه ملی و اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

اجتماعی در آرای اصحاب کلاسیک و جدید آن

سید امیر مسعود شهرام نیا

مفهوم قرارداد اجتماعی (Social Contract)

قرارداد اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر، نظریه قرارداد اجتماعی (The Social Contract Theory) نظریه‌ای است که اساس فلسفی دولت نوین را تشکیل می‌دهد و طبق آن، اصل «حق الاهی» سلطنت جای خود را به اصل همراهی و رضایت شهروندان، برای زندگی در سایه قدرت و عدالت دولت می‌دهد.^۱ واژه قرارداد را به طور معمول در مورد اسناد مکتوب به کار می‌برند. به کار می‌برند. وقتی این واژه را همراه با واژه اجتماعی به کار بریم، به ظاهر منظور سندی است که مردم آن را نوشته و امضا کرده‌اند، اما این نظریه چنین معنی نمی‌دهد.^۲ نظریه مزبور بر این فرض استوار است که پیش از تکوین دولت، انسان در وضع طبیعی (State of nature) زندگی می‌کرد. عده‌ای این وضع را پیش از اجتماعی شدن، و برخی، پیش از سیاسی شدن می‌دانند، اما این وضع، به هر حال پیش از پیدایش نهاد حکومت است و در آن، قانون طبیعی طرز رفتار و عمل بشر را تعیین می‌کند؛ اما انسان، بنا به دلایلی که گفته خواهد شد، تصمیم می‌گیرد وضع طبیعی را ترک کند و جامعه‌ای مدنی بنا بر قرارداد اجتماعی برپاسازد. پس از آن، قانون طبیعی جای خود را به قانون بشری می‌دهد که با اقتدار سیاسی به اجرا درمی‌آید. بنابراین نظریه، دولت محصول کوشش سنجیده انسان است و اقتدار خود را از رضایت مردمی می‌گیرد که از راه قرارداد اجتماعی، خود را به صورت هیئت سیاسی سازمان می‌دهند. در مورد شرایط انسان در وضع طبیعی و ویژگی‌های قرارداد اجتماعی، اندیشمندان مختلف نظرات گوناگونی ابراز داشته‌اند. به گمان برخی، این قرارداد صرفاً جامعه مدنی را به وجود

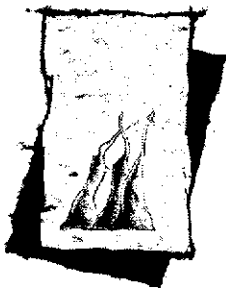
آورده است و برخی دیگر، آن را به منزله میثاقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران دانسته‌اند. عده‌ای این قرارداد را واقعیت تاریخی، و عده‌ای دیگر، فرضی و غیرتاریخی می‌پندارند. متفکران گوناگون از این نظریه، استفاده‌های گوناگون کرده‌اند؛ مثلاً هابز برای توجیه توتالیتراریسم، لاک برای حمایت از حکومت مبتنی بر قانون اساسی، و روسو برای حمایت از آموزه حاکمیت عمومی و رالز برای تبیین نظریه عدالت از این نظریه استفاده کرده‌اند. بنابراین، محور اصلی در قرارداد اجتماعی، تحول از حالت طبیعی به جامعه مدنی است که از طریق شناخت عقلی و با توجه به سودمندی‌های نظم و قانون و تن دادن به فرمانبرداری از دولت تحقق می‌یابد. پس این قرارداد، میثاقی است نانوشته میان اعضای جامعه و بنابر خواست همگانی تا در روابط خود، تحت حاکمیت دولت، با مسئولیت متقابل عمل کنند. دولت بر مبنای همین قرارداد ضمنی پدید می‌آید.

در دایرةالمعارف کلمبیه قرارداد اجتماعی چنین تعریف می‌شود: «توافقی که در آن اراده انسان‌ها وضع طبیعی را ترک نموده تا جامعه‌ای برای زندگی شکل دهد»^۳.

به علاوه هابز، لاک و روسو، هر کدام، قرائت‌های مختلفی را از قرارداد اجتماعی بسط داده‌اند، اما هر سه معتقدند آزادی‌های معین برای حفظ و ایجاد جامعه محدود شده‌اند و دولت در برابر شهروندان مسئولیت‌های معینی دارد. این مفهوم نقشی اساسی در حیات سیاسی ایفا می‌کند و در قرن بیستم نیز جان رالز آن را احیا کرده است.^۴

سابقه تاریخی اندیشه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی در سده‌های هفده و هیجده، در اروپا تکوین یافت و متفکرانی چون توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو، بیش از همه، در فرمول‌بندی آن سهم داشتند، اما ریشه این نظریه را در آرای متفکران و اندیشمندان یونان و روم باستان می‌توان یافت. این اعتقاد را که اقتدار فرمانروا بر پیمانی اجتماعی مبتنی است، نخستین بار سופسطائیان مطرح کردند. آنان دولت را آفریده‌ای غیرطبیعی یا ساختگی می‌دانستند که برای تأمین منافع اعضا ایجاد شده است. افلاطون (در کزیتو و جمهور) و ارسطو (در سیاست)، این نظریه را رد کرده‌اند، زیرا از نظر ایشان، دولت طبیعی و ضروری است نه غیرطبیعی و ساختگی. فیلسوفان اپیکوری این نظریه را در سیاست تأیید کردند. آنها معتقد بودند که عدالت امری قراردادی و محصول پیمانی اجتماعی است.



در دوره اولیه مسیحیت، نظریه قرارداد اجتماعی تا حدی مبهم بود. البته، در انجیل نمونه‌هایی از قراردادهای میان مردم و شاه آمده است. در حقوق روم این نظریه زنده نگاه داشته شد و مردم، پایه اقتدار سیاسی تلقی گردیدند. در اندیشه سیاسی سیسرون هم، پایه دولت، رضایت عمومی است. پس از وی نیز، این اعتقاد که مردم منبع و منشأ اقتدار سیاسی اند، پیوسته تکرار شده است.

آبای کلیسا در نوشته‌های اولیه خود، تا حدی از این نظریه جانبداری کردند، اما سرانجام آن را رها ساختند. در اندیشه توتی حکومت هم، اقتدار سیاسی از مردم برمی‌آید. در این قبیله قدیمی ژرمن‌ها، شاه برای انتخاب شدن با مردم قرار می‌گذاشت و حکومتی خوب را وعده می‌داد. جامعه فنودالی و رابطه ارباب و رعیت موجود در آن نیز با اندیشه قرارداد اجتماعی سازگار بود. بنابراین، می‌توان گفت که اندیشه قرارداد اجتماعی در یونان و روم باستان ریشه دارد، اما حقوق روم، مسیحیت، توتن‌ها و فنودالیسم، همه از این اندیشه حمایت کرده‌اند.

این اندیشه، در قرون وسطی جایگاه مهمی یافت. مین گلدش، اهل لوتنباخ، نخستین وابسته کلیسا بود که از قرارداد اجتماعی بیان مشخصی به دست داد. به اعتقاد وی، حتی اگر شاه از میثاقی که بر اساس آن انتخاب شده است، تخلف کند، مردم به حکم عقل، باید از اطاعتش سرباز زنند و اگر شاه عهد خود را که واسطه پیوند مردم با اوست، نقض کند، مردم مجبور به اطاعت وی نیستند، زیرا سوگند آنها به تبعیت و وفاداری، مشروط به آن است که شاه هم به سوگند خود در مورد حفظ قانون و عدالت، پای بند باشد.^۶

نظریه قرارداد اجتماعی که از سده یازدهم آغاز به رشد کرد، از سده پانزدهم به بعد، گسترش زیادی یافت و در دوره‌ای از قرون شانزده تا هجده، اقدامات بشر به شدت تحت تأثیر آن بود. از جمله طرفداران عمده این نظریه می‌توان به این گروه اشاره کرد:

جورج بویکانان، آلتوسیوس ماریانا، فرانسیس سوارز، گروسیوس، پوفندورف، ریچارد هوکر، هابز، اسپینوزا، لاک و روسو.

هوکر^۷ از این نظریه تقریری ویژه دارد و آن را برای دفاع از کلیسا در مقابل دشمنانش به کار می‌برد. وی در کتابی با نام قوانین جامعه کلیسایی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا افراد باید از اقتداری اطاعت کنند که خودشان به وجود نیاورده‌اند؟ پاسخ وی به این پرسش آن است که مردم به واسطه قراری اولیه و اصلی به اطاعت مکلف می‌شوند. به علاوه، نمی‌توان این قرارداد را -- مگر با توافق عمومی -- بر هم زد و چون چنین توافقی یافت نمی‌شود،

اطاعت نکردن از اقتدار پذیرفتنی نیست. البته، او دولت را به کلی ساختگی و مبتنی بر قرارداد نمی‌دانست و بر آن بود که قرارداد اجتماعی به سبب غرایز افراد صورت می‌گیرد و نه -- آن گونه که هابز، لاک و روسو معتقدند -- بر حسب اجبار اجتماعی.^۸

این نظریه با وجود آنکه از قرون شانزده تا هجده گسترش یافت، پس از روسو، رو به زوال گذارد. اگرچه کانت و فیخته این نظریه را به عنوان اندیشه‌ای فلسفی پذیرفتند، ولی رشد رهیافت علمی و تاریخی در قرن نوزدهم، آن را به عنوان توضیح منشأ و خاستگاه دولت بی‌اعتبار کرد. سرانجام، در قرن بیستم، جان رالز، یک بار دیگر نظریه مزبور را احیا کرد.

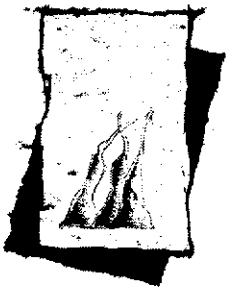
منطق درونی نظریه قرارداد اجتماعی نزد هابز، لاک، روسو، رالز

شاید برای فهم بهتر شرایط و اوضاعی که منجر به نضج و تکوین اندیشه قرارداد اجتماعی و تکامل آن به شکل نظریه رایج در قرون شانزده تا هجده شد، شیوه توماس اسپریز گنز، در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» به کار آید. وی مراحل شکل‌گیری هر نظریه را با استفاده از منطق درونی^۹ آن بررسی می‌کند. بر این اساس، برای فهمی بهتر نسبت به نظریه قرارداد اجتماعی، باید مطالعه آن را از همان مبدائی آغاز کنیم که نظریه پردازان خود اخذ نموده‌اند. این مبدا نتیجه یا سوالات انتزاعی نیست، بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی است که ابتدا نظریه پرداز را به تفکر وا داشته است. در واقع، هر نظریه پرداز کار خود را با مشاهده بحران‌هایی سیاسی آغاز می‌کند که جامعه با آنها درگیر است و می‌کوشد با مطالعه ابعاد و سرشت این بحران‌ها، راه‌های برخورد با آنها را دریابد. گویی همه نظریه پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی، آغاز می‌کنند.

نظریه پرداز در گام بعدی و پس از شناسایی مشکل جامعه، با مطالعه دقیق در علل بی‌نظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی، ریشه مشکل را پی‌جویی می‌کند. در مرحله سوم، متفکر با کمک تخیلات خود و با تجزیه و تحلیل مشکل یا معضل سیاسی، تصویر جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن با معضل برخورد شده و نظم سیاسی به وجود آمده است.

و در مرحله آخر، راه‌حلی ارائه می‌شود که همان یافتن پیشنهاد‌های عملی است برای مشکلات سیاسی جامعه و اصلاح آنها.^{۱۰}

در نظریه قرارداد اجتماعی نیز با توسل به منطق درونی آن نزد هر یک از پیروانش، می‌توان مراحل چهارگانه فوق را تشخیص داد. توماس هابز مشکل بزرگ جامعه خود را در انگلستان



قرن هفدهم، بحران آمریت می‌داند. او شاهد بی‌نظمی در جامعه انگلستان، جنگ‌های داخلی، تفرقه‌های سیاسی، کشاکش‌های مدنی و در نتیجه، فساد و بدبختی هم‌عصران خود بود و در صدد برآمد تا مشکل جامعه را شناسایی کند.

هابز این بی‌نظمی و آشفتگی را نتیجه شکست ریشه‌ای آمریت در جامعه و تجزیه قدرت و حاکمیت پادشاه و تحقیر آن می‌دانست. به باور وی، این اوضاع، پسرفت انسان به سوی وضع طبیعی و خارج از مقررات جامعه مدنی - یعنی جنگ همه علیه همه - است.

نظریه قرارداد اجتماعی نزد جان لاک نیز، بر اساس منطق درونی آن، برداشتی دیگر از بی‌نظمی موجود در جامعه انگلستان را شکل داد. او هم جامعه انگلستان در قرن هفدهم را دچار بحران و آشفتگی می‌دانست، اما از نظر او این بحران به مشروعیت مربوط بود و نه آمریت. به نظر جان لاک، حکمرانان جامعه کوشیده‌اند قدرت خود را بیش از آنچه حقشان است، افزایش دهند. به همین دلیل، مردم در برابر غضب قدرت سیاسی به دست ایشان، مقاومت می‌کنند.

انسان‌ها به طور طبیعی آزاد، برابر و منطقی هستند و هرگز با میل خود به قدرت خودکامه و مطلق تسلیم نمی‌شوند، زیرا حکومت و دیعه‌ای است مبتنی بر اجازه و رضایت حکومت‌شوندگان، که دسته‌ای از محدودیت‌های مشخص حدود آن را تعیین می‌کند. حال اگر در جامعه‌ای، حکمرانان بکوشند قدرت‌هایی را کسب کنند که به آنها تفویض نشده، در واقع قرارداد بین خود و مردم را زیر پا گذاشته‌اند. پس مردم هم وظیفه ندارند به اصول قرارداد وفادار بمانند.

جان لاک بحران جامعه انگلستان در عصر خود را نیز ناشی از همین بی‌توجهی به قرارداد میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان می‌دانست. او در تصویری متفاوت با هابز، ریشه جامعه مدنی را در مشروعیت مردمی حکومت می‌دانست و رویکردش به نظریه قرارداد اجتماعی نیز از همین دیدگاه برخاسته بود. درمان لاک برای این وضعیت، عبور از وضع طبیعی به جامعه مدنی در پی قرارداد اجتماعی است.

ژان ژاک روسو نیز در نهایت به نظریه قرارداد اجتماعی می‌رسد، اما تفکر دربارهٔ به بحران جامعه معاصرش را با تأمل در بحران برابری اخلاقی آغاز می‌کند.

به نظر وی، این جامعه دچار بیگانگی شده است. این بیگانگی از خود و از هم‌نوعان، به همراه سرکوب در سطح فردی (که در آن، هیچ‌کس جرئت ندارد خود را آن‌گونه که هست نشان

دهد) به جابه جایی در روابط اجتماعی می انجامد و بی بندوباری اخلاقی و فساد سیاسی پایه پایش می روند.

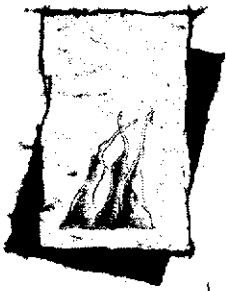
از نظر او، قوانین موضوعه نابرابری های اخلاقی را مجاز می شمارند. هر جا که این نابرابری ها با نابرابری های طبیعی متناسب نباشد، با حقوق طبیعی تضاد پیدا می کند. ما از این تضاد می آموزیم که درباره نابرابری حاکم بر جوامع متمدن چه کنیم. بنابراین، روسو هم بحران را در نابرابری می بیند و راه حل را در واگذاری اراده عام و حاکمیت به یکدیگر بر مبنای قرارداد اجتماعی می داند.

بنابر آنچه ذکر شد، هر یک از اصحاب قرارداد اجتماعی بر اساس برداشت خویش از شرایط سیاسی - اجتماعی عصر خود، مشکلات موجود را شناسایی کرده و کوشیده اند به نوعی راه حل آن را در نظریه قرارداد اجتماعی بیابند؛ هابز از ناهمگونی سیاسی انگلستان در قرن هفدهم آزرده بود و باور داشت که با ایجاد نظام آمریتی پر قدرت و شکل گیری قدرت حاکمیتی مطلق، کار صلح و امنیت به حکومت سپرده می شود و جامعه ای امن و سالم و استوار به وجود می آید که از شهروندان خود دفاع می کند.

روسو، منشأ فساد و بی نظمی جامعه را در نابرابری می دانست. وی در کتاب قرارداد اجتماعی، جامعه ای را مجسم می کند که در آن نابرابری تفرقه انگیز و رفتار تصنعی وجود ندارد؛ شهروندان با هم برابر و بر اساس قرارداد، دارای حقوق مساوی اند.^{۱۱} در این جامعه، برابری اخلاقی و مشروع جای نابرابری طبیعی و جسمی را گرفته است و انسان ها مجدداً به شهروندان واقعی بدل شده اند که با قید اخلاقی اراده همگانی، با هم متحد شده اند.

لاک قرارداد اجتماعی و به دنبال آن جامعه مدنی را راه رسیدن به آزادی و جامعه ای می دانست که در آن، حاکمیت مشروعیت لازم را داشته باشد و حدود قید شده در قرارداد رعایت شود و محدوده آزادی های افراد مورد تجاوز قرار نگیرد.

جان رالز هم با نگاه از همین منطق درونی، بحران جوامع امروزی را فقدان عدالت می پندارد و می کوشد با استفاده از این فضیلت، که زمانی نظام های سیاسی از خود بروز می دهند، به طریقی صحیح مسائل را حل کند. از نظر او، راه حل مسائل در جوامع دموکراتیک امروزی توجه به مسئله عدالت است و به هیچ روی نمی توان از این فضیلت صرف نظر کرد. او به دنبال توزیع درست سود و مسئولیت در هم یاری اجتماعی^{۱۲} با هدف ایجاد عدالت است و با استفاده از نظریه قرارداد اجتماعی می کوشد - ضمن احیای این استدلال قدیمی و ارانه



روایتی اصلاح شده از آن - راه رسیدن به جامعه مبتنی بر عدالت و هم‌یاری اجتماعی را بنمایاند.

بنابراین، هر یک از صاحبان نظریه قرارداد اجتماعی کوشیده‌اند تا این نظریه را به عنوان راه‌حل معضلات و مشکلات موجود در جامعه ارائه دهند، اما هر کدام از آنها مشکل خاصی را تشخیص داده و با شیوه‌ای خاص، قرارداد را برای درمان مشکل مورد تشخیص خویش تجویز کرده‌اند که دارای شباهت‌ها و تفاوت‌های فراوان است.

وضع طبیعی یا شرایط پیش از قرارداد اجتماعی

اصحاب قرارداد اجتماعی از حیث اشاره به سه مرحله در قرارداد، مشترک‌اند.

۱- شرایط انسان‌ها پیش از قرارداد که از آن به وضع طبیعی تعبیر می‌شود.

۲- ماهیت قرارداد و کَم و کَيْف ایجاد حاکمیت بر اساس قرارداد.

۳- «جامعه مدنی» یا «جامعه» یا شرایط انسان‌ها پس از انعقاد قرارداد اجتماعی. بررسی تطبیقی میان دیدگاه‌های این گروه در مورد وضع طبیعی - به عنوان نخستین بخش از این سه مرحله ما را در فهم بهتر آرای ایشان یاری می‌کند.

اگر باز هم بخواهیم شیوه اسپرینگز را در مورد وضع طبیعی از نظر اصحاب قرارداد به کار ببریم، باید گفت که ایشان از مفهوم وضع طبیعی در جهت تشخیص علل و عوامل بی‌نظمی سیاسی استفاده می‌کردند. هدف آنها در ارائه وضع طبیعی، تجربه‌ای فکری بود تا با توسل به انتزاعیات فرضی، منابع اجتماعی‌ای را که موجب مخمصه‌های سیاسی - انسانی می‌شوند از عوامل طبیعی جدا کنند.^{۱۳} ایشان با جدانمودن آن عوامل در وضع موجود جوامع، که به نظر تصنعی و دست‌ساخت بشر است، فرضیه‌ای انتزاعی به عنوان وضع طبیعی بنا کرده‌اند. در واقع، این فرضیه به مفهوم جنبه‌های طبیعی و ابدی سرنوشت انسان، منهای عوامل تصنعی و غیرطبیعی منضم به آن است، اما آنچه سبب اختلاف آرای اصحاب قرارداد می‌شود، توصیف آنها از وضع طبیعی، نوع نگاه ایشان به تفاوت وضع طبیعی با شرایط واقعی جامعه، تاریخی یا فرضی دانستن وضع طبیعی و... است، اما وجه مشترک ایشان، تأکید بر شناخت انسان طبیعی است، زیرا به اعتقاد ایشان «اگر ما انسان طبیعی را نشناسیم، کوشش برای کشف و برقراری قوانینی که از نظر طبیعی بر او حاکم یا با نظراتش سازگار است، نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت».^{۱۴}

توصیف اصحاب قرارداد اجتماعی از وضع طبیعی با هم متفاوت است. توماس هابز این

وضع را «زندگی حیوانی، نامطبوع و کوتاه انسان» توصیف می‌کند. انسان‌ها در این وضع، از ترس مرگ سخت با پذیرش قرارداد اجتماعی تن به پذیرش حکومت می‌دهند.^{۱۵} از نظر هابز، انسان در وضع طبیعی، هیچ نشانی از احساس اجتماعی ندارد، بلکه فقط غرایز حیوانی یک موجود وحشی را داراست و به آنچه باید به عنوان دارایی دیگران از حمله حفظ کند، توجهی نشان نمی‌دهد.^{۱۶}

در توصیف هابزی از وضعیت طبیعی، اگرچه انسان موجودی است که دارای قوای عقل و خرد است، اما در واقع، غرایز حیوانی رفتار او را با دیگران تعیین می‌کند. البته، این امر به عنوان قانونی طبیعی برای انسان‌ها ضرورت دارد. از دیگر ویژگی‌های وضع طبیعی در توصیف هابز، فقدان امنیت است که در این وضع، افراد برای ایجاد امنیت جز به قدرت خویش اتکالی ندارند و تنها نیروی حیات‌بخش، قدرت نوآوری خود آنهاست.

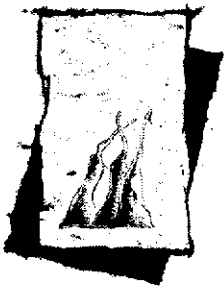
در چنین وضعیتی، جایی برای صنعت وجود ندارد. چرا که به فرآورده کار اطمینانی نیست و بنابراین، فرهنگی روی زمین باقی نخواهد ماند؛ نه دریانوردی وجود دارد، نه بناهای بزرگ ساخته می‌شود، نه ابزاری برای جابه‌جایی و رفت و آمد، نه دانش مربوط به سطح زمین، نه محاسبه زمان، نه هنر، نه ادب و نه جامعه وجود خواهد داشت. بدتر از همه، ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار است. [در این وضع] زندگی افراد در تهایی، بی‌نوایی، ددمنشی و به کوتاهی می‌گذرد.^{۱۷}

در این شرایط، احساس درد و رنج، انسان را رویاروی مرگ خشونت‌بار قرار داده است. همین امر باعث می‌شود که انسان، بابه کارگیری قوه تفکر، سرچشمه و علت این درد و خطر را پی‌گیری کند.

انسان به تدریج درمی‌یابد که اعمال او و دیگران سبب بروز «جنگ همه علیه همه» شده و سعی در کسب قدرت بیشتر، زندگی او و دیگران را به خطر انداخته است. به همین دلیل، از به مخاطره افکندن زندگانی خویش یا دوری از ابزارهای زندگی پرهیز می‌کند.

انسان‌های طبیعی هابزی در مبارزه‌ای پرشور، برای کسب خیرهای آشکار نظیر ثروت، قدرت و موقعیتند و چون برابری افراد از حیث قدرت و قابلیت، آنان را به نابودی و هلاک تهدید می‌کند، در کاربرد قدرت خویش با هیچ مانع خارجی روبه‌رو نیستند و تنها نسبت به جان خویش تعهد دارند.^{۱۸}

نکته‌ای که در فهم توصیف هابز از وضع طبیعی باید لحاظ شود، نگاه انسان‌شناسانه وی به



این وضع است. او نظر خود را با تحلیلی از طبیعت بشر آغاز می‌نماید. از نظر هابز انسان موجودی خودپرست و خودمحور است؛ انسان در تنهایی به سر می‌برد چرا که جهان او از جهان دیگر موجودات جداست. ولذت‌ها و آرزوهای خاص خود را دارد و به هیچ نظم سیاسی یا اخلاقی پای‌بند نیست؛ اما برخلاف سایر موجودات زنده دارای عقل است و قوه تعقل او را از دیگر جانوران متمایز می‌کند. البته این عقل انفعالی است، در حالی که اغراض نفسانی او فعال و نیرومند هستند. در انسان‌ها انگیزه برتری جویی وجود دارد که آنان را به رقابت برای کسب قدرت، ثروت، دانش و افتخار می‌کشاند. طبیعت، انسان‌ها را از لحاظ قوای بدنی و ذهنی برابر آفریده و کسی نمی‌تواند مدعی بر خورداری از چیزی شود که دیگران ندارند.

در مجموع، توصیف هابز از وضع طبیعی، تیره و تار است. از نظر او، زندگی انسان در وضع طبیعی، وضعیتی جنگی بود. او این وضع را «جنگ همه علیه همه» می‌خواند که انگیزه همگان از درگیر شدن در این جنگ، آن بود که به هر طریق ممکن، راحتی و امنیت خود را به دست آورند. این آرزوی راحتی و امنیت به خاطر هدف‌های عملی، از آرزو و خواست قدرت جدایی‌ناپذیر است. بنابراین، در تلاش برای کسب هر چه بیشتر قدرت، هر کس در معرض خطر کشته شدن به دست دیگری قرار داشت.

بنابراین، در وضع طبیعی، زندگی انسان‌ها کوتاه و در تنهایی، بی‌نوایی و ددمنشی می‌گذشته است. هر انسانی برای انسان دیگر دشمن محسوب می‌شد و در واقع، انسان‌گرگ انسان بود. هیچ درکی از درست و نادرست و عدالت و بی‌عدالتی وجود نداشت. تنها قاعده زندگی این بود که هر کس هر چه می‌تواند به دست آورد و تا سرحد امکان آن را حفظ کند. قانون زور حاکمیت داشت و قدرت و حيله فضیلت رایج عصر بود.^{۱۹} خلاصه وضع طبیعی تحمل‌پذیر نبود.

می‌توان سه عامل را مسبب ایجاد چنین اوضاعی دانست:

۱- رقابت ۲- ترس ۳- افتخار. عامل اول انسان را جویای سود می‌کند. دومین عامل، او را برای حفظ جان برمی‌انگیزد و عامل سوم او را بلندآوازه می‌کند.

سپس در وضع طبیعی به توصیف هابز،^{۲۰} انسان اجتماعی نبود و خواست‌ها و آرزوهایش پایانی نداشت. خودپرستی و احساس ناامنی انسان، او را به آغاز جنگی بی‌پایان با هموعان خود وامی‌داشت. انسان در «تنهایی، بی‌نوایی، پستی، ددمنشی و به کوتاهی» زندگی می‌کرد.

صلح و امنیت وجود نداشت و جان انسان همیشه در خطر بود.^{۲۱}
ویلیام تی بلوم در کتاب نظریه های نظام سیاسی می کوشد ویژگی های وضع طبیعی از نظر
هابز را تحت عنوان «قوانین طبیعی» متذکر شود:^{۲۲}

۱- در جست و جوی صلح بودن و حفظ آن، نخستین و بنیادی ترین قانون طبیعت
محسوب می شود، چرا که جنگ مهم ترین خطر است. پس باید با تمامی
ابزارهای ممکن به دفاع از خود برخیزیم.

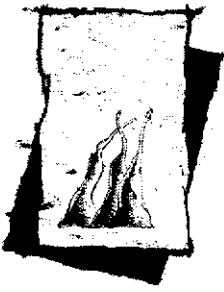
۲- هر کس باید - همانند دیگران - تا جایی که برای حفظ صلح و صیانت نفس
لازم می داند، از حق خویش بر همه چیز چشم ببوشد و به آن اندازه از اختیار بر
دیگران خرسند شود که راضی است دیگران بر او اختیار داشته باشند.

۳- انسان ها به میثاقشان پای بندند و آن را به انجام می رسانند.
۴- چون انسان ها خیر خواهانه رفتار می کنند، باید مورد تحسین و ستایش قرار گیرند.

آن گاه قانون هایی دیگر در مورد رفتار اجتماعی، تمایل به چشم پوشی از خطاهای گذشته،
اجتناب از تنبیه هایی که جنبه انتقام جویی دارند، خودداری از نفرت، تحقیر دیگران و...،
پذیرش برابری طبیعی انسان ها، پرهیز از غرور و عصیان و... را ذکر می کند و آمادگی انسان
برای عبور از این اوضاع فلاکت بار، یعنی «وضع طبیعی» و ورود به جامعه مدنی را بر اساس
قرارداد اجتماعی می نمایاند.

جان لاک هم در رساله دوم خود، همچون هابز، به توصیف وضع طبیعی می پردازد؛ اما
توصیف او با توصیف هابز متفاوت است. لاک این وضعیت را «وضعیت آزادی تمام و کمال
می داند که در آن، افراد جامعه قادرند به کار خود نظم و سامان بخشند و اموال خود را به نحو دلخواه،
تصرف کنند.» «در این وضعیت، برابری کامل حاکم است و تمامی قدرت ها و صلاحیت ها دوجانبه اند.»
«آزادی عمل در وضعیت طبیعی لاک تا آنجا نیست که کسی بتواند از همسایه و اموال او به همان شیوه
مطرح در وضع طبیعی هابز استفاده کند. حتی آزادی استفاده از شخص دیگر، در چارچوب قوانین
طبیعت است.» بر مبنای عقل و خرد که این قوانین را به انسان می آموزد، تمامی انسان ها برابر
و مستقل اند، هیچ کس حق ندارد به زندگی، سلامت، آزادی یا اموال دیگری آسیب رساند.
«افراد بنا به فرمان عقل و بدون وجود امری برتر روی زمین که قدرت دآوری میان آنها را داشته باشد، در
وضعیت طبیعی به سر می برند. در این وضعیت، صلح، حسن نیت، کمک متقابل و صیانت

حکمرانست.»^{۲۳}



بنابراین، توصیف لاک از وضع طبیعی بر خلاف توصیف هابز، خوشایند است و در آن، از شرارت‌های مورد نظر هابز در وضعیت طبیعی خبری نیست. این توصیف، تصویری سنتی از انسان ارائه می‌دهد؛ یعنی حیوانی اجتماعی و عاقل که با هم‌نوعان خویش زندگی می‌کند. در این شرایط، «همه انسان‌ها می‌توانند مطابق میل خود، دارایی و خواسته‌های خود را سلمان دهند و تنها تعهد و الزام ایشان این است که همین حق را برای دیگران نیز محفوظ بدانند. آنها موجودات عاقلی هستند و می‌دانند که با سایر انسان‌ها برابرند. این امر نشان می‌دهد که انسان‌ها حتی در وضع طبیعی هم با مجموعه‌ای از قواعد محدود شده‌اند. یعنی قواعد رفتاری که تعیین‌کننده نحوه ارتباط انسان‌ها با دیگر افراد است».^{۲۴}

آنچه لاک در توصیف وضعیت طبیعی می‌گوید، به معنی مناسب و ایده‌آل دانستن این وضع نیست، چون که در فقرات دیگری به آسیب‌پذیری این وضع و مشکلات آن هم اشاره می‌کند که در این موارد تصویر او از وضع طبیعی به توصیف هابز نزدیک‌تر می‌شود. بنا به تأکید لاک، شرط آزادی فرد در وضعیت طبیعی، آن است که کسی حق هلاک کردن خود را نداشته باشد و هر کس موظف و مقید به صیانت نفس خویش است. این تأکید با قانون صیانت نفس هابز مشابهت فراوانی دارد.

از نظر لاک، هر انسانی در وضع طبیعی باید در حفظ جان دیگر انسان‌ها هم بکوشد، مشروط بر اینکه جان خودش به خطر نیفتد، اما برای اینکه در این جامعه هم صلح و حسن نیت پایدار بماند، به مجری قانون نیاز است. به دیگر بیان، قانون طبیعی به مجری‌ای نیازمند است تا همگان را از تجاوز به حقوق یکدیگر بازدارد و مانع از آسیب به دیگران شود. در وضعیت طبیعی، این قوه اجرایی به هر فرد داده می‌شود تا حفظ بی‌گناهان و بازداشتن متجاوزان را به عهده گیرد. این متجاوزان «دست کمی از جانوران درنده‌خو ندارند» و لذا مردم نابود کردن آنها را ضروری می‌شمارند.

لاک به خوبی می‌داند که اگر در وضع طبیعی هر فرد، خود قاضی و داور خویش در دعاوی باشد، مردم جانب دوستان و خویشان خود را خواهند گرفت و بدسرشتی، عاطفه و انتقام، آنان را به سوی انتقام در شکل افراطی آن می‌کشاند که حاصل کار جز اغتشاش و سردرگمی و هرج و مرج نخواهد بود.^{۲۵}

از اینجا به بعد، لاک هم ناپایداری صلح و آرامش در وضع طبیعی را متذکر می‌شود که ممکن است به خواست مهاجمان یا متجاوزان یا حتی تمامی اعضای جامعه نقض شود. به علاوه،

وی بر ضرورت گردن نهادن به نظامی حکومتی که خداوند برای جلوگیری از تعصب و خشونت مردم، وضع کرده است، صحنه می‌گذارد:

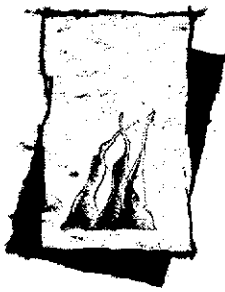
من به راحتی می‌پذیرم که حکومت مدنی علاج نابسامانی‌ها در وضعیت طبیعی است. این نابسامانی‌ها هنگامی به وخامت می‌گرایند که مردم خود قاضی خویش باشند.»^{۲۶}

لاک وضعیت طبیعی را مقابل وضعیت جنگی قرار می‌دهد، اما به اعتقاد وی، باید در برابر بیدادگری و تجاوز که می‌تواند به وضعیت جنگی منجر شود، به دفاع برخاست و «برای دورماندن از وضعیت جنگی (که در آن جز خدا فریادری نیست و کوچک‌ترین اختلافی به جنگ منتهی می‌شود، چون کسی نیست که بین طرفین دعوا به داوری نشیند) باید به تشکیل جامعه و دست‌شستن از وضعیت طبیعی» روی آورد. این اعتقاد، شباهت‌های نظریه لاک را با مباحث هابز نشان می‌دهد که واقعیت وضع طبیعی را بدون وجود حکومت، وضعیت جنگی قلمداد می‌کرد.

از نظر او، دیگر انگیزه مهم مردم در تشکیل دولت، حفظ اموال خویش از معرض تاراج مهاجمان است. ایشان به طور اساسی به این دلیل حاکمیت دولت را می‌پذیرند تا دارایی خود را، شامل حیات، آزادی و مالکیت خویش حفظ کنند؛ زیرا در وضعیت طبیعی نعمت‌های باارزش زیاد نیست و تاراج مانع از آن می‌شود که افراد از حق خویش در کسب اموال و دارایی استفاده کنند.

همه عوامل فوق باعث می‌شود تا افراد در اثر موافقت، دست از اقتدار طبیعی خود بردارند و تمامی اقتدار را به جامعه در مقام یک کلیت، واگذار کنند (نه به فرد یا گروهی خاص) و در واقع، آنچه که به جامعه تفویض می‌شود، همین قدرت اجرایی در قانون طبیعی است.

ژان ژاک روسو دیگر نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی، در توصیف وضعیت طبیعی دچار نوعی تناقض گفتار شده است، زیرا در مواردی، وضع طبیعی را کمال مطلوب در زندگی بشر و برتر از زندگی گروهی و اجتماعی دانسته است. این توصیف در نوشته‌های آغازین روسو مانند گفتار درباره نابرابری یا پیش‌نویس قرارداد اجتماعی وجود دارد؛ ولی در موارد دیگر، خصوصاً در نوشته‌های متأخر روسو، و از جمله در آخرین دست‌نویس قرارداد اجتماعی، نظرات او تغییر کرده است. در کتاب گفتار درباره نابرابری و پیش‌نویس اول قرارداد اجتماعی، تصویر او از وضع طبیعی، کمال مطلوبی از زندگی بشر است. گویی با پیدایش دولت «انسان ناگزیر صفات ناپسند و ناپهنجاری می‌یابد که به موجب آنها، کمال پیشین خویش را از دست می‌دهد. مانند فرشته‌ای که از بهشت



بیرون رانده شده و به ورطه اجتماع سیاسی راه یافته است.»^{۲۷}

اما در آخرین دست نویس قرارداد اجتماعی، نگاه او به انسان اجتماعی کاملاً متفاوت است. او دیگر موجودی بد و منحط نیست، لذا روسو هم به جای موعظه علیه بدی‌ها و شرارت‌های موجود، می‌کوشد وجود کشور و سازمان آن را توجیه کند. به موجب این فکر جدید، خیری مشترک^{۲۸} در کار است که همه افراد می‌توانند و باید برای ایجاد و تحصیل آن، در کنار یکدیگر بکوشند، زیرا از برکت وجود آن به بالاترین خیر شخصی خویش خواهند رسید. تا وقتی هر فرد انسانی جدا از دیگران زندگی کند، از زندگی شایسته انسانی محروم خواهد ماند، زیرا هدف‌های شخصی خود را با خیر عمومی جامعه مطابقت نمی‌بخشد.

این دیدگاه روسو تا حدی شبیه دیدگاه ارگانیک افلاطون و ارسطوست. ایشان رابطه انسان با دیگر اعضای جامعه را همچون رابطه اعضای یک اندام می‌دانند که حیات آنها در گرو وابستگی متقابل آنهاست. به اعتقاد افلاطون و ارسطو، زندگی انسان به شرطی خوب و سعادت‌مندانه است که در اجتماع با هموعانش به سر برده و عضوی از حیات کلی باشد.

وجود همین تناقض در نوشته‌های روسو، سبب برداشت‌هایی متفاوت از او شده است. برخی نیز کوشیده‌اند دو رویکرد متفاوت روسو را بخش‌هایی متضاد در انسان طبیعی قلمداد کرده، حمل بر ابعاد مختلف انسان نمایند، نه دلیل تناقض و تغییر اندیشه‌های روسو.^{۲۹} برای منبنا، این اختلاف ظاهری ناشی از آن است که ما نمی‌توانیم حالت طبیعی را مشاهده کنیم و فقط با انسان حاضر در جامعه آشنا هستیم. پس تعبیر و تفسیر ما از انسان طبیعی، مبتنی بر فرض و حدس و گمان است. ما باید انسان را از مواهب فوق طبیعی و قوایی که در تکامل اجتماعی به دست می‌آورد منتزع کنیم تا به درک انسان قبل از جامعه نائل شویم.

چنین انسانی «گرسنگی خود را با نخستین بلوط رفع می‌کند و تشنگی خود را با نخستین جوی آب فرو می‌نشاند. خوابگاه خود را در پای همان درختی می‌بهد که غذایش داده (است) و بدین‌گونه، تمام خواست‌های خود را برآورده می‌کند» تنی نیرومند دارد، از جانوران نمی‌ترسد، کمتر در معرض بیماری قرار دارد و نگرانی عمده او حفظ خویشتن است؛ اما فرق اساسی انسان و حیوان، بیشتر، صفت آزادی انسان است.^{۳۰}

از نظر روسو، انسان طبیعی هنوز به سطح تفکر نائل نیامده است و اگرچه نمی‌توان گفت از سجایای اخلاقی بهره می‌برد، اما موجودی شریر نیز نیست. به اعتقاد روسو، نمی‌توان از این مقدمه که ابتدایی‌ترین دولت انسانی تصورناپذیر است، بد بودن انسان ابتدایی را نتیجه گرفت

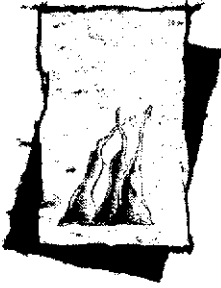
و خشونت و بی رحمی آن انسان‌ها را در روابط خود فرض کرد، لذا تصویر هابز که وضع طبیعی را جنگ همه علیه همه می‌دانست برای روسو پذیرفتنی نیست.

روسو در دومین بخش گفتار در نابرابری، انتقال از حالت طبیعی به جامعه سازمان‌یافته را مورد بحث قرار می‌دهد و به شرح این مسئله می‌پردازد که چگونه انسان‌ها به تدریج مزیت اقدامات مشترک را تجربه کرده و به ارزش پیوندهای اجتماعی پی بردند. او به ویژه بر بحث مالکیت خصوصی تأکید می‌کند. از نظر روسو، «بنیانگذار جامعه مدنی نخستین، انسانی بود که قطعه زمینی را محصور کرد و آن را از خود پنداشت و دریافت که مردم به آسانی مالک بودن او را تصدیق کرده‌اند...» لذا به تدریج، مالکیت آمد؛ برابری رخت بر بست؛ جنگل‌ها به مزارع تبدیل شد؛ بردگی و فقر به وجود آمد، تمایز اخلاقی میان عدالت و بی‌عدالتی هویدا شد، چپاولگری‌های ثروتمندان و دزدی‌های فقیران و انفعالات نفسانی هر دو، فریادهای شفقت طبیعی و صدای هنوز ضعیف عدالت را خاموش کرد و انسان‌ها را از حرص و جاه‌طلبی و تبهکاری انباشت.^{۳۱}

بر این اساس، مسلم نیست که انسان‌ها پس از پیوستن به اجتماع، وضعی بهتر از حالت طبیعی داشته باشند.

ظاهراً این رویکرد روسو با وضع طبیعی هابزی که پر از جنگ بود، هیچ‌گونه شباهتی ندارد. در واقع آنچه که حالت جنگی را برمی‌انگیزاند، جامعه مدنی است، اما با توجه به نامنی و مفاسدی که ملازم استقرار و بسط نهاد مالکیت خصوصی است، برقراری جامعه سیاسی و حکومت و قانون امری محتوم بود. همه با هوش و خرد خود مزیت نهادهای سیاسی را تشخیص دادند و به امید آزادی خود، به طرف آن شتافتند و به این ترتیب، حکومت و قانون با موافقت مشترک استقرار یافت. «تشکیل جامعه سیاسی بندهای تازه‌ای بر دست و پای تهیدستان نهاد و ثروتمندان را قدرت تازه بخشید و آزادی طبیعی را به نحو جبران‌ناپذیری از میان برد و قانون مالکیت و نابرابری را جاودانه کرد.»^{۳۲} با این حال، روسو اعلام می‌کند که حاضر است استقرار جامعه سیاسی را قراردادی میان مردم و رهبران منتخب آنها بداند. به موجب این قرارداد، هر دو طرف ملزم به رعایت قوانین مندرج در آن‌اند که پیوند میان آنها را تشکیل می‌دهد.^{۳۳}

بنابراین، اگرچه انسان طبیعی روسویی، در مجموع، با تناقضی در حیات تکاملی خویش مواجه است، اما از آزادی بی‌حد و حصر بهره می‌برد. ارباب خود و تأمین‌کننده معیشت



خویش است؛ به هیچ کس وابسته نیست و تنها از اراده خود تبعیت می‌کند. در این شرایط، انسان به حیوان می‌ماند. با این تفاوت که واجد دو خصلت «اراده آزاد» و «قدرت تصمیم‌گیری»، به عنوان «شریف‌ترین استعداد و موهبت انسانی» است. اگرچه روسو در مقایسه میان وضع طبیعی و زندگی در جامعه سیاسی، مزیت را به وضع طبیعی می‌دهد و زندگی اجتماعی را به عنوان حالتی از محرومیت محکوم می‌سازد، اما در مجموع بازگشت به وضع طبیعی را توصیه نمی‌کند. وضعیت طبیعی از نظر روسو ناقص است، زیرا انسان در آن به صورت بی‌هدف در صلح و معصومیت، روزگار می‌گذراند.

روسو، آن‌گاه در رساله قرارداد اجتماعی (در دستنویس آخر آن)، هرچه بیشتر به اصحاب قرارداد اجتماعی می‌پیوندد. او دیگر، نه جامعه فی‌نفسه، بلکه جامعه ما را به خودی خود فاسد می‌داند. از نظر او، شکلی از نظم اجتماعی وجود دارد که نه تنها فاسدکننده و مخرب نیست، بلکه نعمت و موهبت است و در آن، توان اخلاقی وضعیت طبیعی به جای آنکه با محرومیت روبه‌رو شود، ارضا می‌گردد. جامعه مطلوب روسو مبتنی بر قرارداد اجتماعی است که به حاکمیت اراده همگانی منتهی می‌گردد.

اگر در توصیف وضع طبیعی نزد اصحاب کلاسیک قرارداد اجتماعی تأمل کنیم، درمی‌یابیم که با وجود شباهت کلی در نظریه قرارداد اجتماعی، توصیف آنها از وضع اولیه انسان و رویکرد ایشان به این وضع، بسیار متفاوت است. هابز انسان را ذاتاً گرگ صفت می‌داند، اما تصور لاک از انسان، موجودی ذاتاً خیر و پاک است. روسو با ارائه تصویری دوپهلوی از وضع طبیعی و وضع اجتماعی، از سویی به ستایش انسان وضع طبیعی می‌پردازد و از سوی دیگر، بر عضویت چنین انسانی در اراده عامه تأکید می‌ورزد. انسان روسویی، ساده، منزوی و دارای جنبه‌ای عاطفی و هم‌دلانه است که این جنبه اخیر در انسان طبیعی هابز و لاک یافت نمی‌شود.

البته اشتراکات این نظریه پردازان نیز کم نیست. ایشان در پی یافتن تعریفی از خیر سیاسی، هدف خاص و غایت نظم سیاسی بودند و به همین دلیل، به رفتار مفروض انسان در حالت طبیعی و ماقبل سیاسی روی می‌آوردند. هر سه در جست‌وجوی بحران در جامعه سیاسی معاصرشان، ویژگی‌های ذاتی انسان را متفاوت با ویژگی‌های اکتسابی او از محیط فرض می‌کنند و توصیفی طبیعت‌گرایانه از انسان عرضه می‌دارند. انسان در این توصیف، چونان ماشینی اصیل و بکر، موضوع مطالعه قرار می‌گیرد.

نکته شایان توجه این که در نوشته‌های اولیه روسو، بسیار بیش از آخرین آثار وی، تصویر

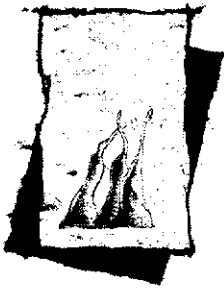
وضع طبیعی به توضیح لاک شباهت دارد، زیرا نتیجه‌ای که روسو در نوشته‌های آخر خود از بحث قرارداد اجتماعی و عبور انسان از حالت طبیعی به حالت مدنی می‌گیرد، کاملاً متفاوت از لاک است. گویی اراده همگانی راه‌حلی است که روسو در نوشته‌های اخیر خود برای رفع مشکلات نظریه لاک طرح می‌کند.

هابز تصویری جنگی از وضع طبیعی ارائه می‌دهد و این شرایط را «زمانی که همگان دشمن یکدیگرند» توصیف می‌کند، اما جان لاک به دلیل پاک سرشت دانستن انسان، وضع طبیعی را ساده و صلح‌آمیز می‌داند که بنا به ضرورت‌ها و بر اساس عقل انسانی، با خواست و اراده انسان‌ها به وضع مدنی تغییر می‌یابد.

از نظر او به دلیل فقدان داوری نهایی و بی‌طرف برای پشتیبانی فرد از حقوق خود، فساد و تباهکاری انسان‌های منحط، دائم این وضع را آشفته می‌کرد. از سوی دیگر، قوانین به روشنی تعریف نشده بود و هیچ اقتدار عمومی وجود نداشت که حقوق طبیعی را برآورده کند. پس انسانها در شرایط بیمار زندگی می‌کردند نه در شرایط جنگ. با این حال، هم هابز و هم لاک، هر دو به فردگرایی باور داشتند و اصالت را به منافع فردی می‌دادند، در حالی که روسو به اصالت جمع معتقد بود.

لاک و هابز از جهتی دیگر نیز با هم تفاوت دارند: وضع طبیعی لاک، زمانی ماقبل سیاسی شدن به حساب می‌آید و نه پیش از اجتماعی شدن. لذا برخی قائل به وجود دو قرارداد در اندیشه لاک شده‌اند؛ اما در نظر هابز و روسو انعقاد قرارداد به منزله تشکیل جامعه مدنی - چه به مفهوم اجتماعی و چه از حیث سیاسی - بود.

توصیف روسو از وضع طبیعی تناقض‌آمیز است، زیرا از طرفی این وضع سرشار از صلح و سعادت معرفی می‌شود که عواملی چون رشد جمعیت، نهاد مالکیت و به‌طور کلی اجتماعی شدن، آن را از بین برده و در نتیجه انسان را به جانوری مکار بدل کرده‌اند و از طرف دیگر، روسو در قرارداد اجتماعی از تشکیل حکومت بر مبنای قرارداد دفاع می‌کند. پیش از این گفتیم که اندیشمندان مختلف برای رفع این تناقض و توجیه ناهمخوانی اجزا در اندیشه روسو، شیوه‌های گوناگونی برگزیده‌اند؛ برخی از انعقاد قرارداد موجه در جامعه مدنی برای انسان‌هایی سخن گفته‌اند که بابتی توجهی به قوانین طبیعی، اسباب فلاکت و بدبختی خود را ایجاد کرده‌اند و برخی دیگر بر آن بوده‌اند که در همان وضع طبیعی، انسان‌ها، به دلیل برخی مشکلات و نارسایی‌ها و لزوم حفظ و صیانت نفس، تن به پذیرش قرارداد اجتماعی



می دهند، اما ویژگی نظریه قرارداد، اجتماعی در نظر روسو، مفهوم اراده همگانی است. بر اساس این مفهوم، انسان ها با توسل به قرارداد، اراده خود را در اختیار حاکمیت قرار می دهند. در نظریه روسو تنها یک قرارداد وجود دارد. وی بر خلاف لاک (که میان جامعه مدنی یا سیاسی و اجتماعی انسانی تمایز قائل می شد و برای هر یک قراردادی جدا فرض می کرد) یک قرارداد را سبب پیدایش جامعه مدنی می دانست. این جامعه، همان جامعه سیاسی است. روسو با آنچه هابز در مورد حاکمیت می گوید و آن را ناشی از جبر بیرونی و مادی می داند، مخالفت می ورزد. زیرا از نظر او، اهمیت حاکمیت در اجتماع، اراده های افراد است نه جبر مادی و بیرونی.^{۳۴}

فرضی یا واقعی بودن وضع طبیعی

یکی از نکات شایان توجه در مورد وضعیت طبیعی از منظر اصحاب قرارداد اجتماعی، واقعی یا فرضی دانستن این وضعیت است. از نظر تاریخی (چنانکه منتقدان قرارداد اجتماعی نیز گفته اند) نمی توان دوره ای از تاریخ را یافت که در آن شرایط وضع طبیعی به صورت کامل وجود داشته باشد. زیرا انسان ها همواره به صورت جمعی زندگی کرده اند و دوره ای که در آن انسان ها به حالت غیر جمعی و منزوی زندگی کرده باشند، یافت نمی شود. با این حال، نظرات اصحاب قرارداد نیز در این خصوص یکسان نیست.

به نظر می رسد که هابز واقعیت تاریخی برای وضعیت طبیعی را چندان مهم نمی انگارد. به بیان دیگر، نظریه او بیشتر جنبه تجویزی دارد و از توصیف وضعیت طبیعی در اثبات لزوم قرارداد و حاکمیت مطلقه استفاده می کند، نه به منظور اثبات وجود و واقعیت تاریخی چنین وضعیتی. بنابراین، بحث اینکه آیا مردم در وضع طبیعی بوده اند یا نه، نمی تواند لطمه ای به اعتبار عقیده تجویزی هابز بزند. البته، اگر بشر زمانی در چنین وضعی به سر برده باشد، این حقیقت فقط می تواند تأییدی بر نظر هابز باشد، اما فقدان شواهد تاریخی به این اعتقاد او که زندگی انسان طبیعی را تیره و نکبت بار می خواند، آسیبی وارد نمی کند. به همین دلیل، وی نیز سعی کرده است شواهدی تاریخی برای ادعای خویش ارائه کند. «هر چند هیچ زمانی نبوده که تک تک افراد بر ضد یکدیگر، در حالت جنگ باشند، ولی در همه دوران های تاریخ، پادشاهان و آنان که قدرت حاکمیت را در اختیار داشته اند، به خاطر استقلالشان همواره به یکدیگر حسادت ورزیده اند و در وضع و حالت گلابیاتورها بوده اند... پیوسته سلاحشان را

در برابر هم گرفته اند... این حالت، همانا وضع جنگ است.»^{۳۵}

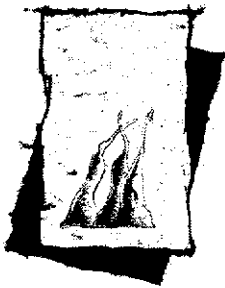
بنابراین، از نظر هابز، گرچه شواهد تاریخی در اثبات وضع طبیعی در دسترس نیست، ولی می توان شواهدی بر حالت جنگ دائم میان ملت ها عرضه کرد که ادعای وی را به اثبات می رساند.

جان لاک هم مثل هابز، علاقه چندانی ندارد که وضع طبیعی را واقعیتی تاریخی قلمداد کند. از نظر او نیز این وضع بیشتر حقیقتی اخلاقی است و نه واقعیتی تاریخی؛ اما در مواردی هم، او مدعی می شود که چنین وضعی واقعاً در طول تاریخ وجود داشته است. این ادعای لاک از سویی با انتقاد برخی اندیشمندان مواجه شده که شواهد تاریخی را تأکید کننده چنین ادعایی نمی دانند و وجود عصر طلایی در تاریخ را خیالی و غیر واقعی می انگارند. از نظر ایشان، اتفاقاً وضعیت جنگی مورد نظر هابز، با شواهد تاریخی هم خوانی بیشتری دارد تا وضعیت صلح و آرامش ایشان.

اما واقعیت چیز دیگری جز برداشت منتقدان فوق است، زیرا لاک خود به خوبی می داند که وضع طبیعی با توصیفات او از حیث تاریخی، اثبات نمی شود. غرض او از طرح تاریخی بودن این وضع، آن است که انسان ها مدتی بدون نهادهای سیاسی زیسته اند. به بیان دیگر، آنچه لاک از نظر تاریخی اثبات شدنی می داند، اجتماع انسانی است نه وضع طبیعی. یعنی شرایطی اثبات می شود که انسان ها میان خود قرارداد داشته و از زندگی جمعی بهره مند بوده اند، ولی نهادهای سیاسی وجود نداشته است لذا می گوید:

«برای کسانی که می گویند هیچ گاه آدمیان در وضع طبیعی نبوده اند من مؤکداً می گویم همه افراد بشر، طبیعتاً در آن وضع هستند و تا زمانی که با میل و رضایت خود را به عضویت یک اجتماع سیاسی در نیاورند، همچنان در وضع طبیعی باقی خواهند بود... تنها توافق جمعی و متقابل (مردم) برای تشکیل یک جامعه و یک واحد سیاسی، می تواند وضع طبیعی را پایان بخشد.»^{۳۶}

به ظاهر روسو هم، با وجود تناقض نوشته هایش، وضع طبیعی را فرضی محسوب می کند. این باور چه آنجا که انسان اجتماعی را چون فرشته رانده شده از بهشت توصیف می کند و چه آنجا که بر ضرورت انعقاد قرارداد و واگذاری اراده افراد به اراده عامه صحنه می گذارد، مورد قبول روسوست. انسان فرشته صفت و قبل از قرارداد، ضرورتی تاریخی نیست، اما جایی که از قرارداد اجتماعی صحبت می کند، نحوه استدلال به گونه ای است که به ظاهر این قرارداد در



دورانی بسیار دوراتفاق افتاده و به طبع پیش از آن، وضع طبیعی وجود داشته است ولی روسو به خوبی از عهده شرح و بیان این موضوع بر نمی آید. پس با نگاهی عمیق تر، وضع طبیعی تنها افسانه‌ای برای بیان قرارداد اجتماعی و نحوه شرکت مردم در اراده همگانی به نظر می‌رسد.

وضع طبیعی از نظر اصحاب جدید قرارداد اجتماعی

همان گونه که قبلاً ذکر شد، گرچه نظریه قرارداد اجتماعی حدود دو قرن، چندان مورد توجه قرار نمی‌گرفت، ولی در قرن بیستم و دهه‌های اخیر، برخی اندیشمندان آن را با نگاهی نو، برای تبیین اندیشه سیاسی شان به کار گرفتند. از جمله ایشان می‌توان به جان رالز^{۳۷} اشاره کرد. ویلیام رایکر^{۳۸} نیز از شیوه هابز در ارائه نظریه قیاسی انسان عاقل استفاده می‌کند و مباحثی همچون وضع طبیعی را نیز در مباحث خویش به کار می‌برد و بر این اساس، نظریه بازی را عرضه می‌دارد.^{۳۹} در این نظریه، کوشش می‌شود که با ارائه الگوهای خاص، مدل‌های تصمیم‌گیری دولت‌ها بررسی شود. رایکر در بخشی از کتاب خود به بحث درباره کاربردهای الگوی پیشنهادی اش در تعادل اجتماعی می‌پردازد. الگوی رایکر توصیفی از سیاست است که در حالتی شبیه وضعیت هابز و پیش از دستیابی به قانون‌های عقل و صلح جریان دارد.

این الگو آینه تمام‌نمای تعارض و کشمکش، و این کشمکش، عقلانی است و طرف‌های درگیر در آن، با استفاده از روش‌های کارآمد به تعقیب هدف‌های خویش در کسب پیروزی مبادرت می‌ورزند.

در الگوی رایکر، برخلاف باور هابز، نه صلح و نه نظم، بلکه پیروزی، ارزش مسلم و وضع شده به شمار می‌آید بنابراین، به الگویی دیگر نیز نیاز است تا قواعد تخفیف درگیری را مستقر کند.^{۴۰} الگوی رایکر نمونه‌ای از کاربرد نظریات اصحاب قرارداد در دوران معاصر است.

اما اهمیت جان رالز در بحث قرارداد اجتماعی بیش از رایکر است. در واقع باید جان رالز را صاحب مکتب جدید قرارداد اجتماعی نام نهاد. اگرچه رالز نظریه قرارداد اجتماعی را به صورتی متفاوت با آنچه اصحاب کلاسیک آن در نظر داشتند، طرح می‌کند، ولی شباهت‌های آشکاری نیز میان بنیادهای دو نظریه وجود دارد. مثلاً رالز هم در نظریه خود از وضعیت اولیه سخن می‌گوید.

وضعیت اولیه‌ای که رالز بحث خود را با آن آغاز می‌کند و نظریه‌های عمده‌اش را بر آن مبنا ارائه

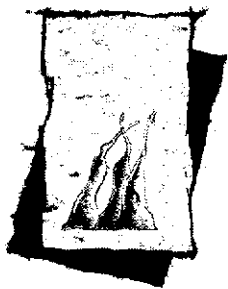
می‌دهد، همان نقشی را در نظریه او دارد که «حالت طبیعی» در نظریه قرارداد اجتماعی داراست. رالز این وضعیت را وضعیتی مفروض - و نه تاریخی - می‌داند. رالز در کتابی با عنوان تئوری عدالت، سعی می‌کند روایتی اصلاح شده از نظریه قرارداد اجتماعی ارائه دهد و به سؤالات دیرین فلسفه و سیاسی در خصوص «مسئله تعهد و الزام سیاسی» پاسخ گوید. سؤالاتی از این قبیل که اقتدار سیاسی چه توجیهی می‌تواند داشته باشد، دامنه آن تا کجا کشیده می‌شود، چرا و در چه شرایطی افراد ملزم به تبعیت و اطاعت از قواعد هستند؟ همان‌گونه که ذکر شد، اصحاب قدیم قرارداد اجتماعی همچون هابز، لاک و روسو با توصیفی از وضع طبیعی و شرح مشکلات این وضع، از ضرورت انعقاد قراردادی جهت تأسیس اقتدار سیاسی سخن می‌گفتند. نظرات ایشان در مورد تاریخی یا واقعی بودن وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی با هم متفاوت بود. اما ایشان قراردادی را در نظر داشتند که اقتدار سیاسی را مستقر می‌کند و منبع تعهد و الزام سیاسی است.

رالز صورت جرح و تعدیل یافته‌ای از این نظریه را احیا می‌کند، زیرا این شیوه را برای حل مسئله عدالت در سطح نظری، بسیار مناسب می‌داند. از نظر وی، مسئله عدالت ناشی از ادعاهای ناسازگار نسبت به سهم شخصی افراد از منافع هم‌یاری اجتماعی است؛ یعنی ریشه مشکل در عدم توافق است. حال اگر بتوانیم به شیوه‌ای مناسب این عدم توافق را به توافق بدل کنیم، مسئله حل می‌شود.^{۴۱}

این توافق چیزی نیست جز قرارداد اجتماعی میان اعضای ذی‌نفع (همه اعضای جامعه) در مورد توزیع صحیح منافع و مزایا یا در مورد اصول مناسبی که باید توزیع را سامان دهند. به بیان خود رالز، قراردادی اجتماعی برای اصول عدالت وضع می‌شود.

در روایت رالز از قرارداد اجتماعی، وضعیت طبیعی به کلی متفاوت از نظریه‌های کلاسیک قرارداد است. در نظریه‌های کلاسیک، این وضعیت بی‌حکم و مهار تلقی می‌شد و انسان‌ها دارای نفعی مشترک برای پذیرش حکومت به حساب می‌آمدند. اما در نظریه رالز طرف‌های قرارداد باید راهی برای تضاد منافع پیدا کنند. او مبنای قرارداد را تضاد منافع می‌داند، ولی وجود منفعی مشترک در میان افراد جامعه را نیز نفی نمی‌کند. در این وضع، افراد خویشکام و سودجو هستند و هر کس صرفاً به بیشینه کردن توانایی خود برای تعقیب اهدافش می‌اندیشد.

بنابراین، در وضعیت طبیعی شاهد تضاد میان منافع افرادی عقلانی، خویشکام و سودجو



هستیم که عدالت باید آنها را آشتی دهد. به علاوه، وضعیت طبیعی رالزی، از نظر اقتصادی، وضعیت ناامنی بازار است (البته این حالت به اندازه وضعیت طبیعی هابز ناامن نیست)، ولی این ناامنی لزوم دولت رفاه را موجب می‌شود؛ چنانکه ناامنی جسمانی نیز زمینه‌ساز ضرورت حکومت است. بنابراین، همان‌گونه که ایجاد حکومت، برقراری امنیت جسمانی را نوید می‌دهد، دولت رفاه نیز تمهیدی برای امنیت اقتصادی است. رالز در توصیف وضع اولیه (وضع طبیعی) چنین می‌افزاید:

«در وضع اولیه، تمامی اشخاص به جای چند اصل، دو اصل را برگزیده‌اند: نخست اصل برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی و دوم اصلی که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را اقتضا می‌کند. مثلاً نابرابری در ثروت و اقتدار تنها هنگامی عادلانه است که برای عده‌ای، و خاصه محرومان جامعه، جبران‌کننده‌ای به همراه داشته باشد»^{۴۲}.

یکی دیگر از ویژگی‌های افراد در حالت اولیه (طبیعی) رالز، آن است که افراد طرف قرارداد از هر خصوصیتی که آنها را از دیگر افراد شرکت‌کننده در قرارداد متمایز می‌کند، کاملاً بی‌خبر هستند. به تعبیر او «هیچ‌کس جایگاه اجتماعی، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقع اجتماعی خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند سهم او از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش، قدرت و چیزهای دیگر چقدر است؟ طرف‌های قرارداد حتی نمی‌دانند که برداشتی از خیر دارند و میل و رغبت خاصشان کدام است؟»^{۴۳}

او با این کار زمینه عدم توافق میان طرف‌های قرارداد و عدم یقین در مورد این نکته را که موضوع توافق چیست، از میان می‌برد. این حجاب جهل، همچنین باعث می‌شود رابطه طرف‌های قرارداد با یکدیگر منصفانه باشد. در واقع همه طرف‌های قرارداد مساوی و عین هم خواهند بود.

ماهیت و ویژگی‌های قرارداد اجتماعی از دید اصحاب قدیم و جدید آن

یکی دیگر از مباحث مهم در تطبیق آرای اصحاب قرارداد اجتماعی اعم از پیروان کلاسیک و نظرپردازان جدید آن، به ویژه جان رالز، دیدگاه‌های ایشان در بررسی ماهیت و ویژگی‌های قرارداد از منظر هر یک از ایشان است.

چنانکه ذکر شد، از نظر اصحاب کلاسیک قرارداد اجتماعی، شرایط انسان‌ها در وضعیت

طبیعی به گونه‌ای بود که انعقاد قراردادی اجتماعی را برای پذیرش حاکمیتی سیاسی ضروری دانستند. انسان‌ها حاضر شدند که به اطاعت از حاکمیت یک نظام سیاسی تن بسپارند، اما نوع نگاه هر یک از ایشان به قرارداد با دیگری متفاوت است.

هابز، چنانکه گفته شد، قرارداد اجتماعی را عاملی برای رهایی انسان‌ها از اضطراب و ناامنی موجود در وضعیت طبیعی می‌داند. ترس انسان‌ها موجب احتیاطشان شده و عقل ایشان تعیین قاعده‌هایی را برای تأمین صلح و امنیت ایجاب می‌کند.

اشخاص، به خاطر جلب خیر و خوشی برای خود، تعهد را می‌پذیرند و تنها ضمانت اجرای این تعهد، ترس است. این تعهد اجتماعی تحمیل‌پذیر نیست، یعنی فرد با قرارداد اجتماعی تعهد می‌کند که در صلح زندگی کند و به خاطر برخورداری از یک زندگی آرام نیز به دلیل ترس از عواقب وضعیت طبیعی، به زندگی دیگران احترام می‌گذارد.

از نظر هابز گرچه اصول قانون‌های طبیعی که بیشتر به آنها اشاره شد، قبل از انعقاد قرارداد هم وجود دارند، ولی تا وقتی قرارداد جاری نشده و حاکمیت برپا نگشته است، این اصول به صورت تعهدی ضروری برای فرد یا افراد در نمی‌آید. از آنجا که در وضعیت طبیعی، قانون‌ها صرفاً تعهد باطنی و درونی ایجاد می‌کنند، تعهد بدون قرارداد کامل نمی‌شود و تنها با انعقاد قرارداد و ترس از عواقب نافرمانی، می‌توان به قطعی بودن تعهد امیدوار بود، زیرا افراد به دلیل ترس از مجازات حاکمیت، خود را ملزم به اجرای مفاد تعهد می‌دانند.

بنابراین، هر فردی به انگیزه عقل، در همراهی با دیگران، موافقت می‌کند که از حق طبیعی خود و از اعمال اقتدار فردی چشم‌پوشد. لذا همه به هم می‌گویند:

«هن حق حکمرانی خود را به این شخص یا به این مجمع اشخاص واگذار

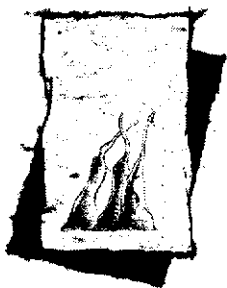
می‌کنم و او یا آنها را مجاز می‌گردانم، به شرط آنکه توهم حق خود را به او

واگذاری و همه اقدامات او را مانند من مجاز بدانم.»^{۴۴}

به این ترتیب، همه اشخاص حقوق طبیعی خود را به یک شخص یا هیئت از اشخاص می‌سپارند که از آن پس، فرمانروا محسوب می‌شوند.

قرارداد مورد نظر هابز یک جانبه است؛ یعنی تنها مردمان برای نصب حاکم به قرارداد میان خویش تن می‌دهند، اما حاکم در قبال این قرارداد، تعهدی نمی‌پذیرد.^{۴۵}

از نظر هابز، مردم به این دلیل قدرت حاکم را تأسیس می‌کنند که به تأمین صلح و امنیت خویش می‌اندیشند. بر همین اساس، حکمران منصوب ایشان، برای رسیدن به این مقصود،



باید به حد کافی از منابع قدرت برخوردار باشد. جان لاک هم، علی‌رغم ارزشی که برای وضع طبیعی و ویژگی‌های آن قائل است، این وضع را بیمار می‌داند و می‌گوید مردم برای حفظ متقابل آزادی و اموال خود (حق مالکیت) با تشکیل جامعه مدنی براساس قرارداد موافقت می‌کنند.

لاک مانند هابز، زمینه تمامی اقتدار سیاسی را در میثاق و قرارداد می‌بیند. اقتدار بر مبنای قرارداد به دست می‌آید و سرچشمه دیگری جز رضایت مردمی ندارد، زیرا انسان به حکم طبیعت، خداوندگار و فرمانروای خود است.^{۴۶}

بنابراین، افراد در اثر موافقت، دست از اقتدار طبیعی خویش برداشته و تمامی اقتدار را به جامعه در مقام یک کلیت واگذار می‌کنند. در واقع، آنچه که به جامعه تفویض می‌شود، همین قدرت اجرایی در قانون طبیعی است. البته واگذاری اقتدار به حاکمیت در نظر لاک بسیار محدودتر از هابز است، زیرا هابز چنین می‌اندیشد که افراد با واگذاری اقتدار از حقوق طبیعی خود چشم می‌پوشند و حاکمیت هم مجری و هم تعیین‌کننده حق است، اما لاک حاکمیت را موظف به رعایت حقوق مردم می‌داند. بنابراین، انسان‌ها در قرارداد مورد نظر لاک، هیچ یک از حقوق طبیعی خود را که در وضع طبیعی داشتند واگذار نکرده‌اند، بلکه تنها جنبه‌ای از آن حقوق واگذار شده است، یعنی حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی یا تعیین حدود حقوق طبیعی.

بنابراین: ۱- هابز قرارداد را عام و کلی می‌داند و لاک، ویژه و محدود
۲- از نظر هابز فرد همه حقوق خود را بدون هیچ شرط و محدودیتی واگذار می‌کند ولی به اعتقاد لاک، انسان‌ها فقط حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی را واگذار کرده‌اند
۳- لاک معتقد است که این حق به کل جامعه واگذار می‌شود نه به یک شخص یا مجمعی از اشخاص، اما هابز فرد یا گروهی از افراد را دریافت‌کننده این حق می‌داند،
۴- در قرارداد هابز، حکمرانی حاکم جایگزین قانون طبیعی می‌شود، اما نزد لاک، جامعه مدنی همچنان تابع آن قانون عام است.

تفاوت مهم دیگر در این است که لاک به دو قرارداد اعتقاد دارد.^{۴۷} یعنی به نظر او علاوه بر قرارداد منجر به تشکیل جامعه مدنی قرارداد دو جانبه‌ای نیز میان مردم و حکومت وجود دارد که بر اساس آن حکومت بر اساس قانون وضع شده مردم اقتدار می‌یابد:

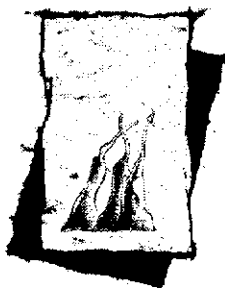
«هر کس که وضع قانون یا قدرت برتر جامعه سیاسی را در اختیار می‌گیرد، مکلف است طبق قوانین ثابت و مصوب اعلان شده برای مردم و نه با احکام

موقتی خودساخته حکومت کند...» ۴۸

بنابراین، قرارداد مورد نظر لاک دو مرحله دارد (۱) مرحله اجتماعی (۲) مرحله سیاسی. در مرحله اول، انسان‌ها از وضع طبیعی به اجتماع انسانی، و در مرحله دوم، به جامعه سیاسی وارد می‌شوند. همچنین قرارداد اجتماعی با توافق همگانی به اتفاق آرا صورت گرفته و مقرر شده است که از آن پس نیز تصمیمات با اکثریت آرا تحقق یابد. مردم هم صرفاً حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی طبق نظریات فردی خود را واگذار کرده‌اند و نه همه حقوق طبیعی خود را.

در مورد ژان ژاک روسو نیز باید گفت که برای فهم بهتر دیدگاه او در مورد قرارداد اجتماعی مطالعه کتاب اخیرش یعنی قرارداد اجتماعی و دست‌نویس‌های آخر آن مناسب‌تر است، زیرا با این کار، کمتر به تناقضات موجود در آن در مورد وضع طبیعی برمی‌خوریم. روسو در گفتار درباره نابرابری، به طور اساسی وضع طبیعی راستایش می‌کند و از انسان اجتماعی به بدی یاد می‌کند اما در کتاب قرارداد اجتماعی، به شرط واگذاری اراده افراد به یک حاکمیت مطلق که مجموع اراده‌های تک‌تک افراد است قرارداد اجتماعی را مثبت و لازم می‌شمارد. در قرارداد اجتماعی روسو دیگر جامعه را به خودی خود فاسد نمی‌داند بلکه حداقل جامعه مورد نظر خود را مطلوب ارزیابی می‌کند. زیرا در این جامعه توان اخلاقی و وضعیت طبیعی به جای آنکه با محرومیت روبه‌رو شود، ارضا می‌گردد. عضویت در این جامعه، عدالت را به جای غریزه، فردی می‌نشانند و برای کنش‌های انسان مبنای اخلاقی ایجاد می‌کند. ندای وظیفه جای اجبار را می‌گیرد. استعداد‌های انسان شکفته می‌شود و اندیشه‌هایش در گستره بزرگ‌تری فعالیت می‌کند؛ احساساتش ناب و شریف می‌شود؛ روح و جانش تعالی می‌یابد و انسان از جانوری احمق و محدود به انسانی مجهز به اندیشه بدل می‌گردد. ۴۹

قرارداد مورد نظر روسو هم اجتماعی و هم سیاسی است و به شرطی می‌تواند به جامعه‌ای با ویژگی‌های فوق‌منتهی شود که هر فردی، خود و همه اختیارات خود را به صورت مشترک تحت هدایت عالی اراده عمدی قرار دهد و از حیث توان همکاری، هر عضوی بخش جدایی‌ناپذیر کل شود. لذا حاکمیت به اجتماعی واگذار شده که فرد جزء جدایی‌ناپذیری از آن است و هر فرد به عنوان عضوی از اجتماع سیاسی، بخش برابر و جدایی‌ناپذیر از حاکمیت کل محسوب می‌شود و مانند گذشته آزاد می‌ماند. بنابراین، دولت هم از افرادی با حقوق برابر تشکیل شده است که هیچ‌کس اقتداری بر دیگران ندارد و همه در اقتدار عمومی مشارکت دارند که با حاصل اراده عمومی است.



بنابراین از نظر روسو تنها یک قرارداد اجتماعی وجود دارد که هم اجتماع سیاسی و هم اجتماع انسانی را موجب می‌شود (برخلاف لاک که به دو قرارداد معتقد بود) روسو فی الواقع ترکیبی از اندیشه‌های لاک و هابز را با افزودن نکاتی بدیع ارائه می‌کند که شاید برجسته‌ترین آنها، بحث حاکمیت عمومی است. در ادامه این نکته را شرح خواهیم داد.

روسو در نظریه قرارداد اجتماعی، بر لزوم قرارداد مبتنی بر رضایت شهروندان برای تشکیل حکومت صحه گذاشته، کاربرد زور برای ایجاد نظم اجتماعی را رد می‌کند زیرا از نظر او، زور ایجاد حق نمی‌کند «زور توانایی جسمانی است، من نمی‌فهمم چه آثار اخلاقی‌ای می‌تواند بر آن مترتب باشد؟! تسلیم شدن به زور عملی است از روی ضرورت نه از روی اراده. این عمل در نهایت ممکن است از روی احتیاط صورت گیرد و به همین جهت، نمی‌تواند وظیفه باشد.»^{۵۰}

از نظر روسو، عصاره قرارداد اجتماعی در این است که «ما هر یک شخص و همه نیروی خود را بالاشتراک تحت هدایت عالی‌ه اراده کلی می‌گذاریم و در پیکر اجتماعی که تشکیل می‌دهیم، هر عضو جزء تجزیه‌ناپذیری از کل است.»^{۵۱}

این عمل تشکیل اجتماع، یک هیئت اخلاقی جمعی یا یک شخصیت مدنی یا جمهوری یا هیئت اجتماعی به وجود می‌آورد. اگر این هیئت منفعل باشد، نام کشور^{۵۲} به خود می‌گیرد و در غیر این صورت حاکم یا صاحب حاکمیت^{۵۳} خوانده می‌شود. اعضای این هیئت را جمعاً ملت^{۵۴} می‌خوانیم و فرد فرد آنها، به اعتبار آنکه در قدرت حاکم شریکند، شهروند^{۵۵} و از حیث اطاعت از قوانین کشور، تابع^{۵۶} خوانده می‌شوند.^{۵۷}

قرارداد مورد نظر روسو از این حیث با قرارداد هابزی تفاوت دارد که در نظریه هابز، افراد حاکمیت را به فرد بیرون از قرار داد، نه طرف قرارداد می‌سپارند. پس وجود هیئت اجتماعی از رابطه با حاکم تبعیت می‌کند که ممکن است یک فرد یا یک مجمع باشد، اما در نظر به روسو، خود قرارداد، حاکمی به وجود می‌آورد که یکی از طرفین قرارداد است. روسو حکومت را صرفاً قدرتی اجرایی به حساب می‌آورد و از حیث قدرت، تابع مجمع حاکم یا هیئت اجتماعی می‌داند.

در مجموع، هرچند روسو، در ابتدا به ظاهر وضع طبیعی را ستایش می‌کرد، هدف جامعه را به نحوی که در پیمان اجتماعی بیان شد، بسیار بالاتر از وضع طبیعی قرار می‌دهد. از نظر او، گرچه انسان با ورود به قرارداد اجتماعی امتیازات دوره انزوای خود را از دست می‌دهد، در عوض اندیشه‌هایش چنان بیدار می‌شود و احسن - اساتش چنان اعتلا می‌یابد که آگ - فساد

نظام جدید پیش نمی‌آید، وضع او به مراتب والاتر از وضع طبیعی بود و باید سپاسگزار لحظه‌ای باشد که او را از «حالت جانوری کودن و نادان به درآورده و به موجودی هوشمند، به انسان، مبدل کرده است.»

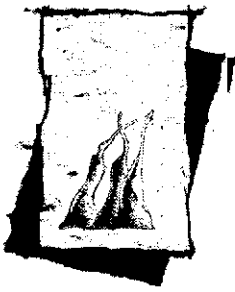
از نظر روسو، قانون در پی قرارداد اهمیت والایی دارد و والاترین نهاد بشری و موهبتی آسمانی دانسته می‌شود.^{۵۸} روسو در پیشگاه قانون فرد را از هر قید و شرطی رها و معتقد است که هر فرد باید به تمامی خود را به کل تفویض کند.

جان رالز در مورد قرارداد اجتماعی و ماهیت آن، بنیادهای متفاوتی را ارائه می‌دهد. قرارداد اجتماعی او، نه برای تشکیل هیئت اجتماعی یا جامعه مدنی، بلکه به منظور مواجهه با مسئله عدالت پدید می‌آید، زیرا وی مسئله عدالت را ناشی از عدم توافق در منافع هم‌باری اجتماعی می‌داند. اگر بتوان با شیوه‌ای مناسب این عدم توافق را به توافق بدل کرد، مسئله حل می‌شود. وجود قرارداد یا توافق اجتماعی میان اعضای جامعه در مورد توزیع درست منافع و مزایا و اصول سامان‌دهنده توزیع (اصول عدالت) مشکل عدالت را حل می‌کند. براساس چنین قراردادی، آنچه در شرایط مناسب مورد توافق همه است، می‌تواند ملاک و معیار مسلم عدالت باشد.

سپس، رالز ویژگی‌های قرارداد را از نظر خود شرح می‌دهد تا بتواند مسئله عدالت را حل کند. نخست اینکه، از نظر او، قرارداد اجتماعی، آزمایش فکری است نه چیز دیگر؛ دوم اینکه، اگرچه او رابطه میان طرف‌های قرارداد را منصفانه می‌داند، ولی مسئله هنوز سرجایش باقی است، زیرا شیوه رضایت بخشی برای دست‌یافتن به اصول توزیعی که مورد توافق باشد، پیشنهاد نشده است. رالز برای حل این مسئله، راه‌های مختلفی پیشنهاد کرده است. مثلاً، طرف‌های قرارداد از نظر قدرت و توانایی باید آن قدر برابر باشند که هیچ یک نتواند بر دیگری مسلط شود.

سوم اینکه، رالز طرف‌های قرارداد و خود آن را فرضی و خیالی می‌داند و نه واقعی. چهارم اینکه، افراد شرکت‌کننده در قرارداد، از وضع خود نسبت به دیگر طرف‌های قرارداد بی‌خبرند، بدین سان، زمینه عدم توافق میان آنها از بین می‌رود.^{۵۹}

پنجم اینکه رالز انگیزه گرایش به انعقاد قرارداد را وجود تضاد منافع می‌داند که افراد برای رفع آن خیرهای اجتماعی بنیادین را می‌جویند و به همین دلیل، به سمت انعقاد قرارداد پیش می‌روند.



ششم اینکه، رالز بحث‌های خود را در مورد مسئله عدالت و قرارداد منتهی به عدالت، تنها برای جامعه دموکراتیک مناسب می‌داند. پیش فرض چنین قراردادی هم، دموکراتیک بودن جامعه است. به بیان دیگر، او عدالت را در جامعه‌ای مجسم می‌کند که امکان برابری و آزادی در آن وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، عدالت آن چیزی است که افراد آزاد و برابر بر سر آن توافق می‌کنند (اگرچه از نظر رالز برابری کامل و دقیق در خیرهای اجتماعی بنیادین، ذاتاً محال است).

هفتم اینکه، عدالت مورد نظر رالز، به عنوان استنتاجی قیاسی از قرارداد اجتماعی، در جامعه‌ای میسر است که به سطح معقولی از شکوفایی و ثروت رسیده باشد.^{۶۰} بنابراین، به راحتی می‌توان دریافت که برداشت رالز از قرارداد اجتماعی، توافقی عام میان اعضای یک جامعه دموکراتیک است زیرا تنها در این نوع جامعه، شرایط و قوانین طبیعی برای ایجاد عدالت وجود دارد. پس نظریه رالز با نظریه قرارداد اجتماعی که اصحاب کلاسیک آن طرح می‌کنند و در آن قرارداد به منزله عبور از حالت طبیعی -- یعنی زندگی غیر اجتماعی -- به زندگی اجتماعی و تحت حاکمیت دولت تلقی می‌شود، بسیار متفاوت است، زیرا وضع طبیعی در نظریه رالز، نه زندگی غیر اجتماعی، بلکه شرایط نامنی بازار است. قرارداد هم مبنای تشکیل دولت محسوب نمی‌شود، بلکه توافقی به شمار می‌رود برای رسیدن به عدالت در جامعه، و شاید تنها بخشی از این هدف، بر عهده دولت است.

رالز در نظریه عدالت خود، از عناصر کانتی همچون آزادی انسان و عامل اخلاقی هم به وفور استفاده کرده است و از این حیث، باید او را یک نوکانتی نیز محسوب کرد.

از نظر رالز، قرارداد عامل مشروعیت دولت نیست، بلکه زمینه‌ساز عدالت است، اما همان‌طور که پیش از این گفتیم، قرارداد نزد لاک، عامل مشروعیت دولت و نزد روسو، منشأ تشکیل اقتدار بر مبنای اراده همگانی و نزد هابز، نقطه آغازی در واگذاری اراده افراد به فرد یا افراد حاکم بر اجتماع محسوب می‌شود.

قراردادهای اصحاب کلاسیک فرضی بودند. به همین دلیل، هابز چندان اهمیتی برای شواهد تاریخی در اثبات قرارداد قائل نبود و البته وجود شواهد تاریخی را انکار نمی‌کرد. لاک هم، واقعیت قرارداد را قبول دارد و معتقد است که دولت‌ها در طول تاریخ، بر اساس قرارداد به وجود آمده‌اند، ولی از سابقه تاریخی قرارداد به عنوان واقعیتی تاریخی سخن نمی‌گوید و بیشتر، تاریخی بودن وضعیت طبیعی و قرارداد به شکل مورد نظر هابز را انکار می‌کند. بحث

روسو نیز در مورد فرضی یا واقعی بودن قرارداد تا حدی مبهم است زیرا او از سوی، قرارداد را فرضی می‌داند و از سوی دیگر وجود تاریخی آنرا نیز انکار نمی‌کند و معتقد است که در دوره‌هایی می‌توان نمونه‌ای تاریخی، برای وضع طبیعی و قرارداد یافت. اما اصحاب جدید قرارداد، هیچ‌کدام، آن را واقعی و تاریخی نمی‌دانند. به بیان دیگر، چه اندیشمندانی که از مشروعیت مردمی و منشأ تشکیل دولت بحث می‌کنند و چه رالز، که توافق یا میثاق اجتماعی را در نظریه عدالت به کار می‌برد، برای قرارداد واقعیت تاریخی و وجود خارجی قائل نیستند.^{۶۱}

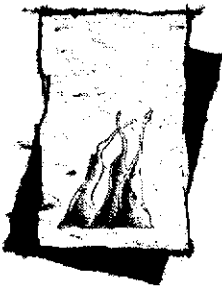
حاکمیت سیاسی پس از قرارداد، نزد صاحبان نظریه قرارداد اجتماعی

از نظر هابز، با انعقاد قرارداد اجتماعی، همه افراد حقوق طبیعی خود را به یک شخص یا هیئتی از اشخاص می‌سپارند که از آن پس فرمانروا محسوب می‌شود و چون حاکم یا فرمانروا، خود طرف قرارداد نیست دارای قدرت و اقتدار مطلق است و به هیچ شرطی پای بند نیست. مردم هم، نمی‌توانند اختیاراتی را که به حاکم داده‌اند، پس بگیرند و حق ندارند با حاکم مخالفت کنند یا در اقتدارش تردید نمایند، زیرا خود، بنیانگذار اعمال او هستند. بنابراین، اقتدار حاکم نامحدود است و مردم باید به تمامی اعمال او تن در دهند.

بنابراین، حاکمیت مورد نظر هابز مطلق و حاکم دارای اقتداری نامحدود است و هیچ قید و شرطی نمی‌پذیرد. او منبع کامل اقتدار و بنیاد افتخار است. هرگونه نافرمانی اتباع، نادرست و ناعادلانه است و کسی که نافرمانی کند، باید مجازات شود. اما اقدامات حاکم در هر صورت مشروع و عادلانه است.

خود قرارداد اجتماعی هم الزام آور و فسخ‌ناپذیر است و کسی حق تعرض به آن را ندارد. اتباع فقط می‌توانند از حقوقی که حکمران مجاز می‌داند، برخوردار شوند. حکمران قوانین را تدوین می‌کند، به اجرا می‌گذارد و درباره همه مسائل عمومی تصمیم می‌گیرد. فرمان حکمران قانون است. او یگانه قانونگذار است و اختیار قضاوت را نیز در دست دارد. قدرت حکمران، مطلق، غیر قابل انتقال و تفکیک‌ناپذیر است.

اینها همه، توصیفات هابز از حاکمیت ناشی از قرارداد است، به گونه‌ای که از دل قرارداد اجتماعی او، دولتی توتالیتر، با قدرت مطلقه بیرون می‌آید. تنها استثنا برای سرپیچی از این قدرت مطلقه، مواردی است که جان فرد به خطر بیفتد. بنابراین، نام لویاتان به معنی تمساح



بزرگ که آن را از تورات گرفته، شایسته حاکمیت مورد نظر اوست:

«روی خاک نظیر او نیست که بدون حرف آفریده شده باشد. بر هر چیز بلندی نظر می‌افکند و بر جمیع حیوانات سرکش پادشاه است. برخی از حیوانات سرکش زیردست لویاتان، بر اثر غرور می‌کوشند تا مقام او را عصب کنند ولی مغلوب می‌شوند.»^{۶۲}

اما حاکمیت مورد نظر جان لاک با حاکمیت هابزی تفاوتی فاحش دارد. این حاکمیت که محصول قرارداد دوم، یعنی قرارداد مردم با حکومت کنندگان، برای ایجاد نظامی سیاسی است، مشروعیت خود را از آرای مردم می‌گیرد. یعنی مردمی که بر اساس قرارداد اول، به شکل اجتماع انسانی درآمده‌اند، در قرارداد دوم، حکومتی برای انجام آن قرار اصلی تشکیل می‌دهند.

حکومت مبتنی بر چنین قراردادی، تنها بر پایه رضایت مردم می‌تواند قانون وضع کند و هر کس که اختیار وضع قانون یا قدرت برتر در جامعه سیاسی را دارد، باید مطابق قوانین مصوب و ثابت، که برای مردم اعلان شده است، حکومت کند نه با احکام موقتی خودساخته.

بنابراین، در حاکمیت مورد نظر لاک، مردم همه حقوق طبیعی خود را واگذار نمی‌کنند، بلکه فقط از حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی طبق نظریات فردی خود چشم می‌پوشند. حکومت قیمومیتی است که اگر نتواند حقوق مردم را حفظ و حراست کند و از عمل به خیر عمومی بازماند، مردم حق براندازی آن را دارند. بنابراین، به نظر لاک، بر خلاف هابز که طغیان علیه دولت را مجاز نمی‌دانست، در صورت ناتوانی دولت در ایفای نقش خویش، مردم حق طغیان و اعتراض دارند. حکومت مورد نظر لاک، محدود و مشروط به اهداف در نظر گرفته شده برای آن است.

او حکومت را کارگزار دولت می‌داند و هدف از آن را، اجرای اراده مردم می‌پندارد. به علاوه، تفکیک قوای اجرایی، قانونگذاری و فدراتیو را می‌پذیرد. هدف از حکومت، خیر اجتماع است و نه صرفاً نظم. حکومت باید رفاه را نیز برای مردم ایجاد کند. همه حکومت‌ها برای اخذ مشروعیت، مشروط به رضایت مردم هستند.

روسو نیز در مورد حاکمیت و نوع حکومتی که پس از قرارداد اجتماعی شکل می‌گیرد، نظری خاص دارد. وی بر خلاف نظر لاک، به وجود قرارداد معتقد است. این قرارداد، موجب اجتماع انسانی و حکومت سیاسی در آن واحد می‌شود.

از نظر روسو، در پی قرارداد اجتماعی، هر فردی خود و همه اختیاراتش را به صورت مشترک به والای عمومی می‌سپارد و به بخشی جدایی ناپذیر از کل بدل می‌شود. بنابراین، با این کار،

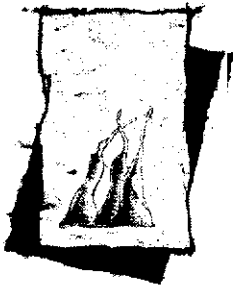
فرد خود را در اختیار همه - و نه شخص معین - قرار می‌دهد، زیرا که حاکمیت به اجتماعی واگذار شده که فرد از آن تفکیک نمی‌شود.

روسو هیچ‌گاه مفهوم اراده عمومی را به درستی و دقت تعریف نکرد، اما بر همگانی و کاربردی بودن آن تأکید می‌ورزید: «اراده باید از همه برآید و برای همه به کار رود.»^{۶۳} اهمیت اراده عمومی در منافع همگان است و نه در شمار افراد؛ پس لذا این اراده، به همه شهروندان تعلق دارد، آن هم زمانی که به منافع خصوصی خود نمی‌اندیشند و در فکر خیر عمومی هستند. در این صورت، شهروندان همگی در قالب اجتماعی سیاسی عمل می‌کنند و به منافع و خیر عمومی توجه دارند. از نظر روسو، اراده عمومی برای عموم مردم خیر محسوب می‌شود و اراده خود فرد را نیز در برمی‌گیرد. به همین دلیل، همگان به اطاعت از آن ملزم‌اند.

اگر کسی از اراده عمومی اطاعت نکند، اراده عمومی حق دارد او را به این کار مجبور کند، زیرا این اراده، در واقع به خود او تعلق دارد. اراده عمومی مصون از خطا، انتقال‌ناپذیر و غیر قابل تفکیک و تقسیم، و هدف از آن، تأمین خیر عمومی است نه منافع خصوصی اعضا. روسو، حتی حکومت پارلمنتی را نیز چندان معرف اراده عمومی نمی‌دانست.^{۶۴} «صدای مردم صدای خداست، نمی‌توان آن را در نهادهای پارلمانی عرضه کرد.»

اراده عمومی تنها متعلق به اکثریت یا افراد خاص نیست، بلکه نمایانگر آگاهی عمومی از خیر عمومی یا مشترک است. همگان به اطاعت از این اراده عمومی موظفند. این اراده یگانه داور منافع عمومی است. از نظر روسو، حکومت صرفاً بخش اجرایی این اراده و کارگزار آن محسوب می‌شود، لذا اهمیت حکومت فرعی است بنابراین، اگر اراده عمومی حاکم باشد، شکل حکومت، اعم از دموکراسی یا آریستوکراسی یا پادشاهی، اهمیتی ندارند، زیرا همه این حکومت‌ها فقط کارگزارند و در صورت لزوم، می‌توان آنها را برانداخت یا تغییر داد. مفهوم اراده عمومی، کیفی است و نه کمی، لذا صفات و خصوصیات آن اهمیت دارند و نه عدد و رقم آن.

این اراده ابدی و خطا‌ناپذیر است و هماهنگی فرد با اراده عمومی، آزادی راستین او تلقی می‌شود، زیرا فرد تنها در هماهنگی با این اراده، مطابق اراده خویش عمل کرده است. بنابراین، حاکمیت از دید روسو تا حدودی هابزی و تا حدودی لاکبی است. او مانند هابز



حاکمیت را مطلق، غیر قابل انتقال، ابدی و تجزیه ناپذیر می‌دانست و در عین حال، همچون لاک به حق شورش و طغیان برای مردم باور داشت؛ اما روسو طغیان و شورش را فقط علیه بخش اجرایی حاکمیت جایز می‌دانست و نه علیه اراده عمومی، در حالی که لاک تمایزی میان بخش اجرایی و کل حاکمیت قائل نبود. روسو مانند هابز به یک قرارداد اجتماعی معتقد است و دو قرارداد سیاسی و اجتماعی لاک را باور ندارد. روسو و هابز، برخلاف لاک، حکمران را طرف قرارداد اجتماعی نمی‌دانند به همین دلیل، حاکمیت از نظر لاک، محدود و مشروط است و حاکمیت هابزی و روسویی، مطلق.

روسو همانند لاک، اندیشه خیر عمومی را معیار حکومت خوب می‌داند و با تفکر اراده عمومی پیوند می‌زند. به عبارت دیگر، از نگاه وی، هدف اراده عمومی خیر عمومی است. بر همین اساس، می‌گویند: «صدای روسو، صدای لاک، اما دست‌هایش از آن هابز است» یا: «قرارداد اجتماعی روسو، همان لویاتان هابز است با سر بریده».

اما جان رالز، به عنوان مهم‌ترین پیرو معاصر قرارداد، این نظریه را به گونه‌ای متفاوت با اظهارات اسلافش، تقریر می‌کند؛ وضعیت طبیعی او، نه وضع طبیعی هابزی و روسویی، بلکه شرایط ناامنی بازار است. قواعد طبیعی نیز از نظر وی، همان ضرورت‌های اجتماع دموکراتیک هستند. لذا او به اجتماعی دموکراتیک باور دارد که بر اساس توافق عمومی، عدالت را اجرا کند و با تفاهم و توافق در حل و رفع نابرابری توزیع بکوشد.

رالز به این پرسش که چگونه می‌توان با قراردادی فرضی، اشخاص را به تبعیت واداشت، پاسخی پیچیده می‌دهد. این پاسخ به بحث موازنه انعکاسی او راجع است. او به وجود دو قرارداد باور دارد که اولی بر سازنده دومی است. بر اساس قرارداد نخست، کسانی را به عنوان جانشین یا قائم مقام خود برمی‌گزینیم. در قرارداد دوم، ساماندهی نظام بر عهده این نمایندگان قرار می‌گیرد.^{۶۵}

بنابراین، حاکمیت از نظر رالز، همان حاکمیت دولت دموکراتیک است. با این اوصاف، از نظر او، چنین دولتی باید در جهت رفاه عامه باشد و در ایجاد برابری در توزیع منافع عمومی کوشش کند، به طوری که:

- ۱- نیازهای بنیادین، در همه افراد تأمین شود.
- ۲- هر شخص از حق برابری، نسبت به طرح مناسبی از آزادی‌های بنیادین برخوردار باشد. این طرح نیز باید در مورد آزادی‌ها برای همگان سازگار باشد.
- ۳- فرصت‌ها برای دستیابی به موقعیت اجتماعی مطلوب نظام اجتماعی، باید چنان توزیع

شده باشد که فرصت‌ها را برای محروم‌ترین طبقه بیشینه کند.

۴- نابرابری اقتصادی باید چنان سامان یابد که ثروت فقیرترین طبقه را تا حد امکان افزایش دهد. رالز نظریه پردازی لیبرال است که در حل مسئله عدالت می‌کوشد. او که قائل به تقدم حق بر خیر است، پلورالیسم را در مفاهیم خیر باور دارد. از نظر او، دولت نباید بر یکی از مفاهیم خیر صحه گذارد، بلکه باید افراد را آزاد بگذارد تا مفهوم مورد نظر خود را برگزینند. ۶۶

۱- داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی، تهران، نشر مروارید، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱.

۲- به همین سبب، گاه به جای قرارداد اجتماعی، از واژه قرار اجتماعی استفاده کرده‌اند. عبدالرحمان عالم، دانشنامه سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹.

3- The Concise Colombia, Electronic Ency clopedia (Colombia un.pr.1994).

4. Ibid

5. Mone gold.

۶ عبدالرحمان عالم، همان، صص ۱ و ۱۸۰.

7. Hooker.

۸ عبدالرحمان عالم، پیشینی ص ۱۸۲.

۹. اصطلاح «منطق درونی» را توماس اسپریگنز از آبراهام کابلان در مقابل «منطق بازسازی شده» وام می‌گیرد که به معنی همراهی با شرایط و بستر شکل‌گیری نظریات سیاسی در قالب‌های فکری و اجتماعی آنها، به منظور درک بهتر این نظریات است.

۱۰. رک: توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۰، صص ۴۱- ۴۷.

۱۱. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۵۲، ص ۲۲.

12. Rawls, A Theory of justice, Harvard University press, 1971, P.5

۱۳. توماس اسپریگنز، همان، ص ۱۳۳.

14. Rousseau, Discourse on The Origin Of Inequality, P.193.

15. The Concise Columbia. Encyclopedia, PP. Hobbes.

16. Internet, Doctrine Of The Social Contract of natural State.

17. Thomas Hobbes, Leviathan, ed. by Jahn Plamenatz, London, Fontana, 1962, P.104.

۱۸. ویلیام تی بلوم، نظریه نظام‌های سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر آران، ۱۳۷۲، جلد سوم، ص ۵۳۵.

19. R. to: John Plamenatz, Manavnd Society, USA, Longman, 1986, PP. 118-125.

20. Hobbes, Leviathan, P.124.

۲۱. رک: حمید عنایت، بنیاد اندیشه سیاسی در غرب از هرا کلیت تا هابز، تهران، انتشارات فرمند، ۱۳۶۹، صص ۲۰۵- ۲۱۲.

۲۲. رک: ویلیام تی بلوم، همان، صص ۵۳۶- ۵۳۸. وت جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰) صص ۱۲۸- ۱۴۳.

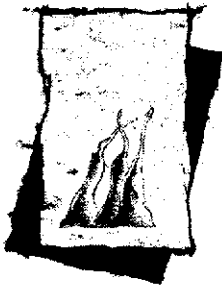
23. John Lock, Second Treatise Of Civil government Ch.2 Secs.(۶۱۵) همان منبع، ص ۶۱۵.

24. Plamenatz, Ibid, P.215.

25. Ibid. P.13(۶۱۷) (به نقل از همان منبع، ص ۶۱۷)

26. Ibid, P.13.

۲۷- رک: وت جونز، همان، صص ۲۳۵- ۲۳۹.



28. Common good.
- ۲۹- رک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، جلد ۶، صص ۸۴-۷۶.
30. Discourse on The origin in equahty, (نقل از منبع قبل، صص ۷۹ - ۸۰)
31. Ibid, PP.207 - 219.
- 32 , 33. Ibid, PP.221, 228.
۳۴. رک: ارنست کاسیرر، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶، صص ۳۱۶ و ۳۲۷.
35. Hobbes, Leviathan, Sec.1, P.
۳۶. حکومت مدنی، فصل اول، شماره ۲ (نقل از وت جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ص ۲۱۹).
37. John Rawk
38. William H. Riker
39. William H. Riker , The Theory of Pollitical Coalition, New Haven, 1962
۴۰. رک: ویلیام تی بلوم، همان، صص ۵۹۰ - ۵۷۲.
۴۱. رک: مایکل ایچ لسناف، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک، ۱۳۷۸، صص ۳۶۳ - ۳۹۹.
42. John Rawls, A Threory of Justice,(Cambridge, Mass :Harvard un. Press, 1397, P.12
43. Ibid. P.12
44. Hobbes, Ibid, P.176.
45. The Doctrine of Social Contract, Isee Hobbes, P.3 of 2
۴۶. ویلیام تی بلوم، همان، ص ۶۲۴
۴۷. اعتقاد به دو قرارداد به صراحت در نوشته های لاک نیامده است و تنها از خلال نوشته های او می توان چنین برداشت کرد که او به دو قرارداد معتقد است که اولی به ایجاد اجتماع انسانی و دومی به تشکیل حکومت می انجامد.
۴۸. عبدالرحمان عالم، همان، ص ۱۹۲.
۴۹. روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، نشر گنجینه، ۱۳۵۲، ص ۱۶۲.
۵۰. همان، ص ۸
۵۱. همان، ص ۱۵.
52. State.
53. Sovereign.
54. People.
55. Citizen.
56. Subject.
۵۷. کاپلستون، همان، ص ۹۶.
۵۸. کاسیرر، همان، ص ۳۲۹.
۵۹. لسناف، همان، ص ۲۷۰.
۶۰. همان، ص ۳۷۷.
61. R.to: Contemporary approach to social,Contract standard Encyclopedia of philosophy. (Internt).
۶۲. عنایت، همان، ص ۲۰۹.
۶۳. همان، ص ۲۷.
۶۴. عبدالرحمان عالم، همان، ص ۲۰۰.
65. Contemporary approach to social contract, ct, P.2 (Internt).
۶۶. لسناف، همان، ص ۳۸۴.