

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱۵۱-۱۱۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## بررسی تطبیقی اندیشه‌های هابز، لاک و راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی

\* مختار نوری

\*\* مجید توسلی رکن‌آبادی

### چکیده

در پارادایم مدرن فلسفه سیاسی، ما با یک موقعیت فرضی با عنوان «قرارداد اجتماعی» مواجه‌ایم که از سوی هابز، لاک و روسو برای ترسیم منشأ مشروعیت جامعه سیاسی و مقوله‌های مختلف فلسفه سیاسی مانند امنیت و مالکیت به کار گرفته شده است. «جان راولز»، قرارداد اجتماعی را که تقریباً موضوعی منسوخ شده بود، بار دیگر در اواخر قرن بیستم احیا کرد. به نظر می‌رسد هدف از کاربست این موقعیت فرضی از سوی فلاسفه سیاسی، فراهم آوردن شیوه‌ای از «شناخت» درباره سیاست است. از این‌رو قرارداد اجتماعی را باید در مقام «توافقی فرضی» درک نمود. بنابراین مقاله حاضر در تلاش است تا به صورت تطبیقی جایگاه موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی را در اندیشه سیاسی «هابز» و «لاک» با اندیشه «جان راولز» در دوره معاصر - که خوانشی نوین از این موقعیت فرضی ارائه نموده - بررسی کند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که هر چند هر سه اندیشمند مورد نظر را می‌توان از حیث روش‌شناسی، متفکرانی قراردادگرا (مدرن و معاصر) دانست، به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در دستگاه فکری متفکران مدرن، جایگاه عمیق‌تری دارد، در حالی که این موقعیت برای جان راولز فقط یک ابزار بازنمایی است؛ زیرا راولز تلاش نکرده تا از این موقعیت همچون هابز و لاک برای توضیح چگونگی شکل‌گیری جامعه سیاسی و مشروعیت آن

---

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران  
nouri.mokhtar63@gmail.com  
\*\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران  
tavasoli@gmail.com

استفاده کند و تنها به دنبال توجیه عدالت بوده است. در ادامه، ضمن توجه به اهمیت موقعیت‌های فرضی در پارادایم فلسفه سیاسی غرب، تلاش می‌شود تا طرح فکری اندیشمندان مورد نظر را درباره شیوه و هدف آنها از کاربست قرارداد اجتماعی درباره مقوله‌هایی مانند امنیت، مالکیت و عدالت بیان نماییم. بدین منظور از روش پژوهش مقایسه‌ای در تطبیق اندیشه‌های مورد نظر بهره جسته‌ایم و ابزار گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است.

**واژه‌های کلیدی:** قرارداد اجتماعی، جامعه سیاسی، امنیت، مالکیت و عدالت.



## مقدمه

«عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی، نشانه آن است که جامعه به وضع بدی

اداره می‌شود» (ادموند برک).

«جین همپتن» معتقد است که فلسفه سیاسی<sup>۱</sup> درباره جوامع سیاسی و چپستی آنها بحث می‌کند؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورت‌هایشان توجیه‌پذیرند و چه باید باشند. وظیفه فلسفه سیاسی، توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست؛ بلکه فلسفه سیاسی می‌خواهد در عمیق‌ترین لایه دولت‌ها نفوذ کند و توجیه اخلاقی آنها را درک کند (همپتن، ۱۳۸۵: ۱۲).

از این منظر، «لئو اشتراوس<sup>۲</sup>» نیز فلسفه سیاسی را «نشان دادن معرفت به جای گمان در امور سیاسی می‌نامد» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴). از نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی تلاشی برای دانستن سرشت نظم صحیح و نیک است. بنابراین فلسفه سیاسی به تنظیم نظراتی برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ماهیت، ضرورت، غایت جامعه و دولت و علت و چگونگی تشکل انسان در اجتماعات، شرایط به‌زیستی انسان و غایات و ارزش‌های اساسی زندگی سیاسی به‌ویژه عدالت و آزادی می‌پردازد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

هر یک از فلاسفه سیاسی بر اساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی سخن گفته‌اند. برای مثال میزان تأمین خیر و مصلحت عامه در مقابل مصلحت خصوصی در اندیشه ارسطو، میزان تأمین نظم و امنیت در تفکر هابز، میزان تأمین حداکثر شادی برای حداکثر افراد در مکتب اصالت فایده و... هر یک معیار جداگانه‌ای برای تعیین شکل بهتری از حکومت هستند.

متن حاضر قصد داوری درباره شناسایی غایت سیاسی برتر را ندارد و تلاش خواهد کرد این نکته را به بحث بگذارد که چگونه فلاسفه سیاسی از عصر کلاسیک تا دوره معاصر از موقعیت‌های فرضی برای تبیین فلسفه سیاسی خود بهره گرفته‌اند. برخی فلاسفه سیاسی برای تبیین اندیشه خود رو به ترسیم نوعی موقعیت‌های خیالی یا به تعبیر ما، «موقعیت فرضی<sup>۳</sup>» آورده‌اند. می‌توان به «تمشیل غار» در اندیشه سیاسی افلاطون

---

1. Political Philosophy.  
2. Leo Strauss.  
3. Hypothetical situation.

اشاره کرد که تلاش نمود در پرتو این تمثیل یا موقعیت فرضی مرزهای دانایی و نادانی و مشروعیت حکومت «فیلسوف شاه» را توجیه نماید. از این رو طرح «جمهور» برای تأسیس آرمان شهر و به طور کلی سراسر فلسفه سیاسی افلاطون، تلاشی برای یافتن بهترین نظام سیاسی با هدف تأمین عدالت - یعنی فراهم کردن زندگی سعادت‌مند - برای شهروندان است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰).

اگر به کارگیری موقعیت فرضی در اندیشه سیاسی افلاطون را در چارچوب پارادایم کلاسیک فلسفه سیاسی غرب قرار دهیم، دوره‌های مدرن و معاصر فلسفه سیاسی غرب از چنین بهره‌ای بی‌نصیب نمانده‌اند؛ زیرا برخی اندیشمندان در این دوره‌ها کوشیده‌اند تا بار دیگر از موقعیت‌های فرضی برای تبیین اندیشه‌های سیاسی خویش بهره‌گیری کنند. این موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی است که در تاریخ فلسفه سیاسی غرب از اهمیت خاصی برخوردار است. نظریه قرارداد اجتماعی هم یک نظریه سیاسی درباره مشروعیت اقتدار سیاسی و هم یک نظریه اخلاقی درباره منشأ و یا مشروعیت ضوابط اخلاقی است. نظریه سیاسی اقتدار مدعی است که قدرت مشروع دولت باید برگرفته از رضایت کسانی باشد که تحت حکومت آن دولت هستند که شکل و محتوای این رضایت خود برگرفته از ایده یک قرارداد یا توافق دوجانبه است. نظریه اخلاقی قرارداد اجتماعی نیز مدعی است که ضوابط اخلاقی می‌بایست از مسیر ایده قرارداد یا توافق دوجانبه بگذرند.

هابز، لاک و روسو به عنوان متفکران قدیمی سنت قرارداد اجتماعی، این قرارداد را برای برقراری مرجعیت سیاسی و با هدف غلبه بر مشکلات زندگی در شرایط بی‌قانونی امری ضروری می‌دانستند. اما یک سنخ از نظریه‌های قراردادگرایی نیز درباره اخلاقی زیستن آدمیان در دوره معاصر رایج شده است. در کنار افرادی مانند «جیمز بوکانان» و «هارمان» می‌توان از «دیوید گوتیر» نام برد. اما مشهورترین نماینده قراردادگرایی در دوره معاصر، «جان راولز» است و هدف او این بود که نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی پی‌ریزی کند.

روش پیشنهادی راولز، تمسک به قراردادگرایی است. بر اساس این روش، مدعی وی این است که محتوای اصول عدالت محصول و نتیجه توافقی اجتماعی است که در میان افراد در موقعیت ویژه‌ای که او آن را «وضع نخستین» می‌نامد واقع می‌شود. اما در وضع

نخستین به‌راستی چه می‌گذرد؟ آنچه در وضعیت اولیه به وقوع می‌پیوندد، در درجه نخست یک گزینش است؛ یا دقیق‌تر بگوییم، یک انتخاب جمعی و توافقی میان طرفین است. آنچه طرفین انتخاب می‌کنند، اصول عدالت است (سندل، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

نظریه راولز، اندیشه قرارداد اجتماعی کلاسیک را دوباره احیا کرد تا گم‌شده‌ی زمانه یعنی «اخلاق و سیاست» را با هم پیوند زند. پرسشی که اینک به ذهن متبادر می‌شود این است که «چرا موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی<sup>۱</sup> در مقام آزمونی برای مناسب بودن سیاست‌ها یا قوانین در اندیشه متفکران مورد بحث حاضر کاربرد دارد؟». پاسخ چنین پرسشی را بهتر از هر کسی دیگر باید از زبان «ایمانوئل کانت» شنید. او می‌گوید: «اندیشه قرارداد اجتماعی، روشی را که باید با مردم همچون غایتی «در خود» و نه صرفاً «وسیله» رفتار شود تصدیق می‌کند. آزمون قرارداد اجتماعی خط‌مشی‌های سیاسی، در نظر کانت راهی است برای تأمین این مسئله که هر عضو جامعه را به شکل فرضی در ارزیابی سیاست‌ها دخالت می‌دهد، به نحوی که منافع او و چشم‌اندازهایش به عنوان فرد محترم شمرده می‌شود» (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

از این منظر، نویسندگان حاضر نیز معتقدند که اندیشمندانی چون هابز، لاک و راولز که اندیشه قرارداد اجتماعی را به کار گرفته‌اند، علی‌رغم کلیه تفاوت‌هایی که میان آنها در کاربست موقعیت یادشده وجود دارد، اندیشمندانی لیبرال محسوب می‌شوند که به طور کلی فرد را جدی می‌گیرند، زیرا هسته متافیزیکی لیبرالیسم، «فردگرایی»<sup>۲</sup> است (آربلاستر، ۱۳۸۸: ۱۹).

به هر حال موقعیت قرارداد اجتماعی باید تفسیر و تعبیر شود تا بتوان از آن در قبال موقعیت‌های اخلاقی یا سیاسی استفاده کرد. این تفسیر باید بتواند به دو پرسش پاسخ دهد. نخست، پرسش توافق بر سر چیست که پاسخ‌های احتمالی عبارتند از تعهد به رعایت حقوق افراد توسط دولت حاکم (هابز و لاک)، اصول عدالت (راولز) و دستیابی به توافق درباره موضوعی اخلاقی (گوتیر). پرسش دوم آن است که باید توافق را چگونه دانست: به عنوان یک توافق فرضی، یک توافق تاریخی واقعی یا یک توافق تاریخی

1. Social contract.  
2. Individualism.

تلویحی. اینگونه مسائل ما را به این پرسش کلی رهنمون می‌سازد که «در موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی تفاوت‌های میان اندیشه هابز و لاک با رویکرد جان راولز نسبت به این موقعیت چگونه قابل ارزیابی است؟».

در مقام فرضیه، ارزیابی ما این است که «هر چند هر سه اندیشمند از روش قراردادگرایی بهره برده‌اند، به نتایج متفاوتی دست یافته‌اند. بدین صورت که اندیشمندانی مانند هابز و لاک در ابتدا برای تعیین خاستگاه مشروعیت دولت و سپس برای تأمین حقوقی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان از قرارداد اجتماعی بهره گرفته‌اند، در حالی که هدف جان راولز از کاربست این موقعیت متفاوت بوده و صرفاً در پی طراحی اصول عدالت در جامعه لیبرالی معاصر بوده است».

راولز در کتاب «نظریه عدالت» می‌گوید: «نباید قرارداد اولیه را به معنای قرارداد برای ورود به یک جامعه خاص یا برپا کردن شکل خاصی از حکومت بگیریم» (Rawls, 1999: 19). در واقع هدف راولز، نشان دادن مشروعیت و مرجعیت جامعه سیاسی نیست؛ بلکه هدف اصلی او، پیشنهاد چارچوبی است که با آن می‌توان «داوری‌های سنجیده»<sup>۱</sup> درباره عدالت را به نحوی سامان داد که راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی معاصر ما باشد. از این منظر می‌توان به روش‌شناسی متفاوت جان راولز با اندیشمندانی مانند هابز و لاک در سنت مدرن نیز پی برد. زیرا روش راولز هر چند در امتداد روش سنتی قراردادگرایی مطرح شده است، از «ستیز و سازش» هابزی عبور نموده و به «وظیفه‌گرایی» کانتی منتهی شده است. در رویکرد اخلاقی هابز که بی‌شبهت به سودمندگرایی نیست، خیر و نفع شخصی پایه رفتار فردی و اصل نفع همگانی بنیاد سامان سیاسی است. از این رو علت وجودی جامعه سیاسی و سازمان‌های مرتبط با آن فایده‌مندی و تنها توجیه دولت، فراهم کردن بزرگ‌ترین فایده یا خرسندی (امنیت) برای بیشترین افراد است (پولادی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۹).

اما کانت یک وظیفه‌گرای قهار است و از همه کارهایی که مخالف وظیفه است، چشم‌پوشی می‌کند. بنابراین قاعده زرین اخلاق از این قرار است: «با دیگران چنان رفتار

کن که رضایت می‌دهی، در همان موقعیت، با تو همان گونه که رفتار کردی، رفتار شود» (Budde, 2007: 343). از نظر کانت، یک تصمیم وقتی اخلاقی است که نه صرفاً برای نتیجه یا رفع تکلیف، بلکه به انگیزه وظیفه‌شناسی انجام گرفته شود. از این‌حیث جان راولز در نظریه‌اش از عناصر اخلاق وظیفه‌گرایی کانتی استفاده می‌کند و از این منظر اندیشمندی «نئوکانتی» است. از این‌رو دعوای بنیادی راولز آن است که اصول عدالت، اصولی است که بیشترین احتمال را برای ارتقای خوشبختی افرادی دارد که به خواست خود برای وصول به یک زندگی رضایت‌بخش با یکدیگر همکاری می‌کنند (کیس، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

به هر صورت مقاله حاضر در تلاش است تا به صورت مقایسه‌ای، نحوه به کارگیری قرارداد اجتماعی را به عنوان یک وضعیت فرضی در فلسفه سیاسی اندیشمندان مدرنی مانند هابز و لاک و جان راولز در دوره معاصر تبیین کند. جست‌وجوی نویسندگان درباره موضوع حاضر بیانگر آن است که پژوهشی که به صورت مستقل این‌عنوان پژوهشی را به بحث گذاشته باشد، در اختیار نیست. به تعبیر دیگر، بررسی مقایسه‌ای دستگاه‌های فکری هابز، لاک و جان راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی، کمتر مورد توجه محققان حوزه فلسفه سیاسی بوده و از این‌حیث می‌توان نوشتار پیش‌رو را دارای نوآوری در طرح چنین موضوعی دانست. به عبارت دیگر بررسی روشمند مسئله «قراردادگرایی» در اندیشه سیاسی مدرن و معاصر از مهم‌ترین موضوعاتی است که می‌تواند بیانگر بدیع بودن بحث حاضر باشد.

در ادامه پس از ذکر روش‌شناسی بحث که مبتنی بر «روش مقایسه‌ای» در شناخت اندیشه‌هاست، در دو بخش به شیوه به کارگیری قرارداد اجتماعی از سوی اندیشمندان مورد نظر و مراد آنها از کاربرد این موقعیت فرضی در توجیه عواملی چون منشأ شکل‌گیری دولت و مشروعیت آن، امنیت، مالکیت و عدالت در فلسفه سیاسی خواهیم پرداخت.

### روش‌شناسی پژوهش؛ روش مقایسه‌ای

برای بررسی هر پدیده و واقعیتی باید آن را در یک چارچوب روش‌شناختی یا قالب منسجم قرار داد تا بتوان موضوع مورد بحث را به صورت منسجم و سیستماتیک بررسی کرد و ارتباط میان بخش‌های مختلف آن را نشان داد. امروزه بحث روش‌شناسی

از مسائل مهم علم و فلسفه به شمار می‌آید. در علوم تجربی، معمولاً بیشتر از روش‌های تجربی و کمی برای رسیدن به هدف استفاده می‌کنند، در حالی که در علوم انسانی و اجتماعی از روش‌های عمدتاً کیفی و تفسیری بهره می‌گیرند.

«متدولوژی<sup>۱</sup>» یا روش‌شناسی به معنی روش، شیوه یا روال منطقی برای نیل به یک هدف یا رسیدن به شناخت تعریف شده است. روش، وسیله جهت دادن به معرفت آدمی است. به عبارت دیگر، روش مسیر درست اندیشیدن را به آدمی نشان می‌دهد. در این راستا «رنه دکارت» در چهارمین قاعده هدایت ذهن می‌گوید: «یافتن حقیقت، به روش نیاز دارد» (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۷). مقصود او از روش، رعایت قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آنها را دنبال کند، هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و هرگز مجاهدت ذهنی خود را بر سر آرزو نخواهد گذاشت. وی همچنین در بیان اهمیت روش می‌گوید: «بهتر آن است که بدون روش، کسی اصلاً فکر جست‌وجوی حقیقتی نکند، زیرا محقق است که تحقیقات و مطالعات بدون نظم و درهم و برهم، نور طبیعی را مختل و ذهن را کور می‌سازد» (تاجیک، ۱۳۹۰: ۷۵). همچنین «فرانسیس بیکن» مدعی بود که «تفاوت‌هایی که میان عقول مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف آنها در روش است» (همان).

از گذشته تاکنون اندیشمندان به موضوع روش‌شناسی در مطالعات سیاسی توجه خاصی داشته‌اند. افلاطون، ارسطو، ماکیاول، منتسکیو، آگوست کنت، فوکو، دریدا و دیگران هر کدام روش‌های خاص خود را داشته‌اند. اما پژوهش صورت‌گرفته در این نوشتار با استفاده از «روش مقایسه‌ای<sup>۲</sup>» به سامان رسیده است.

روش مقایسه‌ای، یکی از کهن‌ترین روش‌های پژوهش در عرصه مطالعات سیاسی است؛ به گونه‌ای که ارسطو در کتاب «سیاست» برای تفکیک حکومت‌ها از این روش بهره برده است. ارزش روش مقایسه‌ای به گونه‌ای است که برخی از نظریه‌پردازان معاصر مدعی هستند که «اگر قرار بر شناخت شیوه عمل حکومت‌ها باشد، مقایسه نه تنها ارزشمند است، بلکه اجتناب‌ناپذیر است» (بلاندل، ۱۳۷۸: ۲۲).

---

1. Methodology.  
2. Comparative method.



روش مقایسه‌ای را هم می‌توان برای بررسی نهادها و نظام‌های سیاسی و هم اندیشه‌های سیاسی در دوره‌های گوناگون تاریخی به کار برد. در هر دو مورد، اساس روش عبارت است از توجه به «همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی» که ممکن است در اوضاع و شرایط اجتماعی و سیاسی پدیده‌های مورد مقایسه وجود داشته باشد. مقایسه یکی از طبیعی‌ترین فعالیت‌های انسانی است؛ زیرا انسان دائم در حال مقایسه پدیده‌های مختلف با یکدیگر است. شناخت پدیده‌ها از طریق کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها با یکدیگر، بنیان روش مقایسه‌ای است. بنابراین به تعبیری مقایسه کردن یعنی انسان بودن. بی‌دلیل نیست که «لوی اشتراوس»، انسان‌شناس فرانسوی، ساختار ذهن انسان را بر منطق «دو دویی» استوار می‌داند که در اساس چیزی جز شناخت از طریق کشف شباهت‌ها و تفاوت‌ها نیست (کوثری، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

به هر صورت به کارگیری روش مقایسه‌ای در مطالعه جوامع سیاسی، نظام‌های سیاسی، پدیده‌ها و اندیشه‌های سیاسی، اهمیت ویژه‌ای دارد، به طوری که در کشورهای پیشرفته، «نظام‌های سیاسی تطبیقی» به عنوان رشته‌ای مستقل به رسمیت شناخته شده است. اگر بخواهیم با ذکر یک نمونه بحث را انضمامی‌تر سازیم، می‌توان به پژوهش «کرین برنتون» (۱۳۶۲) در «کالبدشکافی چهار انقلاب» اشاره کرد که به صورت تطبیقی چهار انقلاب انگلستان، آمریکا، فرانسه و روسیه را با هم مقایسه کرده و به نتایج درخشانی از این حیث رسیده است.

از این منظر مقاله پیش رو نیز ضمن توجه به اهمیت روش مقایسه‌ای در مطالعات سیاسی، خواهد کوشید تا از این روش پژوهشی برای بررسی مقایسه‌ای جایگاه موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در اندیشه سیاسی متفکرانی مانند هابز و لاک با جان راولز و صورت‌بندی مدعیات و مفاهیم اصلی آنها بهره‌گیرد. انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. همان‌گونه که «دیواین فیونا» می‌گوید: «انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا آن روش برای بررسی یک سؤال پژوهشی خاص مناسب است یا خیر» (فیونا، ۱۳۸۴: ۲۳۲). به نظر می‌رسد که روش مقایسه‌ای می‌تواند در درک همانندی‌ها و ناهمانندی‌های موجود میان اندیشمندان مورد نظر، نویسندگان را یاری نماید.

### قراردادگرایی در فلسفه سیاسی مدرن

مدعای اصلی در سنت مدرن قرارداد اجتماعی را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که اجتماعات و نهادهای سیاسی نظیر دولت و قوانین آن، نشأت گرفته از یک توافق نخستین میان افراد در وضع پیشاسیاسی هستند و روایی‌شان هم ناشی از همین است. طرفداران نظریه قرارداد اجتماعی معتقدند که هدف اصلی این نظریه، فراهم آوردن توضیحی تاریخی نبوده است، بلکه هدف آن، فراهم آوردن «شیوه‌ای تفکر درباره سیاست» است. قرارداد اجتماعی را باید در مقام «توافقی فرضی» درک کرد (تلیس، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۳).

کانت نیز می‌گوید: «ما به هیچ‌روی نیاز نداریم که فرض کنیم این قرارداد که مبتنی بر اتفاق اراده‌های همه اشخاص در یک ملت برای شکل دادن به اراده‌ای همگانی و مشترک در جهت قانون‌گذاری صحیح است، عملاً به شکل یک «واقعیت» وجود دارد... این قرارداد در واقع صرفاً یک «تصور عقلانی» است» (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

بنابراین مشاهده می‌شود که آن دسته از اندیشمندان که در مقام طرفداری از اعتبار قرارداد اجتماعی برآمده‌اند، آن را به مثابه نوعی «توافق فرضی» تصور نموده‌اند. نویسندگان این نوشتار با فرض اینکه اندیشمندانی مانند هابز و لاک فیلسوف هستند و از سطح بالایی از انتزاع و تصویرسازی برای دستیابی به نظام صدق و حقیقت برخوردارند، توانسته‌اند این وضعیت فرضی را به تصویر بکشند تا بلکه بهتر بتوانند موضوعات مورد نظر خویش را صورت‌بندی نمایند.

### قراردادگرایی توماس هابز

توماس هابز<sup>۱</sup> (۱۶۷۹-۱۵۸۸) از جمله اندیشمندانی است که از وضعیت قرارداد اجتماعی برای صورت‌بندی اندیشه سیاسی خود استفاده کرده است. وی این موضوع را در کتاب «لویاتان» مطرح ساخت. اما قبل از هر موضوعی، ابتدا باید پرسید هابز را باید در کجا قرار داد؟ در بی‌زمانی، در نگاه رو به آینده یا در نگاه به گذشته؟ به لحاظ تاریخی چنان به نظر می‌رسد که هابز بر «آستانه مدرنیته» ایستاده بود و تحلیلی ارائه داد که به یکسان بر دو طرف خط فارق (میان سنت و مدرنیته) قابل اعمال بود.

1. Thomas Hobbes.

تحلیل او به اشکال سنتی بیان بازمی‌گردد، تا بتواند به جنبه‌هایی از جامعه‌ای که در حال شکل‌گیری است و هنوز نه مورد کاوش قرار گرفته و نه فهم شده است بپردازد. روزگاری که هابز در آن می‌زیست، روزگاری پرآشوب، متحول و پرتنش بود. حیات هابز نیز متأثر از این وضعیت اجتماعی، از ابتدا با نوعی اضطراب عجین شده بود. مقارن با این تحولات اجتماعی، تحولاتی عمیق در حوزه علم و معرفت حادث شده بود و عقل مدرن در پرتو اتکا به روش‌های جدید و گسست از بندهای الهیاتی در حال ظهور بود. اگر تجربه‌گرایی هابز در سرآغازهای فلسفه سیاسی مدرن را با پارادایم پیش از آن (فلسفه یونان و قرون وسطی) مقایسه کنیم، به گفته «بلوم» به نوعی «گسست‌شناختی» پی می‌بریم.

اما آنچه بیش از همه بلاواسطه در سال‌های بلوغ بر او اثر گذاشت، فرقه‌گرایی سیاسی و مذهبی روزافزون و به دنبال آن کشمکش میان چارلز اول و پارلمان بود که منجر به روی آوردن او به شکل جدیدی از نوشتار سیاسی در ۱۶۲۸ شد و پروژه‌ای را در ذهن هابز شکل داد که مهم‌ترین ثمره‌اش انتشار «لویاتان» در ۱۶۵۰ میلادی بود (بلوم، ۱۳۷۳: ۵۰۳؛ ادواردز، ۱۳۹۱: ۷۷).

کانون اصلی توجه هابز در لویاتان، نظر او درباره جنگ و صلح بود؛ یعنی این مسئله که آدم‌ها چرا با هم می‌جنگند و چگونه با هم در صلح و صفا می‌زینند. این مسائل برای او فقط مسائل جالب پژوهشی و آکادمیک نبود؛ زیرا او در انگلستان قرن هفدهم می‌زیست که گرفتار جنگ داخلی بود و به چشم می‌دید که چگونه شرارت و سببیت همه‌چیز را در کام خود فرو می‌برد. از این منظر شاید بتوان این گزاره را به طور جدی مطرح کرد که تفکر زاییده بحران است. این گزاره حداقل برای دوره مدرن تا عصر حاضر انکارناپذیر می‌نماید. بحران زمانه، هابز را به فکری عمیق فرو برده بود و در نظر او بنیانی‌ترین مشکل جامعه سیاسی انگلستان، «بحران اقتدار» بود. این بحران، افراد اندیشمند زیادی را در آن کشور برانگیخت تا درباره مشکلاتی که جامعه را به خطر انداخته بود، تعمق کنند. هابز برداشت خود را از بی‌نظمی جامعه‌اش در ابتدای کتابش با عنوان «بهیموت» آورده است که درباره علل جنگ داخلی انگلستان است (ر.ک: هابز، ۱۳۹۵).

با این وصف، برای ورود به ساحت تفکر سیاسی هابز می‌توان دو پرسش اصلی

طراحی کرد: اول اینکه از نظر هابز، چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید؟ پرسش دوم این است که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ به نظر می‌رسد با یافتن پاسخ‌های مناسب برای این پرسش‌ها، هم می‌توان سرچشمه و منشأ شکل‌گیری دولت، هم هدف از به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در اندیشه هابز را پیدا کرد.

مطالب بسیاری را در شرح و بسط زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری اندیشه سیاسی توماس هابز می‌توان ارائه کرد، اما چارچوب محدود مقاله حاضر، چنین مجال را به ما نمی‌دهد. از این‌رو ناگزیر خواهیم بود به صورت مستقیم به بررسی پرسش‌های دوگانه یادشده بپردازیم. بدین منظور ناگزیریم مباحث خود را با تحلیل مسئله «سرشت بشر» و به عبارت بهتر «انسان‌شناسی»<sup>۱</sup> هابز آغاز کنیم؛ زیرا میان دیدگاه هابز نسبت به سرشت انسان و ماهیت دولت، ارتباط تنگاتنگی وجود خواهد داشت.

به عقیده هابز، انسان موجودی خودپرست و خودمحور است. لذت‌ها و آرزوهای خاص خود را دارد و به هیچ نظم اخلاقی یا سیاسی تعلق خاطر ندارد. هابز در این‌باره می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۳۸).

به زعم هابز، نگاه انسان تحت تأثیر گزینه حفظ صیانت ذات به محیط اطرافش از منظر حفظ خود است و در این حالت تنها ملاک تعیین‌کننده برای رفتار انسان، نفع شخصی است. از نظر هابز در طبیعت و سرشت انسان، سه انگیزه اصلی وجود دارد که مایه کشمکش می‌شود: نخست رقابت، دوم عدم اطمینان و سوم افتخار. علت نخست انسان برای به دست آوردن سود بیشتر، دوم برای امنیت و سوم برای شهرت و نام‌آوری انسان را وادار می‌کند که به هم‌نوع خود بتازد. هابز معتقد بود که رقابت بر سر ثروت، شأن، افتخار و حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است (همان: ۱۳۹).

---

1. Anthropology.

از نظر هابز، نتیجه کار حالت جنگ تمام‌عیار است که در آن هر کس مدعی حقی بر همه چیزها بر این مبناست که هیچ‌چیزی نیست که در مبارزه برای بقا در برابر دیگران مفید نباشد. هر چند مختصر ذکر شد، ولی همین نکات مختصر بیانگر نگاه بدبینانه هابز به سرشت انسان است.

«مک فرسون»، اندیشمندی بود که از این مطالب بسیار آموخت، زیرا او گزارشی از هابز به دست داد که او را «ایدئولوژیست بورژوازی نوظهور» می‌خواند. بصیرت هابز از بازشناسی کهنگی جامعه دارای نظم و انتظام در دیدگاه سنتی فراتر می‌رفت و از مجموعه کاملاً تازه و خاصی از مفروضات درباره طبیعت بشر، یعنی «فردگرایی ملکی» در جامعه بورژوازی می‌آغازید. طبق نظر مک فرسون، تصویر هابز از «انسان طبیعی» را جامعه‌اش و شاید هم درک و دریافت شدید او از جنبه‌های برآینده آن جامعه که احتمالاً بر آن جامعه حاکم می‌شد، رنگ‌آمیزی می‌کرد (ادواردز، ۱۳۹۱: ۹۱).

اما گام دوم در اندیشه هابز، شناخت «وضع طبیعی»<sup>۱</sup> است. در پیش‌زمینه این وضعیت بشری، هابز دیدگاهی بدبینانه از وضع طبیعی که انسان پیش از پیدایش و تکوین دولت در آن زندگی می‌کرد، ارائه می‌دهد. نقطه عزیمت هابز در طراحی و سامان‌دهی جامعه سیاسی، تکیه بر وضع طبیعی یا وضع پیشاسیاسی است که در آن جامعه فاقد سازمان‌یافتگی و قدرت عمومی است. چون انسان‌ها طبق انگیزه‌های خودخواهانه عمل می‌کنند، در نتیجه وضع طبیعی به سرعت به وضعیت جنگی منتهی می‌شود؛ وضعیتی که در آن هر فرد خود را با دیگری در جنگ می‌بیند.

بر مبنای این ملاحظات می‌توان به قاعده توضیح‌دهنده رفتار آدمی در وضعیت طبیعی یعنی «حق طبیعی» دست یافت. تعریف این حق چنین است: «آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است، تا به میل و اراده خویش، قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار گیرد و به تبع آن هر کاری را طبق داوری و عقل خودش انجام دهد». در نتیجه تلاش برای کسب هرچه بیشتر قدرت، هر کس در معرض کشته شدن به دست دیگری است. از این‌رو در وضع طبیعی، «انسان گرگ انسان» است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

---

1. State of nature.

البته در این باره که مقصود هابز از وضع طبیعی چیست، اختلاف نظرهایی وجود دارد. آیا وضع طبیعی به مثابه مرحله‌ای تاریخی وجود داشته یا آنکه وضع طبیعی، موقعیتی فرضی و به معنای نبود قدرت حاکمه و وضعیتی قبل از اجتماعی شدن است؟ به گمان هابز، زندگی مردم در وضع طبیعی بیان‌کننده وضع انسان پیش از ظهور تمدن و سازمان‌های سیاسی است که افراد در این حالت خوی اجتماعی ندارند و به شیوه درندگان (ددمنشانه و مکنت‌بار) زیست می‌کنند. به اعتقاد برخی صاحب‌نظران نظیر جان پلامناتز و مک فرسون، وضع طبیعی صرفاً فرضیه‌ای منطقی است نه تاریخی و مقصود حقیقی هابز این نیست که بشر به راستی در تاریخ گذشته خود، مرحله‌ای را به نام وضع طبیعی گذرانده باشد. بلکه او درصدد است درباره جامعه سیاسی و نظام اجتماعی مختل‌شده‌ای بحث کند که در آن به دلیل نبود قدرت سیاسی متمرکزی، امنیت و آسایش اتباع مورد تردید قرار گرفته است (نظری، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

بنابراین در وضع طبیعی زندگی انسان در تنهایی، بی‌نوایی و کوتاهی می‌گذشت و هیچ درک درستی از عدالت و بی‌عدالتی وجود نداشت و زور و حيله‌گری، دو فضیلت اصلی دوران بود. خلاصه، وضع طبیعی بشر نزد هابز، تصویری بود از انسان بورژوازی که حذف همه نهادهای سیاسی و اجتماعی، او را بی‌حفاظ باقی گذاشته بود. او چنین تصور می‌کند که در وضع طبیعی، انسان‌ها به عنوان موجوداتی منازعه‌گر، در راستای صیانت نفس، ترس از مرگ و متأثر از گزینه به زیستن، در یک جنگ دائمی به سر می‌برند. نتیجه آنکه انسان‌های موجود در وضع طبیعی تحت تأثیر سه عامل رقابت، ترس و دستیابی به افتخار در مبارزهای دائمی برای کسب ثروت، قدرت و موقعیت به سر می‌برند.

اما هابز علی‌رغم دیدگاه بدبینانه‌ای که نسبت به سرشت انسان و وضع طبیعی دارد، رگه‌هایی از نگرش عقل‌گرایانه به انسان نیز دارد و مدعی است که همین عقلانیت موجبات خروج انسان از وضع ددمنشانه طبیعی را فراهم خواهد ساخت. در واقع هابز انسان را به عنوان موجودی ذی‌شعور که توسط غرائز و احساسات به‌ویژه گزینه «حفظ صیانت ذات» هدایت می‌شود، در نظر می‌گیرد. از این‌رو هابز تلاش برای حفظ خود را به عنوان «قانون طبیعی» رفتار انسان تلقی می‌کند. «قانون طبیعی حکم یا قاعده‌ای است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و

یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

در واقع قوانین طبیعی، احکامی رفتاری هستند که با تعقیب منافع شخصی از همه سازگارتر از کار درمی‌آیند. بدین ترتیب هابز علی‌رغم نگرش بدبینانه‌ای که از سرشت انسان ارائه می‌دهد، آدمی را به عنوان کنشگری عاقل مورد شناسایی قرار می‌دهد و در اندیشه سیاسی خود، شرایط و امکان بهبود شرایط زندگی سیاسی و اجتماعی را پیش‌بینی می‌کند. پس علاج کار چیست؟

اینجاست که مرحله سوم اندیشه سیاسی هابز یعنی «قرارداد اجتماعی» ظهور می‌یابد. انسان‌ها برای دستیابی به یک زندگی امن درصدد برمی‌آیند از این اضطراب و ناامنی بیرون آیند. به نظر هابز، با تأسیس دولت از طریق «قرارداد اجتماعی»، وضعیت طبیعی و جنگ همه علیه همه خاتمه می‌یابد. بنابراین هابز برای تنظیم روابط اجتماعی درون جامعه متشکل از افراد خودمختار، ایجاد حکومت مقتدری به نام «لویاتان» را در قالب قرارداد اجتماعی ترسیم می‌کند که از یکایک افراد، حق وضع قوانین را سلب می‌کند تا این حق را به مرجعی فراتر از همه افراد واگذار کند. عنصر اساسی تشکیل دولت، انعقاد یک میثاق یا قرارداد و واگذاری اکثر حقوق یا آزادی‌های موجود در وضع طبیعی از سوی همگان به طرف سومی است که با این قرارداد قدرت حاکم می‌شود و از تمامی محدودیت‌ها فارغ و آزاد است.

هابز می‌گوید: «یگانه راه برپا کردن چنین «قدرت عامی» که بتواند از افراد در برابر هجوم بیگانگان و صدمه رساندن افراد به یکدیگر دفاع کند و بدین ترتیب آنان را چنان در امان دارد که بتوانند از دسترنج خویش و از مانده‌های زمین، خود را تغذیه و خرسند و خشنود کنند، این است که همه قدرت و توان خویش را به یک فرد یا به یک مجمع از افراد واگذار کنند و بدین ترتیب اراده همه آنان و کثرت خواست‌ها به یک اراده تقلیل یابد. این چیزی بیش از رضایت یا تفاهم و توافق است. این وحدت همه آنان در یک شخص واحد است که با بیعت هر کس با هر کس دیگر عملی می‌شود، چنان‌که گویی هر کس به هر کس دیگر می‌گوید من حق حکومت خویش را به این شخص یا این مجمع

وامی گذارم و او یا آنان را فرمانروا می‌دانم، به شرطی که تو هم حقات را به او واگذار کنی و به همین نحو همه اعمال او را روا بدانی» (همپتن، ۱۳۸۵: ۹۸-۹۹).

هابز می‌گوید حاکم می‌تواند یک تن یا چند تن باشد. اگر یک تن باشد حکومت را پادشاهی، اگر چند تن باشد و نه همه اشخاص، حکومت را آریستوکراسی و اگر همه اشخاص باشند، حکومت را دموکراسی می‌نامیم (همان: ۹۶).

وی با بررسی نقاط قوت و ضعف هر یک از حکومت‌ها، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که بهترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن قدرت حاکمه در اختیار حکمران مطلق یا لویاتان باشد. در واقع لویاتان، استعاره‌ای است برای اشاره به قدرت فائده‌ای که در نتیجه نوعی قرارداد از سوی خود مردم ظهور یافته است. از آنجایی که دلیل اصلی اقدام انسان‌ها به تأسیس دولت، میل آنها به زندگی در صلح و امنیت است، حاکم انتخابی باید برای تحقق این هدف به حد کافی از قدرت برخوردار باشد تا بتواند با هراسی که در دل انسان‌ها ایجاد می‌کند، اراده‌های آنها را به صورت واحد درآورد. از نظر هابز، این موضوع نه تنها نقض‌کننده حق تعیین سرنوشت خود توسط فرد نیست، بلکه تأیید ایده خودمختاری مطلق فرد است. در غیر این صورت تضمینی وجود ندارد که صلح و امنیت، یعنی هدف اصلی از تأسیس جامعه سیاسی یا دولت حاصل گردد. پس به نظر هابز، هدف غایی انسان‌ها از تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی در درجه اول حفظ خودشان و سپس تأمین رفاه بیشتر است؛ یعنی آنها می‌خواهند با این کار خود را از وضع مصیبت‌بار جنگی رهایی بخشند (توحیدفام، ۱۳۸۱: ۶۰).

در مجموع می‌توان اندیشه سیاسی هابز را در زمره اندیشه‌هایی دانست که با گسست «پارادایمیک» از اندیشه و مشروعیت سنتی، اندیشه خود را بر مبنای بنیان‌های جدیدی از مشروعیت سیاسی استوار ساخت که در آن فرد می‌تواند با بهره‌مندی از عقل و اراده خویش، سرشت و سرنوشت قدرت سیاسی را رقم بزند. به عبارت دیگر، هابز از موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و شرایط موجود در وضع طبیعی استفاده می‌کند تا بتواند توضیح دهد مشروعیت سیاسی از کجا سرچشمه می‌گیرد. در فلسفه سیاسی هابز، قدرت سیاسی، موضوعی تأسیسی و ساختگی است با این مفهوم که «امر سیاسی»<sup>۱</sup> ساخته و



پرداخته تدبیر و درایت انسانی است، تا اینکه برخاسته از مشروعیت الهی باشد. لئو اشتراوس با معرفی هابز به عنوان نویسنده‌ای «بر قله مدرنیته»، این نظر گسترده را با نیتی آشکارا ارزشی و هنجارین عرضه می‌کند. او می‌گوید: «نقش هابز، تباه‌کننده بود. اندیشه هابز، بخشی از ترک ارزش‌های معنوی به نفع اشتغال‌های صرفاً مادی بود. جای وظیفه را حق فردی گرفته بود و ارزش‌های آریستوکراتیک و فضیلت مدنی، با ارزش‌های مادی جهان بازاری به کناری زده شده بود» (ادواردز، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۱).

اکنون با این دیدگاه که دغدغه اصلی هابز، شرح ماهیت فرمانروایی سیاسی و نقش آن در حفظ نظم اجتماعی است، سراغ تحلیل نتایج به دست آمده به پرسش‌های مطرح‌شده ابتدایی خواهیم رفت. از این منظر، در پاسخ به این پرسش که چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید، می‌توان اینگونه پاسخ داد که در اندیشه هابز برای تأمین صلح و امنیت و جلوگیری از جنگ و پرخاشگری میان انسان‌ها باید دولت یا جامعه سیاسی شکل گیرد. چنین دولتی نیز در اندیشه هابز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و حاصل توافق میان افرادی عاقل است که به این نتیجه دست یافته‌اند که برای جلوگیری از ناامنی و برون‌رفت از وضع طبیعی، دست به قراردادی اجتماعی بزنند و صلح اجتماعی را میان خود برپا نمایند.

اما پرسش دوم این بود که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت که توماس هابز هر چند از سه نوع حکومت پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی نام می‌برد، با بررسی نقاط مثبت و منفی هر یک از این سه نوع حکومت در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که مناسب‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن قدرت اصلی در اختیار حکمران مطلق یا همان «لویاتان» باشد. در واقع لویاتان در دستگاه فکری هابز، استعاره‌ای است برای اشاره به قدرت برتری که ماحصل نوعی قرارداد و از سوی خود مردم ظهور و بروز یافته است.

روی هم‌رفته می‌توان گفت که هابز اولاً برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری دولت و سرچشمه مشروعیت آن و سپس تأمین هدف استراتژیکی چون امنیت از وضعیت قرارداد اجتماعی بهره گرفته است. او از یک حالت طبیعی فرضی که در آن هر کس به ناگزیر با دیگری در جنگ است، جامعه مدنی ساختگی خود را اقتباس می‌کند که در آن

حالت صلح از طریق اقتدار نامحدود ناشی از اجبار قدرت حاکم تأمین می‌شود. جامعه جدید برخلاف دیدگاه کلی‌گرا - ارگانیکستی قدیم، دارای شاخصه جزئی‌گرا و مبنای شکل‌گیری اندیشه «اتمستی»<sup>۱</sup> بود. غایت چنین نگره‌ای از سوی اصحاب قرارداد اجتماعی به‌ویژه توماس هابز بیان شد. به هر روی هابز به یک فردگرایی سرسخت نظر داشت که تجدد تمام‌عیارش نشانه جدایی قطعی فلسفه اجتماعی از میراث افلاطون و ارسطو برای جهان مسیحیت سده‌های میانه بود.

### قراردادگرایی جان لاک

جان لاک<sup>۲</sup> (۱۶۳۲-۱۷۰۴) در مقایسه با هابز، به خاطر خوش‌بینی غالب بر اندیشه‌اش، یک «لیبرال»<sup>۳</sup> تمام‌عیار محسوب می‌شود. وی هر چند در کاربست موقعیت قرارداد اجتماعی برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری حکومت و سرمنشأ مشروعیت آن و تأمین نوعی هدف (مالکیت) در پرتو قرارداد اجتماعی با هابز هم‌داستان است، در جزئیات بحث دارای تفاوت‌هایی جدی با او است.

به طور کلی نظریه سیاسی لاک شامل دو اصل کلی است: اول تساهل و رواداری و دوم جدایی رابطه دین و دولت. وی این دو اصل را به نحوی مرتبط با هم در کتاب «در باب تساهل» مطرح کرده است. اندیشه جان لاک، بستر مضمینی چند است که سیمایی مشخص به لیبرالیسم انگلیسی بخشید. این اندیشه در درجه نخست متأثر از «ساخت اجتماعی»<sup>۴</sup> حاکم بر اوضاع سیاسی انگلستان و در درجه دوم در متن «خداپرستی و الهیات مسیحی» جای گرفته بود. چنان‌که «جان دان» در مطالعه درخشان خود نشان داده بود که آموزه لاک درباره حقوق طبیعی تنها در متن دریافت او از «قانون طبیعی» که بیان طبیعت الهی است، کاملاً قابل درک است. در واقع مشروعیت بخشیدن به حقوق مالکیت لیبرالی در متن «خداشناسی مسیحی» به عنوان خصیصه لیبرالیسم انگلیسی طی چند قرن پس از انتشار آثار سیاسی لاک، همچنان برجای مانده است

---

1. Atomistic.  
2. John Lock.  
3. Liberal.  
4. Social Structure

(گری، ۱۳۸۱: ۲۱).

جان دان تأکید می‌کند که اندیشه سیاسی لاک را فقط برحسب پایبندی‌های الهیاتی و مقدمات فلسفی او می‌توان درک کرد که هر یک از اینها هم برمی‌گردد به نحوه درک لاک از رابطه میان انسان و خدا. تأکید بیشتر بر این باور لاک است که خالق هستی از طریق قانون طبیعی، حقوق و وظایف را معین کرده است (کنیون، ۱۳۹۱: ۱۳۲). در واقع سکوی پرش جان لاک، «دین» است، زیرا می‌گوید: «خداوند با دادن قوه فهم به آدمی برای پیشبرد فعالیت‌هایش، آزادی اراده و آزادی عمل نیز به او اعطا کرده است» (تورن، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۸).

بنابراین مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی جان لاک در چارچوبی الهیاتی قابل فهم خواهد بود. یکی از مباحث بسیار جدی که درباره دستگاه فکری لاک مطرح است، چگونگی قرائت آثار و فهم نظریه‌های او است. مسئله این است که آیا لاک، اندیشمندی مدرن بود که عقایدش تأثیر زیادی در شکل‌گیری لیبرال دموکراسی و سکولاریسم داشت؟ و یا این تصویر رایج از او اشتباهی تاریخی است و باید وی را متفکری پروتستان با اندیشه‌ها و ریشه‌های الهیاتی قوی دانست؟ (De Roover & balagangadhara, 2008: 523). این بحث، موضوعی قابل تأمل در شناخت دستگاه فکری جان لاک است که باید بیشتر بدان توجه شود. اما ما اکنون قصد پرداختن بدان را نداریم و به مسئله اصلی خویش می‌پردازیم. به هر ترتیب مهم‌ترین نوشته سیاسی جان لاک، «دو رساله درباره حکومت»<sup>۱</sup> است. لاک در این اثر بی‌همتای خود، اندیشه‌هایی را درباره حقوق فردی و حکومت مشروط پروراند که از آن زمان، اجزای بنیادینی برای نظریه‌های سیاسی لیبرالی به حساب می‌آید.

برای ورود به ساحت تفکر سیاسی لاک، دو پرسش بنیادین پیشین را مطرح می‌کنیم: اول اینکه از نظر لاک، چرا دولت باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه پدید می‌آید؟ پرسش دوم اینکه از نظر لاک، چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ به نظر می‌رسد با یافتن پاسخ‌های مناسب برای این دو پرسش، هم می‌توان سرچشمه شکل‌گیری دولت و هم هدف از به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی

برای تأمین هدف اصلی مورد نظر جان لاک را پیدا کرد. از این رو بحث خود را با تحلیل «سرشت انسان» و به عبارت بهتر «انسان‌شناسی» لاک آغاز می‌کنیم.

نظریه سیاسی لاک به‌مانند نظریه سیاسی هابز، بر طبیعت بشر استوار است. اما تصور این دو فیلسوف از انسان با یکدیگر تفاوت فاحشی دارد. هابز، انسان را موجودی غیر اخلاقی و تابع خواست‌های غریزی می‌شمارد، اما لاک انسان‌ها را موجوداتی اخلاقی و تابع قانون اخلاقی و اجتماعی می‌داند. انسان هابز همه اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد، در حالی که انسان لاک، ندای وظیفه را می‌شنود و به آن اعتنا می‌کند. انسان هابز کاملاً خودخواه است، در حالی که انسان لاک، موجودی نوع‌دوست است (جونز، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

آشکار است که جان لاک در نظام فکری خود نگاه خوش‌بینانه‌ای به انسان دارد و همین نگاه مثبت به انسان می‌تواند تأثیرات دموکراتیکی در اندیشه سیاسی وی داشته باشد. اما انسان مورد نظر لاک با چنین طبع و خصوصیات در وضع طبیعی زندگی می‌کرد و سپس به فکر تشکیل حکومت افتاد. از این رو جان لاک به عنوان یکی از مدافعان و مبلغان اولیه و پرنفوذ سنت قرارداد اجتماعی می‌گوید: «برای فهم درست قدرت سیاسی و چگونگی پیدایش آن از آغاز، باید بینیم انسان‌ها در وضع طبیعی خود چگونه هستند» (Lock, 1997: 4).

از این منظر نیز وضع طبیعی مورد نظر لاک با وضع طبیعی هابز متفاوت است؛ زیرا به گمان لاک، انسان‌ها در وضع طبیعی در حالت جنگ دائمی یا ترس همیشگی از یکدیگر زندگی نمی‌کنند، بلکه آنها از لحاظ اخلاقی برابر هستند و آزادانه به هر آنچه مطابق قانون طبیعت است، عمل می‌کنند؛ یعنی هر فرد به لحاظ انسان بودنش از حقوقی برخوردار است، نه به سبب برتری در قدرت، ثروت و یا موقعیت. هر چند وضع طبیعی، وضعی پیشاسیاسی است، اما به گفته لاک در این وضع هم قانونی طبیعی حاکم است که با عقل و منطق کشف‌کردنی است و حکمش این است که همگان برابر و مستقل هستند و هیچ‌کس حق ندارد به زندگی، سلامت، آزادی یا اموال دیگری آسیب برساند (Lock, 1997: 6).

به عقیده لاک، وضع طبیعی وضع صلح، خیرخواهی، همیاری و نگاهبانی از یکدیگر

است، نه وضع دشمنی، کینه‌توزی، خشونت و رقابت، آنگونه که هابز ترسیم می‌کرد. در وضع طبیعی لاک، انسان از حقوق طبیعی زندگی کردن و داشتن آزادی و دارایی برخوردار است و هر کس ضمن ارزش گذاشتن بر حقوق ویژه خود، زندگی، آزادی و مالکیت دیگران را هم محترم می‌شمارد و آن را تکلیفی می‌داند که قانون عقل مشخص کرده است (عالم، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

با این اوصاف، وضع طبیعی مورد نظر لاک، گرفتاری‌ها و دردهای خاص خود را دارد. در وضع طبیعی، هر فردی مسئول اجرای قانون طبیعی است و هیچ هیئت پذیرفته همگان وجود ندارد که به حل و فصل منازعات بپردازد. در نتیجه آزادی طبیعی هر شخصی در خطر و «ناامن» است. وضع طبیعی با این حساب و در این معنا، وضعی ناپایدار است. این وضع به سادگی به «وضع جنگ» انحلال می‌یابد که لاک آن را «وضع دشمنی و تخریب» توصیف می‌کند (تلیس، ۱۳۸۵: ۷۹-۸۰).

از این منظر به نظر لاک، انسان‌هایی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، با سه مشکل اساسی زیر روبه‌رو می‌شوند:

۱. قوانین به طور مشخص تعریف نشده هستند.
۲. هیچ اقتدار عمومی‌ای وجود ندارد که برخورداری افراد از حقوق طبیعی را تضمین کند.
۳. هیچ داور شناخته‌شده مورد قبول عمومی وجود ندارد تا بتواند اختلاف بین مردم را حل و فصل کند (Lock, 1997: 351).

همین سمت و سوی بالقوه موجود در وضع طبیعی برای انحلال یافتن به وضع جنگ است که افراد را وامی‌دارد وارد «قرارداد اجتماعی» شوند که با آن وضع سیاسی پدید می‌آید. انسان‌هایی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، برای رهایی از این حالت بیمارگونه موافقت می‌کنند تا یک دولت یا جامعه مدنی به منظور حفظ و پاسداری از حقوق خود شامل حق زندگی، آزادی و دارایی - که لاک همه آنها را با عنوان «مالکیت»<sup>۱</sup> نام‌گذاری می‌کند - تأسیس کنند.

لاک در این راستا چنین می‌گوید: «هر چند انسان در وضع طبیعی حق آزادی دارد،

---

1. Property.

برخورداری از آن حتمی و مُسلم نیست و همواره در معرض تجاوز دیگران قرار دارد؛ زیرا همه مانند او سلطان‌اند و همه با او برابرند. از این‌رو در چنین وضعی، برخورداری از این دارایی، هیچ‌گونه تضمین و امنیتی ندارد. همین موضوع سبب می‌شود که انسان آن وضع را که قرین آزادی است، اما آکنده از هراس دائم است، ترک گوید و درصد برآید که به اجتماع دیگران بپیوندد تا در آن جان، آزادی و اموالش که من همه آنها را «مالکیت» می‌نامم، در پناه امنیت عمومی قرار گیرد» (Lock, 1997: 131).

لاک معتقد است که «اجتناب از وضع جنگ، یکی از دلایل عمده افراد برای وارد شدن در جامعه و ترک وضع طبیعی است؛ زیرا هر کجا که فرمانروایی هست، قدرتی روی زمین و مرجعی است که بتوان از آن داد خواست و خطر دوام جنگ از آنجا رخت برمی‌بندد» (تلیس، ۱۳۸۵: ۸۰).

ملاحظه می‌شود که از نظر لاک، دلیل اصلی اطاعت از دولت، حفظ مالکیت و حقوقی همچون حق حیات، آزادی و دارایی است. به عبارت دیگر اطاعت از دولت و مشروعیت آن به این خاطر است که دولت، مالکیت انسان‌ها را تأمین و تضمین می‌کند. البته توافق اجتماعی مورد نظر لاک، یک توافق همه با همه است که در آن کسی مستثنی نیست، زیرا مردم آن را بین خود منعقد می‌کنند. تحت این شرایط، افراد جامعه موافقت می‌کنند تا از قدرت اجرایی خود به سود اقتداری که از آن پس مسئول برقراری نظم اجتماعی است، دست بکشند. بنابراین انسان‌ها همه حقوق طبیعی خود را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند، در وضع مدنی واگذار نمی‌کنند؛ بلکه آنها تنها یک جنبه از حقوق خود، یعنی «حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی» یا تعیین حدود حقوق طبیعی را به دولت تازه تأسیس واگذار می‌کنند. بنابراین تأسیس دولت از نظر لاک، حاصل طبیعی پیدایش جامعه رقابتی و نشانه تکامل خرد نهفته در وجود انسان است. بر این اساس طبیعت عقلانی انسان، او را وادار می‌کند تا حقوق طبیعی یا مالکیتش (حق حیات، آزادی و اموال) را به وسیله قرارداد اجتماعی نهادینه کند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۱).

آنچه جامعه سیاسی را به وجود می‌آورد و سبب برقراری آن می‌شود، چیزی نیست مگر توافق عده‌ای از انسان‌های آزاد که می‌توانند با اکثریت عددی خود شناخته شوند. فقط همین عامل می‌تواند بنیان‌گذار حکومت مشروع و مشروط باشد. شالوده کل قرارداد

اجتماعی که هدفش تضمین آزادی فردی بر اساس قانون است، مالکیت است؛ مالکیتی که به نظر لاک همیشه با آزادی پیوند دارد. به نظر لاک، آزادی با مالکیت فرد هم‌زاد است. آزاد بودن یعنی داشتن اختیارات عمل فردی، بدون اینکه کسی حق تجاوز و یا محدود کردن آن را داشته باشد. حق مالکیت از نظر لاک، نخستین حق است که بدون آن، سایر حقوق نیز پایدار نخواهند بود و وجود نخواهند داشت (کولتی، ۱۳۷۸: ۳۹).

اگر هابز در جست‌وجوی عقلانیت دولت و مشروعیت آن، عقلانیت حاکم مطلقه را اثبات کرد، لاک ضمن پذیرش طرح و پیش‌فرض‌های هابز، تغییراتی در آن داد که حاکم مطلق را به «حاکم مشروط» تبدیل کرد و غایت جامعه مدنی یا دولت را با محافظت از مالکیت مولد پیوند داد. بنابراین از نظر جان لاک، دلیل اصلی اطاعت از دولت و به تبع آن مشروعیت دولت، ناشی از آن است که دولت می‌کوشد مالکیت انسان‌ها را حفظ نماید. از نظر وی، هدف اصلی دولت، حفظ مالکیت است و مالکیت مقدم بر جامعه سیاسی است و از این‌رو دلیل اصلی مشروعیت دولت را باید در حمایت و حراست از حق حیات، آزادی و اموال و دارایی‌ها جست‌وجو کرد (پولادی، ۱۳۸۴: ۸۵-۱۱۶).

از این‌رو اندیشه سیاسی لاک در نحوه و شرایط قرارداد اجتماعی با هابز، تفاوت‌های اساسی دارد: نخست اینکه قرارداد اجتماعی هابز، عام و کلی بود، در حالی که قرارداد مورد نظر لاک، محدود است. دوم اینکه از نظر هابز، فرد همه حقوق خود را بدون هیچ‌گونه محدودیت یا شرطی واگذار کرد، در حالی که از نظر لاک، انسان‌ها فقط حق تفسیر و به اجرا گذاشتن قانون طبیعی را واگذار کردند. سوم اینکه از نظر لاک این حق به کل جامعه واگذار شده است، نه به یک شخص یا مجمعی از اشخاص که هابز معتقد بود. چهارم اینکه قرارداد مورد نظر لاک، پایان عملکرد قانون طبیعی یا حقوق طبیعی نیست، اما قرارداد اجتماعی هابز، حکمرانی حاکم را به جای قانون طبیعی می‌نشانند. هابز قرارداد بین مردم و حکومت را رد می‌کرد، زیرا نمی‌خواست بگوید که مردم با حکومت برابرند. اما استدلال لاک برعکس بود، زیرا او گفت حکومت با مردم برابر نیست، بلکه وظایفی نسبت به مردم دارد؛ حکومت باید کارگزار مردم باشد، نه طرف قرارداد اجتماعی مردم (عالم، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۳).

با این توضیحات، سراغ تحلیل نتایج به دست آمده خواهیم رفت. بنابراین در پاسخ

به این پرسش که چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید، می‌توان اینگونه پاسخ داد که در اندیشه جان لاک، دولت یا جامعه سیاسی به منظور حراست و پاسداری از حقوق افراد شامل حق زندگی، آزادی و دارایی که لاک همه آنها را با عنوان «مالکیت» نام‌گذاری می‌کند، تأسیس می‌گردد. اما شکل‌گیری چنین دولتی در اندیشه لاک در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و حاصل توافق میان افرادی آزاد و عاقل است که به این نتیجه دست یافته‌اند که برای حفظ حقوق طبیعی خود دست به قراردادی اجتماعی بزنند و جامعه سیاسی را میان خود برپا نمایند. به عبارت دیگر، افراد قرارداد می‌بندند تا دولتی به قصد حفظ متقابل جان، آزادی و دارایی‌های خود پدید آورند.

اما در پاسخ به این پرسش که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد، می‌توان گفت که جان لاک هر چند از سه نوع حکومت دموکراسی، الیگارش و پادشاهی نام می‌برد، با بررسی نقاط مثبت و منفی هر یک از این سه نوع حکومت در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که مناسب‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که مشروط و محدود باشد. در مجموع می‌توان به این نتیجه رسید که جان لاک برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری دولت و سرچشمه مشروعیت آن و تأمین هدفی چون مالکیت (جان و مال و آزادی) از موقعیت قرارداد اجتماعی بهره گرفته است. به نظر «آلن تورن»، آنچه اندیشه لاک را از هابز دور می‌کند این است که لاک این استدلال خالص سیاسی را نمی‌پذیرد که قراردادی که جامعه سیاسی را بنا می‌نهد، متکی بر ترس از خشونت و جنگ است. بلکه او از حقوق طبیعی، تعبیری اقتصادی به دست می‌دهد که آن را در برابر قدرت سیاسی، یا به صورت دقیق‌تر در برابر سلطنت موروثی قرار می‌دهد. این فکر، جایگاه لاک را در تاریخ اندیشه مبرز می‌کند؛ زیرا اندیشه فردگرایی را به مالکیت و ثروتی که بر کار مبتنی است، پیوند می‌زند و آن را به نظم عالم انسانی مستند می‌کند. در اندیشه لاک، سود و اخلاق به یمن وجود خداوند به هم می‌پیوندند (تورن، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۶).

روی هم‌رفته می‌توان گفت که جان لاک به عنوان یکی از مهم‌ترین مؤسسان لیبرالیسم کلاسیک، نظام فکری مشحون از گزاره‌های الهیاتی دارد و هر تفسیر مناسبی از اندیشه سیاسی لاک باید پیچیدگی‌های آن را از نظر دور ندارد و با این پیچیدگی‌ها



کنار بیاید و از این‌رو به این مسئله تن در دهد که ساده‌سازی موضع لاک برای به دست دادن بازتفسیری روشن از آنچه منظور لاک بود، به ناگزیر منجر به تحریف می‌شود. با این وصف، تفسیری مجاب‌کننده از اندیشه لاک باید این دو مسئله اساسی را یعنی مسئله استخراج روایت مرجح او از یک رژیم مشروطه لیبرال و استخراج نظام توزیع اجتماعی که پایه در برابر طبیعی دارد، از نظر دور ندارد (کنیون، ۱۳۹۱: ۱۴۵). در ادامه در پرتو اندیشه جان راولز به کاربرد قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی معاصر غرب می‌پردازیم.

### قراردادگرایی در فلسفه سیاسی معاصر

علی‌رغم آنچه گفته شد، متفکران مختلفی مانند هیوم، بنتام، اوستین، گرین، پولاک و دیگران از این ایده که دولت یا جامعه سیاسی، نتیجه‌ی قراری است که مردم در وضع طبیعی گذاشتند، انتقاد کرده‌اند. گرین آن را «افسانه»، بنتام آن را «جفجغه» برای سرگرمی و پولاک آن را یکی از موفق‌ترین و مهلک‌ترین «دغل‌بازی‌های سیاسی» نامیدند (عالم، ۱۳۸۱: ۲۰۵).

یکی از نخستین منتقدان قرارداد اجتماعی، فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم است. هیوم در نقد این قرارداد می‌گوید: «قرارداد اجتماعی، افسانه‌ای تاریخی بیش نیست. رویه زمین دائم در تغییر است؛ پادشاهی‌های کوچک بدل به امپراتوری‌های بزرگ می‌شوند؛ امپراتوری‌های بزرگ به پادشاهی‌های کوچک منحل می‌شوند؛ مهاجرنشین‌ها پدید می‌آیند؛ قبیله‌ها مهاجرت می‌کنند. آیا در همه این وقایع، چیزی جز زور و خشونت مشاهده می‌شود؟ این توافق و اجتماع داوطلبانه‌ای که این‌همه از آن سخن گفته می‌شود، پس کجاست؟» (تلیس، ۱۳۸۵: ۸۲).

همچنین «رونالد دورکین» در نقد قرارداد اجتماعی، این نکته را مطرح می‌کند که «قرارداد فرضی، شکلی رنگ‌پریده از قرارداد واقعی نیست، بلکه اصلاً قرارداد نیست» (سندل، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

به دلیل انتقادهای فراوان به نظریه قرارداد اجتماعی، این نظریه سال‌ها مسکوت مانده بود، تا اینکه «جان روالز»، فیلسوف سیاسی معاصر آن را دوباره احیا نمود. بنابراین راولز احیاگر بحث قرارداد اجتماعی است، ولی از آن برای هدف خود بهره می‌گیرد.

همان‌طور که بیان شد، جان لاک از مدافعان اولیه این سنت می‌گوید که برای فهم درست قدرت سیاسی و چگونگی پیدایش آن باید ببینیم انسان‌ها در وضع طبیعی خود چگونه می‌زیستند. در حالی که راولز در مقابل وضع طبیعی، وضعیت فرضی دیگری را با عنوان «وضع نخستین»<sup>۱</sup> مطرح می‌کند. راولز عامدانه و آشکارا عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه‌ای رایج بوده است احیا کند؛ هر چند این نظریه و استدلال پیش از انتشار نوشته‌های او به بوته فراموشی سپرده شده بود و عموماً آن را متعلق به موزه فلسفه می‌دانستند.

با این توضیحات باید توجه کرد که نظریه قرارداد اجتماعی راولز و شیوه بهره‌گیری وی از این موقعیت با رویکرد هابز و لاک در این زمینه تفاوت‌های مهمی دارد که مسئله اصلی مقاله حاضر نیز بر بررسی چنین تفاوت‌هایی استوار است و در ادامه در پرتو اندیشه راولز بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

### قراردادگرایی جان راولز

جان راولز<sup>۲</sup> (۱۹۲۱-۲۰۰۲) که یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی قرن بیستم شناخته شده است، در بالتیمور آمریکا متولد شد و مدرک دکترایش را در سال ۱۹۵۰ از دانشگاه پرینستون در رشته فلسفه اخذ کرد و در سال ۱۹۶۲ به دانشگاه هاروارد رفت و تا پایان عمر عضو پیوسته این دانشگاه بود. راولز، آثار خود را زمانی منتشر کرد که نظام سیاسی در آمریکا در وضعیتی بحرانی به سر می‌برد. جنگ سرد بین دو اردوگاه سرمایه‌داری و سوسیالیسم در این زمان به اوج خود رسیده بود و آثار جنگ ویتنام نیز به درون جامعه آمریکا سرایت کرده بود. نافرمانی‌های مدنی و جنبش دانشجویی در این زمان، وضعیت بحران‌زده جامعه آمریکا را نشان می‌داد. در چنین موقعیتی راولز با احیای اندیشه سیاسی تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای گذار از وضع موجود و بحران‌های پیش رو ارائه دهد. راولز از مدافعان سنتز اجتماعی - سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت رفاه بازتوزیع‌کننده را با هم تلفیق می‌کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۳۲۸؛ منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

1. original position.  
2. John Rawls.

اهمیت اندیشه راولز در اندیشه سیاسی معاصر بسیار زیاد است و تقریباً کتاب جدیدی در زمینه فلسفه سیاسی نمی‌توان یافت که ارجاعات متعددی به آثار راولز نداشته باشد. این ادعای «جاناتان ولف» که «فلسفه سیاسی امروزی جهان انگلیسی‌زبان از سال ۱۹۷۱، سال انتشار کتاب نظریه‌ای درباره عدالت راولز آغاز می‌شود» (Wolff, 1998: 118)، به نظر کاملاً درست می‌آید. با این تمجیدها، اگر با «تامس نیگل» هم‌سخن شویم که جان راولز «مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم» است، بی‌گدار به آب نزده‌ایم (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۷).

به هر صورت آثار جان راولز در فلسفه سیاسی معاصر، پدیده‌ای بسیار چشمگیر و حتی فوق‌العاده بوده است. جان راولز در سال ۱۹۷۱، کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» را منتشر کرد و با انتشار این کتاب، فلسفه سیاسی را متحول نمود. راولز نه تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود «فلسفه سیاسی» دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلیسی - آمریکایی زار و نزار شده بود و مشرف به موت بود (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

درباره تأثیر کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت»، هیچ جای اغراق نیست. در سال ۱۹۷۴ یعنی فقط سه سال پس از انتشار این اثر، «رابرت نوزیک» که خود فیلسوف سیاسی برجسته‌ای است، درباره اهمیت کتاب راولز نوشت: «نظریه‌ای درباره عدالت، اثری قدرتمند، عمیق، ظریف، پردامنه و سیستماتیک در فلسفه سیاسی است که از زمان نوشته‌های جان استوارت میل تاکنون نمونه نداشته است. این اثر، چشمه جوشانی است از اندیشه‌های روشنایی‌بخشی که به هم تنیده شده‌اند و بدل به یک کل دل‌چسب و دلپذیر شده‌اند. اکنون فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه راولز، نظریه‌پردازی کنند یا باید توضیح دهند چرا چنین کاری نمی‌کنند» (Nozick, 1974: 183).

بنابراین آشکار است که اندیشه راولز، آثار و پیامدهای مهمی برای حوزه فلسفه سیاسی دارد. اما این نکته که جان راولز، فیلسوف سیاسی مهمی از نظر همگان است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز هست؛ زیرا عده‌ای او را به خاطر نظریه‌هایش در باب عدالت ستوده‌اند و جماعت‌گرایانی همانند مک اینتایر، سندل، تیلور

و مایکل والزر از منتقدان پروژۀ فکری وی محسوب می‌شوند. با این اوصاف، نظریۀ عدالت راولز درباره برخی مفاهیم اساسی تنظیم شده است؛ مفاهیمی مانند «وضع نخستین»، «پرده جهل یا نادیده‌انگاری»، «انصاف» و «بی‌طرفی»، از مهم‌ترین مفاهیم پروژۀ فکری راولز محسوب می‌شود. راولز در تشریح و تحلیل موضوع عدالت، کار خود را با ارائه تقریری فرضی از وضع طبیعی شروع کرد که آن را وضع نخستین می‌نامد.

همان‌طور که گفته شد، راولز می‌گوید: «نباید قرارداد اولیه را به معنای قرارداد برای ورود به یک جامعه خاص یا برپاکردن شکل خاصی از حکومت بگیریم» (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹). در واقع هدف راولز، نشان دادن مشروعیت اجتماعات سیاسی آنگونه که هابز و لاک مطرح ساختند، نبوده است. پیشتر توضیح داده شد که چگونه هابز و لاک سعی نمودند تا در پرتو موقعیت قرارداد اجتماعی، نخست خاستگاه مشروعیت دولت و سپس تأمین اهدافی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان را توجیه کنند. اما هدف اصلی راولز از طرح قرارداد اجتماعی تنها پیشنهاد چارچوبی مشخص برای عدالت است. می‌توان گفت که وضعیت بحران‌زده نظام سرمایه‌داری و جامعه لیبرال آمریکا در دهه ۱۹۷۰، راولز را واداشت تا راهی برای برون‌رفت از بحران پیدا کند که دارای جنبه‌های سیاست‌گذارانه نیز باشد. دولت رفاه که راه‌حلی برای اجتناب از تنش‌های اجتماعی در دهه ۱۹۳۰ بود، با بحران‌های ساختاری و کارکردی مواجه شده بود. در چنین وضعیتی و در حالی که در دهه ۱۹۵۰ مرگ اندیشه سیاسی، که مدعی ارائه راه‌کار برای معضلات اجتماعی بود اعلام شده بود، راولز با احیای اندیشه سیاسی و در پرتو نظریۀ عدالت خویش تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای گذار از وضعیت موجود و بحران‌های پیش رو ارائه دهد (منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

بنابراین این نوع قراردادی که راولز آن را به کار می‌برد، توضیحی انسان‌شناختی نیست که همانند اندیشمندان مدرن این سنت درصدد توضیح و چگونگی پدید آمدن جوامع سیاسی باشد؛ بلکه قراردادگرایی جان راولز، شیوه‌ای برای نیل به عدالت در نظام سرمایه‌داری است که از بی‌عدالتی رنج می‌برد. از این‌روست که «مایکل سندل» در کتاب «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» بیان می‌کند که راولز، نظریه عدالتش را بر سنت قرارداد اجتماعی که پیشینه‌اش به لاک و روسو برمی‌گردد، بنا می‌نهد. سنگ پایه بنا این

است که اصول عدالت نتیجه یک توافق‌اند. بدین‌سان ما باید تصور کنیم کسانی که به همکاری اجتماعی می‌پردازند، به اتفاق یکدیگر در یک اقدام مشترک، اصولی را که باید حقوق و وظایف اساسی را تعیین کنند و تقسیم منافع اجتماعی را مقرر می‌کنند، برمی‌گزینند. اما راولز نیز مانند برخی از پیشینیان قراردادگرای خود، این توافق اولیه را قراردادی فرضی می‌داند، نه یک قرارداد تاریخی واقعی (سندل، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

بر مبنای اهداف اصلی پژوهش تاکنون باید دو نکته برای ما روشن شده باشد؛ نکته اول اینکه جان راولز برخلاف هابز و لاک از این موقعیت فرضی برای توضیح منشأ و مشروعیت جامعه سیاسی بهره نگرفته است و نکته دوم اینکه وی در چارچوب فلسفه سیاسی معاصر همانند هابز و لاک از موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی برای پیشبرد اهداف مورد نظر خویش و به طور مشخص طراحی و تشریح مسئله عدالت بهره‌برداری نموده است. از این‌رو در ادامه به بررسی نکته دوم خواهیم پرداخت و تا حد امکان این موضوع را واکاوی می‌کنیم.

### نظریه عدالت راولز

اهمیت جان راولز در حوزه فلسفه سیاسی معاصر غرب از این‌روست که توجه به «عدالت» از جانب یک متفکر لیبرال صورت گرفت و همین امر باعث شد او و اثر معروفش را پیشرفتی مهم در سنت لیبرالی و یا حداقل نوسازی آن به شمار آورند. تا زمانی که راولز نظریه عدالت را منتشر کرد، «سودمندگرایی» مفهوم غالب فلسفی بود. از مهم‌ترین اندیشمندان سودمندگرایی می‌توان به «بنتام» و «میل» اشاره کرد. هدف سودمندگرایان، به حداکثر رساندن سود در جامعه بود. از نظر «مارتا نوسباوم» - کسی که اخلاق سودمندگرا/ نتیجه‌گرا را اصل قرار می‌دهد - مسئله بنیادی اخلاق را چنین بیان می‌کند که «من چگونه می‌توانم شاد باشم؟». از این زاویه، اخلاق و خیر رسانیدن قسمی حالت روانی (یعنی خوشی و لذت) به حد اعلا دانسته می‌شود (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۸۴).

از نظر سودمندگرایان مهم نبود که در موقع توزیع، عده کمی مالک بیشترین منابع و دارایی‌ها باشند و در مقابل اکثریت مردم تقریباً هیچ منبع و امکاناتی را در اختیار نداشته باشند. نظریه عدالت راولز واکنشی در مقابل این دیدگاه تلقی می‌شود. وی از

لحاظ سنت فلسفی تحت تأثیر کانت بود و کوشید تا از دیدگاهی کانتی، یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، یعنی مسئله عدالت را حل و فصل کند. از نظر راولز، عدالت نخستین، فضیلت نهادهای اجتماعی است، همچنان که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است (راولز، ۱۳۸۹: ۳۲).

از نظر راولز، این امر مورد قبول است که آرمان عدالت هرگز نمی‌تواند به طور کامل تحقق یابد. اما تصور می‌شود که تلقی مناسب از عدالت توزیعی، حداقل به عنوان اصلی در وهله نخست، همین تلقی است و جامعه باید تلاش کند تا جایی که شرایط اجازه می‌دهد، آن را تحقق ببخشد (کیکس، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

اما معنای «عدالت به مثابه انصاف» که مبنای نظریه عدالت راولز است، بدین شکل است: «انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه». در نظر راولز، عدالت فضیلتی است که نظام‌های اجتماعی زمانی از خود بروز می‌دهند که قادر باشند برخی مسائل را - که راولز آنها را «مسائل عدالت» می‌نامد - به طریقی صحیح حل کنند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

راولز به عنوان فیلسوفی که در چارچوب مکتب لیبرال اندیشیده است، در پی طراحی طرحی نوین در حوزه عدالت در این مکتب فکری بوده است. همان‌طور که می‌دانیم، لیبرالیسم نظریه‌ای سیاسی است که به عنوان وجه سیاسی مدرنیته می‌گوید که دولت باید میان قرائت‌های گوناگونی که از زندگی خوب وجود دارد، بی‌طرف باشد و جانب هیچ‌یک از طرفین نزاع را نگیرد. به عبارت دیگر بر مبنای اندیشه لیبرال، از عدالت به دور است که دولت، استنباط خود را از اهداف درست و نادرست به شهروندانش تحمیل کند؛ زیرا با خود افراد است که دین خود، تفکر سیاسی خود و اهداف نهایی خود را انتخاب کنند. اما جان راولز به عنوان پرچم‌دار اندیشه لیبرال در دوره معاصر، در اثر خویش درباره اینکه چگونه یک جامعه عادل بر توافق بین تمام افراد استوار است، تقریری ارائه داد. وی بدین منظور قرارداد اجتماعی موجود در اندیشه هابز و لاک را با «خودآیینی» کانت درهم آمیخت. نظریه راولز از این حیث که به وضع طبیعی هابزی و دیگر نظریه‌های قرارداد محور شبیه است، نظریه‌ای قراردادگراست. استدلال و نظریه راولز از اندیشه قرارداد اجتماعی فرضی بهره می‌گیرد که آن را هم بر ماهیت فرمانروایی دولت

بر مردم اعمال می‌کند و هم بر ماهیت عدالت. راولز می‌گوید که هر اصل عدالتی را که از این فرایند توافق فرضی نتیجه می‌شود، باید بهترین درک و فهم قابل دفاع از عدالت دانست که برای ما قابل حصول است (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۳).

به هر شکل، راولز کار خود در این زمینه را با ارائه تقریری فرضی از «وضع طبیعی» شروع کرد که آن را «وضع نخستین» نامید. در وضع نخستین، افراد پشت پرده‌ای از جهل هستند. «پرده جهل»<sup>۱</sup> یا نادیده‌انگاری سازوکاری است که به کسانی که در پشت آن هستند اجازه نمی‌دهد چیزی از توانایی‌ها و جایگاه اجتماعی خود بدانند. افرادی که در پرده جهل هستند، از جنسیت، طبقه، دین، قومیت، تمایل جنسی، قابلیت‌ها، هوش، میزان جذابیت و سلامتی خود و خلاصه هر نوع اطلاعاتی که خبری از جایگاه آنها در جامعه می‌دهد، بی‌خبرند (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹؛ وینستین، ۱۳۹۰: ۹۷-۹۸).

در واقع پرده جهل، شرایطی است که انسان‌ها بدون توجه به منافع و در پشت پرده جهل نسبت به امتیازها یا کمبودهای خود تصمیم می‌گیرند. به گفته وی، در آن شرایط انسان‌ها نه با توجه به منافع شخصی و نه از روی ضرورت برای حفظ منافع، بلکه به شکل بی‌طرفانه اصولی را وضع می‌کنند که می‌توان آن اصول را «اصول عدالت» نامید. کار افرادی که راولز آنها را در وضع نخستین تصور می‌کند این است که نهادهای جامعه را طراحی کنند. آنها تعیین می‌کنند چه نوع حکومتی بر آنها حکم براند و برای زندگی چه جور ساختارهای اجتماعی داشته باشند. از این‌رو راولز مدعی است که همه افرادی که در وضع نخستین قرار می‌گیرند، همواره اصول یکسانی را برای برپایی عدالت بخواهند گزید (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹).

به هر حال جان راولز، جامعه را همچون نظامی تصویر می‌کند که متشکل از همکاری و تعاون افرادی است که هر یک تعریف خاص خود از خیر را دارند و بر این اساس، خیرهای متکثری در این جامعه قابل تصور است؛ در مقابل، بر محوریت «حقوقی» چون آزادی بیان، آزادی دین، برابری و عدالت اختلافی مشاهده نمی‌شود. افراد این جامعه، «خود»هایی هستند که پیش از ورود به جامعه شکل گرفته‌اند و امیال و غایات خاص خود را پی‌جویی می‌کنند. این غایات، محصول اراده فردی و انتخاب خود اشخاص

---

1. Veil Of Ignorance

هستند و بر این اساس نمی‌توان برای آنها «خیر»ی را که مستقلاً تعریف شده و سامان اجتماعی را هدایت می‌کند، متصور شد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۲).

در چنین جامعه‌ای، تعریف خیر جمعی نیز تنها می‌تواند در سایه اولویت بی‌بدیل «حق بر خیر» تعریف شود. «فضیلت بنیادینی» که سامان اجتماعی بر مبنای آن قوام می‌یابد و تعریف خیرهای جمعی نیز بر اصول آن مبتنی است، «عدالت» است. ایده‌ای که جان رالز در تعریف از عدالت معرفی می‌کند، به نام «عدالت به مثابه انصاف»<sup>۱</sup> شهرت یافته است و مبتنی بر دو اصل کلی است. او می‌گوید هر انسانی که پشت پرده جهل قرار دارد، فارغ از اینکه چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت‌ساز بر او حکم رانده شود: اصل اول اینکه هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد. اصل دوم اینکه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند، به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد (Rawls, 2004: 15).

این اصول تضمین می‌کنند که حتی اشخاصی که کمترین نفع را از جامعه دریافت می‌کنند (فقیرترین افراد)، در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که آن را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت. چنین جامعه‌ای بر پایه آزادی برابر، فرصت برابر و همچنین حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی بنا شده است. پس راولز نه تنها از نابرابری‌هایی که به نفع همگان نیست پرهیز می‌کند، بلکه اساسی‌تر از آن، از همه اشکال آنچه شاید بتوان تفکر «کاستی» نامید، دوری می‌جوید. در واقع او خواستار نظام عدالتی است که با همه رفتاری یکسان و برابر داشته باشد و فرقی نکند استعدادهای طبیعی، امیدها و چشم‌اندازهای زندگی، مهارت‌ها، امکانات فطری، اعتقادات، قومیت یا جنس شخص چه باشد (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۴۵).

در حقیقت جان راولز در نظریه عدالت خود این دو معیار را برای سنجش عادلانه بودن یا نبودن نهادهای مختلف جامعه از قبیل نظام سیاسی، ساختار اقتصادی، قوانین حقوقی، سیستم آموزش و پرورش، نحوه مالکیت منابع اقتصادی و ابزار تولید، نظام



قضایی و دیگر نهادهای مهم و اساسی جامعه در نظر می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۸). «راولز مباحث مطرح‌شده خود در «نظریه عدالت» را اصولی عام و جهان‌شمول قلمداد می‌نمود که قابلیت پیاده‌سازی و عملیاتی شدن در تمامی جوامع را دارند. وی کوشید با نظریه خویش، نوعی رفورم و اصلاح را در لیبرالیسم انجام داده، این مکتب را به مثابه یک الگو مطرح سازد. بنابراین او به ارزش‌های لیبرالی به عنوان ارزش‌های عینی و جهان‌شمول می‌نگریست و به عنوان یک ایدئولوگ، ضمن جانب‌داری تئوریک از این مکتب تحت سیطره این ایدئولوژی بود و قصد داشت این مرام را با بازسازی خویش به عنوان الگویی نجات‌بخش و جهانی معرفی کند. در نتیجه او در نظریه خود، بی‌طرفی نظری و فلسفی را رعایت نکرد، بلکه آشکارا آن را در تناسب کامل با فلسفه لیبرالیسم و نگاه قالب در این رویکرد فلسفی به انسان و زندگی مطلوب اجتماعی قرار داد.

اما کم‌کم به نظریه عدالت راولز، انتقادهایی وارد شد که منجر شد راولز مباحث مربوط به عدالت را فقط به عنوان معیار برای جوامع دموکراتیک به کار برد و بیان نمود تنها جوامعی را که دارای ساختار دموکراتیک هستند می‌توان با اصول عدالت مورد نظر وی مورد سنجش قرار داد. نگاه متافیزیکی و اخلاقی راولز به مقوله عدالت با نقدهای بسیاری مواجه شد. از این‌رو او تحت تأثیر نقدهایی که از سوی اندیشمندان جماعت‌گرا همچون مک اینتایر، سندل، تیلور و والزر و اندیشمندان لیبرالی همچون رابرت نوزیک صورت گرفت، به تجدیدنظر در نظریه خود پرداخت و به تصویری از عدالت روی آورد که به لحاظ نحوه توجیه به شکلی متفاوت از نظریه عدالت منعکس در کتاب اصلی‌اش سامان یافته است. باید اشاره نمود که جماعت‌گرایان به عنوان مهم‌ترین منتقدان دستگاه فکری راولز، به جای «رهیافت استعلایی»<sup>۱</sup> و نگاه جهان‌شمول لیبرالیسم درباره فردگرایی، خردگرایی و عدالت بر ره‌یافت تاریخی و نگاه هرمنوتیکی تأکید می‌کنند» (Megann, 2004: 5).

راولز متأثر از انتقادهای یادشده، تلقی جدید خود از عدالت را «عدالت سیاسی» می‌نامد که در کتاب مهم دیگر او یعنی «لیبرالیسم سیاسی»<sup>۲</sup> تجلی یافته است و در

---

1. Transcendental.  
2. Political Liberalism.

جهت انطباق بیشتر با اصول لیبرالیسم است. راولز در نظریه‌ای در باب عدالت، نظرش را همچون نظریه عدالتی جامع عرضه کرد؛ حال آنکه در لیبرالیسم سیاسی عدالت انصافی کاملاً در قالب لیبرالیسمی سیاسی عرضه می‌شود. برای همین می‌توان گفت لیبرالیسم سیاسی، نظریه عدالتی است که برای یک موضوع خاص ساخته و پرداخته می‌شود؛ یعنی ساختار پایه‌ای جامعه‌ای دموکراتیک. راولز در اثر جدید خود نمی‌کوشد عدالت را در کل یا با توجه به همه حوزه‌های زندگی تعریف و تبیین کند، بلکه خودش را محدود به آن دسته از مسائل توزیعی می‌کند که پیش روی نهادهای عمده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ای دموکراتیک است. علاوه بر این نظریه سیاسی عدالت راولز برگرفته از هیچ نظریه دینی یا فلسفی جامعی نیست و برحسب آنها صورت‌بندی نمی‌شود (ر.ک: راولز، ۱۳۹۲).

در واقع راولز تحت تأثیر سایه سنگین نقادی‌های پس از انتشار کتاب نظریه عدالت و تأملات فردی‌اش به تصویری از عدالت گرایید که هر چند به لحاظ محتوا و اصول، چندان تفاوتی با محتوای نظریه عدالت منعکس در آثار قبلی او نداشت، به لحاظ اهداف، کارکرد و نحوه توجیه، سامان تازه‌ای یافته بود. وی این تلقی جدید از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید. بجاست یادآور شویم که در صورت‌بندی عدالت انصافی به صورت تصویری سیاسی، راولز دست به ترکیب ویژگی‌های اساسی عدالت انصافی نمی‌زند و مفاهیمی همچون وضع نخستین، پرده جهل و دو اصل عدالت به همان صورتی که تشریح شدند، حفظ می‌شوند. در واقع آنچه در لیبرالیسم سیاسی تغییر می‌کند یا وضوح بخشیده می‌شود، ماهیت نظریه عدالت راولز است. در لیبرالیسم سیاسی راولز، عدالت انصافی عمده‌اً از نظریه‌های فلسفی عمیق درباره طبیعت بشر پرهیز دارد. عدالت انصافی چون لیبرالیسمی سیاسی است، نیازی به نظریه «پس‌زمینه‌ای» ندارد؛ برعکس، عدالت انصافی می‌کوشد تصویری منسجم از عدالت را عرضه کند که اعتقادات جاافتاده شهروندان جوامع لیبرال - دموکرات را در بطن خود دارد (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۰).

در نهایت می‌توان گفت که لیبرالیسم سیاسی از محدوده سنت تفکر دموکراتیک می‌آغازد و چنین نظریه‌ای می‌کوشد تا بحث‌های فلسفی را کنار بگذارد و می‌خواهد از مسائل مزمن پرهیز کند. پس پشتوانه لیبرالیسم سیاسی نه در نظریه‌های فلسفی، بلکه

در سنت لیبرالیسم است. چنین لیبرالیسمی برای روایی‌اش روی به طبیعت بشری یا خدا نمی‌آورد، بلکه روی به فرهنگ همگانی دموکراسی‌های مدرنی می‌آورد که این فرهنگ فراهم می‌آورد.

راولز در جمع‌بندی مفهوم نظریه عدالت سیاسی می‌نویسد: «وقتی می‌گویم تصویری از عدالت سیاسی، منظورم سه چیز است... اول اینکه چنان قالب زده شده است که صرفاً با ساختار پایه‌ای جامعه تطبیق داشته باشد؛ یعنی نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عمده آن در مقام یک طرح هماهنگ همکاری اجتماعی. دوم اینکه مستقل از هرگونه آموزه دینی یا فلسفی می‌شود و سوم اینکه برحسب اندیشه‌های سیاسی بنیادین، - چنان‌که در فرهنگ همگانی جوامع دموکراتیک مستتر است - ساخته و پرداخته می‌شود» (راولز، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۳).

پس لیبرالیسم سیاسی همان تصور روزمره اشخاصی را اختیار می‌کند که عاملان آزادی و برابری هستند که توانایی لازم را برای همکاری کامل در مقام اعضای جامعه در همه زمینه‌های زندگی از جمله عدالت را دارند. ملاحظه کردیم که چگونه جان راولز از نظریه اولیه خود درباره عدالت به برداشت تازه‌تری از مباحث در این‌باره تغییر مسیر می‌دهد. اما ماهیت این تغییرات در اندیشه راولز هر چه باشد، هر چند به خودی خود قابل اهمیت و پیگیری هستند، در مدعای اصلی بحث ما چندان خللی وارد نخواهد کرد؛ زیرا دغدغه اصلی راولز در اثر متأخر خویش همچنان مسئله عدالت است و صرفاً می‌کوشد تقریر و صورت‌بندی نوینی از این موضوع در بطن جوامع لیبرال غربی ارائه کند. به تعبیر دیگر، عدالت همچنان مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم در پارادایم فلسفه سیاسی دوره معاصر است که راولز با بیان کاملاً رسایی تلاش کرده است تا ابعاد و زوایای مختلف آن را تئوریزه و توجیه کند.

به هر صورت اندیشه و آثار راولز دفاعیه‌ای بی‌بدیل از اندیشه لیبرال است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود. اینکه او به عنوان نماینده تفکر لیبرال در نظر گرفته شده، کاملاً بجا بوده است. تلاش راولز در تبیین مبانی اندیشه لیبرال، آخرین و عمیق‌ترین تأملات مربوط به دوره معاصر است. در واقع او تلاش نمود با توجه به عدالت، روح تازه‌ای در لیبرالیسم بدمد و برداشت‌های مادی‌گرایانه یا فایده‌گرایانه را

که اسلاف وی از عدالت داشتند، با قرار گرفتن در سنت کانتی اصلاح کند و طرحی نو دراندازد. راولز می‌خواست ملاحظات ویژه‌ای را که اصول عدالت با اخلاق پیدا می‌کند، به ما معرفی کند (راولز، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

با این تفاسیر، درباره آثار و عقاید راولز بیش از اینها می‌توان گفت، زیرا آثار او پر و پیمان و پیچیده‌تر از مباحث مختصر حاضر هستند و نویسندگان امیدوارند که با ذکر خلاصه ارائه‌شده در این مقاله، از اهمیت فراوان این آثار نکاسته باشند. ماحصل آنچه را در مباحث یادشده مورد تحلیل واقع شده، می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

موضوعات اندیشمندان	دولت مورد نظر	منشأ مشروعیت دولت	هدف از کاربرد قرارداد اجتماعی
توماس هابز	دولت مطلقه و لویاتانی	قرارداد اجتماعی	امنیت
جان لاک	دولت مشروط و محدود	قرارداد اجتماعی	مالکیت
جان راولز	دولت لیبرال	عدم کاربرد قرارداد اجتماعی در مشروعیت‌بخشی به مرجعیت سیاسی	عدالت

### نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های فلسفه عام محسوب می‌گردد که تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در عرصه امر سیاسی وجود دارد. به سخن دیگر، فلسفه سیاسی به عنوان دانشی هنجاری، دل‌نگران کیفیت زندگی جامعه سیاسی است. برخی از نظریه‌پردازان سیاسی برای تبیین بهتر اندیشه خود، رو به ترسیم نوعی موقعیت‌های خیالی یا فرضی آورده‌اند. به طور نمونه می‌توان به «تمثیل غار» در اندیشه سیاسی افلاطون یا تمثیل «زیربنا و روبنا» در نظام فکری کارل مارکس اشاره نمود که تلاش کرد اهمیت اقتصاد را به عنوان زیربنای فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بشر در طول تاریخ نشان دهد. پارادایم فکری فلسفه سیاسی غرب سرشار از چنین تمثیل‌ها و موقعیت‌های فرضی است که از سوی اندیشمندان مختلف به کار گرفته شده است. در این میان در پارادایم مدرن فلسفه سیاسی، ما با یک موقعیت فرضی دیگر با

عنوان قرارداد اجتماعی مواجه‌ایم که از سوی اندیشمندانی مانند توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو برای ترسیم سرچشمه مشروعیت جامعه سیاسی یا تکلیف سیاسی و مقولات مختلف فلسفه سیاسی به کار گرفته شده است. قرارداد اجتماعی که نسبتاً موضوعی فراموش شده تلقی می‌شد، بار دیگر در قرن بیستم توسط یکی از مهم‌ترین و جریان‌سازترین فلاسفه سیاسی یعنی جان راولز احیا شد.

مدل قراردادگرایی آنگونه که بیان شد، بیشتر یک مدل فرضی و خیالی است تا یک حادثه‌ای که در مقطع مشخص زمانی و مکانی به طور واقعی رخ داده باشد. حال که این وضعیت فرضی است و غیر واقعی، پس اهمیت آن در چیست؟ پاسخ این است که این وضعیت برای آن است که ما بتوانیم شرایط را منصفانه پیش ببریم؛ زیرا چیزی که ما در این وضعیت انتخاب می‌کنیم، دیگران نیز آن را انتخاب می‌کنند.

از این رو نوشتار حاضر با توجه به اهمیت موقعیت قرارداد اجتماعی و کاربرد این موقعیت از سوی متفکران مهمی چون هابز، لاک و راولز، سعی نموده تا به صورت تطبیقی به بررسی شیوه و هدف از کاربرست قرارداد اجتماعی در دستگاه فکری سه اندیشمند یادشده بپردازد. مسئله قابل تأمل برای نویسندگان این بوده است که آیا قراردادگرایی راولز مشابه همان رویکرد هابز و لاک است یا با آنها تفاوت‌هایی دارد؟

در پاسخ می‌توان گفت که متفکرانی مانند هابز و لاک از وضع طبیعی به عنوان ابزاری برای توجیه قرارداد اجتماعی بهره می‌جستند. قرارداد اجتماعی نیز راه‌حلی بود برای حل مشکل وظیفه سیاسی. وظیفه سیاسی، اموری مانند توجیه قدرت سیاسی، حوزه قدرت سیاسی، فلسفه اطاعت از قدرت سیاسی و مبنای اطاعت از قدرت سیاسی را در برمی‌گیرد. در واقع هابز و لاک ابتدا وضع جوامع را بدون حکومت (یعنی در وضع طبیعی) در نظر گرفتند، کاستی‌ها و عیوب آنها را نشان دادند و سپس نتیجه گرفتند که چون وضع طبیعی، وضعی قابل قبول نیست و آدمی نمی‌تواند در این وضعیت زیست کند، بنابراین افراد باید بر سر تشکیل یک حکومت به توافق برسند و حکومتی که در نتیجه توافق اعضای یک جامعه به دست می‌آید، برای آن جامعه مشروعیت و مرجعیت خواهد داشت. رالز نیز از وضع نخستین به عنوان یک ابزار برای توجیه اصول عدالت استفاده می‌کند. کانون بحث راولز این است که باید به «وضعیت‌گزینشی ایده‌آل»

برسیم، تا در آن بتوانیم اصول عدالت را انتخاب کنیم. این نکته نیز قابل ذکر است که ما در بیان مطالب درباره اندیشه سیاسی متفکران مورد نظر جانب ایجاز و اختصار را مدنظر داشتیم و از بسیاری از پیچیدگی‌ها گذر کردیم. با این وصف، یافته‌های این پژوهش مقایسه‌ای حاوی نکات ذیل است که نویسندگان تلاش می‌کنند در چارچوب مجموعه گزاره‌هایی مشخص، همانندی‌ها و ناهمانندی‌های دیدگاه‌های هابز و لاک را با جان راولز در چارچوب موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی به نمایش بگذارند:

### همانندی‌ها

۱. هر سه متفکر مورد مطالعه در دو پارادایم مدرن (هابز و لاک) و معاصر (راولز)، اندیشمندانی لیبرال محسوب می‌شوند که سطح تحلیل آنها فرد است و هسته اصلی دستگاه فکری آنها، فردگرایی است.

۲. هر سه متفکر یادشده به لحاظ روش‌شناختی به عنوان متفکرانی قراردادگرا شناخته می‌شوند.

۳. هر سه متفکر مورد نظر از تمثیل و موقعیت فرضی برای تبیین مقوله‌های فلسفی خویش بهره گرفته‌اند؛ بدین صورت که هابز و لاک از تمثیل وضع طبیعی استفاده نموده‌اند و این موقعیت فرضی برای راولز، وضع نخستین و پرده جهل است.

۴. هر سه متفکر یادشده از تبیین یک وضعیت فرضی برای رسیدن به توافق بهره می‌گیرند و کوشیده‌اند وضعیت مطلوبی را به تصویر بکشند تا از گسترش بحران در جوامع خود جلوگیری کنند؛ زیرا هم جامعه انگلیسی عصر هابز و لاک و هم جامعه معاصر غربی راولز دچار بحران بوده و از نقیصه‌های مختلف (ناامنی و بی‌عدالتی) رنج می‌بردند. به تعبیر دیگر، مشاهدات فیلسوفان مورد نظر از بحران در ساخت اجتماعی جوامع خویش، آنها را به سمت راه برون‌رفت از بحران سوق داده است.

### ناهمانندی‌ها

۱. وضعیت مورد بحث فیلسوفان مدرن، وضعیتی عمدتاً تاریخی و ذهنی بوده، در حالی که وضعیت مورد استفاده راولز در دنیای معاصر و عینی‌تر است و به گونه‌ای طراحی شده که به تلقی خاصی از عدالت در جوامع سیاسی لیبرال منجر گردد.

۱. وضعیت مورد نظر فیلسوفان مدرن، وضعیتی اضطراری و نامطلوب بود، اما وضعیت مورد توجه راولز، وضعیتی آرمانی و مطلوب است. در وضع نخستین راولزی، انسان‌ها در یک شرایط خیلی مناسبی به سر می‌برند و از نعمت آزادی برخوردارند.

۲. توافقی که در شرایط و موقعیت راولزی به عمل می‌آید، عادلانه و مطابق اصول اخلاقی است. اما در وضع طبیعی، انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در شرایط مساوی قرار ندارند و قدرت چانه‌زنی آنها متفاوت است. در چنین شرایطی، طبیعی است کسانی که قدرت چانه‌زنی بیشتری دارند، برنده خواهند بود و در تصمیم‌گیری‌ها بیش از سایر افراد اعمال نفوذ خواهند کرد. این در حالی است که در وضع نخستین راولز، این مشکل به دلیل برابری انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی وجود ندارد و همگان برای تصمیم‌گیری از قدرتی یکسان برخوردارند.

۳. اندیشه‌های هابز و لاک عمدتاً خصلتی استعلایی و عمیقاً فلسفی دارند، در حالی که اندیشه راولز درباره عدالت در آثار متأخر او یعنی لیبرالیسم سیاسی از جنبه‌های فلسفی پرهیز می‌کند و از خصلتی پراتیک و سیاست‌گذارانه برخوردار می‌گردد. ولی راولز ضمن فیلسوف بودن، رگه‌هایی از خصلت جامعه‌شناختی را در اندیشه‌اش دارد و سعی دارد نظریه‌اش انضمامی‌تر و زمینی‌تر باشد.

در نهایت اینکه هدف، تلقی و چگونگی کاربست آنها از موقعیت قرارداد اجتماعی کاملاً متفاوت بوده است. اندیشمندانی مانند هابز و لاک برای تعیین منشأ مشروعیت دولت و سپس برای تأمین حقوقی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان از قرارداد اجتماعی بهره گرفته‌اند، در حالی که هدف جان راولز از کاربست این موقعیت صرفاً طراحی اصول عدالت در جامعه لیبرالی معاصر بوده است.

### پی‌نوشت

۱. پیتر برگر و توماس لاکمن از جمله نظریه‌پردازانی هستند که در کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» به مسئله جامعه‌شناسی معرفت می‌پردازند و این مدعای قابل توجه را مطرح می‌کنند که اندیشه هر اندیشمند تا حدود زیادی متأثر از شرایط اجتماعی زمانه است. از این منظر شاید بتوان میان اندیشه لیبرال لاک و شرایط اجتماعی و سیاسی آن روزگار انگلستان که به نسبت عصر هابز آرام‌تر شده بود، ارتباط برقرار کرد.

## منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۸۸) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز ادواردز، الستر (۱۳۹۱) «هابز»، در: تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ویراسته الستر ادواردز و جولز تاونزند، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطیفی، تهران، خوارزمی.
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴) شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- برینتون، کرین (۱۳۶۲) کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۷) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- بلاندل، ژان (۱۳۷۸) حکومت مقایسه‌ای، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بلوم، و. ت (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
- پولادی، کمال (۱۳۸۴) از دولت اقتدار تا دولت عقل، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه سیاسی غرب، تهران، مرکز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰) پساسیاست؛ نظریه و روش، تهران، نی.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵) فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۱) دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن، تهران، روزانه.
- تورن، آلن (۱۳۸۵) نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
- جونز، و. ت (۱۳۷۰) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، جلد دوم، تهران، امیرکبیر.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه دکتر منوچهر صانعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- راولز، جان (۱۳۸۹) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی بحرانی و سید محمدکمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۲) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، ثالث.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک و روسو»، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۶۷-۹۸.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴) لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱) بنیادهای علم سیاست، تهران، نی.
- فیونا، دیواین (۱۳۸۴) «تحلیل کیفی»، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، به اهتمام دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کنیون، تیموتی (۱۳۹۱) «لاک»، در: تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ویراسته الستر



- ادواردز و جولز تاونزند، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- کوثری، مسعود (۱۳۹۰) «روش مقایسه‌ای»، در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، تهران، سمت.
- کولتی، لوچو (۱۳۷۸) روسو و نقد جامعه مدنی، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، مرکز.
- کیکس، جان (۱۳۹۲) علیه لیبرالیسم، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران، علمی و فرهنگی.
- گری، جان (۱۳۸۱) لیبرالیسم، ترجمه محمد ساوجی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- لسناف، مایکل. ایچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا؛ روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- نظری، علی اشرف (۱۳۸۴) «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، فصلنامه سیاست، شماره ۶۹، صص ۲۶۱-۲۸۷.
- نوسبوم، مارتا (۱۳۸۹) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴) جان راولز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم: بوستان کتاب.
- وینستین، جک راسل (۱۳۹۰) فلسفه مک اینتایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- (۱۳۹۵) بهیموت یا پارلمان طولانی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۵) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Budde, Kerstin (2007) Rawls on Kant Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian?, European Journal of Political Theory, vol. 6 no. 3 .
- De Roover. Jakob and Balagangadhara, S. N (2008) John Locke, Christian Liberty and the predicament of liberal Toleration, Political Theory, 36.
- Locke, John (1988) two treatises of government, Edited by: petter Laslett, cambridge university press.
- Megan, Michale (2004) Liberalism, Communitarianism and Neutrality, A Hegelian Critique of Contemporary Political Philosophy, Dublin University press.
- Nozick, Robert (1974) Anarchy, State, and Utopia, New York: Oxford university press.
- Rawls, John (1999) A Theory Of Justice, Cambridge: Massachusetts University Press.
- Rawls, John (2004) Justice as Fairness, In: Colin Farrelly (eds), Contemporary political Theory, London: Sage.
- Wolff, Jonathan (1998) John Rawls: Liberal Democracy Restarted, in April Carter and Geoffrey Stokes (eds), Liberal Democracy and its Critics, Cambridge: polity press.