

نگاهی روش‌شناسانه به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی جان لاک

مجتبی جاویدی*

چکیده

هر نظریه‌ای که در علوم انسانی مطرح می‌شود مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی است. شناخت این مبانی و ارتباط آن‌ها با نظریه‌ی مدنظر را می‌توان «روش‌شناسی بنیادین» نامید. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد روش‌شناسی بنیادین به بررسی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی «جان لاک» می‌پردازد و تلاش می‌کند که ارتباط این نظریه را با مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی لاک روشن سازد. به لحاظ هستی‌شناسی، سوبژکتیویته و اومانیزم و همچنین سکولاریسم اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی لاک را راه‌بری می‌کند. تلفیق تجربه‌گرایی با نوعی مابعدالطبیعه و تضعیف عقل قدسی با قرارداددن عقل در مقام داور وحی، دو مبنای مهم معرفت‌شناختی لاک در این نظریه است. به لحاظ انسان‌شناسی نیز نگاه خوش‌بینانه به طبیعت انسانی در اندیشه‌ی او تأثیرگذار بوده است. بر این اساس، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک که بعد از دوران مدرن مطرح شده است واجد ماهیت جدیدی است؛ ماهیتی که نمایانگر نگرش جدیدی به انسان و نسبت او با جهان است؛ نگرشی که در طی آن، انسان و خواست‌ها و امیال او محور قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ۱. جان لاک، ۲. روش‌شناسی، ۳. سوبژکتیویته، ۴. قرارداد اجتماعی.

۱. مقدمه

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی یکی از مهم‌ترین نظریاتی است که بعد از دوران مدرن در خصوص مبنای تشکیل حکومت‌ها در غرب مطرح شده است و تأثیرات درخور توجهی بر تحولات سیاسی گذاشته است. اعلامیه‌ی حقوق بشر، اعلامیه‌ی استقلال آمریکا و اعلامیه‌ی حقوق شهروندی فرانسه از اندیشه‌های مربوط به منشأ قراردادی دولت تأثیر پذیرفته‌اند. همچنین مهم‌ترین منشأ شکل‌گیری ساختار سیاسی جوامع لیبرال را باید در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی جست‌وجو کرد. این نظریه به صورت جدید آن، ویژگی دوران مدرن است، گرچه برخی (همپتن، ۱۳۸۵: ۸۲ و وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۶۵) تلاش کرده‌اند آن را امتداد همان نگرش‌های قدیمی در این خصوص بدانند. قرائت‌های مختلفی از قرارداد اجتماعی بین متفکران لیبرال وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها از سوی هابز، لاک و

روسو ارائه شده است. جان لاک^۱ با خلق «دو رساله در باب حکومت^۲» توانست بنیان‌های قرارداد اجتماعی را به شکل کامل‌تر از هابز و در عین حال متفاوت از او معرفی کند.

در فلسفه‌ی مدرن با توجه به ایده‌ی ظاهر نشدن حقیقت اشیاء بر انسان، روش^۳ و روش‌شناسی^۴ اهمیت زیادی پیدا کرده است. با این حال، اگر به مانند ملاهادی سبزواری، فکر را «حرکتی به سوی مبادی و از مبادی به سمت مقصد» تعریف کنیم (حقیقت، ۱۳۸۷: ۷۰)، دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست. روش‌شناسی دانشی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۱ و ۶۹). روش به این معنا در تمام طول تاریخ وجود داشته است. اصولاً هر نظریه‌ای که در علوم انسانی مطرح می‌شود تحت تأثیر مبادی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی است. شناخت این مبادی و اصول بنیادین را می‌توان «روش‌شناسی بنیادین» نامید. یکی از معانی درخور ذکر برای فلسفه هر علمی نیز همین روش‌شناسی است. روش‌شناسی بنیادین مبادی ناگفته و پنهان نظریه‌های علمی را آشکار می‌کند و بدین ترتیب، زمینه‌ی نقد مبنایی آن را پدید می‌آورد. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک به این معنا دارای روش است. سؤالی که این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن است عبارت است از این که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک از چه مبانی روش‌شناختی پیروی می‌کند و این مبانی چگونه بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او تأثیرگذار بوده است؟ با این که کتاب‌ها و مقالات متعددی به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک پرداخته‌اند، پژوهشی با رویکرد روشی و با نشان دادن مبانی بنیادین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک و آشکار کردن ارتباط این مبانی با نظریه‌ی او انجام نشده است. در معدود پژوهش‌های صورت گرفته به «بررسی انتقادی مبانی سیاست در اندیشه‌ی لاک» پرداخته شده است (توسلی، ۱۳۸۸)، حال آنکه اولاً مقاله‌ی پیش‌رو به صورت خاص، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک را مطلق نظر قرار داده است و تلاش کرده است با بازسازی روشی این نظریه، ارتباط بین مبانی لاک و این نظریه را آشکار سازد و ثانیاً مقصود از مبانی لاک، مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او است. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی از جهت توجه به نقش مردم در شکل‌گیری دولت، با نظریه‌ی «مردم‌سالاری دینی» شباهت دارد و ممکن است به همین علت، چنین تصور شود که مردم‌سالاری در نظام اسلامی مبتنی بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است؛ حال آنکه بررسی مبانی روشی این نظریه، زمینه‌ی درک تمایزات اساسی این دو نظام فکری را فراهم می‌سازد و سبب می‌شود محققان در دام تشابهات لفظی نیفتند و بدین ترتیب، از تحمیل نظریات غربی بر نظریه‌ی اسلامی و ایجاد تصویری طنزآمیز از آن جلوگیری شود. در ادامه، ابتدا مبانی روش‌شناسی لاک مورد بررسی قرار می‌گیرد و بعد از آن، نحوه‌ی تأثیرگذاری این مبانی بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۲. مبانی روش‌شناختی جان لاک

چنان‌که گفته شد، مقصود از مبانی روش‌شناختی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. این مبادی در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، پیامدهای خود را به دنبال داشته و لوازم خود را نشان داده است. با توجه به در هم‌تنیدگی این مبانی و همچنین با عنایت به رویکرد روش‌شناسی بنیادین، در ادامه ابتدا این مبانی را در اندیشه‌ی لاک بررسی خواهیم کرد.

۱.۲ مبانی هستی‌شناسی لاک

در این مقاله، ذیل مبانی هستی‌شناسی، به دو موضوعی که تأثیرات فراوانی در اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی لاک داشته است پرداخته خواهد شد: موضوع اول، اومانیسیم و سوبژکتیویته و موضوع دوم، سکولاریسم است.

۱.۱.۲ اومانیسیم و سوبژکتیویته: اومانیسیم^۵ در اصطلاح فلسفی، به معنای «انسان‌سالاری» و اعتقاد به اصالت بشر در مقابل خداوند است. شاخص فلسفه در یونان باستان، اصالت طبیعت و در قرون وسطی، خدامحوری بود. اما پس از رنسانس، شاخص اصلی فلسفه اومانیسیم شد. در این عصر همه چیز به مثابه‌ی خادم انسان تفسیر می‌شود و انسان تعیین‌کننده‌ی ارزش‌های حاکم بر جهان است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۲۳۱). اومانیسیم مهم‌ترین وجه متمیز عصر جدید است.

اومانیسیم به «سوبژکتیویته»^۶ بازمی‌گردد. کانت تجدد را عین سوبژکتیویته می‌داند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ۳۰۳). سوبژکتیویته به نوعی دگرگونی معنایی بنیادین ذیل نسبت انسان و جهان اشاره دارد؛ نسبتی که در آن انسان خود را محور عالم دانسته و تمامی اجزای عالم را به ذیل ربوبیت خود می‌کشاند. زمینه‌ی فرهنگی و تمدنی این تغییر نسبت از رنسانس آغاز گردید. زمینه‌ی فلسفی و متافیزیکی آن از زمان دکارت در فلسفه‌ی غرب نمودار شد تا اینکه در فلسفه‌ی کانت به کامل‌ترین وجه پدیدار گشت (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۱۹۶؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۳۳ و موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۴ - ۶۵).

برای شناسایی دقیق‌تر سوبژکتیویته باید با معنای الفاظ «subject» و «object» آشنا شد. به آنچه در بنیاد نهاده می‌شود «موضوع» گفته می‌شود. ارسطو برای رساندن این معنا لفظ «هوپوکی منون» را به کار برد. به‌ازای این لفظ یونانی در زبان لاتین لفظ «Subjectum» وجود دارد. مقابل آن (به تقابل تضایف) «آنتی کی منون» در یونانی و «Objectum» در لاتین است. پیشوند «Sub» (زیر) مجازاً معنای شالوده و بنیاد را می‌رساند و «Ob» یعنی برابر و مقابل. در قرون وسطی، به وجود عینی Subjectum و به وجود ذهنی که صورتی ادراکی برابر با وجود عینی است Objectum می‌گفتند. اما در دوره‌ی مدرن با تغییر نسبت انسان و جهان و مبنا قرار گرفتن «خود اندیشنده» در دکارت، مدلول الفاظ Subjectum و Objectum هم جابه‌جا شده است (ضیاء شهبابی، ۱۳۹۱: ۸۶). در دوران مدرن، سوبژکت فاعل شناسایی است و اوبژکت موضوع شناسایی. دکارت با تأسیس اصل «کوژیتو»^۷ (من می‌اندیشم، پس هستم)^۸، یگانه سوژه‌ی حقیقی را من انسانی از آن جهت که فکر می‌کند می‌داند. با طرح سوژه، فاعل شناسا به مثابه‌ی اولین وجود یقینی، بر تمام اشیای دیگر تقدم دارد و همه‌ی موجودات

قائم به او هستند. دکارت متعلق شناخت را تمثالات^۹ و تصورات می‌دانست (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۱۵). البته «مراد دکارت از فکر و اندیشه در کوژیتو، تمام شئون بشر است که به ادراک در می‌آید از جمله اراده. در واقع، اراده از شئون اندیشه است (طالب‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴)».

طبیعت در رویکرد سنتی، واقعیاتی ثابت و تغییرناپذیر است که انسان باید این واقعیات و قوانین حاکم بر آن را بشناسد و خود را با آن تطبیق دهد. هم‌هی اشیا طبیعت دارای وجه معقولی هستند و همواره سطح محسوس اشیا تابع سطح معقول آنهاست و این نسبت میان محسوس و معقول، ضامن نظم و سامان‌مندی طبیعت است. اما در دوروی مدرن وجه معقول اشیا انکار شد و این باور به وجود آمد که این انسان است که به اشیا عالم نظم می‌دهد. سوپژکتیویته در کانت به اوج می‌رسد. او علاوه بر اینکه بر نقش سوژه در عقل نظری تأکید می‌کند، سوپژکتیویته را در عقل عملی و اراده‌ی انسانی نیز مطرح می‌کند. در اندیشه‌ی او، قانون عقل عملاً کاملاً خودبسنده و مستقل از غیر خود است. کانت ماهیت سوپژکتیو قانون عقل عملی را این‌گونه بیان می‌کند: «عقل به خودی خود و مستقل از هر گونه تجربه، حکم می‌کند که چه کارهایی باید انجام گیرد» (Kant, 2006: 20). کانت معتقد است قانون عقل عملی، نه یک یافته‌ی تجربی، بلکه یافته‌ی منحصر عقل محض است که به موجب آن، عقل محض خویش را به‌سان چیزی اصالتاً قانون‌گذار، ابراز می‌کند (Kant, 1990: 120). (برای مطالعه در خصوص سوپژکتیویته‌ی کانت ر.ک: موسوی اصل، ۱۳۹۷).

رویکرد دکارتی در برقراری نسبت جدید انسان با موجودات، در سراسر فلسفه‌ی غرب سیطره دارد و فیلسوفان دوره‌ی جدید، اعم از دکارتریان، غیر دکارتریان، حتی ضد دکارتریان، همه از پی دکارت آمده‌اند (ضیاء شهبانی، ۱۳۹۱: ۸۵). بر این اساس می‌توان گفت تاریخ فلسفه‌ی غرب از دکارت تا هگل، تاریخ بسط شئون مختلف سوژه است و فلسفه‌های بعد از دکارت همگی سوپژکتیویته را ادامه دادند. فیلسوفان اروپایی که عمدتاً تجربی‌مذهب بودند نیز گرچه در جزئیات با دکارت مخالفت کردند، طرحی را که او در انداخته بود به هم نزدند (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۶۸). گرچه لاک از جهت اصالت دادن به روش‌های تجربی و بی‌اعتقادی به مفاهیم فطری عقلانی با امثال دکارت اختلاف نظر دارد، نگرش تجربی او ذیل سوپژکتیویته شکل گرفته است و صورتی از بسط عقلانیت خودبنیاد است. از منظر لاک، عقلانیت انسان از کاریست ذهن هنگام به کارگیری مواد دریافت‌شده از تجربه محقق می‌شود؛ انگاره‌های بسیط در اثر انفعال حسی پدید می‌آیند و انگاره‌های مرکب در اثر تأملات بعدی. بنابراین شناخت ما همواره عبارت خواهد بود از شناخت دربار‌ی تجربیاتمان در مقام موجوداتی خودآگاه (سجویک، ۱۳۸۸: ۴۱ - ۴۵). گرچه ذهن در تشکیل تصورات بسیط منفعل است، در فرآوردن تصورات مرکب نقشی فعال دارد. کار ذهن منحصر به مشاهده و درون‌نگری صرف نیست، بلکه می‌تواند به‌اختیار خویش داده‌های احساس و مراقبه را به هم آمیزد و تصورات نو حاصل کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۴/۵ - ۹۵). علاوه بر این، لاک بین تصور کیفیات نخستین و تصور کیفیات دومین قائل به تمایز می‌شود. تصور کیفیات نخستین همانند اجسام است و نقش‌هایش در خود اجسام وجود دارد، اما تصور کیفیات دومین

هیچ همانندی در خود اجسام ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آن‌ها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان فرآوردن آن احساسات در ما (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۰۲/۵-۱۰۳). کیفیاتی چون رنگ، مزه و جز آن، تصوراتی درون ذهن‌اند نه کیفیات واقعی اشیا. بر این اساس، در تفکر لاک، ذهن در عملکردی فعال، صورت‌های محسوس کسب‌شده از حواس بیرونی و درونی را با هم تألیف می‌کند و در برابر اعیان خارجی، اعیانی ذهنی می‌سازد. بنابراین «انواع» محصول انتخاب و قرارداد ذهن هستند (ماحوزی، ۱۳۹۰: ۷۱).

در اندیشه‌ی لاک، ذهن در فرآیند شکل‌گیری عقل عملی نیز تأثیرگذار است. به عقیده‌ی لاک، تصورات اخلاقی باید از تجربه نشأت بگیرند. اما همین‌که تصوراتمان را کسب کردیم به مقایسه‌ی آن‌ها می‌پردازیم و دریافت نسبت‌های سازگاری یا ناسازگاری، ما را به تقریر قواعد اخلاقی توانا می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۰/۵). خاستگاه اخلاق در وجود بشر است نه در غایتی بیرون از او. خوشبختی و بدبختی فردی به دسته‌ای از تصورات بسیط برمی‌گردد که لاک آن را لذت و درد می‌نامد. ملاک خیر و شر، احساس لذت و رنج است (لاک، ۱۳۸۱: ۱۹۳). همین احساس لذت و رنج ملاک اصلی اراده‌ی انسانی تلقی می‌شود: «آفریدگار وجود ما به حکمت بالغه‌ی خود به‌منظور تحریک قوه‌ی فکر و حرکت که در حدود قابلیت ماست، چنین مشیت کرده که تعدادی از افکار احساسات ما توأم با ادراک خوشی باشد و اگر این خوشی از احساسات خارجی و افکار درونی ما جدا می‌شد، در آن صورت، دلیل برای ترجیح یک فکر یا فعل به دیگری و تبدیل غفلت به توجه و حرکت به سکون در بین نمی‌بود... رنج هم در سوق ما به فعالیت همان فایده را دارد که لذت» (همان: ۹۱ - ۹۲).

بر این اساس، سوژکتیویته چه در عقل نظری و چه در عقل عملی عبارت است از انطباق انعکاسی. طبیعت را جز در اثرهایش بر ذهن نمی‌توان به شیوه‌ی علمی مطالعه کرد (دلوز، ۱۳۸۸: ۳۱، ۱۶۸ و ۱۶۹). اینچنین لاک بر نقش افراد به‌مثابه‌ی خود عقلانی در محکم کردن پایه‌های علم و شکل‌گیری اراده تأکید می‌کند. اعتقاد لاک به اصل تداعی معانی در ارتباط بین تصورات (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۵۳/۴) نیز نشانگر نقش فعالانه‌ی سوژه است. بدین ترتیب، سوژه دو نقش انتخابگر بین تصورات و برساننده‌ی اراده را بر عهده می‌گیرد.

با پذیرش سوژکتیویته، جایی برای وحی و عقل‌هدایت باقی نمی‌ماند، چراکه عقل خودبنیاد، خودبسند و بی‌نیاز از آقابالاسری چون دین است. همچنان‌که کانت «روشنفکری» را بی‌نیازی از مرشد روحانی می‌داند (Kant, 1996: 17). لاک نیز معتقد است آموزه‌های وحیانی هنگامی پذیرفتنی هستند که در محک عقل انسانی، سریند بیرون آمده باشند. البته همین که لاک در کنار عقل انسانی، وحی را نیز به‌مثابه‌ی منبع کسب معرفت قبول می‌کند نشان‌دهنده‌ی آن است که سوژکتیویته‌ی او ناتمام است.

۲.۱.۲ سکولاریسم: برخلاف قرون وسطی که در آن، شناخت معنا و غایت جهان اهمیت شایانی داشت و لذا تفسیر وحی و آثار مراجع دینی مورد اهتمام بود، در دوره‌ی جدید، از هدف آن‌جهانی روی برتافته شد و بنای پرسش در باب علل رویکردهای این‌جهانی نهاده شد؛ علت‌هایی که به یاری مشاهده‌ی تجربی قابل اثبات

بود (هورکهایمر، ۱۳۸۶: ۱۳). این امر یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری «سکولاریسم^۱» در اندیشه‌ی غرب است. «سکولاریسم» در لغت به معنای اعتقاد به اصالت امور دنیوی و جدا شدن دین از دنیا است و در اصطلاح به معنای غیرقدسی کردن و عرفی کردن امور و حذف دین و نقش محوری آن از زندگی اجتماعی و سیاسی است (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۳). به صورت طبیعی، «سویژکتیویته» به «سکولاریسم» می‌انجامد، زیرا اساس سویژکتیویته، محور قرار گرفتن انسان است و این امر، نقش و محوریت دین را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

رویکرد سکولار خود را در لاک نیز نشان می‌دهد. لاک به خداوند و ابدیت اعتقاد دارد. به اعتقاد او، هر فردی دارای روح جاودانه است و سعادت او در گرو اعتقاد و عمل به اموری است که موجب کسب لطف خداوند می‌شود. به عقیده او، رعایت این اصول بزرگ‌ترین تکلیفی است که بر عهده‌ی انسان است، زیرا هیچ چیز در مقایسه با ابدیت، سزاوار توجه نیست (لاک، ۱۳۷۷: ۱۰۵). با این حال، لاک بر تفکیک امور حکومت مدنی از امور مربوط به دین و تعیین قلمرو هر یک از این دو تأکید می‌کند. به اعتقاد او، اگر این تفکیک صورت نگیرد، نمی‌توان به مجادلات دائمی بین کسانی که نگران سعادت ارواح انسان‌ها هستند و آن‌هایی که نگران حفظ حکومت هستند پایان داد (همان: ۵۶). او منکر این مطلب نیست که عقاید کافران باطل است، اما به عقیده‌ی او، وظیفه‌ی قوانین، مشخص کردن درستی عقاید نیست، بلکه وظیفه‌ی آن تأمین امنیت و سلامت جامعه و حفظ جان و مال همه‌ی افراد است. او مراسم عبادی و امور مربوط به ابدیت را صرفاً وظیفه‌ی کلیسا می‌داند و حکومت را از دخالت در این امور پرهیز می‌دهد؛ چراکه در نظر او، نه برگزاری مراسم عبادی و نه ترک آن، هیچ‌یک به زندگی، آزادی و یا دارایی هیچ انسانی سود و یا ضرری نمی‌رساند (همان: ۸۸). رسالت اصلی حکومت، سامان امور دنیوی و عرفی انسان‌ها و رسالت اصلی کلیسا رسیدگی به امور معنوی و اخروی انسان‌هاست. هریک از این دو باید از ورود در قلمرو دیگری پرهیز کند. بر همین اساس، نیازهای عرفی و دنیوی بشر از دایره‌ی رسالت دین خارج است و دین تنها باید رسالت خود را متوجه نیازهای اخلاقی و اخروی کند.

لاک یکی از ادله‌ی خود بر جدایی دین از صحنه‌ی حکومت را عدم تشکیل حکومت توسط مسیح می‌داند. لاک می‌گوید مسیح برای نجات مردم و دعوت آن‌ها به مذهب خود، هرگز به «زور شمشیر» متوسل نشد، بلکه دعوت او از طریق پیام‌های کتاب مقدس بود (شریعت، ۱۳۸۴: ۱۴۹). حداکثر اقدامی که کلیسا می‌تواند در مقابل دین‌ناباوران و کسانی که حریم قوانین جامعه‌ی مذهبی را نقض کرده‌اند انجام دهد اخراج آن‌ها از جامعه‌ی مذهبی یعنی کلیسا است. هیچ مجازات دیگری در این خصوص نباید اعمال شود. همچنین شخص مطرود از کلیسا به هیچ‌وجه نباید صدمه‌ی مالی و جانی ببیند، چرا که زور و اجبار فقط از آن فرمان‌روای مدنی است (لاک، ۱۳۷۷: ۶۷).

زمینه‌ی پیدایش سکولاریسم در لاک، علاوه بر جنبه‌های نظری، ناشی از تجربه‌ی اروپای قرون وسطی و عملکرد کلیسا است. یکی از ابعاد این عملکرد، دگرگونی اعتقادات مسیحی با توجه به نظر درباریان بوده است. لاک به این نکته اشاره می‌کند که تاریخ اخیر انگلستان نمونه‌هایی به ما ارائه می‌دهد که در دوران برخی پادشاهان و ملکه‌ها،

روحانیون به آسانی، فتواها و اصول اعتقادی و شکل عبادتشان را مطابق میل آن‌ها تغییر داده‌اند (لاک، ۱۳۷۷: ۸۴). این تأثیرپذیری گاه به حدی می‌رسد که لاک از وحدت نامیمون میان کلیسا و حکومت یاد می‌کند (همان: ۱۰۸ و ۱۲۶). این مبانی نظری و عملی، خود منجر به دفاع لاک از تساهل^{۱۱} در امور دینی شده است، به گونه‌ای که در نزد او، تساهل برترین مشخصه‌ی کلیسای راستین است.

۲.۲. مبانی معرفت‌شناختی لاک

معرفت‌شناسی^{۱۲} جزئی از فلسفه‌ی علوم است و هدف از آن، تشریح موضوع، تعیین حدود و شناسایی قوانین مربوط به گسترش دانش‌هاست (بیرو، ۱۳۷۰: ۱۱۹). یکی از مباحث مهمی که در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود پرسش درخصوص روش دستیابی به دانش معتبر است. دیدگاه لاک در این خصوص در دو قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲.۲.۱. تلفیق تجربه‌گرایی با نوعی اعتقاد به مابعدالطبیعه: بعد از رنسانس، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، شاهد دو جریان فکری اصالت تجربه و اصالت عقل هستیم. مقصود از مکتب اصالت عقل، متفکران معتقد به وجود حقایق فطری بالقوه و استنتاج حقایق از این مبادی است. فیلسوفانی از قبیل دکارت و لایب‌نیتس، نظریه‌ی حقایق فطری بالقوه را قبول داشتند. در نظر آنان، حقایق، بالقوه فطری هستند و تجربه تنها فرصتی پیش می‌آورد که ذهن با نور خویش، صدق آن‌ها را ادراک کند (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴/۲۹). معتقدان به اصالت عقل بر این باورند که شیء بدون هیچ مقدمه‌ای در رتبه‌ی عقل حاضر می‌شود؛ مثلاً دکارت معتقد است «امتداد»، «کوژیوتو» و «خدا» پی‌واسطه در عقل حاضرند. بنابراین آگاهی از اشیاء به‌نحو پیشینی رخ داده است، چون آگاهی نمی‌تواند مستقیماً به اشیاء راه پیدا کند. در مقابل، معتقدان به اصالت تجربه، مبنای ضروری شناخت را «حقایق» مشاهده‌پذیر می‌دانستند و بر این اندیشه بودند که شناخت واقعی ما در نهایت بر ادراک حسی مبتنی است.

همچنین تجربه‌گرایان امکان شناخت فطری را رد کرده، در مقابل، از انگاره‌ی «ذهن به‌مثابه‌ی لوح سفید» دفاع می‌کنند (مارشال، ۱۳۸۸: ۳۵۳).

به نظر می‌رسد که لاک تلاش کرده است تا تجربه‌گرایی را با نوعی اعتقاد به مابعدالطبیعه تلفیق کند. لاک از جمله فیلسوفان تجربه‌گرا است که معتقد است بنیاد تمام شناخت ما بر پایه‌ی تجربه است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵/۹۱). لاک همچنین نظریه‌ی تصورات فطری را نفی می‌کند. مثال‌هایی که لاک برای تصورات فطری می‌زند این‌هاست: «هر آنچه هست، هست» و «ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد» (لاک، ۱۳۸۱: ۳۱). لاک در کتاب *جستار در باب فاهمه انسانی*^{۱۳} تلاش می‌کند تا به خواننده بقبولاند که در فکر، هیچ‌گونه اصول ذاتی وجود ندارد. کودکان و ابلهان دارای ذهن‌اند، ولی هیچ شناختی از چنین مبدئی ندارند که «ممکن نیست چیز واحدی هم باشد هم نباشد». اگر این مبدأ فطری بود، باید شناخته می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵/۸۹). لاک صراحتاً به لوح سفید بودن ذهن در کتاب *جستار* اشاره می‌کند (لاک، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۳). لاک، گرفتن تصورات از بیرون را احساس می‌نامد و معتقد است همان

گرفتن بالفعل تصورات از بیرون است که ما را از وجود چیزهای دیگر خبر می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۳۴/۵-۱۳۵).

اما فلسفه‌ی لاک تا حدی تجربه‌مذهبانه است و جنبه‌هایی از مابعدالطبیعه نیز در آن دیده می‌شود. در واقع اگر مراد از تجربه‌باوری، فلسفه‌ای باشد که هرگونه مابعدالطبیعه را رد می‌کند، لاک تجربه‌باور نبود. این دیوید هیوم بود که تجربه‌باوری را به کمال رساند و آیینی متضاد در برابر مکتب اصالت عقل به وجود آورد. لاک گرچه معتقد بود که تمام تصورات از تجربه پدید می‌آید، شهود و برهان را نیز قبول داشت (لاک، ۱۳۸۱: ۳۵۲ و ۴۳۹). به عقیده‌ی لاک، «علم ما نسبت به هستی خودمان علم شهودی است. وجود خدا را هم عقل صریحاً به ما اعلام می‌کند. ... اما علم به وجود سایر اشیا فقط به واسطه‌ی احساس ممکن است» (همان: ۴۰۳). البته این امر بدان معنا نیست که دسته‌ی سوم شناخت از نظر او، فقط به واسطه‌ی احساس به دست می‌آید و عقل در آن دخالتی ندارد؛ بلکه به عقیده‌ی لاک، مشاهده‌ی ما که به اشیا‌ی خارجی محسوس یا به عمل باطنی ذهن معطوف است، از طرف ما مورد درک و تفکر واقع می‌گردد و این کارکلیه‌ی مصالح را برای فاهمه‌ی ما تدارک می‌کند (همان: ۶۳-۶۴). او در کنار مشاهده‌ی خارجی، تجزیه و تحلیل عقلانی را که خود مشاهده‌ی داخلی می‌نامید پذیرفته بود. با توجه به همین امور است که برخی (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۳۰۲) معتقدند که لاک فیلسوف اصالت عقلی ناخودآگاه است.

۲.۲.۲. تضعیف عقل قدسی با قرار دادن عقل به منزله‌ی داور وحی: در دوره‌ی مدرن، تحت تأثیر سوپرکتیویته، انسان با عقل خودبنیاد خود به شناخت امور می‌پردازد و وحی الهی جایگاهی در این خصوص ندارد. در صورت پذیرش دین و وحی نیز این مفاهیم مورد بازخوانی قرار می‌گیرند. لاک در کنار عقل، به «ایمان» نیز به مثابه‌ی یکی از منابع شناخت باور دارد. تعریف لاک از ایمان چنین است: «تصدیق هر قضیه‌ای که با قیاس عقلانی تشکیل نیافته، بلکه به حکم اعتماد به واضع آن که به طریق خارق‌العاده از طرف خدا می‌آید به وجود آمده باشد» (لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۳). لاک الهام و حیانی را در حقایق ماورای عقل پذیرفت و نه به اصطلاح خودش، حقایق مغایر عقل. از دیدگاه او، یگانه ملاک آن که عقیده‌ای مغایر عقل است یا صرفاً «ورای عقل»، خود عقل است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۳۹/۵).

لاک در حوزه‌ی حقایق ماورای عقل، آموزه‌های وحیانی را از طریق «ایمان به واضع آن» قبول می‌کند. به اعتقاد لاک، آنچه خدا وحی می‌کند قطعاً صحیح است و این موضوع خاص ایمان است. مثالی که لاک در این خصوص می‌زند علم به وجود فرشتگان و همچنین علم به رستاخیز مردگان است (لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۵). گرچه لاک در اینجا علم به امور مجردی چون فرشتگان را از طریق وحی می‌پذیرد، در جای دیگر، چون این علم به تصویری است که امکان حاصل شدن آن برای انسان نیست، ورود وحی در این خصوص را محدود می‌کند. به عقیده‌ی لاک، «انسان تحت الهام الهی نمی‌تواند به مدد هیچ وحی تصورات بسیط جدیدی را که دیگران قبلاً از طریق حس ظاهر یا حس باطن واجد آن‌ها نشده‌اند به آن‌ها ابلاغ کند» (لاک، ۱۳۸۰: ۳). دلیل این امر از دیدگاه لاک آن است که کلمات فقط آن تصوراتی را به قوه‌ی تفکر انسان احضار می‌کند که برای او

به حکم عادت، علامت آن تصورات بوده است، اما نمی‌تواند هیچ تصور بسیطی را که کاملاً جدید است وارد صحنه‌ی تفکر او کند (لاک، ۱۳۸۰: ۳-۴). مثالی که لاک در این خصوص می‌زند چنین است: «هرچه بر پولس قدیس، وقتی به آسمان سوم عروج کرد مکشوف گشت و هر تصور جدیدی که ذهن و ضمیر وی در آنجا دریافت داشت، به هر حال، کل شرح و وصفی که او می‌تواند از آن مکان بر دیگران عرضه کند چیزی بیش از این نیست که در آنجا چیزهایی هستند که «نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه به دل انسانی خطور کرده است» (همان: ۴). بنابراین انسان برای تصورات خود، که مبنای همه‌ی عقائد و علوم است، ناگزیر از اتکا به عقل است و نمی‌تواند همه یا هر یک از آن تصورات را از راه وحی نقلی دریافت دارد.

از سوی دیگر، به اعتقاد لاک، یگانه داور آموزه‌های وحیانی عقل است و هرچه ناسازگار با احکام صریح عقل باشد نمی‌باید به بهانه‌ی اینکه موضوع ایمان است و عقل در آن راه ندارد مورد تصدیق قرار گیرد (لاک، ۱۳۸۱: ۴۴۵-۴۴۶). بنابراین گرچه لاک داده‌های تجربی را تنها ادراکات معتبر بشری قلمداد نمی‌کند و به امور غیبی و ماوراءالطبیعه باور دارد، دیدگاهش در خصوص امکان‌ناپذیر بودن ورود وحی به حوزه‌ی تصورات جدید، قضاوت عقل درباره‌ی دامنه‌ی وحی و همچنین قضاوت عقل درباره‌ی صحت آموزه‌های وحیانی، به نوعی تضعیف وحی است و زمینه‌ی جدایی از عقل قدسی را فراهم می‌کند. کتاب لاک درباره‌ی «معقولیت مسیحیت»^{۱۴} نیز انگیزش نیرومندی در جهت عقلانی کردن دین مسیحی بود. علاوه بر این، چنان که در قسمت‌های بعدی خواهد آمد، لاک نه تنها قانون طبیعی را که انسان با عقل خود استنباط می‌کند در کنار قانون الهی می‌پذیرد، بلکه در هنگام تعارض بین قانون طبیعی با قانون الهی، برتری را به قانون طبیعی می‌دهد.

۳.۲. مبانی انسان‌شناختی لاک

یکی از گزاره‌های انسان‌شناسانه‌ی لاک که بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او تأثیرگذار بوده است را در ادامه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۳.۲.۱. نگاه خوش‌بینانه به طبیعت انسانی: فیلسوفان قرارداد اجتماعی تلقی خود از طبیعت انسان را در قالب اصطلاح «وضع طبیعی» ترسیم کرده‌اند. هابز، متفکر قرارداد اجتماعی پیش از لاک، با تصور بدبینانه از طبیعت انسانی، وضع طبیعی را وضع «جنگ مردم علیه یکدیگر» می‌دانست (هابز، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۵۸). به عقیده‌ی هابز، انسان ذاتاً خودخواه و قدرت‌طلب است. آدمیان گرگ یکدیگرند و اگر شمشیر بالای سرشان نباشد همدیگر را می‌درند. در وضع طبیعی جنگ، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست، بلکه تنها نیرنگ و زور معنا پیدا می‌کند. اما لاک با نگاه خوش‌بینانه به طبیعت انسانی، معتقد است که وضع طبیعی وضع جنگ نیست؛ بلکه وضعیتی است که انسان‌ها به مقتضای عقل، در کنار هم زندگی می‌کنند و از حقوق برخوردارند. اما نکته اینجاست که فاقد ابزار مؤثر برای تنفیذ این حقوق پیشینی‌اند و حقوق آنان در حالتی نامطمئن و ناامن قرار دارد (لوین، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۶). با تشکیل دولت، زندگی بشر سامان می‌پذیرد و از حالت طبیعی به وضع مدنی انتقال می‌یابد.

۳. تجلی مبانی روش‌شناختی لاک در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او

برای بررسی چگونگی تأثیرگذاری مبانی روش‌شناختی لاک بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او، ابتدا ویژگی‌های وضع طبیعی و نحوه‌ی سیر او از این وضع به وضع مدنی را مبتنی بر مبانی بنیادین لاک بررسی خواهیم کرد. سپس سایر ویژگی‌های مترتب بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او را مبتنی بر مبانی بنیادین مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

۳.۱. حرکت از وضع طبیعی به وضع مدنی

برای تبیین چگونگی سیر لاک از وضع طبیعی به وضع مدنی، ابتدا باید مبتنی بر مبانی بنیادین، ویژگی‌های وضع طبیعی مدنظر لاک را تبیین کرده و به دنبال آن ارتباط آن با حق طبیعی و قانون طبیعی را بررسی کنیم. وضع طبیعی، حق طبیعی و قانون طبیعی سه مفهوم در هم‌تنیده‌اند.

۳.۱.۱. وضع طبیعی مبتنی بر آزادی، مساوات و برابری انسان‌ها: نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی برای اثبات فرمان‌روایی سیاسی، به مفهوم «وضع طبیعی» متوسل می‌شوند. وضع طبیعی معمولاً نه به‌مثابه‌ی شرایطی واقعی، بلکه چونان وضعیتی فرضی تلقی شده است (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۶۵). «وضع طبیعی» اصطلاحی است در برابر «وضع مدنی» و اشاره به وضعیت پیش از قرارداد دارد؛ جایی که قانون و فرمان‌روایی سیاسی وجود ندارد و در خلال آن، مشکلاتی به وجود می‌آید. افراد جامعه برای حل آن مشکلات، بر اساس قراردادی اجتماعی، اقدام به تشکیل حکومت می‌کنند.

وضع طبیعی در اندیشه‌ی لاک مبتنی بر آزادی مطلق انسان است که ریشه در اومانیسیم و سوبزکتیویته دارد. پیش از بنای اقتدار مدنی، اراده‌ی انسان مطلق است و با هیچ قاعده‌ای محدود نمی‌شود. او در این وضع، تابع هیچ تکلیفی نیست. فقدان تکلیف، از جهتی همان حق طبیعی است و حق طبیعی حق مطلق است، زیرا از سرشت اراده نتیجه می‌شود نه از قانونی بالاتر. «در وضع طبیعی، انسان‌ها در کارها و نظم و ترتیب دادن به دارایی‌ها و شخص خود _ همان‌طور که مناسب می‌دانند _ آزادی کامل دارند» (لاک، ۱۳۸۸: ۷۳). از سوی دیگر، یکی از ویژگی‌های وضع طبیعی لاک، مساوات و برابری تمامی انسان‌ها است. برخلاف اندیشه‌ی پیشامدرن که انسان‌ها با یکدیگر برابر تلقی نمی‌شدند، به عقیده‌ی لاک، وضعیت طبیعی وضعیتی توأم با مساوات و برابری انسان‌ها است؛ وضعیتی است که در آن، همه‌ی قدرت و اختیارات قانونی دوسویه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری ندارد. مخلوقات جهان، بدون آن که از دیگری فرمان‌برداری کنند با یکدیگر برابرند (همان). اعتقاد به برابری انسان‌ها تضمین‌کننده‌ی سوبزکتیویته، آزادی مطلق انسانی و مانع از تحمیل اراده‌ی یکی بر دیگری در وضع طبیعی است. به عقیده‌ی لاک، گرچه وضعیت طبیعی، وضعیت آزادی و برابری است، این آزادی و برابری جواز پی‌بندوباری نیست. در وضع طبیعی، قانون طبیعی حکم‌فرماست. این قانون «می‌آموزد که هر کس مستقل و همه با هم برابرند و هیچ‌کس نباید به زندگی، سلامت، آزادی یا دارایی دیگران آسیبی برساند» (همان: ۷۵). از آنجاکه همه‌ی انسان‌ها مجهز به توانایی یکسانی هستند و در طبیعت شریک‌اند، هیچ‌کس را بر دیگری برتری نیست و آمریت آن را ندارد که دیگری را تباه کند (لاک، ۱۳۹۱: ۷۵).

۳. ۲. ۱. ۲. ۱. ۱. **حق طبیعی و تشکیل جامعه مدنی برای حراست از آن:** در فضای پس از رنسانس، نظریه‌ی قانون طبیعی دور جدیدی را آغاز کرد که در آن، محوریت با «حق طبیعی» بود (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۱). این تغییر، با حق «صیانت از خود» هابز آغاز شد و لاک نیز آن را دنبال کرد. در حالی که پیش از هابز حق طبیعی در پرتو سلسله مراتب غایات انسانی فهمیده می‌شد و صیانت از خود پایین‌ترین جایگاه را در میان غایات انسانی داشت، هابز حق طبیعی را فقط بر مبنای صیانت از خود فهمید (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۵)؛ به این ترتیب، قانون طبیعی مدرن بر خلاف قانون طبیعی سنتی، نه از نظم سلسله مراتبی غایات انسانی، بلکه از پست‌ترین این غایات (صیانت از خود) کار خود را شروع کرد. در نتیجه این تغییر، قانون طبیعی که وظایف انسان را دیکته می‌کند نیز اشتقاقی از حق طبیعی صیانت از خود است؛ این حق مطلق است در حالی که تمام وظایف مشروط هستند (همان: ۳۱۸). در این چارچوب و با حاکمیت سوبژکتیویته، مفهوم حقوق طبیعی، بنیادی‌تر از قانون طبیعی شد. اگر در دوران پیشامدرن، قانون طبیعت اهمیت داشت و همه‌چیز متناسب با قانون طبیعی سنتی تعریف می‌شد، در دوران جدید، حقوق طبیعی استنباط‌شده با عقل، به‌جای قانون طبیعت و یا کلام مسیحی، اساس حقوق انسان‌ها قرار گرفت و قوانین طبیعی، قوانینی عقلانی برای رسیدن به این حقوق طبیعی بودند. ارتباط حقوق طبیعی با قرارداد اجتماعی لاک را ذیل دو عنوان می‌توان تبیین کرد:

۳. ۲. ۱. ۱. ۱. **برخورداری اشخاص از حق طبیعی «صیانت ذات» و «مالکیت و دارایی» در وضع طبیعی:** محور بحث لاک در تشکیل قرارداد اجتماعی، حق طبیعی است و حق طبیعی مدنظر لاک، حق مالکیت و دارایی است. لاک به‌مانند هابز، اساسی‌ترین حق طبیعی انسان‌ها را صیانت ذات می‌داند، اما در دیدگاه لاک، بر خلاف هابز، در وضع طبیعی، آنچه برای صیانت ذات لازم است لزوماً سلاح نیست، بلکه گاه غذا و آذوقه است. غذا و سایر لوازم نیز در صورتی در خدمت صیانت ذات قرار می‌گیرد که به تملک درآمد تا قابلیت مصرف داشته باشد. بدین ترتیب، «حق مالکیت و دارایی» نیز حق طبیعی انسانی تلقی می‌شود. البته لاک برای حفاظت از صیانت ذات، کلمه‌ی «دارایی» را در معنای گسترده‌ای استعمال می‌کند و آن را علاوه بر مال، شامل جان و آزادی اشخاص نیز می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۹/۵).

عامل تعیین‌کننده‌ی مالکیت اشخاص در وضع طبیعی، کار و تلاش انسانی است و با توجه به مبنای لذت‌گرایانه‌ی لاک، کار و تلاش انسان برای رهایی از ناآسودگی در زندگی و در واقع، بیشینه کردن لذت‌ها و کمینه کردن رنج‌ها است. اگر نعمت‌ها از آن کسانی نباشد که آن‌ها را با کار و تلاش خود به دست آورده‌اند صیانت ذات به خطر می‌افتد. بنابراین پایگاه حق مالکیت در اندیشه‌ی لاک آن است که خاستگاه همه‌ی ارزش‌ها بشر است نه طبیعت؛ بشر تقریباً همه‌ی چیزهای باارزش را مدیون کوشش‌های خویش است. طبیعت چیزی به مالکیت انسان در نمی‌آورد، بلکه این انسان است که با کار و تلاش خود، نعمات طبیعت را از آن خود می‌کند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۱). بنابراین نسبت انسان با طبیعت، دیگر نسبت حق‌شناسی و اطاعت یا تقلید آگاهانه از آن نیست، بلکه عقل خودبنیاد او از اجبارهای طبیعت عملاً رها شده و خود حاکم بر

طبیعت است.

چون حق مالکیت حقی طبیعی است، دفاع از این حق نیز حقی طبیعی محسوب می‌شود. به همین دلیل، به عقیده‌ی لاک، انسان‌ها در وضعیت طبیعی، دارای حق کیفر دادن دیگری برای دفاع از خود و ممانعت از تعدی دیگران هستند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۴۰). نه تنها زیان دیده از جرم، بلکه هر شخص دیگری حق کیفر مجرم را دارد، چرا که از یک سو، جرم هر چه که باشد صلح و امنیت بشری را به خطر می‌اندازد و از سوی دیگر، اگر فردی بتواند فرد دیگری را به دلیل شرارتی که انجام داده است مجازات کند، همه می‌توانند چنین کنند؛ زیرا در وضعیت برابری کامل، جایی که هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری و اختیاری ندارد، اگر فردی اختیار اجرای قانون طبیعت را داشته باشد، همه نیازمند آن حق هستند (همان: ۷۶).

۳. ۲. ۱. واگذاری اجرای حق طبیعی «مالکیت و دارایی» به حکومت بر اساس قراردادی اجتماعی: به عقیده‌ی لاک، با اینکه در وضع طبیعی، قانون طبیعی حکم فرماست و اشخاص از یک سلسله حقوق طبیعی برخوردارند، وضع طبیعی وضعیت مطلوب نیست، چرا که اولاً این قوانین به علت آن که ساخته‌ی ذهن انسان‌اند به طور مشخص تعریف نشده‌اند؛ ثانیاً مقامی برای حل اختلاف بین مردم در خصوص قانون طبیعی وجود ندارد؛ ثالثاً در مقام عمل نیز همه‌ی انسان‌ها به مفاد قانون طبیعی پایبند نیستند و لذا هنگامی که پای منافع شخصی به میان آید، این امکان وجود دارد که عواطف و حس انتقام‌جویی سبب شود انسان‌ها پا را از دایره‌ی قانون طبیعی فراتر گذاشته و بی‌طرف نمانند؛ رابعاً در وضعیت طبیعی، غالباً قدرت کافی برای پشتیبانی، دفاع و اجرای حقوق افراد وجود ندارد (لاک، ۱۳۸۸: ۱۷۶). بنابراین در نزد لاک، مردم در وضع طبیعی و بدون وجود دولت هم واجد حقوق هستند، لیکن برخورداری از آن بسیار نامطمئن است و مستمراً در معرض تجاوز دیگران قرار دارد. برای فرار از این وضعیت «بسیار ناامن و بسیار غیرمطمئن» است که افراد با هم قرارداد می‌کنند که «حکم» عمومی‌ای دارای قدرت ایجاد کنند تا مطالبات حقوقی قابل تنفیذ باشد (لوین، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۶). بنابراین اشخاص برای حفظ بهتر حقوق و آزادی‌های خود، اقدام به تشکیل جامعه‌ی مدنی می‌نمایند.

با سوبزکتیویته‌ی لاک، فرد انسانی در وضع طبیعی، آزاد و با دیگران برابر است. تنها راهی که فرد می‌تواند خود را از آزادی و برابری طبیعی محروم کند این است که خود برای زندگی در یک اجتماع راحت، امن و صلح‌آمیز، با انسان‌های دیگر به توافق برسد (لاک، ۱۳۸۸: ۱۴۹). بنابراین جامعه‌ی مدنی یک وضع صناعی و آفرینش آزاد اراده‌های مطلق است. این جامعه با انتقال حق فرد به حاکم در ضمن یک قرارداد اجتماعی ساخته می‌شود. به عقیده‌ی لاک، هدف از واگذاری برابری، آزادی و قدرت اجرایی اشخاص در وضع طبیعی به جامعه آن است که از بقاء، آزادی و دارایی خود بهتر مراقبت کنند (همان: ۱۷۸-۱۷۹). با تشکیل حکومت، انسان‌ها اختیار قانون‌گذاری را به قوه‌ی قانون‌گذاری می‌دهند تا قوانینی در راستای مصلحت جامعه وضع شود و با ایمنی بیشتر، از آزادی و برابری آنان و حق صیانت ذات و حق مالکیت و دارایی ایشان محافظت شود. به این ترتیب، اشخاص وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند و اجرای حقوق طبیعی خود

را به حاکمیت واگذار می‌کنند: «هدف اصلی انسان‌ها از پیوند خوردن در درون یک تنواری سیاسی و قرار دادن خود تحت یک حکومت، حفظ و مراقبت از مالکیت خویش است؛ چراکه در وضعیت طبیعی [از این حیث] کمبودهای زیادی وجود دارد» (لاک، ۱۳۹۱: ۱۷۶). ورود در قرارداد اجتماعی باعث می‌شود که نه تنها اشخاص حق مالکیت خود را نسبت به چیزهایی که از طریق کار به دست آورده‌اند حفظ کنند، بلکه آزادی عمل و توانایی آنان برای دستیابی به آنچه در آینده به دست می‌آورند نیز تأمین خواهد شد. بنابراین، هر جا تعدادی از مردم با هم در جامعه‌ای متحد شوند و همه‌ی آن‌ها از قدرت اجرایی که قانون طبیعت در اختیارشان قرار داده در گذرند و آن را به جامعه بسپارند، آن جامعه جامعه‌ای سیاسی یا مدنی است (همان: ۱۴۲).

۳.۱.۳. **قانون طبیعی، قانونی عقلانی برای رسیدن به حق طبیعی:** به عقیده‌ی لاک، قانون طبیعت حکم می‌کند که انسان برای رهایی از مشکلات موجود در وضع طبیعی، با قراردادی اجتماعی به جامعه‌ی مدنی توسل جوید. موضوع قانون طبیعی و ارتباط آن با قرارداد اجتماعی لاک را ذیل چند عنوان مورد بحث قرار می‌دهیم:

۳.۱.۳.۱. **قرائت مدرن از قانون طبیعی و جایگاه آن در تشکیل جامعه مدنی:** در خصوص مفهوم «قانون طبیعی» سه دوره را در حیات بشری می‌توان تصور کرد: نخست، دوره‌ی باستان، دوم، قرون وسطی و سوم، دوران مدرن. نزد ارسطو، مهم‌ترین متفکر دوره‌ی باستان، طبیعت مبدأ و علت حرکت و سکون شیئی است که این مبدأ خاصیت ذاتی شیء است نه صفتی عرضی (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۷). طبیعت در نگاه ارسطو دارای چنان اهمیتی است که به نظر او، «آنچه بر خلاف [ناموس] طبیعت باشد، خوب و درست نتواند بود» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۹۰). در قرون وسطی مفهوم قانون طبیعی تحت تأثیر جمع بین معارف مسیحی و فلسفه‌ی یونانی قرار گرفت و کلام مسیحی نقش گسترده‌ای در تعیین مصادیق قانون طبیعی پیدا کرد. به عنوان مثال، سنت آگوستین، قوانین ازلی الهی را تأثیرگذار در حرکت انسان به سمت خداوند متعال می‌داند. به عقیده‌ی او، انسان بنا بر طبیعت خود، به سوی خدا حرکت می‌کند، اما بویابی طبیعت خود را فقط با مراعات قوانین اخلاقی، که انعکاس قوانین ازلی الهی‌اند، می‌تواند تحقق بخشد، قوانینی که دل‌بخواهی نیستند، بلکه از ذات خدا و رابطه‌ی انسان با خدا نشأت می‌گیرند و خدا رعایت آن‌ها را اراده کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۰۶/۲). نگرش باستانی و قرون وسطایی که می‌توان آن را نگرش سنتی از قانون طبیعی نامید به چشم‌انداز خاصی برمی‌گشت که از جهان، بینشی غایت‌اندیشانه داشت و سرمنزله مقصودی برای همه‌چیز می‌پذیرفت (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۴). قانون طبیعی، هم در معنای باستانی و هم در معنای قرون وسطایی خود، بیانگر نظم حاکم بر طبیعت جهان بود. این انسان بود که باید خود را در نظم طبیعت می‌یافت و خود را تابع آن قرار می‌داد.

اما از اوایل رنسانس به بعد، تحت تأثیر سوبیزکتیویته و دگرگونی در مبانی بنیادین، مفاهیم متافیزیکی و دینی دچار تحول مفهومی شد؛ جنبه‌ی قدسی و متافیزیکی آن حذف یا کم‌رنگ شده و مفهوم دنیوی و طبیعی بر آن غالب شد. بر همین اساس، تغییری تدریجی در مفهوم قانون طبیعی رخ داد. انکار وجه معقول اشیاء به مثابه‌ی عامل قوام و بقای موجودات، نقش شایانی در این خصوص داشت (طالب‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۳). بر

این اساس، دریافت غایت‌اندیشانه از جهان از بین رفت و تمرکز بر روی قواعد عقل انسانی قرار گرفت. برای مثال، هابز قانون طبیعی را مجموعه‌ای از قواعد حزم و دوران‌دیشی دانست. نقطه‌ی عزیمت او، نه جهان منظم و سازمان‌یافته، بلکه فرد خردمند و عقلایی بود (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۶۲). از دیدگاه هابز، قانون طبیعی نه نظم پیشینی حاکم بر طبیعت، بلکه «حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه‌ی 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 عقیده‌ی خودش بهترین راه حفظ آن است منع کند» (هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۱). بنابراین قانون طبیعی در نزد هابز هیچ‌گونه مدلول لاهوتی و یا مابعدالطبیعی ندارد. حال آن‌که به موجب مکتب قانون طبیعی در مفهوم سنتی آن، برخی اصول غیرتاریخی، تغییرناپذیر و عقلانی وجود دارند که هنجارهای لازم برای خواست و اراده‌ی انسان و حکومت را فراهم می‌کنند. این هنجارها اخلاقاً الزام‌آورند.

برخی معتقدند نظریه‌ی لاک دنباله‌ی قانون طبیعی سنتی است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۶/۵؛ کلسکو، ۱۳۹۵: ۲۱۹ و پولادی، ۱۳۸۳: ۶۴). اما در مقابل، به عقیده‌ی برخی (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۴۳-۲۴۴) مفهوم قانون طبیعی لاک در راستای مفهوم قانون طبیعی مدرن است. به نظر می‌رسد دیدگاه لاک در چارچوب مفهوم مدرن قانون طبیعی قرار می‌گیرد. لاک صراحتاً قانون طبیعی را قانون عقل می‌داند (لاک، ۱۳۸۸: ۷۵). لاک معتقد است که در وضع طبیعی، هر کس خودش می‌داند چه وسایلی را برای حق صیانت ذات خود باید به کار گیرد و لذا هر کس مجاز به انجام کاری است که خود آن را درست می‌پندارد؛ ولی عقل به ما می‌آموزد که صیانت ذات جز در سایه‌ی صلح امکان‌پذیر نیست. لذا او قوانین طبیعی را بر اساس صیانت ذات و صلح تنظیم می‌کند و کلام مسیحی در تعیین مصادیق قانون طبیعی جایگاهی ندارد. بر این اساس، در چارچوب سوپراکتیویته، قانون طبیعی مدنظر لاک آفریده‌ی ذهن بشری است و نه قانونی در جهان طبیعت. لذا قانون طبیعی جنبه‌ی ذهنی پیدا می‌کند: «قانون طبیعت قانونی نانوشته است و نمی‌توان آن را در هیچ کجا مگر در ذهن انسان یافت» (همان: ۱۸۶). بنابراین در قرارداد اجتماعی لاک، هیچ اصل و قاعده‌ای وجود ندارد که نتوان آن را تغییر داد یا تعدیل کرد. مبنای قرارداد مصلحت صاحبان قرارداد و حفظ جان و مال آنان است (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۹۱). اگر در زمان لاک به‌طور سنتی مردم مال‌اندوزی بی‌حد و حصر را اخلاقاً نادرست می‌دانستند، لاک در چارچوب قانون طبیعی مدرن، آن را با استناد به «میل بشری»، امری صحیح جلوه می‌دهد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۵۹-۲۶۰). بر همین اساس، در اندیشه‌ی لاک، برخلاف قرون وسطی، قانون طبیعی هیچ ارتباطی با کلام مسیحی ندارد. در جامعه‌ی قراردادی لاک، مردم می‌توانند اعتقادات خود را حفظ کنند، اما قوانینی که با قرارداد و بر اساس آن وضع می‌شود هیچ ربطی به دین ندارد. این قوانین نباید در کار دین که به آخرت مردمان راجع است مداخله کند. در مقابل، کشیشان هم نباید به کار دنیا پردازند.

درک قانون طبیعی لاک در چارچوب مدرنیسم، ادعای ناسازگاری اعتقاد به «قانون طبیعی» و «حق طبیعی» با توافق و رضایت افراد در قرارداد اجتماعی را نفی می‌کند

(پولادی، ۱۳۸۰: ۱۱۴). این ادعا زمانی درست است که اندیشه‌ی لاک در چارچوب قانون طبیعی سنتی فهم شود؛ حال آن‌که قانون طبیعی لاک قانون طبیعی مدرن است. بنابراین «حقوق طبیعی» و قوانین اخلاقی پیشینی برای ملزم ساختن آدمیان وجود ندارد؛ بلکه این خود افراد هستند که قوانین حاکم بر خود را با رضایت و توافق مشخص می‌کنند. این امر با نگرش لذت‌گرایانه‌ی لاک که در ادامه توضیح داده می‌شود نیز هماهنگی دارد. البته در عبارات لاک بعضاً ناهماهنگی‌هایی دیده می‌شود؛ برای مثال، گاه قانون طبیعت را حکم خداوند می‌داند (لاک، ۱۳۸۸: ۱۸۶). اما چنین عباراتی را باید در چارچوب مبانی لاک و همچنین سایر عبارات او فهم و تفسیر کرد.

استفاده‌ی لاک از اصطلاح «قانون طبیعی» بیانگر ناب‌بودن تجربه‌گرایی او است. مفهوم «قانون طبیعی» مستقیماً از تجربه به دست نیامده است، بلکه مبتنی بر استنتاجی عقلانی است. علاوه بر این، اصطلاح «قرارداد اجتماعی» بیش از آن‌که به تجربه‌ای تاریخی اشاره کند از نگرشی آرمانی و عقلانی حکایت دارد. بنابراین توسل به قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی، خود، نشانگر آن است که لاک تجربه‌باوری ناب نیست، بلکه رشحاتی از مابعدالطبیعه را نیز قبول کرده است. تجربه‌گرایان نابی چون هیوم اساساً مفهوم «حق طبیعی» را زیر سوال بردند. هیوم نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را نیز به شدت ویران کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۶۲/۵).

۳. ۲. ۱. نسبت ملاک لذت و رنج با قانون طبیعی مدرن و جایگاه آن در تشکیل جامعه‌ی مدنی: در اندیشه‌ی پیشامدرن «خیر» مفهومی محوری داشت و این مفهوم متناسب با طبیعت و غایت حقیقی انسانی تعریف می‌شد. در یونان باستان، آنچه با طبیعت انسان یا سرشت او سازگاری داشت عبارت بود از تفکر و زندگی عقلانی (Aristotle, 2000: 194). لذا خیر عبارت بود از عمل معطوف به عقل که فضیلت نام می‌گرفت و همین امر پایه‌ی اخلاق بود. در قرون وسطی، با اصالت یافتن خداوند، طبیعت و غایت انسانی و به‌تبع خیر نیز متناسب با قرب الهی تعریف شد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۰۷/۲). اما در دوره‌ی جدید، تحت تأثیر سوبژکتیویته، سکولاریسم و کنارگذاشتن عقل قدسی، ملاک لذت و رنج، که در دوره‌ی پیشامدرن پایین‌ترین مرتبه‌ی انسانیت شناخته می‌شد، ملاکی اساسی در شناخت خیر معرفی شد و بدین ترتیب اخلاق تابع لذت و الم انسانی شد. لاک نیز از همین فضای دوره‌ی جدید تأثیر پذیرفته است. لاک در پی‌ریزی بنای اخلاق با معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه، وجود هرگونه قاعده‌ی اخلاقی فطری را نفی می‌کند. او در این خصوص، دو مثال عدل و ایمان را نام می‌برد. به عقیده‌ی او، عدل و ایمان بالاصاله در مردم وجود ندارد (لاک، ۱۳۸۱: ۴۱). اگر این مبادی اخلاقی فطری بودند، نمی‌بایست در جوامع مختلف، در خصوص آن‌ها اختلاف نظر وجود می‌داشت. از دیدگاه لاک، تصورات اخلاقی ما از تجربه نشأت می‌گیرند، ولی همین‌که تصوراتمان را کسب کردیم، می‌توانیم مقایسه‌شان کنیم و نسبت‌های سازگاری و ناسازگاری را دریابیم. این کار ما را به تقریر قواعد اخلاقی توانا می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۰/۵). در اینجا لاک ابتدا با رویکرد اصالت تجربه قواعد اخلاقی را از تجربه می‌گیرد و سپس با رویکرد مابعدالطبیعی، شروع به بررسی نسبت‌های سازگاری یا عدم سازگاری میان آن‌ها می‌کند و از این طریق، قواعد اخلاقی را استنتاج می‌کند.

معمولاً تجربه‌گرایان به دلیل اینکه تجربه نمی‌تواند ملاکی عملی در خصوص حسن و قبح افعال ارائه کند، لذت و رنج را مبنای حسن و قبح افعال قرار می‌دهند. در دوره‌ی پیشامدرن، قاعدتاً «خوبی» و «بدی» برای خود، نفس‌الامری داشت که تابع لذات و رنج‌های انسان نبود؛ حال آن‌که در دوره‌ی جدید، انسان و خواسته‌های او محور تعیین خوب و بد قرار می‌گیرد و در همین چارچوب است که لاک به ملاک لذت و رنج متوسل می‌شود: «آنچه در ما تولید لذت می‌کند آن را خوب (یا خیر) می‌نامیم و آنچه الم تولید می‌کند بد (شر) می‌نامیم» (لاک، ۱۳۸۱: ۱۹۳). ملاک لذت و رنج، خود را در خروج از وضعیت طبیعی و توسل به قرارداد اجتماعی نیز نشان می‌دهد. نیرومندترین میلی که بالاترین لذت را برای انسان به ارمغان می‌آورد میل به صیانت ذات است و بیشترین هراسی که بالاترین رنج‌ها را برای انسان به ارمغان آورد مرگ است. بنابراین انسان صیانت ذات خود و رهایی از مرگ را حق طبیعی خود لحاظ می‌کند و سپس با قراردادی اجتماعی برای حراست از این حقوق طبیعی، اقدام به تشکیل جامعه‌ی مدنی می‌کند. در این چارچوب، دیگر قانون طبیعی قوانین حاکم بر طبیعت نیست، چراکه طبیعت فی‌نفسه قوانین ایجابی ندارد، بلکه هدف امیال ما را به صورت سلبی مشخص خواهد کرد. آن هدف سلبی، دوری از درد و رنج است. انسان برای دوری از درد و رنج و نآسودگی موجود در وضع طبیعی، با قراردادی اجتماعی حکومتی کارگزار تشکیل می‌دهد تا رنج‌های حاصل در وضع طبیعی خود را به حداقل برساند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۳). قانون‌گذار نیز بر اساس قرارداد اجتماعی، با محاسبه‌ی همین لذت‌ها و رنج‌ها اقدام به تعیین بایدها و نبایدها در عرصه‌ی اجتماع می‌کند و برای اطاعت از آن‌ها پاداش و برای تعدی از آن‌ها کیفر قرار می‌دهد. بنابراین لذات و رنج‌های فردی تعیین‌کننده‌ی خیر و شر فردی و لذات و رنج‌های جمعی تعیین‌کننده‌ی خیر و شر اجتماعی خواهد بود. قانون‌گذار قانون را با توجه به لذات و رنج‌های جمعی وضع می‌کند، گرچه نحوه‌ی عمل انسان‌ها در مقابل آن قانون و تبعیت یا عدم تبعیت آن‌ها، تابع لذات و رنج‌های فردی آن‌هاست (لاک، ۱۳۸۱: ۲۵۷-۲۵۸).

۳.۳.۱.۳. نسبت قانون طبیعی مدرن با قانون الهی: با تشکیل جامعه‌ی مدنی بر پایه‌ی قراردادی اجتماعی، بایسته‌ها و نبایسته‌های قانون طبیعی مدرن _ عقل خودبنیاد انسانی آن را کشف می‌کند _ راهنمای عمل انسان‌هاست. منتها در کنار قانون طبیعی مدرن، قانون الهی نیز وجود دارد. حال سؤال آن است که در تعارض قانون الهی و قانون طبیعی مدرن کدام یک حاکم خواهد بود؟ گفتار لاک در این زمینه‌ها ناسازگار و آشفتته است. گاه لاک چنان سخن می‌گوید که گوئی قانون الهی بر تمامی قوانین حاکم است (همان: ۲۵۸). اما اگر از این سخن چنین معنایی را فهم کنیم که ملاک خیر و شر اخلاقی، قانون خداوند است، میان آنچه که تا کنون گفته شد و آنچه که در این‌جا بیان می‌شود تناقضی فاحش پیدا می‌آید. برخی معتقدند لاک دو نظریه‌ی اخلاقی ارائه می‌کند که سعی در سازش دادن میان‌شان ندارد. وجه جمعی که کاپلستون برای این دو دیدگاه لاک بیان می‌کند آن است که قانونی که از طریق طبیعت برای انسان آشکار شود نیز قانون خداست. او از نور طبیعت، عقل را می‌خواهد؛ و آشکارا می‌اندیشد که ما می‌توانیم تنها به کمک عقل چیزی از قانون خدا را کشف کنیم (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۳/۵). در

گفتار لاک، می‌توان شواهدی بر این نظر یافت؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «قانون شرع ممکن است با نور طبیعت یا به واسطه‌ی صدای وحی به وجود آید» (لاک، ۱۳۸۱: ۲۵۸). بنابراین لاک دستوراتی را که انسان با عقل خود از طبیعت کشف می‌کند را نیز دستوری الهی می‌داند.

در چارچوب سوپرکتیویته و سکولاریسم، برای لاک، استنتاجات عقلانی و نه حیوانی انسان از طبیعت ارزش زیادی دارد، گرچه سوپرکتیویته در او ناتمام است و او هنوز به صورت کامل نمی‌خواسته نقش وحی الهی را انکار کند و شاید به همین دلیل باشد که گفته‌های او در این خصوص آشفته و مبهم است. ناهمانندی قانون طبیعی لاک با آموزه‌های کتاب مقدس در برخی موارد نیز خود مؤید این امر است که لاک در هنگام تعارض بین قانون طبیعی استنباط‌شده به وسیله‌ی عقل با قانون الهی، برتری را به قانون طبیعی می‌دهد. برای مثال، لاک معتقد است که تکلیف به گرامی‌داشت پدر و مادر تابعی از زحماتی است که آن‌ها در طول تربیت فرزندان کشیده‌اند. پس فرمان قاطع «پدر و مادرت را گرامی بدار» به فرمان مشروط «پدر و مادرت را در صورتی که سزاوار باشند گرامی بدار» تبدیل می‌شود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۳۵). علاوه بر این، در تشکیل جامعه‌ی مدنی، بنیان قرارداد اجتماعی لاک بر ترسیم وضع طبیعی است؛ حال آن‌که در کتاب مقدس اشاره‌ای به وضع طبیعی نشده است.

۲.۳. سایر ویژگی‌های قرارداد اجتماعی لاک مبتنی بر مبانی بنیادین

اتکای لاک به مبانی بنیادین، ترسیم‌کننده‌ی گونه‌ای خاص از قرارداد اجتماعی است. ویژگی‌های قرارداد اجتماعی لاک مبتنی بر مبانی بنیادین را در چند عنوان بررسی خواهیم کرد:

۲.۳.۱. حکومت مبتنی بر توافق و رضایت: در تفکر دینی، حاکمیت حق مطلق خداوند است. بشر تنها می‌تواند در چارچوب حاکمیت و قانون الهی حکومت کند. اما برعکس، با پذیرش سوپرکتیویته، آدمی بر پایه‌ی عقل نفسانی، برای خود حق حاکمیت قائل می‌شود و قوانین ابداعی خود را جانشین شریعت آسمانی می‌کند. بنابراین حاکمیت حق بشری دانسته شده و این خود انسان‌های آزاد هستند که با قراردادی اجتماعی، حق حاکمیت بر خود را به دیگری می‌سپارند. در دیدگاه لاک، انسان‌ها در وضع طبیعی، آزاد و برابرند. انسان‌ها برای ضمانت بهتر حقوق خود، به جامعه‌ی مدنی می‌پیوندند و با این پیوستن، به صورت طبیعی، قسمتی از آزادی خود را از دست می‌دهند. این ازدست‌دادن آزادی زمانی موجه است که انسان‌ها با رضایت خود، تابع قدرت سیاسی باشند. بر همین اساس، لاک بر مفهوم رضایت و توافق تأکید می‌کند: «اساس حکومت‌هایی که به صورت صلح‌آمیز بنا شده‌اند بر رضایت و توافق مردم استوار است» (لاک، ۱۳۹۱: ۱۵۵).

از سوی دیگر، در فضای گفتمان سنتی، انسان‌ها با یکدیگر برابر نبوده، بلکه برخی به موجب اموری چون خرد و فضیلت از دیگران برتر بودند. لذا بهترین داور درخصوص حقوق طبیعی انسان‌ها، انسان‌های برتر و خردمند بودند و حق حاکمیت نیز اختصاص به انسان‌های برتر و خردمندتر داشت (پولادی، ۱۳۸۳: ۲۱۸). حال آنکه در چارچوب حاکمیت فضای مدرن، خردمندی ملاک تشکیل جامعه‌ی مدنی نمی‌تواند باشد. همه

انسان‌ها با یکدیگر برابرند و این خود انسان‌ها هستند که باید با رضایت و توافق کلی خود حکومتی تشکیل دهند. لذاست که مفهوم رضایت جایگزین مفهوم خرد و فضیلت می‌شود. در همین چارچوب، لاک به‌صراحت از توافقی بودن حکومت سخن می‌گوید و موهبت الهی بودن آن را زیر سؤال می‌برد (لاک، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

در طول تاریخ، سه تفسیر از نظریه‌ی خاستگاه الهی دولت در جهان غرب مطرح شده است. بر اساس یکی از این تفاسیر، خداوند برگزیدگان خود را برای حکمرانی در جهان خاکی می‌فرستد (عالم، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۶۵). یکی از قالب‌های این دیدگاه در غرب، «نظریه‌ی حق الهی پادشاهان» است. این نظریه، خصوصاً قبل از مطرح شدن نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، نظریه‌ی حاکم در جهان غرب بود. بر اساس این نظریه، قدرت و سلطنت، موهبتی الهی است. شاه نایب و نماینده‌ی خداوند است. سرپیچی از فرمان او مخالفت با اراده‌ی الهی است. این دیدگاه به نظریه‌ی «پدرسالاری»^{۱۵} نیز شهرت پیدا کرده است. بزرگ‌ترین مبلغ نظریه‌ی پدرسالاری بعد از قرون وسطی «سر رابرت فیلمر»^{۱۶} بود که کتابی به نام «پدرسالاری» نوشت. فیلمر در این کتاب، مسیر دیگری در اثبات حق الهی پادشاهان دنبال کرد (کلوسکو، ۱۳۹۵: ۲۱۰-۲۱۱). بدیهی است با حاکمیت سوئزکتیویته و محور قرار گرفتن انسان در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، دیگر این نظریه جایگاهی نمی‌توانست داشته باشد. لذا لاک به نقد جدی اندیشه‌ی فیلمر پرداخت (لاک، ۱۳۸۸: ۷۱).

۳.۲.۲. حاکمیت قانون مدنی و توسل به اکثریت: وقتی که با حاکمیت سوئزکتیویته و بر اساس مبانی قرارداد اجتماعی، توافق و رضایت برای حکمرانی محوریت می‌یابد، طبیعی است که این توافق و رضایت خود را در ساختار حکومت نیز نشان خواهد داد. به تبع پذیرش توافق و رضایت، این خواست مردم است که باید ملاک عمل قرار گیرد. این خواست خود را در قالب قوانین و مقرراتی نشان می‌دهد که به تصویب نمایندگان خود آن‌ها رسیده باشد. به عقیده‌ی لاک، بعد از ورود در قرارداد اجتماعی، مواجهه با ناملازمات و اعمال غیرعادی و ناپایدار قدرت، آن‌ها را وادار می‌کند به زیر چتر قوانین حکومتی پناه ببرند تا از حق دارایی خود مراقبت کنند. به همین دلیل بود که افراد آزادانه از قدرت فردی خود گذشتند و آن را تسلیم کسانی کردند که از میان خود برگزیده بودند؛ و به آن‌ها این آمریت را دادند که بر اساس قوانین و مقررات مورد تأیید اجتماع عمل کنند (لاک، ۱۳۸۸: ۱۷۷). قوانین مدنی در راستای حقوق طبیعی و قوانین طبیعی ناظر بر آن است و سبب استحکام حقوق طبیعی می‌شود. از سوی دیگر، حفاظت از آزادی و برابری انسان‌ها تنها در پرتو «قانون» امکان‌پذیر است.

تا زمان لاک، همه‌ی فیلسوفان در پی آن بودند که برای امر خطیر حکومت به دنبال فرد صالح بگردند. اما لاک در مقدمه‌ی «رساله‌ی دوم حکومت» به روشنی تصریح می‌کند که دیگر نباید به دنبال فرد صالح بگردیم، بلکه باید در جست‌وجوی آن باشیم که چگونه بر مبنای قوانین موضوعه حکومت کنیم. بنابراین لاک بر آن شد تا برای حفظ جان، مال و آزادی مردم، که وی صیانت از آن‌ها را وظیفه‌ی اصلی همه‌ی حکومت‌ها می‌دانست، قدرت سیاسی را به مردم اعطا و راه هرگونه استبداد را، که وی از موانع ریشه‌ای ترقی و موجب تباهی و فساد انگلستان می‌دانست، مسدود کند

(شریعت، ۱۳۸۴: ۱۴۲). به عقیده‌ی لاک، تفویض حقوق طبیعی به جامعه این حق را از آن‌ها نمی‌گیرد که برای مراقبت از خود به قانون متوسل شوند. بدین ترتیب، در جامعه‌ی سیاسی، داورهای فردی جایی ندارد و آمرین منتخب جامعه، بی‌طرفانه و بر اساس قوانین و مقرراتی که خود جامعه وضع کرده است اختلافات میان افراد را داوری می‌کنند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۴۱). این قوانین و مقررات باید به آگاهی و تصویب همهی مردم رسیده باشد (همان: ۱۷۸-۱۷۹).

از دیدگاه او، از آن‌جا که حرکت هر اجتماعی تنها از طریق توافق اعضای آن صورت می‌گیرد، ضروری است که این بدنه‌ی یکپارچه به گونه‌ای حرکت کند که گوپی نیروی بزرگ‌تری آن را به پیش می‌راند. این نیرو همان توافق اکثریت است. چراکه در غیر این صورت، چنین اجتماعی نمی‌تواند به مثابه‌ی بدنه‌ای یکپارچه، که از توافق فرد فرد اعضا به وجود آمده است، عمل کند و به زندگی خود ادامه دهد. از این رو، همهی افراد بر اساس توافق اولیه به تصمیم اکثریت تن می‌دهند. در انجمن‌هایی که دارای اختیارات قانونی هستند و قانون برای این اختیارات، تعداد افراد را مشخص نکرده است، عمل اکثریت، همان عمل کل به شمار می‌آید و بر اساس قانون طبیعت و عقل، قدرت اکثریت همان قدرت کل است (همان: ۱۵۰). به عقیده‌ی لاک، اگر کسی در جامعه‌ی سیاسی از مزایای یک شهروند برخوردار است، باید فرض شمرده شود که او به‌طور ضمنی به عضویت در آن جامعه رضا داده است. زیرا شخصی که از مزایای شهروندی برخوردار است دیگر در وضع طبیعی به سر نمی‌برد و باید فرض کرد تکالیف شهروندی را به‌طور ضمنی قبول کرده است (همان: ۱۷۲).

۳.۲.۳. مقید بودن اختیارات حاکم: قرارداد اجتماعی بر اساس اینکه با چه قرائتی طرح شود به دو نوع تقسیم می‌شود: قرارداد اجتماعی کارگزاری و قرارداد اجتماعی واگذاری (همپتن، ۱۳۸۵: ۸۴). اگر فرمان‌روایی به حاکم امانت داده شود، حاکم به مثابه‌ی کارگزاری خواهد بود که مردم او را استخدام کرده‌اند و هرگاه کارکرد او مناسب نباشد قادر به بازپس‌گیری حکومت خواهند بود. ولی اگر مردم فرمان‌روایی را به حکومت واگذار نمایند، حاکم با دریافت حقوق از مردم، به واسطه‌ی آن که مردم حق را از خودشان سلب نموده‌اند، ارباب آن‌ها خواهد شد. لذا امکان بازپس‌گیری حکومت از این فرمان‌روا وجود نخواهد داشت.

نوع قرارداد اجتماعی، علاوه بر اومانسیسم و سوپژکتیویته، به مبانی انسان‌شناسانه نیز بازگشت پیدا می‌کند. لاک طبیعت انسانی را با هم‌دستی و هم‌زیستی سازگار می‌داند و انسان‌ها را موجوداتی نیک‌سرشت و مستعد ترقی می‌شناسد. مردم در وضع طبیعی، از حقوق طبیعی خود برخوردارند، منتها حقوق طبیعی آن‌ها در وضع طبیعی در حالی نامطمئن قرار دارد و ضمانت‌اجرای لازم برای این حقوق وجود ندارد. لذا مردم با قراردادی اجتماعی، حقوق طبیعی خود را به حاکم می‌سپارند تا حقوق طبیعی آن‌ها از پشتوانه‌ی ضمانت‌اجرایی قوی‌تری برخوردار گردد. از دیدگاه لاک، گرچه قوه‌ی قانون‌گذار، قوه‌ی عالی در حکومت محسوب می‌شود، در چارچوب سوپژکتیویته و همچنین با توجه به نیک بودن طبیعت انسانی، قوه‌ی قانون‌گذاری فقط قوه‌ای مبتنی بر امانت‌داری است و هرگاه مردم بی‌برند کار قوه‌ی قانون‌گذاری مغایر با امانتی است

که به آن سپرده‌اند می‌توانند نسبت به عزل یا تغییر قوه‌ی قانون‌گذاری اقدام کنند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۷). همچنین اعضای قوه‌ی قانون‌گذاری خود توسط مردم و برای دوره‌های نسبتاً کوتاه انتخاب می‌شوند و خودشان نیز تابع قوانینی هستند که تدوین کرده‌اند. بنابراین اختیار قوه‌ی قانون‌گذاری مطلق نیست و محدود به حدود و ثغوری است که از جانب مردم، به‌عنوان موکل تعیین شده است. بر این اساس، هر فردی که قدرت قانون‌گذاری یک جامعه را در دست دارد، موظف است بر اساس قوانینی حکومت کند که به آگاهی و تصویب همه‌ی مردم رسیده است، نه آنکه آن احکام را به میل خود وضع کرده باشد (لاک، ۱۳۹۱: ۱۷۸-۱۷۹). همچنین از دیدگاه او بسیار نامطلوب است که قانون‌گذاران خودشان مجری قوانین باشند؛ زیرا «ممکن است خودشان را از اطاعت از قوانینی که می‌گذارند معاف دارند و قانون را هم در وضع، هم در اجرای آن، فراخور سود شخصی‌شان گردانند» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۵۳/۵).

۳.۲.۴. رسالت حکومت تنها در امور مدنی و نه امور اخروی و سعادت روحی: لاک مبتنی بر هستی‌شناسی سکولاریستی، معتقد است وظیفه‌ی حاکم مدنی است که با اجرای عادلانه‌ی قوانین، از مالکیت مشروع مردم نسبت به چیزهایی که متعلق به زندگی دنیوی آنان است حراست کند (لاک، ۱۳۷۷: ۵۶). حوزه‌ی اقتدار فرمان‌روا فقط به امور مدنی مربوط می‌شود و به‌هیچ‌وجه نباید به امور مربوط به رستگاری ارواح انسان‌ها و امور اخروی آن‌ها تعمیم داده شود. ادله‌ی نگرش لاک در این زمینه را می‌توان چنین برشمرد:

نخست، فاهمه انسان در امور مربوط به منافع اخروی و سعادت اخروی، توانایی دستیابی به حاقّ حقیقت را ندارد. حاکم مدنی در قیاس با فردی عادی که برای تشخیص راه سعادت خود تحقیق و مطالعه می‌کند لزوماً موفق‌تر نیست (همان: ۸۲). دوم، دین حقیقی به‌منظور دستیابی به حکومت کلیسایی یا اعمال قدرت قاهره به وجود نیامده است، بلکه آمده است تا زندگی بشر را بر اساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا تنظیم کند (همان: ۵۰). یکی از مؤیدات او آن است که مسیح به پیروانش شکل خاص و جدیدی از حکومت تجویز نکرد و هیچ‌گاه اجازه نداد که از شمشیر در وادارسازی انسان‌ها به رها کردن دین قبلی‌شان و پذیرفتن دین او استفاده شود (همان: ۱۰۰). بر این اساس، به‌عقیده‌ی لاک، قوه‌ی قهریه و زور یکسره به فرمانروای مدنی تعلق دارد و کلیسا حق ورود در این حیطه را ندارد.

سوم، تنها دلیل عضویت انسان‌ها در جامعه تأمین خوشبختی دنیوی است. مراقبت از ارواح انسان‌ها و نظارت بر امور مربوط به سعادت ابدی ربطی به حکومت ندارد (همان: ۱۰۸-۱۰۹). اساساً مراقبت از سعادت اخروی به خود انسان واگذار شده است، چراکه دستیابی به سعادت اخروی نه می‌تواند از طریق تلاش دیگری فراهم شود و نه فقدان آن لطمه‌ای به دیگری می‌زند (همان: ۱۰۷).

چهارم، اساس دین اعتقاد درونی است و هر عبادت ظاهری اگر بدون اقتناع درونی باشد، از هر نوع تعالی و رشد به دور است. از سوی دیگر، طبیعت درک و فهم آدمی چنان است که با قدرت ظاهری نمی‌توان او را مجبور کرد به چیزی اعتقاد پیدا کند (همان: ۵۸).

پنجم، عدم تساهل در امور دینی منجر به جنگ و آشوب می‌شود. در طول تاریخ، جلوگیری از تساهل نسبت به کسانی که افکار متفاوتی دارند، منشأ همه‌ی آشوب‌ها و جنگ‌هایی است که به‌داعیه‌ی مذهب در سرزمین مسیحیان رخ داده است (همان: ۱۰۸ و ۱۲۴).

ششم، لاک مراقبت از ارواح انسان‌ها از طریق تجویز برخی امور از طریق قوانین و اجبار و مجازات را نمی‌پذیرد، به‌عقیده‌ی او، حاکم مدنی با استفاده از عقل و استدلال، می‌تواند آنچه را که در امر آموزش، تعلیم و تربیت و تصحیح خطاهای دیگران زیننده‌ی هر انسان نیکوکار و خوبی است انجام دهد (لاک، ۱۳۷۷: ۵۹).

۴. نتیجه‌گیری

در اندیشه‌ی لاک، انسان‌ها با قراردادی اجتماعی از «وضع طبیعی» فرضی فاصله گرفته و با تشکیل دولت، وارد وضع مدنی می‌شوند. با استقرار قانون طبیعی مدرن به‌جای قانون طبیعی سنتی، مفهوم «حق طبیعی» مفهومی اساسی در تشکیل جامعه‌ی مدنی می‌شود. اعضای جامعه برای نیل به حق طبیعی مالکیت و دارایی خود که در راستای حق صیانت ذات آن‌هاست از آزادی و برابری مطلق خود در وضع طبیعی صرف‌نظر کرده و آن را در اختیار جامعه‌ی مدنی قرار می‌دهند. در این حالت، منتخبان جامعه بر اساس قوانینی که نمایندگان مردم به‌وکالت از افراد جامعه وضع کرده‌اند، اقدام به داوری میان آن‌ها می‌کنند. حاکم وکیل مردم است و اختیارات او در چارچوبی است که مردم به‌عنوان موکل از طریق نظام قانون‌گذاری به او داده‌اند. اقتدار دولت ریشه در توافق و رضایت مردم دارد و نباید آن را در نظریاتی چون «حق الهی پادشاه» که مبتنی بر حق حاکمیت خداوند بر مردم است جست‌وجو کرد.

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک، به‌لحاظ هستی‌شناختی، مبنا را بر اومانیسم، سوپرناتیویته و سکولاریسم قراردادده است. به‌لحاظ انسان‌شناختی، لاک به طبیعت انسانی نگاهی خوش‌بینانه دارد و به‌لحاظ معرفت‌شناختی، متفکری تجربه‌گراست که تا اندازه‌ای به مابعدالطبیعه و اصول عقلانی نیز اعتقاد دارد. همچنین به‌لحاظ معرفتی، اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی لاک با تضعیف عقل قدسی و وحی ارتباط مستقیمی برقرار می‌کند. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لاک، که یکی از مبانی مهم دموکراسی‌های مدرن شناخته می‌شود، از دل این مبانی متولد شده است و نحوه‌ی ترسیم حرکت از وضع طبیعی به وضع مدنی و تشکیل دولت در اندیشه‌ی لاک تحت تأثیر همین مبانی است. بنابراین نمی‌توان با ملاحظه‌ی برخی تشابهات ظاهری بین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و دیدگاه اسلام در خصوص نقش مردم در تنجز حاکمیت، دیدگاه اسلام را منطبق بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی دانست. چنین پنداشتی ناشی از عدم التفات به مبانی متفاوت نظریه‌ی اسلام و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است. قرارداد اجتماعی صرف توجه به نقش مردم در تشکیل حکومت نیست، بلکه این نظریه در دوران مدرن، واجد ماهیت جدیدی شده است؛ ماهیتی که نمایانگر نگرش جدیدی به انسان و نسبت او با جهان است که در طی آن، انسان و خواسته‌های او در مقابل اراده‌ی خداوند، محور قرار می‌گیرد.

یادداشت‌ها

- | | |
|---|-------------------------------------|
| 1. John Lock (1632- 1734) | 2. Two Treatises of Government |
| 3. Method | 4. Methodology |
| 5. Humanism | 6. Subjectivity |
| 7. Cogito | 8. Cogito, ergo sum |
| 9. Representatives | 10. Secularism |
| 11. Toleration | 12. epistemology |
| 13. An Essay Concerning Human Understanding | |
| 14. The Reasonableness of Christianity | |
| 15. Paternalism | 16. Sir Robert Filmer (1588 – 1653) |

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۷۸)، *سماع طبیعی*، ترجمه‌ی دکتر محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. ارسطو، (۱۳۹۰)، *سیاست*، ترجمه‌ی دکتر حمید عنایت، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۳. اسفندیاری، سیمین، (۱۳۸۸)، «سویژکتیویسم دکارت: نقطه‌ی عزیمت فلاسفه‌ی عصر جدید»، *حکمت و فلسفه*، سال پنجم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۸۸، صص: ۱۱۳ - ۱۲۸.
۴. اشتراوس، لئو، (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۵. اشتراوس، لئو، (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه‌ی یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
۶. بیرو، آلن، (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی باقر ساروخانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کیهان.
۷. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: انتشارات کتاب فردا.
۸. پولادی، کمال، (۱۳۸۳)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در غرب از ماکیاولی تا مارکس*، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۹. توسلی، حسین، (۱۳۸۸)، «بررسی انتقادی مبانی سیاست در اندیشه‌ی لاک»، *نشریه علوم سیاسی*، سال دوازدهم، شماره‌ی ۴۸، صص: ۲۵-۶۱.
۱۰. جاوید، محمدجواد، (۱۳۹۲)، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر (جلد دوم: فلسفه اسلامی حقوق بشر)*، تهران: نشر مخاطب.
۱۱. حقیقت، سیدصادق، (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، چاپ دوم، قم: سازمان انتشارات دانشگاه مفید.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، *گستره شریعت*، قم: نشر معارف.
۱۳. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۶)، *درباره غرب*، ویراست دوم، تهران: انتشارات هرمس.
۱۴. _____، (۱۳۸۳)، *فرهنگ، خرد و آزادی*، چاپ دوم، تهران: نشر ساقی.

- نگاهی روش‌شناسانه به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی جان لاک ۴۳
-
۱۵. _____، (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟* تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. _____، (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۷. دلوز، ژیل، (۱۳۸۸)، *تجربه‌گرایی و سویژکتیویته؛ پژوهش در باب طبیعت انسانی بر حسب نظر هیوم*، ترجمه‌ی عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
۱۸. سجویک، پیتر، (۱۳۸۸)، *دکارت تا دریدا*، ترجمه‌ی محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
۱۹. شریعت، فرهاد، (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران: نشر نی.
۲۰. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. ضیاء شهبابی، پرویز، (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران: انتشارات هرمس.
۲۲. طالب‌زاده، سیدحمید، (۱۳۸۴)، «تحلیلی فلسفی از نسبت ریاضیات و علم جدید»، *نشریه فلسفه*، بهار و تابستان، شماره ۱۰، صص: ۵۱ - ۷۶.
۲۳. _____، (۱۳۸۱)، «نگاهی به مبانی مابعدالطبیعه اراده»، *نشریه فلسفه*، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، شماره‌ی ۶ و ۷، صص: ۱۰۳ - ۱۱۶.
۲۴. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۶)، *بنیادهای علم سیاست*، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطی از آگوستینوس تا اسکوتوس)*، ترجمه‌ی ابراهیم دادجو، جلد دوم، چاپ نخست، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. _____، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)*، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، جلد پنجم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. _____، (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب‌نیتس)*، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، جلد چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. کوسکو، جورج، (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه سیاسی (جلد سوم: از ماکیاولی تا مونتسکیو)*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۲۹. لاک، جان، (۱۳۷۷)، *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی.
۳۰. _____، (۱۳۸۰)، «در باب ایمان و عقل و ساحت‌های متمایز آن‌ها»، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، *فصلنامه نقد و نظر*، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۲۷-۲۸، صص: ۲-۱۱.
۳۱. _____، (۱۳۸۱)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه‌ی رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران: انتشارات شفیع.

۳۲. _____، (۱۳۸۸)، *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۳۳. _____، (۱۳۹۱)، *رساله‌ای درباره حکومت*، با مقدمه‌هایی از کارینتر و مکفرسون، ترجمه‌ی حمید عضدانلو، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
۳۴. لوین، اندرو، (۱۳۹۲)، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه و تحشیه انتقادی: سعید زیباکلام، چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت.
۳۵. ماحوزی، رضا، (۱۳۹۰)، انواع؛ از قراردادگرایی لاک تا خوانش استعلایی و زیباشناختی کانت، *غرب‌شناسی بنیادی*، سال دوم، شماره اول، صص: ۷۱-۸۶.
۳۶. مارشال، گوردون، (۱۳۸۸)، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده، تهران، انتشارات میزان.
۳۷. موسوی اصل، سیدسعید، (۱۳۹۷)، «رویکرد سوبژکتیو به قانون در فلسفه کانت»، *حکمت اسلامی*، ۵ (۱).
۳۸. وینسنت، اندرو، (۱۳۸۳)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۳۹. هابز، توماس، (۱۳۸۵)، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۴۰. همپتن، جین، (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۴۱. هورکهایمر، ماکس، (۱۳۸۶)، *سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی*، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
42. Aristotle, (2000), *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp, Edinburgh: Cambridge University Press.
43. Kant, Immanuel, (1996), "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In M. J. Gregor (Ed.), *Practical Philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant) (J. Schmidt, Trans.), Edinburgh: Cambridge University Press.
44. _____, (1990), *Critique of Practical Reason*, Trans, T.K. Abbot, New York: Prometheus Books.
45. _____, (2006), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated and Edited by Mary Gregor, Edinburgh: Cambridge University Press.