

جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک و روسو

دکتر محمد تقی سبزه‌ای moh_sabzehei@yahoo.com
استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

هدف اصلی مقاله حاضر بررسی مقایسه‌ای آراء سه تن از صاحب نظران قرارداد اجتماعی، یعنی توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو در باره جامعه مدنی و دولت می باشد. نظریه قرارداد اجتماعی بر این فرضیه مبتنی است، که انسان پیش از تأسیس دولت در "وضع طبیعی"، زندگی می کند؛ وضعیتی که در آن "قانون طبیعی" بر رفتار و کنش انسان حاکم است و هر فردی مطابق میل خود عمل می کند؛ اما نیازها و ضرورت های بسیاری باعث می شوند تا انسان ها دور هم جمع شوند و با یکدیگر در باره تأسیس دولت توافق کنند. با تأسیس دولت در قالب قرارداد اجتماعی انسان ها موفق می شوند از "وضع طبیعی" عبور کنند و وارد مرحله جدیدی از زندگی اجتماعی شوند، که در تئوری های قرارداد اجتماعی به آن "وضع مدنی" یا "جامعه مدنی" گفته می شود.

نتیجه این بررسی تطبیقی نشان می دهد، که اگر چه هر سه متفکر قرارداد اجتماعی در مورد کلیات عبور جامعه از "وضع طبیعی" به "وضع مدنی" با یکدیگر موافق هستند؛ اما آن ها بر سر بسیاری از موضوعات دیگر مانند جزئیات مرحله گذار اجتماعی، ماهیت یا کیفیت قرارداد اجتماعی، وضع قوانین، تفکیک قوا، نوع حکومت، اختیارات دولت، وظیفه شهروندان در مقابل دولت با هم اختلاف نظر دارند، که شناخت آن ها دارای اهمیت اساسی است. موضوعات فوق بعد از گذشت چندین قرن هنوز توسط نظریه‌ها و رویکردهای مختلف سیاسی معاصر مورد بحث، بازخوانی و تفسیر دوباره قرار می گیرند.

واژگان کلیدی: قرارداد اجتماعی، دولت، جامعه مدنی، وضع طبیعی، وضع مدنی.

مقدمه

جامعه ابتدا دارای ساختاری ساده بوده است، به عبارت دیگر، جامعه و دولت یا حیات سیاسی و اجتماعی، چنان که در دولت‌شهر ارسطو نیز دیده می‌شود، یکی بوده‌اند. اما به تدریج که جامعه پیچیده می‌شود، نهادهای مختلف دیگری مانند دولت، مذهب، اقتصاد و آموزش و بسیاری از نهادهای فرعی دیگر مانند دستگاه قضایی و پلیس متولد می‌شوند، که مسئولیت برقراری نظم اجتماعی^۱ و تنظیم مناسبات اجتماعی بین انسان‌ها با یکدیگر و با دولت را به عهده می‌گیرند. اولین نهادی که انسان موفق به ایجاد آن شد و با تأسیس آن توانست از "وضع طبیعی"^۲ عبور کند و به "وضع مدنی"^۳ برسد، همان نظام سیاسی یا دولت است. از آن جایی که در فرایند گذار اجتماعی هم تغییراتی در جامعه و هم تحولی در شخصیت انسان به وجود آمد، که مبنای شکل‌گیری جوامع مدرن امروزی شد، شناخت عوامل و ساز و کارهای این تغییر برای بازسازی یک نظم اجتماعی جدید اهمیت بسیار دارد. از این رو، صاحب نظران قرارداد اجتماعی می‌کوشند تا این عوامل را شناسایی کنند. در این راستا، سئوالات بسیاری مطرح می‌شود که نیاز به پاسخگویی دارند. برخی از این سئوالات عبارتند از:

زندگی انسان در وضع طبیعی چگونه است؟ انسان در وضع طبیعی از چه حقوقی برخوردار است؟ آیا تغییر وضع زندگی انسان یک عمل ارادی است؟ آیا تغییر وضع زندگی انسان یک ضرورت است؟ چگونه انسان پی می‌برد که باید وضعیت زندگی خود را تغییر دهد؟ چه انگیزه‌هایی انسان‌ها را به تغییر وضعیت زندگی وادار می‌کنند؟ زندگی انسان در وضع مدنی دستخوش چه تغییراتی می‌شود؟ آیا وضع مدنی همراه با تشکیل جامعه جدیدی است؟ چه تغییری در جامعه در فرایند تغییر از وضع طبیعی به وضع مدنی پدید آمد؟ چه تحولی در شخصیت انسان در فرایند تغییر از وضع طبیعی به وضع مدنی پدید آمد؟ آیا وضع مدنی سعادت و خوشبختی انسان را تضمین می‌کند؟

طبیعی است که پاسخ‌های همه فیلسوفان قرارداد اجتماعی به سئوالات مذکور یکسان نیست؛ اما همه آن‌ها در مورد برخی از مفاهیم مانند اجتناب ناپذیر بودن عبور از وضع

-
1. Social order
 2. State of nature
 3. Civil state

طبیعی به وضع مدنی، ضرورت تأسیس دولت بر اساس عقل جمعی، پذیرش ارادی زندگی در حاکمیت قانون، ضرورت تدوین قوانینی که حقوق طبیعی انسان در آن رعایت شود و جز آن با یکدیگر هم عقیده باشند، و در مورد وظایف حاکم و شهروند، حدود اختیارات دولت، تفکیک قوا، ارگان‌های تصمیم‌گیرنده، چگونگی وضع قوانین، ماهیت قوانین و سایر موارد دیگر با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، که همه این موضوعات در ادامه‌ی این مقاله به تفصیل بررسی می‌شوند.

۱. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)

۱-۱. وضع طبیعی

نقطه آغاز بحث ما در باره جامعه مدنی در نگاه هابز، وضع طبیعی یا مرحله‌ای از زندگی اجتماعی است که در آن هنوز دولت وجود ندارد. اما قبل از بررسی وضع طبیعی می‌بایستی به بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی افرادی بپردازیم که در این دوره زندگی می‌کنند. 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؛ اما طبیعت انسان از لحاظ قوای بدنی و ذهنی چنان برابر آفریده شده است که او هم دارای برخی تفاوت‌های بديهی در قوای جسمانی و فکری و هم دارای استعدادهای مشابهی با هم‌نوع خود هست.

چرا هابز تا بدین اندازه بر برابری انسان پافشاری دارد؟ چون انسان بر طبق انگیزه‌های خودخواهانه عمل می‌کند، در نتیجه، وضع طبیعی به سرعت به وضعیت جنگی منتهی می‌شود؛ وضعیتی که در آن هر فرد خود را با دیگری در جنگ می‌بیند. به نظر هابز، از برابری استعدادهای انسانی، برابری امیدها و انتظارات در نیل به هدفها نتیجه می‌شود و اگر دو فرد در آن واحد خواهان یک چیز باشند چون هر دو نمی‌توانند آن را داشته باشند، با یکدیگر به دشمنی برمی‌خیزند و در راه رسیدن به هدف می‌کوشند یکدیگر را نابود و یا تابع خود سازند.

بر مبنای این ملا حظات می توان به قاعده توضیح دهنده رفتار آدمی در وضعیت طبیعی یعنی "حق طبیعی"^۱ دست یافت. تعریف این حق چنین است: "آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل^۲ خودش مناسب ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می کند، انجام دهد" (هابز، ۱۳۸۵ لویاتان، فصل ۱۴، ص ۱۶۰). با این تعریف هابز از حق طبیعی که آزادی کامل اراده انسانی را تضمین کرده است، دفاع می کند. انسان دیگر یک موجود اخلاقی قلمداد نمی شود، بلکه استفاده از قدرت به جای تعهد و تمایل نامحدود برای جستجوی امنیت و رضایت جزو خصیصه اساسی رفتار انسانی می گردد (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۵۳۳).

در نتیجه تلاش برای کسب هر چه بیشتر قدرت، هر کس در معرض کشته شدن به دست دیگری است. از این رو، در وضع طبیعی، هر انسانی دشمن (گرک) انسان دیگر است؛ هیچ درکی از درست و نادرست، عدالت و بی عدالتی وجود ندارد؛ بلکه این قاعده بر زندگی حاکم است که هر کس هر چه می تواند به دست آورد و تا هر زمان که می تواند آن را برای خود حفظ کند. هابز می گفت در وضع طبیعی قانون زور حاکم است و زور و حيله گری دو خصلت اساسی انسان در این دوران محسوب می شوند.

انسان علاوه بر این که موجودی عاطفی است و حقوق طبیعی به این جنبه از رفتار او متمرکز است، عاقل و خردمند نیز هست. هابز انسان را به عنوان موجودی ذی شعوری که توسط غرائز و احساسات، به خصوص غریزه ی "حفظ صیانت ذات" هدایت می شود، در نظر می گیرد. هابز "تلاش برای حفظ خود" را به عنوان قانون طبیعی رفتار انسان تلقی می کند. به نظر وی، از قانون طبیعت انسان، دستاوردهای اساسی مانند آزادی و برابری طبیعی همه انسان ها به دست می آید. به زعم هابز، نگاه انسان تحت تأثیر غریزه حفظ صیانت ذات به محیط اطرافش از منظر حفظ خود است و در این حالت تنها ملاک تعیین کننده برای رفتار انسان نفع شخصی است.

-
1. Right of nature
 2. Reason

بنابراین، به نظر هابز، دو اصل آزادی و برابری خواهی نخواهی منجر به جنگ رقابتی همه علیه همه برای دفاع از حق فردی خود به هزینه پایمال کردن حقوق دیگری می شود، چرا که در تلاش طبیعی انسان برای تصرف همه لوازم زندگی، به ویژه تلاش وی برای کسب مالکیت، فقط هنجارهای قانون طبیعی^۱ مانند علاقه انسان ها به سود شخصی نهفته است، که در بین همه انسان ها به طور یکسان و به یک اندازه وجود دارد (شلا نکن، ۱۹۷۳، ص ۱۴۷). به نظر هابز، در طبیعت انسان سه انگیزه اصلی وجود دارد که مایه کشمکش می شوند: نخست رقابت، دوم عدم اعتماد، سوم شأن و مقام. نخستین انگیزه برای به دست آوردن (سود بیشتر)، دومی برای ایمنی (جان و مال) و سومی برای نام آوری و آبرومندی، انسان را وادار می کنند که به هم نوع خود بتازد. هابز می گوید: "رقابت بر سر ثروت، شأن، افتخار و حکمرانی و قدرت های دیگر به کشمکش، دشمنی و جنگ می انجامد: زیرا حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است" (هابز، ۱۳۸۵ لویاتان، فصل ۱۱، ص ۱۳۹). البته باید متذکر شد که به تصور هابز در طبیعت انسان امیالی مانند میل به آسایش و لذات حسی، ترس از مرگ و گزند و میل به دانش و فنون صلح وجود دارد که وی را به اطاعت از قدرت مشترک و تمایل به زندگی مسالمت آمیز در کنار دیگر هم نوعان خود متمایل می کند. ولی به نظر وی بیشتر میل ها و خواست های فطری بشر در جهت تضاد با هموعانش است (جونز، ۱۳۷۰، ص ۱۲۲).

به کوتاه سخن، منظور هابز این است که هر چند آدمی خواهان صلح است، ولی ترس او از هم نوع خود، اشتیاق او به حفظ آن چه که در اختیار دارد، تمایل خودخواهانه و حریصانه او برای تحصیل چیزهای بیشتر، یعنی رغبت ها و نفرت های اصلی، وی را بر آن می دارد که همواره با همسایگان خود بستیزد. همچنین، از آن جایی که انگیزه اصلی رفتار آدمی در درجه اول نفع شخصی است، حتی اگر انسان بر حسب عقل و منطق اعمال رقابت آمیز را به ضرر خود بداند و دریابد که بهترین راه تأمین منافع شخصی او از طریق همکاری و تعاون با هموعانش میسر می شود، باز هم فایده ای نخواهد داشت، زیرا عقل انسان در نهایت بنده و خدمت گذار شهوت وی است. بنابراین، اگر آدمی به عقل و منطق

خود متوسل گردد، تنها به این منظور است که بتواند به نحو بهتری از دیگران بهره‌کشی کند، حتی اگر بداند در نهایت با این عمل، خود و دیگران را به مصیبت و بلا گرفتار خواهد کرد. به نظر هابز، تنها یک چیز است که می‌تواند شهوت انسان را کنترل کند و آن چیز مسلماً نه عقل بلکه زور است. اگر بخواهیم شهوت را مهار کنیم، باید با آن به زبان خودش سخن بگوییم، یعنی به زبان ترس و سودجویی. اگر بخواهیم به ستیزه‌جویی و رقابت بشر که حاصل بی‌اعتمادی و امیال خودخواهانه است، پایان بخشیم، باید به همان بی‌اعتمادی و امیال خودخواهانه توسل جوییم، نه آن که دست به دامن عقل و منطق، شعور، مهربانی و نیک‌خواهی شویم؛ خلاصه باید کاری کنیم که انسان یا بر اثر ترس از مکافات و یا میل سودجویی ترجیح دهد که دست از رقابت بردارد و زندگی خود را با زندگی دیگران هماهنگ سازد و این امر میسر نمی‌شود مگر با ایجاد یک حکومت مطلقه^۱ (همان، ص ۱۲۷).

۲-۱. دولت

بنیاد اساسی اندیشه هابز در عبارتی از وی در کتاب "لویاتان"^۲ روشن می‌شود که می‌گوید: "یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که فقط با مرگ پایان می‌پذیرد" (هابز، ۱۳۸۵ لویاتان، فصل ۱۱، ص ۱۳۸). به نظر هابز، میل سیری‌ناپذیر انسان به قدرت وضعیتی را به وجود می‌آورد که در آن به جای همکاری، رقابت فزاینده بین افراد جامعه حاکم است. از آن جایی که اشیاء مطلوبی که باعث حفظ افراد می‌شوند، در نزد همه یکسانند، من اطمینان به بقاء و آسایش خود را تنها با کاهش دادن اطمینان شما افزایش می‌دهم. از این رو، قدرت نسبی است، به گونه‌ای که کسانی که تنها خواستار قدرت می‌باشند، باید درگیر کشمکش می‌شوند که جمع‌جبری بده‌بستان آن صفر است و برد یکی از آن‌ها به منزله باخت دیگری است. این جنگ محض هر انسان علیه انسان دیگر است؛ اما نتیجه آن کم کردن توان هر انسان در صیانت از خویش است، به طوری که وضع طبیعی

1. Absolute state

2. Leviathan

برای هر کسی بسیار بدتر و دشوارتر از آن وضعی است که در صورت وجود نیروی قهریه کافی برای بازداشتن افراد از تجاوز به حقوق یکدیگر ایجاد می‌شود (تیلور، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴). بنابراین، به نظر هابز، بشر در وضع طبیعی در وضعیت "جنگ همه با یکدیگر" قرار دارد و با تأسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی^۱ این وضع خاتمه می‌یابد. به نظر هابز، هدف غایی انسان‌ها از تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی در درجه‌اول حفظ خودشان و سپس تأمین رفاه بیشتر برای زندگی‌شان است، یعنی آن‌ها می‌خواهند با این کار خود را از وضع مصیبت‌بار جنگی‌های رخسند. در وضع طبیعی قدرت عمومی یا دولت وجود ندارد تا از حقوق خود در برقراری امنیت و حراست از مال و کيان شهروندان استفاده کند (توحید فام، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

بنابراین، هابز برای تنظیم روابط اجتماعی در 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 جمعی را سلب می‌کند تا این حق را به مرجعی فراتر از هم‌افراد واگذار کند. عنصر اساسی تشکیل دولت، انعقاد یک میثاق یا قرارداد و واگذاری اکثر حقوق^۲ یا آزادی‌های موجود در وضعیت طبیعی از سوی همگان به طرف عمومی است که با این قرارداد قدرت حاکم می‌شود و از تمامی محدودیت‌ها فارغ و آزاد است. از آن جایی که علت 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 در آورد. در نظر هابز، این موضوع نه تنها نقض کننده حق تعیین سرنوشت

1. Social contract

۲. به نظر هابز برخی از حقوق قابل واگذاری نیستند: "نخست این که آدمی نمی‌تواند از حق مقاومت در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می‌برند تا جان‌ش را بستانند، چشم‌پوشی کند، زیرا نمی‌توان گفت که چنین کسی با چنان عملی در بی تأمین نفعی برای خویش‌ن باشد. همین نکته را می‌توان در باره مقاومت در برابر جرح و بند و زنجیر و حبس گفت؛ هم به این دلیل که بر چنین صبر و تحملی سودی بار نیست، در حالی که بر آزرده شدن دیگران از طریق جرح یا حبس می‌تواند سودی مترتب باشد؛ همچنین آدمی وقتی می‌بیند که دیگران با توسل به خشونت بر ضد او اقدام می‌کنند، نمی‌تواند دریابد که آیا هدف ایشان کشتن اوست یا نه. و سرانجام این که، انگیزه و غایت چشم‌پوشی از حق و واگذاری آن تنها تأمین امنیت حیات آدمی و وسایل حفظ حیات به شیوه‌ای است که آدمی از زندگی بیزار نباشد" (هابز، ۱۳۸۵، لویاتان، فصل ۱۴، ص ۱۶۳).

خود توسط فرد نیست، بلکه تائید ایده خودمختاری مطلق فرد است. قانون مابین آزادی فردی در وضع طبیعی و قیومیت کامل وی تحت یک حکومت مطلقه در وضع مدنی، قانون قرارداد اجتماعی است. از طریق قرارداد اجتماعی است که همه افراد تحت قیومیت یک حاکم مطلقه و یا مجمعی از افراد قرار می گیرند. این موضوع از دیدگاه هابز به معنی تحقق واقعی آزادی فردی است، چرا که از این طریق آزادی حداکثری ذهنی فرد محدود می شود تا آزادی حداقلی قابل تحقق وی در جامعه تضمین شود. به نظر هابز، قدرت مطلقه تعبیه شده در درون حاکمیت سیاسی شرط سازنده برای برقراری صلح، برای ایجاد یک جامعه کارکردی منظم است. این جامعه همچنین منطبق است بر ویژگی های طبیعت انسانی، چرا که آن مطلق است و از همه اعضای جامعه هر امکانی برای اعمال زور فردی و خودسرانه را می گیرد. بنابراین، دولت با قدرت انحصاری اش به منظور حفظ یکایک افراد و تنظیم روابط انسانی اصول برابری و مساوات فردی را عملاً تحقق می بخشد، چنان چه از قانون طبیعی انتظار می رود. اگر چه برابری در این تعبیر برابری همه افراد در بی قدرتی، مساوات، محدودیت مساوی آزادی طبیعی همه افراد معنی می دهد، اما برای فرد حداقل این تضمین وجود دارد، که حق وی برای زندگی و کسب مالکیت از طریق قانون عمومی تضمین شود (همان، ص ۱۵۱).

روی هم رفته، هدف هابز از واگذاری کامل اراده جمعی^۱ به یک حکمران مقتدر یا مجمعی از افراد جلوگیری از بروز اختلافات و تضادهای اجتماعی است. هابز حکومت ها را با توجه به تعداد حکومت کنندگان به سه نوع سلطنتی^۲، اریستوکراسی^۳ و دموکراسی^۴ تقسیم می کند و با بررسی نقاط قوت و ضعف هر یک از حکومت ها، در نهایت به این نتیجه می رسد، که بهترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن قدرت حاکمه^۵ در اختیار یک حکمران مطلق^۶ باشد. به نظر هابز، واگذاری قدرت به حاکمیت باید مطلق و برگشت ناپذیر و غیر مشروط باشد. حاکمیت باید به یک فرد یا مجمعی از افراد سپرده شود، در

-
1. Common will
 2. Monarchy
 3. Aristocracy
 4. Democracy
 5. Sovereign power
 6. Absolute sovereign

غیر این صورت تضمینی وجود ندارد که صلح، یعنی هدف اصلی از تأسیس جامعه سیاسی یا دولت حاصل گردد.

رابطه دولت و جامعه مدنی

با توجه به مباحث مربوط به دولت و جامعه مدنی در نگاه هابز، می توان حدود رابطه که می تواند بین دولت (حاکم یا حاکمان) و مردم (جامعه مدنی) برقرار شود را در موارد زیر ترسیم کرد:

۱. حاکم یا فرمانروا طرف قرارداد اجتماعی نیست بلکه او محصول قرارداد اجتماعی است. به عقیده هابز، فقط یک قرارداد اجتماعی وجود دارد و آن قراردادی است که مردم بین خود منعقد می کنند تا یک یا چند نفر را فرمانروا کنند. بنابراین، هیچ قرارداد دو جانبه دیگری بین مردم و حاکم (یا حاکمان) وجود ندارد.

۲. اگر چه اقتدار حاکم دارای هیچ قید و شرط کلی نیست، اما دارای محدودیت هایی به ویژه در رابطه با حقوق مردم می باشد. از نظر هابز، افراد از دو رشته حقوق برخوردار هستند، که دولت باید حرمت آن ها را پاس بدارد. اول این که، دولت اجازه ندارد حق زندگی فرد را که شامل حق زنده ماندن و حق برخورداری از وسایل امرار معاش، دسترسی به مواد غذایی، آب و دارو را پایمال کند (چاندوک، ۱۳۷۷: ۸۲). دوم این که، افراد از حقوق منفی یا عدمی نیز برخوردار می باشند. منظور از آن حقوقی است که در صورت سکوت قانون در برابر آن ها به فرد تعلق می گیرد. به نظر هابز، برای مواردی که حاکم قانونی وضع نکرده است، افراد می توانند به تشخیص خود عمل کنند (همان: ۸۳). به نظر هابز، سکوت قانون یعنی بهره مندی انسان از آزادی و لذا افراد در جامعه مدنی آزاد می باشند (عالم، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

۳. هر گونه نافرمانی اتباع از حکومت نادرست و غیر عادلانه است؛ زیرا اقدامات حاکم عادلانه و مشروع است. از این رو، به نظر هابز، کسی که از دولت نافرمانی کند، مستحق مجازات است. البته از نظر هابز، از آن جایی که غایت اطاعت حفاظت است، اطاعت اتباع از دولت در صورتی واجب است که حاکم از اقتدار لازم برای حفاظت از جان شهروندان برخوردار باشد. در صورتی که اقتدار حاکم بر اثر یک جنگ داخلی یا

خارجی از هم بپاشد و یا حکمران جان شهروندان را به مخاطره بیندازد، آن ها حق سرپیچی از فرمان های او را دارند، زیرا افراد برای نجات و ایمنی جانشان به تأسیس یک قدرت حاکمه مبادرت می ورزند. بنابراین، نمی توان گفت که آن ها حق گرفتن جان خود را به حکمرانی که به منظور حفظ آن بر آریکه قدرت می نشانند، تسلیم کنند. اگر گفته شود که مردم طی قراردادی که با یکدیگر منعقد می سازند، حق چیزی را از خود سلب کنند که آن چیز هدف غایی قرارداد بوده است، این گفته تناقض صرف خواهد بود. این شبیه آن خواهد بود که وسیله ای که برای رسیدن به یک هدف انتخاب می کنیم، حصول به هدف را ناممکن سازد (جونز، ۱۳۷۰: ۱۵۸).

۴. قرارداد اجتماعی الزام آور است و قابل فسخ نیست؛ بدین معنی که نه حاکم و نه هیچ یک از اتباع نمی توانند این قرارداد را بشکنند، حتی آن کسانی هم که از قرارداد اجتماعی ناراضی اند، باید با بقیه مردم هم رأی و همراه شوند، یعنی باید تابع حکمران باشند، در غیر این صورت، بقیه مردم حق دارند آن ها را از بین ببرند.

۵. از نظر هابز، حکمران قوانین را تدوین می کند، به اجرا می گذارد و در باره همه مسایل عمومی دارای اختیارات قضاوت است؛ یعنی حق استماع دعاوی طرف های دعوا و صدور رأی را دارد. به علاوه، حاکم اختیار کامل تجویز قواعد را دارد و اتباع فقط از حقوقی که حکمران وضع کرده است، برخوردار می شوند.

۶. قدرت حاکم، مطلق، غیر قابل انتقال و تفکیک ناپذیر است. هابز مخالف تجزیه و تقسیم قدرت حاکم است و آن را مترادف با انحلال دولت می داند. به نظر هابز، قدرت های تقسیم شده یکدیگر را متقابلاً خنثی می کنند و مردم عمدتاً در این موارد به عقاید حقوقدانان گرایش پیدا می کنند و نه قدرت قانون گذاری (مکفرسون، ۱۳۸۵: ۲۹۵).

۷. براندازی حکومت به معنی انحلال دولت است، زیرا از نظر هابز میان دولت و حکومت تفاوتی وجود ندارد. در این تعبیر، هابز در واقع کوشیده است تا قدرت مطلقه را با اراده سیاسی مردم پیوند زند. بر این اساس، مردم به اراده خود، همه حقوق طبیعی شان را به یک قدرت برتری واگذار کردند؛ اگر این واگذاری را بدون هیچ محدودیتی انجام داده اند، پس دیگر نمی توانند آن را لغو کنند (عالم، ۱۳۸۵، ص ۸۷-۱۸۶).

۲. جان لا ک^۱ (۱۷۰۴-۱۶۳۲)

۲-۱. وضع طبیعی

نظریه سیاسی لا ک به مانند نظریه سیاسی هابز، بر طبیعت بشر استوار است؛ اما تصور این دو فیلسوف از انسان با یکدیگر تفاوت فاحش دارد. در حالی که هابز انسان را موجودی غیر اخلاقی و تابع خواست های غریزی می شمارد، لا ک انسان را یک موجود اخلاقی و تابع قانون اخلاق اجتماعی می داند. انسان هابز همه اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می دهد، در حالی که انسان لا ک ندای وظیفه را می شنود و به آن اعتنا می کند. در حالی که انسان هابز همیشه کاملاً خودخواه^۲ است، انسان لا ک موجودی نوع دوست است (جونز، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱).

از این رو، وضع طبیعی لا ک با وضع طبیعی هابز متفاوت است. به گمان لا ک بر خلاف هابز، انسان ها در وضع طبیعی در حالت جنگ دائمی یا ترس همیشگی از یکدیگر زندگی نمی کنند، بلکه آن ها از لحاظ اخلاقی برابر هستند و آزادانه به هر آن چه مطابق قانون طبیعت است، عمل می کنند؛ یعنی هر فرد به لحاظ انسان بودنش از حقوقی برخوردار است، نه به سبب برتری در قدرت، ثروت و یا موقعیت.

لا ک بر این عقیده است، که وضع طبیعی مبتنی بر قانون عقل است. این قانون به همه می آموزد که به طور برابر و مستقل در کنار یکدیگر در صلح و صفا زندگی کنند و هیچ کس نباید به زندگی، تندرستی، آزادی و اموال دیگری صدمه وارد کند. لذا وضع طبیعی مورد نظر لا ک، وضع پیش از اجتماعی شدن یا بی قانونی نیست؛ وضعی نیست که در آن انسان ها در دشمنی متقابل زندگی کنند، بلکه در آن صلح و خردمندی برقرار است و قانون طبیعت بر رفتار انسان در جامعه حاکم می باشد؛ قانونی که نه تنها حقوق بلکه وظایف انسان را نیز مشخص می کند. به عقیده لا ک، وضع طبیعی وضع صلح، خیرخواهی، هم یاری و نگاهبانی از یکدیگر است، نه وضع دشمنی، کینه توزی، خشونت و رقابت آن گونه که هابز ترسیم می کند. در وضع طبیعی لا ک، انسان از حقوق طبیعی زندگی کردن و

1. John Locke

2. Self-love

داشتن آزادی و دارایی^۱ برخوردار است و هر کس ضمن ارزش گذاشتن بر حقوق ویژه خود، زندگی، آزادی و مالکیت دیگران را هم محترم می‌شمرد و آن را تکلیفی می‌داند که قانون عقل مشخص کرده است (عالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱).

به طور خلاصه، باید گفت، که لا ک وضع طبیعی را به عنوان حالتی توصیف می‌کند که در آن انسان‌ها آزاد و برابر هستند. انسان‌ها در وضع ماقبل مدنی، تنها تابع و فرمانبردار عقل خودشان هستند و احکام عقل، همان قانون طبیعی است. به عبارت دیگر، انسان در وضع طبیعی تابع و فرمانبردار اراده غیر نیست. اصل برابری طبیعی همه انسان‌ها مانع از تحمیل اراده یکی بر دیگری در وضع طبیعی است. قانون طبیعی یا عقل، انسان را در وضع طبیعی وادار می‌کند تا به حقوق دیگران احترام بگذارد (کُستر، ۱۹۹۷، ص ۱۰).

به نظر لا ک، اگر چه در وضع طبیعی حقوق و وظایف اخلاقی وجود دارند، اما در این وضع نوعی ناسازگاری وجود دارد. با وجود آن که حالت جنگ همه با همه وجود ندارد، اما وضعی است که در آن صلح کامل و تضمین شده نیز وجود ندارد؛ اگر چه حقوق مشخص شده است، اما داور نهایی و بی‌طرفی نیز وجود ندارد تا از بهره‌مندی افراد از حقوق شان پشتیبانی کند. به نظر لا ک، وضع طبیعی را "فساد و تباهی انسان‌های منحط" تحدید می‌کند. بنابراین، در وضع طبیعی شرایطی حاکم است که در آن انسان علی‌رغم برخوردار از آزادی، در معرض خطر مداوم و همیشگی تجاوز از سوی دیگری قرار دارد. این وضع باعث می‌شود تا بسیاری از دیگر خواسته‌های انسان‌ها بر آورده نشود و تغییر آن وضع امری ضروری شود (عالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹۲).

۲-۲. جامعه مدنی

به نظر لا ک، انسان‌هایی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، با سه مشکل اساسی زیر روبرو می‌شوند:

۱. قوانین به طور مشخص تعریف نشده هستند؛

۲. هیچ اقتدار عمومی که برخوردار از حقوق طبیعی را تضمین کند، وجود

ندارد؛

۳. و در نهایت، هیچ داور شناخته شده و مورد قبول عمومی وجود ندارد تا بتواند اختلافت بین مردم را حل و فصل کند (Locke, John (1988);351)

از این رو، انسان‌های که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، برای رهای از این حالت بیمارگون موافقت می‌کنند تا یک جامعه مدنی به منظور حفظ و پاسداری از حقوق خودشان شامل حق زندگی، آزادی و داری که لا ک همه آن‌ها را تحت عنوان مالکیت می‌نامد، تأسیس کنند. لا ک در حکومت مدنی این باره می‌نویسد:

"هر چند انسان در وضع طبیعی حق [آزادی] دارد، ولی برخوردار از آن حتمی و مسلم نیست و همواره در معرض تجاوز دیگران قرار دارد، زیرا همه مانند او سلطانند و همه با او برابرند. [از این رو] در چنین وضعی برخوردار از داری هیچ گونه تضمین و امنیتی ندارد. همین موضوع سبب می‌شود که انسان آن وضع را، که هر چند قرین آزادی است، ولی آکنده از هراس و مخاطرات دائم است، ترک گوید و بی دلیل نیست که در صدد برآید که به اجتماع دیگران که قبلاً تشکیل یافته است و یا فکر تشکیل آن وجود دارد، بپیوندد تا در آن جان، آزادی و اموال اش که من همه آن‌ها را مالکیت می‌نامم، در پناه امنیت عمومی قرار گیرد" (Ibid,131)

بنابراین، توافق اجتماعی مورد نظر لا ک یک توافق همه با همه است که در آن کسی مستثنی نیست، زیرا مردم بین خود آن را منعقد می‌کنند. تحت شرایط این قرارداد، 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 به نظر لا ک به مانند هابز، در وضع طبیعی جامعه مدنی وجود ندارد، بلکه ابتدا با تشکیل جامعه سیاسی یا دولت است که جامعه مدنی اعلام وجود می‌کند. در حالی که روابط بین انسانی در وضع طبیعی، یعنی در وضع پیش از تشکیل دولت، به حوزه اجتماعی بسیار نزدیک یعنی خانواده محدود می‌شود، اجتماعی شدن سیاسی در چارچوب جامعه مدنی باعث تکثرگرایی رفتار و اعمال اجتماعی و تقویت فزاینده نیروی همکاری جمعی در جامعه می‌شود. در این وضعیت، توان همکاری افراد به مشترکات واقعی انسان‌ها مانند تولد، مرگ و یا احساسات او مانند

عشق، همدردی، دلسوزی، عاطفه بستگی ندارد. بر عکس، جامعه مدنی تمایل دارد که خودش را از همه نیروهای جبری طبیعت و شرایط محیط بسته اجتماعی رها کند و یک محیط کمی جدیدی برای بروز کنش های اجتماعی فراهم نماید. بر خلاف حوزه محدود اجتماعی در وضعیت طبیعی و همچنین بر خلاف جامعه های پدرسالا رانه^۱ و مبتنی بر زور و سلسله مراتبی، جامعه مدنی مبتنی بر تساهل، عدم خشونت و حقوق شهروندی است و مجموعه ای از حوزه های اجتماعی را بر روی ما می گشاید. به این ترتیب، جامعه مدنی یک جهش انقلابی در مسیر توسعه فضاهای اجتماعی ایجاد می کند (گوگن برکر، ۱۹۹۳، ص ۸۹).

در مجموع می توان مهم ترین ویژگی های اساسی وضع مدنی ایجاد شده از طریق قرارداد اجتماعی را از نظر لاک به شرح زیر برشمرد:

۱. وضع مدنی ناشی از قرارداد شبیه به وضع طبیعی است، با این تفاوت که وضع مدنی با قانون تثبیت می شود. وضع قوانین مدنی باعث استحکام قوانین طبیعی می شود یعنی حقوقی که انسان ها به طور طبیعی از آن برخوردارند، نه نفی و انکار آن ها. قوانین مدنی از حقوق طبیعی نشأت می گیرند و نمی توانند از آن ها تخطی کنند.

۲. قرارداد اجتماعی باعث ایجاد یک اجتماع دیگری نمی شود، بلکه در نتیجه آن یک دولت به وجود می آید. به کلام دقیق تر، جامعه ای که بر اساس قرارداد اجتماعی به وجود می آید، تنها یک جامعه صوری و قضایی است که شالوده اش را یک تجمع واقعی تشکیل نمی دهد و در آن اشتراک منافع خاصی وجود ندارد، بلکه بر عکس، در آن جامعه ناپذیری و رقابت منافع خصوصی وجود دارد. نیروی وحدت بخش و مشترک مردم در این جامعه چیزی نیست به جز این که همه اعضای آن موافق قرارداد هستند و می خواهند در محدوده قانون در پی منافع خصوصی خود باشند.

۳. شالوده کل این ساخت که هدفش تضمین آزادی فردی بر اساس قانون است، مالکیت می باشد؛ 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 این که کسی

حق تجاوز و یا محدود کردن آن را داشته باشد. از نظر لا ک، حق مالکیت نخستین حق است، که بدون آن سایر حقوق وجود نخواهند داشت.

۴. آزادی مالکیت فقط با برابری صوری سازگار است. برابری تنها می تواند "برابری همه در برابر قانون"^۱ تعریف شود، یعنی حق همگان اعم از بازرگان، بانکدار یا کارگری برای آزاد زیستن و تصرف آزادانه مالکیت شان. از سوی دیگر، برابری واقعی با آزادی سازگار نیست. با این حال، انکشاف آزادانه آزادی مستلزم نابرابری در مالکیت و در نتیجه مستلزم رقابت است (کولتی، ۱۳۷۸، ص ۳۹).

تشکیل دولت از طریق قرارداد اجتماعی توسط انسان های خودمختار ولی تابع قوانین جمعی نه تنها منجر به وضع قوانین جدید به منظور تنظیم روابط اجتماعی می شود، بلکه هنجارهای اجتماعی قبلی جامعه را نیز نهادینه می کند، و از این طریق منجر به کاهش منازعات و برخوردهای اجتماعی می شود. بنابراین از نظر لا ک، ساخت قدرت سیاسی مرکزی از طریق قرارداد اجتماعی به معنی یک نوع نهادینه کردن روابط حقوقی فردی با روابط حقوقی جمعی است. بنابراین، با تشکیل دولت افراد به هیچ وجه حقوق طبیعی خود را از دست نمی دهند، بلکه اجرای آن حقوق را به یک مرجع ذیصلاح قانونی در جامعه واگذار می کنند؛ از طریق واگذاری حقوق فردی به دولت، از افراد نه سلب حقوق بلکه سلب مسئولیت می شود.

بنابراین تأسیس دولت از نظر لا ک، حاصل طبیعی پیدایش جامعه رقابتی و نشانه تکامل خرد نهفته در وجود انسان است. بر این اساس، طبیعت عقلانی انسان او را وادار می کند تا حقوق طبیعی اش را به وسیله قرارداد اجتماعی نهادینه کند؛ جوری که به طور یقین خودمختاری فردی اش هنوز در اولویت باشد. همچنین به نظر لا ک، قرارداد اجتماعی مساوی با سلطه پذیری آگاهانه اعضای جامعه تحت حاکمیت یک حاکم خودمختار نیست، بلکه قوه قهریه که وظیفه برقراری نظم را به عهده دارد، به این دلیل عقلانی است که برای جامعه کارکرد دارد. از آن جایی که جامعه خودمختاری^۲ اعضای اجتماع را ممکن نمی سازد، بلکه فقط روابط اجتماعی مبتنی بر فهم و کنش و واکنش های

1. Equity of all against law

2. Autonomy

متقابل آن‌ها را نهادینه می‌کند، اعضای جامعه حق تعیین سرنوشت خود را پس از عقد قرارداد اجتماعی از دست نمی‌دهند، بلکه این حق بعد از تأسیس دولت تبدیل به حق کنترل دولتمردان سیاسی توسط آن‌ها می‌شود. بر اساس آن، افراد حق دارند تا دولتمردان را در مورد عمل آن‌ها به وظایف مندرج در قرارداد کنترل کنند (والتر، ۱۹۷۳، ص ۱۵۹).

"[از آن جایی که] قوه مجریه^۱ یک قوه امانتدار است که برای اجرای برخی مقاصد به وجود آمده است، برای مردم این اختیار محفوظ می‌ماند، که در صورتی که وی تشخیص دهد که قوه مجریه اعتماد موجود را نقض کرده است، به عنوان قدرت فائده کشور آن را از بین ببرد، زیرا همه اختیاراتی که از روی اعتماد به مقامات تفویض می‌گردند، معطوف به هدفی هستند و حدود هر قدرتی به وسیله آن هدف تعیین می‌شود. [بنابراین] ملت بایستی به محض این که هدف [مورد نظر] توسط مقامی مورد غفلت قرار گرفت و یا برخلاف آن عمل شد، بر حسب ضرورت از دولت سلب اعتماد کند و قدرت را از کف او خارج ساخته و به کسانی واگذار کند، که قبلاً آن را در اختیار داشته‌اند و یا اکنون بهتر می‌توانند آن را برای تأمین رفاه و امنیت آن‌ها به کار گیرند (لاک، ۱۹۸۸، دو رساله حکومت، رساله دوم، فصل ۱۴، بخش ۱۶۸).

از این رو به عقیده لاک، حکومت بر اساس اعتماد مردم به آن شکل می‌گیرد و از این رو، زمانی که این اعتماد تضعیف و یا از بین برود، دولت نیز در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. همچنین حکومت مورد نظر لاک، دارای ماهیتی موقتی است و فقط از اختیاراتی برخوردار است که در زمان تأسیس به آن واگذار شده است.

۲-۳. رابطه دولت و جامعه مدنی

در دیدگاه لاک، قدرت سیاسی ملک شخصی کسی نیست، بلکه وسیله‌ای است که بنا به خواست ملت به وجود آمده است و مأموریت دارد تا جامعه داوطلبانه و ماقبل سیاسی شهروندان را ایمن کند و توسعه دهد. دولت نباید بدون در نظر گرفتن خواست شهروندان دنبال منافع شخصی^۲ خویش باشد، بلکه باید به عنوان ابزاری بی طرف در دست همه

1. Executive power

2. Self-interests

شهروندان عمل کند. هدف اصلی حکومت از نظر لا ک، حفظ حقوق طبیعی شامل حق حیات، آزادی و مالکیت است که انسان ها در وضع طبیعی از آن ها برخوردار هستند. حکومتی که در وضع مدنی برقرار می شود، نمی تواند مغایر با قانون طبیعی عمل کند، بلکه باید رضایت^۱ تمام اعضای جامعه خود را جلب کند. انسان ها در جامعه مدنی از حق کیفرخواهی و آزادی طبیعی خود تا آن جایی صرف نظر می کنند که برای حفظ جان خود و تضمین آزادی شان ضروری باشد. قراردادی که افراد را عضو دائمی جامعه مدنی می کند و به حکومت مشروعیت می بخشد، می باید توسط نسل های بعدی دائماً تجدید شود. تفکرات بالا نقش مهمی در شکل گیری قدرت سیاسی و اصل تفکیک قوای سه گانه حکومتی، یعنی قوه مقننه، مجریه و قضاییه بازی کردند. به نظر لا ک، حق تعیین سرنوشت شهروندان، به عنوان مالکان کماکان در وضعیت تفکیک قوا^۲ در پارلمان باید حفظ شود. چرا که پارلمان مؤظف است که قوانینی تصویب کند که به نفع کل اعضای جامعه باشد و حقوق طبیعی و حق مالکیت همه آن ها را تضمین کند.

به منظور جلوگیری از تمرکز قدرت در یک قوه واحد، باید اجرای قوانین عمومی تصویب شده به یک قوه دیگری یعنی قوه اجراییه که در رأس آن پادشاه قرار دارد، واگذار شود؛ قوه ای که ضمناً دارای حقوقی مانند، فرمان تأسیس پارلمان، تعیین سیاست خارجی کشور، امضای قوانین مصوب مجلس و حق تصمیم گیری در موارد اضطراری را دارد. لا ک معتقد است، که باید بین قوای سه گانه تفکیک ایجاد شود. قوه مقننه باید به ویژه در امور مالی دارای بالا ترین قدرت باشد. پادشاه به عنوان رئیس قوه مجریه، مؤظف به اجرای قوانین است، ولی می تواند قوانین را نیز وتو کند و با نظارت پارلمان در راستای منافع عمومی تلاش کند.

حکومت مطلوب مورد نظر لا ک حکومتی مرکب از دموکراسی، اریستوکراسی و مونارشی است. در این حکومت باید خودمختاری فرد در ساختار پیچیده قدرت حفظ شود. در حکومت پادشاهی معتدل، که در آن شهروندان مالک از طریق پارلمان به تصمیم گیری در امور سیاسی می پردازند، باید اقتدار پادشاه برای برقراری نظم سیاسی که

1. Consent

2. Division of power

مطابق حقوق طبیعی و مورد تأیید مردم باشد، با قانون اساسی محدود شود (فُن دن برینگ، ۱۹۹۵، ص ۱۳).

۳. ژان ژاک روسو^۱ (۱۷۷۸-۱۷۱۲)

۳-۱. وضع طبیعی

تحلیل روسو در باره جامعه مدنی به مانند تحلیل هابز و لا ک، بر مبنای برداشت از طبیعت انسانی قرار دارد. به عقیده روسو، دو گزینه اصلی؛ یعنی گزینه صیانت نفس یا خودپرستی و گزینه نوعدوستی یا دیگرخواهی در طبیعت بشر وجود دارد. انسان اصالتاً خوب و همدل است و دارای وجدانی است که او را به داوری در باره درستی و نادرستی چیزها قادر می‌سازد. از نظر روسو، در حالی که غرایز اولیه باعث اتحاد و یگانگی انسان‌ها می‌شوند، عقل آن‌ها را از هم جدا می‌کند. از این رو، وجدان و عقل در کنار هم می‌توانند تمایلات انسان را محدود نمایند. از سوی دیگر، به نظر روسو، انسان موجودی آزاد و منزوی است که با ترس و احترام در مقابل نیروهای طبیعی وحشی قرار می‌گیرد. انسان در وضع طبیعی، به مانند سایر موجودات طبیعی مغلوب قوانین طبیعی حیات است و به طور غریزی نیازهای طبیعی خود را برآورده می‌کند. اما انسان بر خلاف طبیعت بی رحم، تا آن جایی که در طبیعت و در مرحله ماقبل اخلاقی زندگی می‌کند، صلح طلب است و با دیگران براساس گزینه صیانت ذات و حس همدردی مراوده می‌کند، که این امر باعث هم حفظ خود و هم حفظ دیگری و در نتیجه، بقای نوع می‌شود. از این رو، انسان در وضع طبیعی به مانند سایر موجودات زنده وابسته به گزینه نیست؛ او رفتارش را بر خلاف موجودات غریزی، خودش تعیین می‌کند؛ او می‌تواند شرایط طبیعی زندگی خود را برخلاف سایر حیوانات تغییر دهد، چرا که وی آزادی اراده و استعداد تکامل دارد (والتر، ۱۹۷۳، ص ۱۶۵).

به نظر روسو، انسان در وضع طبیعی، "وحشی نجیبی" است که با سعادت و خوشبختی زندگی می‌کند. او بدون محدود شدن به قوانین مدنی آزادانه زندگی می‌کند. در این وضعیت، هر کس قادر است سعادت خود را جستجو کرده و به آن نائل آید. وضع

1. Jahn Jack Rousseau

طبیعی به نظر لا ک، وضعیت کمال مطلوب است که در آن انسان درست و نادرست را از هم تشخیص نمی دهد و هیچ تصویری از خیر و شر ندارد؛ از آزادی و برابری کامل برخوردار است و زندگی ساده و بی آلا یشی را می گذراند. انسان در وضع طبیعی قوی و سالم است و بنا به گرایش طبیعی زندگی می کند؛ او به کارهای غیر اخلاقی آلوده نیست و می کوشد تنها چیزی را به دست آورد که به آن نیاز فوری دارد. از این رو، انسان در صدد جمع آوری مال و دارایی بر نمی آید و در نتیجه، از تأثیر فاسد کننده بازرگانی و صنعت نیز مصون است. به طور خلاصه، به نظر روسو، انسان در وضع طبیعی، در صحت، سلامت و آزادی کامل با افتخار و شادمانی زندگی می کند (عالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸).

۲-۳. وضع مدنی

به نظر روسو، اما وضع ابتدایی سعادت آمیز زیاد به طول نمی انجامد، بلکه وضعیتی برای انسان به وجود می آید که او نمی تواند آزادی و برابری نخستین خود را در وضع طبیعی حفظ کند. انسان به این مسئله پی می برد که اگر برای غلبه بهتر بر مشکلات طبیعی زندگی با دیگر هموعان خود متحد شود، وابستگی او به طبیعت کاهش می یابد و وی از مرحله طبیعت به تمدن می رسد. بنابراین در نزد روسو، وضع طبیعی نه تنها یک وضع ماقبل سیاسی، بلکه یک وضع ماقبل اجتماعی نیز هست، که خروج از آن با توسعه بلندمدت جامعه ممکن می شود. انسانی که در وضع طبیعی زندگی می کند، اگر چه یک موجودی اجتماعی است، اما بدون اجتماع و فارغ از آن نیز می تواند زندگی کند و هیچ وابستگی و یا وابستگی بسیار کمی به آن دارد. اما استقلال انسان از جامعه با توسعه روابط اجتماعی که اوج آن منجر به تغییر شیوه زندگی او از کوچ نشینی به یکجانشینی می شود، از بین می رود. شکل گیری جامعه کشاورزی^۱ باعث تقسیم کار، تقسیم زمین و پیدایش مالکیت می شود و از این طریق، نابرابری طبیعی استعدادهای فردی منجر به نابرابری در قدرت و ثروت می شود. با پیدایش جامعه جدید آزادی فرد نیز در جریان جامعه پذیری وی از بین می رود. در شرایط جدید، گزینه صیانت خود، یا عشق طبیعی به خود، از احساس همدردی انسان نسبت به دیگران جدا می شود و به یک حس خودخواهی تبدیل

1. Agrarian society

می‌شود که در آن رفتار انسان با دیگر هم‌نوعانش به طور خودخواهانه بر محورهای منافع شخصی، کسب مالکیت فردی و افزایش قدرت قرار می‌گیرد (والتر، ۱۹۷۳، ص ۱۶۵).

به نظر روسو، انسان بر ای حفظ جان و تأمین منافع شخصی خویش بر اساس عقل خود تصمیم می‌گیرد که با دیگر هم‌نوعان خود گردهم آید و به کمک آن‌ها از طریق قرارداد اجتماعی انجمنی تشکیل دهد، که در آن هر فردی خود و همه اختیارات خود را به صورت مشترک تحت هدایت عالی یک "اراده عمومی" قرار دهد. روسو بر این عقیده است، که چون هر کس حقوق خود را به همه می‌دهد، در عمل چیزی داده نمی‌شود. در واقع، فرد در هر انجمنی همان حقی را دارد که خود از آن دست برداشته است. بدین ترتیب، انسان نه تنها معادل آن‌چه را که از دست داده است به دست می‌آورد، بلکه قدرت بیشتری برای حفظ آن‌چه بر جا گذاشته به دست می‌آورد. بنابراین، به عقیده روسو، فرد در واگذاری همه اختیارات خود به هیچ‌کس رو زیان نمی‌بیند، بلکه هر فردی به عنوان عضوی از اجتماع سیاسی، بخشی برابر و جدایی‌ناپذیر از حاکمیت کل است و مانند گذشته آزاد می‌ماند. به همین دلیل، دولت از افرادی با حقوق برابر تشکیل شده است و هیچ‌کس اقتداری بر دیگری ندارد و کل اعضای جامعه در تکوین اراده عمومی که یگانه سرچشمه اقتدار مشروع است، شرکت می‌کنند (عالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

روسو شکل‌گیری این نظم اجتماعی را برای تنظیم رقابت‌های اجتماعی لازم می‌داند. نظم مبتنی بر خرد مستلزم نابرابری اجتماعی - طبیعی و عدم آزادی مشروط انسان‌ها است و در آن رفتارهای اجتماعی مطابق مقررات اجتماعی صورت می‌گیرد. در یک چنین نظمی، انسان‌ها فقط به مبادله صرف منافع شان می‌پردازند، به خصوص کسانی که امیدوارند از این طریق وضع مالکیت خود را تثبیت کنند، چرا که نظم انسان‌ها را تابع هنجارهای رفتاری می‌کند که خود توسط قرارداد‌های اجتماعی به رسمیت شناخته‌اند. از نظریه روسو در باره طبیعت انسان نتیجه‌گیری می‌شود که نظم اجتماعی جدید مانع بازتولید آزادی انسان نمی‌شود، بلکه استقلال طبیعی او که در اثر گسترش تمدن از بین رفته است، و نیز خودآگاهی وی، دوباره احیا می‌شود.

روسو از برگشت ناپذیری روند رو به توسعه جامعه آگاه است و به این دلیل خواستار رجعت تقریباً ناممکن انسان به وضع طبیعی نیست، بلکه او خواستار برقراری یک نظم اجتماعی جدید است که همچنان بر اساس آزادی انسان ها است و هنجارش بر پایه اخلاق صرف پایه گذاری شده است. به نظر روسو، از آن جایی که تمایز اصلی انسان با سایر حیوانات در آزادی است، پس نظم اجتماعی از نظر عقلی فقط در تولید این آزادی مشروعیت می یابد. بنابراین، هدف دولت باید با توجه به محدودیت آزادی انسان بر اثر جامعه پذیری، بازتولید آزادی و یا آزادی محدود شده به سلطه قانونی باشد.

روسو راه رهایی انسان از اسارت را در تغییر جهت کامل رفتارهای اجتماعی او می بیند، که بر اساس آن، رفتار اجتماعی انسان دیگر نه بر اساس قرارداد اجتماعی، بلکه بر اساس اخلاق صرف پایه ریزی شود. از نظر روسو، رفتار اجتماعی انسان باید بر اساس اخلاق بنیانگذاری شوند، تا انسان در حیات غیر قابل انکار اجتماعی اش کاملاً به عنوان انسان تحقق پیدا کند و از فاسد کردن جامعه مدنی که انسان را از طبیعت خودش بیگانه می کند، جلوگیری شود. برای روسو، تغییر روابط اجتماعی از کنش اجتماعی معطوف به هدف اخلاقی به رفتار اخلاقی عاری از منافع مادی به بهترین وجه به این دلیل امکان پذیر است که انسان هنوز مجهز به خرد است؛ که عقل به انسان قدرت تشخیص بلا واسطه خوبی را می دهد و وجدان را داور می کند. روسو بر این اعتقاد است، که بعد از جریحه دار شدن بی گناهی طبیعی انسان در مرحله تمدن، عقل به انسان شناخت خیر و خوبی را ممکن می سازد و انسان به سوی رفتار مبتنی بر وجدان سوق داده می شود. به دلیل برخورداری از عقل، انسان می تواند اخلاقی رفتار کند، اما به شرط این که او رها از وابستگی و قیودی باشد که رفتار او را تعیین می کنند؛ یعنی رها از روابط اجتماعی سلطه مدارانه. بنابراین، افراد باید تحت شرایط اجتماعی واقعی جامعه از طریق قرارداد اجتماعی به طور داوطلبانه درباره تشکیل یک جامعه سیاسی یا دولت به توافق برسند که در آن رفتار رقابت آمیز مبتنی بر منافع شخصی از بین رفته و رفتار اخلاقی بر اساس منافع مشترک^۱ شکل بگیرد. روسو نظم اجتماعی خرد محور را به عنوان پایه ریزی جامعه ای معرفی می کند که در آن تضاد بین علایق خصوصی فرد و علایق عمومی از بین می رود؛ یعنی یکایک افراد بر حسب

یک احساس وظیفه اخلاقی از حقوق فردی شان به نفع منافع کلی جامعه صرف نظر می کنند و بدین وسیله، در جامعه به طور برابر از آزادی فردی برخوردار می شوند. آزادی شهروندی به عنوان نقطه شروع استقلال طبیعی انسان، با رهایی وی از اسارت اراده های فردی و اطاعت وی از قوانین مدنی تحقق می یابد (والتر، ۱۹۷۳، ص ۷۰-۱۶۸).

۳-۳. جامعه مدنی

روسو قرارداد اجتماعی، یعنی شرکت در اراده عمومی به منظور رسیدن به خیر مشترک^۱ را، اساس واقعی تأسیس جامعه مدنی می داند. در حالی که نزد لاک، انسان پیش از عقد قرارداد اجتماعی یک موجود اخلاقی کامل و عاقل است، و با وضع قرارداد اجتماعی هیچ تغییری در شخصیت وی ایجاد نمی شود، در نزد روسو، انسان قبل از قرارداد اجتماعی موجودی غیر اخلاقی است که قادر به تشخیص خوب و بد نیست. تنها با قرارداد اجتماعی است که در شخصیت انسان تحولی اساسی ایجاد می شود و در نتیجه آن، انسان به موجودی عقلانی تبدیل می شود و از آن پس، به جای آن که اعمال و رفتارش را به سائقه غرایز و خواست های جسمانی و نفسانی انجام دهد، بر طبق نقشه معینی و با ملا حظة منافع بلندمدت جهت می هد. روسو در "قرارداد اجتماعی" در این باره می نویسد:

"گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی موجب می شود، که در انسان تغییرات عمده ای رخ دهد: عدالت جای غریزه را بگیرد، اعمال انسانی در چارچوب قواعد اخلاقی ای قرار گیرد، که در گذشته وجود نداشت؛ تنها در چنین حالتی است که صدای وظیفه جانشین ندای کشش های جسمانی و حق جانشین هوای نفسانی می شود. انسان که تا آن زمان فقط به فکر خویش بود، ناگزیر می شود طبق اصول دیگری رفتار کند، و پیش از گوش دادن به ندای شهوات نفسانی خود با عقل خویش به مشورت بنشیند [...] هر چند در این حالت، انسان خود را از امتیازاتی که از طبیعت به دست می آورد، محروم می کند، اما امتیازات بیشتری نصیب اش می شود، تمام نیروهای او به کار می افتد و گسترش می یابد، افکارش وسیع تر می شود و احساساتش نجیبانه می شود، روح اش به چنان درجه ای از برتری می رسد، که اگر سوء استفاده های او از این وضعیت جدید او را غالباً به درجه ای پست تر از آن چه قبلاً

در آن می زیست، تنزل ندهد، باید شکرگزار لحظه فرخنده ای باشد که او را برای همیشه از حالت حیوانیت، بی شعوری و کوته بینی جدا کرده و از او موجودی باهوش و انسانی ساخته است" (روسو، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۱۲۰).

برای روسو جامعه مدنی چیزی جز زندگی در چارچوب قوانین جمعی نیست؛ وضعیتی که مردم نه تحت اطاعت دیگری، بلکه تابع قوانین خود نوشته هستند. به عبارت دیگر، مردم برای رشد و تکامل خود با اعتماد به هم به عده ای امین قدرت داده اند که از ثروت و دارایی آن ها محافظت کنند. روسو چنین وضعی را انتقال از وضع طبیعی به وضع مدنی تلقی کرده و بر این باور است، که جامعه مدنی با تغییر مفهوم عدالت و رفتار سیاسی در جامعه انسانی، به طور کلی رفتار انسان مدنی را متحول می کند؛ وضعیتی که قبل از تشکیل جامعه مدنی وجود نداشته است. در جامعه مدنی انسان ها یاد می گیرند که به خاطر منافع جمعی از علا یق شخصی صرف نظر کنند و به جای رهایی که در وضع طبیعی از آن بهره مند بودند، به آزادی مدنی^۱ که در بستر اراده عمومی شکل می گیرد، دل ببندند.

بنابراین، اگر مردم توانایی قانون گذاری و عبور از وضع طبیعی به وضع مدنی را نداشته باشند، جامعه مدنی شکل نمی گیرد و حتی اگر چنین جامعه ای شکل بگیرد، بدون این توانایی، سقوط خواهد کرد. از این رو، روسو مجلس وکالتی، آن چنان که مورد نظر لاک است، را قبول ندارد. به نظر روسو، مجلس وکالتی وقتی معتبر است که انسان ها از سر دانش و بینش نمایندگان خود را انتخاب کنند. مجلس روسو مجلس عوام است، زیرا وقتی عده ای نخبه قوانینی را که توده مردم نمی فهمند و نمی توانند اجرا کنند، تصویب کردند، غایت اراده عمومی مورد غفلت قرار می گیرد. روسو تصریح می کند که هر قانونی که توسط همه مردم تصویب نشده باشد، خنثی و بی اعتبار است و اساساً قانون محسوب نمی شود. به نظر روسو، قانون وقتی قانون است که روح تمامی مردم در آن حاضر باشد (شریعت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴).

بنابراین، به نظر روسو مردم در پیوند و همبستگی با یکدیگر، یک جامعه سیاسی یا دولت تأسیس می کنند تا حافظ جان و آزادی و دارایی آن ها باشد. آن چه انسان با عقد قرارداد اجتماعی از دست می دهد، آزادی طبیعی و حق نامحدودی است که وی در کسب

و نگاهداری همه اشیاء دارد، و آن چه به وسیله قرارداد کسب می کند، آزادی مدنی و حق مالیکت همه چیزهای است که در تصرف اوست. از طرفی، روسو میان آزادی طبیعی که حدود آن فقط به وسیله قدرت فرد تعیین می شود و آزادی مدنی یا آزادی اخلاقی^۱، که حدود آن به وسیله اراده عمومی محدود می گردد، و نیز عمل تصرف که با زور انجام می شود و حق مالکیت که مجوز آن یک سند است، تفاوت قائل می شود. به نظر روسو، از آزادی اخلاقی نیز باید به عنوان یکی دیگر از مزایایی که وضع مدنی برای انسان فراهم می کند، یاد کنیم. در اصل، آزادی اخلاقی انسان را صاحب اختیار خود می کند، زیرا کسی که زیر فرمان شهوات و خواست های نفسانی خویش باشد، به نوعی بنده است، ولی پیروی از قانونی که انسان برای خویشتن وضع کرده است، آزادی واقعی است (جونز، ۱۳۷۰، ص ۳۵۴).

بنابراین نظام سیاسی در اندیشه روسو، همانند شرکتی است که مشارکت کنندگان در آن یعنی مردم در عین همبستگی با یکدیگر فقط از خویشتن اطاعت می کنند و نه از یکدیگر. روسو می گوید: هیچ کس بر همنوع خود حاکمیتی ندارد. بنابراین، حاکمیت وقتی مشروع است که بر پایه رضایت کسانی که از آن اطاعت می کنند، استوار باشد. روسو تمام مواد قرارداد اجتماعی را به شکل یک اصل بدین گونه صورت بندی کرده است: "هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت اراده عالیّه عمومی قرار می دهد؛ هر عضوی چون بخش جدایی ناپذیر کل در هیئت اجتماعی پذیرفته می شود" (روسو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴). بر این اساس، وضعیت همه مشارکت کنندگان برابر است و چون میان آنها اصل برابری حکم می راند، هیچ کس در دشوار کردن وضع عمومی نمی کوشد، بلکه همگان بار وظایف عمومی را به طور برابر به دوش می گیرند. افزون بر این ها، همه آنان که به قرارداد اجتماعی می پیوندند، از حقوق برابر برخوردارند و شهروند جامعه مدنی محسوب می شوند و می توانند در حوزه عمومی نظر و رأی خویش را آزادانه ابراز دارند.

بر اساس اندیشه های روسو، هنگامی که افراد به قرارداد اجتماعی می پیوندند، باید از اراده عمومی اطاعت کنند (محمودی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸). منظور روسو از اراده عمومی همان حکومت است که نقش رابط بین هیئت حاکمه و ملت را ایفا می کند. روسو می گوید: "از

خوانندگان خواهش می‌کنم که اراده عمومی را که در باره اش باید صحبت کنم، و آن را حکومت می‌نامم، به کلی از بالا ترین اقتداری که من به آن حق حاکمیت می‌گویم تفکیک کنند؛ این تفکیک بر این پایه استوار است که یکی حق قانون گذاری دارد و کل ملت را مکلف می‌سازد، در حالی که دیگری قدرت اجرایی دارد و فقط می‌توان افراد را ملزم کند" (روسو، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱).

بنابراین، بر پایه قرارداد اجتماعی، افراد با اطاعت از قوانین در واقع از اراده خودشان پیروی می‌کنند و نه از اراده دیگری یا دستورات چند کارگزار دولتی. از این رو، هیچ فردی به تنهایی یا تعداد کمی از افراد حق ندارند قانون های وضع شده را که تجلی اراده عمومی است، نقض کنند و از اطاعت آن ها سر پیچی ورزند. روسو در قرارداد اجتماعی در این باره می‌گوید: "فقط یک قانون است که بر حسب ماهیت خود به رضایت عموم نیاز دارد و آن قانون قرارداد اجتماعی است؛ زیرا مشارکت مدنی داوطلبانه ترین عمل در جهان است: هر انسانی آزاد به دنیا آمده و صاحب اختیار خویش است، و هیچ کسی نمی‌تواند به هر بهانه ای که باشد، کسی را بر خلاف میل و اراده اش وادار به انجام کاری کند" (روسو، ۱۳۸۵، ص ۴۱۵).

بر این اساس، قرارداد اجتماعی به مثابه شالوده تشکیل حکومت مدنی، از اراده و اختیار همه افراد سرچشمه می‌گیرد. همه مردم و نه تعدادی از آن ها، همان گونه که قرارداد اجتماعی را وضع می‌کنند، می‌توانند نسبت به تغییر یا فسخ آن اقدام کنند. بنابراین، روسو اگر چه به مانند هابز همان قدرت مطلق و فائق را به حاکم اعطا می‌کند، اما قدرت حاکم تا زمانی اعتبار دارد که مردم از وی راضی باشند، یعنی مشروعیت حاکمیت منوط به رضایت حکومت شوندگان است و لذا باید پیوسته به وسیله آن ها تجدید شود. بنابراین فلسفه قرارداد اجتماعی روسو، حاکمیت واقعی را از آن مردم می‌داند. در واقع، حکومت بر پایه قرارداد اجتماعی، تبلور اراده ملی و برآمده از خواست مردم است و حکومت کنندگان فقط تا هنگامی که مردم بخواهند، می‌توانند در قدرت باقی بمانند (محمودی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹).

نتیجه گیری

به طور کلی، از بحث های مطرح شده این مقاله می توان نتیجه گیری های ذیل را به دست آورد:

از دیدگاه صاحب نظران قرارداد اجتماعی، عبور از وضع طبیعی به وضع مدنی امری لازم و ضروری است. ضرورت این امر از نظر هر سه متفکر به این مسئله بر می گردد که وضع طبیعی وضع بی ثباتی و آشفتگی است و در آن هیچ ضمانتی برای حفظ حقوق طبیعی انسان وجود ندارد. از این رو، انسان بر اساس خرد خویش به این امر پی می برد که برای حفظ و اجرای حقوق طبیعی خود که شامل حق زندگی، امنیت، آزادی و دارایی است، با هم فکری سایر هموعان خود در قالب قرارداد اجتماعی یک دولتی تأسیس کند.

تشکیل جامعه مدنی که با تأسیس دولت ممکن می شود، به معنای نفی وضع طبیعی نیست، بلکه تکمیل کننده آن است و اصولاً جامعه مدنی جامعه جدیدی نیست، بلکه یک جامعه ای صوری و قضایی است که در آن حقوق مدنی تدوین می شوند. به عبارت دیگر، از نظر صاحب نظران قرارداد اجتماعی جامعه مدنی جامعه ای است که در آن زندگی اجتماعی تابع قوانین مدنی می شود؛ قوانینی که توسط خود شهروندان (به واسطه دولت یا مجلس و کالتی یا مجلس عوام) بر پایه قانون طبیعی تدوین می شود.

مبنای تحلیل هر سه متفکر در باره جامعه مدنی بر طبیعت بشر استوار است. از نظر هر سه فیلسوف مورد بحث، انسان ترکیبی از غریزه و عقل است. انسان به واسطه خرد خویش قدرت تشخیص خوب از بد و شناخت سعادت و رستگاری خویش را دارد و لذا قرارداد اجتماعی یک تصمیم ارادی و آگاهانه توسط کل اعضای جامعه است. انسان هابز هم در وضع طبیعی و هم در وضع مدنی موجودی غیر اخلاقی و خودخواه است و بیشتر بر طبق خواست های غریزی عمل می کند تا خرد خویش. لاک انسان را در وضع طبیعی و روسو انسان را در وضع مدنی یک موجود عقلانی، اخلاقی و نوع دوست قلمداد می کنند. انسان هابز انسانی است که حاضر است در وضع طبیعی برای کسب منفعت شخصی خود منافع

دیگران را پایمال کند، در حالی که انسان لا ک و روسو انسانی است که هم خودخواه و هم دگرخواه است و از این رو، حاضر است تا در چارچوب همکاری جمعی به منافع خود دست یابد و حقوق دیگران را محترم شمارد. از این رو، از نظر لا ک و روسو در وضعیت مدنی در کنار قانون، اخلاق و وجدان نیز عامل هدایت کننده رفتار انسان ها می باشند؛ این در حالی است که به نظر هابز انسان همیشه تابع زور است.

فلسفه تشکیل دولت در نظر هابز بر می گردد به این که وی وضع طبیعی را بسیار شکننده و ناپایدار می داند؛ وضعیتی که در آن زور و حيله گری دو خصلت محسوب می شوند. به نظر هابز، در وضع مدنی به دولتی مطلقه نیاز هست که بتواند با قدرتی که در اختیار دارد از بروز تمایلات خودخواهانه انسان ها جلوگیری کند. روسو بر خلاف هابز معتقد است، که در وضعیت طبیعی، قبل از آن که جامعه مدنی به وجود آید، تقوا، سعادت و استقلال حکومت می کند و این جامعه است که به تدریج انسان ها را فاسد می کند. به نظر روسو، هر چه قدر جامعه بزرگ تر می شود، احتمال این که انسان ها به فساد گرایش پیدا کنند، بیشتر می شود. از این رو، روسو راه حل رفع این مشکل را نه در طبیعت انسان بلکه در تأسیس یک نظام سیاسی جستجو می کند. لا ک نیز به مانند روسو، وضع طبیعی را وضعیت جنگی و رقابتی آن گونه که هابز تصور می کند، نمی داند، بلکه به زعم او، وضع طبیعی وضع صلح، خیرخواهی و کمک به یکدیگر است. اما به نظر لا ک، هیچ ضمانتی برای برقراری صلح همیشگی در وضع طبیعی وجود ندارد، چرا که در این وضعیت قوانین مدون و نیز داور نهایی و بی طرفی که بتواند از تضاد منافع افراد جلوگیری کند، وجود ندارند. از این رو، انسان علی رغم برخورداری از حقوق طبیعی در معرض خطر مداوم و همیشگی تجاوز از سوی دیگری قرار دارد و این وضع باعث می شود تا انسان به حکم عقل خود به فکر تأسیس حکومت بیفتد.

با تأسیس دولت در وضع مدنی حاکمیت قانون تحقق پیدا می کند. هابز قائل به تفکیک قوا نیست و مسئولیت وضع، اجرا و ضمانت قانون را به عهده شخص حاکم می گذارد. برخلاف هابز، لاک و روسو بین سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه تفکیک قائل می شوند با این تفاوت که لاک مسئولیت تدوین قوانین را به عهده مجلس وکالتی قرار می دهد و روسو این مهم را وظیفه مجلس عوام می گذارد.

به طور کلی، در نظریه های قرارداد اجتماعی در عبور از وضع طبیعی به وضع مدنی دو گونه قرارداد پیش بینی شده است. یکی "قرارداد تبعیت" و دیگری "قرارداد دوجانبه"، که ماهیت این دو قرارداد از دیدگاه های هابز، لاک و روسو متفاوت است:

بر اساس قرارداد تبعیت هابز، حاکم یا فرمانروا طرف قرارداد اجتماعی نیست، بلکه او محصول قرارداد اجتماعی است. به عقیده هابز، فقط یک قرارداد اجتماعی وجود دارد و آن قراردادی است که مردم بین خود منعقد می کنند تا یک یا چند نفر را فرمانروای خود کنند. در تضاد با هابز، لاک و روسو قرارداد اجتماعی را یک قرارداد دو جانبه بین مردم و حاکم می دانند، که در صورتی که حاکم از حدود و اختیارات قانونی خود فراتر رود، از سوی مردم قابل فسخ است. البته هابز نیز استثنائاً در دو مورد حق سرپیچی از قدرت حاکم را برای مردم به رسمیت می شناسد: یکی، در زمانی که قدرت حاکم بر اثر جنگ داخلی و یا خارجی از بین برود و آن دولت دیگر قادر به تأمین امنیت مردم نباشد. دوم این که، حاکم جان یک فرد و یا کل رعایا را به خطر بیندازد. در این صورت، فرد حق سرپیچی از فرمان حاکم را دارد و افراد نیز مجازند بر علیه حکمران دست به شورش بزنند.

به نظر هابز، بر اساس قرارداد تبعیت مردم همه حقوق مربوط به تعیین سرنوشت خود به جز حق حیات و امنیت زندگی را به شخص ثالثی یا انجمنی از افراد واگذار می کنند که دیگر نمی توانند آن را پس بگیرند. برخلاف هابز، لاک و روسو معتقدند انسان ها با قرارداد اجتماعی فقط حق وضع و به اجرا گذاشتن قانون مدنی را به دولت واگذار می کنند و می توانند آن را دوباره پس بگیرند.

از نظر هابز، مردم در صورتی که دولتی را بنیان گذاری کنند، حق ندارند آن را ملغی کنند. بر خلاف هابز، لاک و روسو با رد قرارداد تبعیت حق اعتراض به دولت و انحلال آن را تحت شرایطی برای مردم محفوظ می دانند. به نظر آن ها، حاکمیت تا زمانی مشروعیت دارد که بتواند رضایت عامه را جلب کند. در صورتی که دولتمردان نتوانند به وظایف خود در چارچوب قرارداد اجتماعی عمل کنند، مردم حق دارند که آن ها را کنار بگذارند و افراد جدیدی را روی کار بیاورند.

در مقایسه اندیشه قرارداد اجتماعی روسو با هابز و لاک باید گفت که روسو برخی از اندیشه هایش را از هابز، و برخی دیگر را از لاک گرفته و آن ها را با یکدیگر ترکیب کرده است. او از هابز اندیشه حاکمیت و از لاک اندیشه خیر عمومی^۱ را به عنوان معیار حکومت خوب می گیرد و از آن ها نظریه اراده عمومی خود را بیرون می کشد. در حالی که هابز حکومت مطلقه مبتنی بر قانون اساسی را بهترین نوع حکومت می داند و لاک از حکومت قانون اساسی مبتنی بر آزادی پشتیبانی می کند، نظریه روسو بر حمایت از حاکمیت اراده عمومی استوار است. انسان های مورد نظر روسو، مانند انسان مورد توجه لاک، اختیارات خود را بر اساس یک قرارداد اجتماعی نه به یک شخص بلکه به کل اجتماع واگذار می کنند. روسو و لاک، هر دو مردم را منبع و منشاء اقتدار سیاسی می دانند؛ هر دو نیز میان دولت و حکومت تفاوت می گذارند و جنبه های حقوقی و سیاسی حاکمیت را از هم جدا می کنند، هر چند که روسو عقیده داشت نهاد حکومت نتیجه قرارداد اجتماعی نیست. درک روسو از حاکمیت که مطلق، غیر قابل انتقال و تجزیه ناپذیر است، با درک هابز همانند است. از نظر هر دو، مردم همه حقوق خود را به حکمران واگذار می کنند، با این تفاوت که حاکم مورد نظر روسو جامعه یا اراده عمومی است، در حالی که حاکم مورد نظر هابز یک شخص یا تعدادی از اشخاص قدرتمند است.

1. Common good

در پایان باید به این موضوع اشاره کرد، که بحث مقایسه ای جامعه مدنی در چارچوب نظریه های قرار داد اجتماعی از این نظر دارای اهمیت است که بسیاری از موضوعات مورد بحث صاحب نظران کلاسیک در نظریه های جدید تکرار می شود و یا مورد بازبینی و تفسیر قرار می گیرند، به طوری که پس از گذشت چندین قرن موضوعاتی مانند تأسیس دولت، وظایف دولت در برابر مردم، نوع حکومت، وضع قوانین، قانون اساسی، تفکیک قوا و بسیاری از موضوعات مشابه هنوز محورهای اصلی بحث متفکران سیاسی با گرایشات مختلف را تشکیل می دهند و از مسائل حل نشده جوامع در حال گذار در راه نهادینه کردن دموکراسی محسوب می شوند. از آن جایی که نظریه های کلاسیک و از جمله نظریه های سیاسی متفکران قرارداد اجتماعی مورد بحث در این مقاله به عنوان منبع شکل گیری تفکرات سیاسی بعدی است، شناخت تنوع فلسفی-انسان شناختی و اجتماعی که این دیدگاه ها از آن برخوردار می باشند، و رفع ابهامات مفهومی آنها باعث می شود تا برداشت های تکمیلی در نظریه های سیاسی معاصر از مفهوم انسان، جامعه و دولت و نیز شناخت رابطه بین آنها دقیق تر و با شفافیت بیشتری صورت گیرد

فهرست منابع

- فارسی:

- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) *نظریه های نظام سیاسی*، کلا سیک های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین، جلد دوم، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات آران.
- توحید فام، محمد (۱۳۸۱) *دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن*، تهران: انتشارات روزنه
- تیلور چارلز (۱۳۸۱) *تمسک به جامعه مدنی در: کوئنتین اسکینر و دیگران، فلسفه سیاسی معاصر (دفتر یکم) دولت و جامعه*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: مرکز چاپ و انتشار صحیفه وزارت خارجه.
- جونز، و. ت. (۱۳۷۰) *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، جلد دوم قسمت اول ماکیاول، بُدن، هابز و لا ک، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) *جامعه مدنی و دولت؛ کاوش هایی در نظریه سیاسی*، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: نشر مرکز.
- شومین، ژرا و دیگر (۱۳۸۵) *قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو؛ متن و در زمینه متن*، ترجمه مرتضی کلا نتریان، تهران، انتشارات آگه.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۴) *میانی اندیشه سیاسی در غرب؛ از سقراط تا مارکس*، تهران: نشر نی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۵) *بنیادهای علم سیاست*، چاپ ۱۴، تهران، نشر نی.
- کولتی، لوچو (۱۳۷۸) *روسو و نقد جامعه مدنی*، ترجمه حسن شمس آوری، تهران، نشر مرکز.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق*، مجموعه اندیشه سیاسی ۴، تهران: نگاه معاصر.

- مکفرسون، سی بی (۱۳۸۵) *لویاتان توماس هابز*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ ۱، تهران، نشر نی.

- انگلیسی:

- Guggenberger, Bernd (1993); *civil society*; zur politischen Kultur einer „aktiven Mitte“ in: Die Mitte: Vermessungen in Politik und Kultur, Guggenberger Bernd/Hansen Klaus (Hg.), Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Köster, Claudius R. (1997); *Zivilgesellschaft und Dritte Welt?* – Perspektiven bei Charles Montesquieu, John Locke und Antonio Gramsci, Bellers Jürgen (Hg.), Universität GH Siegen, Nr.1.
- Locke, John (1988); *Two treatises of government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge university press.
- Schlangen, Walter (1973); *Demokratie und bürgerliche Gesellschaft*, W.Kohlhammer GmbH Verlag, Stuttgart.
- Van den Brink, Bert (1995); „*die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft*“ in: Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, von den Brink Bert/van Reijen Willem(Hg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.