

نظریه لاک: رضایت یا قرارداد

مریم لاریجانی^۱

چکیده

یکی از مباحث محوری فلسفه را می‌توان "الزام سیاسی" عنوان کرد. در هسته اصلی بحث، حق حکم راندن برای حاکم از یک سو و توجیه بایستی و لزوم اطاعات شهروندان از یک حکومت و یا نظام سیاسی از سوی دیگر می‌باشد. نظریات متعددی در تبیین مساله فوق مطرح شده است. در این مقاله به طرح نظریه فیلسوف انگلیسی؛ جان لاک و نقد و بررسی آن می‌پردازیم. مدعای این نظریه که به "نظریه رضایت" مشهور می‌باشد به اجمال این است که مشروعیت حکومت‌ها و الزام شهروندان به اطاعت از آنها مبتنی بر رضایت ایشان نسبت به حکومت و قوانین و قراردادهایش است.

کلیدواژه‌ها: الزام سیاسی، مشروعیت، رضایت ضمنی، رضایت صریح، قانون اخلاق طبیعی، قرارداد نخستین

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه مفید

مقدمه

فلسفه سیاسی^۱ مشتمل بر مباحث متنوع و مهمی است. یکی از این مباحث که بسیار مورد توجه فیلسوفان سیاسی قرار گرفته است «الزام سیاسی»^۲ است. الزام سیاسی منعکس کننده مجموعه‌ای از «باید»های اساسی است که در ارتباط فرد با یک نظام سیاسی مطرح می‌شود و به طور مشخص آنچه مورد سؤال است چگونگی توجیه بایستی و لزوم اطاعت شهروندان از یک حکومت و یا نظام سیاسی است، بنابراین «توجیه»، هسته اصلی معضل فلسفی الزام سیاسی را تشکیل می‌دهد.

اصطلاح دیگری که معمولاً با الزام سیاسی همراه می‌شود و نیاز به توضیح دارد، «مشروعیت» است. در بحث مشروعی^۳ با این سؤال اساسی مواجهیم که چه حکومتی مشروع است؟ به عبارت دیگر چرا حکومت حق حکم راندن دارد. این پرسش از مشروعیت به وضوح با پرسش از الزام سیاسی مبنی بر اینکه چرا شهروندان باید از فرامین حکومت اطاعت کنند یکسان است.

در پاسخ به سؤال مشروعیت و الزام سیاسی که همان چرایی لزوم اطاعت از فرامین حکومت است، نظریات متعددی مطرح شده است. متفکران سیاسی دسته بندیهای متفاوتی از این نظریات به دست داده اند، شاید مناسب باشد برای تعیین بیشتر جغرافیای بحث به عمده ترین تئوریهای الزام سیاسی به کوتاهی اشاره کنیم.

همانطور که پاره‌ای نویسندگان فلسفه سیاسی تذکر داده اند، هیچ دسته بندی دقیق و جامع و مانعی برای نظریات الزام سیاسی وجود ندارد. در عین حال شاید دسته بندی^۴ زیر بتواند تا حدی نسبت نظریات مختلف را نشان دهد، و به تبیین بیشتر جغرافیای بحث کمک کند:

1. Political Philosophy
2. Political Obligation
3. Legitimacy

۴. اساس این دسته بندی بر مبنای نظر جان هورتن در کتاب الزام سیاسی است.



در این مقاله « نظریه رضایت که یک نوع از نظریات اختیارگرایانه است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اساس نظریه‌های اختیارگرایانه^۱ در تبیین یا توجیه الزام سیاسی، نقشی است که برای تصمیم یا انتخاب فرد و اقدام خاص درخصوص تعهد اختیاری قائل است. ویژگی اساسی و مشترک این تحلیل‌ها آن است که توجیه الزام سیاسی صرفاً بر اساس اقدام و انتخابی آزادانه‌ای است که افراد بر اساس آن، خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش ملزم می‌دانند. به نظر می‌رسد از طریق همین عامل یا اقدام است که افراد تحت الزام سیاسی قرار می‌گیرند. اما تمایز این تحلیل‌ها به واسطه آن است که هر یک نحوه به وجود آمدن روابط فرد با جامعه سیاسی را به گونه‌ای خاص ارائه می‌دهد، به بیان روشن‌تر برخی تحلیل‌های اختیارگرایانه، الزام سیاسی را برخاسته از قرارداد میان بسیاری از افراد برای ایجاد جامعه سیاسی، برخی برخاسته از قرارداد میان افراد و حکومتشان و برخی برخاسته از رضایت

ضمنی یا رضایت صریح افراد به حکومت یا قانون اساسی می‌دانند.

کسی که به طرح نظریه رضایت اشتها دارد، جان لاک فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی است. عنوان مقاله (لاک: رضایت یا قرارداد) نوعی تردید و ابهام را در اینکه تئوری لاک دقیقاً چیست، نشان می‌دهد. در این باره توضیح کوتاهی ضروری می‌نماید و آن اینکه روح قرارداد همان رضایت است و لذا تئوری قرارداد اجتماعی و تئوری رضایت، پیوندهای محکمی با یکدیگر دارند. مؤید این سخن آنست که عده‌ای لاک را در زمره قراردادگرایان می‌دانند و در مقابل برخی معتقدند که نظریه رضایت نظریه مستقلی می‌باشد؛ به عبارت دیگر درست است که لاک در چند جا سخن از قرارداد اجتماعی به میان می‌آورد، در عین حال منشأ مشروعیت را در رضایت نهان در این قراردادها می‌داند. این مطلب به لحاظ تاریخی و تفسیری شایسته بررسی است و در بند جداگانه‌ای به آن خواهیم پرداخت.

مدعای این نظریه، به اجمال این است که مشروعیت حکومت‌ها و الزام شهروندان به اطاعت از آن‌ها، مبتنی بر رضایت آن‌ها نسبت به حکومت و قوانین و قراردادهایش می‌باشد. گفته می‌شود این نظریه پاره‌ای از مشکلات نظریه قرارداد اجتماعی را ندارد، مثلاً مدعی نیست که قرارداد و پیمانی صریح بین شهروندان منعقد شده است تا اشکال شود که چنین پیمانی به لحاظ تاریخی خلاف واقع است؛ منتهی به نظر می‌رسد که نظریه رضایت خود نیز به نحو دیگری از چنین اشکالی خالی نباشد. به علاوه اگر چه نظریه رضایت نسبت به قرارداد اجتماعی هابز در برخی مواضع موجه‌تر به نظر می‌رسد، در عین حال برخی اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی بر نظریه رضایت نیز وارد است و این تئوری قادر به حل آن‌ها نبوده است از جمله: آیا اگر شخصی به حکومتی رضایت ندهد، به این معنی خواهد بود که الزامی نیز به اطاعت از حکومت ندارد؟ در این صورت آیا تئوری رضایت در ارائه مبنایی موجه در مشروعیت حکومت و الزام به تبعیت از آن ناکام نمانده است؟ به نظر می‌رسد که چاره‌ای جز تصدیق این ناکامی نداریم.

گذشته از موارد فوق اشکالاتی نیز وجود دارد که زائیده تئوری رضایت است. در این مقاله اگرچه به نحو گذرا به پاره‌ای از اشکالات اشاره شده است، اما غرض صرفاً ترسیم نمایی کلی از نظریه رضایت بوده و نقد آن به مقاله جداگانه‌ای موکول گردیده است.

وضع طبیعی

لاک همانند هابز^۱ در مکتوب کلاسیک خویش « دو رساله در باره حکومت مدنی^۲ » سخنش را با توصیف طبیعت انسان و وضع طبیعی آغاز می‌کند (Ibid,II,5).

لاک انسان‌ها را در وضع طبیعی آزاد و برابر می‌داند و نظریه انقیاد طبیعی انسانها را که گویا فیلمر بر آن بوده است کاملاً رد می‌کند. از نظر او انسانها در وضع طبیعی به‌سر می‌برند مگر آنکه با رضایت خود تصمیم بگیرند از این وضع خارج شوند و به جامعه سیاسی بپیوندند. (Ibid,II,15) اما میان نظر لاک و هابز در مورد وضع طبیعی تفاوت بسیاری وجود دارد. هابز وضع طبیعی را وضع جنگ به‌شمار می‌آورد، درحالی‌که از نظر لاک میان وضع طبیعی و وضع جنگ تفاوت بنیادینی وجود دارد. «وضع طبیعی» لاک اینگونه است:

« وضعی که در آن انسانها به بر مقتضای عقل کنار هم می‌زیند بی آنکه سالار مشترکی با اختیار داوری میان ایشان بر زمین باشد؛ به تعبیر درست وضع طبیعی است. » (Ibid,II,19)

مطالبی که لاک در باب قانون طبیعی بیان می‌کند، توصیف رفتار موجود افراد بشر نیست، بلکه ظاهراً بیان آن رفتاری است که باید داشته باشند. مثلاً اینکه لاک بیان کرد در وضع طبیعی افراد انسانها با هم برابرند نه به این معناست که دوره‌ای وجود داشته است که افراد بشر در آن آزاد و برابر بوده‌اند بلکه بیشتر به این نکته نظر دارد که افراد بشر باید آزاد و برابر باشند. منظور لاک آزادی و برابری در حقوق است نه برابری در توانمندیها یا سایر خصوصیات و ویژگی‌ها؛ یعنی هر فرد در مقایسه با افراد دیگر باید از حق مساوی برخوردار باشد و بدون اینکه تابع اراده یا فرمان شخص دیگری باشد، از آزادی طبیعی خود استفاده کند. ظاهراً این‌گونه نگاه مولود این امر است که اگر چه برخی نظریه پردازان قرار داد اجتماعی؛ از جمله لاک^۳ ممکن

۱. هابز، فیلسوف قرن ۱۷، نظریه پرداز «قرارداد اجتماعی» است که برای اولین بار این نظریه را به صورت مدون ارائه کرده است.

2. Two Treatises Of Civil Government

۳. البته قرار دادن لاک در زمره نظریه پردازان قرار داد اجتماعی مطلبی است قابل بررسی و در خورتامل و در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت.

است به واقعیت تاریخی وضع طبیعی نظر داشته باشند، اما پرداختن به بعد اخلاقی آن بیش از حقیقت تاریخی اش برای آنها اهمیت دارد.

هم چنین غرض لاک از وضع طبیعی تبیین کلی رفتار آدمیان، فارغ از علل و شرایط خاص، نیست بلکه رفتار آنها را در شرایط فقدان یک قدرت عمومی تبیین می‌کند، به عبارت دیگر اگر قرار باشد رفتار انسانها به نحو کلی بررسی شود باید جنبه‌های گوناگون آن در نظر گرفته شود، مثل اینکه رفتار یک انسان ممکن است حاصل شرایط اقلیمی خاص باشد، ممکن است علل روانشناختی داشته باشد یا متأثر از علل جامعه شناختی باشد. و یا حتی ممکن است رفتار انسان را از جنبه تاثیراتی که از جسم می‌پذیرد بررسی کرد. اما غرض لاک آن دسته از رفتارهای بشر است که در اثر فقدان یک قدرت عمومی بروز و ظهور پیدا می‌کند.

وظایف افراد در وضع طبیعی با وظایف آنها در اجتماع سیاسی متفاوت است بعنوان مثال در وضع طبیعی چون مرجعی برای داد رسی وجود ندارد خود افراد موظفند مجرم را کیفر دهند، اما در اجتماع سیاسی این کار توسط مجریان عدالت انجام می‌شود.

لاک میان وضع طبیعی که آن را وضع آزادی^۱ نیز می‌خواند با وضع لجام گسیختگی^۲ تمایز قائل می‌شود (Ibid. II. 6. 8). وضع آزادی به این معنی نیست که شخص بیش از حد معقول از آزادی خود استفاده کند به نحوی که مایه تباه شدن خود و یا مخلوق دیگری شود. این آزادی توسط قانون طبیعت تحدید می‌شود و همه افراد موظفند که از آن تبعیت کنند. چرا که این قانون، قانونی است برخاسته از عقل؛ اینکه همه افراد برابر و مستقلند و هیچ کس حق ندارد به زندگی، دارائی، و آزادی دیگران لطمه وارد کند، حکم عقل است و لذا بر همه کسانی که بر اساس عقل راه می‌جویند لازم است از این قانون تبعیت کنند. حتی در مورد کیفر دادن مجرمان در وضعیت طبیعی که به واسطه نبودن یک قاضی و یا مجری عمومی در دست همگان قرار می‌گیرد باید حد و حدود رعایت شود؛ یعنی اگر قرار باشد با مجرم برخورد شود، هرگز نباید افراط نمود، بلکه کیفر شخص مجرم باید مطابق حکم عقل سلیم و وجدان

1. State Of Liberty
2. State Of License

بیطرف باشد؛ مجازات مجرم با جرم او هماهنگی و تناسب داشته باشد، یعنی مجازاتی باشد که جهت جبران آسیب وارد شده به شخص شاکی و در عین حال بازدارندگی مجرم از جرم بعدی و یا ترساندن افراد عادی از ارتکاب چنین جرمی کافی باشد.

قانون اخلاقی طبیعی

پس لاک معتقد است که در وضعیت طبیعی وجدان افراد مقید به قانون اخلاقی طبیعی^۱ است و لذا این «وجدان» هم عامل باز دارنده از ارتکاب جرم است، و هم اگر به هر دلیلی جرمی صورت گرفت عاملی است که سبب می شود مجرم عادلانه مجازات شود. برخی متفکران برآنند که از نظرها بر قانون طبیعی به معنای قانون قدرت و حيله گری بود، در حالیکه از نظر لاک قانون طبیعی قانونی اخلاقی است که منشاء آن عقل آدمی است و همه ملزم به اطاعت از آنند.

به عنوان مثال حق دفاع و صیانت از جان خویش و حق آزاد بودن از جمله حقوق طبیعی انسانهاست. در واقع انسانها هم مکلف به حفظ و حراست از خود می باشند و هم حفظ و حراست از خویش، «حق» آنان محسوب می شود گرچه این تکلیف و آن حق، هر کدام به جهت خاصی بر می گردد. از طرف دیگر به اعتقاد لاک، چون انسان اخلاقاً ملزم است از جان خود محافظت کند، اسباب و وسایلی که در اختیار دارد نیز باید در راستای این هدف مورد استفاده قرار دهد، لذا «حق» ندارد به دست خویش، هستی اش را تباه سازد و یا به دیگری اجازه چنین کاری بدهد.

حقوق طبیعی

به اعتقاد لاک، عقل، ما را ناگزیر می سازد که به وجود حقوقی اذعان کنیم که به واسطه هیچ قراردادی، توافق یا پیمانی پدید نیامده اند؛ به تعبیر دیگر حقوقی وجود دارند که از طبیعت انسان سر چشمه می گیرند، نه از قرارداد. همانطور که اشاره شد حق زندگی و مرگ، حق آزادی و دارائی؛ از جمله حقوق طبیعی است. بعنوان مثال لاک در دفاع از حق دارائی بعنوان

1. Natural Moral Law

یک حق طبیعی استدلال می‌کند که انسان از راه «آمیختن» کارش با یک شیء مانند وقتی که مزرعه‌ای را شخم می‌زند یا ماده خامی را تغییر شکل می‌دهد، آن شیء را از آن خود می‌سازد و نسبت به آن حقی پیدا می‌کند و این گونه، حقوق به نحو طبیعی ایجاد می‌شوند. هابز با این سخن کاملاً مخالف بود. مال و دارائی از نظر او مخلوق جامعه بود؛ به عبارت بهتر مال و دارائی با ایجاد جامعه معنا پیدا می‌کرد. به قول هابز قبل از تشکیل جامعه نه «مال من» وجود داشت نه «مال تو»؛ فرد، مالک چیزی بود که می‌توانست به زور نگه دارد و در واقع هیچ حقی نسبت به چیزی نداشت (Ibid. V. 29).

نکته قابل تامل در این مبحث آن است که عقل چگونه و براساس چه معیاری قادر به درک حقوق طبیعی می‌گردد؟ به چه دلیل فلان حق را حقی طبیعی قلمداد می‌کنیم؟ در همان مثال شخم زدن مزرعه و آمیختن کار شخص با شیئی که مملوک کسی نیست، پرسشهای فراوان بر سر راه حق طبیعی ادعا شده، وجود دارد: حق ادعا شده تا کجاست؟ چرا با مخلوط ساختن کار شخص و زمین بکر، زمین از آن شخص می‌شود و نمی‌گوییم کار به زمین (غیر مملوک) واگذار شده است.

در مورد پرسش اول اگر کسی به سرزمینی بکر قدم گذاشت که فی المثل هکتارها در هکتارهاست؛ آیا با کار کردن در بخشی از آن، مالک همه آن زمین‌ها می‌شود؟ حد آن حق طبیعی ادعا شده تا کجاست.

در مورد پرسش دوم اگر کسی فی المثل چند کیلو رنگ در درون دریا ریخت و میزان زیادی آب را رنگی کرد؛ آیا آن آبهای فراوان را مالک می‌شود یا اینکه رنگ خویش را هدر داده است! چرا در مورد کار بر روی زمین همین نکته را نمی‌گوییم. البته فرق دو مثال کم نیست ولی به دنبال نکته‌ای می‌گردیم که بتواند فارق معقول و موجه باشد و بگوید چرا با مخلوط ساختن کار (که به نحو طبیعی حکم به مالکیت آن) برای شخص می‌شود، با شیء غیر مملوک، آن شیء به ملکیت شخص در می‌آید.^۱

۱. برای بحث‌های مربوط و مشابه ر. ک.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 174-175, Blackwell Oxford, 1991

لذا لاک در باره آموزه حق طبیعی شرح جذاب و جالبی ارائه می‌دهد اما در پذیرش بی چون و چرای آن باید قدری تأمل نمود. (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۳۵۵)

حتی اگر وجود حقوق طبیعی را مسلم بگیریم با این حال کاملاً قابل تصور است که انسانها در حالت طبیعی آنها را رعایت نکنند. ایجاد یک نظام مدنی برای استیفای حقوق انسانها ضرورت پیدا می‌کند. این نظام مدنی محدودیتها و قوانینی را اعمال می‌کند و متقابلاً اتباع نیز ملزم به اطاعت از آنها می‌شوند. منتهی سوال این است که نظام مدنی و سیاسی به چه حقی اتباعش را از برخی حقوق و آزادیهای محروم می‌کند و آنها را ملزم به اطاعت می‌نماید؟ پاسخ لاک اجمالاً آن است که خود فرد با در نظر گرفتن منافعش پیمان بسته است که از آن آزادیها برخوردار نباشد. لذا بر اساس این پیمان متعهد می‌گردد که از لحاظ مدنی، در قبال تأمین منافعش، اطاعت کند.

به نظر می‌رسد که تفاوت هابز و لاک اساساً هم در پندار آنها از وضع طبیعی بشر است و هم در قانون طبیعی. از نظر هابز وضع طبیعی وضع جنگ همه علیه همه است: در این شرایط است که زورمندی و نیرنگ دو فضیلت اساسی است و قوانین طبیعی هابز پیشنهاد عقلند برای رهایی از این وضعیت، متنها هابز بر اساس پاره‌ای مواضع لویاتان همین قوانین طبیعی را که در اصل اخلاقی اند، محصول نوعی قرارداد می‌داند. منتهی لاک با تبیین وضع طبیعی، گویا سعی دارد یک نظام اخلاقی کمال جویانه را ارائه دهد؛ کاری که هابز به هیچ وجه در پی آن نبود. البته نباید تصور کرد غرض لاک این بوده است که در دوران زندگی بشر یک عصر طلائی^۱ وجود داشته است؛ عصری که همه در کمال آرامش در کنار هم زندگی می‌کرده‌اند؛ بدون اینکه کسی به حقوق دیگران تجاوز کند. و هرکس به وظایف خود عمل می‌نموده است. بلکه برخلاف هابز که زندگی بدون یک قدرت عمومی و غالب را زندگی‌ای کوتاه و خالی از لطف می‌دانست! مدعی آن است که در طول زندگی بشر دورانی نیز وجود داشته است که آدمیان بدون نهادهای سیاسی^۲ زیسته‌اند.

1. Age Golden
2. Political Institution

از نظر لاک به دلیل اینکه مردم در وضع طبیعی قادرند بدون «دولت» نیز به حداقلی از آرامش و رفاه دست یابند، برای خروج از وضع طبیعی و تاسیس حاکمیت نیاز به دلایل محکمی دارند؛ مثلاً باید منافعی که از ورود به جامعه مدنی عاید آنها می‌شود، از هر لحاظ بر منافعی که در وضعیت طبیعی تحصیل می‌کردند رجحان داشته باشند. به علاوه اتباع، سیطره حاکم را تازمانی می‌پذیرند که منافعشان را تامین کند؛ چراکه دولت فی نفسه امر ضروری برای آنها محسوب نمی‌شود، آنطور که هابز معتقد بود.

با این وصف، می‌توان گفت که بشر در اکثر اوقات بدون وجود یک قدرت سیاسی و به تعبیر دیگر در وضع طبیعی به سر برده است. اگرچه به اعتقاد لاک اجتماع چه در شکل اولیه یعنی خانواده و چه در شکل پیچیده ترش یعنی اجتماع مدنی اقتضای طبیعت بشر است، دست یافتن به کمال مطلوب در وضع طبیعی امکان پذیر نیست.

دلایل تشکیل اجتماع

لاک در چند بخش از رساله خود، به بعضی از دلایلی که تشکیل جامعه را موجه می‌سازند اشاره می‌کند^۱:

افراد به دلیل خود خواهی و هم چنین جهل نسبت به مصلحت واقعی خود به تبعیت از قانون طبیعی همت نمی‌گمارند (Ibid. IX. 124)

حبّ نفس انسانها را و می‌دارد که در وضع طبیعی در مجازات متجاوزان زیاده روی کنند. لذا باید یک نظام قضایی که مقبول همگان باشد استقرار یابد. گاه ممکن است که بر مقتضای عدل، باید مجرمی مجازات گردد، اما قدرت و توان کافی برای تنبیه و مجازات فرد مجرم وجود نداشته باشد. اما به اعتقاد لاک بزرگترین و مهم ترین هدف انسانها از تشکیل اجتماع حفظ دارایی شان است. (Ibid. IX, 123)

منتهی «دارایی» در نزد لاک معنای موسّعی دارد و صرفاً بر مال و ثروت به معنای متداول صدق نمی‌کند بلکه «جان و مال و آزادی» هر سه مصداق دارایی هستند.

۱. دسته بندی دلایل متعلق به کاپلستن است.

منشاء جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی

اکنون پیمانی را بررسی خواهیم کرد که بنابر نظر لاک مردم به وسیله آن از وضع طبیعی خارج می‌شوند و به وضع سیاسی وارد می‌گردند.

تنها و تنها وقتی اجتماع سیاسی به وجود می‌آید که، همه اعضای آن از حق طبیعی خود گذشته، آن را به دست جامعه بسپارند. و در هر حالت و وضعی بتوانند برای احقاق حق خود، به قانونی که آن جامعه وضع می‌کند توسل جویند... بنابراین تنها و تنها وقتی اجتماع سیاسی یا مدنی به وجود می‌آید که عده‌ای از آدمیان در یک اجتماع گرد هم آیند، و هر یک از آنها از حق خود که مربوط به اجرای قانون طبیعت است در گذرد، و آنرا به عهده عموم گذارد (Ibid. VII. 87. 89).

ورود افراد به اجتماع سیاسی ممکن است دو صورت داشته باشد؛ یکی آنکه افرادی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، خود به تشکیل اجتماع سیاسی اقدام کنند. دوم آنکه افراد به اجتماعی سیاسی که از قبل ایجاد شده است وارد شوند؛ در این حالت، به اعتقاد لاک، اگر چه فرد در تشکیل اجتماع نقشی نداشته است اما با ملحق شدن به آن اجتماع هم حق وضع قوانین را به آن اجتماع می‌دهد و هم متعهد می‌شود «در صورت لزوم» برای اجرای قوانین همکاری نماید. لاک می‌گوید:

از آنجا که افراد آدمی طبیعتاً آزاد و برابر و مستقلند، هیچ کس را نمی‌توان از حقوق طبیعی‌اش محروم ساخت، و بدون رضایت خودش به زیر قدرت سیاسی شخص دیگری در آورد. تنها راهی که ممکن است شخص به موجب آن خود را از آزادی طبیعی محروم سازد و به زیر یوغ اجتماع مدنی آید این است که با افرادی دیگر برای تشکیل یک جامعه توافقی کند. تا به وسیله آن، آسودگی و تندرستی و زندگی صلح آمیزی برایشان میسر گردد، و با امنیت خاطر بیشتری از دارایی خود بهره مند شوند. و در برابر کسانی که عضو آن جامعه نیستند، ایمنی بیشتری داشته باشند (Ibid. VIII.96).

نکات چندی در این بخش از سخنان لاک وجود دارد: اولاً اینکه به عنصر رضایت در پذیرش یک نظام سیاسی تصریح می‌کند. ثانیاً توافق افراد را با یکدیگر شیوه ایجاد جامعه مدنی تلقی می‌کند. ثالثاً به منافی که از طریق تشکیل جامعه مدنی عاید افراد می‌شود اشاره می‌کند؛ بنابراین انسان اگر از آزادیها و اختیاراتی که در وضع طبیعی متعلق به او بود دست

می‌کشد و هدف آن نیست که بدون رضایت و از روی اجبار و بدون آنکه امید به کسب منفعتی داشته باشد تحت سیطره شخص دیگری قرار گیرد، چراکه این کاری خلاف عقل است و به قول لاک «هیچ آفریده عاقلی را نمی‌توان فرض کرد که حال خود را به نسبت بدتر شدن دگرگون کند» (Ibid.IX. 131).

نکته قابل تامل دیگر این است که متعلق رضایت افراد چه چیزی است؟ تاکنون به این امر پی برده ایم که افراد در طی ایجاد جامعه سیاسی از حقوق خود دست می‌کشند؛ اما باید بررسی کنیم که آنها دقیقاً به چه چیزی رضایت می‌دهند. آنچه از متن فوق استنباط می‌شود آن است که مصداق رضایت تامین منافع نیست، یعنی به عنوان مثال نمی‌توان گفت که افراد رضایت می‌دهند که امنیت آنها تامین شود چرا که اگر اجتماع سیاسی به نحو مطلوبی شکل گیرد خود به خود امنیت حاصل می‌شود. به علاوه رضایت انسان در سلب حقوق متعلقه به خودش مهم و ارزشمند است؛ والا رضایت به اموری که سلب حق او نیست، چه ارزشی دارد؟ چرا اصلاً رضایت او اهمیتی داشته باشد. فی المثل من راضی باشم که شما ثروتمند باشید، یا اینکه راضی باشم که فلانی درس بخواند، همینطور...از اینجا است که در می‌یابیم موضوع رضایت، «سیطره» است. حال سیطره چه شخص یا اشخاص و به چه نحوی خود بحث دیگری است.

وبدین ترتیب هر فرد که بارضایت خود و دیگران واحدی سیاسی به وجود آورد و حکومتی در آن مستقر سازد، خود را در برابر هریک از افراد آن اجتماع ملزم و متعهد می‌سازد و تابع تصمیم و رأی اکثریت قرار می‌گیرد؛ در غیر این صورت، پیمان اولیه‌ای که او با سایر افراد برای تشکیل یک اجتماع منعقد کرده است ارزش و اثری نخواهد داشت. و چنانچه بخواهد آزادی خود را حفظ کند و به زیر قید هیچ قانونی در نیاید، همچنان در وضع طبیعی باقی خواهد ماند.

بنابراین روشن است که قصد لاک رضایت به سیطره و رأی اکثریت است؛ اینگونه نیست که تمامی افراد در انجام همه کارها توافق داشته باشند، اگر هر شخصی در انجام امور تابع رأی خود باشد در آن صورت آن پیمان نخستینی که افراد برای خروج از وضع طبیعی با یکدیگر بسته بودند اثری نخواهد داشت، چرا که بعد از پیمان نیز همان میزان تشنگی آراء به چشم می‌خورد که قبل از پیمان.

رضایت ، سلطنت مطلقه و رأی اکثریت

در اینجا لاک مجبور است نکته‌ای را توجیه کند و آن اینکه از یک طرف به رأی و تصمیم اکثریت صحنه گذارد، از طرف دیگر معتقد است که هیچ اجتماعی نمی‌تواند یک اجتماع سیاسی باشد، مگر آنکه بر اساس رضایت افراد تشکیل دهنده خود، استوار گردد. بنا براین، این ایراد مطرح می‌شود که آن جمعیتی که در اقلیت واقع می‌شود، به عدم رضایت به پذیرش تصمیمات اکثریت وادار می‌شود. لذا لاک باید به نحوی اثبات کند که این اقلیتها به کاری وادار و مجبور نمی‌شوند، لذا می‌گوید که تک تک افراد اجتماع مدنی به موجب آن پیمان نخستین، به طور ضمنی رضایت داده‌اند که در همه موارد رأی اکثریت را بپذیرند.

اما به نظر می‌رسد انسانها قبل از اینکه به پذیرش رأی اکثریت رضایت داده باشند؛ به نحواولی به عضویت در اجتماع رضایت داده‌اند. انسانها در طی تشکیل اجتماع مدنی و سیاسی به دو امر رضایت می‌دهند: اول به اینکه از وضع طبیعی خارج شده و از برخی حقوق خود چشم پوشی کنند، و سپس به اینکه حاکمیت و سیطره از این اجتماع سیاسی با چه کسانی باشد. هدف اصلی لاک ظاهراً این بوده است که نشان دهد سلطنت مطلقه با قرار داد اجتماعی نخستین، مغایرت دارد.

ظاهراً به این جهت که در قرار داد نخستین^۱ رضایت به رأی اکثریت نهفته است و این امر با سلطنت مطلقه جور در نمی‌آید؛ چرا که در سلطنت مطلقه زور حکومت می‌کند و رضایت افراد محوریت ندارد. شاید بتوان این مساله را اینگونه پاسخ داد که سلطنت مطلقه در برخی مواقع با رأی اکثریت قابل جمع است، بدین گونه که رأی اکثریت بر سلطنت مطلقه قرار بگیرد و آن تنافی که لاک به آن اشاره می‌کند از میان برداشته می‌شود. اگر رأی اکثریت را به لحاظ اثرات وضعی بخواهیم با سلطنت مطلقه مقایسه کنیم؛ رأی لاک این است که خطری که از سوی حکمرانی اکثریت، آزادی افراد را تهدید می‌کند، بسیار کمتر از خطری است که از جانب سلطنت مطلقه ممکن است متوجه آزادی افراد شود. (Ibid. VII.90,93)

به نظر لاک سلطنت مطلقه چون زور در آن حکومت می‌کند حکومت نا حق است و

حکومت مدنی چون بر رضایت افراد استوار است حکومت بر حق است. یک نکته ظریف در اینجا وجود دارد آن اینکه باید ابتدا معنا و مقصود از حق مشخص گردد، اگر «حق» امری است که هستی فی نفسه دارد، همان طوری که «زور» نمی تواند موجد آن باشد، رضایت افراد هم موجد آن نیست. بنابراین ضروری است که تمایزی اساسی میان معیارهای مطلوبیت یک حکومت و معیارهایی که اخلاقی بودن یک حکومت را نشان می دهند، قائل شویم؛ حکومتی که بر پایه رضایت افراد باشد حکومت مطلوبی است اماممکن است اخلاقی نباشد؛ یعنی رضایت افراد بر امور خلاف اخلاق متمرکز شود. در مقابل این پرسش را می توان طرح کرد که آیا سلطنت مطلقه فی نفسه حکومت بد و ناصوابی است یا اینکه ملزومات این نوع حکومت می تواند ناصواب باشد؛ به عبارت دیگر در اینجا یک فرض کاملاً منطقی قابل طرح است و آن اینکه در راس سلطنت مطلقه فردی باشد که حقوق اتباع را رعایت کند بطوری که هر کس به حقوق طبیعی اولیه خود دست پیدا کند؛ فردی باشد که منافع خود را از منافع جمع جدا نداند؛ از روی خود خواهی حکم خلاف عدالت ندهد و امثال اینها. آیا در این صورت باز هم اقتدار مطلق حاکم قابل دفاع نخواهد بود؟ منتهی از آنجائی که در حیطه تجربه، معمولاً حکومتهایی که در آن تمام قدرت در دست یک نفر متمرکز شده، مستبدانه عمل کرده و دیری نپائیده است که در معرض فساد و زوال قرار گرفته اند، لذا در اذهان چهره نا مطلوبی از آن نقش بسته است. البته واضح است که در مورد "حکمرانی انسانهای معمولی"، خطر «در معرض فساد قرار گرفتن»، کم اهمیت نیست و لذا مطلقه نبودن حکومت در انسانهای معمولی البته و صد البته مطلوب است.

یکی دیگر از دلایلی که لاک بر سلطنت مطلقه می تازد و معتقد است که شهریار مطلق نسبت به اتباع خود در وضع طبیعی قرارداد آنست که اگر میان شهریار و اتباع اختلافی واقع شود هیچ مرجعی برای قضاوت در میان آنها وجود ندارد و این دقیقاً همان حالتی است که در وضع طبیعی وجود دارد. در حالی که یکی از دلایلی که انسانها تمایل به تشکیل اجتماع مدنی پیدا می کنند همین است که مرجعی تعیین نمایند تا در صورت بروز اختلاف و یا هر معضل دیگری به او رجوع کرده و همه ملزم به اطاعت از حکم او باشند. حال آیا نمی توان حاکمی را تصور کرد که آنقدر موجه باشد که مردم در حل اختلافشان به رأی و نظرا و اعتماد کنند؛ آن را محترم بشمارند و به آن گردن نهند.

هم چنین به لحاظ کارآمدی؛ اجرای عدالت و پیشگیری از ظلم نیز نمی توان حکومت

اکثریت را حکومت کاملاً مطلوبی قلمداد کرد؛ زیرا همان مفاسدی که در سلطنت مطلقه، بواسطه وسعت اختیارات حاکم گریبانگیر او می‌شود، برای حکومت اکثریت نیز قابل تصورات است. یعنی اکثریت براحتی می‌تواند حقوق اقلیت را نادیده بگیرند و بر آنها ستم روا دارند. در این عرصه لاک معتقد است اگر انسان در وضعیت طبیعی بسر برد به مراتب بهتر است از اینکه تحت سیطره یک سلطان مطلق قرار داشته باشد؛ زیرا در وضع طبیعی حداقل انسان می‌تواند از قدرت خود برای نگاهداشت حقوقش بهره‌گیرد. اما در حکومت مطلق اگر حق او توسط سلطان غصب شود، نه تنها مرجعی نیست که به آن متوسل شود بلکه همان حق داوری در باره خود و دفاع از حقش را که در وضع طبیعی دارا بود، از دست می‌دهد. لاک در راستای این معنا که خروج انسانها از وضعیت طبیعی و ورودشان به وضعیت حکومت سلطنتی مطلق، نقل خروج از چاله و افتادن به چاه است، جمله جالبی دارد: «شاید که حامیان سلطنت مطلق آدمیان را چنان ابله پنداشته‌اند که به گمان ایشان، مردم برای مصون داشتن خود از آسیب‌های راسوها و روباهان را ضی‌اند که شیران آنها را پاره پاره کنند» (Ibid. VII. 93).

رضایت و شرایط تحقق آن

تا اینجا درباره به نظر لاک در باب قرارداد و نقش محرز «رضایت» مطالبی ذکر گردید، ولی هنوز نکات چندی باقی است. لاک اگر چه در مکتوبات خود به توافق و پیمان اشاره می‌کند اما مانده‌ها به هیچ وجه روی آن متمرکز نمی‌شود، هابز در کتاب خویش (لویاتان)، در باب ماهیت قرارداد، انواع قراردادها، چگونگی انعقاد قرارداد و مسائل مربوط به آن توضیحات مفصلی را ارائه کرده است ولی لاک چنین نیست. آنچه مرکز توجه لاک است بیشتر عنصر «رضایت» است، وی تاکید می‌کند که هیچ‌کسی را نمی‌توان از حقوق طبیعی اش محروم کرد و بدون رضایت خودش به زیر قدرت سیاسی شخص دیگری آورد. در واقع تعریفی که لاک از اجتماع سیاسی به دست می‌دهد به گونه‌ای است که «رضایت» یکی از محورهای آن به حساب می‌آید.

هابز در این مورد دقیقاً نکته مقابل لاک است؛ به اعتقاد هابز پیمان‌هایی که به حکم ترس منعقد می‌شوند، معتبرند: پیمان‌هایی که به موجب ترس در وضع طبیعی محض منعقد می‌شوند،

الزام آورند. برای مثال اگر من عهد کنم که برای حفظ جان خود به دشمن فدیهای بپردازم و یا خدمتی بکنم، به موجب آن عهد ملزم و متعهدم. (مکفرسون وهابز، ۱۳۸۰: ۱۶۸)

بنابراین با توجه به اهمیت ویژه‌ای که رضایت و مبرز آن اعم از عمل و سخن دارد، لازم است به ماهیت آن و شرایط تحقق آن و برخی مسائل مرتبط دیگر تا حدودی پرداخته شود.

ریچارد فلتمن^۱ سه شرط را برای نسخه یا عمل مبرز رضایت بیان کرده است:

۱. فرد باید بداند که به چه چیز رضایت داده است؛

۲. قصد رضایت دادن (ابراز رضایت) داشته باشد؛

۳. علم خویش به مفاد رضایت و قصد رضایت دادن خویش را نسبت به فرد یا افرادی که از رضایت نفع می‌برند ابراز نماید به تعبیر دیگر رضایت خود را اظهار کند. (هورتن، ۱۳۸۴: ۵۸)

بنابراین اگر قول یا فعلی را حاکی از رضایت می‌دانیم لاجرم باید حایز این شروط باشند. این شروط در واقع بیانگر فهم عرفی ما از رضایت است. از این پس برای سهولت بحث، به هر یک از این شروط با عنوان خاصی اشاره می‌کنیم؛ شرط اول، شرط «علم»، شرط دوم، شرط «قصد» و شرط سوم، شرط «ابراز» نامگذاری شده‌اند.

در هر یک از این شروط نکات قابل تأملی به چشم می‌خورد:

اولاً گاهی اوقات اتفاق می‌افتد که یافتن مصداق دقیق رضایت کار بسیار دشواری است. دلیل این امر آن است که ممکن است امری که قرار است رضایت به آن تعلق بگیرد امر پیچیده‌ای باشد و یا لوازمی داشته باشد، حال اگر ادعا شود که شخصی به امری رضایت داده است می‌توان دو احتمال داد یکی این که رضایت او، لوازم آن امر را هم شامل می‌شود و دیگر این که بر عکس، رضایت مشمول لوازم آن نباشد.

بنابراین یک سؤال بسیار مهم مطرح می‌شود که آیا برای رضایت، داشتن علم به نحو کلی کفایت می‌کند یا این که نه، علم کاملاً باید بر متعلق رضایت تطبیق کند و به عبارت دیگر مصداق رضایت متعین باشد؟ به عبارت ساده‌تر اگر ما حدوداً بدانیم به چه چیز رضایت

1. Richard Flathman

می‌دهیم کافی است یا این که باید دقیقاً بدانیم که به چه چیز رضایت می‌دهیم؟
بر این نکته آثار عملی فراوانی نیز مترتب است. یکی از جاهایی که به وضوح اثر این
نکته خود را نشان می‌دهد در معاملات است.

در این مورد هورتن می‌گوید: «شرط علم» نباید بسیار محدود و یا دقیق تفسیر شود،
گرچه به رغم عدم تعیین در تطبیق، روشن است تعیین این که آیا در هر مورد خاصی، رضایت
محقق شده است یا نه، ضروری است. از این نکته برمی‌آید که هورتن معتقد است که اگر
متعلق علم کاملاً متعین نباشد، با وجود این تحقق رضایت ممکن است.

برخی موقعیت‌های پزشکی و آمیزش جنسی، دو نمونه دیگری هستند که اثبات تحقق
رضایت یا عدم آن - به واسطه ابهام در تحقق شروط آن - بسیار دشوار است.
شرط «ابراز» نیز به نظر می‌رسد کاملاً باید مورد مذاقه قرار گیرد. «ابراز» چگونه صورت
می‌پذیرد؟ آیا ابراز صرفاً از طریق گفتار است یا طرق مختلفی برای «ابراز» به نحو کلی و
خصوصاً ابراز رضایت وجود دارد؟

شروط سه‌گانه مذکور هم بر رضایت مصرح و هم بر رضایت ضمنی قابل اطلاق است.
این نکته از نکات بحث‌انگیز است. لذا ضروری به نظر می‌رسد که ما بحث را بر رضایت
ضمنی متمرکز کنیم؛ چرا که اگر تمام شروط سه‌گانه به نحو یکسانی هم بر رضایت صریح
(مصرح) و هم بر رضایت ضمنی صدق کند، باید دید تفاوت این دو رضایت در کجاست؟
گفته می‌شود هر گاه به شخص، فرصت مخالفت، پیشنهاد یا اقدام نسبت به وضعیت
موجود داده شود، اما او مخالفت خود را اعلام نکند و ساکت و بدون عکس‌العمل باقی بماند،
به طور ضمنی با وضعیت موجود موافق است. به عنوان یک نمونه ساده: هنگامی که سوار
تاکسی می‌شویم و مسیر خود را تعیین می‌کنیم، گرچه از کرایه سخنی به میان نیامده است، به
طور ضمنی به پرداخت کرایه رضایت داده‌ایم. بنابراین آن چه رضایت ضمنی را از رضایت
صریح، متمایز می‌گرداند، «روش» یا «شکل» ابراز رضایت است.

به طور خلاصه در رضایت ضمنی همانند رضایت صریح، شخص باید بداند به چه چیز
رضایت می‌دهد؛ قصد رضایت داشته باشد؛ سکوت و اهمال را به عنوان اظهار یا علامت
رضایت بکار برد. این نکته اخیر، نکته مهمی است چرا که هر سکوت و اهمالی را نمی‌توان
علامت رضایت قلمداد کرد. بنابراین به نظر می‌رسد که رضایت ضمنی همان رضایتی است که

از فحوای کلام استفاده می‌شود و فرقی با رضایت صریح ندارد نه در اصل «رضایت بودن» و نه در شرایط آن. آری؛ در اینجا سؤال کلی‌تری مطرح می‌شود که انحصاری به رضایت ضمنی هم ندارد و آن این که آیا شروط رضایت در همان سه شرط مذکور خلاصه می‌شود یا این که شرایط دیگری نیز در رضایت دخیل است.

به نظر می‌رسد که شروط سه‌گانه اگر چه برای رضایت لازمند اما کافی نیستند. با کمک مثالی می‌توان مطلب را روشن کرد: اگر شخصی را میان حفظ نفس یا مال مخیر نمایند، اگر چه به از دست رفتن مالش اجازه دهد و سه شرط علم، قصد و ابراز نیز محقق شده باشد، آیا می‌توان گفت که او واقعاً رضایت داده است؟ یا این که باید گفت که او چاره‌ای جز این نداشته است؟ به عبارت دیگر اگر چه او به ظاهر در انتخاب خویش آزاد بوده است اما در واقع مواردی که در بین آن‌ها دست به انتخاب زده هر دو موارد نامطلوبی بوده‌اند و شخص برای پرهیز از خطر بزرگتر به خطر کوچکتر تن داده؛ یعنی هیچ جایگزین مناسبی برای رضایت نداشته است؛ لذا رضایت او رضایت واقعی محسوب نمی‌شود.

رضایت واقعی و نوع انتخاب

این مسأله که «برای تحقق رضایت واقعی چه نوع انتخابی لازم است؟» بسیار حایز اهمیت است و نظریه‌پردازان اختیارگرایی الزام سیاسی توجه بسیاری به آن معطوف داشته‌اند؛ چرا که اگر قرار باشد رضایت، نقشی محوری و اساسی در نظریات اختیارگرایانه (هر یک به نحوی) داشته باشد، مردم باید قادر به انتخاب واقعی باشند. در غیر این صورت نیازی به این امر نیست. یعنی مثلاً در حکومت‌هایی که جابرانه هستند در عین حال ممکن است مردم رضایت نسبی داشته باشند اما نکته آن است که در این صورت در مشروعیت حکومت و الزام شهروندان به تبعیت، رضایت نقشی ندارد و به تبع آن انتخاب واقعی هم ضرورتی نخواهد داشت.

اگر شخصی میان انتخاب عمل جراحی به منظور نجات زندگی و پیامدهای جبری و ناخوشایند بیماری لاعلاجی مخیر باشد و آن گاه با عمل جراحی موافقت کند، رضایت او را یک رضایت واقعی محسوب می‌کنند.

حال سؤال این است که هم در مثال قبلی (انتخاب بین مال و جان) هم در این مثال، شخص در صورت عدم موافقت هلاک خواهد شد، اما چرا مورد اول رضایت واقعی قلمداد

نمی‌شود، اما در مورد دوم اسناد رضایت، بسیار عاّدی به نظر می‌رسد؟

ممکن است یک پاسخ ابتدایی آن باشد که هر گاه تعداد انتخاب‌های موجود در یک موقعیت؛ منافعی که از آن‌ها حاصل می‌شود و یا ارزش هر یک از این انتخاب‌ها با موقعیت دیگر متفاوت باشد؛ یعنی مثلاً در یک موقعیت تعداد انتخاب‌های بیشتر و با کیفیت بهتر وجود داشته باشد قاعدتاً در چنین موقعیتی، رضایت واقعی تحقق پیدا خواهد کرد. البته این پاسخ، پاسخ درستی است. اما اگر فرض کنیم دو موقعیت وجود دارد با تعداد انتخاب‌های یکسان و سود ارزش نهایی برابر، در این صورت چگونه ممکن است، انتخاب در یک موقعیت انتخاب واقعی قلمداد شود و رضایت در آن موقعیت، رضایت واقعی؟! اما در موقعیت دیگر اسناد رضایت واقعی، صحیح نباشد؟

آن چه به عنوان معیار تشخیص رضایت از عدم آن ذکر کرده‌اند، بود یا نبود اجبار از ناحیه شخص یا اشخاص دیگر است. بر همین اساس نخست، چون شخص با وجود تهدید و اجبار از ناحیه شخص متجاوز به انتخابی، رضایت داده بود؛ لذا رضایت او معتبر نیست در حالی که در مثال پزشکی چون هیچ گونه اجباری در کار نبود لذا رضایت فرد بر انتخابش، رضایت واقعی قلمداد می‌شود. نکته جالبی در مثال پزشکی و مثال‌هایی نظیر آن به چشم می‌خورد و آن این که در این مثال نیز فرد بیمار بین دو امر مخیر است: یکی جراحی نمودن بخشی از بدن که کارکرد عادی و مناسب خود را از دست داده است و تحمل درد عمل و عوارض بعد از آن و دیگری جان دادن و خداحافظی از حیات دنیوی! در این مثال نیز جبر سنگینی نهفته است و به هیچ وجه انتخاب دیگری وجود ندارد، حتی به نظر می‌رسد انتخاب‌های این مثال مطلوبیت کمتری نسبت به نمونه قبل (انتخاب مال یا جان) دارد، چرا که اگر زنده ماندن را هم انتخاب کند باز هم با درد و رنجی که حاصل جراحی است باید دست و پنجه نرم کند. چه عاملی تحمل جبرهای این چینی را بر فرد آسانتر می‌سازد، به طوری که رضایت او در این گونه مثال‌ها رضایت واقعی قلمداد می‌گردد؟

به نظر می‌رسد نکته‌ای روان‌شناختی در آن نهفته باشد: افراد اجبار از سوی هم‌نوع را به سختی می‌پذیرند چون دلیلی برای منقاد شدن نمی‌بینند؟ فرد مقابل آن‌ها کسی است مثل خود آن‌ها و امتیازی بر آن‌ها ندارد. اما مواردی همانند بیماری را امری می‌دانند که حدوث آن ربطی به آن‌ها یا اشخاص دیگر ندارد، چیزی است که طبیعت بر آن‌ها تحمیل کرده است و یا به

اعتقاد برخی خواست موجودی ماورائی مثلاً خدا بوده است. اصلاً خود را در حدی نمی‌بینند که «چرایی» در کار بیاورند بر عکس مثال دیگر که به راحتی می‌پرسند: فلان شخص به چه حقی مرا میان مال و جانم مخیر کرده است!

اجبار و مصادیق آن

اجبار در موارد جزئی به راحتی قابل تشخیص است، اما گاه در موقعیت‌های پیچیده تشخیص این که آیا اجباری در میان هست یا نه بسیار دشوار است. از طرفی چون «اجبار» نقش محوری در تشخیص رضایت از عدم آن دارد، لذا شناختن مصادیق دقیق اجبار کاملاً ضروری است.

به عنوان مثال یکی از موارد بسیار جالب و مهم در عرصه‌های سیاسی نزاع مارکسیست‌ها و مدافعان بازار آزاد است؛ از نظر مارکسیست‌ها، قراردادهای کارگری در نظام اقتصادی سرمایه‌داری، در زمره مبادلات اجباری هستند، در حالی که مدافعان بازار آزاد این قراردادها را نمونه‌های بازار آزاد تلقی می‌کنند. بنابراین، مشاهده می‌شود که «اجبار» از دسته مفاهیمی است که به راحتی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد! هر فرد یا گروهی به فراخور حال و منفعت خویش، «اجبار» را تفسیر می‌کند. به همین دلیل «تعیین چیستی اجبار» از جمله مباحثی است که مورد نزاع فراوان واقع شده است. مثلاً همان طور که در قبل هم اشاره شد، از نظر هابز قراردادهایی که افراد در شرایط کاملاً اجباری منعقد می‌کنند، چندان هم بدون اختیار نیست و لذا مانند قراردادهایی که در شرایط مساعدتری منعقد شده‌اند، الزام‌آورند.

بنابراین شروط سه‌گانه رضایت را ظاهراً اکثر صاحب‌نظران قبول دارند اما شرط چهارم (شرایط انتخاب مناسب) محل بحث است. فردی مثل هابز معتقد است که انتخاب میان دو گزینه هر چند نامطلوب، حاکی از اختیار فرد است و لذا این انتخاب برای او تعهدآور است.

نکته‌ای که به ذهن متبادر می‌شود آن است که میان «اختیار» و «رضایت» چه ارتباطی وجود دارد؟ آیا کسانی که معتقدند اگر شرایط مناسب انتخاب فراهم نباشد، رضایت واقعی نیز تحقق پیدا نمی‌کند؛ به داشتن اختیار اذعان دارند؛ منتهی ضیق بودن دایره اختیار را دال بر عدم رضایت می‌دانند و یا این که معتقدند اگر شروط انتخاب نامناسب باشند، فرد در واقع اختیاری ندارد تا بخواهد رضایتی بدهد؟

دو تفسیر از رضایت ضمنی

قبلاً به تعریف رضایت ضمنی پرداختیم و وجه تمایز آن با رضایت صریح بیان شد. در خصوص بحث حکومت و نقش رضایت در آن، هورتن می‌نویسد: دو تفسیر از رضایت ضمنی در میان نظریه‌پردازان رضایت شهرت بیشتری یافته است:

بنا بر تفسیر اول زندگی دائم در لوای یک حکومت یا بهره‌مندی از منافع ناشی از اقامت مستمر، دلیل بر رضایت فرد است.

در تفسیر دوم ادعا شده است که رأی دادن در یک انتخاب واقعاً آزاد (دموکراتیک) نشان از رضایت افراد به اقتدار آن حکومت است.

در تفسیر اول چند نکته قابل تأمل وجود دارد. بر اساس کدام قرارداد یا اصل و قاعده شناخته شده متداولی می‌توان گفت که اقامت دائم یا بهره‌مندی از منافع آن، عقلاً نشان رضایت است؟ آیا عرف چنین ابتدائی را می‌پذیرد؟ شروط سه‌گانه رضایت چگونه تحقق پیدا کرده است؟ به عنوان مثال چنین افرادی دقیقاً به چه چیزی رضایت داده‌اند؟ آیا به اقتدار حکومتی که در تحت لوای آن زندگی می‌کنند رضایت داده‌اند؟ یا نه صرفاً به ماندگاری خود در این سرزمین و استفاده از مواهب آن راضی‌اند و یا به امر دیگری رضایت داده‌اند؟

با این وصف که موضوع رضایت کاملاً مشخص نیست، آیا اسناد رضایت به فرد صحیح است؟ پس شرط «علم» چه می‌شود؟ شروط «قصد» و «ابراز» نیز به طریق اولی چنین وضعی دارند. ۲. اگر شخص انتخاب دیگری جز اقامت دائمی نداشته باشد، آیا به راستی می‌توان اقامت دائم او را حاکی از رضایتش دانست؟

بسیاری از دولت‌ها یا اجازه مهاجرت نمی‌دهند و یا آن را بسیار محدود می‌سازند؛ حتی اگر از نظر قانونی مشکلی وجود نداشته باشد مهاجرت امر بسیار پرهزینه‌ای است.

دیوید هیوم^۱ در نقد این تفسیر از رضایت سخنی دارد:

آیا می‌توان به جد ادعا کرد که دهقان یا صنعتگری که به هیچ زبان یا منش خارجی، آشنایی ندارد و با تحصیل دستمزد اندک، زندگی روزمره خویش را اداره می‌کند، در ترک

1. David Hume

کشورش آزاد است؟ آیا می‌توان گفت یک شخص، با باقی ماندن در کشتی، آزادانه به فرماندهی ناخدا رضایت داده است: اگر در حال خواب به کشتی منتقل شده باشد، باید به دریا بپرد و هلاک شود (هورتن، ۱۳۸۴: ۶۷)

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این که کسانی که امکان مهاجرت دارند، تنها دردی که از آن‌ها دوا می‌شود می‌تواند آن باشد که از نحوه اعمال اقتدار یک حکومت خلاص شوند و گرنه به هر جا که بروند باید به تبعیت از اقتدار آن تن دهند؛ بنابراین اگر کسی بخواهد به کلی از روابط سیاسی شانه خالی کند، هیچ پناهگاهی نخواهد داشت. پس می‌بینیم که با این محدودیتی که در انتخاب محل سکونت و اقامت دائم وجود دارد، ماندن در یک سرزمین و بهره‌مندی از منافع آن را نمی‌توان دالّ قطعی بر رضایت فرد گرفت.

و اما تفسیر دوم: در مورد انتخابات آزاد، جان پلامناتز^۱ می‌گوید:

«در مناطقی که برای احراز یک سمت، رویه‌های اساسی انتخابات وجود دارد، هر کس در این جریان شرکت می‌کند، به اقتدار کسی که برای این سمت انتخاب می‌شود، مشروط به آزادی در انتخابات رضایت می‌دهد. این تفسیر، معنای جدیدی را از واژه «رضایت» ارائه نمی‌دهد، جز آن که صرفاً کاربرد سیاسی متعارف و مهم آن را مشخص می‌کند؛ چون فرض آن است که شهروندی که در انتخابات رأی می‌دهد، به اهمیت عملی که اقدام می‌کند، واقف است و در صورتی که انتخابات آزاد باشد، آزادانه در روندی شرکت می‌کند که اقتدار را به کسی که اگر انتخابات نبود، از آن اقتدار برخوردار نمی‌شد، اعطا می‌کند.» (Plamenatz, 1968: 72)

در سخن پلامناتز نکاتی وجود دارد که قابل تأمل اند، اما قبل از بیان آن‌ها باید توجه کنیم که تعیین دقیق «شرایط انتخابات آزاد» دشوار است، لذا یا باید در مورد تحقق این شرایط قدری با مسامحه برخورد کرد و یا اصلاً منکر اعتبار انتخابات شد، همان طور که برخی معتقدند که انتخابات، شرایط مطلوب برای تحقق رضایت فراهم نمی‌آورد و تنها راه برای این که شروط رضایت محقق شود، شرکت مستقیم در دموکراسی‌ها می‌باشد. این مسأله ممکن است خود به عنوان اشکالی بر سخن پلامناتز مطرح گردد. ولی واقعیت این است که دقیق

1. John Plamenatz

نبودن مفاهیمی چون «شرایط انتخابات آزاد» مشکل تقریباً اکثر مفاهیم به کار گرفته شده در فلسفه است و مطلب جدیدی نیست. ولی این مانع از این قضیه نمی‌شود که در عین حال پاره‌ای از مصادیق این مفهوم نیز روشن باشند. بنابراین سخن پلامناتز در مصادیق روشن شرایط «انتخابات آزاد» خالی از اشکال می‌شود. این مسأله که ابهام در پاره‌ای از مصادیق یک مفهوم، موجب نمی‌شود که مفهوم کلاً از کاربرد فلسفی تهی شود و به اصطلاح «کنار گذاشتی!» باشد، بحث مهمی است که میان پاره‌ای فیلسوفان در جریان است. به عنوان مثال بحث موجز و مهم جان سرل (John Searl) در مقدمه کتاب فعل گفتاری خواندنی است.

۲. حال اگر یکی از شرایط انتخابات آزاد مثلاً شرکت آزادانه و اختیاری افراد در انتخابات مهیا نباشد، در آن صورت، به اعتقاد پلامناتز، افراد الزامی به اطاعت نخواهند داشت. به عنوان مثال الزام سیاسی شهروندان در استرالیا که رأی دادن در آن قانوناً اجباری است و در آمریکا که رأی دادن در آن کاملاً اختیاری، از نظر پلامناتز متفاوت است.

به نظر می‌رسد ادعای پلامناتز، خالی از اشکال نباشد. اگر شهروندی خود را به دلایل دیگری مثلاً این که «قانون‌شکنی را به طور کلی مذموم بداند» در انتخابات قانوناً اجباری، شرکت کند، در آن صورت وی همان میزان الزام دارد که اگر شرکت در انتخابات اختیاری می‌بود. پس قاعدتاً در نتیجه انتخابات نیز، به واسطه عنصر اجبار، خللی ایجاد نمی‌شود، مگر آن که رأی ندادن او، زیان‌هایی را متوجه او سازد و فرد برای پرهیز از این زیان‌ها مجبور به رأی دادن شود، اگر غرض پلامناتز همین امر بوده باشد در آن صورت سخن او مبراً از اشکال خواهد بود.

اما بر تفسیر مبتنی بر رأی دادن در انتخابات آزاد اشکالات جدی‌تری وارد است: اولاً بر اساس این تفسیر ظاهراً تنها کسانی که در انتخابات شرکت نمایند، رضایت داده‌اند و لذا ملزم به اطاعت از اقتدار دولت منتخب هستند و در مقابل کسانی که می‌توانسته‌اند در انتخابات شرکت کنند، اما به هر دلیل این کار را نکرده‌اند، ظاهراً هیچ گونه الزامی ندارند. ممکن است برخی بگویند کسانی هم که در انتخابات شرکت نکرده‌اند در واقع رضایت

داده‌اند، مثلاً توسمان^۱ یکی از کسانی است که با این نظر موافق است: «بسیاری از شهروندان، هیچ چیز را قبول ندارند.» آنان همانند «عروسک‌های سیاسی^۲، از موقعیت خود اطلاعی ندارند و آن موقعیت را با رضایت به دست نیاورده‌اند»، هم چنین «شهروندان ناراضی بزرگسال، در واقع، مانند کودکان صغیری هستند که بدون رضایت خود، سرپرستی می‌شوند.» (هورتن، ۱۳۸۴: ۷۳)

البته به نظر می‌رسد سخن توسمان بیشتر به این عقیده نزدیک است که برخی افراد در جامعه، اصلاً نسبت به رضایت بینشی ندارند تا این که بخواهند رضایت بدهند یا رضایت ندهند. به اعتقاد برخی رأی دادن به نوعی اعلام رضایت است؛ با رأی دادن و شرکت در انتخابات، شرکت کنندگان رضایت خود را به نحو ضمنی اعلان می‌دارند، و هر کس به هر دلیلی در انتخابات شرکت نکند، مثلاً به قول توسمان: از موقعیت خود اطلاع دقیقی نداشته باشد؛ اصلاً چیزی را قبول نداشته باشد تا بخواهد رضایت بدهد یا نه و سایر دلایل، دال بر عدم رضایت او است، نه این که در این قضیه نتیجه عکس گرفته شود و هر کس که در انتخابات شرکت نکند، نیز در زمره افراد رضایتمند قرار بگیرد.

دلیل این امر نیز بسیار واضح است، اگر قرار باشد رأی دادن و رأی ندادن هر دو، نشانه‌های رضایت تفسیر شوند، بدیهی است که تشخیص رضایت از عدم رضایت میسر نیست، در این صورت گویی عدم رضایت اصلاً متصور نیست، ولی اگر عدم رضایت غیر ممکن شد، در این صورت آیا می‌توان رضایت را عملی اختیاری قلمداد کرد؟ مسلماً پاسخ منفی است. بنابراین، این فرض که «کسانی هم که در انتخابات شرکت نکرده‌اند، رضایت داده‌اند» باطل است. به هر حال ما حصل این اشکال آن است که تکلیف کسانی که رأی نداده‌اند، مشخص نیست و سرگردان و بدون الزام سیاسی رها شده‌اند.

دومین اشکال به لوازم و مقتضیات انتخابات آزاد برمی‌گردد. انتخابات آزاد مقتضی آن است که هر فرد با هر دیدی در انتخابات شرکت کند، بنابراین ممکن است برخی افراد صرفاً

1. Tussman
2. Political Childbrides

به عنوان سرگرمی در انتخابات شرکت کنند و یا دیدی عمل‌گرایانه داشته باشند. به عنوان مثال فردی که دیدگاه آنارشیستی دارد و اقتدار هر گونه دولتی را منکر است، صرفاً به این دلیل که دولتی که کمترین بدی را دارد، قدرت را در دست بگیرد، در انتخابات شرکت می‌کند به اصطلاح از باب دفع افسد به فاسد در انتخابات شرکت می‌کند. لذا چنین فردی ممکن است خود را اخلاقاً به نتیجه ملزم نداند. در آخر هورتن نتیجه می‌گیرد که انتخابات صرفاً ابزار تعیین حکمران است نه ابزار اعطای اقتدار به برنده انتخابات؛ تعیین حکمران با اعطای قدرت ملازمه‌ای ندارد و بنابراین مطلقاً درست نیست که شرکت در انتخابات را لزوماً مبنی رضایت به اقتدار انتخاب شونده یا مستلزم آن بدانیم. ولی به نظر می‌رسد، نکته‌ای که هورتن ذکر می‌کند صحیح نباشد. تعیین حاکم بدون اعطای قدرت معنایی ندارد. حاکم بدون قدرت، حاکم نیست. بنابراین هرگاه با ابزاری خاص (مثل انتخابات) حاکمی تعیین می‌گردد، طبیعتاً این به معنای رضایت به حاکمیت و اقتدار سیاسی او است. و تفکیک بین دو امر معنایی ندارد. البته این سخن هم صحیح است که گاهی رضایت‌ها به عنوان ثانوی حاصل می‌شوند مثل دفع افسد با فاسد نه ذاتاً. ولی این سخن دیگری است و ربطی به تفکیک تعیین حاکم و اعطای قدرت ندارد. اما در مورد مثال شرکت در انتخابات به عنوان سرگرمی، این سخن پذیرفته شده‌ای نیست. به این معنا که افعال و سخنان ما در ظرف روابط اجتماعی معانی خاصی می‌یابند و ما نمی‌توانیم از مرز قراردادهای زبانی و دلالت‌های عرفی و عقلایی پا فراتر بگذاریم. به تعبیر دیگر انسان در درون خود هر معنایی را می‌تواند اراده کند ولی وقتی سخنی را با توجه، به زبان می‌آورد یا عملی را با آگاهی انجام می‌دهد باید مسؤولیت آن را هم بپذیرد. به عنوان مثال نمی‌شود شخصی در محضر رسمی حاضر شود و منزل خود را به دیگری بفروشد و ثمن آن را هم تحویل بگیرد و بعد از چند هفته بگوید این‌ها همه‌اش شوخی بود! مسأله انتخابات و شرکت در آن هم همین طور است.

چند تفسیر دیگر از نظریه رضایت

سیمونز میان سه نوع نظریه رضایت تمایز قایل می‌شود:

نظریه رضایت شخصی؛ نظریه رضایت اکثریت؛ نظریه رضایت تاریخی.

نظریه رضایت شخصی نظریه‌ای است که «الزام سیاسی را بر رضایت شخصی هر یک از

شهروندانی که خود را مقید کرده‌اند، مبتنی می‌سازد.»

نظریه «رضایت تاریخی»^۱ نظریه‌ای است که الزام‌های سیاسی شهروندان هر حکومت را ناشی از رضایت اعضای نخستین نسل جامعه سیاسی می‌داند.

طبق نظریه «رضایت اکثریت»^۲ در صورتی که اکثر شهروندان به جامعه سیاسی رضایت دهند، همه شهروندان نسبت به جامعه سیاسی خود الزام پیدا می‌کنند.

در بحث نظریه رضایت، «رضایت شخصی» مد نظر است؛ زیرا طبیعی است که اگر قرار است شخص نسبت به امری الزام داشته باشد و آن الزام هم دارای منشأ اختیارگرایانه باشد، باید الزام شخص از اختیار و رضایت خود او ناشی شده باشد؛ البته رضایت شخصی نیز اشکالاتی دارد که در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت. «رضایت تاریخی» مردود است به دلیل این که اولاً نسل‌های اولیه چه حقی دارند که سرنوشت نسل‌های آینده را رقم زنند و الزامی برای آنان بیاروند بدون این که نسل‌های متأخر هیچ دخالتی داشته باشند.

و ثانیاً این گونه تلقی رضایت کلاً از بحث اختیارگرایی خارج می‌شود، چون فقط نسل اول با اختیار به نوعی ساختار حکومتی رضایت داده‌اند، ولی نسل‌های دیگر با این اختیار بیگانه‌اند. این وضعیت هیچ نسبتی با اختیارگرایی ندارد. بنابراین کلاً از صورت بحث خارج است.

بر نظریه «رضایت اکثریت» نیز اشکالات قابل توجهی وارد است از جمله:

۱. آیا اکثریت می‌تواند اقلیتی را که رضایت نداده است، اخلاقاً ملزم کند؟ پذیرفتن این امر دشوار است. منتهی شاید بتوان فرض کرد که اگر چه اکثریت نمی‌تواند اقلیت را ملزم کند اما ممکن است اقلیت به واسطه امر دیگری ملزم شود؛ البته این قضیه جای تأمل دارد.
۲. اگر بتوان به نحوی توجیه کرد که اکثریت می‌تواند اقلیت را ملزم کند: قاعدتاً این توجیه از محدوده اختیارگرایی بیرون خواهد بود و خصایص یک توجیه و تحلیل اختیارگرایانه را نخواهد داشت.

1. Historical Consent
2. Majority Consent

کاربرد رضایت ضمنی در نظریه لاک

به نظر می‌رسد لاک در دو مقطع از رضایت ضمنی استفاده کرده است:

۱. لاک از یک سو معتقد بود که هیچ اجتماعی نمی‌تواند یک اجتماع سیاسی باشد مگر این که بر اساس رضایت افراد تشکیل دهنده خود تأسیس گردد، از سوی دیگر در هیچ اجتماعی ممکن نیست که همه اقدامات آن مورد موافقت و رضایت تمامی افراد باشد زیرا در این صورت دیری نمی‌پاید که هرج و مرج اجتماع را فرا می‌گیرد و موجودیت اجتماع به مخاطره می‌افتد و چه بسا از بین برود، بنابراین باید رأی اکثریت غالب باشد. این تنافی را لاک این گونه حل می‌کند که در جوامع دموکراتیک اقلیت مقهور اکثریت نیست چرا که هریک از افراد به موجب آن پیمان اصلی، به طور ضمنی رضایت داده است که در همه موارد پذیرای رأی اکثریت باشد:

همین که شماری از آدمیان بنا به رضایت خود جامعه یا حکومتی بنیاد کنند، اجتماع به وجود می‌آید و واحدی سیاسی تشکیل می‌گردد که در آن، اکثریت افراد حق اداره امور کلی جامعه را به دست می‌آورند (John Lock, Op, Cit. VII, 87, 89).

ظاهراً باید این طور تفسیر کرد که اکثریت افراد حق اداره امور کلی جامعه را از کل افراد کسب می‌کنند، یعنی وقتی اجتماع با رضایت عده‌ای تشکیل شد، گویی این عده حق اداره جامعه را به اکثریت واگذار می‌کند و این واگذاری حق نیز به نحو ضمنی مشمول رضایت کل این عده است.

بنابراین کسانی که از وضع طبیعی خارج می‌شوند و جامعه‌ای تشکیل می‌دهند، باید بدانند از هر حقی که برای غایات اجتماع ضروری باشد، باید بگذرند و آن را به دست اکثریت جامعه بسپارند، مگر قبلاً بر سر میزانی که از اکثریت افراد [یعنی از نصف به علاوه یک] بیشتر باشد، آشکارا توافق کرده باشند (Ibid)).

لذا این که افراد باید و ملزمند که به رأی اکثریت احترام بگذارند، بنابراین که واقعاً در قرارداد اولیه به شکل فوق شرکت کرده باشند، ظاهراً قضیه‌ای روشن است؛ ولی این کاملاً قابل پرسش است که اگر افرادی از قبل بدانند که جزء اقلیتند آیا توافق اولیه بر سر اجتماع سیاسی و سپردن حکومت به دست اکثریت برای آنان عاقلانه است؟ به اعتقاد لاک اگر افراد در مورد اکثریت، میزان خاصی را در نظر دارند، باید به نحو آشکار با یکدیگر توافق کنند.

۲. اگر بپذیریم که منشأ جوامع سیاسی و الزام به حکومت‌ها، قرارداد اجتماعی و یا به عبارتی رضایت کسانی است که به اختیار خود این جوامع را تأسیس کرده‌اند، قرارداد یا رضایت، صرفاً عده‌ای را که تشکیل دهندگان اجتماع سیاسی هستند ملزم می‌کند و لاغیر. در این صورت نسل‌های بعدی که در واقع هیچ رضایت صریحی به این که عضو جامعه سیاسی خویش و تبعه حکومتشان باشند، نمی‌دهند، الزام خود را از کجا می‌آورند؟ این یکی از چالش‌های نظریه رضایت لاک است.

در این جا لاک برای حل معضل الزام نسل‌های بعدی، به تمایز میان رضایت صریح و ضمنی متوسل می‌شود. به اعتقاد او کسی که در جامعه سیاسی معینی پرورش پیدا می‌کند، بر اساس قوانین کشور ارث می‌برد و از حقوق و مزایای یک شهروند برخوردار است، می‌توان فرض نمود وی به طور ضمنی به عضویت در آن جامعه رضایت داده و تکالیف شهروندی را به طور ضمنی بر عهده گرفته است.

لاک برای کسانی که در اجتماعی به دنیا می‌آیند، اما به حکومت آن رضایت ندارند، پیشنهادی دارد:

چنین افرادی می‌توانند از کشور محل تولد دست بکشند، به سوی کشور دیگری بروند و یا در نقطه دور افتاده‌ای از دنیا در وضع طبیعی به زندگی خود ادامه دهند!

حکومت و جامعه سیاسی، تشکیل همزمان یا...؟

موضوع تشکیل همزمان حکومت و جامعه سیاسی و یا عدم آن، موضوع مهمی است و آثار چندی بر آن مترتب است.

هابز به وجود قراردادی قایل بود که به واسطه آن عده‌ای از افراد حقوقی را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند به حاکم واگذار می‌نمایند و بدین ترتیب جامعه سیاسی و حکومت در زمان واحد و با رضایت واحد به وجود می‌آید، به عبارت دیگر با این قرارداد هم جامعه سیاسی پی‌ریزی می‌شود و هم حاکم تعیین می‌گردد و هم اقتدارش حاصل می‌شود.

اما در مورد لاک دو نظر وجود دارد: یک نظر همان است که کاپلستن به آن اشاره می‌کند، وی به استدلال افرادی استناد می‌کند که معتقدند در نظریه سیاسی لاک دو پیمان یا قرارداد و یا میثاق به چشم می‌خورد: بر اساس یک قرارداد جامعه سیاسی شکل می‌گیرد و بر

اساس قرارداد دیگر دولت برپا می‌گردد، به موجب قرارداد اول افراد به عضویت جامعه سیاسی معین درمی‌آیند و خود را به قبول احکام اکثریت ملزم می‌سازند، در حالی که بر حسب قرارداد دوم اکثریت (یا همه) اعضای جامعه نوساخته اتفاق می‌کنند که خودشان حکومت را اداره کنند یا حکومتی چند نفره^۱ یا حکومتی یک‌نفره^۲، خواه موروثی خواه انتخابی به پا دارند. (کاپلستن، ۱۳۶۰: ۱۵۲)

نظر دیگر آن است که هورتن بیان می‌کند و متضمن این نکته است که اقتدار سیاسی در دو مرحله پدید می‌آید و نه لزوماً دو قرارداد:

۱. در یک مرحله قراردادی دسته جمعی بر تشکیل جامعه سیاسی منعقد می‌شود.
۲. در مرحله دیگر از طریق تصمیم اکثریت قوای مقننه، مجریه و قضائیه به دولت به معنای عام آن واگذار می‌گردد. یک نکته در سخن هورتن جالب توجه است؛ و آن این که در مرحله دوم بر اساس تصمیم اکثریت، قوای سه‌گانه به «دولت» واگذار می‌گردد؛ لذا باید از قبل دولتی تشکیل شده باشد تا این واگذاری صورت گیرد و این می‌رساند که جامعه سیاسی و دولت از نظر لاک یک چیزند. شاید بهتر باشد که به سخن خود لاک استناد کنیم:
همین که شماری از آدمیان بنا به رضایت خود جامعه یا حکومتی بنیاد کنند، اجتماع به وجود می‌آید و واحدی سیاسی تشکیل می‌گردد که در آن، اکثریت افراد حق اداره امور کلی جامعه را به دست می‌آورند.

از سخن لاک چنین استفاده می‌شود که اولاً حکومت و جامعه سیاسی ماهیتی یکسان دارند و دو چیز نیستند. بنابراین، در طی یک قرارداد جامعه سیاسی و حکومت شکل می‌گیرد نه این که ما قراردادی ببندیم برای تشکیل جامعه سیاسی و قرارداد دیگر برای حکومت. ثانیاً از بخش دوم سخن لاک «اکثریت افراد حق اداره امور کلی جامعه را به دست می‌آورند» برمی‌آید که قرارداد دیگری وجود دارد برای این که افراد اجتماع سیاسی حق خود را برای اداره امور جامعه به اکثریت واگذار کنند، به عبارت دیگر بخش دوم سخن لاک حاکی از

نقل و انتقال حق است که یکی از طرق آن قرارداد است؛ به شرط این که نقل و انتقال متقابل باشد، چرا که می‌توان فرض کرد همه افراد اجتماع حق خود را به اکثریت هبه کرده باشند، بنابراین، به شرط آن که فرض کنیم افراد اجتماع در ازای حقی که به اکثریت اعطا می‌کنند، حقوقی را دریافت می‌کنند یعنی نقل و انتقال متقابل باشد پس قرارداد لازم است، در غیر این صورت می‌توان گفت که سخن هورتن مبنی بر صرف دو مرحله‌ای بودن اقتدار برای تبیین نظر لاک کفایت می‌کند.

با در نظر گرفتن تمام این موارد حتی اگر ما به یک قرارداد هم بسنده کنیم به هر حال از نظر لاک پذیرش رأی اکثریت نیازمند یک رضایت علی‌حده خواهد بود: رضایت فرضی . بر دو مرحله‌ای بودن اقتدار سیاسی (فارغ از نزاع‌هایی که بر سر آن وجود دارد) نتایجی مترتب است؛ یکی از نتایج قابل توجه آن مسأله «براندازی قدرت حاکم» است. در نظریه هابز چون نصب حاکم و تشکیل جامعه سیاسی در یک مرحله اتفاق می‌افتد لذا براندازی حاکم به معنای انحلال جامعه سیاسی خواهد بود؛ اما دو مرحله‌ای بودن پیدایش اقتدار سیاسی در نظریه لاک، این امکان را فراهم می‌آورد که چنان که مردم از قدرت حاکم ناراضی بودند، آن را براندازند بدون این که به موجودیت جامعه سیاسی خدشه‌ای وارد شود. اهمیت این نکته تا آن جا است که برخی معتقدند: «مهم‌ترین ویژگی تحلیل لاک از الزام سیاسی در مقایسه با تحلیل هابز، روا دانستن حق مقاومت در برابر دولت جائز و نالایق است؛ گرچه در این که این داوری، چگونه و از سوی چه کسانی باید صورت گیرد، نیز نسبتاً مبهم است.» (هورتن، ۱۳۸۴: ۵۰)

نتیجه

لاک بحث خود را با توصیف "وضع طبیعی" آغاز می‌کند. وضع طبیعی، وضعیت بشر قبل از تحقق جامعه مدنی است. البته انسانها در وضع طبیعی نیز به شکل اجتماع زندگی می‌کنند؛ چرا که بشر ذاتاً موجودی اجتماعی است. قانونی که در این وضعیت حاکم است "قانون طبیعی" است. قانون طبیعی احکام اخلاقی عقل است که در وضعیت طبیعی راهنمای انسانها است.

کاملاً روشن نیست که لاک وضع طبیعی را تا چه میزانی به صورت فرضیه صرف می‌داند

و تا چه اندازه آن را واقعیت تاریخی می‌پندارد، اما برخی سخنان او نشان می‌دهد که وی بیشتر تمایل دارد که وضع طبیعی را به عنوان مرحله‌ای که حقیقتاً در تاریخ بشر وجود داشته، بپذیرد.

وی در چند موضع تصریح دارد که مردم بوسیله قرارداد اجتماعی، حکومتی مدنی تأسیس می‌کنند و از وضع طبیعی خارج می‌شوند. لاک در عین اینکه به تحقق قرارداد اجتماعی میان انسانها در وضعیت طبیعی اشاره می‌کند، در مواردی هم دلیل تأسیس جامعه سیاسی را رضایت شهروندان می‌داند و شهروندان از باب وفای به پیمان ملزم‌اند از فرامین حکومتی که خود به وجود آورده‌اند تبعیت کنند.

فهرست منابع

- ۱- اسکروتن، راجرز؛ ۱۳۸۲، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، انتشارات حکمت.
- ۲- پایکین، ریچارد؛ ۱۴۰۲ ه. ق، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۳- جونز، ویلیام تامس؛ ۱۳۸۰، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد دوم: از ماکیاولی تا بتنام)، علی رامین، تهران، انتشارات جامعه و سیاست.
- ۴- راسل، برتراند؛ ۱۳۶۵، تاریخ و فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات علمی، دانشگاه صنعتی شریف.
- ۵- کاپلستن، فردیک؛ ۱۳۶۰، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، نشر نی.
- ۶- مکفرسن، بی؛ ۱۳۸۰، هابز، توماس ولویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- ۷- مگی، بریان؛ ۱۳۷۷، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۸- هورتن، جان؛ ۱۳۸۴، الزام سیاسی، ترجمه محمد اسلامی و دیگران (زیر نظر صادق لاریجانی)، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- 9- Horton, John ; 1992, POLITICAL OBLIGATION. Atlantic Highlands: Humanities press.
- 10-Lock, John; 1993, TWO TREATISES OF GOVRRNMENT. Edited By Charles. Sherman, London: Appleton-century- crofts
- 11-Nozik, Robert; 1991, ANARCHY, STATE AND UTOPIA, Oxford: Blachwell
- 12- Searl, John;1984, SPEECH ACTS. Cambridge: Cambridge University Press.