

به شمار می‌آید. شهریار البته یک رساله فلسفی در باب سیاست نیست. این که بهترین حکومت کدام است و چگونه مشروعیت می‌یابد، قدرت چیست و دولت چیست؟ — این قبیل مباحث فلسفی برای ما کیاولی مطرح نیست. دولت در نظریه یک واقعیت است که موجودیت آن باید شناسایی گردد و به حساب گرفته شود، نه این که مورد تبیین فلسفی قرار گیرد. لزومی هم ندارد که اطاعت مردم از دولت توجیه گردد و به خارخار مشروعیت میدان داده شود. او کسی است که به وضع آن روز ایتالیا می‌اندیشد و عمده دل واپسی او استقرار نظم و ثبات است.

ما کیاولی می‌گوید: شهریار باید شخصاً آدم قابل و کارآمدی باشد ولی بخت هم باید با او یار گردد. آنچه وی لازم دارد یک انرژی زیاد و اراده پولادین آمیخته با بی‌رحمی و حسابگری و گریزی است. او باید به دغدغه‌های اخلاق عادی بی‌اعتنا باشد. مشاوران خود را با احتیاط تمام برگزیند و کمترین اختیار به آنان ندهد. برای حفظ و گسترش قدرت خود از هیچ چیز — حتی قتل و جنایت — ابا نورزد اما به ظاهر چنان ننماید. خشونت و نرمش و زورگویی و حيله‌گری را با هم داشته باشد. چنانچه سعدی گفت:

درشتی و نرمی به هم در به است      چو رگزن که جراح و مرهم نه است

شهریار اگر دورویی کند، زیر قول خودش بزند و پیمان بشکنند چه باک که این همه به زودی فراموش می‌شود و مردم آخر سر روی نتیجه کار او داوری می‌کنند. فرمانروایی که موفق باشد مردم تحسین‌اش می‌کنند، وسایلی را هم که برای رسیدن به یک نتیجه موفقیت‌آمیز به کار گرفته شده باشد می‌پذیرند و شرافت‌مندانه به شمار می‌آورند.

دولت تمایلی طبیعی برای گسترش و بزرگ شدن دارد. نه اخلاق و نه حقوق بین‌الملل بر آن حاکم است. در جنگل قدرت تنها چیزی که مهم است هوش لازم برای حسابگری و تصمیم‌گیری و زیرکی و چالاکی در استفاده از

فرصت‌هاست. توشار عقاید ماکیاولی را یک فلسفهٔ فاتالیستی<sup>۱</sup> می‌نامد که نه واقعیات اجتماعی را در نظر می‌گیرد و نه به عوامل اقتصادی می‌اندیشد بلکه تنها به مسابقهٔ قدرت و عوامل مؤثر در آن مانند اراده و هوش و برتری جویی بها می‌دهد.

در این فلسفه، فرد نمی‌تواند با تقدیر دریفتد لیکن می‌تواند از رویکرد آن بهره‌جوید، حکومت چیزی نیست جز وسیلهٔ تحکم بر مردم. حکومت فن مطیع ساختن آدمیان است. <۲> از فیلسوف نام‌دار فرنیسیس بیکن نقل شده است که باید از ماکیاولی و نویسندگانی چون او متشکر بود که مطلب را روشن و پوست‌کنده گفته‌اند. بلی مردم عادهً همین‌گونه عمل می‌کنند اما این که چگونه باید عمل کنند مطلب دیگری است.

ماکیاولی با تعالیم اساسی مسیحیت به کلی بیگانه می‌نماید. دولت در اندیشهٔ او کاملاً سکولاریزه است. دولت نه تنها لائیک است بلکه دین را در خدمت خود گرفته است. دین صرفاً به عنوان ابزاری برای قدرت و وسیله‌ای در راه هم‌بستگی و تجانس اجتماعی نگریسته می‌شود. قواعد مملکت‌داری را نه از دین و نه از اخلاق بلکه از رویه‌های سیاسی و تجارب گذشته باید آموخت و بهترین منبع بررسی این رویه‌ها در نظر ماکیاولی تاریخ روم است. سیاست اخلاقیات خاص خود را دارد، شوخی نمی‌شناسد، با ترس و دودلی نمی‌سازد و از بدی و غدر و نیرنگ نمی‌هراسد. حاکم باید درندگی از شیر فراگیرد و حيله‌گری از روباه بیاموزد و کاری کند که مردم هم از او بترسند و هم احترامش را داشته باشند.

### انقلاب علمی و نهضت خردگرایی قرن هفدهم

قرن هفدهم را قرن بحران‌ها نامیده‌اند: بحران‌های اقتصادی (سال‌های مجاعه که با آشوب در مناطق روستایی و شورش دهقانان همراه بود) و بحران‌های

<sup>۱</sup> une philosophie fataliste

سیاسی (جنگ‌های سی ساله ۱۶۱۸-۱۶۴۸ م) جنگ‌های فروند <۴> از سال ۱۶۴۸-۱۶۵۳ م و اعدام چارلز اول <۵> در سال ۱۶۴۹ م، عزل ژاک دوم <۶> و جانشینی گیوم دورانژ در سال ۱۶۸۸ م، آشوب‌های هلند) و بحران‌های مذهبی (ژانسیسم <۷>)، لغو فرمان نانت <۸> ۱۶۸۵ م، نهضت زهد و اعتزال <۹><sup>۱</sup> و بحران‌های فکری و غیره. این بحران‌ها که سرتاسر قرن را فرا گرفته بود مایه تقویت حکومت‌های مطلقه گردید و حکومت‌های مطلقه به تدریج بساط فئودالیسم را برچیدند. آنچه حکومت مطلقه نامیده شده است در واقع «مطلقه» به تمام معنی کلمه نبود زیرا که حکومت‌ها در هر حال ولو به ظاهر خود را مقید به قوانین الهی و قوانین طبیعی می‌دانستند. اندیشه حکومت از یک سو با عناصر سنتی پیوند داشت که از وظایف پادشاه و عرف و قانون بحث می‌کردند. از قرن شانزدهم سخن از یک نوع پیمان میان شاه و اتباع او در میان آمده بود. از سوی دیگر بحث‌های تازه‌تری مانند مرکانتالیسم و اوتیلیتاریسم در قرن هفدهم میلادی مطرح گردید. آموزه اساسی مرکانتالیسم این بود که ثروت هر کشور مقدار ذخایر سیم و زری است که در اختیار دارد. مرکانتالیست‌ها معتقد بودند که باید طلائی را که از ماورای بحار می‌آید جمع کرد و تولید ملی را به حداکثر رسانید. بنابراین از سیاست ناسیونالیستی و حمایت صنایع داخلی کشور حمایت می‌کردند. با رواج این گونه معتقدات، بازرگانی و ثروت اندوزی که همواره از سوی کلیسا با نوعی تردید و سوء ظن در آن نگریسته می‌شد مقبولیت عام پیدا کرد. ارزش‌های اخلاقی کهن در معرض تردید درآمدند. مال اندوزی و سودجویی و فزون طلبی که همواره نکوهیده و مذموم شناخته می‌شد، اینک دیگر چنان نبود. فضیلت‌های سنتی در نظر عامه رنگ باختند و مال داری و توانگری صدرنشین مجلس فضایل گشت. صنایع جدید در کشورها پا گرفت و ملاحظات محلی و ولایتی در برابر ملاحظات ملی تضعیف گردید و شرکت‌های بازرگانی به میدان آمدند که

<sup>۱</sup> quietisme

پا در جای پای سپاهیان می گذاشتند و دورنمای جنگ پول و سرمایه از قفای جنگ های اسلحه و سرباز نمایان گردید: شرکت هلندی هند بزرگ، شرکت انگلیس و هندوستان، شرکت فرانسوی هند غربی و شرقی...؛ و مرکز نقل اقتصاد اروپا از اسپانیا و ایتالیا به کشورهای شمال اروپا انتقال یافت. حالا دیگر کشتی های بازرگانی به جای بنادر مدیترانه در بنادر دریای مانس و دریای شمال لنگر می انداختند. سیاست و تجارت به ویژه در هلند و انگلستان دست در دست یکدیگر داشتند. امنیت بازرگانی نیازمند قدرت دولت بود و قدرت دولت در گرو پول بود.

عوامل اقتصادی و اجتماعی به یک سو، ملاحظات مذهبی نیز به یاری حکومت مطلقه آمده بود. کشورهای که در کشاکش جنگ تار و مار گشته بودند چیزی جز صلح و آرامش نمی خواستند و در این سودا تنها روی شاهان حساب می کردند. در انگلستان و فرانسه موج استقلال طلبی در برابر پاپ و نفوذ رُم بالا گرفته بود. نهضت های انقلابی نیز آخر کار عطش مردم به نظم و آرامش را قوت می بخشید و به تقویت حکومت می انجامید.

انقلاب ۱۶۴۹م انگلستان به دیکتاتوری کرامول منتهی گردید و جنگ های فروند که در کودکی لویی چهاردهم در گرفت دیکتاتوری او را در پی داشت. و چنین است که دغدغه صلح و آرامش در خلال نوشته های سیاسی قرن هفدهم (به ویژه در آثار هابز) خودنمایی می کند.

اگر آن عوامل که گفتیم به تقویت سلطنت مطلقه انجامید در برابر آنها موج تازه ای برخاست که درست در جهت مخالف عمل می کرد و آن موج عظیم عقلانیت و اندیشه علمی بود. آن حرکت اول در بستر عظیم و گسترده توده ها جریان داشت. بستر حرکت دوم کوچک تر ولی با معناتر بود. این حرکتی بود که در اذهان برگزیدگان و فرزندان پیدا شد. قرن هفدهم قرن انقلاب علمی بود و قهرمانان آن نام دارانی چون فرنسیس بیکن، کپلر، گالیله، دکارت، پاسکال، توریچلی، هاروی و نیوتن بودند که در گوشه و کنار کشورهای اروپا سر برداشتند. انجمن سلطنتی بریتانیا در سال ۱۶۶۰م و

آکادمی علوم در سال ۱۶۶۶ م تأسیس گردید و ارتباط میان علما برقرار شد. پیوند میان علوم و اندیشه‌های سیاسی در آثار هابز، اسپینوزا و لاک نمایان است. روی هم رفته قرن هفدهم قرنی پیچیده و تأمل‌انگیز است. اما برخی از پیشوایان نهضت عقلانیت این عصر مانند بیکن و دکارت هیچ اندیشه سیاسی انقلابی عرضه نکردند و برخی چون هابز و گروسیوس و دکارت حتی از سلطنت مطلقه هواداری نمودند. هنوز اندکی زمان لازم بود تا باغ سبز اندیشه‌ها شکوفاتر گردد و به ثمر بنشیند.

نظریه پردازان حقوق طبیعی این عصر مانند گروسیوس و پوفندورف نیز بیش‌تر جنبه حقوقی مسائل را می‌شکافتند و به جنبه‌های سیاسی زیاد نمی‌پرداختند. کتاب گروسیوس به نام حقوق جنگ و صلح در سال ۱۶۲۵ م و کتاب پوفندورف به نام حقوق طبیعت و انسان‌ها در سال ۱۶۷۲ م انتشار یافت. آثار گروسیوس را باید نقطه تحول حقوق طبیعی متافیزیک به حقوق طبیعی خردگرا دانست. این تحول مرهون علل و اسبابی بود. عوامل مختلف و به ویژه پیشرفت علوم و اکتشافات جغرافیایی و تحولات اقتصادی افق دید صاحب نظران را وسعت بخشید و بحث حقوق طبیعی جزئی از یک حرکت فکری کلی گردید که در قلمرو علم و ادب و هنر و فلسفه و مذهب و سیاست زمان جریان داشت.

### هوگو گروسیوس (۱۵۸۳-۱۶۴۵ م)

گروسیوس نمونه کامل فرهیختگان رنسانس بود. ریاضی و حقوق دان و سیاست‌مدار و متکلم و مورخ بود. او را پدر حقوق بین‌الملل خوانده‌اند. او در برداشت‌های خود بر همان رأی ارسطو مبنی بر مدنی بالطبع بودن انسان تکیه می‌کند. آدمی زاد برای این که بتواند زندگی کند نیازمند محیطی آرام و مطمئن است و قواعد حقوق طبیعی منعکس‌کننده همین نیاز می‌باشد. به گفته گروسیوس قواعد حقوق طبیعی چندان ثابت و پابرجا هستند که اگر خدا هم نبود تغییر در آن‌ها رخ نمی‌داد. این قول البته ظاهری ملحدانه دارد

اما مراد و مقصود گوینده — که خود آدمی ملتزم به دیانت بود — همان ثبات و قابل اعتماد و مطمئن بودن قوانین آفرینش است. نکته‌ای که در قرآن کریم هم بارها به آن اشاره شده است. <۱۰>

گروسیوس در بیان این رأی می‌گوید حقوق طبیعی مانند قواعد علم حساب است. این علم از ماهیت اعداد و روابط آنها بحث می‌کند و حتی اگر در همه دنیا کسی نباشد که در مقام شمارش و حساب برآید قواعد علم حساب بر جای خود ثابت و معتبر خواهد بود. قوانین وضعی از همین قواعد کلی حقوق طبیعی که دارای اعتبار مطلق هستند پیروی می‌کنند.

حقوق طبیعی همان احکام عقل است که عملی را بر حسب سازش یا عدم سازش با طبیعت عقلایی و اجتماعی آدمی زاد مستحسن و یا قبیح تلقی می‌کند و از همین رو خداوند نیز که خالق طبیعت است آنها را مجاز یا ممنوع دانسته است. گروسیوس همواره بر دو صفت عقلایی<sup>۱</sup> و اجتماعی<sup>۲</sup> در طبیعت آدمی زاد تکیه می‌کند. صفت دوم مفید این معنی است که آدمیان طبعاً طالب اجتماعی منظم و آرام هستند و با توافق هم به یک قدرت مشترک گردن می‌نهند و حقوق برخاسته از غریزه اجتماعی انسان‌هاست.

به نظر گروسیوس قواعد حقوق طبیعی از دوراه مفهوم ما می‌شود. نخست به طریق پیشینی<sup>۳</sup> یعنی آنچه در ارتباط با جنبه عقلانی و مدنی انسان ملحوظ اومی‌گردد. دوم به طریق پسینی<sup>۴</sup> یعنی آنچه در ارتباط با عمل ملحوظ می‌شود و قبول و التزام جوامع بشری را می‌طلبد. حقوق از این حیث مانند ریاضیات است که اصول خود را از یک رشته بدیهیات اولیه می‌گیرد که فطری آدمی‌زادند. بالاترین قاعده حقوق طبیعی به گفته هوگو گروسیوس همان قاعده لزوم وفای به عهده<sup>۵</sup> است که مستلزم حرمت و لازم‌الاجرا بودن عقود و قراردادهاست و قواعد دیگر، هرچه هست، متفرع بر همین یک قاعده است.

<sup>۱</sup> reasonable<sup>۲</sup> sociable<sup>۳</sup> apriori<sup>۴</sup> posteriori<sup>۵</sup> pacta sunt servanda

مانند قاعدهٔ احترام به حق مالکیت دیگران، مسؤولیت جبران خسارت حاصل از تقصیر و کیفر جرایم و غیره.

این تلقی جدید از حقوق طبیعی اساساً جنبهٔ لائیک دارد. با این تلقی حقوق دارد از مذهب جدا می‌شود و نیز سیاست از ادبیات فاصله می‌گیرد. اساس عمدهٔ این تحول حقوقی تحولی بود که در نظام اقتصادی پدید آمده بود. حقوقی که بر پایهٔ فئودالیسم بنیاد گذارده شده بود به درد بورژوازی نارس و جوان نمی‌خورد که بنا بود مادر جامعه‌های تجاری و صنعتی و سرمایه‌داری آینده باشد. و چه شگفت که می‌بینیم این بورژوازی نوظهور جامعهٔ مدنی را هم بر مبنای قرارداد و توافق که اساساً یک مفهوم تاجرانه و معامله‌گرانه است توجیه می‌کند.

از آن پس تصور غربیان از جامعهٔ مدنی به تعبیر یکی از نویسندگان همانند خانه‌های قدیمی اعیان شرق شامل یک اندرونی و یک بیرونی می‌شود. کش مکش‌ها و جنگ و ستیزها و بند و بست‌های مربوط به زندگی سیاسی در عمارت بیرونی که مختص فعالیت‌های عمومی است متمرکز می‌گردد و عمارت اندرونی یا حوزهٔ خصوصی به فضای خلوت و آرامش خانواده تخصیص داده می‌شود.

سرمایه‌داری تفسیر تازه‌ای از حقوق طبیعی را طلب می‌کرد که با مصالح عامه از یک سو و با حقوق فرد از سوی دیگر پیوند داشت و چنین است که در نوشته‌های گروسیوس احساسات شدید وطن پرستانه دوشادوش منافع بازرگانی سرمایه‌داری نوپای هلند به چشم می‌خورد و از همین دیدگاه است که نظریات او را دربارهٔ آزادی تجارت و آزادی دریاها و جنگ باید تفسیر کرد. نوشته‌های گروسیوس را می‌توان آغاز جدایی اندیشهٔ قانون از اندیشهٔ دین در عصر جدید به شمار آورد. همچنان که نوشته‌های ماکیاولی آغاز جدایی اندیشهٔ سیاست از دیانت بود و از آن پس این نگرش سکولار در اروپا ادامه یافت.

گروسیوس تشکیل دولت را مسبوق به یک قرارداد اجتماعی می‌داند که

در دو مرحله انعقاد می‌یابد. مرحله اول آن پیمان مشارکت<sup>۱</sup> است که مردم برای ایجاد یک جامعه مدنی با هم توافق می‌کنند و مرحله دوم پیمان انقیاد<sup>۲</sup> است که مردم به موجب آن صاحبان قدرتی را به سروری معین می‌کنند و به اطاعت آنان گردن می‌نهند؛ یعنی حق حکومت بر خود را به حاکم انتقال می‌دهند لیکن پس از انتقال این حق دیگر نمی‌توانند او را — هرچند بد و نامطلوب باشد — مسؤول قرار دهند. در اینجا است که گروسیوس دچار ضد و نقیض‌گویی می‌شود؛ چه او از طرفی حفظ ثبات و آرامش جامعه را مستلزم پذیرش دوام و استمرار حاکمیت و عدم مسؤولیت آن می‌داند و از طرف دیگر بر مبنای اصول فلسفی خود حاکم را نیز مقید و متعهد به قواعد حقوق طبیعی می‌شمارد.

از نظر گروسیوس تضمین مالکیت در خود طبیعت است؛ یعنی این طبیعت من است که به من می‌گوید دست اندازی به مال غیر جرم است. حاکمیت نیز مظهري دیگر از مالکیت است. گروسیوس حتی از تسلط فرمانروا بر اتباع خویش در مقایسه با تسلط خواجه بر غلام و برده خود سخن می‌گوید. تأکید گروسیوس بر حقوق پادشاه روسو را، که بیش از یک قرن با او فاصله دارد، عصبانی می‌کند. وی در کتاب قرارداد اجتماعی خود می‌نویسد: گروسیوس این هلندی ناراضی از وطن که به فرانسه پناهنده شده و کتاب خود را به لویی سیزدهم پادشاه فرانسه اهدا کرده بر آن شده است تا به هر طرفند که ممکن باشد حقوق مردم را از آنان بگیرد و به پادشاهان بدهد و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نمی‌نماید.<sup>۱۱</sup>

مطابق برداشت گروسیوس می‌توان نظام قانونی معقولی را که در همه جای دنیا قابل اعمال باشد تصور کرد و از همین باب است که او را پدر حقوق بین‌الملل دانسته‌اند. عقل حکم می‌کند که انسان چه بکند و از چه کاری

<sup>۱</sup> pactum societatis

<sup>۲</sup> pactum subjectionis

خودداری کند. احکام عقلی براندیشه خیرمبتهی است و این اندیشه منشأ فکر عدالت است. بنابراین احکام عقل از مرزکشورها فراتر می رود و در قلمرو قوم و نژاد و رنگ محصور نمی ماند. هر آدمی زادی در انسانیت با دیگر آدمی زادگان شریک است و حکم عقل بالسویه در میان آنها جاری است. پس هوگو گروسوس از نظریه قرارداد اجتماعی خود برای دو منظور سود می جوید: نخست لزوم فرمان بری از حکومت (در درون مرزهای هر کشور)، سپس لزوم نظم و قانون در مناسبات هر حکومت با حکومت های دیگر (روابط بین المللی).

گروسوس نظریه قرارداد اجتماعی را بسیار جدی می گیرد و گویا آن را یک واقعه تاریخی می انگارد. فرض او بر این است که در ایجاد هر دولتی چنین توافقی وجود داشته است و مردم به میل و رغبت خود عمل کرده اند. هر ملتی یک شکل از حکومت را پسندیده است. اما همین که مردم حکومتی را پسندیدند و اختیارات خود را به او دادند دیگر نمی توانند از او بازپرسی کنند و باید او را تحمل کنند.

### قرارداد اجتماعی و سابقه آن

اندیشه قرارداد اجتماعی پس از هوگو گروسوس همچنان دنبال شده و بحث دموکراسی و حقوق طبیعی با آن گره خورده است.

سابقه ای بسیار کهن از اندیشه حق و قانون و قرارداد اجتماعی را در این پاره از نوشته افلاطون می توان یافت که از قول یک سوفیست (گلاوکن) آورده است:

... پس از آن که مردمان هم به یکدیگر ظلم کردند و هم ظلم یکدیگر را تحمل نمودند و بدین سان مزه هر دو را چشیدند کسانی که نمی توانستند خود را از ستم کشی برهانند و ستمگری اختیار کنند نفع خود را در این دیدند که با یکدیگر کنار آیند و توافق کنند که هیچ کس به دیگری ستم روا ندارد و هیچ کس ستم دیگری را تحمل نکند. بدین منظور شروع به وضع

قانون کردند و حکم قانون را «حق» شمردند و پیروی از دستور قانون را «عدل» نام نهادند. <۱۲>

جای پای این اندیشه را در عالم اسلام در مدینه الفاضله فارابی می‌یابیم؛ گروهی برآن‌اند که ارتباط میان مردم نتیجه هم‌پیمانی و معاهده و قول و قرار است بدین‌گونه که هر یک از انسان‌ها از سوی خود تعهدی به گردن می‌گیرد که با دیگران ناسازگاری نرزد و از یاری آنان فروگذار ننماید و دست خود با آنان یکی گرداند. <۱۳>

این صورت‌بندی اولین اندیشه قرارداد اجتماعی است. اندیشه‌ای که اندکی پیش از هوگو گروسوس نیز ریچارد هوکر کشیش متاله انگلیسی (۱۵۵۴-۱۶۰۰ م) آن را در آخرین مجلدات کتاب عظیم خود قوانین حکومت روحانی<sup>۱</sup> که پس از مرگ او انتشار یافت پی‌گرفته بود و پس از گروسوس هم پوفندورف <۱۴> و هابز و دیگران آن را دنبال کردند. این اندیشه در برابر اندیشه دیگر معروف به نظریه پدرسالاری<sup>۲</sup> مطرح شده است که به موجب آن قدرت حاکم برگرفته از خداوند است و حاکم تنها در برابر خداوند مسئولیت دارد و مقاومت و سرپیچی در برابر او گناه شمرده می‌شود. بزرگ‌ترین مبلغ نظریه پدرسالاری نیز یک نویسنده انگلیسی به نام سر رابرت فیلمر بود که در همان زمان توماس هابز می‌زیست و کتابی به نام پدرسالاری یا قدرت طبیعی پادشاهان<sup>۳</sup> نوشت. این کتاب در سال ۱۶۸۰ م پس از مرگ مؤلف به چاپ رسید و جامع‌ترین کتاب در استدلال برای حقوق الهی سلاطین و دفاع از استبداد آن‌هاست. در فرانسه نیز بوسوئه (۱۶۲۷-۱۷۰۴ م) بود که بر اساس تعالیم کاتولیک به دفاع از حقوق الهی پادشاهان برخاست و در کتاب خود

<sup>1</sup> *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*

<sup>2</sup> *Patriarchal Theory*

<sup>3</sup> *Patriarcha, or The Natural Power of Kings Asserted*

سیاست برگرفته از کتاب مقدس<sup>۱</sup> مخالفان سلطنت را دشمنان خدا و دین خواند.

### تامس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م)

هابز تحت تأثیر اغتشاشات روزگار خود در انگلستان به لزوم قدرت مطلقه حکومت می‌اندیشد. او به لحاظ نظری حقوق طبیعی را قبول دارد اما از دیدگاه او مهم‌ترین بلکه تنها اصل حقوق طبیعی حق صیانت نفس<sup>۲</sup> است و تقریر آن چنین است که در ناوردگاه زندگی هر کس به فکر خویش است و هیچ کس در بند دیگری نیست. هر کس حق دارد که قدرت خویش را برای حفظ جان خود به کار گیرد و از هر وسیله در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف حق استفاده از وسیله را نیز متضمن است. در چنین حالتی انسان‌ها بر همه چیز حق دارند حتی بر جان دیگران. هیچ چیز خطا نیست و هیچ چیز نا عادلانه نیست زیرا که مفهوم خطا و عدالت هنوز وجود ندارد. مدار کار بر قدرت است و قانونی در میان نیست. مالکیتی هم وجود ندارد. هر کس هر چه را که به دست می‌آورد، و مادام که در دست اوست، داراست. بنابراین حق امنیت در وضع طبیعی مدام در معرض تهدید است. همه کس همه چیز را می‌خواهد و آن که زودتر می‌رسد و یا زور بیش تر دارد آن را می‌رباید. در چنان محیط ترس و وحشت که جنگ و ستیز و بلبشو حکم فرماست و هر کس سود خود می‌جوید و احدی حدی برای خود نمی‌شناسد، آدمی زاد همواره خود را در خطر می‌بیند. پس خرد طبیعی او را به صیانت نفس سوق می‌دهد و بر آن می‌دارد که چاره‌ای بیندیشد و خویشتن را از نا ایمنی برهاند. پس در می‌یابد که باید با هم نوعان خود بسازد. لزوم سازش در میان همگان نخستین قانون طبیعت است که آدمی زاد آن را کشف می‌کند. اما دسترسی به صلح و سازش از طریق پیمان میسر است و این اصل دوم یا قانون دوم طبیعت است که بشر آن را در می‌یابد و به خاطر رسیدن به صلح از حقوقی

<sup>1</sup> Politique tirée de l'Écriture Sainte

<sup>2</sup> self preservation

که برای خود قائل است صرف نظر می‌کند و آنگاه مفهوم عدالت پیدا می‌شود؛ چه پیش از پیمان هر کس حق خود را داشت، یعنی حق به همه چیز، اما پیمان که بسته می‌شود لزوم پای بندی و احترام به پیمان نیز در دنبال می‌آید و آن قانون سوم طبیعت است. <۱۵>

عدالت در حالت طبیعی وجود ندارد. در حالت طبیعی مقصد و مقصودی جز جست و جوی امنیت نیست. حق طبیعی همه کس همین را می‌خواهد و لا غیر. وقتی قرارداد اجتماعی بسته شد افراد حقوق خود را به حاکم تفویض می‌کنند. فرد از همه حقوق طبیعی خود چشم می‌پوشد و آن را به شخص حاکم وامی‌گذارد و اطاعت بی قید و شرط او را گردن می‌نهد تا او بتواند به زور و نیرو امنیت را حفظ کند و از جنایت و خشونت که به نابودی نسل آدمی زاد می‌انجامد جلوگیری کند. هابز بر این نکته تأکید می‌نهد که حکومتی که قدرت پشتیبان آن نباشد شیر بی یال و دم و اشکمی پیش نیست و نمی‌تواند وظیفه حفظ امنیت را که بر عهده گرفته است انجام دهد.

فلسفه هابز را فلسفه قدرت نامیده‌اند، اما این قدرتی نیست که پادشاه به استناد حقوق الهی مدعی آن باشد بلکه قدرتی است که افراد به نام صلح و برای حفظ منافع خود به حاکم سپرده‌اند و منشأ آن پیمان است. نوع این پیمان که فرد با فرمانروا می‌بندد پیمان تسلیم و انقیاد است و بدین گونه فرد رعیت فرمانروا می‌گردد و فرمانروا رعایت او را بر عهده می‌گیرد. رعیت اراده و حقوق خود را مطلقاً به فرمانروا می‌سپارد. — هم حق صلح و امنیت و هم حق قضاوت فردی — و این کار را می‌کند تا به امنیت برسد. پس افراد که در حالت طبیعی می‌توانستند به طوری غیر عادلانه عمل کنند همین حق را به فرمانروا (دولت) می‌دهند که او هم بتواند به طوری غیر عادلانه عمل کند. بنابراین هیچ عملی که حاکم درباره رعیت روا می‌دارد نمی‌تواند غیر عادلانه خوانده شود، چه رعیت خود چنان خواسته است. <۱۶> پس رعیت به هیچ رو حق بازخواست از حاکم را ندارد و حق حاکم تنها مشروط به داشتن زور و قدرت است؛ چه حکومت بی شمشیر حرف مفت است و نمی‌تواند امنیت را

تضمین کند. اگر ترس از یک قدرت سرکوبگر نباشد تأثیر داروی نصیحت و پند و اندرز ضعیف تر از آن است که بتواند لگام بر سر جاه طلبی‌ها، حسادت‌ها، کینه‌ها و سایر شهوات بزند.

اما هابز قبول دارد که حاکم خود نیز رعیت خداوند و ملزم به قوانین طبیعت است و قانون طبیعت مقتضی انصاف است، <۱۷> و گرنه برای فیصله اختلافات راهی جز جنگ باقی نمی‌ماند.

بدین گونه هابز نافرمانی در برابر حکومت را تجویز نمی‌کند اما می‌گوید آنجا که مقاومت در برابر فرمانروا ادامه یابد و او قدرت خود را از دست بدهد باید خواه و ناخواه زمام کار را به دست دیگری بسپارد و حق او به رقیبی که قدرت را قبضه کرده است انتقال می‌یابد. <۱۸>

مشکل اصلی اینجا است که از انسان‌های مورد نظر هابز در وضع طبیعی که تشنه خون یکدیگرند چگونه می‌توان توقع داشت که به حکم عقل گردن نهند و متقابلاً با صرف نظر کردن از حق طبیعی خود به ایجاد یک قدرت سرکوبگر رضایت دهند و با آن پیمان ببندند و اگر هم این کار را کردند چگونه می‌توان از آنان توقع داشت که بر پیمان خود وفادار بمانند؟ ادامه قدرت حاکم در نظریه هابز موکول و معلق به ادامه انقیاد اتباع، و ادامه انقیاد اتباع موکول و معلق به ادامه قدرت حاکم است. تلازم آن دو در دوران صلح و آرامش البته مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا هم قدرت حاکم ادامه دارد و هم وفاداری اتباع؛ اما اگر قدرت حاکم در برابر دشمنی مقاوم و جدی قرار گرفت ادامه حیات او در معرض تهدید می‌افتد، و به همان نسبت که مقاومت و سرسختی دشمن ادامه می‌یابد اتباع در وفاداری خود مردد می‌شوند و رشته انقیاد سستی می‌پذیرد.

مفهوم قرارداد اجتماعی برای تامس هابز نمایشی از انتقال قدرت یعنی انتقال حقوق طبیعی فرد به حکومت است، ولی او گذشته از اشکالی که در بالا متذکر شدیم، در اینجا نیز رفتار نوعی ضد و نقیض گویی می‌شود؛ چه پس از آن تفاسیل هنوز معتقد است که حق طبیعی برای صیانت نفس و امنیت

هیچ وقت از بشر جدا نمی شود و فرد که در حالت طبیعی این حق را داشت آن را در جامعه مدنی هم دارد. تناقض در همین جاست که وی از یک سو می گوید فرد همه حقوق خود را به موجب قرارداد اجتماعی در اختیار حاکم می گذارد و از سوی دیگر معتقد است که حق امنیت حق جدایی ناپذیر انسان هاست. می گوید اگر حاکم برای خاطر امنیت تصمیم به قتل یا حبس کسی بگیرد تصمیم او باید اجرا بشود و در این صورت رعیت حق عدم اطاعت را در برابر حاکم از دست داده است اما در عین حال می گوید اگر حاکم فرمان دهد که کسی خودش را بکشد یا خودش را تسلیم زندان کند آن فرد حق دارد که از این فرمان سرپیچد و از خودکشی یا تسلیم به قتل تمکین ننماید. چنین تفکیکی البته معما را حل نمی کند زیرا در صورت اول هم که هابز کشته شدن رعیت را لازم می داند رعیت باید خود را تسلیم مرگ بکند و مقاومت نورزد. آنجا که رعیت دستور می گیرد که خود را بکشد دستور خودکشی با دستور تسلیم شدن به قتل هر دو به یک جا می رسد. پس امر از دو شق خالی نیست: یا قرارداد اجتماعی تمام حقوق فرد را به حاکم منتقل کرده است که در این صورت حاکم حق دارد دستور اعدام فرد را بدهد، چه به شکل خودکشی و چه به هر شکل دیگر، یا قرارداد اجتماعی تمام حقوق را شامل نبوده و فرد حق محافظت جان خود را همچنان نگاه داشته و این حق غیر قابل انتقال بوده است. در این صورت باید گفت که قرارداد اجتماعی برخلاف زعم هابز حالت جنگ را خاتمه نداده است زیرا که فرد همچنان حاکم بر خود است و می تواند برای امنیت خود تدبیر بیندیشد و اقدام بکند.

تامس هابز فیلسوفی است دارای وسعت نظر و قدرت استدلال فراوان، اما در نوشته های او کمتر نشانی از ایمان به خدا و بقای روح و زندگی بازپسین به نظر می رسد. کتاب او به نام لویاتان<sup>۱</sup> در سال ۱۶۵۱ م انتشار یافت. لویاتان

<sup>۱</sup> *Leviathan*

ازدهای شریری است که نام او در تورات آمده و هابز دولت را که به زعم او حاصل قرارداد اجتماعی است به این نام خوانده است. دولت که یک موجود جعلی و اعتباری است می‌تواند در وجود یک شخص حقیقی به عنوان پادشاه ظهور کند (مونارشی) و نیز ممکن است به صورت شورایی مرکب از چند نفر شخص حقیقی درآید (دموکراسی و آریستوکراسی). اما آنچه به عنوان حکومت تیرانی<sup>۱</sup> و اولیگارشی<sup>۲</sup> خوانده می‌شود شکل دیگری از حکومت نیست بلکه صفت آن است. مردم حکومت پادشاهی را که نپسندند تیرانی (جابرانه) نام می‌نهند و آن حکومت آریستوکراسی را که دوست ندارند اولیگارشی لقب می‌دهند. «۱۱» در هر حال روابط انسان‌ها از دوشق خالی نمی‌تواند بود؛ رابطهٔ تنازع و جنگ، که حالت طبیعی است، و رابطهٔ توافق و قرارداد، که وضع جامعهٔ مدنی را مشخص می‌کند. این رابطهٔ دوم تنها تحت لوای حکومتی مقتدر امکان‌پذیر است و خانواده الگوی کوچکی از چنین جامعه است. دولت چون در نتیجهٔ توافق (قرارداد) به وجود آمده محترم شمرده می‌شود. قرارداد مورد نظر هابز قراردادی است که مغلوب با غالب می‌بندد. غالب دولت است که در موقعیت حاکمیت قرار دارد و رابطهٔ دولت با اتباع رابطهٔ مخدوم با خادم است. تصمیمات دولت به نام «قانون» مطاع و مُتَّبَع و ضامن صلح و امنیت است. عدالت همان است که قانون آن را مقرر می‌دارد و ناعادلانه آن است که برخلاف قانون است. به عبارت روشن‌تر عدالت و غیرعدالت در خارج از قانون معنایی ندارد.

سخنان مبسوط هابز دربارهٔ عدالت و وضع طبیعی شرح و تفصیل مطالبی است که لُب و نقاوهٔ آن را فارابی در کتاب خود آورده و ما پیش‌تر اشاره‌ای به آن کرده‌ایم. گفته‌اند که فلسفهٔ هابز فلسفهٔ قدرت است. آری او در فلسفهٔ سیاسی پرچم‌دار قدرت مطلقه و پیشوای آدم‌هایی چون پاسکال، بوسونه و فیلمراست اما برخلاف آنان معتقد به حقوق الهی برای پادشاه

<sup>۱</sup> tyranny<sup>۲</sup> oligarchy

نیست بلکه به نام حفظ صلح و امنیت و تضمین منافع فرد است که هابز از قدرت دفاع می‌کند.

حاکم منصوب از سوی خداوند نیست اما اراده او همان اراده خداوند است و او به نیابت از خداوند در میان مردم داوری می‌کند. <۲۰>

### اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)

اسپینوزا به قول آیزایا برلین سرفصل برنامه خردگرایی غرب است که جریان آن تا هگل و پیروان او ادامه می‌یابد. <۲۱> خلاصه و جوهره این نحله فکری آن است که چرخ آفرینش برحسب قانون علت و معلول می‌چرخد و هراتفاقی که در جهان می‌افتد ضرورت عقلانی دارد؛ یعنی باید چنان باشد که هست:

آن چیز که هست آن چنان می‌باید    آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست

از دیدگاه اسپینوزا قانون علت و معلول در همه ذرات جهان آفرینش ساری است و توهم اختیار از آن است که بسیاری از علت‌ها نهان از دیده است و ما آن‌ها را نمی‌شناسیم. یک قطعه سنگ که از بلندی می‌افتد افتادش ضروری است. اگر فرض کنیم این سنگ در حال افتادن بتواند فکر کند، چنین خواهد پنداشت که آزاد است و به اختیار خود می‌افتد، زیرا که او از علت افتادن خود غافل است. آدمیان نیز تحت تأثیر علل و موجباتی هستند که آن‌ها را نمی‌شناسند. <۲۲> کودکی که شیر می‌خواهد، جوانی که خشم می‌گیرد و آدم ترسو که می‌گریزد همه خود را آزاد می‌پندارند. مست نیز گمان می‌برد که آزادانه سخن می‌گوید. اگر آدمی بر ضرورت‌های عقلانی حاکم بر جهان آگاهی یابد نمی‌تواند جریان امور را جز آنچه هست بخواند، وگرنه از جاده عقل و منطق خارج خواهد شد. «ما از این حیث که می‌فهمیم، نمی‌توانیم جز امر ضروری چیزی بخوایم.» <۲۳> تصور یا توقع این که نظام عالم غیر از این باشد که هست بدان معنی است که ذات خدا هم غیر از آن که

هست باشد؛ <۲۲> چه قوانین طبیعت همان قوانین خداوند است که گاهی از این و گاهی از آن سخن می‌گوییم و در واقع کلمات متفاوتی را برای بیان یک معنی به کار می‌بریم. «قوانین عام طبیعت که تعیین‌کننده همه پدیده‌ها و حاکم بر آنها هستند چیزی نیستند جز فرمان‌های ابدی خدا که همیشه صدق و ضرورت ابدی را در پی دارند.» <۲۵> و محال است که تغییر در ذات خدا پیدا شود؛ چه هیچ علتی مقدم بر ذات او نیست که بتواند او را تغییر دهد. خواننده آثار اسپینوزا گاهی در شگفت می‌شود که او تا این حد همه چیز را اسیر سرپنجه قهار ضرورت می‌داند و در عین حال از آزادی دم می‌زند و اخلاق را عبارت از یاری دادن به شکوفایی آزادی می‌داند اما با کمی دقت و تأمل درمی‌یابد که آزادی که اسپینوزا می‌گوید عین ضرورت و یا شناسایی ضرورت است. «آزادی آن عنصر ضرورت مطلق فراگیر الهی است که در اندیشه به خود آگاه شده باشد.» <۲۶> آدمی با شناخت ضرورت‌های عقلانی حاکم بر جهان آزاد می‌شود. اما آزادی کامل تنها در آنجا تحقق می‌یابد که ضرورت از ذات شیء برخیزد. ضرورت‌های حاکم بر جهان از ذات اشیا بر نمی‌خیزد بلکه تابع قانون علت و معلول است و معلول از علت جداست. هر امری که بتوان تصور آن را کرد وابسته به علتی است که در بیرون از ذات آن وجود دارد و تنها خداست که مقهور هیچ علت بیرونی نیست و خود علت خود است، <۲۷> یعنی به «صرف ضرورت طبیعت وجود خود موجود است.» <۲۸> و از همین روست که می‌گوییم آزادی کامل از آن خداست که «به صرف ضرورت طبیعت خود مختار است.» <۲۹>

اما آزادی آدمی در هیچ حال کامل و تمام نیست. آدمی تنها تا آن اندازه آزاد است که به شناسایی علت و معلول دست یابد و چون او یگانه علت اندیشه‌ها و اعمال خود نیست پس همیشه فاقد آزادی تمام است و فقط تا آنجا که به روشنایی عقل ضرورت‌ها را درمی‌یابد و شناسایی می‌کند آزاد می‌گردد و هرچه شناخت او از ضرورت‌ها بیش‌تر باشد آزادتر است.

آدمی دو گونه پیوند دارد: پیوند با خدا و پیوند با ابنای نوع خود.

هیچ کس از آن جهت که پیوند با خدا دارد نمی‌تواند به شکایت برخیزد که چرا به او طبعی ضعیف یا ذهنی ناتوان داده‌اند. این شکایت مانند آن است که دایره بگوید چرا خصوصیات گره را ندارد. کوزه گر کوزه‌های زشت و زیبا می‌سازد. گِل در اختیار کوزه‌گر است. آدمی هم مانند گِل کوزه در دست کوزه‌گر است. «هیچ کس متأثر نمی‌شود که چرا طفلی نمی‌تواند سخن بگوید، راه برود یا استدلال کند و بدون این که از خود آگاه باشد سال‌ها زندگی می‌کند.» <۲۰> تصور این که خداوند اعمالی از بندگانش می‌خواهد و به سبب فرمان برداری یا نافرمانی آنان خشنود می‌شود و یا خشم می‌گیرد و پاداش یا کیفر می‌دهد تسری دادن محدودیت‌های انسانی به ذات خداوند است؛ چه هیچ رویدادی در عالم خارج از اراده خداوند نیست و اندیشه ثواب و عقاب با فضیلت اخلاقی سازگار نمی‌باشد.

اما پیوند بشر با ابنای نوع خود بر پایه ضرورت طبیعی حفظ نفس است. آدمیان برای حفظ حیات خود ناچار با هم کنار می‌آیند و چون اکثر مردم تابع هوی و هوس‌اند و خردمندان اندک، وجود دولت اجتناب‌ناپذیر است. دولت که به وجود آمد با تکیه به زور و قدرت لگام بر سرافراد می‌زند و نظم را برقرار می‌کند و سود نظم که به وسیله دولت برقرار می‌شود بر زیان آن می‌چربد؛ زیرا که آدمی در محدوده جامعه و زیر مقررات قانون آزادتر است تا در حالت انزوا. <۲۱>

فلسفه سیاسی اسپینوزا نوعی ترکیب و تألیف اندیشه‌های گروسوس و هابز است. اسپینوزا... مانند هابز تصدیق می‌کند که در عالم واقعی میان حق و قدرت تفاوتی نیست و مسئله سیاست را مسئله ترتیب و تنظیم قدرت می‌داند. <۲۲>

از دیدگاه اسپینوزا حق چیزی نیست جز قدرت و توانایی، و حق طبیعی عین ضرورتی است که قدرت بر حسب آن کم یا زیاد می‌شود. پس حق طبیعی هر انسان حاصل قدرت اوست و چون یک فرد در برابر همگان

قدرت ندارد حق هم ندارد. هر چه قدرت بیش تر باشد حق هم بیش تر است و آنجا که قدرت نیست حق هم نیست. اما فرد به عنوان عضو اجتماع حکمی دیگر پیدا می‌کند. فرد با مشارکت در اجتماع تابع قوانینی می‌شود که با اراده مشترک اجتماع وضع و مقرر می‌گردد؛ یعنی که فرد در قدرت مشترک اجتماع سهیم می‌شود و از این طریق حق پیدا می‌کند و حق مشترک همان حکومت است. <۳۳> حق مشترک جامعه بد و نیک را معین می‌کند و اطاعت از اراده مشترک مستلزم اطاعت از قوانین است. فرد نمی‌تواند عملاً با این قوانین به مخالفت برخیزد هر چند که در اندیشه با آنها مخالف باشد. ولی اراده مشترک اجتماع که افراد را ملتزم و مکلف می‌سازد، ایجاد التزام و تکلیف برای خود جامعه نمی‌کند و اراده مشترک می‌تواند موضع خود را تغییر دهد. بنابراین تعهدات و قراردادهای آنجا برای جامعه الزام آور است که اراده جامعه نسبت به آن تغییر نکرده باشد. هر جامعه‌ای قاضی خویش است و قدرت کافی برای شکستن عهد خود دارد و می‌تواند، آنجا که لازم است، زیر تعهد خود بزند.

فرد حق طبیعی تصمیم‌گیری درباره مذهب را در هیچ حال از دست نمی‌دهد و آن از جمله آزادی‌هایی است که در جامعه مدنی برای فرد همچنان محفوظ می‌ماند و بنابراین صالح و طالح هر کس داور اعمال خویش است. اسپینوزا فضیلت را با قدرت یکی می‌داند و می‌گوید «اساس فضیلت عبارت است از کوشش برای حفظ وجود خود» <۳۲> و تأکید می‌کند: «انسان هر چه بیش تر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی فقط وجود خود، بکوشد و بیش تر بر این کار توانا باشد به همان اندازه بیش تر فضیلت دارد.» <۳۵> و آنگاه به این نتیجه می‌رسد که: «حق هر شخصی به وسیله فضیلت یا قدرت او تعریف می‌شود.» <۳۶> سپس می‌گوید:

در حالت طبیعی چیزی نیست که بر طبق وفاق عمومی خیر یا شر باشد زیرا هر کس در این حالت طبیعی فقط به فکر نفع شخصی خویش است... ممکن نیست گناه در حال طبیعی تصور شود بلکه فقط در حالت اجتماعی

قابل تصور است؛ یعنی جایی که با وفاق عمومی خیر و شر مقرر شده و هرکس موظف به اطاعت از مدینه است. بنابراین گناه چیزی نیست مگر نافرمانی که فقط طبق قانون مدینه کیفر دارد... در حالت طبیعی امری واقع نمی‌شود که بتوان آن را عدالت و بی‌عدالتی نامید بلکه فقط در حالت اجتماعی است که در آن به موجب وفاق عمومی مقرر می‌شود که چه چیزی به فلان تعلق دارد و چه چیزی به بهمان. <۲۷>

اگر مردم طبعاً طوری بودند که به مقتضای عقل راستین عمل می‌کردند نیازی به قانون پیدا نمی‌شد. تنها می‌بایستی مردم را روشن کنند و تعالیم اخلاقی لازم را به آنها بدهند تا مردانی مفید و آزاد بار بیایند. اسپینوزا در آخر کتاب اخلاق می‌گوید رسیدن به عقل راستین خیلی مشکل است و نمی‌شود متوقع بود که همه مردم به آن برسند و بتوانند خود را تعدیل کنند و هوس‌ها و شهوات را لجام بزنند و آنها را در مسیر صواب بیندازند. پس زندگی در اجتماع نیازمند قانون است تا انسان‌ها را از بردگی هوس‌ها برهانند. مردم به صرف تقوای فردی عادل نیستند، باید کمک‌شان کرد، حتی مجبورشان کرد، تا ادامه حیات برای اجتماع میسر باشد. عدالت باید در قوانین ظهور پیدا کند. هیچ جامعه‌ای بدون قدرت امر و نهی، بدون نیرویی که بتواند لجام بر سر هوس‌ها بزند، قادر به ادامه زندگی نیست. اگر انسان نخواهد مطیع و منقاد هوس‌های خود باشد به طریق اولی نمی‌خواهد که مطیع و منقاد هوس‌های دیگران گردد. کسی که به بردگی نفس خود راضی نمی‌شود به بردگی دیگران هم تن در نخواهد داد. پس قوانین باید به وسیله همگان تدوین شود تا قابل اعمال بر همگان باشد.

### جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)

لاک هم که پس از هابز و اسپینوزا می‌آید مانند هابز از اندیشه قرارداد اجتماعی برای توجیه حکومت سود می‌جوید. او می‌گوید مردم در حالت

طبیعی حقوق یک سان داشتند. حق یعنی آزادی انتفاع از چیزی و بنابراین حق و آزادی مفاهیمی هستند که می توانند به جای هم به کار گرفته شوند. آزادی و حق ملازم ذات آدمی است، به این معنی که انسان حق دارد که از جان و مال خود، بدان سان که می خواهد، بهره مند گردد. لاک اهمیت زیادی برای مالکیت قائل است. آدمی که زمینی را می کارد توش و توان خود را در آن می گذارد؛ یعنی جزئی از شخصیت آدمی در حاصل کار او متبلور می شود. پس حق طبیعی و آزادی طبیعی آدمی درباره خود، حق و آزادی تصرف در حاصل کار یعنی اموال او را هم شامل می گردد. در حالت طبیعی همه چیز مال آدمی زاد است؛ یعنی مواهب طبیعت دارایی مشترک آدمیان است که در برخورداری از آنها حق مساوی دارند اما هر جزء از آن دارایی مشترک که فرد آن را تصرف می کند به خود او تخصیص می یابد، مانند آب چشمه که همگان می توانند از آن بردارند اما هر کس زودتر برسد و سبوی خود را پر کند آب آن سبو به او اختصاص می یابد. بدین گونه می توان گفت که بشر طبعاً مالک است اما بهره مندی از این مالکیت در وضع طبیعی به آسانی میسر نیست؛ چه مال همواره در معرض تجاوز و مخاطره قرار دارد.

پس چه باید کرد که آدمی در بهره مندی از مالکیت کامیاب گردد و مال از مخاطرات در امان بماند؟ اینجا عقل که قانون طبیعت است به کمک آدمی می آید و به او می آموزد که چگونه از آزادی خود بهره بگیرد، به او حالی می کند که اگر می خواهد مال خود را پاس دارد باید مال دیگران هم محفوظ بماند، اگر می خواهد از گزند دیگران مصون باشد باید گزند به آنان نرساند. به عبارت روشن تر، این قانون طبیعت است که به ما حق مالکیت می دهد و باز همان قانون است که این حق را محدود می سازد و حد آن مقداری است که فرد می تواند از آن بهره مند گردد. پس اگر تامس هابز خوف جان دارد و به امنیت نفس می اندیشد لاک نگرانی مال دارد و در دغدغه مالکیت است. همان گونه که خوف از هرج و مرج و به مخاطره افتادن امنیت تامس هابز را

به اندیشه قرارداد اجتماعی می‌پیوندد لاک نیز حفظ مالکیت و بهره‌مندی از دارایی را مستلزم خروج از حالت طبیعی و ورود در قرارداد اجتماعی می‌داند. منتهی قرارداد اجتماعی لاک علاوه بر پیمان انقیاد، و حتی مقدم بر آن، متضمن پیمان اتحاد است که مردم را به همدستی و تشریک مساعی با یکدیگر مکلف می‌سازد.

این قرارداد اجتماعی به عبارت ساده قرارداد میان یک عده ملاک و زمین‌دار است. کسی که مالک دارایی نیست نقشی و رأیی در قرارداد اجتماعی ندارد. دارایی این مالکان یا از طریق مساعی شخصی به دست آمده و یا در نتیجه ارث به آنان رسیده است. در واقع سودای حفظ مال است که آنان را به فکر قرارداد و تشکیل دولت می‌اندازد. هر یک از آنان البته رئیس خانواده خود است و اندیشه تفاهم و حمایت متقابل را در روابط با زن و فرزند و خادمان تجربه کرده است. روابط انسانی نوعاً بر حسب قانون الهی که در طبیعت وجود دارد تنظیم می‌شود.

به نظر لاک شرط اول الحاق فرد به جامعه و لازمه قرارداد اجتماعی آن است که ضابطه اکثریت به رسمیت شناخته شود. حکومت امین مردم و متعهد به حفظ و حمایت آنان است. و مادام که به تعهد خویش در صیانت افراد پای بند باشد باید از قدرت و اختیار لازم برخوردار گردد. جامعه سیاسی سه نشانی بارز دارد: اول آن که این جامعه قوانین موضوعه خود را دارد تا حق را از ناحق جدا سازد. دوم آن که جامعه سیاسی دادرسانی دارد که بی طرفانه در اختلافات میان مردم قضاوت می‌کنند و سوم آن که جامعه سیاسی دارای یک قدرت اجرایی است تا بتواند جان و مال مردم را محفوظ نگاه دارد.

برداشت خوش بینانه و امیدوارانه لاک از طبیعت انسانی با برداشتی که هابز از آن دارد زمین تا آسمان تفاوت می‌کند. انسان لاک در حالت طبیعی هم موجودی قابل احترام، ترقی خواه و آگاهی طلب است که مستشاری امین مثل عقل را همراه خود دارد. حالت طبیعی تنها نقصانی که دارد فقدان

مکانیسمی برای تضمین امنیت مالی است که برخورداری از آزادی را در معرض خطر قرار می‌دهد. قوانین اجتماع برای تضمین این آزادی است و در عین حال ناگزیر محدودیت‌هایی هم بر آن قائل می‌شود. به گفته لاک: هر چند این وضع (یعنی وضع طبیعی) وضع آزادی است ولی نمی‌تواند وضع افسار گسیختگی باشد... وضع طبیعی قانونی دارد که بر آن حکومت می‌کند و همه افراد را موظف می‌سازد و عقل که همان قانون طبیعت است به همه انبای بشر که با آن به مصلحت می‌نشینند می‌آموزد که همه برابر و مستقل هستند و هیچ کس نباید به زندگی و تندرستی و آزادی و اموال کسی دیگر صدمه‌ای وارد کند. <۲۸>

بشر البته دست خوش وسوسه‌های آرزو و شهرت و زیاده‌جویی نیز هست اما این ضعف‌ها غالباً نه معلول فساد ذاتی آدمی زاد بلکه نتیجه اشتباه و خطای او در تشخیص «حق» خویش است. لاک به پیچیدگی مناسبات اقتصادی و عوامل مؤثر در زندگی اجتماعی انسان اشاره می‌کند و همین امر را سرمنشأ بسیاری از لغزش‌ها و انحراف‌ها می‌داند که علاج آن هم تشکیل حکومت مدنی است. خلاصه آن که دنیای پیش از تشکیل دولت برای هابز دنیای بلبشو و فساد و زور و تنازع بود اما برای لاک دنیایی بود سنجیده با زمینه‌ای مناسب و هماهنگ با برقراری صلح و صفا و برخورداری از مواهب طبیعت که فقط سازمان نداشت. با تشکیل دولت، و تمرکز قدرت اجبار در آن، زندگی بشر سامان می‌پذیرد و از حالت طبیعی به وضع مدنی انتقال می‌یابد. جالب توجه است که هابز و لاک، با کمتر از پنجاه سال فاصله، هر دو از یک نقطه مشترک شروع کرده و به نتایجی این قدر متفاوت رسیده‌اند. این هر دو متفکر اندیشه‌های خود را بر نظریه قرارداد اجتماعی مبتنی کرده‌اند. هر دو از آبشخور خردگرایی و فایده‌گرایی سیراب گشته، و در آرزوی نظم و امنیت دم زده‌اند. دولت مورد نظر هابز مظهر قدرت عالی است و به همین جهت باید مورد اطاعت قرار گیرد و مردم ناچار از تمکین و تسلیم در برابر

آن هستند. اما دولت مورد نظر لاک دولتی است متکی بر رضایت و توافق مردم. مردم از دولت فرمان می‌برند نه برای آن که دولت است و قدرت دارد بلکه برای خاطر هدفی که دولت ایجاد شده است تا آن هدف را تأمین کند و آن هدف چیزی جز فرد و آزادی و رفاه و سعادت فرد نیست. اگر دولت با حقوق طبیعی، یعنی آزادی و مالکیت، به جنگ برخیزد مردم حق مقاومت خواهند داشت ولی حق مقاومتی که لاک برای مردم قائل است به منزله دعوت به شورش و انقلاب نیست بلکه بدین منظور است که حاکم بر سر عقل آید و نظم مطلوب برقرار گردد. <۲۱>

لاک اصطلاح جامعه مدنی را با اصطلاح جامعه سیاسی به طور مترادف به کار می‌برد. انسان اصلاً موجودی است که تنها نمی‌تواند زندگی کند. او از روز اولی که آفریده شد با احساس نیاز به زن و فرزند و تشکیل خانواده نخستین گام را برای زندگی اجتماعی برداشت، و بدین گونه رابطه زن و شوهر، پدر و فرزند و خادم و مخدوم در میان افراد بشر پیدا شد. اما آن اجتماعات بدوی را نمی‌توان جامعه مدنی خواند زیرا که هیچ قدرت سیاسی در آنها وجود نداشت. قدرت سیاسی با پیدایش جامعه مدنی ملازمه دارد و جامعه مدنی آنجا تشکیل می‌شود که افراد اجتماع احساس اشتراک منافع در میان خود بکنند و قدرت اجرایی را در اختیار آن منافع مشترک بگذارند. ریاست آن اجتماع اولیه با پدر خانواده است و ریاست جامعه مدنی با حکومتی است که بر اساس آرای اکثریت حمایت از جان و مال و آزادی افراد را بر عهده می‌گیرد. <۲۰>

صاحب نظران معاصر درباره نگرش سیاسی لاک و موضع ایدئولوژیک او بحث‌های زیاد کرده‌اند. برخی مانند اشکرفت او را یک انقلابی رادیکال و برخی دیگر مانند مک فرسن او را یک محافظه‌کار که توجیه‌گر مواضع بورژوازی تازه به دوران رسیده قرن هفدهم است می‌دانند. گروهی نیز او را

یک میانه رو معتدل توصیف می‌کنند که می‌کوشید تا در قبال مدافعان حکومتِ مطلقهٔ استبدادی و هواداران دموکراسی و برابری حد وسط را برگزیند، منتهی عده‌ای از همین گروه سوم او را بیش‌تر متمایل به چپ و عده‌ای دیگر بیش‌تر متمایل به راست توصیف می‌کنند. <۴۱>

### عصر روشن‌اندیشی

لاک در اوایل قرن هجدهم درگذشت، اما نفوذ اندیشهٔ او در سرتاسر قرن ادامه داشت. در واقع باید قرن هجدهم را ادامه و استمرار جریان قرن هفدهم دانست. آنچه به عنوان عصر روشن‌گری یا روشن‌اندیشی معروف شده است با شروع قرن هفدهم آغاز می‌شود و تا پایان قرن هجدهم ادامه می‌یابد؛ و همان افکار و اندیشه‌های قرن هفدهم است که در قرن هجدهم نضج پیدا می‌کند و شکوفا می‌شود و به ثمر می‌نشیند. در نیمهٔ دوم این قرن دو حادثهٔ عظیم، استقلال امریکا و انقلاب کبیر فرانسه، رخ می‌دهد و اعلامیه‌هایی که به مناسبت آن دو جریان صادر می‌شود بر حکومتِ مطلقهٔ سلاطین نقطهٔ پایان می‌نهد و اساس حاکمیت را بر اندیشهٔ قرارداد اجتماعی استوار می‌سازد و حقوق طبیعی را به حقوق بشر پیوند می‌دهد.

قرن هفدهم نگرش مردم را نسبت به زندگی و رفاه آن عوض کرده بود. مردم با خوش بینی بسیار در آینده می‌نگریستند. کلمهٔ خوش بینی<sup>۱</sup> در اروپا اول بار در نیمهٔ اول قرن هجدهم پیدا شد. <۴۲> ثروت و رفاهی که نصیب مردم انگلستان شده بود آن کشور را به صورت سرمشقی برای اروپاییان درآورده بود. همه می‌خواستند از راه و رسم انگلیسی‌ها پیروی نمایند و کشور خود را نظیر انگلستان سازند. دو تن از بزرگ‌ترین متفکران فرانسوی عصر روشن‌اندیشی مدتی از عمر خود را در انگلستان گذرانیدند. ولتر در نامه‌های انگلیسی<sup>۲</sup> مجذوب آزادی عقیده و وجدان در انگلستان است و

<sup>۱</sup> optimisme

<sup>۲</sup> Letters Anglaises

منتسکیو در روح القوانین<sup>۱</sup> نسبت به دموکراسی و تقسیم قوا در انگلستان شیفتگی نشان می‌دهد. هر دو نویسنده اطلاع مبهم و ناقصی از آنچه در انگلستان آن روز می‌گذشت داشتند و تصویری که از آن کشور ارائه می‌کردند با واقعیات امر کاملاً تطبیق نمی‌نمود. ولتر در نامه‌های انگلیسی می‌نویسد: «تجارت که شهروندان انگلیسی را ثروت مند کرده، مایه گسترش آزادی آن گردیده و آزادی نیز به نوبت خود تجارت را رونق بخشیده و به عظمت دولت انجامیده است.» روشن فکران اروپایی یک تصور آرمانی از انگلستان داشتند و از جلوه‌های اغواگرانه این تصور استقبال گرمی بود که از فراماسونی کردند. فراماسونی واردات تازه‌ای از انگلستان بود. شمار لژهای آن در سال ۱۷۸۹م به ششصد و بیست و نه رسید و در حدود سی هزار عضو پیدا کرد. منتسکیو، دیدرو، دالامبر، هلوسیوس، ولتر، لسینگ، هر در، موتسارت — و احتمالاً کانت — ماسون بودند. <۱۳>

حقوق و آزادی‌های بشری امروز در صدر بحث‌های فلسفی - سیاسی جهان قرار دارد و متن مرتب و مدوّن آن را در اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوب سازمان ملل متحد، و اعلامیه‌های بین‌المللی دیگر و نیز در مقدمه بسیاری از قوانین اساسی کشورها می‌توان ملاحظه کرد. این سنت به اواخر قرن هجدهم میلادی برمی‌گردد. صورت بندی نخستین این حقوق را در اعلامیه ۴ ژوئیه سال ۱۷۷۶م استقلال امریکا داریم و کامل تر آن را در بیانیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ فرانسه می‌یابیم. زعمای نهضت استقلال طلبی امریکا و نیز پیشروان انقلاب کبیر فرانسه به لحاظ فکری تحت تأثیر فلاسفه روشن اندیشی بودند که نمونه آرا و نظرات آنان را در همین فصل مرور و بررسی می‌کنیم. اما از میان فیلسوفان یاد شده دو تن بودند که بیش‌ترین و مستقیم‌ترین تأثیر را به تحولات زمان داشتند: منتسکیو و روسو. نویسندگان قانون اساسی امریکا بیش از همه زیر نفوذ تعالیم

<sup>1</sup> *L'Esprit des Lois*

منتسکیو بودند و نویسندگان قانون اساسی فرانسه بیش از همه به آرا و افکار روسو نظر داشتند.

### منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵ م)

منتسکیو به نوبت خود بیش‌ترین آشنایی را با افکار و آثار لاک نشان می‌دهد. او بزرگ‌ترین اثر خود را به نام روح القوانین در سال ۱۷۴۸ م نوشت و دو سال بعد یعنی در سال ۱۷۵۰ م سانسور مطبوعات در فرانسه توسط مالزرب لغو شد و کتاب منتسکیو در ظرف مدت دو سال تجدید چاپ گردید.

منتسکیو منادی کثرت‌گرایی است و به تمایزات برداشت‌ها و سلیقه‌ها برحسب اختلافات زمان‌ها و مکان‌ها تأکید می‌گذارد و می‌گوید: «ذوق سلیم آن است که بتواند این تمایزات را دریابد.» <۲۲>

قانون از نظر منتسکیو نظام نسبت‌ها و رابطه‌هاست. آشنایی با روح قانون هم به معنی ادراک و فهم نسبت یا رابطه‌ای است که میان قانون با اخلاق، مذهب، تجارت و امثال آن وجود دارد. این نسبت همان عدالت یا «نسبت ضروری برخاسته از طبیعت اشیا» است که منتسکیو در روح القوانین، و نیز در کتاب دیگر خود به نام نامه‌های ایرانی<sup>۱</sup>، بر آن تأکید می‌ورزد. <۲۵>

منتسکیو را یک «محافظه‌کار روشن فکر» <۲۶> خوانده‌اند. دولتی که او در نظر دارد باید وسایل ضروری زندگی شهروندان را، از خوراک و پوشاک و بهداشت، فراهم آورد. او هوادار اعتدال است و با هرگونه افراط، حتی افراط در وضع قوانین، مخالفت می‌ورزد. قانون‌گذار هم باید ملتزم به روحیه اعتدال باشد؛ چه فضیلت سیاسی نیز مانند فضیلت اخلاقی در حد وسط قرار دارد و اصلاحات سیاسی متوقف بر اصلاحات فکری و اخلاقی است. منتسکیو میان آزادی سیاسی و آزادی فلسفی فرق قائل می‌شود. آزادی فلسفی بحث از کاربرد اختیار و اراده آدمی زاد می‌کند اما آزادی سیاسی

<sup>1</sup> *Lettres Persanes*

به قدرت و توانایی فرد در برابر دولت و قوانین آن می‌اندیشد. <۲۷> آزادی سیاسی نه به معنی استقلال تمام است و نه به معنی آن که هرکس هرچه می‌خواهد بکند. رسیدن به آزادی و نگه‌داری آن بسیار سخت است اما بی آن همه چیز رنگ و رومی‌بازد و می‌پژمرد. نه کارآمد بودن دولت و نه افتخارات ملی و نه رفاه اجتماعی نمی‌تواند خسران از دست دادن آزادی را جبران کند. از میان نظام‌های مختلف حکومتی نظام سلطنتی بیش از همه با آزادی منافات دارد؛ چه سلطنت به استبداد منتهی می‌شود، همچنان که رودخانه‌ها سرانجام به دریا می‌پیوندند.

گفتیم که منتسکیو در آزادی هم شرط اعتدال را لازم می‌داند، چون افراط در آزادی لاجرم به هرج و مرج می‌انجامد و مردم برای پایان دادن به هرج و مرج ناگزیر به دیکتاتوری پناه می‌آورند.

پس آزادی آن نیست که «هرکس هرچه دلش می‌خواهد بکند» <۲۸> بلکه آزادی عبارت است از «اختیار عمل در آنچه انسان باید بخواهد، و مجبور نبودن در آنچه که نباید بخواهد». <۲۹> اما کیست که بگوید که چه باید خواست؟ حکم «باید» و «نباید» با قانون است. پس آزادی حق انسان است برای انجام عملی که قانون آن را اجازه می‌دهد. <۳۰> اما با قوانین استبدادی چه باید کرد؟ نمی‌توان گفت که جامعه قانون‌مند حتماً جامعه آزاد هم هست. قانون باید با تفکیک قوا توأم گردد تا راه سوء استفاده از آن بسته شود. قانون بنفسه نمی‌تواند جلو سوء استفاده از قانون را بگیرد. چون قدرت وضع قانون و اجرای آن در دست حکومت است. حکومت نه تنها می‌تواند از اجرای قانون خودداری ورزد، می‌تواند آن را به چماقی برای زورگویی بیش‌تر مبدل سازد. از سوی دیگر هم می‌دانیم که جلو قدرت را هیچ چیز جز خود قدرت نمی‌تواند بگیرد؛ <۳۱> پس قدرت حکومت میان سه قوه قانون‌گذاری و اجرایی و قضایی باید تقسیم شود تا زیاده‌روی و سوء استفاده به کمترین حد تقلیل یابد.

در جوامع عقلایی البته قانون بر اساس عدالت وضع می‌شود و قانون

خوب مشتمل بر عدالت است. اما عدالت چیست؟ نمی‌توان گفت عدالت همان است که قانون مقرر می‌دارد و یا حکومت آن را می‌خواهد. قواعد عدالت مطلق، عینی و مستقل از هرگونه صورت‌بندی است. عدالت را در انبان قوانین موضوعه کردن چنان است که بگویند اگر دایره ترسیم نشود اشعه آن با هم متساوی نخواهند بود. عدالت وصف آن نسبت ابدی و ضروری بین اجزای طبیعت است که مستقل از انسان‌ها و مستقل از زمان و مکان وجود دارد. <۵۲>

قانون هم در معنی اعم عبارت است از روابط ضروری برخاسته از طبیعت اشیا. این تعریف ابهام‌آمیز هم شامل واقعیت‌های طبیعی جهان خارج است و هم آنچه را که به عنوان قواعد اخلاقی و اصول هنجاری بر روابط انسان‌ها حکومت دارد شامل می‌شود.

اما قانون به معنی اخص، یعنی قوانین موضوعه، وظیفه تبیین عدالت را برعهده می‌گیرد و از همین رو عبارت‌های آن باید هرچه روشن‌تر و دقیق‌تر باشد تا قاضی بتواند همان را، مطابق النعل بالنعل، به موقع اجرا بگذارد. آن ایرانی اوزبک نام که منتسکیو عقاید خود را در کتاب نامه‌های ایرانی از زبان او تقریر می‌کند در نامه مورخ غره جمادی الاول سال ۱۱۲۷ ق (۲۴ آوریل ۱۷۱۵ م) به دوست فرانسوی خود می‌نویسد:

اگر خدایی هست، دوست عزیز، او باید خدای عادل باشد، وگرنه بدترین و ناقص‌ترین موجودات خواهد بود. ما انسان‌ها می‌توانیم کارهای خلاف عدالت بکنیم زیرا که پای‌بند منافع خود هستیم. منافع شخصی ما، ما را بر آن می‌دارد که از راه عدالت منحرف شویم اما خداوند که عدالت را می‌بیند و نیازمند هیچ چیز هم نیست و کمال دارد نمی‌تواند از راه عدالت منحرف شود. و اگر بگوییم که خداوند با وجود بی‌نیازی خلاف عدالت عمل می‌کند چنین خدایی شریرترین موجودات خواهد بود.

<sup>۱</sup> les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.

در همین نامه آمده است:

عدالت فریاد برمی‌دارد، اما صدای او در غوغای شهوات به گوش

مردم نمی‌رسد. <۵۲>

البته برداشت منتسکیو از مفهوم عدالت مطلق، به عنوان استنادردی متعالی و فرا قانونی<sup>۱</sup> و همیشه معتبر، با اصل نظریه وی که قانون را مانند پدیده‌های اجتماعی دیگر بیانگر رفتارها و باورهای دگرگون شونده اخلاقی و برداشت‌های عمومی هر جامعه معین در زمان معین و در مکان معین می‌داند اختلاف دارد. این بحث را در آینده هم پی خواهیم گرفت.

### ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۸۸م)

اندیشه‌های روسو که بحث قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی را پس از هابز و لاک دنبال کرد از نظر منطقی خالی از ضعف نیست و حتی گاهی آکنده از تناقضات است اما همین برداشت‌ها به رغم نداشتن انسجام لازم و متکی نبودن بر پایه متقن برهانی و تجربی نفوذ عجیبی در جو فکری آن زمان داشت و زمینه ساز انقلاب در فرانسه و امریکا گردید. روسو از حقوق جدایی ناپذیر افراد سخن می‌گوید و معتقد است که افراد آن حقوق را به جامعه (به عنوان یک کل) تفویض می‌کنند، و مجموع اراده‌های فردی را که در اختیار جامعه قرار گرفته است «اراده عمومی» نام می‌نهد.<sup>۲</sup> این نظر روسو البته انقلابی تر از نظر لاک است زیرا که از دیدگاه او فرمانروایان واقعی همان افراد هستند و آن‌ها می‌توانند در برابر سلاطین قد علم کنند. انقلاب فرانسه هم درست بر اساس این نحوه برداشت عملکرد و سلطنت را برانداخت. اما نظریه روسو عملاً دستاویزی شد برای همه جاه طلبان عوام فریب که به نام اراده ملت در صدد تحمیل خود و چنگ انداختن بر قدرت بودند. برای کسی

<sup>۱</sup> extra legal

<sup>۲</sup> la volonté générale

که زور داشت و بر سمند قدرت می نشست بسیار آسان بود که خود را مظهر اراده ملت بخواند و با تظاهر به این که از سوی مردم عمل می کند دمار از روزگار آنان برآورد. بدین گونه تعالیم روسو که مبتنی بر صداقت تمام و برخاسته از ایمان عمیق او به دموکراسی و آزادی بود در عمل به ابزاری در دست حکومت های تمامت طلب تبدیل شد.

عقاید روسو، به ویژه آنچه درباره تربیت کودکان گفته بود، روحانیان مسیحی را به خشم آورد؛ چه او بر آن بود که کودک باید آزاد باشد و از تحمیل عقاید بر او خودداری شود تا هر دینی را که بر مذاق فطرت او خوش و پسندیده آید برگزیند. آباء کلیسا کتاب او را به آتش کشیدند و خواری و خفت بسیار بر او روا داشتند و سال های پایان زندگی او به پنهانی و در به دری گذشت. <۵۵>

مع ذلک روسو عقیده دارد که اصولاً مذهب مبنای تمام حکومت هاست. او در کتاب قرارداد اجتماعی می گوید:

هرگز دولتی به وجود نیامده است که پایه آن بر دین نباشد. <۵۶>

روسو در همان کتاب می گوید دو نوع مسیحیت وجود دارد: یکی مسیحیت ناب بر مبنای تعالیم انجیل که روی در جهانی دیگر دارد و با سیاست جور در نمی آید. کسانی که از تلفیق مسیحیت با سیاست سخن می گویند و «شعار جمهوری مسیحی» را سر می دهند نمی فهمند که جمهوری و مسیحیت با هم نمی سازند. نه دولت مسیحی می تواند جمهوری باشد و نه دولت جمهوری می تواند به مسیحیت پای بندی نماید. آن مسیحیت به درد آخرت می خورد و از ادامه امور این جهانی قاصر است. اما نوع دیگر از مسیحیت یعنی مسیحیت کاتولیک که روسو آن را «مذهب کشیشان» می نامد از هر گونه ارزش اخلاقی عاری است. این مسیحیت نه به درد دنیا می خورد و نه به درد آخرت. در خارج از مسیحیت نیز دو دیانت یکتا پرستی وجود دارد: اسلام و یهود. روسو می گوید: «محمد نظریات بسیار درست دارد.» <۵۷>