

مقدمه

مفهوم «قرارداد اجتماعی» (Social Contract) از قرن هفدهم میلادی به بعد، در اندیشه سیاسی غرب جایگاه مرکزی پیدا کرد. از این مفهوم، برای مشروعیت بخشیدن به اعمال دولت، بررسی ریشه‌های پیدایش آن و همچنین استخراج یک سلسله اصول اخلاقی عام به منظور پایه‌گذاری جامعه عادلانه بهره‌برداری شده است. با اینکه تمامی نظریات حوزه قرارداد اجتماعی را نمی‌توان به یک معنای عام فروکاست، اما هدف اصلی این مقاله دستیابی به فحوای مشترک بیانی در میان سه شخصیت برجسته قرارداد اجتماعی، توماس هابز، جان لاک، و ژان ژاک روسو و مقایسه آنها با آرائی است که در اندیشه مبتنی بر رهیافت «فطرت» مطرح می‌شود. در آراء این سه اندیشمند حوزه قرارداد اجتماعی، دال‌های مشترکی از قبیل وضعیت نخستین و جامعه مدنی وجود دارد.

بر اساس مفهوم «قرارداد اجتماعی»، افراد نسبت به یکدیگر متعهد می‌شوند جامعه‌ای فراهم آورند تا در سایه حفظ امنیت آنها، راهبر به سعادت نیز باشد. از آن‌رو که در این اندیشه به طبیعت قدسی انسان و ساحت روحانی او وقعی گذارده نمی‌شود، مبانی تضمینی چنین تعهدی نامشخص می‌نمایند؛ زیرا وضعیتی که وعده تحقق آن را می‌دهند تنها در عالم عینی و حسّی نمود می‌یابد و انسانی که تمامی تضمیناتش متعین از عالم عینی باشد - همچنان که نشان خواهیم داد - خود را ملزم به وفای عهد، که عنصری فراحسی است، نمی‌داند.

در مقابل مفهوم «قرارداد اجتماعی» می‌توان جامعه برآمده از فطرت مشترک انسان‌ها را مطرح کرد. اگر دال مرکزی مفهوم قرارداد اجتماعی، «ترس» است و افراد به خاطر ترسی که از ناامنی دارند تن به تعهد می‌سپارند، در مقابل، در جامعه مبتنی بر فطرت، دال مرکزی، «محبت» است. وانگهی، فطرت همچون ودیعه‌ای الهی در نظر گرفته می‌شود که انسان را به سعادت دو جهان (با در نظر گرفتن ساحت قدسی انسان) راهبر است.

در قرارداد اجتماعی، افراد صرفاً به سبب ضروریات طبیعی و مقابله با خطرات آن، اقدام به تشکیل جامعه می‌کنند و این جامعه در بهترین حالت، جامعه‌ای خواهد بود که افراد را در جهت نیل به اهداف شخصی‌شان راهنمایی کند و همزمان، آنها را از گزند هموعانشان در امان نگاه دارد. این در حالی است که اگر انسان را موجودی مفطور به وجود الهی بدانیم و سعادت وی را در گرو متجلی شدن این وجود در نظر بگیریم آن‌گاه چنین موجودی از همان آغاز خلقتش، رهین محبت الهی خواهد بود؛ و اگر ترس از مواجهه با ناشناخته‌ها در قرارداد اجتماعی، مردم را به تشکیل جامعه برمی‌انگیزد، در اینجا و در

مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفتار اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطرت

zareei@modares.ac.ir

مجتبی زارعی / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۴/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

چکیده

مقاله پیش‌رو بر آن است تا نشان دهد که در یک تصویر کلی، دو سنخ از اجتماعی شدن انسان وجود دارد: اجتماعی شدن مدرنیستی مبتنی بر گفتار اصحاب قرارداد اجتماعی، و اجتماعی شدن منبعث از فطرت الهی. مبانی و تضمینات انسان در رویکرد نخست، تمنای امنیت در زیست بوم ابهام و هراس آلودگی دارد و در انسان رویکرد دوم، به سبب وجود ودیعه الهی مابین انسان و خدا، واجد وفای به عهد و لاجرم، رهاموز محبت و سعادت است؛ زیرا انسان رویکرد نخست انسانی ذاتاً خودپسند، متفرد و بی‌اعتنا به پیمان‌ها و معاهدات، و انسان رهیافت دوم به سبب مفطور بودن به فطرت الهی، مسئول، واجد توانایی حمل وادایع و ذاتاً اجتماعی، و به سبب برخورداری از پیمایش مراتب کمالی، مسرور است.

کلیدواژه‌ها: قرارداد اجتماعی، فطرت، ودیعه الهی، ترس، محبت، سعادت.

صورت تربیت، نفس ابتدا یافته بر فطرت انسان، از آغاز و انجامش مطلع خواهد شد و از این روی، ترس را بر وی راهی نخواهد بود.

در این مقاله، با استفاده از رویکرد «توصیفی - تحلیلی»، در ابتدا نوشته‌های اصلی اصحاب قرارداد اجتماعی (توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو) را از نظر خواهیم گذراند و سپس با تبیین تضمینات یا استلزامات منطقی هر یک از آنها، اصول اساسی نظریاتشان استخراج خواهد شد. پس از آن با مقایسه این اصول اساسی با مبانی فطرت انسانی - به عنوان ودیعه‌ای الهی - پاسخ‌های رهیافت فطرت به قرارداد اجتماعی را بررسی خواهیم کرد.

۱. توماس هابز

ظهور مفهوم «قرارداد اجتماعی» - در معنای نوین آن - را می‌توان همبسته ایده «برابری همهٔ ابنای بشر» دانست. ایده «برابری» در حوزه‌های گوناگون انسانی، صورت‌های دلالتی متفاوتی به خود می‌گیرد. برای مثال، اگر خواسته باشیم ایده «برابری» را در دو حوزه اقتصاد و مذهب بررسی کنیم این ایده در اقتصاد، رها موز مبانی «لیبرالیسم اقتصادی» و در حوزه مذهب، ما را به «پروتستانتیسم» - رهنمون می‌شود. ارتباط وثیق مابین این دلالت‌ها ماکس وبر را بر آن داشته است که پروتستانتیسم را همبسته سرمایه‌داری (لیبرالیسم اقتصادی) در نظر بگیرد (رک: وبر، ۱۳۸۵).

در لیبرالیسم اقتصادی، افراد دارای حقوقی جدایی‌ناپذیرند و هر یک از آنها درصدد پیشینه کردن سود خویش است. شوریدن علیه امتیازات کلیسایی و ثروت‌های روحانیان نیز یکی از علل برآمدن جنبش فرماسیون دینی (پروتستانتیسم) بود که حق انحصاری کلیسا و روحانیان دربارهٔ تفسیر متن مقدس را به رسمیت نمی‌شناخت و از این نظر، تمام افراد را با یکدیگر برابر می‌دانست. در قرن هفدهم میلادی و همزمان با طرح مفهوم «قرارداد اجتماعی»، نمودهای متفاوتی از ایده «برابری» رخ نمود.

توماس هابز در فرازی از *لویاتان* می‌نویسد: طبیعت، انسان‌ها را به لحاظ قوای جسمی و فکری، یکسان ساخته است. از همین رو، اگر شخصی به لحاظ بهره‌مندی از قوای جسمی و ذهنی، نسبت به دیگران برتری داشته باشد این برتری به این معنا نخواهد بود که آن شخص می‌تواند خود را [به لحاظ طبیعی] برتر از دیگران ببندارد و این از آن‌روست که حتی ضعیف‌ترین افراد نیز قادر است با توسل به حربه‌های گوناگون و یا تشکیل یک اتحاد برآمده از افرادی که آن خطر [خطر شخص قوی‌تر] متوجه آنان نیز هست، اقدام به کشتن قوی‌تر کنند (هابز، ۱۹۹۸، ص ۷۶).

در دیدگاه هابز، انسان‌ها از آن روی با یکدیگر برابر پنداشته می‌شوند که هر یک از آنها قادر خواهد بود خون هم‌نوع خود را بریزد و از همین روی، «ترس کشته شدن به دست هم‌نوع» یکی از اصلی‌ترین دلایلی است که افراد به منظور اجتناب از این ناامنی، به منظور مقابله با آن، به تشکیل دولت مبادرت می‌ورزند، و از همین نقطه است که *لویاتان* ظهور می‌کند. ایده «دولت» (لویاتان) در اندیشه هابز برآمده از احساس نیاز به سامان دادن «حق طبیعی» افراد است: حق طبیعی، که عمدتاً نویسندگان آن را «jus natural» می‌نامند آزادی است که هر کس برای حفظ حیات خود - به وسیله قدرتی که از آن برخوردار است - دارد ... هر کس با تکیه بر قضاوت و خرد شخصی خود، آزاد است از هر وسیله‌ای که صلاح می‌داند برای حفظ حیاتش بهره گیرد (هابز، ۱۹۹۸، ص ۷۹).

«حق طبیعی» سرکش و غیرقابل مهار می‌نماید، اگر مرجعی بالاتر آن را سامان ندهد. به عبارت دیگر، می‌توان مدعی شد که به منظور جلوگیری از هرج و مرج و ناامنی (که جنگ‌های داخلی انگلستان در دوره توماس هابز یکی از نمودهای آن بود) قدرت و حقی که در وجود تک‌تک افراد تعبیه شده است باید به یک مرجع کلی تفویض گردد تا تهدید، خون‌ریزی و جنگ، ملغا گردد. پیش فرض‌های هابز دربارهٔ دلالت‌های وجودی دولت یا همان‌گونه که خود می‌گوید *Commen Wealth*، نه پیش فرض‌هایی مبتنی بر اصول اخلاقی، بلکه ضرورت‌های طبیعی است. هابز بر این باور بود که بنا بر اصول ثابت طبیعی «انسان، گرگ انسان است» و از همین رو، وجود دولت، که مظهر تجمیع قدرت افراد جدا افتاده از یکدیگر و ضمناً حریص است، قابل توجیه می‌گردد؛ زیرا این نظام سیاسی - که افراد بیشترین قدرت ممکن را در اختیار آن گذاشته‌اند - به قتل عام پایان می‌بخشد (باکالر، ۲۰۰۵، ص ۳۹). افراد به منظور در امان ماندن از شر یکدیگر، قراردادی منعقد می‌کنند که بنا بر آن، قدرت‌های جدا افتادهٔ خود را در قاموس «لویاتان» - که بنا بر روایات کتاب مقدس، هیولایی هولناک است - نمود می‌بخشند و در این زمینه به احساس «امنیت» دست پیدا می‌کنند.

ترس از جداافتادگی و اینکه افراد بنا بر غریزه‌های طبیعی‌شان دست به خون‌همدیگر می‌آیند علت وجودی «قرارداد اجتماعی» هابز و «لویاتان» برآمده از آن است. افراد انسانی به محض پا گذاشتن بر عرصه هستی، دچار حس عمیق ناامنی و ترسند، و منشأ چنین ترسی هم‌نوع است. از آن‌رو که «مذهب» در نظام سیاسی هابز تنها به عنوان یک ابزار دنیایی، قابل اعتناست (هابز، ۱۹۹۸، ص ۶۶-۷۵) و همچنین انسان در این نظام، موجودی مکانیکی و عاری از ساحت روحانی پنداشته می‌شود از همین رو، مبانی تضمینی چنین قراردادی هرچه بیشتر سست می‌نماید؛ زیرا اگر انسان و استلزامات

وجودی او را تنها متوجه عالم ماده و طبیعت بدانیم آن‌گاه هر دم بیم آن می‌رود که حرص او سر برآورد و قرارداد منعقدشده از هم فروپاشد. این از آن‌روست که تمام هستی در این جهان معنا می‌شود و ضمناً ترس - که شاخصه وجود انسان پنداشته می‌شود - هیچ‌گاه زایل نمی‌گردد و انسان همواره «گرگ انسان» باقی می‌ماند.

۲. جان لاک

یکی از بهترین روش‌های پی بردن به گنه اندیشه و فلسفه یک اندیشمند خاص، مراجعه کردن به فلسفه انسان‌شناسی او و کاوش در این زمینه است که اندیشمند مذکور، انسان را چگونه می‌بیند و اینکه برای شیوه زیست انسان، چه راه‌کارهایی ارائه می‌دهد. در اینجا، در فلسفه و اندیشه جان لاک در زمینه مفهوم «قرارداد اجتماعی» از معبر انسان‌شناسی او مذاقه خواهیم کرد:

جان لاک در یکی از آثار خود، تحت عنوان «مقالاتی در باب قانون طبیعی» (Essays on the Law of Nature) تأثیرپذیری خود از ارسطو را به وضوح نشان می‌دهد و درباره وی می‌نویسد: او (ارسطو) به درستی نشان داده است که عملکردی برای انسان، درست و قابل قبول است که مطابق قانون خرد باشد و از همین‌روست که انسان الزاماً باید اعمالش را مطابق آنچه خرد الزام‌آور کرده است، سامان دهد (لاک، ۱۹۹۷، ص ۸۳). با این وصف، نظام اخلاقی جان لاک با تقدم خرد بر «ایمان» شکل می‌گیرد. جان لاک نیز بنا بر مبانی فلسفه مشاء و هواداران آن در قرون وسطا (همچون توماس آکویناس) تلقی متفاوتی از رابطه مابین «ایمان» و «خرد» به دست می‌دهد.

ولترستورف درباره رابطه میان «ایمان» و «خرد» در غرب دست به تقسیم‌بندی جالب توجهی زده که از این قرار است:

۱. تقدم ایمان بر خرد: این دیدگاه متعلق به افرادی همچون سنت آگوستین و کالوین است که ایمان مذهبی را پیش شرط دستیابی به خرد در نظر می‌گیرند.
۲. رابطه الحاقی (Incorporation) مابین ایمان و خرد: بر اساس این دیدگاه، درک جامع و کامل هر یک از مفاهیم «ایمان» و «خرد» در گرو تبیین آن در جوار مفهوم دیگر است؛ به این معنا که ایمان از خرد متعین می‌گردد و بالعکس.

۳. رابطه مکمل (Complementarist) میان ایمان و خرد: طبق این رابطه، که ولترستورف آن را به آکویناس منتسب می‌داند، یک سلسله از پیش‌فرض‌های اندیشگانی ما مبتنی بر مبانی «خرد» هستند و از این‌رو، نیازی به بحث ایمانی درباره آنها نیست و در مقابل، پیش‌فرض‌های دیگری وجود دارند که

برآمده از «ایمان» هستند و از این‌رو، تنها با دیدگاه ایمانی می‌توان به درک آنها دست پیدا کرد. در نهایت، بنیان اندیشیدن مستلزم هر دوی این پیش‌فرض‌هاست (اشنایدر، ۱۹۸۶، ص ۱۹۸-۱۹۹).

بنا بر تقسیم‌بندی ولترستورف، جان لاک را می‌توان با یک سلسله ملاحظات، در رده سوم دسته‌بندی کرد. همچنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، جان لاک نیز همانند ارسطو انسان را موجودی خردمند (حیوان ناطق) در نظر می‌گیرد و طبیعت انسان را نیز مبتنی بر «خرد» می‌داند. جان لاک بر این باور بود که در وضع نخستین، آحاد انسان‌ها برابر و مستقلند و از حق دفاع از جان و مال خویش نیز برخوردارند (لاک، ۱۹۸۸، ص ۲۶۹). هرچند در نگاه اول، چنین وضعیتی مطلوب می‌نماید - بر خلاف دلالت‌های وضع نخستین هابز که در آن، انسان، گرگ انسان بود - اما جان لاک نیز همانند هابز بر این باور است که چنین وضعی به‌تنهایی قادر نخواهد بود راه را بر خودخواهی انسان‌ها سد کند و از همین‌رو، آنان متعهد می‌شوند نظامی قانونی پدید آورند و بخشی از حقوق خود را به آن نظام تفویض کنند تا چنین نظامی امور میان آنها را سامان بخشد. انسان‌ها جامعه مدنی (Civil Society) را تشکیل می‌دهند تا مناقشات خود را به صورت مدنی به حکومتی که نتیجه قرارداد آنهاست، بسپارند. رسالت حکومت مدنظر جان لاک محافظت از حق حیات، آزادی و حق مالکیت شهروندان و همچنین سلامت جسمی شهروندان است. این حکومت باید خلاف‌کاران را تحت تعقیب قانونی قرار دهد و حق تعیین مجازات، از مرگ گرفته تا مجازات‌های دیگر را نیز دارا باشد (لاک، ۱۹۸۸، ص ۷۰-۸۰).

همچنان‌که مبنای «قرارداد اجتماعی» توماس هابز کاستن از ترس و ایجاد حس امنیت بود، در «قرارداد اجتماعی» جان لاک نیز ترس انسان‌ها از یکدیگر در جهت تضییع حق مالکیت و حیاتشان موجد تشکیل حکومت است و در این میان، اینکه وضعیت نخستین هابزی «جنگ همه بر علیه همه» و وضعیت نخستین لاک صلیح‌آمیزتر می‌نماید، چندان تأثیری بر مبانی تشکیل حکومت نخواهد گذارد. البته قابل ذکر است که لاک با حکومت مطلق برآمده از قرارداد اجتماعی هابز مخالفت می‌ورزد و این از آن‌روست که لاک حکومت را برآمده از رضایت افراد جامعه می‌پندارد و این موضوع را که این افراد کاملاً منقاد یک حکومت مطلق شوند غیرخردمندانه می‌داند؛ زیرا در این صورت، حق مالکیت آنها به خطر خواهد افتاد (جینگز، ۲۰۰۵).

صادق لاریجانی (۱۳۷۹) نظریه «قرارداد اجتماعی» را ذیل عنوان «نظریه‌های اختیارگرا» در الزام و مشروعیت سیاسی می‌داند و انتقاد اصلی او بر این نکات تکیه دارد که در وهله اول، چنین نظریاتی از مبانی تاریخی قابل اتکایی بهره‌مند نیستند، و ضمناً به لحاظ الزام‌آور بودن وفای به عهد نیز چون مبنای

روحانی انسان را در نظر نگرفته‌اند نمی‌توانند چندان استلزامی بر تعهد انسان‌ها ارائه دهند؟ اگر نتوانیم هیچ تضمینی برای استقرار و مانایی حکومت مدنی *جان لاک* ارائه دهیم ترسی که علت وجودی این حکومت بوده است، زایل نمی‌شود؛ زیرا هر دم بیم آن می‌رود که انسان‌هایی که تنها دلیلشان برای تشکیل حکومت پاسداشت حق حیات و مالکیتشان بوده است، نقض عهد کنند و مبانی حکومت نیز در هم بریزد.

با وجود تفاوت‌های بنیادی که می‌توانیم بین فلسفه *توماس هابز* و *جان لاک* برشماریم، اما این دو اندیشمند از آن‌رو که «ترس» و «ایجاد حس امنیت» را جزو مبانی اساسی ایده حاکمیت می‌دانند و علاوه بر این، از آن‌رو که نخوت و خودپرستی را جزو خصایص ذاتی انسان می‌شمرند که در وضعیت طبیعی موجب ضایع شدن حق دیگران خواهد شد (و در خصوص *توماس هابز* منجر به از میان برداشتنشان می‌شود) با یکدیگر دارای اشتراکاتی هستند. اگر «لویاتان» *هابز*، که دارای مبنای تضمینی قابل اتکا نبود، نتوانست ترس انسان نوین را زایل کند، اما در حکومت مدنی *جان لاک* ما قادر خواهیم بود دلالت‌های یک ترس دائمی را پیگیری کنیم که همبسته ذات خودپرست انسان پنداشته می‌شود؛ انسانی که با تکیه بر قوه خرد، قادر خواهد بود آموزش را سامان بخشد و مطابق انسان‌شناسی *ارسطو*، این انسان حیوان ناطق (خردمند) پنداشته می‌شود، و اگر نگوئیم عاری از هرگونه ساحت روحانی است، باید بگوئیم ساحت روحانی او در برابر غریزه خودپرستی و دفاع از مالکیت خصوصی کاملاً در محاق قرار می‌گیرد.

۳. ژان ژاک روسو

اهمیت روسو تا بدان حد است که غالب انقلاب‌ها و حرکت‌های اجتماعی در فرانسه بعد از روسو را در قرن نوزدهم - که تعداد آنها کم هم نبوده است - متأثر از افکار او و اختصاصاً ایده «قرارداد اجتماعی» او می‌دانند (جنینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۱۷). راه یافتن به اندیشه‌های روسو بدون در نظر گرفتن زمینه و زمانه‌ای که در آن می‌زیسته است، میسر نخواهد بود و از همین‌رو، این زمینه و زمانه را اجمالاً از نظر می‌گذرانیم.

بر خلاف سنت لیبرالی «آنگلو - آمریکن» در قرن هجدهم، که دو اصل اساسی «تقسیم قوا» و «نظارت بر قدرت» در کنار «رسالت دولت» در دفاع از حقوق افراد را پذیرفته بود، اما به سبب شرایط خاص فرانسه، اصل اول (تقسیم قوا) به علت تلاقی با وضعیت چندپاره فرانسه و جنگ‌های مذهبی آن، پذیرفته نشد و از همین‌رو، نیاز به پادشاهی قدرتمند که بتواند اتحاد فرانسه را امکان‌پذیر سازد، بیش از پیش احساس می‌شد. از دیگر سو، اصل دوم نیز (دفاع دولت از حقوق افراد) که استلزام منطقی اصل اول است، نمی‌توانست پذیرفته شود. (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). جنگ‌های مذهبی در فرانسه قرن هفدهم و هجدهم و

میراث شومی که *لویی چهاردهم* برای فرانسه باقی گذاشته بود (ر.ک. رادگان، ۱۳۴۶، ص ۱۳-۲۲) موجب شد اندیشمندانی همچون روسو با ایده‌های رمانتیکی همچون «نوستالژی زمان گذشته»، به عرصه اندیشه سیاسی فرانسه پای بگذارند. اگرچه در آن زمان (قرن هجدهم) فرانسه کماکان جزو کشورهای قدرتمند اروپا به‌شمار می‌آمد که در سطوح متفاوت، به پیشرفت‌های چشم‌گیری دست یافته بود، اما رخنه کردن هرچه بیشتر فساد در ارکان آن و همچنین ناخوشایندی مردم از وقایع دربار موجب دل‌زده شدن مردم به‌ویژه اندیشمندان شده بود و شاید از همین‌روست که روسو می‌نویسد: [جامعه] هر چه بیشتر ترقی کند، فاسدتر خواهد شد. باید اقرار کرد هر قدر جامعه متمدن‌تر باشد خراب‌تر است (روسو، ۱۳۴۱، ص ۱۷).

در «وضع نخستین» روسو، انسان‌ها کاملاً آزادند و همچون «حیوان‌هایی معصوم» روزگار می‌گذرانند و با اینکه حس خودپرستی در درون آنها کاملاً ذاتی است، اما در این وضعیت، انسان از حس نوع‌دوستی نیز عاری نیست (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۶-۴۰). در نتیجه تشکیل جامعه، فرد در بند اسارت کشیده می‌شود و از این‌رو، حقوق اولیه خود را از دست می‌دهد. روسو اجتماع را نه یک امر طبیعی، بلکه برآمده از قراردادی بین افراد می‌داند. او می‌نویسد: «نظم اجتماعی حق مقدسی است که پایه و اساس تمام حقوق محسوب می‌شود. مع‌هذا، این حق یک امر طبیعی و فطری بشر نیست؛ یعنی عرضی و تصنعی بوده، نتیجه برخی قراردادهاست» (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۶).

روسو انسان را فطرتاً غیراجتماعی می‌داند و حتی روی آوردن او به جامعه را نیز نتیجه الزامات بیرونی و ضرورت‌های طبیعی می‌داند که انسان به منظور مقابله با آنها، ناگزیر از تشریک مساعی با هم‌نوعانش خواهد شد. ویژگی فطری انسان نزد روسو «آزادی‌خواهی» است و فی الحقیقه، اولین قانونی که انسان پیروی می‌کند قانون «حفظ خود»، و اولین فکری که به خاطر او می‌رسد فکر مواظبت از خویش است. بدین‌جهت، موقعی که آدمیزاد به سن تمیز می‌رسد چون تنها خودش می‌تواند قضاوت کند چه وسایلی برای حفظ او لازم است، دیگر به صاحب اختیار و ارباب احتیاج ندارد (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۷).

بنابراین، می‌توان مدعی شد که خودبستگی انسان نزد روسو، که ویژگی فطری اوست، او را در وضع طبیعی، بی‌نیاز از دیگر مردمان می‌گرداند. «فردگرایی رادیکال» روسو را در این پاره جمله می‌توان به وضوح هرچه تمام‌تر مشاهده کرد: فی‌الحقیقه، تا زمانی که مردم مانند روزهای اول خلقت به‌طور مستقل و منفرد زندگانی می‌کنند، طبیعی است که با هم دشمن نمی‌شوند؛ زیرا بین آنها روابطی به قدر کفایت ثابت و موجود نیست که صلح یا جنگ را ایجاد نماید. (همان، ص ۴۴).

در «قرارداد اجتماعی» روسو، همه مردمان اراده و حقوق خود را به یک هیأت جمعی (اراده

همگانی)، که برآمده از تمامی آحاد است، تسلیم می‌کند و چون بنا بر استدلال روسو طی این قرارداد هر کس تمام اراده‌اش را واگذارده است به همان اندازه‌ای که از دست داده است در طرف مقابل به دست آورده است. در این میان، هیچ‌کس متضرر نخواهد شد. در اینجا، می‌توان مدعی شد زوری را که روسو در هیأت پادشاه مطلق تقبیح می‌کرد به یک اراده همگانی منتقل شده و از همین رو که برخی بر این باورند که بخش عظیمی از گزاره‌های روسو بازتولید همان سرسپردگی فرانسوی به پادشاهی مطلق است (کیوهان، ۱۹۸۰، ص ۴۴۲).

همچنان‌که پیش‌تر قدرت پادشاهی مطلق غیرقابل تقسیم می‌نمود، در «اراده عمومی» نیز قدرت، لایتجزا و غیرقابل تقسیم مابین نهادهای گوناگون است. اگرچه روسو کتاب *قرارداد اجتماعی* خود را با عبارت «فرض کنیم ...» شروع می‌کند و از این رو، الزامی تاریخی برای آن متصور نمی‌شود، اما همان‌گونه که گفته شد که قرارداد *هابز و لاک* به سبب نداشتن منابع تضمینی متقن هرچه بیشتر متزلزل می‌نمود، در اینجا نیز همین اشکال را می‌توان متوجه نظریه روسو دانست. «فردگرایی» روسو، که با ایده‌های رمانتیک او همراه شده است، نمی‌تواند مبانی لازم برای مانایی قرارداد منعقدشده را دربر داشته باشد. به عبارتی دیگر، اصول تضمینی مانایی قرارداد را نمی‌توان از اندیشه «اراده عمومی» روسو دریافت. انسان‌ها فطرتاً بی‌نیاز از جامعه‌اند و تنها به سبب مواجهه با طبیعت، که ممکن است خطرآزا باشد، اقدام به تشکیل جامعه کرده‌اند. از این رو، اعتماد فرد فطرتاً آزاد و غیراجتماعی به اراده عمومی دارای مبنایی متزلزل است؛ زیرا اجتماعی بودن نه شاخصه وجودی افراد، بلکه یک امر عرضی است و روسو از همین روست که انسان‌شناسی *ارسطو* را، که در آن انسان حیوانی منطقی پنداشته می‌شد، آماج انتقاد قرار می‌دهد و در مقابل، ایده «انسان آزاد و خودمختار» را به جای آن می‌نشانند (روسو، ۱۳۴۱، ص ۴۲-۴۳).

همچنان‌که در قراردادهای اجتماعی *هابز و لاک* مبنای وجودی این قراردادها «ترس» بود (درباره *هابز*، «ترس از ممنوع» و در خصوص *لاک*، «ترس از بی‌قانونی و به خطر افتادن مالکیت») در اراده عمومی روسو نیز فردی که خود را نه بخشی از طبیعت، بلکه موجودیتی در مقابل آن می‌بیند، به منظور زایل کردن ترسش از هلاکت در طبیعت، اقدام به تشکیل جامعه می‌کند و اگر چنین ترسی نبود طبعاً نیازی به وجود جامعه نیز احساس نمی‌شد. اما همچنان‌که فرد روسویی گرایشی ذاتی به فردیت دارد، از این رو، هرچند روسو سعی بر این داشته است چنین فردی را در اراده عمومی منحل کند، اما بنا بر گرایش ذاتی فرد، چنین انحلالی مبنایی متزلزل خواهد داشت، و به خاطر همین تزلزل، می‌توان مدعی شد که ترس فرد، حتی در صورت انعقاد قرارداد اجتماعی و متجلی شدن اراده‌اش در قاموس اراده

عمومی، زایل نخواهد شد و قرارداد اجتماعی در این باره نیز در به سرانجام رساندن رسالتش، که همانا ایجاد امنیت و زایل کردن ترس است، ناکام می‌ماند.

فطرت الهی و قرارداد اجتماعی: سعادت؛ ودیعه‌ای الهی

بنا بر موارد پیش‌گفته، مبانی مشترک فلسفه‌های قرارداد اجتماعی بدین قرار است:

۱. برآمده از ترس؛
 ۲. داشتن رسالت زایل کردن ترس و ایجاد حس امنیت؛
 ۳. متزلزل بودن به واسطه نداشتن مبانی تضمینی قابل اتکا؛
 ۴. انسان را ذاتاً موجودی منفرد دانستن که صرفاً به واسطه ضروریات طبیعی تن به اجتماعی بودن می‌دهد.
- این بخش مقاله بر آن است که نشان دهد در رهیافت فطرت الهی انسان، که در دین اسلام معرفی شده است، در مقابل مفهوم «قرارداد اجتماعی»، که مبانی زندگی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر و همچنین چپستی و چرایی مفهوم «اجتماع» را بررسی می‌کند، مفهوم «اجتماع و زندگی جمعی» به عنوان یک ودیعه الهی مطرح می‌شود که مبانی آن نه برآمده از «ترس»، بلکه بر «محبت» بنا شده است و رسالت آن طبعاً نه زایل کردن ترس، بلکه پیمودن مراتب وجودی تا نیل به ذات باری تعالی است، و مبانی تضمینی آن نیز در سرشت و فطرت الهی انسان نهفته که در پی کمال است و مهم‌تر از همه اینکه در این رهیافت، چپستی انسان نه در قاموس موجودی ذاتاً منفرد و محجور، بلکه همچون موجودی ذاتاً اجتماعی مطرح می‌شود که در پی کمال است. گرچه به لحاظ تحلیلی، ما این سه شاخصه را درباره فطرت الهی انسان از همدیگر تفکیک کرده‌ایم، اما باید در نظر داشت که در نهایت، هر سه این شاخصه‌ها دارای دلالت‌های مشترکی هستند که برآمده از مفهوم «فطرت» است:

الف. فطرت الهی انسان: محبت؛ اساس ودیعه الهی

این فراز را با سخنی از امام خمینی علیه السلام در کتاب *چهل حدیث* شروع می‌کنیم که هرچند مطوّل است، اما چون مباحث آتی در این بخش را به طور کامل پوشش می‌دهد، تمام آن را نقل خواهیم کرد:

ای پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق، و ای عاشقان محبوب بی‌عیب بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید و صحیفه ذات کتاب خود را ورق زنید. ببینید که با قلم قدرت، فطرت الهی در آن مرقوم است: «وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». آيا «فَطَرَتَ اللّٰهُ اَلتِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا» فطرت توجه به محبوب مطلق است؟ آيا آن فطرت غير متبدله «لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» فطرت معرفت است؟ تا کی به خیالات باطله، این عشق خدادادی فطری و این ودیعه

الهی را صرف این و آن می‌کنید؟ هان، از خواب غفلت برخیزید و مژده دهید و سرور کنید که محبوبی دارید که زوال ندارد، و معشوقی دارید که نقصی ندارد. مطلوبی دارید بی‌عیب. منظوری دارید که نور طلعتش «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است. پس این عشق فعلی شما، معشوق فعلی خواهد بود، و نتواند این، موهوم و متخیل باشد؛ زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است، و پیش‌تر معلوم شد که احکام فطرت و لوازم آن از جمیع بدیهیات واضح‌تر و روشن‌تر است؛ «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸).

چنان‌که پیش‌تر بررسی شد، انسان در فلسفه‌های قرارداد اجتماعی، پیش از منعقد شدن قرارداد، دچار ترسی افزاینده بود؛ اما در رهیافت فطرت، انسان از همان آغاز، دارای اطمینان قلبی، آرامش روانی و حاوی امکانات زیبایی‌شناسانه معرفی می‌شود. در آیات مبارکه ۲۷ و ۲۸ سوره رعد می‌خوانیم:

«... إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ خداوند هر که را بخواهد گم‌راه، و هر که را که بازگردد به سوی خودش هدایت می‌کند. آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است. آگاه باشید! تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

ترس همواره ترس از چیزی است، و در صورتی پدیدار می‌شود که انسان با ناشناخته مواجه شود، و این در حالی است که اگر انسان را مفطور به دانش و کمال مطلق بدانیم آن‌گاه همان انسان در صورت تربیت یافتن و متجلی شدن وجود الهی‌اش، از آن‌روکه به آغاز و پایانش آگاهی حاصل می‌کند، ترس وی به‌طورکلی، زایل خواهد شد. سرشت ارتباط انسان در فلسفه‌های قرارداد اجتماعی - چه با عالم طبیعت و چه با هم‌نوع - از آن‌روکه از جنس مواجهه با ناشناخته بود، از همین‌روی ترس در تمام ابعاد آن قابل مشاهده است. اما اگر این انسان از خواب غفلت بیدار شود آن‌گاه ماهیت ارتباطاتش جنس ترس‌آلود خود را از دست خواهد داد و می‌تواند «سرور» داشته باشد و «معشوق» یابد. مبحث «ترس» یکی از مباحث مهم در اندیشه اسلامی است و اندیشمندان گوناگونی درصدد برآمده‌اند به تبیین این پدیده بپردازند. علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند المیزان در این باره چنین نوشته است:

وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی‌شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است بیاید، نتیجه می‌گیریم که حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت خویش است که باعث می‌شود که خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند. بنابراین، هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان

می‌دهد این است که ملتفت قصورها، تقصیرها و گناهان خود گشته، آنچنان متأثر شود که عکس‌العملش در جوارح، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش می‌شد که هدف نهایی فطرت اوست، و در نتیجه، خاطرش سکون یافته و به یاد او دلش آرامش می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۸۶).

اگر به آموزه «فطرت» مراجعه شود درخواهیم یافت که زایل شدن ترس در این آموزه، برآمده از «ذکر پروردگار» است و این امر با تربیت نفس میسر می‌شود که در این صورت، انسان با متوجه شدن دلایل وجودی خود، به آغاز و فرجامش پی خواهد برد و به دنبال آن، نسبت به ناشناخته‌اش با واسطه علم الهی، معرفت حاصل می‌کند.

ب. پدیده «امنیت» در رهیافت فطرت

در «قرارداد اجتماعی»، حس امنیت در گروهی پای‌بندی افراد به قراردادی است که - به صورت فرضی و یا تاریخی - با یکدیگر منعقد کرده‌اند و بر اساس آن، متعهد شده‌اند در مقابل جان و مال یکدیگر مسئول باشند، و یا اینکه حراست از آنها را به مرجعی دیگر واگذارند که آن مرجع می‌تواند «لویاتان» (قدرت قاهره هابز)، «حکومت قانون» (جان لاک) و یا «اراده عمومی» (روسو) باشد. در این قراردادها رابطه مابین «امنیت» و «کمال» گسسته شده است و امنیت تنها وقتی حاصل خواهد شد که از نمودهای زندگی این جهانی افراد حراست شود و از دستبرد هم‌نوعان در امان نگاه داشته شود. اما چون غریزه خودپرستی انسان به عنوان یکی از وجوه فطری او در نظر گرفته می‌شود، از همین‌رو، بنیان‌های چنین امنیتی همواره متزلزل می‌نماید.

پدیده «امنیت» در اندیشه اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. در آیه ۱۲۶ از سوره مبارکه بقره می‌خوانیم: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ...»؛ هنگامی که ابراهیم گفت: پروردگارا، این سرزمین را شهری امن قرار ده و به اهل آن - به کسانی که به خدا و روز واپسین ایمان آورده‌اند - از هرگونه میوه و محصولات روزی گردان.

امام علی علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرماید: «بدترین جا برای سکونت جایی است که ساکنان در آن امنیت نداشته باشند» (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۲۳). اهمیت مبحث «امنیت» تا بدانجاست که حتی سلامت شهر و فعالیت اقتصادی آن را نیز مرتبط با آن دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵۲). در اندیشه اسلامی، وجود خداوند، همچون ودیعه‌ای در فطرت انسان قرار داده شده است و خداوند به انسان وعده داده که در صورت گام نهادن در مسیر درست، او را به سعادت غایی، که همانا لقاءالله است، نایل گرداند. با این اوصاف، می‌توان استدلال کرد که عهدی که خداوند با انسان بسته است هم‌زمان

دربرگیرنده دو وجه «عهد خداوند با انسان» و «عهد انسان با انسان» است؛ زیرا پیمودن مراتب وجودی در گرو دستیابی به کمال است، و همان‌گونه که در ادامه مبحث خاطرنشان خواهیم کرد، چون انسان موجودی فطرتاً اجتماعی است، کمال او نیز در گرو جنس ارتباطش با سایر انسان‌هاست. ترس از بدعهدی و به تبع آن، حس ناامنی در فلسفه «قرارداد اجتماعی» از آن روی رخ می‌نماید که یکی از این وجوه در نظر گرفته نشده و «قرارداد اجتماعی» اختصاصاً معامله‌ای است بین انسان‌ها؛ و چون آنچه از انسان در آن فلسفه‌ها اراده می‌شود موجودی صرفاً جسمانی است و کمال روحانی او در نظر گرفته نشده، از همین رو، حس «امنیت»، که هم‌تراز با غریزه خودپرستی و دنیاپرستی مطرح می‌شود، به دست نخواهد آمد. بدعهدی انسان در اندیشه اسلامی، صرفاً متوجه جامعه انسانی نخواهد شد، بلکه همپای این بدعهدی، خلف وعده با خداوند نیز به‌شمار می‌آید و بیراهه نخواهد بود اگر تأکید زیادی را که قرآن کریم بر وفای به عهد کرده است، از همین دریچه بنگریم؛ زیرا وفای به عهد انسانی، همپای بر سر وعده ماندن با خداوند است. انسانی که در زمینه معاهدات، وفای به عهدش را به تکریم وعده الهی گره بزند، حس ناامنی‌اش برطرف خواهد شد و همواره در امنیت به سر می‌برد. آیت‌الله مصباح در چندین شاخصه، اهمیت وفای به عهد را - که از الزامات زایل شدن ترس و برقراری امنیت است - این‌گونه برمی‌شمارد:

یکی از بدیهی‌ترین ارزش‌های اجتماعی، پایبندی به تعهدات است که مقبولیت عمومی دارد و همه عقلا بر آن متفق‌اند.

وجوب وفای به عهد و رد امانت از مستقلات عقلیه است و حکم شرع در این زمینه ارشادی است. قرآن کریم به لزوم پایبندی به تعهدات فراوان تأکید کرده و پیمان‌شکنی را به شدت نکوهش نموده است.

عهدشکنی با خدا سبب کاهش، و گاه از دست رفتن ایمان و پیدایش نفاق در دل انسان می‌شود. رعایت عهد یکی از مصادیق بارز صلاح، معروف و عدالت، و پیمان‌شکنی و نقض عهد و خیانت در امانت از مصادیق‌های آشکار ظلم، منکر و فساد است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۳۷۴).

ج. مبانی تضمینی وعده الهی در رهیافت فطرت

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

قول خدای تعالی و وعده او همان فعل محقق اوست و قابل تخلف و تردید نمی‌باشد «ان وعد الله حق» و قول خدای تعالی همان فعل اوست؛ به این معنا که او کاری را که می‌کند، آن کار به خودی خود، بر مقصود او دلالت می‌کند. خوب، با اینکه معنای «قول خدا» این است، دیگر

چگونه ممکن است در قول او دروغ راه یابد، با اینکه قول او متن عالم خارج است و عین خارجی است؟ قول او منم و تویی و سراسر این عالم است که هیچ جای آن دروغ نیست. دروغ و خطا مختص به مفاهیم ذهنی است. هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد حقیقت است و خبر دادن از آن خبری است راست و هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق نباشد خلاف حقیقت است و خبر دادن از آن خبری است دروغ (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۱۰-۱۱۱).

در اندیشه اسلامی، معنای هستی در گرو ایمان به صحت وعده‌های خداوند است. در قرآن کریم، ۳۵ آیه درباره حتمی بودن وعده‌های خداوند نازل شده است که بر تأکید خداوند بر حتمی‌الوقوع بودن این وعده‌ها دلالت دارد. از دیگر سو، خلف وعده را به عللی همچون عدم قدرت، عجز و یا نسیان دانسته‌اند که این صفات در خداوند راهی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۴). در قرارداد اجتماعی که بین مردمان خودپرست و فطرتاً منفرد منعقد می‌شود، چون تمام معنای هستی به نمودهای این جهانی آن فروکاسته می‌شود و فارغ از آنها نمی‌توان معنایی برای هستی متصور شد، از همین رو، تمام سعی افراد در جهت بیشتر منتفع شدن از همین نموده‌ها خواهد بود؛ زیرا معنای زیستشان در همین است. اگر سعی آنها را هم‌زمان با غریزه خودپرستی‌شان در نظر بگیریم آن‌گاه دامنه تعارض‌ها چنان گسترده خواهد شد که هیچ قرارداد اجتماعی - فرضی و یا تاریخی - قادر نخواهد بود از وسعت آن بکاهد، و اگر حتی ضروریات طبیعی مردم را به انعقاد آن قرارداد برانگیخته باشند اما عدم اعتماد افراد به یکدیگر - که برآمده از بی‌معنایی هستی است - صحت وعده آنها را با تردید مواجه خواهد کرد. اما همان‌گونه که گفته شد «ان وعد الله حق» و «قول خدای تعالی همان فعل اوست». این وعده به هستی انسان معنا می‌بخشد؛ زیرا در مبانی، همین وعده است که آغاز و انجام انسان به‌شمار می‌آید و انسان معنای هستی را از آن درمی‌یابد. در آیه چهارم سوره مبارکه یونس آمده است: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقِ»؛ بازگشت همه شما به سوی اوست. این وعده خدا حق است. که همو خلقت را آغاز کرد و همو خلق را به سوی خود برمی‌گرداند.

وعده خداوند به سرانجام رساندن هستی و بازگرداندن انسان به همان‌جایی است که از آنجا آغازیده شده است. علامه طباطبائی این آیه را در جهت تعلیل معاد و بازگشت دانسته و برای آن حجت‌هایی برشمرده‌اند که یکی از این حجت‌ها چنین است:

یکی از سنت‌های جاری خدای سبحان این است که هستی را به هر چیزی که می‌آفریند، افزاه می‌کند، و این افزاضه خود را به رحمتش آنقدر ادامه می‌دهد تا آن موجود خلقتش به حد کمال و تمامیت برسد. در این مدت، آن موجود به رحمتی از خدای تعالی موجود شده و زندگی می‌کند

و از آن رحمت برخوردار می‌گردد، و این برخورداری همچنان ادامه دارد تا مدت معین ... و چون آنچه نزد خداست باقی است، پس این موجود [که از هستی خداوند بهره‌مند شده است] نیز باقی است، و آنچه به نظر ما هست و نیست شدن می‌باشد در واقع، بسط رحمت خدای تعالی و قبض آن است، و این همان معاد موعود است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۰-۱۱).

د. رهیافت فطرت: انسان اجتماعی؛ موجودی در جست‌وجوی کمال

همان‌گونه که پیش‌تر مکرر اشاره شد انسان «قرارداد اجتماعی» انسانی ذاتاً منفرد و در پی کسب منافع شخصی خویش است؛ موجودی که به سبب خطراتی که در این راه می‌تواند متوجه‌اش شود اقدام به دفع شر از طریق تشکیل اجتماعی دارای امنیت می‌کند. این اجتماع از آن روی انسان را یاری می‌کند که در جهت غریزه انتفاع شخصی - با در نظر داشتن اینکه هموعانش نیز از چنین غریزه‌ای بی‌بهره نیستند - اهتمام ورزد. در آموزه «فطرت به مثابه امانتی الهی»، سیر قضایا از لحاظ مبنایی دیگرگونه است و فلسفه انسان‌شناسی‌اش به‌طور کلی، متباین با فلسفه انسان‌شناسی قراردادهای اجتماعی نوین متباین است. ربانی گلبایگانی به نقل از *راغب اصفهانی* چنین می‌نویسد: بنابراین «فطرت» معادل «خلقت» نیست، بلکه معادل «ایجاد و ابداع» است؛ چنان‌که *راغب* گفته است: «ایجاد و ابداع نمودن خداوند خلق را به‌گونه‌ای که برای انجام فعلی خاص مناسب داشته باشد» (ربانی گلبایگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۱۸).

در اینجا هدف ما یافتن دلالت‌های این «فعل خاص» است و اینکه مصادیق چنین فعلی در شیوه ارتباطی میان انسان‌ها چگونه نمود می‌یابد. وعده خداوند به انسان - که او را با وجود الهی خویش مفطور ساخته - نیل به دیدار معشوق است، در صورتی که در مسیر صحیح گام بگذارد. قرآن کریم به عنوان نص قانون اسلام، در صدد ترسیم چنین نقشه‌راهی است تا انسان را در مسیر صحیح قرار دهد.

نکته جالب توجه در این زمینه، آن است که نه تنها گام گذاشتن فرد به این مسیر، بلکه ترغیب هموعانش به آن نیز از استلزامات «بیمودن» خواهد بود. به عبارت دیگر، در اندیشه اسلامی و به‌ویژه در آموزه «فطرت»، انسان تنها در صورتی قادر به متجلی کردن وجود الهی خود خواهد گشت که بر خلاف حیوانات - که غریزه صیانت از نفس در آنها اولویت دارد - به صورت آگاهانه و روحانی و دل‌انگیز در صدد اصلاح هموعان و از آنجا تمام جامعه‌اش برآید. اهمیت اجتماع در قرآن کریم، که مفطور بر فطرت الهیه است، چنان است که حتی در آنجا که مؤمنان را به رستگاری می‌ستاید، یکی از ویژگی‌های آنها را رعایت «عهد و پیمان» می‌داند که یکی از نمودهای زندگی اجتماعی است (مؤمنون: ۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷).

پیش‌تر به صورت گذرا اشاره کردیم که از وجوه متباین «وعده الهی» با «قرارداد اجتماعی» این

است که در آموزه «فطرت»، وعده‌ای که خداوند به انسان داده با یک وجه دیگر، که همانا وعده انسان‌ها با یکدیگر است، همراه می‌شود و در صورتی که انسان در وجه دوم خلف وعده کند آن‌گاه اساس وجه اول نیز فرو خواهد ریخت زیرا خداوند بهشت و دیدار خویش را تنها به بندگان صالح خود وعده داده است و در آیه ۱۰۵ سوره مبارکه انبیاء می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

کلید کشف رمز وجه دوم از وعده الهی با انسان - وعده انسان‌ها با یکدیگر - در این است که دلالت‌های «عبادی الصالحون» را تصریح کرده باشیم. شاید یکی از مقرون به صحت‌ترین این دلالت‌ها را بتوانیم در آیه ۱۱۴ سوره مبارکه آل‌عمران سراغ بگیریم: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ»؛ به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به کار پسندیده فرمان می‌دهند و از کار ناپسند باز می‌دارند و در کارهای نیک شتاب می‌کنند، و آنان از شایستگانند.

به نظر می‌رسد در این آیه، منظور از «عبادی الصالحون» انسان‌هایی هستند که با در نظر داشتن خیر جامعه در مسیر سعادت فردی و نیل به مقصود گام برمی‌دارند. به عبارت دیگر، در اعمال آنها، سعادت فردی با سعادت جامعه چنان در هم آمیخته است که تنها مسیر سعادت از معبر «یأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» می‌گذرد.

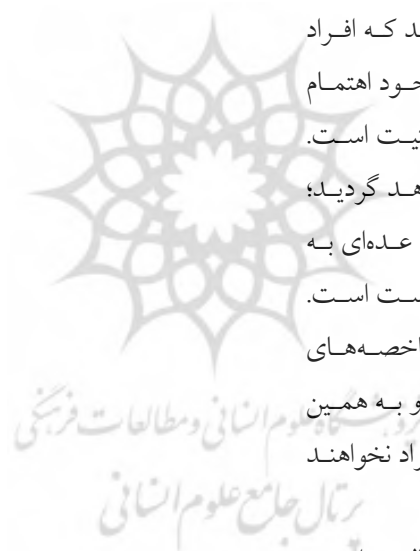
طی مسیر صعود در مراتب وجودی انسان، مستلزم تربیت است و این تربیت نه در خلأ که در زیستن با دیگران میسر می‌شود. انسان تنها در صورتی شایسته وعده الهی خواهد شد که بتواند در کنار تربیت نفس خویش، در جهت تربیت جامعه نیز اهتمام ورزد. اگر در فلسفه «قرارداد اجتماعی»، انسان ذاتاً موجودی منفرد و محجور پنداشته می‌شد در مقابل، در انسان‌شناسی فطرت‌گرای اسلامی، انسان نه موجودی منفرد، بلکه موجودی اجتماعی تصور می‌شود که حتی مسیر سعادت فردی‌اش نیز از اهتمام در جهت تحقق سعادت جمعی خواهد گذشت و در این میان، تفکیک میان نفع شخصی و نفع جمعی چنان در هم می‌آمیزد که امکان تعارض - در چنان جامعه‌ای که بر اساس آموزه «فطرت» بنا نهاده شده باشد - به حداقل کاهش می‌یابد، و دیگر آنچه فرد را راهبر است، نه انگیزه‌های شخصی و منافع فردی - که غالباً با منافع دیگر افراد متخالف است - بلکه درهم‌آمیختگی این منافع خواهد بود، و فرد بدون در نظر داشتن خیر و نفع جامعه قادر نخواهد بود در مسیر خیر شخصی گام بردارد و مصداق «عبادی الصالحون» خداوند باشد.

نتیجه‌گیری

مبنای فلسفه «قراردادهای اجتماعی» هابز، لاک و روسو این است که انسان را موجودی ذاتاً خودپسند در نظر می‌گیرند که در تفرّد کامل، به جست‌وجوی منافع شخصی خویش می‌پردازد، و اگر هم دست به تعامل می‌زند چستی این تعامل را می‌باید در ترس او از همنوع و طبیعت یافت. انسان منفرد در وضعیت نخستین، همچون حیوان است - «حیوان درنده» در دیدگاه هابز و «حیوان معصوم» در اندیشه روسو - که ارضای نیازهای شخصی‌اش را بر هرگونه هنجار انسانی مقدم می‌دارد. چنین وضعیتی در طولانی‌مدت، موجب خواهد شد به واسطه تضارب منافع افراد، حالت «جنگ همه علیه همه» حکم‌فرما شود و افراد در مواجهه با این وضعیت، بر اساس یک قرارداد - فرضی و یا تاریخی - اقدام به برپایی جامعه می‌کنند؛ وضعیتی که در آن با تفویض قدرت و اختیاراتشان نسبت به یکدیگر، متعهد می‌گردند که سروری آن نهاد بر ساخته را مشروع بدانند و به احکام آن گردن نهند. این تسلیم قدرت نهاد جدید از آنجا می‌آید که افراد دریافته‌اند تا وقتی امنیت برقرار نباشد قادر نخواهند بود به جست‌وجوی منافع شخصی خود اهتمام ورزند. به عبارت دیگر، مبنای این تعهد «ترس» افراد از یکدیگر، و رسالت آن نیز برقراری امنیت است. در صورتی که ذات انسان را خودپرست و منفرد بدانیم مبانی تضمینی چنین تعهدی سست خواهد گردید؛ زیرا هر دم بیم آن می‌رود که افراد نقض عهد کنند و جامعه به حالت پیشین بازگردد، و یا عده‌ای به واسطه بهره‌مندی از قدرت بیشتر، به سرکوب و استثمار اقلیت پردازند. مبنای این قرارداد سست است. از این رو، چون تنها رسالت این انسان برآوردن خواسته‌های این جهانی افراد است و چون تنها شاخصه‌های محل اعتبار برای آن، نموده‌های این جهانی‌اند، نمی‌توان هنجاری عام و لازم‌الاجرا برای آن یافت و به همین اعتبار، می‌توان استدلال کرد که پدیده «ترس» در این وضعیت، هیچ‌گاه زایل نخواهد شد و افراد نخواهند توانست در امنیت به سر ببرند.

در اندیشه اسلامی و آموزه مبتنی بر «فطرت»، انسان موجودی مفضول به وجود و صفات الهی است و خداوند به او وعده داده است در صورتی که در مسیر صحیح گام بگذارد، به دیدار محبوب - که اساس آفرینش است - نایل خواهد شد. اگر در «قرارداد اجتماعی» بین افراد منفرد، آن قرارداد تنها وجه معاهده مابین آن افراد را دربر می‌گرفت، در مقابل، در رهیافتی، فطرت به عنوان ودیعه‌ای الهی، معاهده خداوند با انسان دو وجه معاهده خداوند با انسان، و معاهده انسان با انسان را دربر دارد؛ به این معنا که سعادت فردی در چنین ودیعه‌ای همسنگ سعادت اجتماعی خواهد بود و همین امر نیز سنگ‌بنای تضمینی چنین معاهده‌ای را استحکام می‌بخشد؛ زیرا انسان بر این نکته واقف خواهد شد که در صورتی

شایسته محبت الهی می‌شود که علاوه بر کوشش در جهت تهذیب نفس خویش، در جهت سعادت جامعه نیز گام بردارد و تحقق سرنوشت سعادت‌مندانۀ خود را در گرو سعادت جامعه بداند. در این رهیافت، انسان فطرتاً دارای وجود الهی و اجتماعی است و چون بر آغاز و انجامش آگاهی دارد، ترس را بر وی راهی نخواهد بود، در صورت تکیه بر قوانین الهی، خواهد توانست نه تنها خود در امنیت کامل به سر برد، بلکه همزمان شاهد امنیت جامعه نیز باشد. ترس همواره هراس از چیزی ناشناخته است و آغاز و انجام انسان جزو محوری‌ترین بنیان‌های ترس بوده‌اند که در صورتی که انسان نسبت بدان‌ها معرفت حاصل کند آن‌گاه ترسش زایل خواهد شد و گفته شد که چنین معرفتی تنها با تکیه بر مبای فطرت الهی انسان قابل کسب خواهد بود.



منابع

جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، «وفاء به عهد و پیمان»، *پاسدار اسلام*، ش ۳۲۴، ص ۶-۱۰.
حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۷۹، *معارف و معاریف (دائرة المعارف جامع اسلامی)*، ج سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.

رادگان، عبدالکریم، ۱۳۴۶، *انقلاب کبیر فرانسه*، تهران، چاپخانه علمی.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۸، *دین و فطرت*، تهران، کانون اندیشه جوان.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۱، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

لاریجانی، صادق، ۱۳۷۹، «آیا همه ادیان بر حقند؟»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳، ص ۳۳-۳۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره).

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۹، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب اسلامیة.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۳۸، *چهل حدیث*، تهران، رجا.

وبر، ماکس، ۱۳۸۵، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی،

تهران، علمی و فرهنگی.

_____, 1997, *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge University Press.

Boucher, David & Kelly, Paul, 2005, *Social Contract from Hobbes to Rawls*,
Routledge.

Hobbes, Thomas, 1998, *Leviathan*, Oxford World Classics, Oxford University Press.

Jennings, Jeremy, 2005, *Rousseau, Social Contract, and Modern Leviathan in Social
Contract From Hobbes to Rawls*, Routledge.

Locke, John, 1988, *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and
notes by Peter Laslett, Cambridge University Press.

N.Keohane, 1980, *Philosophy and the State in France*, Princeton, NJ, Prinveton
University Press.

Snyder, David C, 1986, "Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of the History
of the Ideas*, Vol. 47, No. 2, P. 197 - 213.



علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجمع علوم انسانی