

The Manifestation of "Subjectivity" in Jean-Jacques Rousseau's General Will Theory

(Type of Paper: Research Article)

Mojtaba Javidi*

Abstract

Jean-Jacques Rousseau has explained the transition from natural to civil status under the theory called "general will". The root of the theory must be sought in the subjectivity and the fundamental change in the relation of man and the world, which has begun under the influence of the post-Renaissance atmosphere. This article, through a descriptive-analytical method attempts to describe how subjectivity affects Rousseau's theory of general will. In the framework of subjectivity, the subject is the foundation of the universe and everything else is considered the object of the subject, and it is the subject that determines everything else. Accordingly, in Rousseau's view, the conventional society depicted by public will (manifestation of the subject), replaces "nature" in its traditional sense and the social reason replaces traditional practical reason. In this conventional society, "the general will" arising from the social reason, determines the law. Basically, the law is the manifestation of autonomy and self-determination of the human will, which teaches citizens to act in accordance with their conscience and not to be constantly in conflict with themselves. There is no supreme power above "the general will" and people following the law, do not follow anyone except their will.

Keywords

General Will, Rousseau, Subjectivity, Social Contract.

* Assistant Prof., Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran.

Email: dr-mojtabajavidi@shirazu.ac.ir

Received: February 15, 2019 - Accepted: February 17, 2020



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

تجلی «سوپرکتیویته» در نظریه اراده عمومی ژان ژاک روسو

(نوع مقاله: علمی _ پژوهشی)

مجتبی جاویدی*

چکیده

ژان ژاک روسو انتقال از «وضع طبیعی» به «وضع مدنی» را با نظریه «اراده عمومی» تبیین کرده است. ریشه اصلی نظریه اراده عمومی را باید در سوپرکتیویته و تغییر بنیادین نسبت انسان و جهان که تحت تأثیر فضای شکل گرفته پس از رنسانس، آغاز شده است، جست‌وجو کرد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بیان چگونگی تأثیرگذاری سوپرکتیویته بر نظریه اراده عمومی روسو می‌پردازد. در چارچوب سوپرکتیویته، سوژه بنیاد عالم و هرچه غیر از آن ابژه این سوژه تلقی می‌شود و این سوژه است که هرچه غیر از خود را متعین می‌کند. بر همین اساس، در نظر روسو جامعه قراردادی ترسیم شده توسط اراده عمومی (تجلی سوژه)، جایگزین طبیعت در مفهوم سنتی و عقل اجتماعی، جایگزین عقل عملی سنتی می‌شود. در این جامعه قراردادی، اراده عمومی ناشی از عقل اجتماعی، قانون را متعین می‌کند. اساساً قانون مظهر خودآیینی و خودتعیین‌بخشی اراده انسانی است که به شهروندان می‌آموزد که طبق دستورهای وجدان رفتار کنند و مدام با خود در تضاد نباشند. هیچ قدرت عالی فوق اراده عمومی وجود ندارد و افراد با تبعیت از قانون از هیچ‌کس جز اراده خود پیروی نمی‌کنند.

کلیدواژگان

اراده عمومی، روسو، سوپرکتیویته، قرارداد اجتماعی.

* استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. Email: dr-mojtabajavidi@shirazu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

مقدمه

اصطلاح «اراده عمومی»^۱ از اصطلاحاتی است که در رشته حقوق کاربرد زیادی دارد و اساساً در حقوق عرفی مهم‌ترین رکن تشکیل حکومت و دولت شناخته می‌شود. خاستگاه نظریه «اراده عمومی» در غرب و به‌ویژه پس از رنسانس و آغاز دوران مدرن است. نظریه اراده عمومی با شکل دادن به قرارداد اجتماعی، موجد انقلاب‌های قرن‌های هفدهم و هجدهم انگلیس، آمریکا و فرانسه بوده است (بارنز، ۱۳۵۸، ج ۱: ۴۱۹) و از مهم‌ترین ارکان دموکراسی‌های مدرن شمرده می‌شود. اگرچه در دوران مدرن نظریه اراده عمومی توسط متفکران متعددی تبیین و تشریح شده، بی‌تردید یکی از شاخص‌ترین متفکران آن «ژان ژاک روسو» است.

فیلسوفان قرارداد اجتماعی برای تبیین نظریه خود در خصوص تشکیل جامعه مدنی معمولاً از «وضع طبیعی» سخن می‌گویند. وضع طبیعی حالت فردیت انسان و بی‌دولتی است. در نزد ژان ژاک روسو بهترین وجه ممکن زندگی، نزدیکی آن به وضع طبیعی است (روسو، ۱۳۴۹: ۱۷ و ۱۳۷۵: ۸۵ و ۱۱۵). مهم‌ترین جهات مثبت وضع طبیعی در نگاه او، آزادی، استقلال، برابری انسان‌ها و وجود حس ترحم است. اما پاره‌ای از عوامل سبب شده که این خصوصیات مثبت در وضع طبیعی به تدریج ضعیف شود، از این‌رو گذار از وضع طبیعی به سمت وضع مدنی امری ضروری است. از دیدگاه روسو انسان‌ها در وضع مدنی با قرار دادن اراده خود تحت یک «اراده عمومی» به بازتولید مجدد آزادی و برابری می‌پردازند.

بی‌شک جوهره مدرنیته را باید سوپژکتیویته و تغییر نسبت انسان و جهان و تاریخ فلسفه غرب در دوران مدرن را باید دوران بسط و گسترش سوپژکتیویته در تمامی ابعاد انسانی دانست. اوج سوپژکتیویته و تبیین دقیق ماهیت فلسفی آن در دوران مدرن را باید در اندیشه‌های کانت و هگل جست‌وجو کرد، اما این رویکرد از ابتدای مدرنیته و با اندیشه دکارت آغاز شده است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که سوپژکتیویته به‌عنوان جوهره مدرنیته چگونه خود را در نظریه اراده عمومی روسو به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران قرارداد اجتماعی نشان داده است؟ و روسو چگونه در چارچوب مدرنیته، با نظریه اراده عمومی، برای تبیین انتقال از وضع طبیعی به وضع مدنی از آن تأثیر پذیرفته است؟ این مقاله رسالت خود را پاسخ به این پرسش قرار داده است. اهمیت پرداختن به این مطلب از آن‌روست که برخی با توجه تنها به شباهت لفظی «اراده عمومی» در اندیشه غرب و مراجعه به «رأی مردم» در نظام جمهوری اسلامی، مبنای حکومت در جامعه اسلامی را در نظریه اراده عمومی دنبال می‌کنند. به‌عبارت دیگر، ممکن است تصور شود در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، عباراتی چون «اتکا به

1. General will
2. John Jack Rousseau

آرای عمومی» (اصل ۶ قانون اساسی) و «حق حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش» (اصل ۵۶ قانون اساسی) و پذیرش قانونگذاری توسط نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی، بیانگر پذیرش مبنای اراده عمومی، به عنوان اساس تشکیل حکومت و تعیین نحوه عملکرد آن است. به نظر می‌رسد ریشه این تصور در سطحی‌انگاری و ساده‌اندیشی نسبت به واژه «اراده عمومی» و مبانی آن است. آگاهی از طرح این نظریه در چارچوب سوپژکتیویته و درک اقتضات آن، ما را از فریب خوردن در مقابل تشابهات لفظی بازمی‌دارد و زمینه بازخوانی نظریه دینی در خصوص جایگاه مردم در تشکیل حکومت و دولت را به صورت اصیل فراهم می‌کند.

مفهوم، مبانی و جایگاه اراده عمومی در تشکیل حکومت و نسبت آن با حاکمیت از اساسی‌ترین مسائل در مبانی حقوق اساسی است و از این نظر این مقاله زیرمجموعه مباحث مربوط به فلسفه حقوق عمومی قرار می‌گیرد که با توجه به پایه‌ای بودن حقوق عمومی، تأثیر خود را در تمامی شاخه‌های علم حقوق نشان می‌دهد.

در خصوص پیشینه تحقیق‌های صورت گرفته در خصوص این موضوع باید گفت که اگرچه در خصوص کلیت سوپژکتیویته در اندیشه غرب و همچنین نظریه اراده عمومی روسو پژوهش‌هایی صورت گرفته است، هیچ‌کدام از این منابع به ابعاد تجلی سوپژکتیویته در نظریه اراده عمومی روسو نپرداخته‌اند و از این نظر این مقاله نو و بدیع است. یکی از مقالاتی که به «رویکرد سوپژکتیو به قانون در فلسفه کانت» پرداخته، اشارات بسیار گذرایی به تأثیرپذیری روسو از سوپژکتیویته داشته است، اما بحث اصلی آن ناظر بر رویکرد سوپژکتیو کانت به قانون است.^۱ روش مورد استفاده در این مقاله، توصیفی تحلیلی است. ابتدا به بررسی مفهوم «سوپژکتیویته» می‌پردازیم و سپس تجلیات و تأثیرات آن در نظریه اراده عمومی روسو را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

چیستی سوپژکتیویته

در نگاه دینی، انسان به خداوند به عنوان وجود مطلق عالم هستی باور دارد و واقعیت جهان را در پرتو آن جست‌وجو می‌کند. در نتیجه نگاه استقلالی به جهان هستی ندارد و واقعیت جهان هستی را در پرتو ادراک الهی که همان ادراک دینی باشد، می‌جوید. اما در عصر جدید در مقابل تفکر سنتی دینی، نگاه استقلالی انسان به خود موضوعیت می‌یابد. این انسان است که با عزم و اراده خود، مرزهای جهان هستی را تعیین می‌کند. بنابراین، انسان و عقل خودبنیاد او ملاک اصلی درستی یا نادرستی امور قرار می‌گیرد. بر این اساس، شاخصه اصلی فلسفه در دوره جدید

اصالت انسان یا اومانیسیم^۱ است، حال آنکه شاخص فلسفه در دوره باستان، اصالت طبیعت و در قرون وسطی خدامحوری بود.

اومانیسیم یا انسان محوری به حاکمیت سوپژکتیویته بازگشت پیدا می‌کند. کانت تجدد را عین سوپژکتیویته می‌داند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ۳۰۳). سوپژکتیویته به دگرگونی معنایی بنیادین ذیل نسبت انسان و جهان اشاره دارد. این نسبت جدید آثار خود را در همه عرصه‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد. زمینه فرهنگی و تمدنی این تغییر نسبت از رنسانس آغاز شد. زمینه فلسفی و متافیزیکی آن از زمان دکارت در فلسفه غرب نمودار شد تا اینکه در فلسفه کانت به کامل‌ترین وجه و به نحوی نظام‌مند نمودار شد.^۲

برای شناسایی دقیق‌تر سوپژکتیویته باید با معنای الفاظ subject و object آشنا شد. به آنچه در بنیاد نهاده می‌شود، «موضوع» گفته می‌شود. ارسطو برای رساندن این معنا لفظ «هوپو کی منون» را به کار برد. به ازای این لفظ یونانی در زبان لاتین لفظ Subjectum وجود دارد. مقابل آن (به تقابل تضایف) «آنتی کی منون» در یونانی و Objectum در لاتین است. پیشوند Sub (زیر) مجازاً معنای شالوده و بنیاد را می‌رساند و Ob یعنی برابر و مقابل. در قرون وسطی، به وجود عین Subjectum و به وجود ذهنی که صورتی ادراکی برابر با وجود عینی است، Objectum می‌گفتند. اما دکارت مؤسس فلسفه جدید مبنا را «خود اندیشیده‌اش» قرار داده است (ضیاء شهبای، ۱۳۹۱: ۸۶). بنابراین با تغییر نسبت انسان و جهان، مدلول الفاظ Subjectum و Objectum هم جابه‌جا شده است. در دوران مدرن، سوپژکت فاعل شناسایی و اوبژکت، موضوع شناسایی است.

در نگاه پیشامدرن، اشیای عالم سوژه‌هایی هستند دارای جوهر که عقل انسانی باید نسبت به ادراک آنها اقدام کند. اما در نگاه مدرن سوژه انسانی محور عالم تلقی می‌شود و ابژه چیزی نیست جز آنچه بر سوژه متمثل می‌شود. به عبارت دیگر، در نظر متقدمان عقل قوه‌ای از قوای نفس است که ادراک معانی کلی می‌کند و ماهیت موجودات با آن شناخته می‌شود. اما عقل جدید، قوه تمثیل‌کننده چیزی به عنوان چیزی است و شأنی است از سوپژکتیویته که در آن هرچه هست فقط ابژه و متعلق برای سوژه (فاعل شناسایی) است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۸۰). به این ترتیب، در چارچوب سوپژکتیویته، سوژه بنیاد عالم و هرچه غیر از آن ابژه این سوژه تلقی می‌شود و این سوژه است که هرچه غیر از خود را متعین می‌کند. حکمای قدیم حقیقت را مطابقت حکم با خارج و عقل فعال را ضامن این مطابقت می‌دانستند. اما در فلسفه جدید، اشیا بر انسان مَثْمَل می‌شود و این انسان است که دائرمدار و میزان همه چیز است.

۱. برای مطالعه در خصوص اومانیسیم ر.ک: بیرو، ۱۳۷۰: ۱۶۴؛ مارشال، ۱۳۸۸: ۵۱۸ و ۵۱۹؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۲۳۱.

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۱۹۶ و ۱۳۷۴: ۱۳۳؛ موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۴ و ۶۵.

جوهر سوپژکتیویته همان خودبنیادی بشر است که با دکارت خود را در فضای تمدنی غرب نمایان ساخت. دکارت با تأسیس «اصل کوژیتوا» (من می‌اندیشم، پس هستم) یگانه سوژه حقیقی عالم را من انسانی از آن جهت که فکر می‌کند، دانست. این من انسانی به‌عنوان فاعل شناسا، اولین وجود یقینی و معیار تمامی حقایق است و سایر موجودات حیثیت تمثیلی^۲ دارند و قائم به فاعل شناسا هستند. البته «منظور دکارت از فکر، تمام شئون بشر است که به ادراک درمی‌آید از جمله اراده. در واقع، اراده از شئون اندیشه است» (طالبزاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴). سوپژکتیویته در کانت به اوج می‌رسد. او علاوه بر اینکه بر نقش سوژه در عقل نظری تأکید می‌کند، سوپژکتیویته را در عقل عملی و اراده انسانی نیز مطرح می‌کند. در اندیشه او، قانون عقل عملی کاملاً خودبسنده و مستقل از غیر خود است. کانت ماهیت سوپژکتیو قانون عقل عملی را این‌گونه بیان می‌کند: «عقل به‌خودی‌خود و مستقل از هرگونه تجربه، حکم می‌کند که چه کارهایی باید انجام گیرد» (Kant, 2006: 20). کانت معتقد است قانون عقل عملی، نه یک یافته تجربی، بلکه یافته منحصراً عقل محض است که به موجب آن، عقل محض خویش را بسان چیزی اصالتاً قانونگذار، ابراز می‌کند (Kant, 1909: 120).

کیفیت تجلی سوپژکتیویته بر نظریه اراده عمومی روسو

گفته شد که آغاز سوپژکتیویته را باید در اندیشه دکارت جست‌وجو کرد. فیلسوفان اروپایی اگرچه در جزئیات با دکارت مخالفت کردند، طرحتی را که او در انداخته بودند به هم زدند و از طریقی که او گشوده بود، منصرف نشدند (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۶۸). «به یک اعتبار، تمام تاریخ فلسفه غرب از دکارت تا هگل، تاریخ بسط و ظهور صور و شئون مختلف سوپژه است» (زرشناس، ۱۳۹۳: ۱۴۵). روسو نیز یکی از این فیلسوفان است که تحت تأثیر سوپژکتیویته دکارتی قرار دارد. روسو همانند فیلسوف‌های روشنگری به انسان به‌عنوان معیار و محور هستی می‌نگریست و می‌خواست که انسانیت واقعی انسان را که به اعتقاد وی در وضع طبیعی وجود داشت به او برگرداند. چگونگی تأثیرگذاری سوپژکتیویته بر نظریه اراده عمومی روسو در ادامه بررسی می‌شود.

۱. قانون مظهر خودآیینی اراده انسانی

اصلی‌ترین نشانه سوپژکتیویته در روسو، نظریه اراده عمومی به‌عنوان مبنای قرارداد اجتماعی

1. Cogito, ergo sum
2. Representatives

اوست. روسو در طرح نظریه قرارداد اجتماعی چنین بیان می‌کند: «بر پایه قرارداد اجتماعی، به هیأت حاکمه موجودیت و زندگی داده‌ایم؛ حال باید به وسیله قانونگذاری به آن حرکت و اراده بدهیم» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۸۷). بنابراین روسو موجودیت هیأت حاکمه را ناشی از قرارداد خود انسان‌ها و حرکت و اراده آن را ناشی از قوانین انسانی می‌داند. این قوانین خود انسان‌هاست که به هیأت حاکمه اراده و حرکت می‌دهد. در واقع سوپژکتیویته هنگامی که خود را در قلمرو عقل عملی نشان می‌دهد، مستلزم خودآیینی و خودقانونگذاری عقل عملی و به عبارت دیگر آزادی اوست. در همین زمینه، در اندیشه روسو، قدرت عالی حاکمیت در اختیار مردم است و هیچ‌گونه محدودیتی برای آن وجود ندارد: «اگر هیأت حاکمه مافوقی برای خود بتراشد، مرتکب عملی بی‌اساس و متناقض می‌شود: قبول اطاعت از ارباب یعنی وداع با آزادی» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۹۳-۳۹۲). بر این اساس، آزادی در گوهر خویش همانا قانونگذار خود بودن است. بر همین اساس کانت تجلی سوپژکتیویته در قرارداد اجتماعی را چنین ترسیم می‌کند: «این قرارداد یک اندیشه متکی به خود عقل است که واقعیت تردیدناپذیری دارد؛ بدین معنا که هر قانونگذاری را ناگزیر می‌سازد که قوانین خود را مقرر دارد» (Kant, 1996: 296 به نقل از موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۸).

افراد با تبعیت از قرارداد اجتماعی، «از هیچ کس جز اراده خود پیروی نمی‌کنند» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۶۹). با همین رویکرد است که اجتماع به عنوان خویشتن انسانی مطرح می‌شود. او هنگامی که از مذهب روحانیان به علت ایجاد حقوقی مختلط و نامتجانس انتقاد می‌کند چنین می‌گوید: «هر نهادی که انسان را در تضاد با خویشتن خویش قرار دهد بی‌ارزش است» (روسو، ۱۳۸۰: ۴۹۷). بدین ترتیب، در اندیشه روسو، ما با اراده مستقل و عقلانی سروکار داریم که با آن، انسان برای خود قانونگذاری کرده و وضع قانون اخلاقی می‌کند. روسو در قرارداد اجتماعی اطاعت از قانونی را که انسان برای خود وضع کرده است، آزادی می‌نامد. به اعتقاد او، «قانون، غیرعادلانه نیست، برای آنکه کسی نمی‌تواند امری غیر عادلانه نسبت به خود مقرر دارد» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۱).

با حاکمیت سوپژکتیویته در اندیشه روسو بین اراده عمومی و قانون نسبتی وجودی برقرار می‌شود؛ بدین معنا که قانون چیزی نیست جز بیان اراده عمومی. (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۱). روسو در جای دیگری از «قرارداد اجتماعی» قانون را فرمان خرد عمومی می‌داند که به شهروند جامعه «می‌آموزد که طبق دستورهای وجدان رفتار کند و مدام با خود در تضاد نباشد» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۶). غلبه روح سوپژکتیویته تا آنجاست که وی معتقد است قانونگذار در وضعیتی است که می‌تواند سرشت بشری را تغییر دهد و به جای هستی طبیعی و مستقلی که انسان از طبیعت دریافت کرده است، هستی معنوی و وابسته‌ای قرار دهد (روسو، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

با اینکه شواهد جدی از سوپژکتیویته در آثار روسو وجود دارد، اما به مواردی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد در اندیشه او اعتقاد به خودآیینی و خودقانونگذاری بشر کامل نشده است.

برای مثال او در بیان خصوصیات قانونگذار مطلوب بیان می‌کند که برای کشف بهترین قوانین اجتماعی متناسب با حال ملت‌ها، به خردی برتر با ویژگی‌هایی خاص نیازمندیم که این ویژگی‌ها تنها در خدایان وجود دارد (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۸). او همچنین به تمجید از قوانین پیامبران می‌پردازد و آن را قوانینی پایدار و ناشی از نبوغی قدرتمند می‌داند (روسو، ۱۳۸۰: ۲۱۰). در جایی دیگر روسو بر وجود ویژگی‌های پیامبران خدا در قانونگذاران تأکید می‌کند (پاورقی در: روسو، ۱۳۸۰: ۲۰۹). اگرچه روسو به دنبال خودبنیادی بشر است، هنوز نتوانسته است خود را از اعتقاد به خدا و ابعاد وحیانی اندیشه‌های پیامبران به صورت کامل رها سازد.

۲. جامعه قراردادی جایگزین طبیعت سنتی

فیلسوفان قرارداد اجتماعی چون هابز و لاک در هنگام تبیین نظریه خود به مفهوم «قانون طبیعی» متوسل می‌شوند. قانون طبیعی در معنای سنتی خود به معنای مجموعه قوانین و اصول حاکم بر جهان هستی بود که قانون بشری باید از آن پیروی می‌کرد. «به موجب مکتب قانون طبیعی به مفهوم قدیمی آن، برخی اصول غیرتاریخی، تغییرناپذیر و عقلانی در زندگی اجتماعی وجود دارند که هنجارهای لازم برای خواست و اراده انسان و نیز برای امر حکومت را فراهم می‌کنند. این هنجارها اخلاقاً الزام‌آورند» (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۶۳). از قدیمی‌ترین نظریات در خصوص مفهوم سنتی قانون طبیعی می‌توان از نظریه سیسرو^۱ خطیب روم باستان (۱۰۶ تا ۴۳ پیش از میلاد) نام برد (Cicero, 1928: 211). به دنبال سوپرکتیویته و تغییر در نسبت انسان و جهان در دوران مدرن، مفهوم قانون طبیعی نیز تغییر کرد و فیلسوفی چون هابز قانون طبیعی را در معنای مدرن آن یعنی «مجموعه قوانینی که عقل بشر برای رسیدن به حقوق طبیعی خود مقرر می‌دارد» به کار برد.^۲ در واقع در دوره جدید در معنای قانون طبیعی تصرف شد و معنای جدیدی از آن ارائه شد تا دنیای جدید شکل گرفته پس از رنسانس را توضیح دهد. تغییر در معنای قانون طبیعی به تبع تغییر در معنای طبیعت است. در دوره مدرن، معنی طبیعت تغییر کرده و بشر طبیعت را ماده خام برای تصرف انگاشته و با تغییر معنای طبیعت، علم نیز جهت دیگر یافته است (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۵). نشانه‌های این تغییر رویکرد از ابتدای رنسانس و به صورت خاص در تفکر فلسفی دکارت قابل مشاهده است. تجلی کامل تغییر معنای طبیعت در دوره مدرن را باید در اندیشه کانت جست‌وجو کرد. اگر در دوران پیشامدرن قانون طبیعت، قوانین واقعی حاکم بر جهان بود، اما مطابق دیدگاه ارائه‌شده توسط کانت در کتاب *نقد عقل محض*، طبیعت امر ایزکتیو است و قانون آن، قانون فاهمه ماست (داوری

1. Cicero

۲. برای مطالعه در خصوص تغییر معنای طبیعت در نگاه هابز و تأثیر سوپرکتیویته در آن ر.ک: منصورآبادی و موسوی اصل، ۱۳۹۴.

اردکانی، ۱۳۸۳: ۹۹)؛ این همان چیزی است که کانت از آن به «انقلاب کوپرنیکی» یاد می‌کند. در تلقی جدید با حاکمیت سوپراکتیویته به لحاظ هستی‌شناسی، انسان در یک نظام قوانین طبیعی ثابت زندگی نمی‌کند که لازم باشد خود را با آن نظام همخوان کند، بلکه انسان مدرن سوژه است که به عالم‌سازی براساس یک فهم مکانیستی و ریاضی‌گونه دست می‌زند (منصورآبادی و موسوی اصل، ۱۳۹۴: ۲۲۹). در این نگاه، طبیعت وجهه ثابتی ندارد. قانون طبیعی همان قانون عقل سوپراکتیو انسانی است. این انسان است که با تملک و تصرف در طبیعت به آن معنا می‌دهد و از این رو قوانین طبیعت همان قوانین فهم انسانی است.

روسو اصل وجود قانون طبیعی سنتی را می‌پذیرد و در برخی آثار خود، مصداق‌هایی برای آن برمی‌شمرد (روسو، ۱۳۸۶: ۱۰۰). روسو در کتاب *عترافات* با صراحت چنین می‌گوید: «ای دیوانگانی که همیشه از قانون طبیعت شکایت دارید لاقلاً بدانید که تمام بدبختی‌های شما تقصیر خودتان بوده است» (روسو، بی‌تا: ۳۳۷). با این حال علی‌رغم تأکیدی که بر طبیعت در آثار خود دارد، با توجه به عدم امکان بازگشت به شرایط انسان طبیعی در دوره مدرن، نظریه اراده عمومی را مطرح می‌کند. مبتنی بر اراده عمومی، در نهایت آنچه خیر همگانی محسوب می‌شود و قوانین اجتماعی باید بر آن اساس سامان پیدا کنند، اراده عمومی است و نه قانون حاکم بر طبیعت در حاق واقع. به این ترتیب، طبیعت جهان به طبیعت اجتماعی تبدیل می‌شود که انسان آن را ساخته و پرداخته است. در حوزه انسانی و اجتماعی، انسان جامعه جدیدی را می‌سازد و این جامعه جدید مبنای حقوق و تکالیف انسان قرار می‌گیرد. روسو حقیقت جامعه را قرارداد اجتماعی می‌داند. این جامعه قراردادی جایگزین طبیعت به معنای سنتی آن می‌شود.

ارسطو در چارچوب اعتقاد به «طبیعت به معنای سنتی» گفته بود انسان موجود مدنی بالطبع است، یعنی زندگی مدنی و سیاسی، مقتضای طبیعت انسان است و انسان در مدینه به کمال خود می‌رسد. در ارسطو سخن از فرد و جامعه نیست، بلکه بحث در طبیعت انسان و مناسبت این طبیعت با «مدینه» و «سیاست» است. اما روسو در چارچوب سوپراکتیویته، در قرارداد اجتماعی به عالمی وارد می‌شود که اگرچه طبیعی نیست، در عین حال به نظر او عالم حقیقی انسانی است. حتی می‌توان با قدری مسامحه گفت که به نظر روسو انسان با قرارداد اجتماعی آنچه «باید» بشود، می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۲۰۲). در واقع اگرچه روسو جامعه را امری اعتباری می‌داند، این «امر اعتباری» از «امر طبیعی^۱» در دوره مدرن متفاوت نیست. به همین دلیل است که روسو با اینکه به قانون طبیعی سنتی باور دارد، از آن در نظریه قرارداد اجتماعی خود بهره نمی‌گیرد و اساساً معتقد است که تعیین قانون طبیعی برای مشخص کردن قانون بشری کاری بی‌نتیجه است: «قانون چیست؟ تا وقتی که به این کلمه پیرایه‌های

متافیزیکی می‌بندیم، بحث بی‌نتیجه‌ای را ادامه می‌دهیم و اگر هم مشخص کنیم قانون طبیعی کدام است باز هم نمی‌توانیم بگوییم قانون اجتماعی چیست» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

۳. عقل اجتماعی جایگزین عقل عملی سنتی

متقدمان در بینش سنتی احکام را به احکام عقلی و اعتباری (قوانین طبیعی و قوانین وضعی) تقسیم می‌کردند و بعضی اعتبارات را هم به عقل بازمی‌گرداندند. اما در بینش مدرن روسو، «انسان با قرارداد اجتماعی، صاحب عقل، واضع و مطیع قانون می‌شود. گویی عقل، قانون و سیاست با قرارداد اجتماعی به وجود می‌آید. روسو طرح عالمی درمی‌اندازد که در آن نه فقط وضع قوانین و رسوم و آداب، به اعتبار و قرارداد بازمی‌گردد بلکه عقل هم فرع قرارداد و اعتبار است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۲۰۲). به عبارت دیگر، روسو در چارچوب اندیشه مدرن و برخلاف اندیشه سنتی، نه طبیعت، بلکه عقل اجتماعی را - که مبتنی بر اراده خود انسان‌هاست - منشأ دولت و نظام جامعه و همچنین نظام قانونگذاری می‌داند و این از نتایج سوپژکتیویته است که از ابتدای دوران مدرن آغاز شده است. عقل اجتماعی خودتعیین بخش است و با تکیه بر خود، اراده عمومی را متعین می‌کند.

در دوره باستان این اندیشه مطرح است که حاکمیت باید براساس عنصر عقلانی انسان سامان داده شود. بنابراین حق حاکمیت با انسان‌های خردمند است، یعنی انسان‌هایی که عنصر عقل در آنها قوی‌تر باشد. نظام ایده‌آل، نظام حاکمیت فرد خردمند است. اصطلاح «فیلسوف شاه» اشاره به همین امر دارد. اما در دوره مدرن در یک سیر تدریجی و تکاملی، اراده مقدم بر عنصر عقل مطرح شد. اصل اراده و تجلی آن در قالب رضایت و توافق ابتدا توسط هابز مطرح شد و بعدها در اندیشه لاک، بنتام، روسو، کانت و هگل ادامه و تکامل یافت. در اندیشه روسو جامعه مدنی یک وضع صناعی است و در وضع مدنی، اشخاص به مانند وضع طبیعی آزادی مطلق دارند و با یکدیگر برابرند.^۱ در میان این انسان‌های آزاد و برابر، تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حاکمیت بر حق را تشکیل دهد، قراردادهایی است که مبتنی بر اراده و براساس رضایت بین افراد بسته می‌شود. البته برخلاف نظر هابز که مقصودش از اراده، اراده مجزای انسانی بود، روسو اراده عمومی مبتنی بر مصالح عمومی را در نظر داشت. بدین ترتیب در نظرگاه روسو، عقل اجتماعی موضوعیت پیدا می‌کند. دیگر قانون عقل همان قانون طبیعت نیست، بلکه «هر میلی که از بوته آزمایش «عامیت» جان به در ببرد پیداست که میلی معقول و بنابراین عادلانه است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۸۷). در واقع، از نظر روسو انسان در فرایند رشد

۱. در خصوص آزادی در وضع طبیعی ر.ک: روسو، ۱۳۷۵: ۱۱۷؛ در خصوص آزادی در وضع مدنی ر.ک: روسو، ۱۳۸۰: ۳۹۳-۳۹۲.

جامعه است که به رشد فکری و ذهنی می‌رسد. ذهن انسان متناسب با شیوه تأمین نیازهای اساسی‌اش رشد می‌کند. پیشرفت مدنیت لحظه به لحظه خصایل مادون انسانی انسان طبیعی را از او می‌زداید و بدین ترتیب، در جامعه عقل ناکامل به‌سوی کمال می‌رود (پولادی، ۱۳۸۰: ۱۹۹). بدین ترتیب دولت به‌مثابه یک ارگانسیم زنده در نظر گرفته می‌شود که در جریان تکامل حیات اجتماعی و سیاسی انسان شکوفا شده است. برخلاف دیدگاه هابز و لاک، دولت جمع عددی افراد نیست، بلکه یک «کل»ی است که وجودش مستقل از وجود یکایک افراد است. این عقل اجتماعی شکل گرفته در اجتماع، حقوق عمومی را در جامعه تعیین می‌کند. بدین ترتیب این عقل اجتماعی است که منشأ اصلی حاکمیت و دولت است و عقل اجتماعی جایگزین عقل سنتی می‌شود. همه عناصر جامعه از جمله دولت به شکل مصنوعی و از طریق قرارداد تعبیه و ساخته می‌شوند. تنها پس از شکل‌گیری اجتماع است که بایدها و نبایدهای اجتماعی در قالب اراده عمومی مشخص می‌شود.

به همین دلیل است که روسو برخلاف متفکرانی چون هابز و بنتام، نگاه مثبتی به دولت داشت و با تلقی دولت به‌عنوان یک شر مخالف بود. روسو با توجه به نگاه مثبت به طبع انسان، نگاه مثبتی به جامعه به‌عنوان تجلی‌گر عقل اجتماعی داشت. نوع نگاه مثبتی که بعدها در قرن نوزدهم دورکیم به جامعه داشت، تحت تأثیر همین نگرش روسو بوده است. در واقع، روسو به‌دنبال نگاهی بود که هرچه بیشتر انسان را از «کل به خود مکتفی» دور کند و به سمت «کسری از واحد» بکشاند. هویت فرد در این صورت، تبدیل یافته است، آگاهی او نیز تحت تأثیر جمع و کل قرار می‌گیرد. او دیگر جز در داخل کل آگاهی ندارد.^۱

۴. اراده عمومی، اراده حقیقی هر فرد

یکی از مشکلات نظریه قرارداد اجتماعی هابز و لاک، چگونگی جمع آزادی فرد و اطاعت از دولت است. نظریه اراده عمومی روسو این معضل را به این صورت حل می‌کند که افراد در جامعه به تبع اراده عمومی تابع قانون می‌شوند و نه تابع حکومت. قانون نیز از اراده عمومی ناشی می‌شود. اراده عمومی در واقع اراده واقعی هر فرد است. بر این اساس، هر کس با پیروی از قانون، از عقل، تمییز و اراده حقیقی خود پیروی کرده است و پیروی کردن از عقل، تمییز و اراده خود عین آزاد بودن است. به‌عبارت دیگر، به نظر روسو، هیأت حاکمه چیزی جز کل هیأت مردمان به‌عنوان حاکم نیست. چون اساس و جوهره حکومت را قانون تشکیل می‌دهد و نه قوه مجریه، و قانون نیز تجلی اراده عمومی است، همگان از آزادی طبیعی خویش بهره‌مند خواهند بود. اینکه هیأت حاکمه که تجلی تمامی اعضای جامعه است چه اقدامی باید صورت دهد،

۱. برای مطالعه بیشتر رک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۷۵.

بر اساس نظام قانونگذاری مشخص می‌شود. بر همین اساس از دیدگاه روسو، «هر دولتی که از قانون اطاعت کند، شکل حکومت هر چه باشد، جمهوری است؛ زیرا در چنین نظامی فقط نفع عمومی حاکم است و نفع عمومی اعتباری شاخص دارد. هر حکومت مشروعی جمهوری است» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۴). با این حال به نظر می‌رسد در نهایت روسو فقط دموکراسی را قبول دارد، چراکه روسو حاکمیت را در بطن هیأت اجتماعی قرار می‌دهد، به نحوی که حکومت حتی وقتی پادشاهی است باز هم جامعه فرمانروای مطلق نیست. در نتیجه، شاه چیزی جز کارگزار و اجراکننده اراده ملت نیست. این به معنای به رسمیت نشناختن حکومت سلطنتی و حکومت اشرافی و فقط به رسمیت شناختن نظام دموکراتیک است.

به عقیده روسو، اصل تشکیل جامعه و قرارداد اجتماعی نیاز به اتفاق آرا دارد. اما به جز قرارداد اولیه، در سایر موارد رأی اکثریت برای همگان لازم‌الاتباع است و این نتیجه قرارداد اجتماعی است. ممکن است سؤال شود که چگونه انسان آزاد است اما در عین حال ناگزیر است که با پیروی از رأی اکثریت در نظام قانونی، از اراده‌ای به جز اراده آزاد خود پیروی کند؟ پاسخ روسو آن است که «خود قانون اکثریت آرا را قرارداد به وجود آورده است و حداقل، یکبار نیاز به اتفاق آرا دارد» (روسو، ۱۳۸۰: ۹۶). به عبارت دیگر، با قرارداد اجتماعی، هر شهروند رضایت خود را نسبت به تصویب تمام قوانین، حتی قوانینی که برخلاف میل او به تصویب رسیده است، حتی قوانینی که او را هنگام ارتکاب جرم مجازات می‌کند، اعلام کرده است. فقط قانون قرارداد اجتماعی به عنوان قرارداد اولیه مستلزم رضایت عموم است. در سایر موارد رأی اکثریت، اقلیت را نیز ملزم به اطاعت می‌کند و در واقع با شمارش آرا و تشخیص رأی اکثریت، اراده عمومی احراز می‌شود. البته به صورت طبیعی شروط لازم برای تجلی اراده خطاناپذیر در قانون باید وجود داشته باشد تا اراده عمومی احراز شود. برای مثال، اراده عمومی در راستای مصلحت عمومی است. بنابراین باید تلاش شود تا از سلطه منافع گروهی و حزبی در این زمینه خودداری شود. اگر شهروندان چنانکه باید آگاهی یابند و جمعیت‌ها و گروه‌های درون کشور حتی‌الامکان منحل شوند، یا عده آنان به قدری باشد که منافع متفاوت آنها همدیگر را خنثی کند، اراده کلی با شمارش آرا شکل می‌گیرد و خصوصیات اراده کلی در اراده اکثریت وجود دارد. البته به اعتقاد او «هر چه اهمیت موضوعاتی که باید درباره آنها تصمیم گرفته شود، بیشتر باشد، اکثریت آرا باید به اتفاق آرا نزدیک‌تر شود» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۰۵). بعضی (شریعت، ۱۳۸۲: ۱۲۲) بر همین اساس به روسو ایراد می‌گیرند و معتقدند که عقاید روسو و ابهام در تعریف اراده عمومی، سرانجام راه را برای قدرت اکثریت و تغییر کدهای بین‌الذهانی در فهم آزادی و عدالت و حتی کنترل افکار عمومی و سلطه‌پذیری اقلیت هموار می‌کند.

لزوم تبعیت از اراده عمومی مشخص شده با شمارش آرا تا آنجا پیش می‌رود که به عقیده او، وقتی عقیده‌ای مخالف عقیده من به وسیله رأی‌گیری پیروز می‌شود، این امر نشان می‌دهد که

من بر خطا بوده‌ام و آنچه من اراده کلی می‌پنداشتم اراده کلی نبوده است (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۰۶). توجیه روسو این است که اراده عمومی، اراده حقیقی هر انسانی است و تحقق اراده عمومی، تحقق اراده حقیقی هر شهروندی است و وقتی که از اراده عمومی پیروی می‌کنیم، در حکم آن است که از اراده خود پیروی کرده و آزادانه عمل می‌کنیم. اینجاست که روسو ناچار می‌شود از مفهومی به نام اجبار به آزادی استفاده کند. به عقیده او، اجبار به وفق دادن اراده خود با اراده عمومی، به معنای «اجبار کردن اشخاص به آزادی» است و این هیچ ایرادی ندارد (روسو، ۱۳۸۰: ۱۱۸). کاپلستون دیدگاه روسو مبنی بر «اجبار به آزادی» را امری تناقض‌آمیز می‌خواند (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۰۶).

۵. متفاوت بودن اراده عمومی با اراده همگان و اراده اشخاص

روسو بین اراده همگان و اراده عمومی قائل به تفکیک می‌شود. اراده همگان اگرچه اراده مشترک است، چیزی جز حاصل جمع اراده‌های خصوصی نیست و از این رو معطوف به خیر عمومی نیست، حال آنکه اراده عمومی در عین حال که اراده مشترک است، معطوف به خیر همگان است. اراده عمومی لزوماً با اکثریت یا حتی اتفاق آرا به دست نمی‌آید، زیرا ممکن است نتیجه آرا تصور نادرستی از خیر عمومی داشته باشد: «اراده عمومی همیشه بر حق است و همیشه به طرف خیر و صلاح عمومی گرایش دارد. اما از آن چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که تصمیمات ملت همیشه بر حق است. انسان همیشه خوبی خود را می‌خواهد اما همیشه آن را خوب تشخیص نمی‌دهد» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۵۳). اراده عمومی خطاناپذیر و همیشه درست است، حال آنکه اراده همگان خطاناپذیر نیست. بر این اساس به عقیده روسو، قانون لزوماً مبین حقیقی اراده عمومی نیست و حتی تصمیمات مشترک مجلس نمایندگان نیز مصون از انتقاد اخلاقی نیست. بنابراین، «نخستین و مهم‌ترین قانون حکومت مشروع و مردمی یا به عبارت دیگر، حکومتی که غایت آن خیر مردم باشد این است که ... در همه چیز از اراده کلی پیروی کند» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۸۵ و ۸۶). علاوه بر این به اعتقاد روسو در یک نظام قانونی درست، اراده فردی یا اختصاصی نباید وجود داشته باشد، اراده صنفی مربوط به حکومت نیز باید محدود باشد و در نتیجه فقط اراده عمومی، باید حاکم و قاعده برای سایر اراده‌ها باشد.

برخی چون کاپلستون بر این اعتقادند که روسو ماهیت اراده عمومی و نسبت آن با اراده‌های جزئی را در پرده‌ای از ابهام رها کرده است و کمتر قرینه‌ای در دست است که نشان دهد که او در این مسائل آن تفکر ممتدی را که لازمه آن‌هاست، به خرج داده است (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۰۳). به نظر می‌رسد روسو معیار چندان روشنی به دست نداده که براساس آن اراده عمومی و اراده همگان از یکدیگر متمایز شود و توسل وی به مفاهیمی چون «اراده حقیقی» و «اجبار به آزادی» حاکی از تلاش روسو برای رفع این نارسایی‌ها بوده است.

تأکید روسو بر اراده عمومی جامعه و تفاوت آن با اراده همگان، وی را در مقابل نگاه فردگرایانه هابز و لاک قرار می‌دهد. هابز و لاک تأکید خود را بر فردگرایی و استعلای حقوق فرد بر جامعه قرار دادند، حال آنکه نگاه روسو جامعه‌محور بود و نه فردمحور.^۱ ثمره این تفاوت، خود را در نگاه منفی یا مثبت به جامعه سیاسی و دولت نشان می‌دهد. در نتیجه دیدگاه هابز و لاک، بین آزادی فرد و اقتدار دولت تضادی ریشه‌ای دیده می‌شود و دولت تنها شر لازمی به حساب می‌آید که باید افراد را از تعدی به آزادی یکدیگر بازدارد. اما در بینش روسو، فرد و دولت در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند. دولت چون براساس حاکمیت اراده عمومی بنیان گذاشته می‌شود، نافی آزادی افراد نیست، بلکه تجلی بخش آزادی آنهاست. گذار از حالت طبیعی به حالت اجتماعی یک استحاله واقعی است. انسان، با شهروند شدن، توانایی پیدا می‌کند از خرد خود استفاده کند، حال آنکه در حالت استقلال طبیعی یک هستی صرفاً حیوانی را می‌گذراند. البته برخی (کالینیکوس، ۱۳۸۵: ۶۱) معتقدند که مبارزه روسو برای اینکه منافع فردی را به تابعیت نیازمندی‌های شهروندی جمهوری درآورد، مستلزم چیزی بیش از تعارض‌های مفهومی درونی نظریه سیاسی اوست. به عقیده ایشان، حکومت ژاکوبین‌ها که در اوج انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۴-۱۷۹۲ قدرت را به دست گرفت، برای توجیه دوره وحشت که مخالفان خود را به تیغ آن سپرده بود، آشکارا به آرمان‌های فضیلت جمهوری روسو توسل می‌جست. از این زاویه، کوشش روسو برای احیای آزادی از طریق مشارکتی فعال و مدام در قدرت جمعی، صرفاً عذر و بهانه‌های مرگباری برای چندین نوع استبداد به دست داد.

۶. حاکمیت اراده عمومی و نه اراده خداوند

پیش از پیدایش مدرنیته، در بینش سنتی مسیحی، نظریه «حق حاکمیت خداوند» مطرح بود که براساس آن خداوند برای خود در زمین جانشین تعیین می‌کرد. بر این اساس، بشر تنها می‌توانست در چارچوب قانون الهی حکومت کند. روسو عقیده دارد که یکی از دلایل نسبت دادن قوانین به خداوند آن بوده است که حکومت‌ها با تکیه بر اقتدار آسمان، ملت‌ها را وادار سازند از دستورهای آنها پیروی کنند (روسو، ۱۳۸۰: ۲۰۹-۲۰۸). به تبع سوپرکتیویته در عصر جدید، انسان حق تشریح و قانونگذاری مستقل از اراده الهی را پیدا می‌کند؛ چراکه انسان و عقل خودبنیاد او ملاک همه چیز پنداشته می‌شود. در عصر جدید به جای سخن از «حق حاکمیت خداوند» سخن از «حق حاکمیت انسان» مطرح می‌شود. نتیجه طبیعی جایگزینی جامعه قراردادی به جای طبیعت سنتی و عقل اجتماعی به جای عقل سنتی در اندیشه روسو، حاکم

۱. برای مطالعه بیشتر رک: شریعت، ۱۳۸۴: ۱۷۴.

شدن اراده عمومی به جای قانون الهی است. اراده عمومی خودبسنده و بی نیاز است و به هیچ بالاسری چون دین احتیاج ندارد. قانون طبیعی نیز به عنوان امری حاکم بر اراده عمومی معنای خود را از دست می دهد. به تعبیر برخی متفکران (طالبزاده، ۱۳۹۵: ۱۵۰-۱۴۹). در دوره مدرن، بشر به جای عهد با خدا و الهی بودنش با اجتماع و بشربودنش عهد بسته است. در دوره پیشامدرن، فرد مؤمن با خدا عهد می بندد و روح خود را به او می سپارد و نیازهای خود را تنها از خدا می خواهد، اما انسان مدرن با اجتماع عهد می بندد و نیازهای خود را در اجتماع وجه بشری خود می جوید.

کتاب *قرارداد اجتماعی روسو* مصداق بارز تغییر عهد از خدا به سوی اجتماع است. در اندیشه روسو، هر انسانی آزاد به دنیا آمده و صاحب اختیار خویش است و هیچ کس نمی تواند به هر بهانه ای که باشد، کسی را برخلاف میل و اراده اش وادار به انجام کاری کند. فقط یک قانون است که بر حسب ماهیت خود به رضایت عموم نیاز دارد و آن قانون قرارداد اجتماعی است (روسو، ۱۳۸۰: ۴۱۵). افراد با قرارداد اجتماعی جامعه مدنی تشکیل داده و اراده های خود را در یک اراده جمع کرده اند که «اراده عمومی» نام دارد و هر چیزی که مظهر اراده عمومی باشد، تمامی اعضای جامعه و حکومت ملزم به رعایت آن هستند (روسو، ۱۳۸۶: ۱۰۴). بر این اساس آنچه منشأ تشکیل حکومت و به تبع بایدها و نبایدهای آن قرار می گیرد، اراده عمومی است. روسو این فرض را مسلم می گیرد که اراده عمومی باید اراده غالب باشد؛ زیرا درست تر است و بیشتر متوجه خیر عمومی است.

به عقیده روسو، با مشارکت افراد جامعه و انعقاد قرارداد اجتماعی، به جای افراد طرف قرارداد، هیأت سیاسی تشکیل می شود که تعداد اعضای آن به اندازه تعداد رأی دهندگان مجمع عمومی است. این هیأت، اراده خود را از همین قرارداد اجتماعی به دست آورده است. این هیأت سیاسی از نظر فرمان برداری اعضای جامعه از آن هیأت حاکمه نامیده می شود و از این حیث که کل اعضای جامعه آن را تشکیل داده اند، ملت نامگذاری می شود (روسو، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۱۰۶). هیأت حاکمه غیرممکن است بخواهد به تمام اعضای خود زیان برساند، چراکه هیأت حاکمه از افراد خصوصی تشکیل شده است و نفعی خلاف نفع اعضای خود ندارد (روسو، ۱۳۸۰: ۱۱۶). هیأت حاکمه با این تصویرسازی در وضعیت فردی قرار دارد که با خود قرارداد منعقد می کند. بنابراین هیچ گونه قانون بنیادین الزام آور، حتی قانون خود قرارداد اجتماعی نمی تواند برای او ایجاد تکلیف کند (روسو، ۱۳۸۰: ۱۱۴). البته در فهم این عبارات روسو نباید هیأت حاکمه را با قوه مجریه اشتباه گرفت. هیأت حاکمه چیزی نیست جز تجلی اراده عمومی، حال آنکه قوه مجریه تنها یکی از بازوهای هیأت حاکمه محسوب می شود. قوه مجریه نه تنها مبسوط الید نیست، بلکه تنها براساس قوانین اساسی استوار است و به محض اینکه این قوانین نقض شوند، به مشروعیت آنها نیز پایان داده می شود. بدین ترتیب با نظریه روسو، نظریه قرارداد اجتماعی

آشکارا به سوی دموکراسی هدایت می‌شود، اگرچه محتوای آن با الگویی که امروزه از دموکراسی شناخته می‌شود، متفاوت است.

در غرب نظریه قرارداد اجتماعی در برابر نظریه پدرسالاری و به‌عنوان جایگزینی برای آن مطرح می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۱۵۹). در طول تاریخ، نظریه پدرسالاری مبنایی اساسی برای حق الهی پادشاهان شمرده شده است و پادشاهان با اهداف گوناگون از جمله تضمین اطاعت شهروندان از خود، پادشاهی خود را به خداوند منتسب می‌کردند. از مهم‌ترین داعیه‌داران این نظریه در جهان مدرن، نویسنده‌ای انگلیسی با نام «سر رابرت فیلمر^۱» است که کتابی به نام پدرسالار^۲ نوشت. این کتاب از مهم‌ترین کتاب‌ها در دفاع از قدرت الهی پادشاهان است.

فیلمر به جای تکیه بر این واقعیت که خداوند حاکمان را بر تخت نشانده است، توصیف آفرینش را در «سفر پیدایش» در کانون توجه قرار داد. آدم نه‌تنها نخستین پدر، بلکه نخستین پادشاه هم بوده است. نسل‌های بعدی اخلاف او آزاد زاده نمی‌شوند، بلکه تابع آدم و جانشینانش هستند و قدرت پدران فقط نشأت گرفته از خداوند است. تابعیت در برابر قدرت پدری سرنوشت طبیعی و ناگزیر انسان است. چون مردم طبعاً آزاد نیستند، توانایی انتخاب حکومت‌هایشان را هم ندارند. قدرت حاکم نشأت گرفته از اتباع نیست، بلکه فرودآمده از آدم و مستقیماً نازل شده از خداست، بنابراین قدرت حاکم مقید به هیچ محدودیت قراردادی نیست (کلوسکو، ۱۳۹۵: ۲۱۱-۲۱۰). نظریه حق الهی پادشاه، سلطنت پادشاه را به نوعی به خداوند بازمی‌گرداند. در این نظریه رضایت مردم جایگاهی ندارد، بلکه مهم خواست پادشاه است که به خواست خداوند بازگشت پیدا می‌کند. طبیعی است که با سوپژکتیویته و محور قرار گرفتن انسان در جهان، دیگر این نظریه جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. علاوه بر این، این نظریه از این نظر که معتقد است مردم آزاد زاده نمی‌شوند، در تقابل با نظریه قرارداد اجتماعی قرار دارد که براساس آن مردم آزاد به دنیا می‌آیند و وضع طبیعی آنها بر آزادی است. در هر حال، روسو با نظریه قرارداد اجتماعی، از یک طرف، وضع طبیعی را بر آزادی و نه قیومت قرار داد و از سوی دیگر، حق الهی پادشاه بر حکومت را نفی کرد.

۷. چگونگی متجلی شدن اراده عمومی خطاناپذیر در قانون

گفته شد که از دیدگاه روسو قانون ناشی از اراده عمومی است. اراده عمومی نیز با اراده همگان یکی نیست و ملاک تشخیص آن در نظر گرفتن مصلحت عمومی است. اراده عمومی چون مصلحت عمومی را در نظر می‌گیرد، خطاناپذیر است. روسو تلاش می‌کند تا راهکارهایی را پیشنهاد کند که به وسیله آنها اراده عمومی خطاناپذیر بتواند در قانون انعکاس یابد. یکی از

1. Sir Robert Filmer
2. Patriarcha

راهکارهایی که او پیشنهاد می‌کند، استفاده از قانونگذار خردمند است. راه دیگر عبارت است از جلوگیری از تشکیل اجتماعات حزبی در درون کشور. به عقیده روسو اگر هر شهروندی با استقلال تمام رأی دهد، تفاوت‌های میان آنها، همدیگر را خنثی می‌کنند و اراده کلی به‌عنوان حاصل جمع تفاوت‌ها باقی می‌ماند. ولی اگر فرقه‌ها و احزابی تشکیل شوند که هریک اراده کلی خاص خود را داشته باشند، تفاوت‌ها اندک‌شمارتر خواهد شد و در نتیجه حاصل جمع آنها کلیت کمتری خواهد داشت و کمتر نماینده اراده کلی خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۰۳).

یکی دیگر از راهکارهای روسو برای متجلی شدن اراده عمومی خطاناپذیر در قانون، هدایت و راهنمایی اراده عمومی است. روسو این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه توده مردم که به‌ندرت تشخیص می‌دهد که چه چیزی برایش خوب است، اقدامی تا به این حد دشوار یعنی نظام قانونگذاری را سامان خواهد داد؟ روسو راه‌حل این مشکل اساسی را راهنمایی و هدایت افکار عمومی می‌داند. به عقیده او، باید موضوعات را چنانکه هستند و بعضی اوقات چنانکه باید باشند، به افکار عمومی نشان داد، راه درستی را که در جست‌وجوی آن است برایش ترسیم کرد و از لغزش آن در برابر اغوای اراده‌های خصوصی جلوگیری کرد (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

راهکار دیگری که روسو پیشنهاد می‌کند، دخالت نکردن نویسندگان قانون در تصویب قانون است. به عقیده او، نویسندگان قانون نباید هیچ نقشی در فرایند تصویب قانون داشته باشد و تنها اراده عمومی است که می‌تواند افراد را به پایبندی به آن ملزم سازد. حتی خود ملت هم نمی‌تواند این حق غیرقابل انتقال را از خود سلب کند، زیرا براساس پیمان بنیادین اجتماعی فقط اراده عمومی است که افراد را ملزم می‌سازد و هرگز نمی‌توان اطمینان پیدا کرد که اراده فرد منطبق با اراده عمومی باشد، مگر زمانی که آرای آزادانه ملت آن را تصویب کرده باشد (روسو، ۱۳۸۰: ۲۰۶). از همین‌جا راهکار دیگر روسو برای متجلی شدن اراده عمومی در قانون روشن می‌شود و آن عدم اعطای نمایندگی از سوی مردم است. روسو برخلاف منتسکیو که از نظام نمایندگی دفاع می‌کرد، با نمایندگی از سوی ملت مخالف بود. به عقیده او، تنها اراده عمومی می‌تواند افراد را به امری ملزم سازد، ملت هم نمی‌تواند این حق را از خود سلب کند: «اراده عمومی نمی‌تواند نماینده داشته باشد: یعنی اراده عمومی یا هست یا نیست، حد وسطی ندارد. بنابراین، نمایندگان ملت وکلای ملت نیستند و نمی‌توانند باشند، آنها واسطه‌های موقتی‌اند و حق هیچ اقدامی را به‌صورت نهایی ندارند. هر قانونی را که ملت رأساً تصویب نکرده باشد بی‌اثر است و دیگر قانون محسوب نمی‌شود» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۷۹).

نکته دیگری که روسو بر آن تأکید می‌کند آن است که قانونگذار موجودی برتر از دیگران است و نباید اعمال حاکمیت و تصدی توسط او صورت گیرد (روسو، ۱۳۸۰: ۲۰۳). به عقیده او، کسی که بر انسان فرمان می‌راند، نباید بر قوانین فرمان براند، و آن کسی هم که به قوانین فرمان می‌راند، نباید بر انسان فرمان براند؛ در غیر این صورت، قوانین او وسایل ارضای تمایلات

نفسانی او می‌شوند و اغلب جز تداوم بی‌عدالتی‌ها نتیجه‌ای به‌بار نمی‌آورند. البته باید تأکید کرد که نظام قانونگذاری که روسو بر آن تأکید می‌کند با نظام قانونگذاری کلاسیک تفاوت دارد. در نظام قانونگذاری کلاسیک، در هر موردی که مناسب به‌نظر برسد، قانون بر حاکمیت مردم برتری پیدا می‌کند، حال آنکه مفهوم قانونگذاری در نزد روسو، مستلزم مراجعه هرچند وقت یک‌بار به اراده مردم برای مطابقت قانون با اراده عمومی است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۹۸).

نتیجه‌گیری

ریشه اصلی نظریه اراده عمومی ژان ژاک روسو را باید در سوپرکتیویته و تغییر نسبت انسان و جهان در دوره مدرن جست‌وجو کرد، اگرچه سوپرکتیویته در اندیشه روسو به بلوغ کامل نرسیده است. روسو به‌صراحت عنوان کرد که انسان با تبعیت از اراده عمومی، در واقع از خود تبعیت می‌کند. با حاکمیت اراده عمومی، به جای قوانین الهی یا قوانین طبیعت، این اراده انسان‌هاست که محور قوانین قرار می‌گیرد. قانون چیزی نیست جز تجلی اراده عمومی. تمامی بایدها و نبایدها از دل اراده انسانی منزلت می‌یابند. با پذیرش اراده عمومی، این بشر است که حق حاکمیت و قانونگذاری مستقل از اراده الهی پیدا کرده است؛ چراکه انسان دائر مدار عالم و بنیاد همه چیز شناخته می‌شود. روح دموکراسی‌های مدرن را نیز باید در همین تغییر نسبت بین انسان و جهان جست‌وجو کرد. در نظر روسو قدرت در اصل به ملت تعلق داشت و از این نظر در تضاد و تقابل با سنتی بود که قدرت را ناشی از پروردگار می‌دانست. بدین ترتیب با نظریه روسو، نظریه قرارداد اجتماعی آشکارا به‌سوی دموکراسی هدایت شد، اگرچه محتوای آن با الگوی دموکراسی امروزی متفاوت است. از این نظر روسو فیلسوف متعلق به دوره مدرن شناخته می‌شود و درون طیف روشنگری قرار می‌گیرد.

براساس آنچه گفته شد، نظریه اراده عمومی در بنیاد خود منقطع از وحی و مبتنی بر تغییر نسبت بین انسان و جهان هستی است. قانون در ادبیات مدرن نیز ریشه در همین اراده عمومی دارد و با آن نسبی و وجودی پیدا کرده است. این معنا با معنایی که در جامعه دینی از قانون اراده می‌شود و آن را به لحاظ ثبوتی با مصالح و مفاسد نفس‌الامری و به لحاظ اثباتی با شرع مقدس پیوند می‌زند، متفاوت است. در قرائت موجود در جامعه دینی، قانون نفس‌الامری دارد و به مصالح واقعی در جهان هستی بازگشت پیدا می‌کند، حال آنکه در قرائت مدرن، قانون به حقیقتی در عالم خلقت بازگشت پیدا نمی‌کند و چیزی نیست جز تجلی اراده عمومی. بنابراین هرگونه تلاش برای بازخوانی دینی نظریه «اراده عمومی» و مستند کردن این نظریه به دین، نوعی مفهوم‌زدگی و برخورد سطحی با نظریه دینی و فریب تشابهات لفظی را خوردن است. جایگاه مردم در دین اسلام و نقش آنان در تشکیل حکومت و همچنین کاربرد واژه «جمهوری»

و نهادهایی چون انتخابات و مجلس شورای اسلامی در نظام «جمهوری اسلامی ایران» را نیز در نسبت با مبانی بنیادین نظریه اسلامی باید تفسیر و فهم کرد. تنها پس از چنین بازخوانی از نظریه اسلامی است که می‌توان به ارائه نظریه ناب دینی در خصوص نسبت مردم و حکومت اسلامی و نسبت شرع و قانون امیدوار بود.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۲. بارنز، بکر (۱۳۵۸)، *تاریخ اندیشه اجتماعی (از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید)*، ترجمه و اقتباس: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
۳. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
۴. پولادی، کمال (۱۳۸۰)، *از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن*، تهران: نشر مرکز.
۵. جعفری جزئی، مسعود (۱۳۷۸)، *سیر رمانتیسیم در اروپا*، تهران: نشر مرکز.
۶. حسنی، سید حمیدرضا؛ موسوی، هادی (۱۳۹۵)، *انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *درباره علم، ویراست سوم*، تهران: هرمس.
۸. ----- (۱۳۸۶)، *درباره غرب، ویراست دوم*، تهران: هرمس.
۹. ----- (۱۳۸۳)، *فرهنگ، خرد و آزادی*، تهران: ساقی.
۱۰. ----- (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*.
۱۱. ----- (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: امیرکبیر.
۱۲. روسو، ژان ژاک (بی‌تا)، *اعترافات*، ترجمه فرهاد، تهران: معرفت.
۱۳. ----- (۱۳۴۹)، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه منوچهر کیا، تهران: دریا.
۱۴. ----- (۱۳۷۵)، *خیال‌پروری‌ها*، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)، تهران: سروش.
۱۵. ----- (۱۳۸۰)، *قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)*، هیأت تحریریه: ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، ژوزه مدینا، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.

۱۶. ----- (۱۳۸۶)، گفتاری در باب نابرابری، ترجمه حسین راغفر و حمید جاودانی، تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
۱۷. زرشناس، شهریار (۱۳۹۲)، مبانی نظری غرب مدرن، قم: معارف.
۱۸. ----- (۱۳۹۳)، *واژه‌نامه سیاسی - فرهنگی*، قم: معارف.
۱۹. شریعت، فرهاد (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران: نشر نی.
۲۰. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، تهران: امیرکبیر.
۲۱. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران: هرمس.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. کالینیکوس، آکس (۱۳۸۵)، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگه.
- ۲۴- کلوסקو، جورج (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه سیاسی (جلد سوم: از ماکیاولی تا مونتسکیو)*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۲۵. مارشال، گوردون (۱۳۸۸)، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: میزان.
۲۶. موحد، محمدعلی (۱۳۹۲)، *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، چ چهارم، تهران: نشر کارنامه.
۲۷. وینسنت، اندرو (۱۳۸۳)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۲۸. همپتن، جین (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

ب) مقالات

۲۹. شریعت، فرهاد (۱۳۸۲)، «تحول جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب: روسو؛ جامعه‌گرایی و اراده عمومی»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۱۹۱-۱۹۲.
۳۰. طالب‌زاده، سید حمید (۱۳۹۵)، «ماهیت علوم انسانی مدرن»، در: *درس‌گفتارهای اولین دوره طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی*، قم: بوستان کتاب.
۳۱. ----- (۱۳۸۱)، «نگاهی به مبانی مابعدالطبیعه اراده»، *نشریه فلسفه*، ش ۶ و ۷.
۳۲. منصورآبادی، عباس؛ موسوی اصل، سیدسعید (۱۳۹۴)، «تحول مفهومی قانون طبیعی ذیل

- سوپژکتیویته دکارتی»، حقوق خصوصی، دوره ۱۲، ش ۲.
۳۳. موسوی اصل، سید سعید (۱۳۹۷)، «رویکرد سوپژکتیو به قانون در فلسفه کانت»، حکمت اسلامی، دوره ۵، ش ۱.

۲. انگلیسی

A) Books

34. Cicero, M. T (1928), *De Re Publica; De Legibus*, tr: C. W. Keyes, Cambridge: Harvard University Press
35. Kant, Immanuel (1909), *Critique of Practical Reason*, Trans, TK abbott. New York: Prometheus Books.
36. Kant, Immanuel (2006), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and Edited By Mary Gregor. England: Cambridge University Press.
37. Kant, Immanuel (1996), *Practical Philosophy*. Translated and Edited By Mary Gregory. England: Cambridge University. Press.

