

بررسی مقایسه‌ای نظریه وضع طبیعی از دیدگاه جان لاک و علامه طباطبایی

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۸ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ محمدعلی میرعلی*
و سیدیحیی موسوی**

چکیده

نظریه وضع طبیعی که سنگ بنای نظریه‌های قرارداد اجتماعی است، ابداع فیلسوفان سیاسی غرب نیست و در قرآن و رویکرد سیاسی تفسیری علامه طباطبایی دارای پیشینه است. این نظریه به وضعیت ما قبل مدنی انسان و غیبت فرمان‌روایی سیاسی اشاره دارد. با توجه به این‌که نبود مطالعه مقایسه‌ای میان فیلسوفان سیاسی غرب و مسلمان پیرامون نظریه وضع طبیعی به شدت احساس می‌شود، مقایسه دیدگاه لاک و علامه در این خصوص ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، در این جستار با روش مقایسه‌ای تحلیلی، دیدگاه لاک و علامه طباطبایی بررسی خواهد شد. پرسش نوشتار حاضر این است که وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه لاک و علامه چیست؟ بر اساس نتایج پژوهش، لاک و علامه هر دو معتقدند که انسان‌ها در وضع طبیعی، گرایش به صلح و هم‌گرایی داشتند و واگرایی امری عارضی بود؛ هر دو انسان را مدنی بالاضطرار می‌دانند، ولی لاک به قانون طبیعی (عقل) و علامه به فطرت (شریعت تکوینی) ارجاع می‌دهند؛ لاک راه برون‌رفت از وضع طبیعی را تکیه بر عقل می‌داند، ولی علامه بر بازگشت به دین و پیروی از پیامبران تأکید می‌کند. پرسش لاک در باره چگونگی وضع طبیعی در غیبت فرمان‌روایی سکولار است، ولی پرسش علامه پیرامون چگونگی وضع طبیعی در غیبت فرمان‌روایی دینی و نبود پیامبران الهی است. با توجه به این‌که وضع طبیعی ترسیم‌شده در دیدگاه علامه جنبه واقع‌نمایی دارد و وضع طبیعی لاک جنبه نمادین، به نظر می‌رسد که نظریه وضع طبیعی علامه توان پاسخ‌گویی به اشکال غیر واقعی بودن این نظریه را دارد.

واژگان کلیدی

نظریه وضع طبیعی، علامه طباطبایی، جان لاک

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه: alimir124@gmail.com
** دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه: yahyamosavi58@yahoo.com



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني

مقدمه

فیلسوفان سیاسی تلاش نموده‌اند به این پرسش پاسخ دهند که انسان‌ها در غیبت فرمان‌روایی سیاسی چگونه زندگی می‌کرده‌اند و به چه شکلی از این وضع به وضعیت مدنی گذر کرده‌اند. در سنت فلسفه سیاسی مدرن غرب، دست کم سه تلقی متفاوت از وضع طبیعی وجود دارد که هابز، لاک و روسو نمایندگان اصلی آن هستند. بنا بر تفسیر هابز، زندگی انسان در وضع طبیعی با جنگ و تنش دائمی همراه است. ریشه اصلی جنگ سه چیز است: رقابت برای کسب سود بیش‌تر، ترس برای کسب امنیت و کسب افتخار و حفظ عزت. همه انسان‌ها چنین وضع روانی دارند، بنابراین، همه‌گی بالقوه آماده یورش به یک‌دیگر هستند (هابز، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸-۱۵۷).

از نظر جان لاک، اما زندگی آدمی در وضع طبیعی همراه با صلح و آرامش بود تا این‌که انسان از حدود و آزادی خود تجاوز کرد و به این شکل وضعیت جنگ به وجود آمد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۷۳). به نظر می‌رسد که در نهایت تفسیر هابز و لاک با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند؛ زیرا وضع طبیعی لاک نیز در نهایت به وضع جنگ انحلال می‌یابد و بدین ترتیب وجود حکومت ضروری می‌شود. بنابراین، گرچه مقدمات هر دو متفاوت است، ولی نتیجه‌ای یکسان در پی دارد و آن ضرورت فرمان‌روایی سیاسی و توجیه تشکیل حکومت است.

به باور روسو وضعیت طبیعی، وضعیت آزادی انسان از انقیاد دولت است. انسان آزاد آفریده شده است، اما همه‌جا برده است [به زیر انقیاد حکومت رفته است] (روسو، ۱۳۷۹، ص ۵۶). از آنجایی که در وضع طبیعی هیچ قدرت برتر و ما فوق مشترکی برای داوری در میان افراد وجود ندارد، آزادی طبیعی سبب می‌شود که هرکس به نوعی داور خود شود و به تدریج ادعا می‌کند که داور اعمال همگان است، در نتیجه چنین وضعی نزاع و اختلاف پدید می‌آید (همان، ص ۱۰۴).

در این جستار به مقایسه دیدگاه جان لاک و علامه طباطبایی پیرامون نظریه وضع طبیعی خواهیم پرداخت. روش پژوهش در این جستار به لحاظ هدف، بنیادی است، به

لحاظ شیوه اجرا مقایسه‌ای - تحلیلی است و به لحاظ ابزار گردآوری داده‌ها اسنادی و کتاب‌خانه‌ای است.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، برخی تک‌نگاری‌ها و مجموعه مقالات به پاره‌ای از آرای سیاسی علامه طباطبایی و مقایسه آن‌ها با دیدگاه فیلسوفان غربی پرداخته‌اند. برای نمونه احمدرضا یزدانی مقدم در کتاب «انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی» که چاپ نخست آن در سال ۱۳۹۱ توسط انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده، به مقایسه مبانی انسان‌شناسی این دو فیلسوف سیاسی پرداخته و پیامدهای هر کدام را بر می‌شمارد. هم‌چنین برخی از آرای سیاسی علامه؛ مانند حسن و قبح، مصلحت و نظریه اعتباریات در حوزه فلسفه امنیت، در مجموعه دو جلدی یادنامه علمی علامه طباطبایی در سال ۱۳۹۶ توسط مجمع عالی حکمت اسلامی به چاپ رسیده است. مقاله سیدحسین فخر زارع با عنوان «نسبت فرد و جامعه از منظر قرآن در تفسیر المیزان» که چاپ دوم آن در مجموعه مقالات همایش تفسیر المیزان و علوم انسانی اسلامی توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در سال ۱۳۹۸ منتشر شده، به بحث دیرینه اصالت فرد و اجتماع در فلسفه سیاسی - اجتماعی علامه می‌پردازد.

با این وجود، اما جست‌وجوها نشان می‌دهد که تاکنون اثری که به مقایسه دیدگاه فیلسوفان سیاسی غرب و مسلمان در خصوص نظریه وضع طبیعی بپردازد، به چشم نمی‌خورد. غیبت چنین پژوهشی شاید ریشه در این باور نادرست دارد که نظریه وضع طبیعی فقط ابداعی غرب است که اندیشه و تأملات متفکران مسلمان هرگز به این وادی راه نیافته است. جستار حاضر، با هدف ردنمودن این باور نا موجه و پاسخ به خلأ پژوهشی در این زمینه، به مقایسه دیدگاه جان لاک و علامه طباطبایی پیرامون وضع طبیعی می‌پردازد و مسائلی؛ مانند زمینه و زمانه وضع طبیعی، واقع‌نمایی یا نمادین بودن، چگونگی وضع طبیعی در غیاب فرمان‌روایی سیاسی و دینی، عوامل وحدت و هم‌گرایی

و اختلاف و واگرایی انسان‌ها در وضع طبیعی و ... را مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد داد.

وضع طبیعی در اندیشه جان لاک

وضع طبیعی؛ یعنی وضعیت ما قبل وضع مدنی؛ وضعیتی که در آن هیچ‌گونه فرمان‌روایی سیاسی، قانون‌گذاری و قرارداد اجتماعی میان آدمیان وجود ندارد. وضع طبیعی نظریه‌ای است که از حد فاصل میان موقعیت انسان در نخستین زمینه‌های زندگی طبیعی او در روی زمین تا ترسیم حکومت مدنی سخن می‌گوید (Stirparo, 2013, p.5). بر اساس نظریه وضع طبیعی لاک، مردم تنها می‌توانند در یکی از دو وضعیت ثابت قرار داشته باشند: وضع طبیعی یا جامعه مدنی (توماس، ۱۳۸۷، ص ۳۹). در وضع طبیعی قدرت مشترک و عمومی وجود ندارد تا افراد در هنگام منازعه به آن مراجعه کنند، ولی در وضع مدنی قدرت مشترک و منبعی برای ارجاع عمومی در هنگامه نزاع وجود دارد (کلوسکو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۲). جان لاک می‌گوید:

فقدان یک داور مشترک که آمریتی نیز داشته باشد، همه انسان‌ها را در وضعیت طبیعی قرار می‌دهد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

به نظر می‌رسد که وضع طبیعی، استوارترین زیربنای فلسفی نظریه‌های قرارداد اجتماعی است. لاک برای توجیه فرمان‌روایی سیاسی و اثبات ضرورت وجود حکومت، نخست وضعی را تصور می‌کند که در آن فرمان‌روایی سیاسی وجود ندارد. نیاز به حکومت زمانی آشکار می‌شود که در غیاب آن، چالش‌ها و مشکلات جدی در جامعه انسانی به وجود می‌آیند. مشکلات به وجود آمده ناشی از طبیعت بشری است؛ طبیعت افرادی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند.

ترسیم وضع طبیعی در اندیشه سیاسی جان لاک، طی فرآیندی سه‌مرحله‌ای تکمیل می‌گردد: در مرحله نخست، لاک به تعریف و توضیح طبیعت بشری می‌پردازد (همان، ص ۷۳). در گام دوم از مشکلات و چالش‌هایی که در غیاب فرمان‌روایی سیاسی در وضع طبیعی پدید می‌آید، رمزگشایی می‌کند (همان، ص ۸۰) و در نهایت، از آن‌جایی که

وضع طبیعی نمی‌تواند دوام بیاورد، مدلی خاص از فرمان‌روایی سیاسی (حکومت مدنی) ارائه می‌دهد که به گمان وی، کارآمدترین شکل حکومت برای غلبه بر چالش‌ها و مشکلات پیش‌آمده در وضع طبیعی انگاشته می‌شود (لاک، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). لاک می‌نویسد:

برای درک حق قدرت سیاسی و پی بردن به سرچشمه‌های آن، باید به وضعیتی توجه کنیم که همه انسان‌ها طبیعتاً در آنند؛ یعنی وضعیتی که در آن انسان‌ها در کارها و نظم و ترتیب‌دادن به دارایی‌ها و شخص خود، همان‌طور که مناسب می‌دانند، آزادی کامل دارند و تنها قانونی که بر آن‌ها حاکم است، قانون طبیعت است. در این وضعیت، انسان‌ها نه نیازمند اجازه‌گرفتن از کسی و نه تابع اراده شخص دیگری هستند. وضعیت طبیعی هم‌چنین وضعیت مساوات و برابری است؛ وضعیتی که در آن همه قدرت و اختیارات قانونی دوسویه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری ندارد. هیچ چیز بدیهی‌تر از آن نیست که همه آفریده‌های هم‌نوع و هم‌رتبه، به صورتی اتفاقی و درهم‌آمیخته، برای بهره‌مندی یک‌سان از همه مزایای طبیعت و کاربرد استعدادهای یک‌سان زاده شده‌اند. این مخلوقات بدون آن‌که از دیگری فرمان‌برداری کنند، با یک‌دیگر برابرند، مگر آن‌که خداوند و سرور همه آن‌ها بنا به خواست خود و با انتصابی روشن و آشکار به کسی حق برتری و سلطه بر دیگران را اعطا کند (لاک، ۱۳۸۷، ص ۷۳).

وضع طبیعی لاک، سه ویژگی انسان‌شناختی مشخص دارد: یکی آزادی و خودمختاری. دوم برابری و مساوات و سوم، هم‌گرایی و امنیت. انسان‌ها در وضع طبیعی آزاد و برابرند. به باور لاک:

خودمختاری انسان در جامعه به این معناست که انسان تحت سلطه هیچ قدرت قانون‌گذاری قرار ندارد، مگر آن قدرتی که با توافق همگان برقرار شده است (همان، ص ۸۹).

اما پرسش این است که این آزادی مطلق است یا محدود؟ لاک آشکارا می‌گوید: گرچه وضعیت طبیعی، وضعیت آزادی است، اما این آزادی جواز بی‌بندوباری نیست. گرچه در این وضعیت انسان برای بهره‌مند شدن از خود و اموال خود، آزادی نامحدود دارد، اما آزادی تباه‌کردن خود و یا آفریده دیگری را که در تصرف اوست، ندارد، مگر آن‌جا که ایجاب می‌کند به جای حفظ و نگهداری صرف از آن استفاده‌ای بهینه شود (همان، ص ۷۵).

بر اساس دیدگاه لاک، افراد حقوقی دارند که بر هرگونه قرارداد اجتماعی مقدم است؛ همان‌گونه که تکالیفی تغییرناپذیر و ثابت دارند که از قانون طبیعت سرچشمه می‌گیرد (Bruner, 2018, p.707). بنابراین، همه اشخاص عقلانی در وضع طبیعی باید ماهیت تکلیف‌آور و الزام‌کننده این قانون را به رسمیت بشناسند و از آن اطاعت کنند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵).

لاک، وضع طبیعی را وضعیتی آرام و صلح‌آمیز می‌داند که در آن انسان‌ها صرفاً به منافع شخصی خود نمی‌اندیشند، بلکه قانون طبیعی بنیادین خداوند (عقل) آن‌ها را تشویق و تحریک می‌کند که در جهت حفظ زندگی، سلامت و دارایی‌های دیگران هم تلاش کنند؛ البته تا جایی که جان و مال خودشان به خطر نیفتد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۷۵). از این‌رو، لاک آشکارا وضع طبیعی را در برابر وضعیت جنگ قرار می‌دهد:

وضعیت طبیعی وضعیتی است که در آن آدمیان بر اساس عقل، بدون آن‌که کسی در میان‌شان برتر بوده و آمریتی برای داوری میان آن‌ها داشته باشد، در کنار یک‌دیگر زندگی می‌کنند. اما وضعیت جنگ آن است که فردی نسبت به شخص دیگر زور بگوید و یا قصد زورگویی داشته باشد و مرجعی فرادست بر روی زمین نباشد تا بتوان برای رهایی به او متوسل شد (همان، ص ۸۵).

در وضع طبیعی لاک، انسان‌ها به میانجی قانون طبیعی؛ یعنی «عقل» زندگی خود را سامان می‌بخشند. از این‌رو، به نظر می‌رسد که اگر همه افراد در حالت طبیعی عقلانی بودند و از قانون طبیعی (عقل) پیروی می‌کردند، وضع طبیعی همواره وضعیت صلح می‌بود. اما آنچه در وضع طبیعی لاک موجب بروز جنگ می‌شود، نافرمانی اعضای غیر

عقلانی جامعه از فرمان عقل و قانون طبیعی است که یا به خاطر کسب منفعت شخصی به دیگران آسیب می‌رسانند یا به دلیل جانب‌داری شخصی، تفسیر درستی از قانون بنیادین طبیعت به دست نمی‌دهند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶-۱۰۵ و لاک، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲).

به‌رغم این‌که انسان‌های مورد نظر لاک در وضع طبیعی می‌توانند دل‌بستگی‌های اخلاقی داشته باشند، مشکلات مربوط به تضاد و جنگ هم‌چنان در وضع طبیعی جدی انگاشته می‌شوند. از این‌رو، لاک اعتراف می‌کند که ما نیازمند دولتی هستیم که حافظ صلح و امنیت باشد. مشکلات و گرفتاری‌هایی که در وضع طبیعی محل صلح و امنیت هستند و حکومت مدنی باید آن‌ها را حل کند، سه گونه‌اند:

نخست آن‌که در وضع طبیعی قانون مستقر و پایدار معلومی نیست که به تصویب همگان رسیده باشد و معیار تشخیص حق از ناحق قرار گیرد و در تمام منازعات میان افراد، میزان تصمیم‌گیری باشد. دو، دیگر این‌که در وضع طبیعی داور و قاضی مشخص و بی‌طرف نیست که صلاحیت و فرمان‌روایی حل اختلافات را بر اساس قانون مستقر داشته باشد. سوم آن‌که در وضع طبیعی غالباً قدرتی نیست که پشتوانه احکام به حق باشد و آن احکام را به‌درستی اجرا کند... (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶ و لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

نقد و ارزیابی دیدگاه لاک

نظریه وضع طبیعی لاک اشکالات جدی تاریخی و فلسفی دارد که به برخی از آن‌ها می‌پردازیم.

بی‌پیشینه‌بودن وضع طبیعی

آیا اساساً هیچ‌گاه وضع طبیعی یا جامعه‌ای ابتدایی بدون فرمان‌روایی سیاسی، آن‌گونه که لاک تصور می‌کند، وجود داشته است؟ برخی ادعا می‌کنند که: انسان نه تنها همیشه زیر نظارت و کنترل یک نظم سیاسی زیسته است، بلکه فقط با چنین فرضی است که انسان امکان زندگی دارد. از این منظر،

دولت طبیعتاً وجود دارد؛ زیرا رابطه‌ای طبیعی با انسان دارد (وولف، ۱۳۹۱، ص ۱۹).

به‌رغم این‌که نزد لاک، تفاسیر تحلیلی وضع طبیعی با عناصر تاریخی درهم آمیخته شده‌اند (لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۱)، اما برخی وضع طبیعی را صرفاً تمهیدی تحلیلی برای ارائه مدلی از فرمان‌روایی سیاسی دانسته‌اند (کلوسکو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۰۰).

مین، حقوق‌دان و مردم‌شناس انگلیسی معتقد است که وضع طبیعی، مفهومی غیر قابل واری و غیر تاریخی است (ریویر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳). مارک آبلِس نیز همانند مین معتقد است که انگاره وضع طبیعی و قانون طبیعی به‌رغم جذابیت‌شان در تاریخ به اثبات نرسیده و غیر قابل واری به نظر می‌رسند (ریویر، ۱۳۸۲، ص ۶۲). با این وجود، اما شماری دیگر بر این باورند که از منظر فلسفی و در چارچوب تحلیل فلسفه سیاسی، بحث از واقعی و غیر واقعی بودن وضع طبیعی، بحثی نامربوط است که به اصل مسأله (طرح قرارداد اجتماعی و مدل فرمان‌روایی سیاسی) ارتباط ندارد (Stirparo, 2013, p.6).

لاک، گرچه در برابر اشکالات تاریخی خلع سلاح شده است، اما باز هم تلاش می‌کند تا به شکلی وانمود کند که وضع طبیعی، همان‌گونه که فرضی منطقی و فلسفی است، می‌تواند دارای رگه‌هایی از واقعیت تاریخی نیز باشد:

از آن‌جا که همه شاهان و فرمان‌روایان دولت‌های مستقل در سراسر جهان، در وضعیت طبیعی هستند، روشن و آشکار است که جهان هرگز بدون انسان‌هایی که در وضعیت طبیعی زندگی می‌کردند نبوده و هرگز نخواهد بود (لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

وی با نقل قولی از هوکر، می‌گوید:
قوانینی که به آن‌ها اشاره کردیم؛ یعنی قوانین طبیعت، مطلقاً الزام‌آورند، حتی اگر انسان‌ها اجتماعی برپا نداشته و به توافقی در مورد کارهایی که باید یا نباید انجام دهند، نرسیده باشند (همان).

در نهایت لاک آشکارا می‌گوید:

من تأکید می‌کنم که همه انسان‌ها تا زمانی که با توافق خود، جامعه‌ای

سیاسی را تشکیل نداده‌اند، طبیعتاً در وضعیت طبیعی خواهند ماند (همان، ص ۸۲).

اگر همانند لاک، وضع طبیعی را فرضیه‌ای برای استدلال در باره حکومت مدنی و قرارداد اجتماعی که صرفاً ارزش منطقی دارد، بدانیم در این صورت ممکن است چنین وضعی همواره قابل تصور باشد.

تفسیر حداقلی از فرمان‌روایی سیاسی

نظریه وضع طبیعی لاک در چارچوب روی‌کرد حداقل‌گرایی در نظریه‌های انسان‌شناسی سیاسی صورت‌بندی می‌شود. در انسان‌شناسی سیاسی دو روی‌کرد عمده «حداکثرگرایی» و «حداقل‌گرایی» وجود دارد. بنا بر نظریه «حداکثرگرایی» تمام جوامع، از جوامع ابتدایی تا جوامع پیچیده، بدون استثنا دارای دستگاه حکومت هستند (بالاندیه، ۱۳۷۴، ص ۳۳). بنا بر روی‌کرد «حداقل‌گرایی» که بسیاری از کارکردگرایان انگلیسی (ریویز، ۱۳۸۲، ص ۱۸) طرف‌دار آن هستند، همه جوامع دارای دستگاه حکومت نیستند و در میان جوامع ابتدایی، جوامعی وجود دارند که فاقد سازمان سیاسی (بالاندیه، ۱۳۷۴، ص ۳۳) و قوانین موضوعه برای اداره امور اجتماعی بوده‌اند.

بررسی‌های مورگان نشان می‌دهد که سازمان‌یافتگی جامعه با خانواده است و سازمان اجتماعی از جامعه‌وارگی مبتنی بر روابط خویشاوندی و در آغاز، در تیره‌ها به سوی دولت‌وارگی؛ یعنی نوع آغازینی از جامعه سیاسی تحدید یافته یا مرزهای سرزمینی حرکت کرده است (ریویز، ۱۳۸۲، ص ۶۴). هم‌چنین رولان برتون بر این باور است که نفس پیدایش خویشاوندی و اقوام نخستین، زمینه مناسب برای پیدایش دولت بوده است. بنابراین، حوزه سیاسی نمی‌تواند صرفاً به وسیله دولت‌های پیچیده جان بگیرد (برتون، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱)، بلکه در درون مناسبات خویشاوندی و قومی نیز شکلی از ساختار سیاسی نزدیک به دولت وجود دارد.

بالاندیه معتقد است که فرضیه حداقل‌گرایی، از این سوء برداشت سرچشمه می‌گیرد که حداقل‌گرایان در جوامع ابتدایی به دنبال همان نهادهای سیاسی و دولتی می‌گردند

که عیناً در جوامع پیچیده و پیشرفته امروزی وجود دارد و از آنجایی که به چنین نهادهایی برخورد نمی‌کنند، جوامع ابتدایی را فاقد سازمان سیاسی و دستگاه حکومت تصور می‌کنند. حال آن‌که در جوامع ابتدایی دستگاه حکومت وجود دارد، اما شکل ظاهری و نحوه عمل‌کرد آن با شکل و نحوه عمل‌کرد دستگاه حکومت در جوامع پیشرفته و پیچیده متفاوت است (بالاندیه، ۱۳۷۴، ص ۳۴). به باور رابرت لایو، مردم‌نگار آمریکایی، از ابتدای پیدایش جوامع انسانی اولیه ما شاهد نطفه‌بندی و رشد مداوم نوعی همگنی در فرمان‌روایی سیاسی هستیم و هیچ چیز نمی‌تواند ثابت کند که دولت، چنان‌که ادعا شده، نخستین بار در آتن دوران سولون و کلیستن پدید آمده باشد (ریویر، ۱۳۸۲، ص ۶۸-۶۷).

به این ترتیب، نظریه وضع طبیعی لاک که در ذیل روی‌کرد حداقل‌گرایی جای می‌گیرد، چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

جبرگرایی علی

نظریه وضع طبیعی بر یک جبرگرایی علی استوار است که بروز اختلاف و واگرایی در وضع طبیعی را پدیده‌ای تک‌عاملی و جهان‌شمول می‌داند. از نظر لاک، این عامل عبارتست از سرپیچی از قانون طبیعی (عقل)؛ یعنی تعرض و تجاوز به حقوق دیگران و تضاد منافع افراد در وضع طبیعی که باعث پیدایش فرمان‌روایی سیاسی شد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۷۵).

بر اساس یافته‌های مردم‌شناسان، بروز اختلافات میان انسان‌ها در گذشته تک‌عاملی نبوده است. بنابراین، چه آشکال ابتدایی و چه انواع پیچیده فرمان‌روایی سیاسی نیز پدیده‌هایی تک‌عاملی نیستند. در برخی نقاط مشاهده می‌شود که عوامل محیط‌شناختی، اقتصادی، فناورانه یا جامعه‌شناختی در پیدایی و استقرار حکومت نقش دارد و در برخی نقاط دیگر دین و ایدئولوژی نقش کانونی را در فرآیند استقرار فرمان‌روایی سیاسی داشته‌اند (ریویر، ۱۳۸۲، ص ۷۱). مارک اوژه و پل کولن، دو مردم‌شناس برجسته، به درستی یادآور می‌شوند که ریشه این خطای تاریخی و انسان‌شناختی (تک‌عاملی

انگاشتن)، تمرکز و تسلیم در برابر تعریف اروپامحور از امر سیاسی (از ریشه یونانی polis به معنای شهر - دولت) است. تعریف اروپایی از امر سیاسی با محدود کردن معنای آن به اعمال قدرت دولتی، به سادگی بقایای تاریخی و پیشینه یک پدیده انسانی توضیح داده نشده (شکل سازمان سیاسی جوامع ابتدایی) را مسکوت رها کرده و امر سیاسی در جوامع طبیعی را انکار می‌کند (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸، ص ۵۷). چنان‌که لاک در پاسخ به مخالفان نظریه وضع طبیعی گفته بود، زیاد به خود زحمت ندهند؛ زیرا در تحقیقات خود در باره منشأ حکومت‌ها به جایی نخواهند رسید (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵). بنابراین، فروکاست امر سیاسی به مفهوم قدرت در معنای محدود اروپایی آن باعث شد که لاک در دام دیدگاه حداقل‌گرایی بیفتد.

وضع طبیعی در اندیشه علامه طباطبایی

اصطلاح وضع طبیعی، آن‌گونه که در اندیشه سیاسی لاک به آن تصریح شده، عیناً در قرآن و آثار علامه نیامده است. ولی در آیه ۲۱۳ سوره بقره، به رغم برخی تفاوت‌ها، ویژگی‌ها، توصیفاتی وجود دارد که نشان‌دهنده شباهت‌های آن با وضع طبیعی لاک است. خداوند در این آیه می‌فرماید:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أوتوه مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختلفوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ مردم امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده فرستاد و با آنان کتاب را به حق نازل کرد تا میان مردم در باره آنچه اختلاف داشتند، داوری کند و به جز کسانی که به آنان [کتاب] داده شد، به خاطر ستمی که میان‌شان بود، [کسی] در آن اختلاف نکرد. پس خداوند کسانی را که ایمان آورده بودند، به توفیق خویش، به حقیقت آنچه که در آن اختلاف داشتند، هدایت کرد و خدا هر که را بخواهد، به راه راست هدایت می‌کند.

ترکیب وصفی «أُمَّةً وَاحِدَةً» نه بار در آیات قرآن به کار رفته است. با تأمل در کاربردهای متعدد روشن می‌شود که گاه این ترکیب به معنای آیین و شریعت انبیای الهی (انبیاء(۲۱): ۹۲ و مؤمنون(۲۳): ۵۲) و گاه به معنای پیروان یک آیین (شوری(۴۲): ۸؛ نحل(۱۶): ۹؛ مائده(۵): ۴۸؛ زخرف(۴۳): ۳۳؛ بقره(۲): ۲۱۳ و یونس(۱۰): ۱۹) استعمال شده است (حسنی بافرانی، ۱۳۹۸، ش ۳۷، ص ۱۵۷).

این آیه «به مسأله وحدت و هم‌گرایی میان اجتماع انسانی در محدوده زمانی پیش از بعثت انبیا و سپس پدیدآمدن اختلاف و واگرایی میان آنان تا فراهم‌شدن زمینه ارسال پیامبران اشاره دارد. مشابه این مضمون در آیه شریفه ۱۹ سوره یونس نیز آمده است که با استفاده از سیاق نفی و استثنا، بر این وحدت و هم‌گرایی و سپس اختلاف و واگرایی تأکید می‌کند(همان). آیه با مضمون مشابه چنین است:

«وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضِيََ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ و مردم جز امتی واحد نبودند، پس دچار اختلاف شدند و اگر وعده‌ای از جانب پروردگارت مقرر نگشته بود، قطعاً در آن‌چه بر سر آن با هم اختلاف می‌کنند، میان‌شان داوری می‌شد.

مفسران شیعه و سنی، پیش از علامه در تفسیر این آیه مباحث خود را در دو محور متعلق وحدت و محدوده زمانی و انسانی مورد نظر آیه تقلیل داده‌اند که به طور کلی این دیدگاه‌ها را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

الف) اکثریت مفسران معتقدند آیه به دوره‌ای از زندگی انسان اشاره می‌کند که دارای واقعیت تاریخی است و متعلق اتحاد و هم‌گرایی نیز ایمان است (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ صلنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۸؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۰۰-۳۹۰ و طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۰).

ب) گروهی بر این باورند که آیه منسلخ از زمان است و متعلق اتحاد و هم‌گرایی نیز کفر است، نه ایمان (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴؛

ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹م، ج ۳، ص ۱۰۴؛ ماتریدی، ۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۰۷ و رضا، ۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۷۷).

ج) شماری می‌گویند گرچه اشاره آیه به دوره‌ای تاریخی و واقعی است، نه امری نمادین، اما متعلق اتحاد و هم‌گرایی را نه کفر می‌دانند و نه ایمان، بلکه می‌گویند مردم مورد نظر آیه، اجتماع مردمان ضلّالند که به دلیل عدم دسترسی به هدایت انبیا، نه کافرند و نه مؤمن (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰۴ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۵).

د) تنها یک گروه اندک (ابی مسلم اصفهانی و قاضی ابوبکر باقلانی) بر این باورند که وضع تاریخی که در آیه آمده واقعی است، ولی متعلق وحدت در آیه، ایمان به دین تشریحی نیست، بلکه ایمان به شریعت عقلی - تکوینی است؛ یعنی اعتراف انسان‌ها در وضع طبیعی پیشاپامبری به وجود آفریدگار و صفاتش از طریق آثارش، اشتغال به خدمت الهی و شکر نعمت‌هایش و پرهیز از قبیح عقلی؛ مانند ظلم، دروغ و ... در وضعیت پیشاپامبری (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۷۴).

علامه، اما با روی‌کردی متفاوت، افزون بر دو محور یادشده، مباحث دیگری؛ مانند علت تفرقه و واگرایی، علت تشریح دین، خاستگاه شکل‌گیری اجتماع و فرمان‌روایی سیاسی و ... را در ذیل تفسیر این آیه مطرح کرده است که در ادامه به این مباحث خواهیم پرداخت.

شأن واقع‌نمایی آیه

نخستین پرسشی که در باره این آیه وجود دارد، شأن واقع‌نمایی و یا نمادین بودن وضعیتی است که آیه در مقام توصیف آن است. آیا این توصیف، امری واقعی است یا فرضی و نمادین؟ علامه نخست به مفهوم‌شناسی واژه «ناس» و «امه» در آیه می‌پردازد و می‌گوید:

مقصود از ناس، گروهی از انسان‌هاست که دور هم جمع شده باشند. بنابراین [به قرینه معنای ناس]، منظور از امه در آیه اجتماع انسانی است. ریشه آن، امّ یأمُّ به معنای قصد است و از این رو، به آن اجتماع انسانی گفته

شده است؛ البته نه هر اجتماعی، بلکه اجتماع انسان‌هایی که قصد و هدف مشترک، آن‌ها را گرد هم جمع کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲۳).

در ادامه علامه معتقد است که آیه در مقام بازنمایی واقعیت تاریخی در میان گذشتگان بوده است:

از ظاهر آیه دانسته می‌شود که نوع بشر در گذشته تاریخی دارای هم‌گرایی بوده و به علت زندگی ساده و بسیط [و نبود تکثر]، امتی یگانه بوده و هیچ‌گونه اختلاف و واگرایی در امور دینی و دنیایی نداشته است (همان، ص ۱۲۴).

مُتَعَلِّقِ وَحْدَتِ وَ هَم‌گَراییِ دَر آیه

دومین بحثی که در باره آیه وجود دارد، تعیین متعلق وحدت و هم‌گرایی و محدوده زمانی آن است. همانند وضع طبیعی لاک، این آیه به موقعیتی اشاره می‌کند که در آن گرایش اولیه انسان‌ها وحدت و هم‌گرایی بوده و اختلاف و واگرایی امری ثانوی و عارضی است. با قراردادن نکات تفسیری علامه از آیه ۲۱۳ بقره در کنار آیه ۱۹ یونس، آشکار می‌شود که علامه معتقد است که متعلق هم‌گرایی در وضع نخستین، ایمان به یکتاپرستی بوده و مردم در باور به توحید، وحدت داشتند:

منظور از این‌که نوع بشر در گذشته امت واحد بودند، این است که به دین واحدی باور داشتند و آن دین، یکتاپرستی بود، سپس با هم اختلاف پیدا کردند و به دو گروه موحد و مشرک تبدیل شدند (همان، ج ۱۰، ص ۳۲). یافته‌های برخی از تاریخ‌نگاران ادیان و مردم‌شناسان نیز دیدگاه علامه را تأیید می‌کنند. برخی از مورخان نشان داده‌اند که انسان‌ها در ابتدایی‌ترین جوامع معتقد به یکتاپرستی بوده و آن را در ابتدایی‌ترین اشکال بروز داده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۵۷). علامه در تعیین محدوده زمانی آیه معتقد است که آیه اشاره به دوره قبل از حضرت نوح دارد و اگر الف و لام در کتاب را عهد ذهنی بگیریم، منظور کتاب نوح است.

بنابراین، خداوند با تشریح کتاب بر حضرت نوح، اراده کرد تا اختلاف میان انسان‌ها را برطرف نماید. حتی اگر الف و لام را جنس بگیریم، باز هم مانع از این نیست که آیه اشاره به دوره زمانی قبل از نوح داشته باشد؛ زیرا کتاب نوح، نخستین کتاب آسمانی است که دربردارنده شریعت است و آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...» (شوری (۴۲): ۱۳) اشاره به همین مطلب دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

خاستگاه تشریح اصل دین

آیه ۲۱۳ بقره از شکل‌گیری صورت جدیدی از حیات دینی و اجتماعی انسان‌ها و ورود آن‌ها به دوره‌ای متفاوت رمزگشایی می‌کند. همان‌گونه که در اندیشه لاک وضع طبیعی زیربنای فلسفی تأسیس فرمان‌روایی سیاسی است، آیه ۲۱۳ بقره نیز بنا بر دیدگاه علامه در مقام تبیین خاستگاه و مبنای تأسیس و تشریح اصل دین و مکلف و مسؤول‌شدن انسان‌ها [در برابر خدا، انسان] به میانجی دین است (همان، ص ۱۱۱).
علامه می‌گوید:

انسان - بنا به فطرت اجتماعی و گرایش به هم‌گرایی - در نخستین اجتماعی که تشکیل داد، امت واحد بود، آن‌گاه همان فطرتش و ادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یک‌دیگر اختلاف کنند [اختلاف پیشاپیمبری]، از این‌جا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدیدآمده را برطرف سازد، پیدا شد و این قوانین لباس دین به خود گرفت ... و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود تا مردم از آن راه، تهذیب گردند و به منظور این کار، پیامبرانی مبعوث شدند... و رفته‌رفته آن اختلاف‌ها در دین راه یافت [اختلافات پساپیمبری] و بر سر معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف کردند و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد... (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۷).

محورهای یادشده که علامه تفسیری متفاوت از آن‌ها ارائه نمود، برای فهم وضع

طبیعی در دیدگاه تفسیری علامه امری ضروری و ناگزیر بود. در ادامه به تحلیل وضع طبیعی از نگاه علامه خواهیم پرداخت.

انسان در وضع طبیعی

علامه همانند لاک، بحث انسان‌شناسی سیاسی - اجتماعی خود را با تصور انسان در طبیعت آغاز می‌کند. وی این‌گونه تصور می‌کند که در آغاز، جامعه بشری بسیار ساده و بسیط بود و از فرهنگ‌های متکثر و متنوع در آن نشانی نبود و انسان‌ها با وحدت و هم‌گرایی و بدون اختلاف و یا کم‌ترین اختلاف زندگی می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲۴ و همو ۱۳۸۷، ص ۱۴۵). با گذار از مرحله وضع طبیعی، فرآیند تفکر، کنش و ارزش و باورها و هویت و اخلاق پدید می‌آید. وضع طبیعی از نظر علامه، تقریباً نقطه صفر زندگی انسان است. منظور علامه از طرح ایده وضع طبیعی نشان دادن این نکته است که انسان بدون تعلقات و تقییدات کنونی، چگونه زندگی را آغاز کرده و فرهنگ‌ها و ارزش‌ها و باورهای متکثر چگونه پدید آمده‌اند (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۲۰). علامه برای توضیح ایده وضع طبیعی، به طرح نظریه ادراکات اعتباری و تئوری استخدام می‌پردازد. از این‌رو، ادراکات اعتباری را باید به مثابه مقدمه و پیش درآمدی برای فهم بهتر نظریه وضع طبیعی دانست.

اقسام ادراکات

علامه ادراکات را به دو دسته تقسیم می‌کند: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). ادراکات حقیقی، ناظر به واقع و کاشف از حقایق و حاکی از هست و نیست‌ها هستند. اما ادراکات اعتباری، ادراکات ناظر به عمل هستند و باید‌ها و نبایدها و قواعد رفتار را معین می‌کنند. ادراکات حقیقی از سنخ گزاره‌های اخباری و حاکی از واقع هستند، ولی ادراکات اعتباری از سنخ گزاره‌های انشایی هستند (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۳ و طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۲). اعتباریات؛ یعنی اموری که ساخته ذهن هستند و متعلق و مطابق خارجی ندارند.

ادراکات اعتباری نیز دو دسته‌اند: اعتباریات عمومی و پیش از اجتماع و اعتباریات

خصوصی و پس از اجتماع (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). اعتباریات پیش از اجتماع عمومی و ثابتند؛ مانند اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل (آسان‌تر و سبک‌تر؛ انسان می‌خواهد با کم‌ترین سرمایه، بیش‌ترین سود را ببرد و با تلاش سبک‌تر، نتیجه‌ای سنگین بگیرد) اصل استخدام و اجتماع؛ اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم، اعتبار فایده و غایت در عمل (همان، ص ۱۲۹-۱۲۶) و اعتباریات پس از اجتماع، خصوصی و غیر ثابتند؛ مانند اصل ملک، کلام (سخن، زبان)، ریاست و مرئوسیت، امر و نهی و جزا و پاداش و تساوی طرفین (همان، ص ۱۵۴-۱۴۵).

دلیل تقسیم اعتباریات به پیش از اجتماع و پس از اجتماع این است که پیش‌شرط برخی از اعتباریات، وجود اجتماع است و تا اجتماعی وجود نداشته باشد، امکان آن اعتبار هم وجود ندارد. در مقابل، پیش‌شرط تحقق برخی از اعتبارات، وجود اجتماع نیست. مثلاً اعتبار «وجوب» یک اعتبار پیشااجتماع است. برای نمونه انسان در ذهن خود این‌گونه می‌اندیشد که واجب است، هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند و این اعتبار وجوب، به تحقق اجتماع ارتباطی ندارد. اما پیش‌شرط اعتباراتی؛ مانند «ریاست»، وجود یک اجتماع انسانی است. ریاست زمانی معنا دارد که دست کم دو نفر انسان وجود داشته باشند تا یکی رئیس و دیگری مرئوس باشد (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۶). از آنجایی که اعتبارات پیشااجتماع ناشی از ساختمان وجودی خود انسان است و حتی پیش از زندگی مدنی وجود داشته، ثابت است، ولی اعتباراتی که پس از زندگی جمعی و مدنی پدید آمده، متغیر، متحول و دگرگونی‌پذیر است (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۲۷).

آن‌چه در تبیین نظریه وضع طبیعی علامه دارای اهمیت کانونی است، ایده «استخدام» و تأسیس اجتماع مدنی است که در ذیل اعتباریات پیشااجتماع جای گرفته است. در ادامه به توضیح اصل استخدام خواهیم پرداخت.

اصل استخدام

علامه می‌گوید وقتی به جهان خارج نگاه می‌کنیم، هر موجود زنده‌ای برای حفظ

بقای خود از چیزی بیرون از خود استفاده می‌کند. مثلاً انسان‌ها برای بقای خود از طبیعت، گیاهان و حیوانات بهره‌برداری می‌کنند. فرآیند بهره‌برداری استثنای پذیر نبوده و در همین جا متوقف نمی‌شود، بلکه انسان همواره تلاش می‌کند تا از وجود و افعال هم‌نوعان خود نیز به سود بقای خود بهره‌برداری کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۰ و همو ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۲۹). وی ریشه این خوی فراگیر انسانی را طبیعت می‌داند که نمی‌توان آن را غیر طبیعی شمرد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

علامه این فرآیند بهره‌کشی از موجودات دیگر را «اصل استخدام» می‌نامد که انسان پیش‌تر و مقدم بر هر اصل دیگری آن را در ذهن خود اعتبار می‌کند. این اصل، عمومی است؛ زیرا در عموم رفتار انسانی و در میان عموم انسان‌ها نوعی استخدام وجود دارد؛ ثابت است؛ زیرا از ابتدایی‌ترین صور حیات انسانی در وضع طبیعی تا پیچیده‌ترین اشکال زندگی در وضع مدنی، بروز و ظهور آن را در تحریک انسان به عمل، آشکارا می‌بینیم.

پس همان‌گونه که گیاهان در قلمرو وجود خود یک نظام طبیعی و یک سلسله عوارض منظم طبیعی دارند که به میانجی آن، ذات خود را به وسیله تغذیه و رشد و نمو حفظ می‌کنند، انسان نیز دارای نظامی طبیعی و صفات و عوارضی است که ذات خود را به وسیله آن حفظ می‌کند. جز این که این نظام انسانی، از طریق معانی وهمی و امور اعتباری که ظاهر آن نظام اعتباری و در باطن آن نظام طبیعی قرار دارد، حفظ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۳۰).

علامه بحث را با این پرسش ادامه می‌دهد که آیا انسان، نخست استخدام را اعتبار کرد و پس از آن به اعتبار اجتماع پرداخت یا بالعکس؟ به باور وی، استخدام مفهومی پیشااجتماعی است و انسان، نخست مفهوم استخدام را اعتبار کرد و سپس به اعتبار اجتماع پرداخت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳) از این رو، تأسیس اجتماع، فرع بر اعتبار استخدام است.

از نگاه علامه گذار انسان از وضع طبیعی به وضع مدنی و بازگشت دوباره به طبیعت و فطرت، فرایندی دیالکتیکی است که با بعثت پیامبران تکمیل می‌گردد:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه متراقبه ندارد و دشمنی خاص با طبقه پایین نمی‌کند، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرایح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نام‌برده، می‌خواهد هرکسی در جای خودش بنشیند (همان، ص ۱۳۴).

علامه معتقد است که قدرت و ریاست آن‌چنان در تاروپود جامعه و افراد انسانی ریشه دوانیده و مناسبات انسانی را تعیین می‌کند که تحلیل هر یک از مفاهیم اعتباری پسااجتماع؛ مانند ملکیت، دانش، جزا و پاداش و ... ضرورتاً باید به اصل ریاست و استخدام ارجاع داده شوند:

این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بی‌کران، بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است، یک سازمان ریاست و مروت‌سیت بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای به جز اصل استخدام ندارد (همان، ص ۱۵۲).

ممکن است اشکال شود که علامه با طرح نظریه استخدام، زیربنای فلسفی استثمار را پی‌ریزی نموده و راه را برای بهره‌کشی انسان‌ها و دولت‌های قدرت‌مند از ملت‌های ضعیف هموار کرده است. در پاسخ به این اشکال باید گفت نظریه استخدام علامه، بحثی هستی‌شناختی است، نه هنجاری - تجویزی. از منظر هنجاری، علامه ایده استخدام متقابل را مطرح نموده که به معنای عدالت اجتماعی و تعدیل‌کننده اصل استخدام است. افزون بر این، نیروی فطرت و بعثت را نیز به مثابه دو نیروی بیرونی و درونی موازنه در اصل استخدام بسیار کارآمد می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۰ و ۱۱۷-۱۱۶).

خاستگاه تأسیس اجتماع

علامه اساساً شکل‌گیری اجتماع را معلول یک اعتبار پیش‌اجتماعی به نام «اعتبار استخدام» می‌داند. گرد هم جمع شدن و تأسیس اجتماع، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). شاید پرسیده شود که آیا انسان از روی اختیار دست به اعتبار اجتماع زد یا از سر اضطرار و ناچاری به دامن اجتماع مدنی پناه برد؟ علامه آشکارا پاسخ می‌دهد که اعتبار اجتماع و گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی از سر اضطرار و ناچاری بود و اصل استخدام و جلب سود و دفع زیان او را وادار به برساخت اعتباری به نام اجتماع نمود:

در آغاز انسان دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد، آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد، تصرف می‌کند ... بشر هم چنان به سیر خود ادامه داد تا به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد که آن دیگران از او می‌خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند و همین‌جا بود که پی برد به این‌که باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی‌اش منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است. پس حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به این‌که آن را بپذیرد؛ چون اگر اضطرار نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»، و این است معنای این‌که می‌گوییم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به این‌که مدنیّت و زندگی اجتماعی و

دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد؛ چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۵).

علامه اساساً ظرف تحقق اعتباریات را اجتماع و تمدن می‌داند و معتقد است که اگر اجتماعی شکل نمی‌گرفت، بشر هرگز دست به برساخت اعتباریات نمی‌زد. انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، اما در حقیقت و به حسب باطن، در یک نظام طبیعی به سر می‌برد. پس این نظام اعتباری و برساخت مفاهیم در ظرف اجتماع و تمدن تحقق می‌یابد و آن‌جا که اجتماعی نیست، اعتباری هم نیست و نسبت این دو (اعتبار و اجتماع) به شکل عکس نقیض است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۳۰).

منشأ اختلاف و واگرایی در وضع طبیعی

از نظر علامه برهم خوردن مناسبات هم‌گرایی در وضع نخستین که آیه ۲۱۳ بقره و ۱۹ یونس به آن اشاره نموده، دو بنیاد اساسی دارد: یکی بنیاد هستی‌شناختی و دیگری بنیاد انسان‌شناختی سیاسی - اجتماعی.

از منظر هستی‌شناختی، علامه معتقد است که میان وضع طبیعی و وضع مدنی تفاوت بنیادین وجود دارد. جامعه طبیعی جامعه‌ای عریان، رمزگشایی شده، بدون لایه و بسیط است و از این رو، کثرات در آن راه ندارد و اختلافات به حداقل ممکن رسیده است. وضع مدنی، اما بر اساس پیشرفت علمی - تمدنی به جامعه‌ای متکثر، لایه‌لایه و چندوجهی تبدیل شده و این تکثر، خودبه‌خود موجب بروز اختلافات شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۶). بنابراین، علامه فرآیند متمدن‌شدن انسان را باعث متکثرشدن جوامع انسانی و در نتیجه بروز اختلافات می‌داند.

از منظر انسان‌شناسی سیاسی، مهم‌ترین عوامل بروز اختلافات عبارتند از: خوی استخدام یک‌سویه که منجر به استثمار می‌گردد، تفاوت در خلقت، تفاوت در زیست‌بوم، تفاوت در آداب و اخلاق، تفاوت در انگیزه و اهداف که اختلاف در افعال را به همراه دارد و تفاوت در استعدادهای فیزیولوژیکی؛ مانند قوت و ضعف. بر اثر این عوامل، اختلال در نظام اجتماعی پدید می‌آید و نیاز شدید به قانون برای حفظ اجتماع

احساس می‌شود (همان، ص ۱۷۸-۱۷۷). علامه، اما بروز اختلاف در نسل بشر را امری حتمی و ضروری می‌داند:

... این اختلاف امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جوامع بشری حتمی است؛ چون خلقت به خاطر اختلاف مواد، مختلف است؛ هرچند که همگی به حسب صورت انسان‌اند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، ولیکن اختلاف در مواد اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسان‌ها در عین این‌که به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند... (همان، ص ۱۷۷).

مقایسه دیدگاه جان لاک و علامه طباطبایی

نظریه وضع طبیعی لاک و علامه دارای وجوه اشتراک و افتراق هستند که در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

وجوه اشتراک

دیدگاه لاک و علامه طباطبایی در مواردی؛ مانند اصالت هم‌گرایی و عارضی‌بودن خصومت و واگرایی، ارجاع به فطرت، مدنیت بالاضطرار، با هم اشتراکاتی دارند که به ترتیب توضیح می‌دهیم.

هم‌گرایی ذاتی و واگرایی عارضی

لاک و علامه، هر دو معتقدند که در وضع طبیعی گرایش اولی و ذاتی انسان‌ها هم‌گرایی است و اختلاف و واگرایی امری ثانوی و عارضی است که بر اثر عوامل مختلف بر انسان‌ها عارض می‌شود.

ارجاع به فطرت و طبیعت

همان‌گونه که در وضع طبیعی لاک، انسان‌ها بر اساس قانون طبیعی (عقل) زندگی می‌کردند، در وضع طبیعی علامه نیز انسان‌ها بر اساس فطرت و طبیعت (شریعت تکوینی) زندگی می‌کردند و هنگامی که از قانون طبیعی (در نظر لاک) و فطرت (در نگاه علامه)

روی برتافتند، عوامل عارضی دیگر؛ مانند استخدام یک‌سویه، عادات و اخلاقیات و ... آن‌ها را گرفتار واگرایی و اختلاف نمودند (همان، ص ۱۹۰-۱۸۸). بنابراین، هردو متفکر در ارجاع به طبیعت و فطرت با هم اتفاق نظر دارند.

مدنیت بالاضطرار

هردو اندیشمند معتقدند که انسان از سر ناچاری و اضطرار و برای پاسخ‌دادن به نیازهای طبیعی خود ناگزیر از تأسیس اجتماع شد و به سوی هم‌نوعان گرایش پیدا کرد. بنابراین، از نگاه لاک و علامه انسان مدنی بالاضطرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۳۵ و لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۱ و ۱۳۵).

تشابه اصل استخدام متقابل با قرارداد اجتماعی

نظریه استخدام متقابل علامه، ارائه شکل دیگری از نظریه قرارداد اجتماعی است. چنان‌که پیش‌تر یادآور شدیم، علامه گفته بود انسان‌ها بر اثر تداوم اصل استخدام با مشکلات جدی مواجه می‌شوند و به این نتیجه می‌رسند که راه غلبه بر مشکلات، استخدام متقابل و در نتیجه توافق برای تأسیس اجتماع مدنی است:

... بشر به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد که آن دیگران از او می‌خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند و همین‌جا بود که پی برد به این‌که باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد... (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۵).

همین مضمون در جای دیگر به این شکل مطرح شده است:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی (استخدام متقابل) را می‌خواهد... (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

این تحلیل علامه شبیه همان مضمونی است که لاک در نحوه شکل‌گیری قرارداد اجتماعی، به مثابه نخستین توافق برای تأسیس اجتماع مدنی به آن اشاره کرد. (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۴۹). با این تفاوت که علامه قوانین بشری را تطور قانون الهی می‌داند که از شکل ساده و عمومی که مختص زبان دین است، به اشکال پیچیده و دشوار فهم زبان بشری درآمده است. در نهایت علامه قراردادهای بشری را به دین و بعثت ارجاع می‌دهد. به باور وی، نخستین قوانین مدنی و حقوقی که بشر وضع کرد، برگرفته از قانون شریعت و به تقلید از دین بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

وجوه اختلاف

به‌رغم اشتراکات یادشده، اختلاف دو دیدگاه در باره وضع طبیعی بسیار بیش‌تر و جدی‌تر است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

راه برون‌رفت از وضعیت طبیعی

گرچه لاک و علامه هر دو وضع طبیعی و شکل اولیه زندگی آدمی را ساده و مطابق با فطرت الهی می‌دانند، ولی تفاوت دو دیدگاه در این است که علامه راه علاج و رهایی از نزاع را در بازگشت به اصول دیانت که به میانجی پیامبران به انسان رسیده است، می‌داند، ولی لاک راه چاره را، نه در بازگشت به آموزه‌های پیامبران می‌داند و نه باقی‌ماندن در وضع طبیعی، بلکه غلبه بر نزاع و اختلاف را در اصول بشری پی‌جویی می‌کند. به بیانی دیگر، لاک، فرمان‌روایی را به عرف / عقل (قرارداد اجتماعی) واگذار می‌کند. اما علامه از آن‌جایی که معتقد است انسان به صرف تکیه بر عقل و فطرت و طبیعت، نه تنها نمی‌تواند بر مشکلات چیره شود که بر مشکلات و اختلافات خواهد افزود، انسان‌ها ناگزیر باید کنترل اوضاع را به دین واگذار نموده و از پیامبران الهی پیروی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۷).

فرضیه غیبت دین در برابر فرضیه غیبت دولت

فرضیه قرارداد اجتماعی لاک، پاسخی به این پرسش است که زندگی در وضع

طبیعی بدون دولت چگونه بود؟ در حالی که فرضیه علامه پاسخی به این پرسش است که زندگی در وضع طبیعی در غیبت دین و پیامبری چگونه بود؟ اگر اشکال شود که با آمدن پیامبران نه تنها اختلافات انسان‌ها از بین نرفت، بلکه بر آن افزوده شد، می‌توان گفت که این اشکال در مورد حکومت مدنی و قرارداد اجتماعی لاک نیز مطرح می‌شود؛ پس از روی کار آمدن دولت‌های مدرن که تصور می‌شود بر اساس رضایت و خواست مردم شکل گرفتند، آیا ما شاهد دو جنگ جهانی بنیان برافکن نبوده‌ایم؟ بنابراین، پاسخ این پرسش را باید در سرشت بشر جست‌وجو نمود، نه در آشکال فرمان‌روایی سیاسی و یا بعثت انبیا و سیره سیاسی اجتماعی پیامبران الهی.

ابهام‌زدایی در برابر ابهام‌زایی

لاک وضع طبیعی را مبنایی برای نظریه قرارداد اجتماعی فرض می‌کرد. اما هم وضع طبیعی لاک در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و هم ایده قرارداد اجتماعی که انسان‌ها در دوره‌ای تصمیم گرفتند تا حاکمیت و اختیارات خود را به صورت جمعی به فرد یا نهاد سیاسی واگذار کنند، به صورت معمایی لاینحل باقی مانده است. در تفسیر علامه از وضع طبیعی، اما ابهام‌زدایی کامل صورت گرفته است؛ زیرا اولاً بر اساس دلالت‌های قرآنی و شواهد تاریخی که به آن اشاره شد، این وضع را واقعی می‌دانند و ثانیاً معتقد است که خداوند برای رفع اختلافات انسان‌ها از فطرت عبور کرده و بعثت را برای انسان به ارمغان آورد و پیامبران الهی همواره نویدبخش هم‌گرایی و صلح بوده‌اند. اگر نظریه قرارداد اجتماعی تا کنون به شکل معمایی لاینحل باقی مانده است، بعثت پیامبران و تشریح دین، اما هرگز ابهام نداشته و معمایی در آن وجود ندارد، بلکه منشأ و ریشه تاریخی و واقعی دارند.

چندعامل‌اندیشی در برابر تک‌عامل‌انگاری

چنان‌که یادآور شدیم، لاک پدیدارشدن و اگرایی و اختلاف را معلول علتی واحد (سرپیچی از قانون طبیعی و عقل) می‌انگاشت. علامه، اما خود را از دام تقلیل‌گرایی رها نموده و برهم‌خوردن مناسبات هم‌گرایی در وضع طبیعی را معلول علل و عوامل

گوناگون؛ مانند استخدام یک‌سویه (استثمار)، تفاوت در خلقت و زیست‌بوم، تفاوت در انگیزه‌ها و اراده‌ها و ... می‌داند که پیش‌تر یادآور شدیم.

اختلاف در حضور و ورود به اجتماع

توصیف لاک از انسان و وضع طبیعی ناظر به زندگی ما قبل اجتماع است؛ یعنی انسان لاک، هنوز پای در عرصه اجتماع نگذاشته است. در حالی که انسان مورد نظر قرآن، با تفسیر علامه، انسانی است که در درون اجتماع بدوی و ابتدایی و در وضعیتی عینی و انضمامی دچار اختلاف و واگرایی شده است.

نتیجه‌گیری

لاک بنیان نظریه قرارداد اجتماعی خود را بر ایده وضع طبیعی پی‌ریزی نمود تا ضرورت فرمان‌روایی سیاسی و تشکیل حکومت را توجیه کند، ولی به نظر می‌رسد که چنین دلیلی موجه نیست و نمی‌تواند مانع حیات انسان در بیرون از مرزهای حکومت شود. نظریه وضع طبیعی لاک با درک او از مالکیت، پیوند تنگاتنگ دارد و او مالکیت را خاستگاه اختلافات و نزاع می‌داند. به باور علامه، اما مسأله فقط اختلاف در مالکیت نیست، بلکه وی اختلافات را در سه دسته اختلافات اقتصادی و مالکیت، اختلافات و کثرت دینی و نزاع‌های سیاسی صورت‌بندی نموده و اختلاف در دیانت و گذار از مرحله اتحاد بر کفر، به مرحله اتحاد بر ایمان را عامل مهم می‌داند. از نظر علامه، بر اساس آیه ۲۱۳ بقره، خاستگاه حکومت و اجتماع سیاسی، طبیعت است و از آن‌جایی که طبیعت نیز خاستگاهی الهی دارد، خداوند حکومت و فرمان‌روایی سیاسی را مقرر کرده است. ولی در نظریه جان لاک، خاستگاه حکومت و فرمان‌روایی سیاسی، قرارداد آدمیان است و از آن‌جایی که انسان‌ها موجوداتی خودمختار و آزاد انگاشته می‌شوند، حکومت و فرمان‌روایی سیاسی را انسان مقرر نموده است، نه خداوند؛ همان‌گونه که در تفسیر لاک از وضع طبیعی انسان‌ها با هم در آرامش و صلح زندگی می‌کردند، علامه نیز بر اساس آیه ۲۱۳ سوره بقره تفسیری صلح‌آمیز از وضع طبیعی ارائه می‌کند.

در نهایت به نظر می‌رسد که تقریر و تفسیر علامه از وضع طبیعی بر اساس آیه ۲۱۳ بقره، تفسیری واقع‌گرایانه از وضعیت زندگی اجتماعی انسان در گذشته است که بر سویه انضمامی و عینی حیات انسانی متمرکز شده است؛ در حالی که وضع طبیعی لاک بر وجوه انتزاعی، خیالی و نمادین استوار است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن سلیمان، مقاتل، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۴. ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر، موسوعه تفاسیر المعزله، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م.
۵. الباده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، ۱۳۷۲.
۶. اوژه، مارک و پل کولن، ژان، انسان‌شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۷. بالاندیه، ژرژ، انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه فاطمه گیوه‌چیان، تهران: آران، ۱۳۷۴.
۸. برتون، رولان، قوم‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۹. توماس، لوید، راهنمای در باب حکومت لاک، ترجمه عباس اسکویان، تهران: حکمت، ۱۳۸۷.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱۰، قم: اسراء، ۱۳۸۵.
۱۱. حسنی بافرانی، طلعت، «تحلیل تفسیری آیه ۲۱۳ بقره در تفاسیر فریقین»، نشریه مطالعات تفسیری، سال دهم، ش ۳۷، ۱۳۹۸.
۱۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، ج ۴، ۱۴۱۵ق.
۱۳. رضا، محمدرشید، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر، بتفسیر المنار، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۴. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه، ۱۳۷۹.
۱۵. ریویر، کلود، انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاویل فی وجوه التأویل**، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۳، ۱۴۰۷ق.
۱۷. سمرقندی، نصر بن محمد، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۱۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، **تفسیر القرآن العزیز**، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۱ق.
۱۹. طالقانی، سید محمود، **تفسیر پرتوی از قرآن**، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۴، ۱۳۶۲.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، **اصول فلسفه رئالیسم**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲ و ۱۰، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۲، ۱۳۹۰ق.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین، **ترجمه تفسیر المیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵، ۱۳۷۴.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، **رسالة الولاية**، ترجمه همایون همتی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۶.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، **تفسیر جوامع الجامع**، ج ۱، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۲ق.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)**، ج ۲، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، **التبیین فی تفسیر القرآن**، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، ج ۱، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۳، ۱۴۲۰ق.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج ۱، قم: دارالکتاب، ج ۳، ۱۳۶۳.
۳۱. کلو سکو، جورج، **تاریخ فلسفه سیاسی**، ترجمه خشایار دیهیمی، ج ۳، تهران: نشر نی، ج ۲، ۱۳۹۱.
۳۲. لاک، جان، **دو رساله حکومت**، ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۳۳. لاک، جان، **رساله‌ای در باره حکومت**، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ج ۶، ۱۳۸۷.
۳۴. ماتریدی، محمد بن محمد، **تأویلات اهل السنة**، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.

۳۵. مصلح، علی‌اصغر، ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ، تهران: روزگار نو، ۱۳۹۲.

۳۶. وُلف، جان‌تان، درآمدی به فلسفه سیاسی، ترجمه حمید پژوهش، تهران: کتاب آمه، ۱۳۹۱.

۳۷. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چ ۴، ۱۳۸۵.

۳۸. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

۳۹. هوشنگی، حسین و دیگران، گفتارهایی در نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی، تهران: دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۹۵.

40. Locke, **Nozick and the state of nature**, Justin P. Bruner, Philos Stud (2020) 177:705–726, Published online: 20 November 2018, springer.

41. **The State of Nature X: Why Leave? A Preface on the State of Nature Theory**, Zachary Steven Stirparo, Spring, 2013.

