

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو با رویکردی روش‌شناسانه

مجتبی جاویدی*

چکیده

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو یکی از مبانی مهم دموکراسی‌های مدرن و الهام‌بخش اعلامیه‌ی حقوق بشر بوده است. این مقاله تلاش کرده است با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد روش‌شناسی بنیادین، به بررسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این نظریه بپردازد و ارتباط این مبانی با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو را بررسی کند. براساس نتایج حاصل از این مقاله، اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی او را به‌لحاظ هستی‌شناختی، سوژکتیویته و تغییر نسبت انسان و جهان و همچنین سکولاریسم راهبری کرده است؛ همچنین به‌لحاظ معرفت‌شناختی، پیش‌رمانتیسم، جدایی از عقل قدسی و ارائه‌ی دین طبیعی و دین مدنی رسمی به‌جای دین مسیحیت؛ و به‌لحاظ انسان‌شناختی، اعتقاد به خوب‌بودن ذاتی انسان، مبانی مهم در اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی او محسوب می‌شود. روسو فیلسوف دوره‌ی مدرن محسوب می‌شود و اگرچه به‌لحاظ معرفت‌شناختی بر احساس تأکید می‌کند و نه خرد؛ و به‌لحاظ انسان‌شناختی، بر انسان بدوی و دور از مفاسد علم و تمدن تأکید دارد، اما این دیدگاه‌ها او را از چارچوب عصر روشنگری خارج نمی‌کند.

واژگان کلیدی: ۱. روسو، ۲. قرارداد اجتماعی، ۳. روش‌شناسی، ۴. حاکمیت،

۵. فلسفه‌ی حقوق، ۶. فلسفه‌ی سیاسی.

۱. مقدمه

هر نظریه‌ی علمی در علوم انسانی بر سلسله‌ای از مبادی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مبتنی است. نحوه‌ی سامان‌دهی به این مبادی سبب شکل‌گیری نوعی روش‌شناسی خاص متناسب با آن می‌شود. این مبادی پیامدهای خود را

در نظریه‌های جزئی نشان می‌دهد. هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست. دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست. روش‌شناسی^۱ دانشی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد^۲.

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی^۳ یکی از نظریه‌های مهمی است که برای توجیه مشروعیت دولت و حکومت مطرح شده است. توماس هابز^۴، جان لاک^۵ و ژان ژاک روسو^۶ از متفکران مهم مدرن، داعیه‌دار این نظریه در دوران مدرن هستند، اما هر یک به‌نحوی قرارداد اجتماعی را ترسیم می‌کنند. در اندیشه غرب، برخی چون دورکین با نظریه قرارداد اجتماعی مخالف هستند و معتقدند که این نظریه نمی‌تواند فرمانروایی واقعی را توضیح دهد (۴۲، ص: ۱۲۵). هیوم نیز قرارداد اجتماعی را وهم محض می‌داند و بنیان حاکمیت را براساس فایده‌ی اجتماعی سامان می‌دهد (۳۳، ج ۵، ص: ۱۵۷). باین‌حال، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو بر تحولات سیاسی تأثیرات چشمگیری گذاشته است. افکار روسو «ضمن گسترش ادبیات جامعه‌گرایی، زمینه‌های جدیدی را برای تداوم جنبش‌های آزادی‌خواهی قرن هجده مهیا کرد» (۲۵، ص: ۱۷۳)، همچنین غالب انقلاب‌ها و حرکت‌های اجتماعی را که در قرن نوزدهم، در فرانسه رخ داده، از ایده‌ی قرارداد اجتماعی روسو متأثر می‌دانند (۲۱، ص: ۱۱). علاوه‌براین، اندیشه‌های او الهام‌بخش اعلامیه‌ی حقوق بشر و یکی از مبانی اصلی ایده‌ی دمکراسی در دوره‌ی مدرن بوده است.

با اینکه ممکن است آثار روسو از هم‌گسیخته تصور شوند، اما چنان‌که برخی (۱۵، ص: ۵۱) نیز به آن اشاره کرده‌اند، وی توانسته است برای ارائه‌ی مبانی اندیشه خویش، رشته‌ی معنی‌داری از نوشته‌های ادبی، توصیفی، تحلیلی و تجویزی را فراهم آورد. برخی (۳۷، ص: ۱۶۶ و ۳۵، ص: ۳۴) دو اثر *قرارداد اجتماعی* و *امیل*^۷ را مکمل یکدیگر می‌دانند. فهم روش‌شناختی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو نیز مستلزم مراجعه‌ی به تمامی آثار اوست و صرف مراجعه‌ی به کتاب *قرارداد اجتماعی* کفایت نمی‌کند.

در اهمیت نگاه روش‌شناختی به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو همین بس که برخی به علت توجه‌نکردن به مبانی روشی این نظریه ادعا کرده‌اند که «روسو به دنبال نظریه و نظام سیاسی جمهوری مشروطه، متعادل و نیز مشروع‌هی مکتبی و دینی و حتی اسلامی بوده است» (۲۷، ص: ۲۲۳). علاوه‌براین، گاه به علت برخی تشابهات لفظی و کاربرد واژه‌هایی چون جمهوری و مردم‌سالاری، تصور می‌شود که مبنای حاکمیت در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز همین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است. آشنایی با مبانی روشی این نظریه، ما را از آسیب‌هایی چون فریب تشابهات لفظی را خوردن و تحریف نظریه‌ی اسلامی برای هماهنگ‌شدن با نظریات عرفی، مصون می‌دارد و زمینه‌ی بازخوانی صحیح

نظریه‌ی ناب اسلامی در این خصوص را فراهم می‌سازد. در ادامه، ابتدا مبانی روش‌شناختی نظریه‌ی او تبیین خواهد شد و سپس تلاش خواهد شد تا بین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و مبانی روش‌شناختی وی ارتباط برقرار شود.

۲. مبانی روش‌شناختی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو

مبانی روش‌شناختی روسو در سه قسمت مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی بررسی می‌شود.

۲.۱. مبانی هستی‌شناختی

۲.۱.۱. سوژکتیویته و اومانیسیم: اومانیسیم^۸ اصطلاحی است بسیار متداول در علوم انسانی، لیکن با معانی بسیار گوناگون و در مواضعی، متناقض. (۲، ص: ۱۶۴) اومانیسیم را معمولاً به اصالت بشر تعریف می‌کنند. در فلسفه‌ی اومانیسیم، خواسته‌ها و امیال انسانی ملاک نهایی تعیین هنجارها و ارزش‌ها قرار می‌گیرد. شاخص فلسفه در یونان باستان، اصالت طبیعت و در قرون وسطی، خدامحوری بود. در دوره‌ی مدرن، دیگر نه طبیعت چنان اصالتی دارد تا الگو حاکم بر تفکر انسان باشد و نه اراده‌ی خداوند معیار تفکر صحیح است، بلکه همه‌چیز خادم انسان تلقی می‌شود و گفته می‌شود که انسان تعیین‌کننده‌ی ارزش‌های حاکم بر جهان است (۲۶، ص: ۲۳۱).

اومانیسیم به سوژکتیویته بازگشت پیدا می‌کند. کانت تجدد را عین سوژکتیویته می‌داند (۱۲، ص: ۳۰۳). سوژکتیویته به یک دگرگونی معنایی بنیادین ذیل نسبت انسان و جهان اشاره دارد. زمینه‌ی فرهنگی و تمدنی این تغییر نسبت، از رنسانس آغاز شد. زمینه‌ی فلسفی و متافیزیکی آن، از زمان دکارت در فلسفه‌ی غرب نمودار شد تا اینکه در فلسفه‌ی کانت به کامل‌ترین وجه پدیدار شد (برای مطالعه بیشتر نک: ۱۳، ص: ۱۹۶ و ۱۴، ص: ۱۳۳ و ۴۰، صص: ۶۴-۶۵).

به آنچه در بنیاد نهاده می‌شود، موضوع گفته می‌شود. ارسطو برای رساندن این معنا، لفظ «هوپو کی منون» را به کار برد. به‌ازای این لفظ یونانی، در زبان لاتین لفظ «Subjectum» وجود دارد. مقابل آن، «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 عینی Subjectum و به وجود ذهنی که صورت ادراکی برابر با وجود عینی است، Objectum می‌گفتند. اما دکارت مؤسس فلسفه‌ی جدید، مبنا را «خود اندیشیده‌اش» قرار داده است. بنابراین مدلول الفاظ Subjectum و Objectum هم‌جابه‌جا شده است (۲۸، ص: ۸۶). در نظر متقدمان عقل قوه‌ای است که

ادراک معانی کلی می‌کند و ماهیت موجودات با آن شناخته می‌شود. اما عقل جدید، قوه‌ی تمثیل‌کننده‌ی چیزی به عنوان چیزی است، و شأنی است از سوپژکتیویته که در آن، هرچه هست، فقط ابژه و متعلق برای سوژه (فاعل شناسایی) است. (۱۴، ص: ۱۸۰) در فلسفه‌ی جدید اشیا بر انسان متمثل می‌شوند و ملاک آن نیز انسان است. این بشر است که دائرمدار و ملاک همه چیز است.

سوپژکتیویته با دکارت در تفکر مدرن مطرح شد و مبنای فلسفه‌های بعد از آن قرار گرفت. دکارت با تأسیس اصل کوژیتو^۹ (من می‌اندیشم، پس هستم) و تفسیر آن به بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی، یگانه سوژه‌ی حقیقی را من انسانی می‌داند از آن جهت که فکر می‌کند. با طرح سوژه، فاعل شناسا اولین وجود یقینی می‌شود که بر تمام اشیا دیگر تقدم دارد و همه‌ی موجودات، قائم به او هستند. دکارت متعلق شناخت را تمثالات^{۱۰} و تصورات می‌داند. البته مراد دکارت از فکر و اندیشه در کوژیتو، تمام شوؤن بشر است که به ادراک درمی‌آید، از جمله اراده. در واقع اراده از شوؤن اندیشه است. دکارت در این خصوص می‌گوید: «ما دو جور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل اراده» (۲۹، ص: ۱۰۴).

سوپژکتیویته در تفکر کانت به اوج می‌رسد. او اراده را به عقل محض بازمی‌گرداند. در اندیشه‌ی 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» (۴۶، ص: ۲۰). بر این اساس، قانون عقل عملی، نه یک یافته‌ی تجربی، بلکه یافته‌ی منحصر عقل محض است که به موجب آن، عقل محض خویش را به‌سان چیزی اصالتاً قانونگذار ابراز می‌کند (۴۵، ص: ۱۲۰). (برای مطالعه در خصوص سوپژکتیویته کانت نک: ۴۰)

فیلسوفان اروپایی گرچه در جزئیات، با دکارت مخالفت کردند، اما طرحی را که او در انداخته بود، به هم نزدند و از طریقی که او گشوده بود، منصرف نشدند (۱۳، ص: ۶۸)؛ یکی از این فیلسوفان نیز روسو است. روسو همانند فیلسوف‌های روشنگری، انسان را معیار و محور هستی می‌داند و تلاش می‌کند انسانیت واقعی انسان را که به اعتقاد وی، در وضع طبیعی وجود داشت، به او برگرداند. اصلی‌ترین نشانه‌ی سوپژکتیویته در روسو، نظریه‌ی اراده‌ی عمومی است که مبنای قرارداد اجتماعی محسوب می‌شود. روسو در چارچوب سوپژکتیویته، در طرح نظریه‌ی قرارداد اجتماعی معتقد است که «بر پایه‌ی قرارداد اجتماعی، به هیئت حاکمه موجودیت و زندگی داده‌ایم؛ حال باید به وسیله قانونگذاری به آن حرکت و اراده بدهیم» (۱۹، ص: ۱۸۷). او هنگامی که از مذهب روحانیون به علت ایجاد حقوقی نامتجانس انتقاد می‌کند، چنین می‌گوید: «هر نهادی که

انسان را در تضاد با خویشتن خویش قرار دهد، بی‌ارزش است» (۱۹، ص: ۴۹۷). محور سوپژکتیویته آزادی مطلق انسان است. براین‌اساس، در اندیشه‌ی روسو، قدرت عالی حاکمیت، در اختیار مردم است. «اگر هیئت حاکمه، مافوقی برای خود بترشد، مرتکب عملی بی‌اساس و متناقض می‌شود: قبول اطاعت از ارباب، یعنی وداع با آزادی» (همان، صص: ۳۹۲-۳۹۳). آزادی در گوهر خویش، قانونگذار خود بودن است. افراد با تبعیت از قرارداد اجتماعی، «از هیچ‌کس جز اراده‌ی خود پیروی نمی‌کنند» (همان، ص: ۱۶۹). براین‌اساس، در قرارداد اجتماعی روسو، ما با اراده‌ی مستقل و عقلانی سروکار داریم که با آن، انسان برای خود قانونگذاری می‌کند.

با اینکه شواهد جدی از سوپژکتیویته در آثار روسو وجود دارد، اما در اندیشه‌ی او به مواضعی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد خودبنیادی بشر کامل نشده است؛ مثلاً او در بیان خصوصیات قانونگذار مطلوب بیان می‌کند که برای کشف بهترین قوانین اجتماعی متناسب با حال ملت‌ها، به خردی برتر نیازمندیم که ویژگی‌های آن، تنها در خدایان وجود دارد (همان، ص: ۱۹۸). او همچنین به تمجید از قوانین پیامبران می‌پردازد و آن‌را قوانینی پایدار و ناشی از نبوغی قدرتمند می‌داند (همان، ص: ۲۱۰). گرچه روسو به دنبال خودبنیادی بشر است، اما هنوز نتوانسته خود را به‌صورت کامل، از اعتقاد به خدا و ابعاد و حیاتی اندیشه‌های پیامبران رها سازد.

۲.۱.۲. سکولاریسم: سکولاریسم^{۱۱} در لغت به معنای اعتقاد به اصالت امور دنیوی و جدا شدن دین از دنیاست و در اصطلاح، به معنای غیرقدسی کردن و عرفی کردن امور و حذف دین و نقش محوری آن از زندگی اجتماعی و سیاسی است (۸، صص: ۱۵۱-۱۵۳). به‌صورت طبیعی، سوپژکتیویته به سکولاریسم می‌انجامد؛ زیرا اساس سوپژکتیویته، محور قرار گرفتن انسان و خواسته‌ها و تمایلات اوست و این خواسته‌ها و تمایلات انسانی، محوریت دین را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

رویکرد روسو به عالم هستی، رویکردی سکولار است. یکی از نشانه‌های رویکرد سکولار وی، اعتقاد او به آزادی مذهبی و این عقیده است که حکومت حق ندارد درخصوص چندوچون مذهب اشخاص تفحص کند. به عقیده‌ی او تنها در جایی حکومت حق ورود در امر مذهبی را دارد که آن امر، نسبتی با غیر و جامعه پیدا کند (۱۹، ص: ۵۱۰). نتیجه‌ی این رویکرد روسو آن است که حکومت فقط می‌تواند درخصوص اجرایی‌شدن آن دسته از تکالیف دینی اقدام کند که تکالیف شخص درقبال دیگران باشد، اما تکالیف دینی درقبال خداوند متعال و همچنین در برابر نفس خود، از زمره‌ی برنامه‌ریزی‌هایی است که از عهده‌ی حکومت‌ها خارج است.

یکی از عواملی که در شکل‌گیری رویکرد سکولار روسو نقش داشته است، ویژگی‌هایی است که در نظر او، به دین مسیحیت مربوط است. به عقیده‌ی روسو، آموزه‌های دین مسیحیت خلاف روحیه‌ی اجتماعی است و سبب می‌شود شهروندان از تمام امور دنیوی دور شوند. دین مسیحیت فقط غایت کمال فردی را در نظر دارد و اهتمام آن صرفاً آسمانی است و توجهی به امور زمینی و غایت دنیوی ندارد. از دیگر دلایل رویکرد سکولار روسو، نحوه‌ی عملکرد کلیسای مسیحی است. یکی از این عملکردها، تقدم منافع فردی بر منافع جامعه است. روسو به مانند هابز معتقد است که «نفع کشیش، همیشه قوی‌تر از منافع جامعه و مقدم بر آن قرار خواهد گرفت» (۱۹، ص: ۴۹۳). علاوه بر این، اساساً حاکمیت کلیسا از تحقق اراده‌ی عمومی (که مشروعیت‌بخش به حکومت محسوب می‌شود) ممانعت می‌کند. به همین دلیل است که وی عقیده‌ی هابز مبنی بر وحدت قدرت سیاسی و قدرت مذهبی را تأیید می‌کند (همان، ص: ۴۹۳). اما این وحدت، به معنای این نیست که روسو رویکرد سکولار ندارد. دین مدنی روسو خود ضرورتی فلسفی برای حفظ و انسجام جامعه مدنی است و از این حیث اصالت ندارد. آنجا که روسو به دین رجوع می‌کند، توجه او، جنبه‌ی کارکردی دارد. او با توجه به همین نگاه کارکردی است که قدسیت‌بخشیدن به قدرت حاکم را دستاورد ستایش‌برانگیز دین می‌داند؛ چراکه این امر، از خون‌ریزی جلوگیری می‌کند (۲۰، صص: ۱۰۵-۱۰۶).

۲.۲. مبانی معرفت‌شناختی

۲.۲.۱. پیش‌رمانتیسم و احساس‌گرایی و تطابق کامل نداشتن با اصالت تجربه و اصالت عقل: گاه تصور می‌شود که رمانتیسم^{۱۲} صرفاً یک سبک ادبی است، اما باید دانست که رمانتیسم جنبشی جهانی است که زمینه‌های گوناگونی چون ادبیات، فلسفه، علوم اجتماعی و جز آن را تحت‌تأثیر قرار داده است. این جنبش در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی، ابتدا اروپا را تحت‌تأثیر خود قرار داد و سپس به سایر نقاط جهان منتقل شد.

رمانتیسم واکنشی است در برابر دوره‌ای که به کلاسیسم معروف است. دوره کلاسیسم دوره‌ای هم‌زمان با عصر روشنگری است. عصر روشنگری نمودار بسط جهان‌بینی علمی به خود انسان و تلفیق اصالت بشر با این جهان‌بینی علمی محسوب می‌شود. فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد روشنگری را دورانی از اندیشه در قرن هجدهم اروپا می‌داند که مترادف دانسته می‌شود با تأکید بر خرد، تجربه، بدبینی به اقتدار مذهبی و سنتی و ظهور تدریجی آرمان‌های جوامع سکولار لیبرال (۳۶، ص: ۳۴۸). در دوره‌ی کلاسیسم، احساس و هیجان‌های عاطفی جایی ندارد و خرد نقش اصلی را ایفا می‌کند. شاعران و نویسندگان حق

ندارند زمام اختیار خود را به دست احساسات بسپارند (۷، ص: ۴۴). از حدود سال‌های ۱۷۴۰ تا حدود ۱۷۹۰ میلادی، بر اندیشه‌ی خردمحور و علم‌مدار عصر روشنگری نقدهایی جدی وارد شد و در مقابل، بر حس باطنی تأکید شد. این دوره، پیش‌رمانتیسم نامیده می‌شود. رواج احساس‌گرایی، توجه به همدلی و احساس ترحم، طبیعت‌گرایی و گرایش به جامعه‌ی ساده و ابتدایی و تأکید مجدد بر مذهب البته فردی و درونی و متفاوت با مذهب کلیسا، از دیگر ویژگی‌های دوران پیش‌رمانتیسم است. نقش روسو در دوره‌ی پیش‌رمانتیسم آن قدر توجه‌برانگیز است که برخی روسو را پدر رمانتیسم می‌دانند. از این لحاظ که ویژگی اصلی پیش‌رمانتیسم نقد خردمحوری عصر روشنگری و توجه به احساسات درونی و وجدان است، ذیل مجموعه‌مبانی معرفتی روسو بررسی می‌شود.

بعد از رنسانس، به تدریج دو مکتب اصالت تجربه و اصالت عقل در فضای معرفتی غرب نمایان شد. مقصود از مکتب اصالت عقل، مکتبی است که متفکران آن، به وجود حقایق بالقوه یا قبلی معتقد بودند و حقایق را از این مبانی استنتاج‌پذیر می‌دانستند (۳۲، ج ۴، ص: ۲۹). معتقدان به اصالت عقل بر این باور بودند که شیء، بدون هیچ مقدمه‌ای در رتبه‌ی عقل حاضر می‌شود و حس هیچ کمکی در این خصوص نمی‌کند. آگاهی به اشیا، به نحو پیشینی رخ می‌دهد. در مقابل، معتقدان به اصالت تجربه بر اتکای شناخت بر ادراک حسی اصرار داشتند. تجربه‌گرایان شناخت پیشینی را رد می‌کردند و از برداشت خود از ذهن بشر دفاع می‌کردند که بنابر آن، ذهن لوح سفید تلقی می‌شد.

چنان‌که کاپلستون نیز متذکر شده است (۳۴، ج ۶، ص: ۹۳)، ستایش روسو از شهود و احساس باطنی، مبین بی‌زاری او از اصالت عقل بود. به نظر می‌رسد که آرای هیوم که متفکری تجربه‌گراست، در شکل‌گیری اصالت احساس اثر به‌سزایی داشته است. «با اینکه فلسفه‌ی تجربی، عصر خرد را در انگلیس به معنای واقعی خود نزدیک‌تر می‌کند، اما فلسفه‌ی تجربی، سرانجام در آرای هیوم به‌نوعی اصالت حس و احساس نیز می‌رسد» (۷، ص: ۵۹). از این نظر می‌توان گفت که روسو با گرایش به اصالت احساس، به فلسفه‌ی تجربی احساس‌گرای هیوم نزدیک می‌شود. به عقیده‌ی هیوم، ریشه‌ی فضیلت، به احساس درونی برمی‌گردد که طبیعت آن را در تمام نوع انسان فراگیر کرده است. به عقیده‌ی هیوم، در مجموع «محال است که عقل بتواند میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی تمیزی بنهد؛ زیرا این تمیز بر اعمال ما تأثیر دارد، تأثیری که عقل، به‌تنهایی از آن ناتوان است» (۴۴، ص: ۴۶۲). بر این اساس، هیوم اخلاق را از عقل اخذ نمی‌کند، بلکه از احساس اخذ می‌کند و براساس آن، فضیلت به عمل یا کیفیتی ذهنی تعریف می‌شود که به تماشاگر احساس خشنودکننده‌ی تأیید را می‌دهد و رذیلت، عکس آن است^{۱۳} (۴۴، ص: ۲۸۹).

البته توجه به احساسات قلبی، توجه به حس باطنی است و نه ظاهری. از این لحاظ، اندیشه‌ی روسو حتی در مقابل تجربه‌گرایان نیز قرار می‌گیرد؛ چراکه در جهان خارج، تجربه و حس ظاهری نمی‌تواند وجدان را دریابد. روسو در رویکردی احساس‌گرایانه، بر دستورات حس باطنی، یعنی وجدان، در شناخت قواعد اخلاقی تأکید می‌کند: «دستورات خود را از فرمایش‌های فلاسفه‌ی بزرگ نمی‌گیرم، بلکه آن‌را در قلب خود می‌یابم که به‌دست طبیعت، با خطوط محوشدنی نگاشته شده است. کافی است ببینم چه می‌خواهم بکنم. آنچه را حس می‌کنم خوب است، حتماً خوب است و آنچه را که حس می‌کنم بد است، یقیناً بد است. بهترین قاضی، وجدان ماست» (۱۷، ص: ۳۶۸).

البته نظریه‌ی اخلاقی روسو چندان بدون ابهام هم نیست؛ چراکه در کنار توجه به وجدان اخلاقی، گاه مبنا را بر وضع قانون و اراده‌ی عمومی قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که به عقیده‌ی کاپلستون، روسو در هنگام تأکید بر عقیده‌ی اجتماعی، ظاهر پوزیتیویستی به خود می‌گیرد (۳۴، ج ۶، ص: ۱۱۳). این ابهام زمانی بیشتر می‌شود که گاه روسو تکلیف و وظیفه را ملاک فضیلت معرفی می‌کند (۱۸، ص: ۸۵ و ۱۱۰). این دیدگاه روسو به نظریه‌ی اخلاقی وظیفه‌محور کانت بسیار نزدیک می‌شود.

با اینکه روسو از اصالت عقل بیزار بود، اما ناخواسته در برخی از امور، تابع اصالت عقل بود. روسو نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را از دل سلسله‌ای از استنتاج‌های قیاسی استخراج کرد. به‌همین خاطر است که برخی از اندیشمندان (۳، ص: ۱۲۴) معتقدند که می‌توان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را جلوه‌ی اصلی اومانیسم در مکتب اصالت عقل دانست. علاوه‌براین، روسو در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، بر عدالت، آزادی و برابری نیز تأکید می‌کند (۱۹، صص: ۵۳ و ۲۳۷) که با اصالت عقل قرابت دارد. همچنین او به حالت طبیعی معتقد است و آن‌را واقعیت انسانی می‌داند و برخی از الزام‌های انسانی را براساس این واقعیت تعیین می‌کند و این بیانگر جنبه‌ی دیگری از اصالت عقل اوست.

جنبه‌های احساس‌گرایانه، روسو را بیشتر به مکتب اصالت تجربه، به‌ویژه تجربه‌گرایی هیوم نزدیک می‌کند. همچنین توجه روسو به ملاک سودمندی (۱۹، ص: ۵۳) را می‌توان شاهده‌ی بر گرایش او به اصالت تجربه تلقی کرد. گرچه اندیشه‌ی احساس‌گرایی او به‌صورت کامل با اصالت تجربه همخوانی نداشت و اساساً خود روسو در این خصوص نگرش تجربی صرف را رد می‌کرد (۱۷، ص: ۳۷۵). در مجموع می‌توان گفت که گرچه روسو در درون سنت روشنگری قرار دارد، اما نمی‌توان نظر او را به‌صورت کامل با اصالت عقل یا اصالت تجربه تطبیق داد، بلکه مبانی معرفتی وی تحت‌تأثیر اندیشه‌های پیش‌رمانتیسم و

احساس‌گرایی نیز قرار دارد. نسبت بین نظریه‌ی قرارداد اجتماعی با پیش‌رمانتیسم، موضوعی است که در خلال مقاله به آن پرداخته می‌شود.

۲.۲.۲. جایگزینی عقل قدسی با دین طبیعی و دین رسمی مدنی: با

سوئیژکتیویته و تلقی سکولار از جهان هستی، این عقل مستقل از وحی است که باید برای معضلات متعدد تمهیدی بیندیشد و لذا در غیاب عقل قدسی، تدبیر بشری فربه‌تر و استفاده از تعالیم وحیانی ضعیف‌تر می‌شود. حکمای اسلامی چون فارابی در کنار عقل نظری و عملی، از عقل قدسی نیز سخن می‌گویند. عقل قدسی^{۱۴}، نوع متعالی عقل شهودی است. در واقع برترین مرتبه‌ی عقل، عقل قدسی است که در پرتوی اشراق و افاضه‌ی مستقیم الهی، از روح‌القدس بهره برده و وحی خداوند را به بشر عرضه می‌کند (۴، صص: ۵۸ و ۲۱۴ و ۵، صص: ۲۹ و نیز ۹).

باتوجه به مسیحی‌بودن روسو، درخصوص او، مقصود از عقل قدسی، اعتقاد به دین مسیحیت و استفاده از آن در اندیشه‌هایش است. به‌طور کلی می‌توان توجه دوباره‌ی روسو به مذهب را که برخلاف جریان روشنگری است، در چارچوب گرایش عصر احساس مطالعه کرد. روسو که پدر رمانتیسم محسوب می‌شود، نحوه‌ی اعتقاد به خدا را تابع احساسات اشخاص می‌داند. همچنین علاقه‌ی خود به مذهب را در قالب احساس خود بیان می‌کند (۱۶، صص: ۲۲۳).

اما روسو به مسیحیتی که کلیسا ارائه می‌دهد، تمایلی ندارد. او به تعبیر خود، مذهب ساده و بی‌آلایش انجیل را قبول دارد و آن را حقوق الهی طبیعی می‌نامد. روسو ویژگی حقوق الهی طبیعی را نبود تشریفات خاص در آن و پرستش صرفاً قلبی پروردگار و اجرای وظایف ابدی اخلاقی می‌داند (۱۹، صص: ۴۹۶-۴۹۷). روسو گرچه مذهب مسیحیت را به‌لحاظ فردی تحسین می‌کند، اما به‌لحاظ اجتماعی، بر آن ایرادهایی اساسی وارد می‌کند. مهم‌ترین ایراد روسو به مسیحیت این است که انسان‌ها را از امور دنیوی دور می‌کند. براساس این ایراد، از نظر روسو، یک جامعه‌ی واقعاً مسیحی، دیگر جامعه‌ی انسانی نیست؛ چراکه «چنان در فکر رسیدن به درجه‌ی کمال غرق می‌شود که رابطه‌ی درستی میان افراد آن حاکم نخواهد شد و کامل‌بودن آن، مسبب نابودی‌اش خواهد شد» (همان، صص: ۵۰۳). به اعتقاد روسو، اینکه اهتمام مسیحیت، روحانی و آسمانی است، نه تنها سبب می‌شود که این مذهب در دنیا کارگشا نباشد، بلکه به‌کارگیری آن، به‌لحاظ دنیوی نیز لطماتی را به‌همراه خواهد داشت. از دیدگاه روسو، مذهب مسیحیت هیچ‌گونه رابطه‌ی قلبی میان شهروندان با هیئت سیاسی ایجاد نمی‌کند و در نتیجه، به قوانین اقتداری نمی‌بخشد که از آنچه خودشان دارند، فزون‌تر باشد (همان، صص: ۵۰۰ - ۵۰۱) علاوه‌براین، به اعتقاد او فلسفه‌ی مسیحیت

چنان با پذیرش ستم خو گرفته است که می‌توان گفت مسیحیت واقعی برای بردگی درست شده است (۱۹، ص: ۵۰۷). روشن است که با چنین نگاهی به آیین مسیحیت، بر فرض که در این آیین مقرره‌ای در زمینه‌ی اجتماع پیش‌بینی شده باشد، نه‌تنها استفاده‌ی از آن لازم نیست، بلکه باید آن را کنار گذاشت. نحوه‌ی عملکرد کشیشان کلیسا نیز در جدایی او از دین مسیحیت مؤثر بوده است؛ مثلاً در اندیشه‌ی او، «انسان هرچقدر هم که حقیقت‌گو باشد، وقتی که کشیش شد، باید کمی دروغ بگوید» (۱۶، ص: ۲۲۴).

روسو گرچه گرایش‌های مربوط به عصر احساس را دارد، اما نحوه‌ی نگرش او به مذهب تحت‌تأثیر عصر تجدد نیز قرار دارد. در عصر تجدد، بشر در چارچوب سوئزکتیویته، خود را از احکام آسمانی بی‌نیاز می‌داند. «بشر وجود تازه‌ای را در خود کشف کرده است و آن وجودی است که می‌تواند منشأ صدور احکام باشد و جای منشأ قدسی احکام قدیم را بگیرد» (۱۰، ص: ۲۴). براین‌اساس، در تجدد، دین تفسیر شده است. دین طبیعی و دین رسمی مدنی که روسو ارائه می‌دهد نیز در همین چارچوب است. روسو عقیده‌اش درخصوص دین طبیعی را در بخشی از کتاب *امیل* با عنوان «عقاید مذهبی یک کشیش اهل ساووا» شرح داده؛ ایمانی براساس اعتقاد به آفریننده‌ای قادر مطلق، بصیر، مهربان و خیرخواه که در آن، جایی برای وحی نیست. روسو براساس احساس، وجدان و عقل، عقاید این کشیش را ترسیم می‌کند. علاوه‌براین دین طبیعی، روسو به‌جای دینی که کلیسا مطرح می‌کند، یک دین رسمی مدنی ارائه کرد (۱۹، صص: ۵۱۲-۵۱۳).

۳.۲. مبانی انسان‌شناختی

۳.۲.۱. خوب‌بودن انسان پیش از آنکه جامعه تباهش کند: فیلسوفان قرارداد اجتماعی معمولاً برای ترسیم نظریه‌ی خود، از وضع طبیعی سخن می‌گویند. وضع طبیعی، وضعیت انسان پیش از تشکیل جامعه است. چنان‌که برخی (۴۳، ص: ۱۶۵) نیز به آن اشاره کرده‌اند، وضع طبیعی، نه وضعیتی واقعی و عینی، بلکه وضعیتی فرضی است و نشانگر مقتضای طبیعت انسانی قبل از ورود انسان در جامعه‌ی مدنی است.

توماس هابز از وجود حالت جنگی در وضعیت طبیعی سخن به میان می‌آورد. لاک دیگر متفکر قرارداد اجتماعی، انسان را در حالت طبیعی ذاتاً عقلانی معرفی می‌کرد، ولی از دید او نبود تضمینی برای امنیت مالی افراد جامعه، از نقایص حالت طبیعی است. روسو تحت‌تأثیر پیش‌رمانتیسزم، بر این اعتقاد است که انسان پیش از آنکه جامعه تباهش کند، برحسب سرشت خویش، خوب بوده است. کتاب *امیل* روسو با این عبارت آغاز می‌شود: «هر پدیده‌ای زمانی که از دست آفریدگارش بیرون می‌آید، خوب است و همین که به دست انسان‌ها می‌افتد، به تباهی می‌گراید» (۱۷، ص: ۱۷). یکی از ویژگی‌هایی که روسو در

ترسیم حالت طبیعی انسان بر آن تأکید می‌کند، آزادی است. به عقیده‌ی او انسان ذاتاً آزادی‌جو و مخالف پذیرش انقیادهای دنیوی، همچون انقیاد در مقابل الزام جامعه است. انسان هنگامی که در مقابل انقیادهای جامعه قرار می‌گیرد، به‌صورت طبیعی، طاعی می‌شود (۱۸، ص: ۱۱۷). همچنین به اعتقاد او، در حالت طبیعی، همه‌ی انسان‌ها با یکدیگر برابر هستند. علاوه‌براین، انسان‌ها به‌صورت طبیعی، در کنار غریزه‌ی صیانت از نفس، حس ترحم نیز دارند. به عقیده‌ی روسو، انسان‌ها به‌تدریج از این حالت طبیعی خارج شدند. یکی از عوامل مهم در این خصوص، استقرار مالکیت خصوصی است که منشأ بدی‌های بسیاری در جامعه شده است.

۳. تأثیرات مبانی روش‌شناختی روسو در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او

پس از بیان مبانی روش‌شناختی روسو، در ادامه به تأثیراتی می‌پردازیم که این مبانی بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او گذاشته است.

۱.۳. نحوه‌ی ترسیم وضع طبیعی

نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی برای اثبات نیاز انسان به فرمانروایی سیاسی، اول وضعی را در نظر می‌گیرند که در آن، فرمانروایی سیاسی وجود ندارد. آن‌ها این وضع را وضع طبیعی می‌نامند. در مقابل وضع طبیعی، وضع مدنی قرار دارد که به جایی مربوط است که حکومت تشکیل شده است. ویژگی‌های وضع طبیعی مدنظر روسو، در ادامه بررسی می‌شود.

۳.۱.۱. ترسیم وضع طبیعی برخلاف تفسیر کتاب مقدس: روسو تحت‌تأثیر جدایی از عقل قدسی، تفسیری از وضع طبیعی انسانی ارائه می‌دهد که برخلاف تفسیر کتاب مقدس است. به عقیده‌ی روسو «از متون کتاب‌های مقدس برمی‌آید که انسان نخستین، نور، تعقل و ادراک را یک‌جا از خداوند دریافت کرده و خود هرگز در حالت طبیعی به سر نبرده است» (۲۰، ص: ۳۵). اما روسو با چنین برداشتی موافق نیست. وی وضع طبیعی را به‌مثابه‌ی یک حقیقت تاریخی، آن‌چنان که کتاب مقدس به آن پرداخته است، در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً از آن به عنوان استدلال فرضی مشروط برای روشن ساختن ماهیت امور بهره می‌گیرد. البته به نظر روسو، این امر خلاف مذهب نیست؛ مذهب هیچ‌گاه ما را از ایجاد شرایطی نهی نمی‌کند که صرفاً از طبیعت انسان و موجوداتی برآمده که انسان را در میان گرفته‌اند؛ چراکه این تلاش‌ها برای رسیدن به آن چیزی است که نوع بشر باید به آن برسد (همان، ص: ۳۶).

۳.۱.۲. ویژگی‌های وضع طبیعی از دیدگاه روسو: روسو تحت‌تأثیر پیش‌رمانتیسم، انسان مطلوب خود را در وضع طبیعی جستجو می‌کند. از نگاه روسو زندگانی نیکو، بهترین

وجه ممکن نزدیکی به وضع طبیعی در مقام بشریت است. در ادامه، ویژگی‌های مهم مطلوب وضع طبیعی از دیدگاه روسو بررسی خواهد شد.

۱.۲.۱. زندگی ساده و به دور از مفاسد تمدن: یکی از ویژگی‌های رمانتیک‌ها توجه به طبیعت و صفا و سادگی حاصل از آن بود. این امر خود را در بیشتر آثار روسو نشان می‌دهد. وی در برخی از آثار خود بر لزوم دوری از مظاهر تمدن تأکید می‌کند. روسو گرچه یکی از نویسندگان مهم عصر روشنگری است، اما در تلقی مبنی بر برتری زندگی طبیعی بر فرهنگ معاصر فعلی، از نویسندگان عصر روشنگری جدا می‌شود.

به عقیده‌ی او، در زندگی طبیعی، مهارت‌های انسان فقط در موقعیت‌هایی توسعه می‌یابد که از آن‌ها استفاده می‌کند و برای نیازهای او مفید است و پیشرفت مهارت‌ها، از زمانه‌ی انسان، جلوتر یا عقب‌تر نیست (۲۰، ص: ۶۲). برای زیستن در جامعه، فقط گزینه لازم بود؛ انسان طبیعی تلاش می‌کرد که نیازهای فعلی خود را رفع کند و هنگامی که نیاز غریزی خود را تأمین می‌کرد، با طبیعت از در آشتی درمی‌آمد. در واقع، انسان در وضع طبیعی، با سعادت، خوشبختی، احساس آرامش و بدون محدود شدن به قوانین مدنی، آزادانه زندگی می‌کرد. اما انسان متمدن گرچه در ابتدا به دنبال تأمین احتیاجات خود است، اما پس از آن، با هدف لذت‌طلبی و انباشت ثروت، به دنبال افزودن اموال است. حرص و زیاده‌طلبی او سبب می‌شود آرامش خود را از دست بدهد و دیگران نیز تحت‌تأثیر آمال و آرزوهای دور و دراز او، از رسیدن به آرامش بازمی‌مانند (همان، صص: ۷۱ و ۱۲۳).

علاوه‌براین، به عقیده‌ی روسو، در حالت طبیعی فقط نابرابری طبیعی یا مادی وجود داشت که اثر ناچیزی داشت (همان، ص: ۷۴)، اما در تمدن جدید، در کنار نابرابری‌های طبیعی، شاهد نابرابری‌های سیاسی و اخلاقی نیز هستیم، مثل ثروتمندتر بودن، محترم‌تر بودن و دیگران را وادار به اطاعت کردن (همان، ص: ۳۴). نابرابری طبیعی آن قدر مهلک نبود که تعادل انسان و جامعه را بر هم زند. تمامی افراد می‌توانستند با میزانی از کوشش و تلاش، از وضع نابرابر، به وضع برابر برسند و از تمامی خیرات بهره‌مند شوند. اما در تمدن جدید، این نابرابری‌ها از گسترش قوای انسان‌ها مایه گرفته و استقرار مالکیت و قوانین، آن را همیشگی و مشروع ساخته است. این نابرابری‌ها تعادل انسان و جامعه را به هم ریخته است. روسو تحت‌تأثیر مبانی پیش‌رمانتیسم، مفاسد تمدن جدید را ناشی از اتکای بیش از حد به عقل می‌داند.

یکی دیگر از مواضع اختلاف روسو با فیلسوفان روشنگری، مخالفت او با اشاعه‌ی علم و دانشی بود که عاملی برای ترقی انسان محسوب می‌شد. اصحاب دایره‌المعارف پیشرفت علوم و فنون را نشانه‌ی تعالی و پیشرفت بشریت می‌دانستند، حال آنکه روسو چنین می‌گوید:

«تجوم از خرافه زاده شده است؛ بلاغت از جاه‌طلبی و کینه و دروغ و چاپلوسی؛ هندسه از حرص و آرز؛ فیزیک از کنجکاوی بیهوده؛ و حتی فلسفه‌ی اخلاقی، از غرور آدمی» (۳۴، ج ۶، ص: ۷۸) در اندیشه‌ی او، منشأ پیدایش علوم، عیوب انسان‌هاست. علم و فن گرچه ظاهراً انسان را آراسته می‌کند، اما باطن را فاسد می‌سازد.

با توضیحاتی که داده شد، روشن می‌شود که از دیدگاه روسو انسان طبیعتاً خوب بوده است، اما تغییراتی که در اثر تمدن به وجود آمده است، او را شرور کرده است: «انسان طبیعتاً خوب است... بنابراین جز تغییراتی که در تکوین او ایجاد شده و پیشرفت‌ها و دانشی که او بدان دست یافته، چه چیزی او را تا این حد به تباهی کشانده است؟» (۲۰، ص: ۱۲۱). به‌همین دلیل او در نوشته‌های خود، بر ویژگی‌های طبیعی انسان تأکید فراوانی دارد.

۳. ۱. ۲. ۲. ۱. حس ترحم در قبال دیگران، در کنار حب ذات: هابز با نگاه خود به غریزه‌ی حب ذات، حالت طبیعی را حالت جنگ همه با یکدیگر ترسیم کرد. روسو در کتاب *امیل* اصل غریزه‌ی حب ذات را می‌پذیرد، اما برخلاف هابز، وضع طبیعی را بر حالت جنگ مبتنی نمی‌داند. او در کنار غریزه‌ی حب ذات، غریزه‌ی نوع‌دوستی و دیگرخواهی را نیز در بشر می‌پذیرد. به عقیده‌ی روسو ترحم، احساسی طبیعی است که در عین حال که عزت نفس را در افراد متعادل می‌کند، به حفظ دوجانبه‌ی تمامی انواع نیز کمک می‌کند (۲۰، ص: ۶۷). در حالت طبیعی، احساس ترحم بدون هیچ‌گونه تفکری حاصل می‌شود و صرفاً حاصل تأثیر طبیعت است. روسو تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید در حالت طبیعی، شفقت، جای قوانین، اخلاقیات و فضایل را می‌گیرد (همان).

۳. ۱. ۲. ۳. آزادی: ویژگی دیگر وضع طبیعی در نظر روسو، آزادی انسان است. به عقیده‌ی او انسان ذاتاً آزادی‌جو و مخالف پذیرش انقیادهای دنیوی، همچون انقیاد در مقابل الزام و تکلیف جامعه است. انسان هنگامی که در مقابل انقیادهای جامعه قرار می‌گیرد، به‌صورت طبیعی طاعی می‌شود (۱۸، ص: ۱۱۷). اعتقاد به آزادی انسان در وضع طبیعی، که سوپرکتیویته در آن کاملاً مؤثر بوده است، اختصاصی به روسو ندارد. هابز و لاک نیز در وضع طبیعی به آزادی انسان قائل هستند، اما در نزد هابز و لاک، این آزادی چندان نتایج مثبتی ندارد؛ چراکه در نزد هابز، آزادی زمینه‌ساز حالت جنگی است و در نزد لاک، موجب می‌شود که برای برای اعمال، قواعد روشنی وجود نداشته باشد. اما روسو علاوه بر اینکه آزادی در وضع طبیعی را می‌پذیرد، برای این آزادی نتایج مثبتی نیز در نظر می‌گیرد. در نظر او «در وضع طبیعی، بشر از آن رو سعادتمند است که اساساً مستقل است، درحالی‌که تیره‌روزی بشر در جامعه‌ی مدنی، از قید و بندهایی ناشی می‌شود که بر دست و پای اوست» (۱، ص: ۲۹۲).

روسو در قرارداد اجتماعی تصریح می‌کند که «انسان آزاد آفریده شده است» (۱۹، ص: ۵۶). روسو در گفتار در باب نابرابری نیز تصریح می‌کند که گرایش طبیعی انسان، به آزادی، پاکی و فضیلت است، نه به انقیادپذیری (۲۰، ص: ۹۹). روسو در چارچوب سوژکتیویته، آزادبودن را عین خودبودن می‌داند و به اعتقاد او، این آزادی عین نیکی انسانی است. در نزد روسو تعریف مرسوم بشر به جانور عاقل، جای خود را به تعریف جدیدی می‌دهد که در آن، وجه تمیز انسان از دیگر جانوران، عنصر آزادی است (۲۰، ص: ۵۰). آزادی در نزد روسو چنان ارزشی پیدا می‌کند که اساساً جای فضیلت می‌نشیند. از دیدگاه او، آزادی در گوهر خویش همانا قانونگذار خود بودن است. او هدف از زندگی را آزادی مطلق معرفی می‌کند (۱۶، ص: ۴۱).

۲.۳. چرایی حرکت از وضع طبیعی به وضع مدنی، با قرارداد اجتماعی

چنان‌که دیدیم، تحت تأثیر پیش‌رمانتیسم، آزادی، حس‌ترحم و همچنین زندگی ساده و بی‌آلایش، از ویژگی‌های مهم وضع طبیعی در نزد روسو است. حال سؤال این‌جاست که باتوجه به مطلوبیت حالت طبیعی نزد او، چرا از حالت طبیعی به سمت وضع مدنی حرکت می‌کند؟ نکته‌ای که روسو بر آن تأکید می‌کند، استقرار مالکیت خصوصی است: «نخستین فردی که زمینی را محصور کرد، قصدش از انجام این کار آن بود که بگوید این زمین مال من است و افراد ساده‌دلی پیدا شدند که او را باور کردند. همان شخص بنیان‌گذار حقیقی جامعه‌ی مدنی بود» (۲۰، ص: ۷۷). به عقیده‌ی روسو، در حالت طبیعی، نابرابری‌های طبیعی وجود داشت، اما باتوجه به محدودیت نیاز انسانی، این نابرابری‌ها چندان بر زندگی انسان تأثیر نگذاشته بود. اما زمانی که ابزار فلزی و صنعت کشاورزی پدید آمد، این فاصله‌ی طبقاتی طبیعی، به شکل سیاسی و قانونمند درآمد و شکاف موجود در جامعه روزبه‌روز گسترده‌تر شد (همان، ص: ۸۵). به دنبال کشت زمین‌ها، بنا بر ضرورت، تقسیم آن‌ها و به‌رسمیت‌شناختن مالکیت پدید آمد. مالکیت خصوصی بدی‌های بسیار همراه آورد. نکته‌ی دیگر در حرکت از وضع طبیعی به وضع مدنی، تضعیف حس‌ترحم در وضع طبیعی است. به عقیده‌ی روسو، حس‌ترحم که حاصل آن، وابستگی متقابل افراد بشر به یکدیگر بود، با پیداشدن غرور و نابرابری تضعیف شد (۱، ص: ۲۹۳). عامل دیگری که روسو را به قرارداد اجتماعی رهنمون می‌شود، پیدایش وضعیتی است که طی آن، موانعی جدی بر سر راه انسان قرار می‌گیرد و نیروهای هر فرد، به‌تنهایی برای غلبه‌ی بر این موانع کافی نیست. بنابراین جز تشکیل مجموعه‌ای از نیروها از طریق جمع‌شدن به دور هم، راه دیگری برای بقای خود وجود ندارد.

به مانند هابز، مسأله‌ی روسو در *قرارداد اجتماعی*، فقط حفاظت از جان و مال اعضای جامعه نیست، بلکه مسأله‌ی دیگر این است که انسان همچنان آن آزادی را داشته باشد که در حالت طبیعی داشته است. او برای اینکه در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی خود، ارزش آزادی را حفظ کند، بر تفویض حقوق به حاکمی که خود بیرون از قرارداد است، نظر ندارد، بلکه بر موافقت متقابل میان مشارکان قرارداد تأکید می‌کند. این موافقت متقابل، شخصیتی عمومی به نام حاکمیت را به وجود می‌آورد که جز تجلی‌بخشی به اراده‌ی عمومی، حیثیتی ندارد. در وضع مدنی، اراده‌ی عمومی جایگزین قانون طبیعی در وضع طبیعی می‌شود^{۱۵}. با ورود در قرارداد اجتماعی، آزادی شخص، حتی از حالت طبیعی نیز بیشتر می‌شود؛ چراکه تابع اراده‌ی عمومی می‌شود و نه اراده‌ی شخصی خاص. علاوه‌براین، اگرچه در وضع طبیعی، انسان آزادی نامحدودی دارد، اما تحت‌سیطره‌ی غرایز است. انسان‌ها تحت‌تأثیر سوپزکتیویته، با ورود در قرارداد اجتماعی، به ذات‌هایی اخلاقی تبدیل می‌شوند که «از هیچ‌کس جز اراده‌ی خود پیروی نمی‌کنند» (۱۹، ص: ۱۶۹). از سوی دیگر، با پیوستن به قرارداد اجتماعی، تساوی طبیعی انسان‌ها از بین نمی‌رود، بلکه تساوی سیاسی جایگزین آن چیزی می‌شود که ممکن است طبیعت آن را به صورت تساوی نداشتن جسمی میان انسان‌ها به وجود آورده باشد (همان، ص: ۱۳۵). علاوه‌براین، گذار از حالت طبیعی به حالت مدنی موجب می‌شود که عدالت جای‌گرفته را بگیرد و صدای وظیفه، جانشین ندای کشش‌های جسمانی و حق، جانشین هوای نفسانی شود. روسو مفهوم نیکی طبیعی انسان را به موجود اخلاقی تازه‌ای تسری می‌دهد که از طریق قرارداد اجتماعی به وجود می‌آید. فرد که اساساً تحت فرمان حب ذات است، بالطبع در جستجوی خیر خویش است. یک شخصیت عمومی که قرارداد اجتماعی آن را به وجود می‌آورد نیز در جستجوی خیر خود، یعنی خیر عمومی است.

ممکن است تصور شود که میان افکار روسو در *گفتار در نابرابری و قرارداد اجتماعی* نوعی دوگانگی وجود دارد. او در *گفتار در نابرابری*، جامعه‌ی سیاسی را یک شر می‌داند، در حالی که در *قرارداد اجتماعی* تحقق ماهیت حقیقی انسان را در نظم اجتماعی امکان‌پذیر می‌داند. اما به نظر می‌رسد که بین این دو تعارضی وجود نداشته باشد. روسو حالت طبیعت نخستین انسانی را حالت معصومیت و سادگی می‌داند. مالکیت خصوصی که پدید آمد، برای سامان‌بخشیدن به آن، به دولت و قانون احساس نیاز شد و لذا حکومت پدید آمد. گرچه حکومت برای سامان‌بخشیدن به مالکیت خصوصی پدید آمد، اما خود به جاودانه‌شدن نابرابری‌ها منجر شد و آن‌ها را به حقی تغییرناپذیر تبدیل کرد. در این شرایط، از بین بردن جامعه و برگشت به دوران قبل از شکل‌گیری اجتماع مدنی امکان‌پذیر نبود، لذا روسو

از طریق قرارداد اجتماعی در پی آن برآمد که جامعه‌ی شکل‌گرفته را اصلاح کند^{۱۶}. در واقع روسو تحت‌تأثیر پیش‌رمانتیسم، به مفاسد جامعه‌ی متمدن انتقاد جدی وارد می‌کند و چون امکان بازگشت به عصر بدوی وجود ندارد، در آثار خود تلاش می‌کند برای این معضل راه‌حلی کشف کند، «در کتاب *امیل* راه‌حل فردی را ارائه می‌دهد و در پی آموزش و پرورش طبیعی است» (۳۵، ص: ۳۶). راه‌حل دیگر روسو، در کتاب *قرارداد اجتماعی* بیان شده است. این راه‌حل همان سامان‌دادن قرارداد اجتماعی است که بر اراده‌ی عمومی مبتنی است.

۳.۳. قرارداد اجتماعی یکی از ارکان دین رسمی مدنی

چنان‌که گفته شد، روسو گرچه مذهب مسیحیت را به‌لحاظ فردی تحسین می‌کرد، اما به‌لحاظ اجتماعی، از آن ایرادهایی اساسی می‌گرفت. مهم‌ترین ایراد روسو به دین مسیحیت این است که این مذهب، انسان‌ها را از امور دنیوی دور می‌کند. بر همین اساس و باتوجه‌به اصلاتی که روسو برای طبیعت و حالت طبیعی قائل است، یک مذهب طبیعی را ارائه می‌کند.

علاوه‌براین، با سوژکتیویته که به تلقی سکولار از جهان هستی منجر می‌شود، این عقل مستقل از وحی است که باید برای نیازمندی‌ها و مشکلات بشری برنامه‌ریزی کند. لذا عقل مستقل از وحی، جایگاه شایانی پیدا می‌کند و نقش وحی در حاشیه قرار می‌گیرد. باتوجه‌به همین امر است که روسو در *قرارداد اجتماعی* یک دین رسمی مدنی ارائه می‌کند. به عقیده‌ی او «نوعی دین صرفاً رسمی وجود دارد که هیئت حاکمه باید اصول و حدود آن را مشخص کند؛ نه از آن نظر که این اصول و حدود، احکامی دینی است، بلکه از آن لحاظ که مقرراتی تطبیق‌پذیر با شرایط اجتماعی است که اگر نباشد، امکان ندارد که کسی بتواند شهروند یا تبعه‌ی خوبی باشد» (۱۹، صص: ۵۱۲-۵۱۳). روسو از یک‌طرف، بر نزدیکی دین طبیعی با مسیحیت راستین تأکید می‌کند، اما از سوی دیگر از دین مدنی سخن می‌گوید؛ دینی که همه‌ی افراد موظف‌اند تا به قوانین کشور احترام بگذارند و این کار را همچون وظیفه‌ای الهی بدانند. روسو برای این دین رسمی ضمانت اجرا نیز قرار می‌دهد. اگر کسی به دین رسمی ارائه‌شده اعتقاد نداشته باشد، از کشور تبعید می‌شود، اما اگر کسی بعد از آنکه این دین رسمی را پذیرفت، به‌گونه‌ای رفتار کرد که گویی به آن اعتقاد ندارد، به مجازات مرگ محکوم می‌شود.

روسو اصول مثبت مذهب مدنی رسمی را چنین برمی‌شمرد: «وجود پروردگار توانا، دانا و بخشنده و مهربان، ایمان به زندگی آن جهان، اعتقاد به رستگاری نیکوکاران و به کیفر رسیدن بدکاران، اعتقاد به تقدس قرارداد اجتماعی و قوانین» (همان، ص: ۵۱۳). روسو

قرارداد اجتماعی را یکی از ستون‌های مذهب پیشنهادی خود، یعنی مذهب مدنی می‌داند و پس از پذیرش آزادانه‌ی شهروندان، تخطی از آن را به‌مثابه تخطی از مسأله‌ای دینی می‌داند.

روسو یک اصل منفی را هم از اصول مذهب مدنی برمی‌شمرد و آن اصل تعصب‌نداشتن است. اصل تعصب‌نداشتن یکی از بازتاب‌های هستی‌شناسی سکولار روسو است. به عقیده‌ی او تا جایی که احکام مذهب رسمی مخالف وظایف شهروندی نباشد، نباید درخصوص آن تعصب به خرج داد و سخت‌گیری کرد (۱۹، ص: ۵۱۷). روسو در کتاب *امیل* با همین رویکرد، تمام مذاهب را تأسیسات مفیدی می‌داند که در هر یک از کشورها، به سبک خاصی مردم را به عبادت آفریدگار وامی‌دارد و هر یک با وضعیت آب‌وهوا و طرز حکومت و روحیه‌ی اهالی، یا زمان و مکان خاصی مناسبت بیشتری دارد. به عقیده‌ی او تمام ادیان خوب هستند، به شرطی که پیروان آن خدا را بشناسند و او را خوب عبادت کنند (۱۷، ص: ۳۹۳). اصل تعصب‌نداشتن روسو یادآور اصل تساهل جان لاک است. البته روسو در این خصوص یک استثنا را می‌پذیرد و آن هم در جایی است که دولت و مذهب یکی شده باشند؛ در این حالت، دیگر اصل تساهل جایگاهی ندارد؛ چرا که نافرمانی مقابل آن، نافرمانی در مقابل قرارداد اجتماعی است.

۴.۳. دخالت‌ندادن مذهب در حکومت و نگاه کارکردی به دین

گفته شد که یکی از مبانی هستی‌شناختی روسو، سوپژکتیویته و اومانیزم است که سکولاریسم و جدایی دین از صحنه‌ی اجتماع، یکی از نتایج طبیعی آن است. در اندیشه‌ی روسو می‌توان جلوه‌هایی از مخالفت با ورود حکومت در حیطه‌ی امور مذهبی را مشاهده کرد؛ مثلاً یکی از نتایج نظریه‌ی اراده‌ی عمومی روسو، مخالفت با حاکمیت کلیساست. اگر کلیسا در کنار هیئت حاکمه، خود را شبه‌حاکم معرفی کند، اراده‌ی عمومی به معنای واقعی کلمه، بر مردم حاکم نخواهد شد. خصوصاً آنکه به عقیده‌ی روسو، روحیه سلطه‌جویی مسیحیت، با نظام پیشنهادی او سازگار نیست و نفع‌کشیش همیشه قوی‌تر از منافع جامعه و مقدم بر آن قرار خواهد گرفت (۱۹، ص: ۴۹۳).

او در رویکردی کاملاً سکولار، دستورات مذهبی را تا آنجا متوجه حکومت می‌داند که با اخلاق و وظایفی مرتبط باشند که شخص معتقد به این مذهب، به رعایت آن در قبال دیگران مکلف است. به عقیده‌ی او، خارج از این محدوده، هرکسی آزاد است که هر عقیده‌ای که دلش بخواهد داشته باشد و هیئت حاکمه حق آگاهی از چندوچون آن را ندارد (همان، ص: ۵۱۰). رویکرد سکولار روسو، به این اندیشه منتهی می‌شود که حاکمیت برای دخالت در امور جهان آخرت صلاحیت ندارد. به عقیده‌ی او، آنچه به هیئت حاکمه مربوط

است، خوببودن شهروندان در این جهان است و هیئت حاکمه هیچ‌گونه صلاحیتی در امور جهان دیگر ندارد و هر سرنوشتی که در آنجا در انتظار ملت باشد، به هیئت حاکمه مربوط نمی‌شود (۱۹، ص: ۵۱۲).

توجه روسو به دین، از حیث کاربرد آن در جامعه است و دین صرفاً جنبه‌ی کارکردی دارد. یکی از کارکردهای مذهب در نظر روسو آن است که جنبه‌ی قدسیت‌بخشیدن به قدرت حاکم، سبب جلوگیری از خونریزی می‌شود. به عقیده‌ی او، دولت‌ها به پایه‌ی محکم‌تر از خود نیاز دارند و ضروری است که برای آرامش مردم، با دخالت‌دادن اراده‌ی خدایی، به قدرت حاکم ویژگی تقدس و نقض‌ناپذیری داده شود تا اتباع نتوانند از انجام وظایفشان در قبال هیئت حاکمه سر باز زنند. به عقیده‌ی او دین از خونریزی‌های بسیاری جلوگیری کرده است و خون‌هایی که بر اثر تعصب دینی ریخته شده، در مقایسه‌ی با خون‌هایی که دین از ریخته‌شدنشان جلوگیری کرده، بسیار اندک است (۲۰، ص: ۱۰۵-۱۰۶). روسو از یک‌سو، برای اینکه کارکرد دین مدنظر خود را حفظ کند و از سوی دیگر، برای جلوگیری از اینکه مذهب مانع تحقق اراده‌ی عمومی شود، پیشنهاد وحدت قدرت سیاسی و مذهبی را مطرح می‌کند. ارائه‌ی یک دین رسمی مدنی نیز برای همین منظور است.

۳.۵. قبول قانون طبیعی سنتی، در عین جایگزینی آن با اراده‌ی عمومی در

دوره‌ی مدرن

در دوره‌ی باستان و قرون وسطی این اعتقاد وجود داشت که طبیعت واقعی ثابت و تغییرناپذیر دارد. انسان‌ها باید قانون ثابت حاکم بر طبیعت را بشناسند و خود را با آن تطبیق دهند^{۱۷}، اما «در دوره‌ی مدرن، معنی طبیعت تغییر کرده و بشر طبیعت را ماده‌ی خام برای تصرف انگاشته است» (۱۱، ص: ۱۵۵). تجلی کامل تغییر معنای طبیعت در دوره‌ی مدرن را باید در اندیشه‌ی کانت جستجو کرد، گرچه می‌توان نشانه‌های این تغییر رویکرد را از ابتدای رنسانس و به‌صورت خاص، در تفکر فلسفی دکارت مشاهده کرد. در تلقی جدید، با حاکمیت سوپراکتیویته، طبیعت وجهه‌ی ثابتی ندارد. قانون طبیعی همان قانون عقل سوپراکتیو انسانی است. لذا فیلسوفان قرارداد اجتماعی چون هابز و لاک، در هنگام تبیین نظریه‌ی خود، به مفهوم قانون طبیعی در معنای مدرن آن متوسل می‌شوند.

روسو که مهم‌ترین متفکر پیش‌رمانتیسیم است، برای طبیعت اصالت بسیاری قائل است، لذا اصل وجود قانون طبیعی سنتی را می‌پذیرد و در برخی آثار خود، مصداق‌هایی برای آن برمی‌شمرد؛ مثلاً از دیدگاه او، قانون طبیعت این است که پدر هنگامی که فرمان می‌دهد، بیشتر به منافع فرزند می‌اندیشد تا به منافع خودش. پدر ارباب فرزند نیست، تنها تا زمانی که لازم است یاور اوست و پس از پایان این دوره، آن‌ها با یکدیگر برابر می‌شوند و فرزند

کاملاً از پدر مستقل می‌شود و جز احترام، دین دیگری به او ندارد و مجبور نیست از او اطاعت کند (۲۰، ص: ۱۰۰). جای‌جای کتاب *گفتار درباب نابرابری* که روسو از انسان طبیعی تمجید می‌کند و بدبختی‌های بشر متمدن را برمی‌شمرد نیز از تلقی سنتی او از قانون طبیعی حکایت می‌کند.

ممکن است تصور شود که باتوجه‌به تأکیدی که روسو بر بازگشت به حالت طبیعی دارد، معنای طبیعت در نزد او طبیعت تغییر نیافته است. اما به نظر می‌رسد که می‌توان از تغییر معنای طبیعت از نظر روسو نیز سخن گفت؛ چراکه او واقف است که بازگشت به شرایط انسان بدوی و حالت طبیعی امکان‌پذیر نیست. روسو با طرح اراده‌ی عمومی و مبتنی‌کردن نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بر آن، از طبیعت به معنای سنتی آن عدول کرده است؛ چراکه براساس اراده‌ی عمومی، درنهایت آنچه حاکم می‌شود و قوانین اجتماعی باید براساس آن سامان پیدا کند، رأی اکثریت است و نه قانون حاکم بر طبیعت. مبتنی‌کردن نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بر نظریه‌ی قانون طبیعی سنتی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه استخراج حکومت از قانون طبیعی سنتی، مفهوم رضایت را تضعیف می‌کند، حال‌آنکه «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی درواقع نوعی پروراندن دیدگاه مبتنی بر رضایت است» (۴۲، ص: ۸۱). به‌همین دلیل است که روسو با اینکه به قانون طبیعی سنتی باور دارد، در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی خود، از آن بهره نمی‌گیرد و اساساً معتقد است که تعیین قانون طبیعی برای مشخص‌کردن قانون بشری، کاری بی‌نتیجه است: «قانون چیست؟ تا وقتی که دل 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» (۱۹، ص: ۱۸۸). او معتقد است که برای بشر عصر جدید، حق را باید قانون بشری معین کند (همان، ص: ۱۸۸). براین‌اساس، نظریه‌ی اراده‌ی عمومی روسو جایگزین نظریه‌ی سنتی قانون طبیعی شده است. روسو در *قرارداد اجتماعی* به عالمی وارد می‌شود که گرچه طبیعی نیست، ولی درعین‌حال، به نظر او عالم حقیقی انسانی است.

۳.۶. حاکمیت ریشه در اراده‌ی عمومی

در دوره‌ی مدرن با حاکمیت سوپراکتیویته و جدایی از عقل قدسی، دیگر اندیشه‌ی وحیانی مشروعیت‌بخش جامعه نیست، بلکه محتوا و شکل حاکمیت براساس اراده و خواست انسان بنا نهاده شده است. در همین چارچوب، روسو اراده‌ی عمومی را مطرح می‌کند. چنان‌که کاپلستون بیان می‌کند، روسو در *پیش‌نویس قرارداد اجتماعی*، اراده‌ی عمومی را عبارت می‌داند از یک عمل صرف درک و فهم که درباب این معنا تعقل می‌کند که انسان از همنوع خود چه می‌تواند بخواهد و همنوعش حق دارد از او چه بخواهد (۳۴، ج ۶، ص: ۱۱۱).

به موجب نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو، اعضای جامعه اراده‌های خود را در یک اراده جمع کرده‌اند که اراده‌ی عمومی نام دارد و تمامی اعضای جامعه و حکومت ملزم به رعایت هر چیزی‌اند که مظهر اراده‌ی عمومی باشد (۲۰، ص: ۱۰۴). روسو این فرض را مسلم می‌گیرد که اراده‌ی عمومی متوجه خیر عمومی است و همواره کلی‌ترین اراده، درست‌ترین نیز هست؛ چون بیشتر متوجه خیر عام است. به عقیده‌ی روسو، همین اراده‌ی عمومی است که به شکل‌گیری هیئت سیاسی (حاکمه) منجر می‌شود. توضیح آنکه با مشارکت افراد جامعه و انعقاد قرارداد اجتماعی، هیئتی سیاسی تشکیل می‌شود که تعداد اعضای آن، به‌اندازه‌ی تعداد رأی‌دهندگان مجمع عمومی است. این هیئت سیاسی از جهت فرمان‌برداری اعضای جامعه از آن، هیئت حاکمه نامیده می‌شود و از این حیث که کل اعضای جامعه آن را تشکیل داده‌اند، ملت خوانده می‌شود (۱۹، صص: ۱۰۶-۱۰۸). امکان ندارد که هیئت حاکمه بخواهد به تمام اعضای خود زیان برساند؛ چراکه از افراد خصوصی تشکیل شده است و نفعی خلاف نفع اعضای خود ندارد (همان، ص: ۱۱۶). با این تصویرسازی، هیئت حاکمه در وضعیت فردی قرار دارد که با خود، قرارداد منعقد می‌کند. بنابراین هیچ‌گونه قانون بنیادین الزام‌آور، حتی خود قانون قرارداد اجتماعی نمی‌تواند برای او تکلیف ایجاد کند (همان، ص: ۱۱۴). البته در فهم این عبارات روسو نباید هیئت حاکمه را با قوه‌ی مجریه اشتباه گرفت. هیئت حاکمه چیزی نیست جز تجلی اراده‌ی عمومی، حال آنکه قوه‌ی مجریه تنها یکی از بازوهای هیئت حاکمه محسوب می‌شود. قوه‌ی مجریه نه‌تنها مبسوط‌الید نیست، بلکه صرفاً بر قوانین اساسی استوار است و به‌محض اینکه این قوانین نقض شوند، به مشروعیت آن نیز پایان داده می‌شود.

۷.۳. قانون؛ تجلی‌بخش اراده‌ی عمومی

با حاکمیت سوپراکتیویته در اندیشه‌ی روسو، بین اراده‌ی عمومی و قانون نسبتی وجودی برقرار می‌شود. قانون چیزی نیست جز بیان اراده‌ی عمومی و بدون اراده‌ی عمومی، اساساً قانون معنا ندارد (همان، ص: ۱۹۱). روسو در جای دیگری از *قرارداد اجتماعی*، قانون را فرمان خرد عمومی می‌داند که به شهروندان دیکته می‌شود، به‌گونه‌ای که آن‌ها می‌آموزد که طبق دستورهای وجدان خود رفتار کنند و مدام با خود در تضاد نباشند (همان، ص: ۱۹۶)، در این عبارت، حاکمیت سوپراکتیویته کاملاً روشن است؛ چراکه از دید او مخالفت با قوانین، به معنای تضاد با خود است. از نظر روسو غلبه‌ی روح سوپراکتیویته در قانون تا آنجاست که قانونگذار یک جامعه می‌تواند سرشت بشری را تغییر دهد و به‌جای هستی طبیعی و مستقلی که انسان از طبیعت دریافت کرده است، هستی معنوی و وابسته‌ای قرار دهد (همان، ص: ۲۰۰).

حال سؤال اینجاست که چگونه مردم با تبعیت از قوانین، آزادی خود را حفظ می‌کنند؟ پاسخ به این سؤال آن است که قانون مبین اراده‌ی عمومی است و این اراده‌ی عمومی نماینده‌ی اراده‌ی حقیقی هر فرد جامعه است. بنابراین هر کس با اطاعت از قانون، از عقل و از اراده‌ی حقیقی خود پیروی کرده است و پیروی کردن از عقل و اراده‌ی خود، یعنی آزادبودن. در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو، فرد قدرت خود را به اراده‌ی عمومی واگذار می‌کند و به‌این ترتیب، با شخص خاصی طرف قرارداد نمی‌شود، بلکه خود، جزء جدایی‌ناپذیر جامعه و اراده‌ی عمومی است. حکومت صرفاً یک قدرت اجرایی است و در قدرت، تابع مجمع حاکم یا هیئت اجتماعی است.

۳.۸. سیر از اراده‌ی عمومی به رأی اکثریت

به عقیده‌ی روسو، اصل تشکیل جامعه و قرارداد اجتماعی، به اتفاق آرا نیاز دارد. اما به‌جز قرارداد اولیه، در سایر امور، رأی اکثریت برای همگان لازم‌الاتباع است و این نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی است. ممکن است سؤال پرسیده شود که چگونه انسان آزاد است، اما درعین حال، ناگزیر است که با پیروی از رأی اکثریت در نظام قانونی، از اراده‌ی خود پیروی کند؟ پاسخ روسو آن است که با قرارداد اجتماعی، هر شهروند رضایت خود را از تصویب تمام قوانین اعلام کرده است؛ حتی قوانینی که برخلاف میل او به تصویب رسیده است، حتی قوانینی که او را در هنگام ارتکاب جرم مجازات می‌کند (ص: ۱۹)، ص: ۴۱۷)؛ به عبارت بهتر، اعتبار قانون بر آن قرارداد اجتماعی مبتنی است که با اتفاق آرا شکل گرفته است. اینکه در قانونگذاری، اقلیت از نظر اکثریت تبعیت می‌کند، ناشی از آن است که خود این امر قبلاً به موجب اتفاق آرا، در قرارداد اجتماعی پذیرفته شده است؛ به‌عبارت‌دیگر «خود قانون اکثریت آرا را قرارداد به وجود آورده است و حداقل یک‌بار به اتفاق آرا نیاز دارد» (همان، ص: ۹۶). فقط قانون قرارداد اجتماعی که قرارداد اولیه است، مستلزم رضایت عموم است. در سایر مواقع رأی اکثریت، اقلیت را نیز به اطاعت ملزم می‌کند و درواقع با شمارش آرا و تشخیص رأی اکثریت، اراده‌ی عمومی احراز می‌شود. بعضی (ص: ۲۴، ۱۲۲) بر همین اساس به روسو ایراد می‌گیرند و معتقدند که عقاید روسو و ابهام در تعریف اراده‌ی 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 اراده‌ی کلی مشخص‌شده با شمارش آرا، تا آنجا پیش می‌رود که به عقیده‌ی او، وقتی عقیده‌ی مخالف با عقیده‌ی من، با رأی‌گیری پیروز می‌شود، این امر نشان می‌دهد که من برخطا بوده‌ام و آنچه من اراده کلی می‌پنداشتم، اراده‌ی کلی نبوده است.

توجیه روسو این است که اراده‌ی عمومی، اراده‌ی حقیقی هر انسانی است و تحقق اراده‌ی عمومی، تحقق اراده‌ی حقیقی هر شهروندی است و وقتی که از اراده‌ی عمومی پیروی می‌کنیم، در حکم آن است که از اراده‌ی خود پیروی کرده و آزادانه عمل می‌کنیم. اینجاست که روسو ناچار می‌شود از مفهومی به نام اجبار به آزادی استفاده کند. به عقیده‌ی او، اجبار به وفق دادن اراده‌ی خود با اراده‌ی عمومی، به معنای اجبار کردن اشخاص به آزادی است و این هیچ ایرادی ندارد (۱۹، ص: ۱۱۸). کاپلستون اجبار به آزادی را امری تناقض‌آمیز می‌خواند (۳۴، ج ۶، ص: ۱۰۶).

۴. نتیجه‌گیری

هر اندیشمندی که در علوم انسانی نظریه‌ای را مطرح می‌کند، تحت‌تأثیر یک سلسله مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی قرار دارد. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو نیز از این امر مستثنا نیست. در این مقاله تلاش شد از یک سو مبانی روش‌شناختی اندیشه‌ی روسو شناسایی شود و از سوی دیگر، بین این مبانی و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او ارتباط برقرار شود. بدون شک چگونگی جمع مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی روسو با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی او و حل برخی تعارضات متصور، موضوع مهمی است که در این مقاله تلاش شد به آن پرداخته شود. براساس نتایج حاصل از این مقاله، به‌لحاظ هستی‌شناسی، سوژکتیویته و تغییر نسبت انسان و جهان و همچنین سکولاریسم از مبانی مهم اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی روسو است. به‌لحاظ معرفت‌شناختی نیز پیش‌رمانتیسم، جدایی از عقل قدسی و ارائه‌ی دین طبیعی و دین مدنی رسمی، به‌جای دین مسیحیت، مبانی مهم اندیشه اوست. او در کنار توصیه‌کردن یک دین طبیعی، برای برقراری نظم اجتماعی، مذهب مدنی را تجویز می‌کند که آمیخته‌ای از مذهب طبیعی و قوانین حکومتی جامعه است. به‌لحاظ انسان‌شناختی نیز خوب‌بودن انسان پیش از آنکه جامعه تباهش کند، اندیشه‌ی او را راهبری کرده است. با توجه به آنچه بیان شد، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی ژاک روسو با مبانی خاص هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی شکل گرفته است و رویکردی کاملاً سکولار و منقطع از وحی دارد. علاوه بر این، روسو گرچه تلاش می‌کند که از طریق نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، حاکمیت اراده‌ی عمومی را در قالب قوانین تجلی بخشد، اما در نهایت به دلیل مشکلات عملی در کشف اراده‌ی عمومی و ممکن‌نبودن اتفاق همگان بر یک رأی و نظر، به اراده‌ی اکثریت کشیده می‌شود و از نظریه‌ی اراده عمومی یا کلی فاصله می‌گیرد.

یادداشت‌ها

1. Methodology.
۲. برای مطالعه‌ی بیشتر، رک. ۴، صص: ۶۹-۷۱ و ۶، ص: ۱۰.
3. Social contract.
4. Thomas Hobbes (1588-1679).
5. John Locke (1632-1704).
6. John Jack Rousseau (1712-1778).
7. *Emile*.
8. Humanism.
9. "Cogito, ergo sum".
10. Representatives.
11. Secularism.
۱۲. رمانتیسم (romantism) در حوزه‌ی سبک ادبی بسیار شهرت یافته است، به‌گونه‌ای که برخی کتاب‌هایی که در خصوص رمانیسم نوشته شده‌اند، اساساً بر حوزه‌ی ادبیات تأکید کرده‌اند؛ مثلاً رک. ۴۱ و ۳۰.
۱۳. برای مطالعه‌ی بیشتر رک. ۲۲ و نک. ۳۸، صص: ۳۳۸-۳۳۹ و ۲۳، صص: ۲۳۸-۲۴۶.
14. Sacred intellect.
۱۵. برای مطالعه در خصوص حاکمیت قانون طبیعی در وضع طبیعی، رک. ۳۱، ص: ۱۸۰.
۱۶. برای مطالعه در خصوص نظر مشابه، رک. ۲۴، ص: ۱۲۳.
۱۷. برای مطالعه‌ی بیشتر، رک. ۴۳، ص: ۱۶۳.

منابع

۱. اشتراوس، لئو، (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۲. بیرو، آلن، (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی باقر ساروخانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کیهان.
۳. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۹)، *حدیث پیمانه (پژوهشی در انقلاب اسلامی)*، قم: نشر معارف.
۴. _____، (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
۵. _____، (۱۳۹۰)، *سنت، ایدئولوژی، علم، چاپ سوم*، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۶. _____، (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره‌ی ۲۳.
۷. جعفری جزی، مسعود، (۱۳۷۸)، *سیر رمانتیسم در اروپا*، تهران: نشر مرکز.

۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، *گستره‌ی شریعت، قم: پژوهشکده‌ی فرهنگ و معارف (نشر معارف)*.
۹. _____، (۱۳۸۷)، «ماهیت وحی در حکمت اسلامی»، *قیسات*، شماره‌ی ۴۷، صص: ۳۰-۵.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۹)، *اوتویی و عصر تجدد*، تهران: نشر ساقی.
۱۱. _____، (۱۳۹۰)، *درباره‌ی علم، ویراست سوم*، تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، *درباره‌ی غرب، ویراست دوم*، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. _____، (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. _____، (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. رمذی، محمدرضا؛ زارع، آزاده و حسنی، محمد، (۱۳۹۳)، «تبیین دیدگاه مذهبی روسو و نقد درونی دلالت‌های آن در آموزش دینی»، *نشریه‌ی پژوهش در یادگیری اجتماعی*، شماره‌ی سوم، صص: ۷۰-۵۰.
۱۶. روسو، ژان ژاک، (بی‌تا)، *اعترافات*، ترجمه‌ی فرهاد (رضا مشایخی)، تهران: نشر معرفت.
۱۷. _____، (۱۳۴۹)، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه‌ی منوچهر کیا، تهران: انتشارات دریا.
۱۸. _____، (۱۳۷۵)، *خیال‌پروری‌ها*، ترجمه‌ی احمد سمیعی گیلانی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۱۹. _____، (۱۳۸۰)، *قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه‌ی متن)*، هیئت تحریریه: ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، ژوزه مدینا، ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
۲۰. _____، (۱۳۸۶)، *گفتاری در باب نابرابری*، ترجمه‌ی حسین راغفر و حمید جاودانی، تهران: مؤسسه‌ی عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
۲۱. زارعی، مجتبی، (۱۳۹۴)، «مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفتمان اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطرت»، *معرفت سیاسی*، شماره‌ی دوم، صص: ۲۳-۵.
۲۲. زیباکلام، سعید، (۱۳۸۱)، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه‌ی سیاسی»، *مجله‌ی حوزه و دانشگاه*، شماره‌ی ۳۰، صص: ۳۴-۴.

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو با رویکردی روش‌شناسانه ۶۳

۲۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۹)، *دانش و ارزش (پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق)*، چاپ سوم، بی‌جا: انتشارات یاران.
۲۴. شریعت، فرهاد، (۱۳۸۲)، «تحول جامعه‌ی مدنی در اندیشه‌ی سیاسی غرب: روسو؛ جامعه‌گرایی و اراده‌ی عمومی»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره‌ی ۱۹۱-۱۹۲،
۲۵. _____، (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌ی سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران: نشر نی.
۲۶. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، تهران: امیرکبیر.
۲۷. صدرا، علیرضا، (۱۳۹۲)، «نقادی فلسفی، سیاسی قرارداد اجتماعی در نگاه روسو»، *فصلنامه‌ی سیاست*، شماره‌ی ۳، صص: ۲۲۱-۲۳۶.
۲۸. ضیاء شهبابی، پرویز، (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه‌ی دکارت*، تهران: انتشارات هرمس.
۲۹. طالب‌زاده، سیدحمید، (۱۳۸۱)، «نگاهی به مبانی مابعدالطبیعی‌ی اراده»، *فلسفه*، شماره‌ی ۶-۷، صص: ۱۰۳-۱۱۶.
۳۰. فورست، لیلیان، (۱۳۷۵)، *رمانتیسیم*، ترجمه‌ی مسعود جعفری، تهران: نشر مرکز.
۳۱. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۶)، *بنیادهای علم سیاست*، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایبنیتس)*، ج ۴، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. _____، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)*، ج ۵، ترجمه‌ی امیرجلال‌الدین اعلم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. _____، (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ج ۶، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. کرباسی‌زاده، علی و سلیمانی دهنوی، فاطمه، (۱۳۸۷)، «مبانی روشنگری در اندیشه روسو»، *حکمت و فلسفه*، شماره‌ی چهارم، صص: ۲۷-۴۴.
۳۶. مارشال، گوردون، (۱۳۸۸)، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده، تهران: میزان.
۳۷. مالوری، فیلیپ، (۱۳۸۳)، *اندیشه‌های حقوقی*، ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان، تهران: نشر آگه.

۳۸. مک‌این‌تایر، السدیر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.

۳۹. منصورآبادی، عباس و موسوی اصل، سیدسعید، (۱۳۹۴)، «تحول مفهومی قانون طبیعی ذیل سوپژکتیویته‌ی دکارتی»، *حقوق خصوصی*، شماره‌ی ۲، صص: ۲۰۵-۲۳۱.

۴۰. موسوی اصل، سیدسعید، (۱۳۹۷)، «رویکرد سوپژکتیو به قانون در فلسفه‌ی کانت»، *حکمت اسلامی*، ۵ (۱)، صص: ۷۸-۶۱.

۴۱. وان تیزم، فیلیپ، (۱۳۷۰)، *رمانتیسم در فرانسه*، ترجمه‌ی غلام‌علی سیار، بی‌جا: انتشارات بزرگمهر.

۴۲. همپتن، جین، (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی سیاسی*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.

۴۳. وینسنت، اندرو، (۱۳۸۳)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

44. Hume, D., (1888), *A Treatise of Human Nature*, Second Edition, 1978, ed. by P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.

45. Kant, Immanuel, (1909), *Critique of Practical Reason*, Trans. TK abbott, New York: Prometheus Books.

46. Kant, Immanuel, (2006), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated and Edited By Mary Gregor, England: Cambridge University Press.