



سیری در حاکمیت (۲)

فلسفه سیاسی، تطبیقی، تحلیلی، انتقادی

## قرار دادگرایی و حاکمیت

محمد حسین اسکندری



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
بهار ۱۳۸۹

اسکندری، محمدحسین، ۱۳۲۴ -

سیری در حاکمیت: حقوق طبیعی و حاکمیت / محمدحسین اسکندری. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

۳ ج. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵: حقوق و علوم سیاسی؛ ۲۰، ۲۱، ۲۲)

ISBN: 978-600-5486-24-7 (ج. ۲) بها: ۲۲۰۰۰ ریال

ISBN: 978-600-5486-26-1 (دوره) بها: ۸۹۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. [۱۸۹] - ۱۹۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

مندرجات: ج. ۱. حقوق طبیعی و حاکمیت. ج. ۲. قراردادگرایی و حاکمیت. ج. ۳. دین و حاکمیت.

۱. حاکمیت - فلسفه. ۲. علوم سیاسی - فلسفه. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۳۲۰/۱۵۰۱

۱۳۸۸ ۹ س ۵ الف / ۳۲۷ GC

۱۹۰۱۸۸۶

شماره کتابشناسی ملی



سیری در حاکمیت (۲): قراردادگرایی و حاکمیت

مؤلف: محمدحسین اسکندری

ویراستار: محمود سوری

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه

چاپ اول: بهار ۱۳۸۹

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قیمت: ۲۲۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: بلوار محمد امین(ص)، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ☐ تلفن: ۲۱۱۱۱ (انتشارات ۲۹۰۶۰۳۰)

نمابر: ۲۹۳۶۰۴۲ و ۲۹۰۹۳۱۰، ص.پ. ۳۷۱۸۵-۳۱۵۱ ☐ تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو ☐ تلفن: ۶۶۴۶۰۹۳۵-۶

www.rihu.ac.ir

Email: info@rihu.ac.ir

## سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است. پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

کتاب حاضر به عنوان منبع درسی «اندیشه سیاسی در اسلام» در مقطع دکتری به ارزش شش واحد و «اندیشه سیاسی در اسلام» در مقطع کارشناسی ارشد به ارزش چهار واحد تدریس می شود.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می داند از مؤلف محترم جناب آقای محمدحسین اسکندری و همچنین جناب آقای جان بزرگی به عنوان ناظر تقدیر و تشکر نماید.

## فهرست مطالب

### بخش سوم: قراردادگرایی و حاکمیت

مقدمه .....	۳
فصل اول: مفهوم‌شناسی و مباحث کلی در قراردادگرایی .....	۵
مفهوم لغوی و اصطلاحی قراردادگرایی .....	۵
قراردادگرایی در جهان سیاست .....	۹
نقد و بررسی .....	۱۰
نقد کلی قراردادگرایی .....	۱۱
تاریخچه اندیشه قراردادگرایی (Conventionalism) .....	۱۵
قوانین الهی، طبیعی و انسانی در تاریخ .....	۲۱
دیدگاه‌های ترکیبی، تحلیل و نقد آنها .....	۲۴
اختلاف حقوق دینی و حقوق طبیعی .....	۲۵
قراردادگرایی در عصر مدرن .....	۲۷
فصل دوم: تحلیل و بررسی تئوری حاکمیت توماس هابز .....	۲۹
توماس هابز و قراردادگرایی .....	۲۹
وضعیت طبیعی از دید هابز .....	۳۰
الف) نخستین ویژگی وضع طبیعی .....	۳۰
نقد و بررسی .....	۳۱
ب) دومین ویژگی وضع طبیعی .....	۳۳
نقد و بررسی .....	۳۴

پنج

۳۶	..... (ج) سومین ویژگی وضع طبیعی
۳۶	..... نقد و بررسی
۳۸	..... نکته‌ای دیگر درباره قرارداد اجتماعی
۳۹	..... نقد و بررسی
۳۹	..... هابز و جامعه مدنی
۴۱	..... نقد و بررسی
۴۵	..... قدرت اکتسابی و قدرت تأسیسی
۴۵	..... نقد و بررسی
۴۶	..... در باب حقوق حاکمان تأسیسی
۴۶	..... ۱. نخستین حق حاکم
۴۷	..... نقد و بررسی
۴۸	..... ۲. دومین حق حاکم
۴۸	..... دلیل نخست
۴۸	..... نقد و بررسی
۴۹	..... دلیل دوم
۵۰	..... نقد و بررسی
۵۱	..... ۳. سومین حق حاکم
۵۱	..... نقد و بررسی
۵۳	..... ۴. چهارمین حق حاکم
۵۴	..... حاکم و حق وضع قانون
۵۵	..... نقد و بررسی
۵۵	..... تحلیل پرسش نخست و پاسخ آن
۶۳	..... تحلیل پرسش دوم و پاسخ آن
۶۶	..... حاکم و مسئله پیروی از قانون
۶۶	..... تحلیل و نقد و بررسی
۶۹	..... ۵. حقوق‌های دیگری برای حاکم
۷۰	..... نقد و بررسی
۷۲	..... انتقال و تجزیه در حق حاکمیت
۷۵	..... فصل سوم: جان لاک و حاکمیت
۷۵	..... مقدمه

۷۶	الف) جان لاک و وضعیت طبیعی
۷۸	طبیعت انسان از نظر جان لاک
۷۸	اصل نخست: آزادی
۷۹	نقد و بررسی
۸۱	اصل دوم: برابری
۸۱	دلیل
۸۱	نقد و بررسی
۸۴	توجیه معقول تر برابری انسان ها
۸۵	اصل سوم: نفی افسارگسیختگی
۸۵	دلیل
۸۶	دیدگاه‌های متفاوت هابز و لاک در این اصل
۸۶	نقد و بررسی
۸۷	نقد دلیل اول جان لاک
۸۹	نقد دلیل دوم جان لاک
۹۰	نقد دلیل سوم جان لاک
۹۱	اصل چهارم: مجازات متخلف
۹۱	دلیل
۹۲	نقد و بررسی
۹۸	اصل پنجم
۹۸	دلیل
۹۸	نقد و بررسی
۹۹	ب) جان لاک و قرارداد اجتماعی
۱۰۱	نقد و بررسی
۱۰۵	ج) جان لاک و جامعه مدنی
۱۰۶	نخستین اصل حاکم بر جامعه مدنی
۱۰۷	نقد و بررسی
۱۱۲	دومین اصل حاکم بر جامعه مدنی
۱۱۳	نقد و بررسی
۱۱۶	تحقیق
۱۱۶	خلاصه و جمع‌بندی
۱۱۷	وحدت مبنا در قانون

۱۱۹	خلاصه و جمع‌بندی
۱۲۰	سومین اصل حاکم بر جامعه مدنی
۱۲۱	نقد و بررسی
۱۲۹	خلاصه
۱۳۴	چهارمین اصل حاکم بر جامعه مدنی
۱۳۵	نقد و بررسی
<b>فصل چهارم: روسو و حاکمیت</b>	
۱۳۹	مقدمه
۱۴۰	الف) اساس سازمان سیاسی، قرارداد است
۱۴۴	قرارداد اجتماعی و اراده همگانی
۱۴۶	نقد و بررسی
۱۴۶	نقد مبنایی روسو
۱۵۰	نقد روبنایی
۱۵۱	مرحله نخست
۱۵۱	نقد و بررسی
۱۵۲	در پاسخ به سؤال سوم
۱۵۲	در پاسخ به سؤال دوم
۱۵۳	در پاسخ به سؤال نخست
۱۵۶	مرحله دوم
۱۵۷	نقد و بررسی
۱۵۷	ایراد نخست
۱۵۸	ایراد دوم
۱۵۹	ایراد سوم
۱۶۲	ب) جامعه مدنی و تحولات اخلاقی
۱۶۲	نقد و بررسی
۱۶۶	ج) اعتبار رأی اکثریت در جامعه مدنی روسو
۱۶۹	نقد و بررسی
۱۷۱	د) مطلق بودن حاکمیت از دید روسو
۱۷۱	نقد و بررسی
۱۷۳	ه) حاکمیت، انتقال نمی‌پذیرد



۱۷۳.....	نقد و بررسی
۱۷۴.....	(و) حاکمیت، تجزیه‌ناپذیر است
۱۷۵.....	نقد و بررسی
۱۷۷.....	(ز) قانون و قانون‌گذاری
۱۷۸.....	نقد و بررسی
۱۸۹.....	منابع و مأخذ
۱۹۱.....	نمایه آیات
۱۹۳.....	نمایه روایات
۱۹۴.....	نمایه اصطلاحات
۱۹۵.....	نمایه کسان

صفحه «ده» خالی می باشد

بخش سوم

---

---

## قراردادگرایی و حاکمیت

صفحه ۲ خالی می باشد

## مقدمه

پس از تحلیل و بررسی و نقد حاکمیت طبیعی، اکنون زمان آن رسیده تا به بررسی حاکمیت قراردادی بپردازیم. حاکمیت قراردادی، اولاً: بر حاکمیت مطلق انسان بر جامعه مبتنی است و در نقطه مقابل حاکمیت طبیعی یا حاکمیت جبری طبیعی از یک سو، و حاکمیت تکوینی و تشریحی خداوند از سوی دیگر خواهد بود. بنابراین، یکی از اقسام حاکمیت در تقسیمی اصلی و بنیادین، بلکه اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین تقسیم حاکمیت، بر سه قسم حاکمیت طبیعت، حاکمیت انسان و حاکمیت خداوند است.

ثانیاً: بر میثاق‌پرستی و قراردادگرایی (Conventionalism) مبتنی است که هم در بین اندیشمندان ریشه عمیق تاریخی دارد و هم در دوران مدرن، به شدت و به صورت شعارگونه و به‌ویژه در برابر حکومت کلیسا و مسیحیت، بر آن تأکید شده است. همچنین، هم تفسیرهای مختلف و ضدّ و نقیض از آن به عمل آمده و هم در عین حال که در فلسفه سیاست، در سطح جامعه و حکومت و سیاست و حقوق جایگاه خاصی دارد، در فلسفه علم نیز این اصطلاح مطرح است و مفهوم خاصی از آن اراده می‌شود.

با توجه به آنچه گفتیم، اکنون لازم است در گام نخست، هر چند به صورت گذرا، به قراردادگرایی در خصوص علوم و فلسفه علم اشاره کنیم.

در گام دوم و در سطحی وسیع‌تر، میثاق‌پرستی و قراردادگرایی در فلسفه سیاست را که با بحث حاکمیت ما ارتباط نزدیک‌تری دارد، مطرح سازیم و به ریشه‌های تاریخی و وضعیت فعلی آن اشاره کنیم.

در گام سوم، به تئوری‌های گوناگون حاکمیت قراردادی و لوازم و ملزومات آن با تفصیل بیشتری بپردازیم و در گام چهارم، آن را نقد و ارزیابی کرده، مطلق یا محدود بودن آن را مورد توجه قرار دهیم.

صفحه ۴ خالی می باشد

## فصل اول

# مفهوم‌شناسی و مباحثی کلی در قرارداد‌گرایی

## مفهوم لغوی و اصطلاحی قرارداد‌گرایی

این مفهوم نیز رهاوردی غربی و معادل واژگانی چون "Conventionalism" یا "Conventionality" است که به معنای میثاق‌گرایی و پیمان‌پرستی به کار می‌رود.<sup>۱</sup> "Conventionalism"، در اصل اصطلاحی فلسفی است در فلسفه علم نظری، که پوانکاره مطرح می‌کند تا به وسیله آن، به مذهب و مکتب و عقیده خود، درباره تئوری‌ها و نظریات علمی اشاره کرده باشد.

در بیان مذهب و عقیده وی در این مورد، فرهنگ‌نویسان از زبان او گفته‌اند:

نظریه‌های علمی، خلاصه‌های تجربه‌هایی نیستند که به صورتی پذیرا یا انفعالی حاصل شده باشند، بلکه آفرینش‌های آزاد جان برای ساده‌ترین و راحت‌ترین تفسیر طبیعت‌اند.<sup>۲</sup>

یا اینکه گفته‌اند:

اصول متعارف هندسی، نه قضاوت‌های تألیفی ماتقدم هستند و نه رویدادهای آزمایشی (تجربی). اینها، قرارداد‌هایی می‌باشند و انتخاب ما از بین تمام قرارداد‌های ممکن، به وسیله رویدادهای تجربه‌ای رهنمایی می‌شود، ولی آزادی خود را حفظ می‌کند.

وی در ادامه می‌گوید: «هندسه اقلیدسی، حقیقی‌ترین (و صحیح‌ترین) هندسه نیست، بلکه سهل‌الاستعمال‌ترین (و مناسب‌ترین هندسه) است»، ولی تأکید می‌کند که قرارداد‌های مورد نظرش، «دلخواهانه» نیست و منشأ تجربی دارند.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، انگلیسی - فارسی، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی.

۲. ر.ک: براس، فرهنگ اندیشه نو، ویراسته پاشایی، ص ۵۹۷.

۳. ر.ک: لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه وثیق، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

بعضی دیگر گفته‌اند:

Conventionalism مذهب یمثلّه بوانکریه و... و یدور علی القول بانّ قوانین الطبیعة، مجرد ایداع عقلی او قرارات تعسفیه و انّ العلم الطبیعی النظری لیس الأبناء منطقی و انّ هذا البناء هو الذی یحدّد خصائص عالم مصطنع.

و سپس می‌گوید:

Conventionalism (Logical) (مواضعه منطقیه) نظریه انشاءها شلیک و... و مفادها انّ اللغة ابتداع انسانی من حیث ان الانسان هو صانع الفاظها و قواعدها و انّ قوانین المنطق ناشئة عن هذه القواعد.<sup>۱</sup>

قراردادگرایی، مکتبی است که یوانکاره و دیگران آن را تأسیس کرده و بر محور این گفته دور می‌زند که قوانین فیزیکی، چارچوب‌ها و قراردادهای بی‌رویه و خود ساخته‌ای بیش نیستند و علم فیزیک نظری، جز چارچوبی منطقی برای تبیین و تحدید جهان خارج نیست و در ادامه می‌گوید: قراردادگرایی منطقی، نظریه‌ای است که شلیک و دیگران ایجاد کردند و مفاد آن این است که لغت، یک مصنوع و مخلوق انسانی است. الفاظ و قواعد آن را انسان، ایجاد و اختراع کرده و قوانین منطق از همین قواعد ساخته انسان نشأت گرفته است.

در هر حال، درباره این اصطلاح، به چند نکته قابل ملاحظه اشاره می‌کنیم:

۱. به یقین بخشی از پدیده‌های اجتماعی و حقایق علمی، هیچ منبع و سرچشمه‌ای جز قرارداد و توافق انسانی ندارد و صد درصد نمی‌توان در ورای قرارداد و پیمان و توافق انسان‌ها، در جستجوی واقعیتی دیگر خارج از پیمان و قرارداد برای آنها برآمد. احتمالاً می‌توان گفت بیشترین پدیده‌ها و حقایق این چنین را لغت و زبان تشکیل می‌دهد که با وضع بعضی از انسان‌ها و پذیرش آن از سوی دیگران ایجاد می‌شود و برای شناختن هر زبان و لغات و کلمات آن، کافی است از وضع تأسیس‌کنندگان و قرارداد صاحبان آن زبان آگاهی یابیم و جز این راهی برای شناختن آن وجود ندارد؛ زیرا جز قرارداد و وضع، واقعیتی نخواهد داشت.

همین وضعیت، در بخشی از حقایق و اصطلاحات هندسی وجود دارد که به نظر می‌رسد آنها هم بیشتر به وضع و لغت و زبان و نام‌گذاری برمی‌گردد؛ مثل متر و سانتیمتر و میلیمتر و دسیمتر، یا مربع و مستطیل و دایره و بیضی و امثال آنها، که تقریباً بیش از هر چیز به

۱. ر.ک: وهبة، المعجم الفلسفی (معجم مصطلحات الفلسفیه).



نام‌گذاری‌شان مربوط می‌شود. در اینکه چنین پدیده‌ها و حقایقی وجود دارد، حرفی نیست؛ آنچه به تحقیق نیاز دارد، محدوده این‌گونه پدیده‌ها و حقایق است؛ چراکه صد درصد آنچه از این پدیده‌ها و حقایق کاملاً در اختیار انسان است و می‌تواند با وضع و قرار و توافق با دیگران آزادانه آن را شکل دهد، محدوده‌ای بیش نیست و باگذشتن از این محدوده کوچک، وارد جهانی می‌شود و به قلمرو دیگری پای می‌نهد که هرگز نمی‌تواند بر اساس اختیار و اراده خود یا حتی قرارداد و توافق با دیگران، در شکل‌گیری آن پدیده‌ها و حقایق و قوانین علمی، کمترین دخالتی داشته باشد، بلکه ناچار است چشم خود را خوب باز کند و با دقت و تدبیر کامل و کافی، آنچه را در واقع و نفس‌الامر هست و خارج از اراده و اختیار او جریان دارد و از دسترس اراده و اختیار و توافق و پیمان و قرارداد انسانی خارج است، کشف کند و به کار گیرد. اگر غیر آن را به کارگیرد و از غیر آن مسیر حرکت کند، گمراه شده، در تاریکی فرو خواهد رفت، با واکنش طبیعت مواجه خواهد شد و در واقع، خود را متوقف کرده، منشأ زیان و حتی هلاکت خویش را فراهم آورده است.

۲. در مورد مکتب پوانکاره، فرهنگ‌نویسان برداشت‌های گوناگونی داشته‌اند و بعضی‌ها اصول و نظریات علمی را در دیدگاه وی، تا حد چارچوبی منطقی و قراردادهای صرف غیر هدایت شده به سوی واقعیت، و بعضی دیگر آن را چارچوب خودساخته‌ای برای ساده‌ترین تفسیر طبیعت، بدون آنکه مورد تأیید تجربی باشد و جنبه کاشفیت آن از واقعیت‌ها ملحوظ گردد، تنزل داده‌اند. Morits Schlick می‌گوید: «قوانین نزد آنها، بیان و اخبار از واقعیت نیست، بلکه احکام و دستورها یا قواعدی است که رفتار ما را هدایت می‌کنند»<sup>۱</sup>.

اما در بعضی موارد دیگر، در بیان دیدگاه وی، در عین اینکه تأکید دارند بر آنکه وی عنصر آزادی و انتخاب آزاد انسان را دخالت داده است، بر عنصر تجربی بودن و ارزش علمی آن نیز تأکید کرده، یکی از فرهنگ‌نویسان در این باره برداشت‌های گوناگونی ارائه داده، تا می‌رسد به این برداشت که:

این کلمات (Conventionalism-Convention) دلالت می‌کنند بر تصوّر قاعده تصادفی و دلخواهی که در ماهیت اشیا اساسی ندارد و گاهی هم نامساعد است. آنچه «قراردادی» می‌نامند، معمولاً آن چیزی است که جز به اشخاص بی‌شخصیت

1. *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, vol.2, p.218.

و غیر منتقد تحمیل نمی‌شود و در واقع، شایسته رعایت شدن نیست. بنابراین، روشن است که بر حسب توضیحات شخص پوانکاره، آنچه می‌خواهد القا کند، این موضوع نیست. وی در موارد مختلف، به خصوص در «ارزش همگانی دانش» بخش سوم، علیه فلاسفه‌ای که بیاناتشان به نظر وی، مبالغه در خصیصه تصنعی این واژه می‌آید، اعتراض کرده است. هیچ دلیلی وجود ندارد که از ارزش سهم انتخاب آزاد، ولی نه منحصرأ دلخواهانه، بکاهیم که در شکل‌گیری علم وارد می‌شود و نیز علم را بی‌ارزش بدانیم؛ چراکه الزاماً حاوی دخالت فعال ذهن می‌باشد.<sup>۱</sup>

در هر حال به نظر نمی‌رسد پوانکاره، نظریات و اصول علمی را صد درصد خودساخته و بی‌ارتباط با واقعیت بداند؛ هر چند وی آزادی انسان را در انتخاب یک نظریه از بین نظریه‌های گوناگون که آسان‌تر و مناسب‌تر به نظر می‌رسد، دخالت داده است. پس این بیشتر، منتقدان وی هستند که در تبیین مذهب وی افراط و تفریط کرده و برای آنکه انتقادهای تندتری بر او وارد کنند، تفسیر نامعقول‌تر، بی‌ارزش‌تر و خودساخته‌تری از مکتب وی ارائه داده‌اند؛ چراکه این حقیقتی بدیهی است و هر عاقلی درک می‌کند که در همه مراحل فردی، خانوادگی، اجتماعی، علمی، اخلاقی، سیاسی و...، زندگی در چارچوب واقعیت‌هایی شکل می‌گیرد که از محدوده انتخاب و اختیار و آزادی او بیرون است و ناچار باید خود را با آن واقعیت‌ها تطبیق دهد و در رفتار و حرکت خود، متواضعانه از آن مسیرهای تکوینی واقعی غیر قابل تغییر عبور کند. در غیر این صورت، اگر در چنین مواردی نیز از انتخاب و آزادی دم بزند، جز گمراهی و تلخ‌کامی و سرخوردگی و وبال درو نخواهد کرد که این رفتار انسان، چیزی جز هواپرستی و استکبار و خودبزرگ‌بینی نیست و به جای آنکه او را به فضای معرفت و نورانیت بکشاند، به سوی نادانی و تاریکی می‌کشاند و انسان، تنها در درون این چارچوب می‌تواند آزاد باشد، انتخاب کند، توافق نماید و پیمان و قرارداد ببندد. در نظر نگرفتن واقعیت و چارچوب واقعی در انتخاب و توافق و قرارداد، مثل این است که توافق کنند بر اینکه خورشید طلوع نکند، گیاهان رشد نکنند، زمین جاذبه نداشته باشد، درخت گلابی، گیلاس بدهد و شتر، کره اسب بزاید.

۱. لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه وثیق؛ لالاند، موسوعة لالاند الفلسفیه، المجلد الاول A-G.

در هر حال، ما در اینجا درصدد تبیین و نقد تفصیلی دیدگاه پوانکاره نیستیم و به همین مختصر، به عنوان مقدمه ورود در بحث خود بسنده می‌کنیم. طالبان تفصیل می‌توانند به منابع تفصیلی مراجعه کنند.<sup>۱</sup>

### قراردادگرایی در جهان سیاست

"Conventionalism" اصطلاح خاص علوم و دانشمندان سیاسی نیز هست که در این اصطلاح نیز مفهوم ویژه خود را دارد و حکومت‌های ملی اروپایی و بسیاری از مرتبطان به علم و فن سیاست در اروپا، آن را در برابر حکومت کلیسا مطرح کردند تا خود را از زیر حاکمیت کلیسا بیرون کشند و به استقلال برسند.

"Conventionalism" و "Conventionality" در فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، به میثاق‌گرایی و پیمان‌پرستی معنا شده است و این عقیده را ترویج می‌کند که افراد باید بر اساس توافق و قرارداد متقابل و پیمان همگانی، شکل حکومت را در جامعه مدنی تعیین کنند.

توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو و عده‌ای دیگر از سیاست‌پژوهان را می‌توان از قراردادگرایان دوران مدرن، و سوفسطاییان را از قراردادگرایان دوران باستان برشمرد؛ هر چند در تفسیر و تعیین مصداق آن، با هم اختلاف زیادی دارند، ولی همه آنها از قرارداد اجتماعی سخن گفته و این اصطلاح، شعار آنها بوده است.

«قرارداد اجتماعی (Social Contract)، قرارداد مکتوب بین اعضای جامعه است که منظور از آن، قبول مسئولیت متقابل، در مناسبات افراد تحت حاکمیت دولت می‌باشد؛ دولتی که در نظریه قرارداد اجتماعی، وجودش لازمه وجود جامعه شمرده می‌شود. این اندیشه، خاستگاهی قدیمی دارد، ولی کاربرد آن، به عنوان ابزار انتقاد از اقتدار مستقر سنتی، به دورانی برمی‌گردد که دولت‌های ملی جدید، از حاکمیت کلیسا برپندند و درصدد برآمدن تا خودمختاری و قانون اساسی داخلی درستی (مستقلی) برای خود برپا کنند.

---

۱. برای اطلاع بیشتر، افزون بر نوشته‌های پوانکاره و همفکرانش، می‌توان به دائرةالمعارف‌های فلسفی رجوع کرد، مانند:

*The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, vol.2, p.216-219 and *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, general editor Edward Craig, vol.2, p.666-669.

نمایندگان اصلی این فکر عبارت‌اند از: هابز که معتقد بود قرارداد اجتماعی، تکالیف و وظایفی ایجاد کرده که تا پیش از تشکیل دولت‌های ملی وجود نداشته است؛ لاک که معتقد بود اصول اخلاقی و تکالیف، پیش از تشکیل دولت هم وجود داشته، چندان که ابنای بشر قادرند دولت را در صورت تخلف از اصول مذکور، ساقط کنند؛ و ژان ژاک روسو که در این زمینه، کتاب مستقلی نوشته است.<sup>۱</sup>

"Social Compact" نیز اصطلاح دیگری است که از نظر مفهومی به اصطلاح قبلی، نزدیک است؛ هر چند بر مصداق دیگری از پیمان اطلاق شده و با قرارداد اجتماعی هابز، لاک و روسو تفاوت دارد.<sup>۲</sup>

در هر حال، قراردادگرایی یا میثاق‌گرایی یا پیمان‌پرستی، اعتقاد و روشی در خصوص تشکیل نظام سیاسی، اجتماعی و حکومتی است که در نقطه مقابل طبیعت‌گرایی، واقعیت‌گرایی و دین‌گرایی قرار دارد و منشأ اصلی اعتبار و اقتدار حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی را، صرفاً درخواست و توافق عمومی و قرارداد و پیمان اجتماعی خلاصه می‌کند و مبنای دیگری خارج از توافق و پیمان و قرارداد افراد و اعضای جامعه برای آن به رسمیت نمی‌شناسد.

قراردادگرایی در جهان سیاست، ریشه‌های عمیق تاریخی دارد و از چندین قرن پیش از میلاد مسیح مطرح بوده است؛ هر چند در دوران مدرن و پس از قرون وسطا و در دوران ضعف حاکمیت کلیسا، به صورت شعارگونه‌ای در برابر حکومت کلیسا مطرح شده و از سوی اندیشمندان و پژوهشگران این رشته، مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته است. در اینجا لازم است پس از نقل نکاتی چند در نقد کلی قراردادگرایی، به ذکر تاریخچه مختصر این مفهوم کلان سیاسی پرداخته، سپس تفسیرهای گوناگونی که از سوی مهم‌ترین طرفداران از آن به عمل آمده است، نقل و نقد و بررسی کنیم.

## نقد و بررسی

بهرتر است نقد قراردادگرایی سیاسی و قراردادگرایان را در چند مرحله بیان کنیم:  
در مرحله نخست، نقد کلی قراردادگرایی؛  
در مرحله دوم، نقد سופسطاییان و قراردادگرایان باستانی؛

۲. ر.ک: همان‌جا.

۱. براس، فرهنگ اندیشه نو.

در مرحله سوم، نقد قرارداد اجتماعی و تئوری حاکمیت از نظر هابز؛  
در مرحله چهارم، نقد قراردادگرایی جان لاک؛  
در مرحله پنجم، نقد قراردادگرایی یا قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو.

### نقد کلی قراردادگرایی

نقدهای بسیار مهم و شکننده‌ای متوجه قراردادگرایی و قراردادگرایان است که این اندیشه را از بن متزلزل می‌کند. اکنون به تعدادی از این اشکال‌های عمده می‌پردازیم.  
نخستین ایرادی که بر قراردادگرایی وارد می‌شود، آن است که قراردادگرایی و پیمان‌پرستی، تشکیلات سیاسی و حکومتی جامعه را بر آگاهی و بصیرت و کشف واقعیت بنا نمی‌کند، بلکه برخواسته‌ها و تمایلات بیشتر کور و هوا و هوس و رضایت انسان‌ها، حال یا اقلیت و یا اکثریت برپا می‌دارد.

البته نمی‌خواهم بگویم در جوامعی که بر مبنای قراردادگرایی به وجود می‌آید، هیچ فردی از اعضای جامعه، سنجیده و از روی بصیرت و آگاهی عمل نمی‌کند، بلکه معتقدم مبنای قراردادگرایی بر بصیرت و آگاهی نیست و افراد، خواه با بصیرت عمل کنند و تصمیم بگیرند و خواه بی‌بصیرت و بدون آگاهی، خواه آینده‌نگری داشته باشند و خواه نداشته باشند، خواه معنویات را در نظر بگیرند یا نگیرند، از دیدگاه قراردادگرایی و قراردادگرایان، اهمیت ندارد. مهم، توافق اعضای جامعه و رضایت عمومی و انتخاب و تعهد اولیه است؛ خواه بر مبنای هوس باشد یا بر مبنای تعقل، از نظر قراردادگرایی فرقی نمی‌کند. حتی از دید بعضی قراردادگرایان، رضایت و توافق افراد هم، جز در مرحله اولیه، شرط نیست. البته رضایت و توافق می‌تواند پشتوانه خوبی برای قدرت باشد، ولی راهکار درست و دقیقی برای قانون‌گذاری نیست؛ چراکه اساس قانون‌گذاری، بر آگاهی و شناخت و تعقل استوار است.

دومین ایرادی که بر قراردادگرایی وارد می‌شود، این است که قراردادگرایی، بر حاکمیت مطلق انسان بر جهان سیاست و جامعه مبتنی است، ولی به روشنی چنین حاکمیت مطلق برای انسان واقعیت ندارد و انسان، خواه‌ناخواه در قید و بندهای فراوان طبیعی و تکوینی اسیر بوده، محکوم اراده تکوینی و تشریحی خداوند است. طبعاً این قید و بندهای طبیعی و تکوینی و اراده تکوینی و تشریحی خداوند، دایره آزادی وی را در همه جا و از جمله در

جهان سیاست و دیگر جنبه‌های اجتماعی محدود خواهد کرد و رضایت و توافق و قرار و پیمان وی نیز طبعاً در همین محدوده اعتبار دارد و قابل اجرا و تنفیذ است و حاکمیت وی نیز در همین چارچوب شکل می‌گیرد. بنابراین، حاکمیت انسان نمی‌تواند مطلق باشد و قرارداد و توافق و پیمان انسان به طور مطلق اعتبار ندارد، بلکه به حدود نامبرده محدود خواهد بود. سومین ایراد وارد بر قراردادگرایی این است که قراردادگرایی، آشکارا در تعارض با خدا و پیغمبران و ادیان و کتب آسمانی است و دست‌کم، در سطح جامعه و سیاست و حقوق و اخلاق اجتماعی، از تأثیر و حاکمیت و حقوق و سیاست الهی پیشگیری خواهد کرد و طبعاً با ادله عقلی و براهین منطقی اثبات وجود خداوند و نبوت و امامت و حتی معاد در تعارض و تناقض خواهد بود.

البته منظور این نیست که به طور کلی هر قرارداد و پیمان را بی‌اساس و غیر دینی برشماریم؛ چراکه پیمان‌ها و قراردادهایی که در چارچوب دین و ارزش‌های دینی بسته می‌شود، اعتبار والایی دارد و وفای به آن واجب، و نقض آن از گناهان بزرگ است. همچنین ما به شرایط اجتماعی غرب و حکومت کلیسا و قرارداد اجتماعی که از سوی اندیشمندان غرب در برابر حکومت کلیسا مطرح شد، کاری نداریم؛ چراکه بی‌تردید سخت‌گیری‌های بی‌مورد کلیسا و سطحی‌نگری و تنگ‌نظری و قدرت‌پرستی و مخالفت‌های بی‌دلیلی که با دانش و اندیشه از خود بروز داد و اختلاف‌های مذهبی و جنگ‌های داخلی و فرقه‌ای و نبود امنیت و هراس‌انگیزی و ایجاد نگرانی در جامعه، نقش عمیق و گسترده‌ای در تولد دوباره و گسترش قراردادگرایی داشته است.

همچنین نمی‌خواهیم بگوییم همه قراردادهای، بی‌دین و بی‌خدا بوده‌اند و جز به ماده و مادیت اعتقاد نداشته‌اند. اما اندیشه قراردادگرایی و اعتبار مطلق قرارداد اجتماعی، آگاهانه یا ناآگاهانه، با نفی خدا و دین مطلقاً، یا دست‌کم در سطح جامعه و سیاست و حکومت ملازم خواهد بود. با چنین وضعیتی، صد درصد جامعه را به بیراهه می‌کشاند و گمراه می‌سازد. شاهد روشن بر این مدعی، شرایط اجتماعی و قوانین ضد دینی است که کم و بیش در کشورهای از این دست، با استناد به قراردادگرایی، اعتبار و اقتدار یافت و برای جوینده قابل پیگیری خواهد بود.

چهارمین نقد بر قراردادگرایی، اختلاف‌ها و تناقض‌گویی‌هایی است که در تفسیر پیمان اجتماعی از سوی مهم‌ترین نمایندگان و برجسته‌ترین سخن‌گویان آن ارائه شده و می‌شود که

منشأ بروز اندیشه‌ها و ارائه نظام‌های ضد و نقیض سیاسی گشته، از دیکتاتوری‌ترین و مستبدانه‌ترین نظام‌ها، تا دموکراسی‌ترین آنها را در برمی‌گیرد. در این صورت، هر چند که قرارداد و تعهد اجمالاً در چارچوب دین و اخلاق الزام‌آور است، ولی اینکه محتوای پیمان چگونه باید باشد، یعنی چنان باشد که هابز می‌گوید یا طبق گفته جان لاک یا روسو باشد، هیچ الزامی بر پذیرش هیچ‌یک از طرح و برنامه‌هایی که اینان یا دیگران ارائه داده‌اند، وجود ندارد؛ مگر در حدی که بتوانند آن را با طبیعت یا دین منطقی سازند و به آن صبغه اخلاقی بدهند. اما این هم در صورتی مفید است که اخلاق، مطلق و حاکم بر قرارداد و پیمان باشد، ولی اگر چنان که پیمان‌گرایان گمان کرده‌اند، اخلاق، نسبی بوده، فرزند و زاده قرارداد اجتماعی باشد، هیچ تأثیری ندارد و الزامی برای عمل به قرارداد همراه نمی‌آورد؛ چراکه قرارداد دو فرد مساوی و هم‌سطح، با قطع نظر از جنبه‌های اخلاقی، هیچ الزامی نمی‌آورد و اصلاً باید گفت حاکمیت، از نوع فرمان از بالا به پایین است، نه قرارداد دو طرف مساوی.

پنجمین نقد بر قراردادگرایی، این است که حامیان این اندیشه، هر چند با طرح مسئله قرارداد اجتماعی و پیمان جمعی، می‌خواهند به خیال خود با تبعیض و ستم و زور و حکومت استبداد و خودکامگی برخورد کنند، ولی روشی که ارائه می‌دهند، در یک تفسیر، از بدترین استبدادها و حکومت دیکتاتوری توتالیتیر سر درمی‌آورد. حتی در تفسیر دموکراتیک آن نیز، به تبعیض ناروای سیاسی و اجتماعی می‌انجامد و عده‌ای را که به اعتقاد همه، حتی قراردادگرایان با دیگران برابر هستند، در امر قانون‌گذاری، بر عده دیگری که برابر با آنها هستند، حاکم می‌سازد؛ آن هم به این معنا که خواسته آن عده هر چه باشد، بر دیگران تحمیل می‌شود، بدون آنکه مدعی باشند قانون طبیعی یا قانون الهی را که مصلحت همگان را در بردارد، کشف کرده‌اند؛ چراکه در قراردادگرایی، چنین چیزهایی مطرح نیست و صرفاً بر مصالح خود و صیانت نفس خود و حامیانش که مثلاً اکثریت ادعایی هم بیش نیستند، تکیه و تأکید می‌شود. در حالی که تکویناً و طبیعتاً، هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد و خود قراردادگرایان نیز در این مورد بر آزادی و برابری طبیعی افراد تکیه می‌کنند. بدین‌گونه است که با وجود مبارزه با تبعیض و تکیه بر کل‌نگری و جمع‌گرایی، نوعی تبعیض در سطحی وسیع‌تر و عمیق‌تر و ناروا تر در امر حکومت و حاکمیت به بار می‌آید.

ششمین انتقاد بر قراردادگرایی این است که قراردادگرایی، از نسبییت اخلاقی سر درمی‌آورد و نسبییت اخلاقی، با ارزش‌های مطلق فراگیر سازگار نیست. بعضی از

پیمان‌گرایان، عدالت را امری نسبی پنداشته‌اند که هر جامعه‌ای برای خود آن را به صورت خاصی تفسیر می‌کند.

اما توجه به این نکته لازم است که اولاً: گرایش به عدالت، گرایشی نوعی، انسانی و فراگیر است و همه از عدالت دم می‌زنند و خواهان عدالت هستند و این خود دلیل بر وحدت مصداق عدالت خواهد بود.

ثانیاً: جوامع و دولت‌ها در ارتباطی که با یکدیگر دارند، خواهان ارتباط عادلانه هستند. اگر عدالت نسبی باشد و هر دولت و جامعه‌ای تفسیر خاصی از آن برای خود در نظر بگیرد، اینکه دولت‌ها و ملت‌ها خواهان حاکمیت عدالت بر روابط بین‌المللی و ارتباط میان دولت‌ها هستند، بی‌معناست و راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا معلوم نیست منظورشان کدام یک از مصادیق نسبی عدالت خواهد بود. آیا هر یک خواهان عدالت‌های جداگانه مورد نظر خود و ویژه جامعه خویش‌اند؟ آیا چنین چیزی معقول و منطقی است و می‌تواند منشأ توافق دو دولت شود و ارتباط واحد آن دو دولت را به یک جهت صحیح بکشاند؟ قهراً مشخص است عدالت، یک حقیقت مطلق بیشتر نیست و همه خواهان آن حقیقت واحد هستند.

افزون بر این، اگر عدالت مفهومی نسبی باشد، هیچ‌جایی برای اعتراض یک جامعه به جامعه‌ای دیگر یا یک دولت به دولت دیگر باقی نمی‌ماند؛ در صورتی که معمولاً دولت‌ها یکدیگر را، و بسیاری از مصلحان، جوامع دیگر را به ستم و بی‌عدالتی متهم می‌کنند.

البته ما انکار نمی‌کنیم که افراد و جوامع، تفسیرهایی در بیان مصادیق عدالت دارند، ولی این به معنای وجود عدالت‌های متعدد نیست، بلکه نشانه درستی بعضی مصادیق و نادرستی بعضی دیگر است. نیز نشانه آن است که افراد و جوامع، در تفسیر عدالت و بیان مصداق آن، تحت تأثیر منافع خود قرار می‌گیرند یا اختلافات در بعضی زمان‌ها، تحت تأثیر وجود شرایط گوناگون است. بنابراین، اختلاف در مصادیق، به این معنا نیست که همه مصادیق، هر یک در خصوص جامعه خود درست هستند، بلکه اگر ثمره شرایط مختلف نباشد، نتیجه، خطا در تشخیص مصداق عدالت خواهد بود.

از این روست که اندیشمندان ما می‌گویند در بیان مصداق عدالت، نیازمند هدایت وحی و پیامبران و دین خدا هستیم که تاحدود زیادی اختلاف‌ها را برطرف می‌سازد و مصداق صحیح را از منشأ و منبع واحد ارائه می‌دهد. به هر حال نسبییت اخلاقی، مفهوم درستی نمی‌تواند داشته باشد.



### تاریخچه اندیشه قراردادگرایی (Conventionalism)

از سخنان مورخان اندیشه‌های سیاسی چنین استفاده می‌شود که قانون و طبیعت، از قرن پنجم پیش از میلاد به بعد در برابر هم قرار گرفتند و پیش از این تاریخ، تقابل و تناقضی میان آن دو درک نمی‌شد. مردم یونان در این دوره، به قانون اعتقاد داشتند و آن را منشأ حق می‌دانستند. در این مرحله، نسل جدید، قانون را از طبیعت جدا کرده است؛ به همان صورت که ساخته دست بشر، از امر طبیعی جداست.

سخنی که به ارخلائوس نسبت داده‌اند، نخستین سخن شناخته شده در این زمینه است که به روایت دیوگنس گفته است: «عدالت و قانون امر طبیعی نیستند، بلکه مبنای قراردادی دارند». این نشان می‌دهد که میان دیدگاه‌ها و مکتب‌های حقوق طبیعی و مذهب و نظریه قراردادگرایی - که می‌گوید اخلاق و قانون، منشأ قراردادی دارند - پیوند تاریخی عمیقی وجود دارد.

از همین جاست که مسئله نسبت در اخلاق و حقوق مطرح می‌شود، معیارهای اخلاقی از آرای عمومی سرچشمه می‌گیرد، انسان‌ها قوانین را بر همدیگر تحمیل می‌کنند، معیارهای مطلق اخلاقی و ملاک‌های ثابت حق و باطل، انکار می‌شود و فیلسوفان توانمندی چون سقراط، افلاطون و ارسطو در برابر این اندیشه به مخالفت برمی‌خیزند.

از بین سوفسطاییان، پروتاگوراس، فضیلت‌های اخلاقی را مقدمه نظم سیاسی و وحدت و دوستی می‌دانست و معتقد بود همه انسان‌های متمدن، تا حدودی از این فضیلت‌ها برخوردارند، ولی آنها را ذاتی انسان نمی‌دانست که از ابتدا در فطرت انسان‌ها نهاده شده باشند، بلکه این فضیلت‌ها را می‌توان با سعی و آموزش به دست آورد که به عهده والدین و آموزگاران و سپس جامعه نهاده می‌شود تا در قالب قوانین خود، الگویی برای شیوه زندگی فراهم سازند.<sup>۱</sup>

البته توجه به این نکته ضروری است که هر چند چنین فضیلت‌هایی در ذات انسان فعلیت نداشته باشد، ناگزیر باید استعدادها و امکانات کسب چنین فضیلت‌هایی در او باشد و همین استعداد ذاتی است که در پرتو آموزش و پرورش و تجربه، فعلیت می‌یابد و فرد را شایسته زندگی اجتماعی می‌سازد.

۱. ر.ک: گاتری، سوفسطاییان (۱)، ص ۱۱۷ به بعد.

از دید وی، قوانین، سرمشق‌هایی هستند که جامعه وضع می‌کند تا به شهروندان، چارچوب رفتاری را یاد دهد که نباید از آن سرپیچی کنند. نه «قانون» امر «طبیعی» است و نه فضیلت‌های سیاسی، ولی در نهایت می‌توان گفت بازگشت آنها به طبیعت است. جامعه طبیعی، پرزحمت و وحشی است. هر کس در برابر دیگری قرار دارد و در صورت استمرار، به زوال نسل بشر می‌انجامد.

در اینجا او در عین آنکه یک طبیعت را می‌پذیرد، طبیعت دیگری را انکار می‌کند و ضمناً درباره طبیعت بشر، دیدگاهی بدبینانه همچون هابز دارد.

بعضی‌ها در مزیت قانون چنین می‌گفتند که هیچ دشمنی برای شهر، بدتر از یک جبّار نیست؛ زیرا با وجود او، هیچ قانون کلی وجود ندارد، بلکه یک فرد حکومت می‌کند و قانون در اختیار اوست، اما در صورت وجود قوانین مکتوب، عدالت به طور مساوی شامل حال ناتوان و توانگر می‌شود.

بعضی دیگر می‌گفتند برخلاف پندار بسیاری از مردم، قدرت و خشونت جبّار، عامل سلطه او نیست، بلکه حماقت خود شهروندان او را بر مسند قدرت می‌نشانند؛ زیرا او فقط بر مردمی مسلط می‌شود که به قانون و نظم بی‌اعتنا باشند. این نشان می‌دهد نگرانی پیمان‌گرایان از دیکتاتوری فرد دیکتاتور بر جامعه، سبب می‌شود از توافق و پیمان و قانون حاصل از آن دفاع می‌کنند.

در اینجا دو نکته قابل ملاحظه است: ۱. این مزیت را برای قانون می‌توان پذیرفت، ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند تأییدی بر قراردادگرایی باشد؛ چراکه هر قانونی کلی، خواه دینی باشد یا طبیعی و یا قراردادی، می‌تواند بندی بر دست و پای جبّار شمرده شود و قانون‌گذاری را از او بگیرد. ضمناً در محدوده قوانین انسانی، مزیت نظام دموکراسی را بر نظام دیکتاتوری گوشزد می‌کند که این امری قطعی است، ولی نمی‌تواند مزیتی برای قانون انسانی، در برابر قانون دینی یا طبیعی باشد یا قراردادگرایی را در برابر طبیعت‌گرایی و دین‌گرایی تقویت کند، بلکه صرفاً در محدوده قوانین ساخته دست انسان، آن را که ساخته پیمان جمعی است، بر آنکه ساخته دیکتاتور، ترجیح خواهد داد.

۲. نمی‌توان گفت قانون اگر بر مبنای قراردادگرایی به وجود آمده و جامعه آن را وضع کرده باشد، که طبعاً به دست تعدادی از اعضای جامعه، اقلیت یا اکثریت وضع می‌شود، مساوی با عدالت است؛ زیرا این قانون نیز همان‌طور که می‌تواند عادلانه باشد، می‌تواند

ظالمانه نیز باشد. این امر به ملکات و ویژگی‌های اخلاقی و روانی کسانی بستگی دارد که قانون را وضع می‌کنند. نیز به این بستگی دارد که حقوق همه اعضا رعایت شده باشد. بنابراین، اگر قرار است مزیت قراردادگرایی مطرح شود، باید مزیتی را گوشزد نمود که اولاً: مخصوص قوانین مبتنی بر توافق و تعهد و پیمان و قرارداد یا قوانین انسانی باشد و قوانین طبیعی یا دینی فاقد آن باشند و ثانیاً: برای قوانین پیمانی، ذاتی و تفکیک‌ناپذیر باشد و بر همه موارد آن صدق کند.

یکی دیگر از فیلسوفان پیش از میلاد در مزیت قانون و قرارداد و پیمان می‌گفت زندگی انسان در شهر، از راه طبیعت و قانون اداره می‌شود. از این دو، طبیعت، بی‌نظم است و در خصوص افراد مختلف، تفاوت دارد، ولی قوانین عمومی و مورد توافق، برای همه یکسان است. طبیعت ممکن است فاسد باشد و غالباً بر تمایلات مبتنی است و انسانی که طبیعتی فاسد داشته باشد، کارهای نادرست انجام می‌دهد، اما قوانین اولاً: سودمند هستند و ثانیاً: بدون تبعیض و به طور مساوی بر همه تحمیل می‌شود.

در این بیان نیز چند نکته قابل ملاحظه است:

۱. اینکه طبیعت را بی‌نظم و متفاوت معرفی می‌کند، نشانه آن است که برداشت‌های متفاوتی از آن وجود دارد و برداشت وی از طبیعت، با برداشت طبیعت‌گرایان و طرفداران قانون طبیعی کاملاً فرق می‌کند؛ زیرا طرفداران قانون طبیعی، از قوانین کلی همه‌جایی سرمدی و ابدی و فراگیر سخن می‌گفتند که بر همه جوامع تا ابد حکومت می‌کند؛

۲. اینکه می‌گوید طبیعت، ممکن است فاسد باشد، ولی قوانین، سودمند و بدون فساد هستند، سخن بی‌پایه‌ای است؛ زیرا قوانین قراردادی و زاده توافق نیز، در اصل مولود طبیعت‌اند و این انسان‌ها هستند که با هر طبیعتی، خواه سالم یا فاسد، توافق می‌کنند، پیمان می‌بندند و قانون توافقی و قراردادی را وضع می‌نمایند و همان‌ها اگر طبیعتشان ناسالم و فاسد باشد، قانونی هم که وضع می‌کنند، مثل هر کار دیگرشان، زاده هوا و هوس و فاسد خواهد بود و همان‌طور که یک فرد ممکن است فاسد باشد، یک گروه و جمع هم می‌تواند فاسد باشد؛

۳. اینکه می‌گوید قوانین، بدون تبعیض و به طور مساوی بر همه تحمیل می‌شود، باید گفت قوانین قراردادی و توافقی، از بنیاد بر اساس تبعیض بنا شده است؛ زیرا توافق

عمومی و همگانی بر قوانین، در اکثر قریب به اتفاق موارد، ممکن نیست و همیشه قانونی بر همه جامعه حاکم می‌شود که ساخته بخشی از اعضای آن است که این بخش ممکن است اکثریت، و در بسیاری از موارد، اقلیت باشد. این بدان معناست که خواست یک عده و قانون وضع شده یک گروه، بر گروه دیگر حاکم می‌شود و این تبعیض، اگر نگوییم نارواتر و بسیار فراتر از تبعیضی است که نویسنده به آن اشاره کرده است، دست‌کم در حد همان تبعیضی که به آن اشاره کرده، ناروا خواهد بود. به همین علت و علت‌های گوناگون دیگر، پایبندی همه به چنین قانونی، یکسان نیست و هر چند ممکن است عده‌ای به میل و رغبت خود به آن پایبند باشند، عده دیگری از باب ناچاری و به دلیل ترس از مجازات و کیفر، از آن اطاعت می‌کنند. این نشان می‌دهد که طرفداران کسب رضایت و توافق مردم، همه‌جا در کسب رضایت و توافق افراد، موفق نمی‌شوند و به ناچار قانون بر آنها تحمیل می‌گردد.

شاید بر همین اساس، بعضی از فیلسوفان آن دوره، بر ضعف نسبی قانون (یعنی قانون پیمانی و قراردادی) تأکید داشتند و خاطر نشان می‌کردند که قانون که بر پایه جبر و اکراه استوار است، می‌تواند مانع گناهان آشکار شود، ولی در مورد گناهان ناآشکار، کاری از آن ساخته نیست.<sup>۱</sup>

شاید منظورشان این است که وقتی دین و اخلاق و وجدان، پشتوانه قانون نباشد، بلکه قانون از معدل خواست‌ها و هوس‌ها و تمایلات اکثریت، منشأ صدور یافته و متولد گردیده است، در این صورت، چه الزامی برای همه، حتی واضعان آن بر پایبندی به چنین قانونی می‌تواند وجود داشته باشد، جز مجازات، کیفر و زور که آن هم فقط می‌تواند مانع گناهان آشکار شود. در چنین وضعی، افراد در هر فرصتی که در منظر مأموران نباشند، از قانون سرپیچی می‌کنند.

شاید به همین علت است که بعضی از فیلسوفان باستان و کسانی که امروز به صورت افراطی از قراردادگرایی دم می‌زنند و آن را رمز پیشرفت معرفی می‌کنند و مخالفان آن را به عقب‌ماندگی متهم می‌سازند، گفته‌اند: «فضایل اخلاقی که زندگی مشترک را ممکن می‌سازند، [مثل] خویشتن‌داری، عدالت و شرم) پیش شرط‌های ضروری برای تأسیس جامعه‌اند».<sup>۲</sup> این نشان می‌دهد که ضرورت اخلاق و فضایل اخلاقی در زندگی اجتماعی،

۱. رک: همان، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲. همان، ص ۲۴۷.

برایشان محسوس و ملموس بوده و هست، اما از آنجا که برای خدا و دین و طبیعت نقش و تأثیری در جامعه قائل نبوده و نیستند و جز قرارداد و پیمان و توافق، به هیچ منشأ و سرچشمه دیگری برای جامعه و عناصر ضروری آن اعتقاد نداشته یا ندارند، این اخلاق و فضایل اخلاقی را نیز، نتیجه توافق شهروندان بر شمرده‌اند و از نسبت اخلاقی سخن به میان می‌آورند و هر کس را که این سخن بی‌ریشه و بسیار سطحی و غیر علمی را نپذیرد، عقب‌مانده می‌دانند.<sup>۱</sup>

من قصد ندارم در اینجا مسئله اطلاق یا نسبت اخلاق را به تفصیل بررسی نمایم، ولی در مورد سخن فوق، به دو نکته اشاره می‌کنم:

اولاً: اخلاق، بر قرارداد و پیمان حاکم است و همان، ضامن اجرای قرارداد خواهد بود و طبعاً بر آن تقدم دارد. هیچ قرارداد و پیمانی بدون اخلاق، ضمانت اجرایی ندارد. آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، وفای به عهد است که اهمیتش از خود عهد و پیمان بیشتر است؛ زیرا وفای به عهد است که در زندگی اجتماعی، تأثیر واقعی دارد و دو طرف قرارداد را به نتایج مورد توافق و تعهدشان می‌رساند و منهای حکم و جوب وفای به عهد، پیمان، مثنی لفظ یا چند خط نوشته بی‌اثر بیش نیست. در این صورت، پرسش این است که: چه تضمینی برای وفای طرفین به عهد خود وجود دارد؟ چرا همه انتظار دارند طرف متقابل به عهد خود وفادار بماند و عمل کند؟ چرا عهدشکنی و نقض عهد را گناهی بزرگ می‌دانند؟ و چرا باید به مواد عهدنامه پایبند بود؟

آیا در پاسخ می‌توان گفت «چون و جوب وفای به عهد نیز جزء مواد مورد توافق در همین عهدنامه است»؟ خیر، هرگز این سخن نمی‌تواند پاسخ معقول و عرف‌پسندی باشد. و جوب وفای به عهد، حکمی مطلق و ارزش عام اخلاقی است که همه انسانیت در طول تاریخ به آن پایبند بوده است. و جوب وفای به عهد، حاکم بر عهد است، نه محکوم آن، و نمی‌تواند جزئی از محتوای عهدنامه شمرده شود. از این رو، اگر اعتبار خود را از عهدنامه و قرارداد گرفته باشد، دیگر نمی‌تواند پشتوانه و ضامن اعتبار آن باشد.

ثانیاً: اخلاق، ویژگی فردی است که به روح و روان هر فرد مربوط می‌شود؛ در حالی که عهد و پیمان، پدیده‌ای جمعی است و ویژگی‌های فردی، بر پدیده‌های جمعی تقدم دارند.

۱. همان، ص ۲۴۷.

در هر حال، عهد و پیمان و توافق، منهای اخلاق، هیچ الزامی برای طرفین یا اطراف آن نمی‌آورد. وجوب وفای به عهد، یا باید حکم خدا و دستور دینی باشد و یا ندای وجدان اخلاقی، تا بتواند عمل به تعهدات را تضمین کند و در غیر این صورت، نمی‌توان گفت چون طرف مقابل انتظار دارد من به تعهد خود با او پایبند باشم و چون در متن همین عهدنامه از من پایبندی به آن را خواسته‌اند، باید به آن پایبند باشم؛ زیرا با قطع نظر از دین و اخلاق، انتظار طرف مقابل، چه الزامی می‌تواند برای من ایجاد کند؟

بعضی از آنان گفته‌اند: «هر چه به نظر جامعه‌ای خوب و عادلانه باشد، تا زمانی که بر این عقیده‌اند، خوب و عادلانه است». آنان، انسان را معیار دانسته، از آن نتیجه می‌گیرند: «چیزی که مردم شهری عادلانه می‌دانند، تا زمانی که آن را معتبر می‌دانند، عادلانه است».<sup>۱</sup> اما در اینجا چند نکته مطرح است:

۱. اگر عدالت امری انسانی است، متقابلاً ظلم هم امری انسانی است و در این صورت، معیار بودن انسان برای عدالت، ابهام دارد.
۲. آیا انسان عدالت را ایجاد می‌کند یا آن را تشخیص می‌دهد؟ اگر چنین است، باید گفت عدالت مستقل از انسان و خواسته‌ها و تمایلات و ادراکات او، حقیقت مستقلی دارد.
۳. اگر بگوییم هر چه انسان خواست و خوشش آمد، عادلانه است، نتیجه نادرست این سخن آن است که هیچ ظلمی در روی زمین در هیچ جامعه‌ای وجود نخواهد داشت؛ چون همه کارهای ظالمانه‌ای که ستمکاران به آن دست می‌زنند، به شدت مورد خواسته و خوش آمد ایشان است.
۴. اگر بگوییم هر چه انسان عادلانه تشخیص داد، عادلانه است، نتیجه نادرست آن، این است که انسان، هیچ‌گاه خطا نمی‌کند. پس اگر به این حقیقت اذعان داشته باشیم که انسان خطا می‌کند، ممکن است در تشخیص عدالت هم خطا کند.
۵. همیشه و در هر جامعه‌ای، در تشخیص عدالت اختلاف وجود دارد و در این صورت، معلوم نیست کدام تشخیص درست است. آیا اگر در جامعه‌ای صد نفره، ۴۹ نفر عدالت را به شکلی تشخیص دهند و ۵۱ نفر طور دیگر، اینکه گروه دوم دو نفر بیشتر از گروه نخست است، می‌تواند توجیهی برای درستی سخن آنان باشد؛ هر چند گروه نخست، ۴۹ نفر انسان عالم وارسته و گروه دوم، ۵۱ نفر افراد جاهل جاه طلب باشند؟

۱. همان، ص ۲۴۷.