



مبانی اندیشه سیاسی در اسلام
(جلد دوم)

مبانی انسان‌شناختی

محمدحسین اسکندری



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۳

اسکندری، محمدحسین، ۱۳۲۴- .
مبانی اندیشه سیاسی در اسلام / محمدحسین اسکندری؛ ویراستار سعیدرضا علی‌عسکری. قم: پژوهشگاه
حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.

ج۴ - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۳۰۰، ۳۰۱: علوم سیاسی؛ ۹، ۱۰)

ISBN: 978-600-298-069-4 (ج۲)

بها: ۶۷۰۰۰ ریال

ISBN: 978-600-298-067-0 (دوره)

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه ج۲: ص [۱۶۳]-۱۶۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

مندرجات: ج۱: مبانی هستی‌شناختی. ج۲: مبانی انسان‌شناختی.

۱. اسلام و سیاست. ۲. اسلام و دولت. ۳. علوم سیاسی. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۴۸۳۲

۱۳۹۳ م ۲ الف / ۵۱۳ BP ۲۳۱

شماره کتابشناسی ملی

۳۷۳۳۸۱۰



مبانی اندیشه سیاسی در اسلام (ج۲): مبانی انسان‌شناختی

مؤلف: محمدحسین اسکندری

ویرایش: شرکت اعتصام

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه‌آرایی: کاما

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۳

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - جعفری

قیمت: ۶۷۰۰ تومان

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

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۳۲۱۱۱۱۰۰ - ۰۲۵ (انتشارات: ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰،
ص.پ. ۳۱۵۱ - ۳۷۱۸۵ ● تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰ - ۰۲۱ و ۶۶۹۷۸۹۲۰

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 یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، 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 ۱۳۵۸ 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 در 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 مبانی اندیشه سیاسی در اسلام از سرفصل‌های مصوب برای دانشجویان دوره کارشناسی رشته «علوم سیاسی» و «مبانی تفکرات سیاسی در قرآن» از برجسته‌ترین عناوین فرعی «فقه سیاسی» می‌باشد، که از سرفصل‌های مصوب برای دانشجویان رشته علوم سیاسی در مقطع کارشناسی ارشد است. بنابراین، کتاب حاضر و جلد‌های بعدی آن می‌تواند منبعی برای استفاده دانشجویان یادشده و همچنین دیگر علاقه‌مندان به مطالعات دینی و فرهنگی به‌ویژه علوم و اندیشه سیاسی باشد.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود 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 می‌دانند از مؤلف محترم اثر حجت‌الاسلام والمسلمین آقای محمدحسین اسکندری و نیز ارزیاب محترم جناب آقای حجت‌الاسلام والمسلمین اسماعیل صادق الوعد (داراب کلائی) تشکر و سپاسگزاری نماید.

فهرست مطالب

مقدمه	۱
فصل سوم: مبانی انسان‌شناختی در اندیشه سیاسی اسلام	۵
بخش نخست: مفاهیم و کلیات انسان‌شناختی	۵
مقدمه	۵
ریشه‌های جامعه‌گرایی در خصلت‌های شخصیتی فردی	۹
شخصیت	۹
مسئولیت انسان در قبال جامعه‌گرایی	۱۲
۱. مبنای اصالت فرد	۱۵
نقد و نظر	۲۰
فردگرایی متفاوت دینی	۲۶
ادله مبنای اصالت فرد	۲۹
دلیل اول بر اصالت فرد دینی	۲۹
دلیل دوم بر اصالت فرد دینی	۳۲
دلیل سوم بر اصالت فرد دینی	۳۹
دلیل چهارم بر اصالت فرد دینی	۴۰
خلاصه و نتیجه	۴۰
۲. توجه به فطرت انسان	۴۲
۱. فطرت چیست؟	۴۵
۲. چرا انسان دارای فطرت است	۴۶
۳. چرا فطرت از مبانی اندیشه سیاسی است؟	۴۸
تأثیر مبنای فطرت بر سیاست	۵۲
نکات تکمیلی	۵۵
۱. مفهوم فطری و فطرت	۵۵

۵۸	یک پرسش و پاسخ
۵۹	۲. نسبت فطرت با ولایت تشریحی
۶۰	۳. نسبت فطرت با همه ابعاد جامعه دینی
۶۲	۴. بدنه اصلی نظام در قبایل احزاب و کاندیدها
۶۶	۵. نقش‌ها در نظام دینی
۶۶	۱. نقش رهبری
۷۴	۲. نقش شورای نگهبان
۷۵	۳. نقش رسانه‌ها
۷۶	۴. نقش نیروهای مسلح
۷۶	بخش دوم: مصادیق و جزئیات در مبانی انسان‌شناختی
۷۶	مقدمه
۷۷	الف) هویت و ظرفیت وجودی انسان
۸۱	ب) تحول، حرکت و پویایی انسان
۸۳	ج) اختیار و حاکمیت تکوینی انسان
۸۴	۱. ابعاد درونی و پنهان اختیار
۸۸	۲. ابعاد بیرونی و آشکار اختیار
۸۹	۳. بازتاب‌های اجتماعی اختیار انسان
۹۰	۴. انعکاس‌های حقوقی اختیار انسان
۹۰	۵. مسئول بودن انسان از نگاه قرآن
۹۶	اصلی‌ترین مبنای مسئولیت انسان در قرآن
۱۰۰	پیامدهای سیاسی اختیار و آزادی در انسان
۱۰۴	د) کرامت‌بخشی به انسان
۱۰۶	کرامت انسان در حکومت امیرالمؤمنین(ع)
۱۰۸	تفسیر کرامت از زبان امیرالمؤمنین(ع)
۱۱۰	ه) خداگرایی و ولایت‌پذیری انسان
۱۱۳	خداگرایی و ولایت‌پذیری انسان در قرآن
۱۱۹	آثار و نتایج خداگرایی از دید قرآن
۱۲۳	و) مدنیت و جامعه‌گرایی انسان
۱۲۴	۱. علل و عوامل روان‌شناختی اجتماعی در قرآن
۱۳۰	۲. همبستگی انسان و عروض اختلافات
۱۳۲	۳. تقطیع انسان‌ها و تکثر احزاب در قرآن
۱۳۹	یک نتیجه و نظر
۱۴۱	ز) نظم‌پذیری و قانون‌گرایی انسان
۱۴۲	الف) آیات امامت و رهبری

ب) گرایش دینی در قرآن ۱۵۵

ج) گرایش به تقوا در انسان ۱۵۹

منابع و مأخذ ۱۶۳

نمایه‌ها ۱۶۹

نمایه آیات ۱۶۹

نمایه روایات ۱۷۳

نمایه اعلام ۱۷۵

نمایه موضوعات ۱۷۷

مقدمه

از آنجا که هر نظام سیاسی، صد در صد، تأمین اهداف پست و بلند انسان در جامعه را وجهه همت خود قرار می‌دهد، هستی هر نظام و فلسفه و اندیشه سیاسی قبل از هر چیز رابطه‌ای عمیق و تنگاتنگ با انسان‌شناسی ویژه‌ای دارد و هر مکتب اجتماعی و متفکر سیاسی نظام سیاسی مورد نظر خود را بر انسان‌شناسی ویژه خود و نظر و تحلیل و برداشتی که از انسان و ظرفیت وجودی و نیازها و اهداف زندگیش دارد بنا می‌کند و خصوصیات و خصلت‌های زندگی انسان در جامعه را به عنوان مبانی اصلی اندیشه، فلسفه و نظام سیاسی خود مورد تأکید قرار خواهد داد.

رابطه نظام سیاسی بلکه هر اندیشه سیاسی با انسان‌شناسی، در عمق ذهن هر اندیشمند و حتی بسیاری از کارگزاران سیاسی حضور دارد و بسیاری از ایشان بر آن تأکید و تصریح کرده‌اند، ماکیاوول چنین می‌اندیشد که «هر شرحی از سیاست باید از طبیعت انسان - امکانات و محدودیت‌هایش آغاز شود. برداشت ما از انسان معین‌کننده دو امر است یکی آنکه به گمان ما انسان شایسته چگونه حکومتی است و دیگر آنکه انسان توانایی ایجاد چگونه حکومتی را دارد». وی معتقد است: انگیزه‌های آدمیان، آنچه که آرزو می‌کنند و برایشان ارزش دارد نه تنها تعیین‌کننده شکل حکومت مناسب آن جامعه است بلکه تعیین‌کننده خط‌مشی حکمرانی است که مایل نیست قدرت خویش از کف دهد».^۱

هابز «هر فرد از انسان را ماشین پیچیده‌ای می‌داند که در عملکرد یک ماشین بزرگ‌تر یعنی دولت نقش خاص خود را ایفا می‌کند؛ از این رو قبل از ارائه نظام سیاسی مورد نظر خود به مطالعه طبیعت آدمی اهتمام می‌ورزد و به این نتیجه می‌رسد که انگیزه‌های اصلی انسان در هر

۱. ر.ک: جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، قسمت اول، ص ۲۶.

اقدامی یا ترس است یا منفعت‌طلبی شخصی. وی عقل را مخصوص انسان می‌داند لکن آن را امتیازی برای انسان به حساب نمی‌آورد زیرا آن را ابزاری معرفی می‌کند که در اختیار دو انگیزه نامبرده می‌باشد. ویژگی حیوان را اعمال زور و فریبکاری و انسان را نوعی حیوان با این دو ویژگی قلمداد می‌کند یعنی در روابط اجتماعی زور را موجه حق می‌داند و نتیجه می‌گیرد که تنها وسیله ایجاد نظم در این صحنه اجتماعی پرآشوب، زور است و بر آن اساس تئوری حاکمیت خود به نام لویاتان را پی‌ریزی می‌کند.^۱ که به معنی حیوانی مخوف یا ماشینی هولناک است و با زور و قدرت صد چندان خود هر فردی را می‌تواند به جای خود بنشاند.

جان لاک هم با اعتراف به این رابطه، نظام سیاسی مورد نظر و متفاوت خود با نظام سیاسی هابز را بر انسان‌شناسی ویژه و متفاوت خود با انسان‌شناسی هابز پی‌ریزی می‌کند. لاک می‌گوید: هر فرد «فطرة» دارای حقوقی است و غایتی دارد گرچه دولت آنها را نشانسد و دولت‌ها هرچند که به‌طور طبیعی ظاهر شوند، هستی آنها هنگامی از نظر اخلاقی قابل توجیه است که مردم در کنار آنها بتوانند قادر به درک غایات خود باشند و حقوقشان محترم شمرند او می‌گوید: افراد در طبیعت برابرند و حقوق یکسان دارند پس باید در وضعیت برابر باشند و کسی بر دیگری فرمانروایی نکنند. او می‌گوید: قانون، آزادی را محدود نمی‌کند بلکه محافظت می‌کند و توسعه می‌دهد زیرا در دولت‌هایی که قانون نیست آزادی هم نیست».^۲

اکنون در این مقدمه کوتاه عرض این نیست که سخنان جان لاک درباره انسان‌شناسی را توضیح دهم بلکه منظورم این است که بگویم جان لاک نیز تفسیر خاصی از انسان دارد که مطابق آن و بر مبنای آن نظام سیاسی خاصی را ارائه می‌دهد و به‌طور کلی در یک جمله می‌توان گفت: هر نظام یا اندیشه سیاسی از سوی هر سیاست‌پژوه بر یک انسان‌شناسی واقعی یا ادعایی استوار است. به این معنا که یا واقعاً از ابتدا بدون هیچ غرضی و مرضی انسان را آن‌طور که واقعاً هست و یا دست‌کم آن‌طور که او گمان می‌کند وجود و واقعیت دارد می‌شناسد و سپس یک نظام سیاسی را بر این انسان‌شناسی خود استوار می‌سازد و یا اینکه یک نظام سیاسی را که از آغاز پسند کرده و به سلیقه‌اش خوش آمده، سعی می‌کند براساس یک انسان‌شناسی ادعایی توجیه و تحلیل کند. و تنوع این انسان‌شناسی‌های واقعی و ادعایی، نظام‌های سیاسی متنوع و رنگارنگی را در صحنه جهان و در تاریخ اندیشه سیاسی نتیجه داده است.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۰۸ به بعد.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۹۵ به بعد.

به اعتقاد ما وجود این رابطه، یک واقعیت آشکار است که با هر عقل و خرد انسان به صورت فطری دریافت می‌شود و هر دین و مکتبی در بعد اجتماعی نظام سیاسی را با این رابطه پیوند می‌دهد. از آن جمله به‌طور ویژه‌ای اسلام از یک‌سو، دین کاملی است که در همه شؤون فردی و اجتماعی، اقتصادی و قضایی و سیاسی وارد شده و دستورالعمل دارد و ما هنگامی که در اندیشه‌های دینی می‌نگریم و در منابع اسلامی به‌ویژه آیات و روایات دقت می‌کنیم به‌خوبی می‌توانیم تأکید دین بر این رابطه را متوجه شویم از این‌رو، بخش عمده‌ای از آیات و روایات به انسان‌شناسی پرداخته و انسان را در بینش دینی با خصوصیات ویژه‌ای معرفی می‌کند و مرتبط با آن دستورالعمل‌هایی به‌ویژه در زمینه سیاسی صادر می‌کند و انسان را در صورت مخالفت مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد.

و بدین‌سان ما نیز در پروژه تحقیقاتی که هم‌اکنون در دست اقدام داریم. با عنوان «مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، عنوان بخش سوم را «مبانی انسان‌شناختی اندیشه سیاسی در اسلام» قرار داده‌ایم تا در آن به مواردی از خصلت‌ها و خصوصیات انسان بپردازیم که در صورت‌بندی نظام سیاسی اسلام، تأثیر مبنایی و ریشه‌ای دارند و این مکتب الهی سیاست‌های دینی را بر آن مبانی فطری بنا نهاده است. لکن از آنجا که منابع گسترده دینی آیات، روایات تاریخ و بررسی سیره عملی حکومت امام علی و دیگر حکومت‌های دینی در درک این موضوع مؤثرند، بررسی کامل آن نیازمند حوصله و دقت بیشتری است و امیدواریم که نویسندگان و پژوهشگران، بعد از این با دقت‌ها و نکته‌سنجی‌های خود از نواقص این کار بکاهند و بر کمال و غنای آن بیفزایند و با دید اغماض و هدایت‌گری به این کار بنگرند و با انتقال نظریات و دیدگاه‌ها و تجربیات خود مؤلف را در رفع نواقص آن کمک کنند.

فصل سوم

مبانی انسان‌شناختی در اندیشه سیاسی اسلام

مطالب این فصل در دو بخش کلی مطرح می‌شود؛ در بخش نخست مفاهیم کلی و نظری بررسی و در بخش دوم مصادیق و جزئیات ارائه می‌شود.

بخش نخست: مفاهیم و کلیات انسان‌شناختی

مقدمه

افزون بر آنچه که در بحث مقدماتی کتاب مطرح شد، در یک تقسیم‌بندی تا حدودی راهگشا، می‌توان مبانی اندیشه سیاسی را (به‌طور کلی یا آنچه که به سیاست اسلام مربوط می‌شود) از زوایای دیگری نیز تقسیم‌بندی کرد و به دسته‌های مختلفی از مبانی اندیشه سیاسی اشاره کرد که در زیر به بعضی از تقسیم‌بندی‌ها پرداخته می‌شود:

۱. از آنجا که اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان سیاست را در بسیاری از موارد به فرماندهی و فرمانبری تفسیر و معنا کرده‌اند؛ بنابراین می‌توان مبانی اندیشه سیاسی را به دو دسته تقسیم کرد:

یک دسته، مبانی اندیشه سیاسی مربوط به فرماندهی و قانونگذاری از بالا است؛ یعنی، آن دسته از مبانی که یک قانونگذار یا فرمانده به هنگام تقنین قانون یا در حین صدور فرمان در نظر می‌گیرد یا باید در نظر بگیرد. زیرا، همان‌طور که در مباحث پیشین توضیح دادیم، مسئله تقنین قوانین و صدور فرامین هم، مثل بسیاری از حقایق انسانی دیگر، چیزی نیست که فجأة و دفعهً و بدون مقدمه حاصل شود؛ بلکه حقیقتی تدریجی‌الوجود است که از ریشه‌ها و پایه‌های خاصی تغذیه می‌کند، جوانه می‌زند، ساقه می‌رویانند و سپس بر فروع و شاخ و برگ‌های خود می‌افزاید و همه فروع و شاخ و برگ‌های آن بر اصول و اساس و پی‌های اصلی ویژه‌ای استوار است.

دسته دوم، مبانی اندیشه سیاسی مربوط به اطاعت و فرمانبری یا فرمان‌پذیری از پایین و توسط شهروندان و اعضای جامعه است که چرایی اطاعت از قانون قانونگذاران و فرمان فرماندهان را در نظر آنان توجیه می‌کند؛ زیرا اطاعت‌کنندگان و فرمانبرداران یعنی شهروندان و اعضای جامعه، به نوبه خود انسان‌هایی دارای عقل، اندیشه، خرد، اختیار، آزادی، تصمیم، اصول و عقاید، ارزش‌ها و قدرت و قوت استدلال هستند که ناگزیر قبل از هر اقدامی، باید در فکر و اندیشه خود، آن را بسنجند و دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن نزد خود و دیگران و نزد خلق و خالق خود داشته باشند که طبعاً این ادله نزد هر کسی بر اصول و مبانی خاصی که مورد نظر او است استوار خواهد بود.

۲. از آنجا که انسان، در همه مراحل زندگی و در همه موارد اقدامات و تصمیمات خود، از هر رنگ و شکل که باشد، در درون خویش، با دو حقیقت مؤثر و فعال برخورد می‌کند که در هدایت، توجیه و کنترل اقدامات و تصمیمات او نقش اساسی دارند، سیاست و اندیشه سیاسی نیز هم، به‌طور کلی و مطلق و هم به صورت ویژه و مقید به اسلام، از تأثیر و جهت‌دهی و کنترل آن دو عامل روحی و درونی در امان نیست.

منظور از دو عامل درونی یادشده، بینش‌ها و ارزش‌ها هستند که در همه افعال و حرکات و تصمیمات ما نقش اساسی خاص خود را ایفا می‌کنند. با توجه به آنچه بیان شد مبانی اندیشه سیاسی هم به‌طور کلی و هم به شکل ویژه بر دو نوع بینشی و ارزشی تقسیم می‌شوند، به عبارت دیگر هم آنچه از واقعیت‌ها را که می‌فهمیم و حقایقی که درک می‌کنیم و برای ما روشن می‌شود در اندیشه‌های سیاسی ما، مؤثر خواهد بود و آنها را در مسیر خاصی هدایت خواهد کرد و هم، آنچه را که مطلوب ما است و دوست می‌داریم یا باید دوست بداریم.

۳. از آنجا که انسان، از دو گونه زندگی برخوردار است یا زندگی او دارای دو جنبه است که یکی گونه فردی و جنبه خصوصی زندگی او و دیگری گونه اجتماعی و زندگی جمعی و عمومی او است، می‌توان از این زاویه نیز، مبانی اندیشه و اقدامات سیاسی کلی یا اسلامی را به دو دسته دیگر تقسیم کرد:

یک دسته از آنها، مبانی اندیشه سیاسی فردمحور و دسته دیگر، مبانی اندیشه سیاسی جامعه‌محور است؛ در اینجا به عنوان یک مثال شاخص و بارز، درباره مبانی اندیشه و اقدام سیاسی جامعه‌محور، به‌طور ویژه، بر نقش‌های اجتماعی تأکید می‌کنیم؛ آری مبانی اندیشه‌ها و اقدامات سیاسی ما، می‌توانند از نوع نقش‌های اجتماعی باشند که طبعاً تکالیفی را ایجاد

می‌کنند؛ یعنی هر نقشی در جامعه تکالیفی را به دنبال دارد و به منظور تأمین اهدافی شکل گرفته است که هر شخص آزاد، با پذیرش آن نقش، ناگزیر از آن است که به تکالیف مربوط به آن اقدام کند و برای تحقق اهدافی که آن نقش، به منظور تحقق آنها اعتبار اجتماعی یافته است، فکر و اندیشه و سیاست و تدبیر خود را به کار اندازد. در اینجا برای توضیح نقش از فرهنگ‌های روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی استفاده می‌کنیم:

نقش که در فرهنگ غرب "Role" و در زبان عربی «الدور» به آن اطلاق می‌شود، یک اصطلاح مربوط به «روان‌شناسی اجتماعی» است که این‌گونه تعریف شده است:

۱. «دور الفرد؛ هو ما يتوقعه المجتمع او الاخرون او هو نفسه ان يقوم به و يؤديه من واجبات و اعمال لنفسه و لذويه و مجتمعه، وفق مركزه و مكانته في المجتمع، و سابق اعداده و تأهيله، و ظروفه الخاصة الاجتماعيه والماديه والطبيعيه، و امكانيات الشخصيه المختلفه... والظروف الحالى الذى يقوم فيه بالدور، او يطلب منه ادائه فيه»^۱.

«نقش یک فرد، رفتاری است که جامعه یا دیگران یا خود او انتظار دارند که برای خود یا جامعه‌اش به خاطر جایگاه، قدرت و شایستگی و شرایط خاص مادی و طبیعی و ویژگی‌های شخصیتی گوناگونی که دارد نسبت به آن اقدام کند». "Role" «الگو یا تیپ رفتاری که کودک یا بزرگسال برحسب انتظارات دیگران انتخاب می‌کند»^۲.

این واژه از هنر تئاتر قدیم فرانسه گرفته شده که در آن "Role" به تومار کاغذی گفته می‌شد که نقش (وظیفه) بازیگر در آن نوشته می‌شد، در روان‌شناسی اجتماعی، معمولاً به هر الگوی رفتاری اطلاق می‌شود که به حقوق، تعهدات و وظایفی که از کسی انتظار می‌رود، به او آموخته می‌شود یا در موقعیت‌های اجتماعی خاصی انجام آنها تشویق می‌شود، ارتباط پیدا می‌کند. در واقع می‌توان گفت که نقش شخص دقیقاً چیزی است که دیگران از او انتظار دارند و پس از یادگیری و درونی شدن نقش، چیزی است که خود شخص از خویش‌تن انتظار دارد.^۳

"Role" انگاره یا قالب متشکل رفتار مربوط به یک موضع‌گیری در یک اجتماع یا در یک گروه که با انتظار گروه یا افراد، همبسته است. در زمینه این اصطلاح می‌توان مفاهیم زیر را متمایز کرد:

۱. عبدالقادر، موسوعة علم النفس والتحليل النفسى، الطبعة الثالثة، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.

۲. ر.ک: یونگ، جامعه‌شناسی مقدماتی.

۳. پورافکاری، فرهنگ جامع روان‌شناسی روان‌پزشکی، ج ۲، ص ۱۳۱۵.

۱. نقش اجتماعی که در آن موضع به شکل مقام، موقعیت یا مرتبه است. قالب رفتار در این نقش به وسیله توافق یا رضایت اعضای گروه تعیین شده است و فرض بر این است که دارای ارزشی کنشی برای گروه و به واسطه گروه است...^۱

در هر حال، نقش، حاوی یک قالب رفتاری و دربردارنده حقوق، وظایف و تکالیف خاصی است که به صورت مشروح در جای خود بیان شده و در ذهنیت جامعه وجود دارد و این اصطلاح اجمالاً به همه آن حقوق، وظایف و تکالیف اشاره می‌کند.

نقش، از عوامل عمده اجتماعی شدن افراد است؛ از این رو بعضی از روان‌شناسان، اجتماعی شدن را به چند مرحله تقسیم کرده‌اند که در هر مرحله، عامل خاصی در آن می‌تواند مؤثر باشد. «برای مثال بریم (۱۹۶۶م) میان اجتماعی شدن اولیه و اجتماعی شدن بعدی تمایز می‌گذارد. او می‌گوید که اجتماعی شدن کودک، از راه کسب ارزش‌های بنیادی مشخص می‌شود؛ برعکس اجتماعی شدن دوره بزرگسالی بر رفتارهای گوناگون مرتبط با نقش تأکید دارد و دارای آثاری است که احتمالاً بیشتر آن به بافت‌های نقش‌های به خصوص محدود می‌شود.^۲

درواقع، می‌توان گفت: «نقش» یک نوع تعهد است که منشأ ثبات رفتار اجتماعی و همسانی آن در قالب‌های متفاوت می‌شود و آینده جامعه و رفتارهای مورد انتظار، از هر عضو در هر موقعیت را، تا حدود زیادی روشن و مشخص می‌کند.

هر نقش، انتظاراتی را در جامعه از سوی مردم به دنبال دارد که، کوتاه آمدن در آن انتظارات، منشأ ضربات حیثیتی و صدمات موقعیتی و مقامی شخص در جامعه می‌شود؛ چنان که بسیاری از نقش‌های عمده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، از نظر قانونی بر فردی که خود را در آن موقعیت قرار می‌دهد و تصمیم دارد آن نقش را ایفا کند، تکالیفی را تحمیل می‌کند که کوتاه آمدن از اقدام به آن تکالیف، نه تنها او را در معرض بازخواست و مؤاخذه و حتی اعمال مجازات از سوی کسانی که حق نظارت بر عملکرد او را دارند قرار می‌دهد؛ بلکه، افزون بر این خود آن شخص و طرفداران و حامیان او با مشکلات سیاسی و اجتماعی مواجه می‌شوند و پایگاه اجتماعی و قدرت سیاسی خود را از دست می‌دهند. تذکر این نکته لازم است که اصطلاح روان‌شناختی اجتماعی نقش، بسیار عام و گسترده است؛ ولی، آنچه را که در این کتاب به طور طبیعی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، نقش‌های سیاسی است: نقش‌هایی مانند: - نقش رهبری؛ - نقش

۱. منصور و دیگران، لغتنامه روان‌شناسی، ص ۳۲۸.

۲. ر.ک: راس و دیگران، روان‌شناسی اجتماعی، ص ۱۲۵.

ریاست جمهوری؛ - نقش وزارت؛ - نقش وکالت؛ - نقش قضاوت؛ - ریاست؛ - مدیریت تا برسد به نقش کارمندی در بخش‌های مختلف کارهای سیاسی و...

ریشه‌های جامعه‌گرایی در خصلت‌های شخصیتی فردی

از آنجا که آنچه اصالتاً در جهان خارج وجود چشمگیرتری دارد، فرد یا افراد هستند که قبل از جامعه، نظام و تشکیلات اجتماعی، حقیقت و وجود خود را در ذهن افراد متجلی و متظاهر می‌سازند و در واقع، همین افراد هستند که دست‌به‌دست هم می‌دهند و جامعه و نظام‌های اجتماعی و تشکیلات و نهادهای گوناگون را ایجاد می‌کنند، ما می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که جامعه زیستی یا زندگی اجتماعی، در شخصیت و روان افراد، ریشه و جایگاه خاص خود را دارد. بنابراین، قبل از هر چیز، نخستین سؤال در این بحث، از همین ریشه‌های شخصیتی و روان‌شناختی جامعه‌گرایی در درون افراد و اعضای جامعه خواهد بود و ما باید ببینیم چه عوامل شخصیتی و گرایش‌های روان‌شناختی در نهاد انسان وجود دارد که وی را در درون جامعه و در کنار جمع نگه می‌دارد؟ در پاسخ به این سؤال، بر ما لازم است که در آغاز به تعریف اصطلاح شخصیت و علل و عوامل و گرایش‌های شخصیتی توجهی داشته باشیم.

شخصیت

در روان‌شناسی اجتماعی در تعریف شخصیت گاهی انسان احساس می‌کند با یک نوع تناقض روبه‌رو می‌شود؛ بعضی از روان‌شناسان اذعان کرده‌اند که شخصیت انسان در فرایند جامعه‌پذیری به وجود می‌آید؛ زیرا انسان در روابط متقابل اجتماعی با افراد دیگر، میراث‌های جامعه را می‌گیرد و به فرهنگ جامعه، پیوند می‌خورد... «انسان ناگزیر است، خودمختاری سائق‌های زیستی را با قیده‌های آداب و رسوم و خواست‌های فرهنگ جامعه خویش مهار کند تا بتواند به عنوان یک عضو سالم و مورد قبول جمع در جامعه زندگی کند؛ زیرا هر گونه کجروی از موازین فرهنگی، مجازات در پی دارد... هنگامی که انگیزه‌های روانی و تظاهرات سائق‌های زیستی کودک با ارزش‌ها و موازین فرهنگ جامعه انطباق یافت، شخصیت او شکل گرفته است؛ به بیان دیگر شخصیت متعادل وقتی حاصل می‌آید که کشش‌های شخصی با انتظارات جمعی توافق یافته باشد»^۱.

۱. ر.ک: ستوده، روان‌شناسی اجتماعی، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

آنچه که آشکارا می‌توان از این گفته استنباط و استخراج کرد، این است که شخصیت فرد ساخته و پرداخته فرهنگ جامعه است که شاید ظاهر این سخن با مکتب اصالت جامعه سازگارتر باشد؛ ولی آیا به‌راستی می‌توان گفت: شخصیت فرد در فرایند جامعه‌پذیری و تحت تأثیر فرهنگ هر جامعه به وجود می‌آید آنچنان که از سخن فوق برمی‌آید؟

البته ما در همین جا باید بر این نکته تأکید کنیم که قبول داریم فرهنگ هر جامعه در تغییر و تحول و دگرگونی و تکامل شخصیت فرد مؤثر است و شخصیت افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ولی، این سخن به معنای ایجاد شخصیت فرد نیست؛ چرا که هر فرد، قبل از زندگی اجتماعی نیز دارای شخصیتی است و خصایل شخصیتی او است که وی را یا در کنار جمع نگه می‌دارد یا باعث گریز او از آن جامعه می‌شود. آری مسلماً هر فرد یک نوع استقلال شخصیتی دارد و خصوصیات شخصیتی او است که سرنوشت وی را با زندگی اجتماعی به‌طور کلی یا زندگی در یک جامعه خاص مشخص می‌کند و او را در این زمینه وادار به انتخاب خاصی می‌کند.

اگر این شخصیت مستقل هر فرد، نسبت به جامعه وجود نداشته باشد و به گفته بالا شخصیت فرد، زاده جامعه و مولود زندگی جمعی باشد، دو سؤال عمده و اصلی بی‌پاسخ خواهد ماند: یک سؤال این است که چگونه افراد به سوی زندگی جمعی کشیده می‌شوند یا اگر دقیق‌تر بگوییم از زندگی جمعی دل نمی‌کنند و خود را از تأثیر فرهنگ جامعه رها نمی‌کنند؟

سؤال دیگر این است که قضاوت افراد نسبت به جامعه در یک عرض عریضی، متغیر و بین دو نقطه یعنی موافقت صددرصد و مخالفت صددرصد در نوسان است تا آنجا که می‌بینیم در عین آنکه بخش عمده‌ای از افراد به فرهنگ جامعه خود دلبستگی کامل دارند و با تمام وجود از آن دفاع می‌کنند، بخش دیگری به‌شدت از آن گریزانند و گاه تیشه به ریشه آن می‌زنند و در مواردی حرکت‌های انقلابی به وجود می‌آید و یکسره فرهنگ و نظام و نهادهای اجتماعی را دگرگون می‌کند؟ و اگر واقعاً شخصیت فرد را فرهنگ جامعه به وجود می‌آورد، این‌گونه مخالفت‌های فردی با فرهنگ جامعه و دگرگون کردن آن، چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ افزون بر این چرا در جامعه واحد و فرهنگ اجتماعی یکسان شخصیت‌های گوناگون و متفاوت با یکدیگر ظاهر می‌شود؟ بنابراین در گفتار یادشده، به‌رغم آنکه در آغاز سخن، شخصیت را مولود فرهنگ جامعه دانسته، در پایان سخن، شخصیت را حاصل توافق کشش‌های شخصی با انتظارات جمعی دانسته که نشان می‌دهد قبل از زندگی جمعی کشش‌های شخصی یعنی شخصیتی وجود دارند و این سخن پایانی با آن سخن آغازی متناقض است.

شاید به همین لحاظ باشد که برخی دیگر از روان‌شناسان گفته‌اند: شخصیت فرد به ساختار روانی او بستگی دارد و به عوامل ساختاری ثابت اشاره کرده‌اند و بعضی دیگر شخصیت را، روش خاص هر فرد در جستجوی پیدا کردن و تفسیر معنایی زندگی می‌دانند یا اینکه رشد شخصیت را وابسته به کنش‌های متقابل انسانی، ورزیدگی در زبان و درجاتی از تجربه عاطفی قلمداد کرده‌اند؛ یعنی، رشد شخصیت را زاده‌ی زندگی جمعی و کنش‌های متقابل انسانی و عوامل جمعی دیگر دانسته‌اند نه اصل وجود شخصیت افراد را و بعضی که به نظر می‌رسد دقیق‌تر به این مسئله نگریسته‌اند، «شخصیت را سازمان‌پویایی از منظومه‌های روانی و بدنی در درون فرد که سبب سازگاری بی‌همتا و بی‌نظیر او با محیط می‌شود» دانسته‌اند.^۱

در بینش اسلامی، فرد قبل از زندگی جمعی و منهای جامعه، دارای شخصیت و هویت مستقلی است و جوهره مستقلی دارد که اساس مسئولیت‌پذیری او است و هیچ‌گاه نمی‌تواند و نباید اوضاع اجتماعی و شرایط محیطی را بهانه طرز رفتار خود و احیاناً توجیه‌کننده گناهان و کجروی‌های خویش قرار دهد که ما در بحث فطرت مفصل‌تر به آن اشاره خواهیم کرد.

با این وصف، می‌توان گفت: از دید روان‌شناسی اجتماعی، شخصیت و گرایش‌های شخصیتی، ریشه و اساس رفتار فردی و از آن جمله، گزینش زندگی جمعی و همزیستی او با دیگران است. در اینجا برای آنکه تا حدودی منظور ما روشن شود به این حقیقت اشاره می‌کنیم که تاکنون، چندین گرایش و صفت شخصیتی مثل سلطه‌جویی، جمع‌گرایی، گروه‌گرایی، نوع‌دوستی، استقلال‌خواهی، دوستی و دشمنی، دستگیری، عزت نفس، جاه‌طلبی و امثال آنها برای انسان شناخته شده که می‌توان گفت: تقریباً همه آنها از قوت و قدرت ابعاد اجتماعی شخصیت انسان حکایت دارند؛ زیرا، هیچ‌یک از این گرایش‌های شخصیتی بدون وجود جامعه و زندگی جمعی نمی‌تواند زمینه بروز و ظهور و مفهوم درستی داشته باشد.

از یک زاویه، می‌توان افراد را به سه بخش سلطه‌جو، سلطه‌پذیر و استقلال‌طلب تقسیم کرد؛ ولی این هر سه خصلت از جامعه‌گرایی انسان حکایت دارند؛ زیرا، وجود این خصلت‌ها بدون جامعه بی‌معنا است. از زاویه دیگر می‌توان افراد را به سه دسته خواهان دوستی با دیگران یا دشمنی با آنها یا بی‌تفاوت تقسیم کرد؛ ولی باید گفت: این سه خصلت شخصیتی نیز از جامعه‌گرایی انسان حکایت دارند؛ یعنی، فروع و شاخصه‌های کوچک‌تری از یک گرایش اصیل‌تر یعنی جامعه‌گرایی

۱. همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

انسان هستند، از زاویه دیگر انسان یا خواهان معاشرت با دیگران یا انزواطلب است و گوشه‌گیری را انتخاب می‌کند که این دو نیز از جامعه‌گرایی انسان حکایت دارند.

از جهت دیگر، انسان یا عدالتخواه و مساوات‌طلب یا ظالم و ستمکار و عدالت‌ستیز است که این دو نیز خصلت‌های گوناگونی از جامعه‌گرایی انسان هستند و در صورت دوم، افراد یا قدرت‌طلب و متجاوز و مستکبرند یا مستضعف و مورد تجاوز.

پس درحقیقت آنچه که نام بردیم و بسیاری دیگر از خصلت‌های مشابه، همه از جمع‌گرایی انسان حکایت دارند و نشانه وجود این‌گونه فروغ و شاخه‌های جمع‌گرایی در درون خصوصیت‌ها و خصلت‌های شخصیتی و گرایش‌های فردی اعضای جامعه است.

بنابراین، ما در بیان اندیشه سیاسی اسلام در همین آغاز می‌توانیم از جهت انسان‌شناختی بر یکی از مبانی اندیشه سیاسی اسلام تأکید کنیم؛ یعنی، فردمحوری و اندیشه اصالت فردی که می‌توان گفت: از عمده‌ترین مبانی اندیشه سیاسی در اسلام است و ما در آینده نزدیک به بعضی از ادله و آثار این طرز فکر اشاره می‌کنیم و سپس به مبنای دیگر اندیشه سیاسی اسلام در ارتباط با جامعه‌گرایی یا جامعه‌گریزی می‌پردازیم که هر یک به نوبه خود می‌تواند مبتنی بر مبانی گوناگون دیگری باشد.

مسئولیت انسان در قبال جامعه‌گرایی

آنچه را که تاکنون در ارتباط با جامعه‌گرایی شخصیتی انسان مطرح کردیم، به ابعاد انسان‌شناختی، ریشه‌ها و گرایش‌های روانی و فطری او مربوط می‌شد: ولی از آنجا که (بعدها بیشتر توضیح داده خواهد شد) انسان یک موجود مختار عاقل و مکلف و مسئول است، از نظر ارزشی بر او است که در هدایت و جهت‌دهی این گرایش‌ها، مطابق موازین دینی و قوانین الهی موجود در کتاب آسمانی، نقش خود را انجام دهد.

برای توضیح بیشتر از آیات قرآن مثل: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۱ ای انسان تو در تلاش به سوی پروردگارت هستی و روزی او را ملاقات خواهی کرد». چنین برمی‌آید که اصل حرکت تکاملی انسان، درواقع، یک حرکت جبری است که خواه و ناخواه در همه مراحل در خواب و بیداری و در غفلت و هوشیاری و در مرحله زندگی فردی و اجتماعی و خانوادگی و در همه مراحل، این حرکت جبری محقق می‌شود و انسان هیچ‌گاه قادر به توقف آن نیست.

۱. انشقاق، ۶.

ولی با اینکه اصل حرکت، جبری و غیر قابل توقف است، جهت‌دهی، هدایت و کنترل آن در اختیار انسان است و از آنجا که رفتارها و حرکت‌های انسان همگی زاده‌ی گرایش‌های درونی او هستند و هر یک از گرایش‌های درونی انسان، یک نوع رفتار و حرکت در ظاهر زندگی او ایجاد می‌کند، طبعاً معنای بخش فوق این است که گرچه اصل وجود گرایش‌های درونی در روان انسان‌ها، خدادادی و تکوینی و جبری است و حرکت‌ها و رفتارهایی جبراً در انسان ایجاد می‌کنند؛ ولی، در نهایت نمی‌توان گفت خارج از کنترل انسان هستند.

بر این اساس گرایش‌های روانی انسان به زندگی جمعی نیز خارج از کنترل او نیستند و از این رو است که رفتارها و حرکاتی را که براساس این گرایش‌ها انجام می‌دهد می‌تواند، صبغه‌ی دینی داشته و دارای ارزش اخلاقی و زمینه‌ساز ستایش، نکوهش، پاداش و کیفر الهی باشد.

به همین لحاظ است که بزرگان ما گفته‌اند که اجتماعی زیستن بار ارزشی و اخلاقی دارد.^۱ چون آن را خارج از کنترل و اختیار انسان نمی‌دانند؛ ولی در پاسخ به پرسشی درباره کیفیت ارزش زندگی جمعی و اینکه ارزش زندگی جمعی از دید اسلام مثبت است یا منفی؟ از آیات و روایات چنین برمی‌آید که ارزش زندگی جمعی به دو چیز بستگی دارد: نخست شرایط حاکم بر جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و دوم علل و عوامل و انگیزه‌های روانی که او را وادار به زندگی در آن جامعه می‌کنند؛ یعنی، زندگی در جامعه‌ای با شرایط مطلوب دینی و اخلاقی طبعاً ارزش مثبت دارد و زندگی در جامعه‌ای که فاقد شرایط دینی و اخلاقی است، ارزش منفی خواهد داشت. چنان که حتی زندگی در جامعه‌ای هم که شرایط مطلوب دینی را دارد، در صورتی دارای ارزش دینی و اخلاقی مثبت خواهد بود که شخص در گزینش و انتخاب آن دارای انگیزه صحیح، عادلانه و کمال‌طلبانه باشد؛ ولی اگر انگیزه او از گزینش زندگی جمعی، نادرست، ظالمانه، قدرت‌طلبانه و ثروت‌طلبانه باشد، هر چند که شرایط آن جامعه مطلوب باشد، ولی زندگی او در آن جامعه نامطلوب و دارای ارزش منفی خواهد بود.

از این رو با بررسی آیات و روایات، در برخورد با مسئله زندگی جمعی به یک قضاوت و ارزش‌گذاری مطلق نمی‌توان دست یافت و نمی‌توان چنین دریافت که قرآن زندگی جمعی را مطلقاً خوب یا مطلقاً بد قلمداد کرده باشد و به‌رغم آنکه اسلام یک آیین زندگی جمعی است (که از امت وسط، مسئولیت‌های اجتماعی، جهاد، شهادت، قضاوت، تجارت، قصاص، حدود و

۱. ر.ک: مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۲۷ به بعد.

دیات، احکام، سیاست، حقوق و دیگر حدود و قوانین اجتماعی دم می‌زند و به صد زبان مردم را به زندگی جمعی، تشکیل جامعه سالم و تأسیس حکومت خداپسند و انسانی دعوت می‌کند) در موارد مختلفی مسلمانان را دعوت به مهاجرت از جامعه خویش می‌کند؛ ولی، مسلماً مفهوم این دعوت به مهاجرت، دعوت به دل‌کندن از زندگی جمعی و دل‌بستن به زندگی در انزوا و در غار و جنگل نیست؛ بلکه، دعوت به مهاجرت از یک جامعه به جامعه دیگر است. از این رو گفته‌اند ارزش زندگی جمعی در اسلام، یک ارزش ذاتی و مطلق نیست؛ بلکه ارزش غیرری و نسبی (در ارتباط با جوامع مختلف) است.^۱

ولی با توجه به مطالب بالا باید بگوییم مفهوم گرایش انسان به جامعه و زندگی جمعی، گرایش به جامعه به معنای اصطلاحی خاص نیست و اصولاً، جامعه به معنای اصطلاحی خود که جنبه اعتباری و قراردادی دارد، نمی‌تواند در متن طبیعت انسان ریشه داشته و گرایش‌های غریزی او را به طرف خود جهت دهد، بلکه، ساخته انسان است بنابراین، منظور از گرایش به جامعه و زندگی جمعی این است که انسان دوست دارد با دیگران زندگی کند و مأنوس باشد و از تنهایی گریزان است؛ ولی، کیفیت و شکل زندگی با دیگران را او با اتکا به عقل و خردورزی خود باید بسازد.

البته، اگر قبل از او دیگران کیفیت و صورت زندگی جمعی را مشخص کرده و حکومتی تشکیل داده باشند و آداب و رسوم و ارزش‌ها و اخلاق و قانون و روابط خاصی را بر زندگی خود حاکم کرده باشند، در این صورت فردی که می‌خواهد در آن جامعه زندگی کند و دین، اعتقادات، آداب و ارزش‌های اسلامی را پذیرفته باشد، ناگزیر باید آن شکل و صورت زندگی جمعی را با آداب و ارزش‌ها و ملاک‌های اسلامی بسنجد تا متوجه شود که اسلام او را به چه چیز دعوت می‌کند؟ آیا به زندگی در آن جامعه دعوت می‌کند یا به مهاجرت از آن؟ آیا او را به تأیید و تثبیت آن جامعه دعوت می‌کند یا به تغییر و دگرگونی در آن؟ آیا او را به حمایت از آن جامعه دعوت می‌کند یا به مبارزه و مخالفت با آن؟ و آیا او را به مخالفت سیاسی با آن جامعه دعوت می‌کند یا به درگیری نظامی با آن؟

همه این مطالب می‌تواند دلایل محکمی بر اصالت و محوریت فرد در اسلام باشد؛ به این معنا که مخاطب اصلی اسلام افراد هستند که باید وظایف عمومی و خصوصی و تکالیف دینی خود را در هر یک از مراحل مختلف زندگی و در مواجهه با حالات و شرایط گوناگون اجتماعی و

۱. همان.

در برخورد با مراکز قدرت و گردانندگان و تأثیرگذاران به خوبی انجام دهند و نیز دلایل استواری بر رابطه اخلاق و سیاست و اصالت دین و اخلاق نسبت به سیاست و اولویت اهداف و ارزش‌های اخلاقی باشد که خواه و ناخواه می‌توانند در تغییر و دگرگونی سیاست و هماهنگ ساختن آن با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی به شدت تأثیرگذار باشند.

۱. مبانی اصالت فرد

یکی از مبانی عمده نظام سیاسی و اندیشه سیاسی اسلام، اندیشه اصالت فردی است. عنوان «اصالت فردی» دارای اصطلاحات گوناگون فلسفی، حقوقی، اقتصادی و غیره است؛ ولی در اینجا منظور از اندیشه «اصالت فرد» به عنوان یکی از مبانی مهم اندیشه سیاسی، آن است که تکالیف سیاسی در اصل متوجه فرد و یک‌یک اعضای جامعه است و نسبت به جامعه و تشکیلات اجتماعی تقدم و سبقت خواهد داشت؛ به این معنا که وقتی تکالیف سیاسی را با تشکیلات اجتماعی از جهت تقدم و تأخر می‌سنجیم، درحقیقت، این تکالیف سیاسی است که قبل از تحقق جامعه و قبل از به وجود آمدن تشکیلات اجتماعی و انعقاد نطفه و هسته اصلی جامعه، متوجه فرد می‌شود و خود، در به وجود آمدن جامعه و انعقاد هسته اولیه و تشکیلات بعدی آن نقش اساسی دارد. این فرد است که با دیگران هماهنگ و همفکر و هم‌آوا می‌شود و بنای همزیستی با دیگران را می‌گذارد و این افراد هستند که دست به دست هم می‌دهند و قدرت، قوت، شوکت، سازمان و حکومت تشکیل می‌دهند. این فرد است که در پیشگاه خداوند متعال مکلف است و در هر حال باید وظیفه شخصی خود را در قبال جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند کاملاً، و با دقت تشخیص دهد و به تناسب وضعی که بر جامعه حاکم است و نظامی که بر آن تسلط دارد، وظیفه خود را بشناسد و به تکالیف الهی خود پایبند باشد و هیچ عذر و بهانه‌ای نمی‌تواند در شانه خالی کردن از زیر بار تکالیف و مسئولیت‌هایی که به تناسب شرایط گوناگون اجتماعی متوجه او است، او را همراهی کند و رفتار ناصواب را توجیه کند.

یعنی درحقیقت، وظیفه یک فرد مسلمان در قبال هر گونه اوضاع اجتماعی و نظام سیاسی که (طبعاً گاهی عادلانه و گاهی ظالمانه و گاهی دیکتاتوری و گاهی دموکراتیک و گاهی الهی و گاهی طاغوتی و استکباری و گاهی اخلاقی و گاهی ضد اخلاق و گاهی بی‌توجه به اخلاق است) ممکن است بر جامعه‌ای که زندگی می‌کند حاکم باشد، یکسان نیست؛ بلکه، در قبال هر یک از اوضاع مختلف، تکالیف خاص و متناسبی متوجه او خواهد بود.

گاهی وظیفه فرد کمک و مساعدت و همکاری و حمایت از نظام حاکم بر جامعه است و باید از هیچ تلاش و کوششی در تحکیم بنیاد جامعه کوتاهی نکند، گاهی وظیفه‌اش تقیه، گاهی مبارزه منفی، گاهی مهاجرت و گاهی دیگر مبارزه مثبت است؛ چنان که گاهی مبارزه او شکل فرهنگی، گاهی شکل سیاسی و حتی گاهی شکل نظامی باید داشته باشد. آنچه را که گفتیم نتیجه فردمحوری در اندیشه سیاسی اسلام است و نشان می‌دهد که مکتب و نظام سیاسی اسلام با مکتب‌هایی که دولت و حکومت را در هر شرایطی، سرچشمه اصلی قانون و اطاعت هر دولتی را در هر شرایطی و با هر اعتقاد و هر گونه عملکردی، بر افراد لازم می‌دانند تفاوت اساسی دارد.

بعضی در «حقوق‌شناسی» خود بر این باورند که در نهایت، حقوق و نظام حقوقی، حقیقت و هویت و اعتبار و جوهر خود را از قدرت و اقتدار حاکم می‌گیرد و مسلماً هر گاه با دید مادی به مسئله بنگریم و حقوق را از اخلاق جدا بدانیم و میان آن دو شکافی عمیق برقرار کنیم، این‌گونه اظهار نظر امری کاملاً طبیعی خواهد بود. به عنوان شاهد مثال تاریخی و برای روشن شدن مسئله، به گفتگویی اشاره می‌کنیم که «گزنفون» در این مورد نقل کرده است که «الکیبیاس»، درباره قانون، گفتگویی با «پریکلس» رئیس دولت آتن داشته و از او درباره «ماهیت قانون» سؤال می‌کند.

پریکلس می‌گوید: قانون عبارت است از هر آنچه که مردم در مجلس تصویب و وضع می‌کنند و آنچه را که باید یا نباید انجام شود تعیین کنند. مجدداً الکیبیاس می‌پرسد: اما اگر همانند الیگارشی... نه مردم؛ بلکه اقلیتی جمع شوند و آنچه را که باید یا نباید انجام پذیرد وضع کنند چه؟ پریکلس در پاسخ او می‌گوید: هر چه را که قدرت حاکم بر کشور وضع کند و هر فرمان و امر و نهی را که صادر کند قانون نامیده می‌شود.

در اینجا او از پریکلس با تعجب می‌پرسد: یعنی حتی فرمان‌ها و دستورهای یک حاکم مستبد (که با زور و قدرت نظامی حکومت را تصاحب کرده است)، احکامی که صادر می‌کند و باید‌ها و نباید‌هایی که تعیین و بر مردم تحمیل می‌کند به نظر شما قانون است؟ پریکلس پاسخ می‌دهد: بله، هر چه را که یک فرمانروای مستبد به عنوان حاکم وضع کند این هم قانون نامیده می‌شود...^۱

۱. ر.ک: کلسن، نظریه حقوقی ناب، ص ۱۱ و ۱۲. ترجمه کتاب *Pure Theory of Law* تألیف "Hans Kelsen" توسط

اسماعیل نعمت‌اللهی نقل از:

Xenophon, *Memorabilia*, I.ii. 40-46, trans, George C. Calhoun, In Calhoun, *Introduction to Greek Legal Science* (Oxford: Clarendon Press, 1944, repr. Scientid: A & Len, 1977).

در اینجا درصدد نقل همه مطالب و گفتگوی دو طرف نیستیم و نمی‌خواهیم این دیدگاه را به شخص خاصی نسبت دهیم؛ فقط منظور اشاره به این طرز فکر و اندیشه است که در تاریخ فلسفه حقوق و سیاست وجود داشته مبنی بر اینکه دولت هر که باشد فرامین و دستوراتش هر چه که باشد معتبر و لازم‌الاجرا است و قانون نامیده می‌شود و بسیاری از نویسندگان مسلمان و غیر مسلمان به نظر می‌رسد که علماً یا عملاً طرفدار چنین طرز فکری بوده‌اند.

از حقوق‌دانان مشهور غرب، «هانس کلسن»^۱ را می‌توان از طرفداران این طرز فکر قلمداد کرد که معتقد است: علم خاص حقوق را باید هم از فلسفه عدالت و اخلاق و هم از واقعیت اجتماعی و جامعه‌شناسی جدا کرد و منظور وی این است که به قول خودش «حقوق ناب و خالص» را نه با اخلاق ارتباطی هست و نه با واقعیت‌های انسانی و اجتماعی که در جامعه‌شناسی مورد بحث واقع شده است.

او نظریه «حقوق طبیعی» را به دلیل ارتباط با و اتکایی که بر اخلاق دارد و نظریه «حقوق تجربی» و پوزیتیویستی را به دلیل ارتباط با و اتکایی که بر واقعیت‌های اجتماعی و حقایق جامعه‌شناختی دارد، رد می‌کند و در «نظریه حقوقی ناب» خود که به عنوان شکل دیگری از حقوق پوزیتیویستی مطرح کرده است، نه محدودیت‌های اخلاقی را می‌پذیرد و نه محدودیت‌هایی را که به نام واقعیت و از جانب طبیعت بر آن وارد می‌کنند و در واقع، وی اخلاق و واقعیت را عناصری بیگانه، اجنبی و غیر حقوقی می‌داند که وارد محدوده حقوق شده‌اند.

کلسن از کسانی است که در آثار خود از جدایی بین «هست‌ها» و «بایدها» یا به اصطلاح جدایی میان جهان‌بینی و ایدئولوژی دم می‌زند و دفاع می‌کند.

او می‌گوید: اعتبار یک هنجار حقوقی، همیشه از یک هنجار حقوقی بالاتر، به آن سرایت می‌کند و پیوسته باید اعتبار یک قانون را با استناد و استدلال به یک قانون بالاتر اثبات کرد و بر این اساس، اعتبار قوانین و هنجارهای حقوقی، زنجیروار به هم مربوط می‌شوند تا می‌رسیم به سرچشمه اصلی اعتبار تمامی قوانین اجتماعی و هنجارهای حقوقی که «قانون اساسی» نام دارد و عالی‌ترین سطح هنجارها در یک نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد.

درواقع، سخن اصلی ما در اینجا است و آنچه را که تاکنون، درباره دیدگاه کلسن گفتیم جنبه مقدماتی داشت و برای درک دیدگاه کلسن در ارتباط با مسئله مورد نظر، ذکر آن لازم بود.

1. Hans Kelsen

در اینجا کلسن (با توجه به اینکه حقوق ناب را از اخلاق و واقعیت جدا می‌داند و توسل به اخلاق و عدالت و نیز استناد به واقعیت را در اثبات اعتبار هنجارهای اجتماعی ممنوع و ناروا می‌شمرد و تنها راه اثبات اعتبار هر هنجار و قانون اجتماعی را در قانون سطح بالاتر آن جستجو می‌کند) در اثبات اعتبار قانون اساسی و به قول خود، عالی‌ترین سطح هنجارهای اجتماعی با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا نه می‌تواند اعتبار آن را از ارزش‌های اخلاقی دریافت کند و نه از واقعیت‌های اجتماعی و حقایق جامعه‌شناختی و نه از هنجارها و قوانین اجتماعی بالاتر؛ چرا که بحث ما درباره قانون اساسی است، به عنوان بالاترین سطح هنجارهای اجتماعی که طبعاً در اثبات اعتبار آن، دیگر نمی‌توان به هنجارها و قوانین بالاتر استناد کرد.

در اینجا است که وقتی از کلسن درباره اعتبار قانون اساسی سؤال می‌شود، وی به ناچار و صرفاً با استناد به پرهیز از اوضاع و احوال و افکار آنارشیستی، وجود قانون اساسی را لازم و اعتبار آن را محرز می‌داند و این بدان معنا است که او اعتبار قانون اساسی را صرفاً، با اتکا به قدرت سیاسی حاکم بر جامعه اثبات می‌کند؛ یعنی او معتقد است «قانون اساسی» نه اعتبار خود را از اخلاق می‌گیرد و نه از واقعیت؛ بلکه، اعتبار خود را فقط و فقط از قدرت حاکم می‌گیرد به دلیل مخالفت «با آنارشیسم»^۱. بنابراین، کلسن فقط با فقدان حکومت مخالف است و وجود حکومت به هر شکل آن برای او تفاوتی ندارد، همین که اجمالاً حکومتی در رأس جامعه باشد و قانونی وضع کند و نظمی بر جامعه مستقر و نظامی بر رفتار مردمان تحمیل و حاکم کند کافی است و قانون اساسی نیز که در بالاترین سطح هنجارهای اجتماعی است و نمی‌تواند مستند به هنجارهای بالاتری باشد (و به عقیده کلسن از اخلاق و واقعیت هم بیگانه است) فقط اعتبار خود را از قدرت حاکم و حاکم قدرتمند می‌گیرد. «نظریهٔ ناب» به خوبی واقف است که نمی‌توان وجود حقوق را همانند وجود واقعیت‌های مادی طبیعی و قوانین حاکم بر آنها اثبات کرد... و در ادامه می‌گوید: در جایی که حقوق دانان از حقوق سخن به میان می‌آورند، چیزی جز قدرت عریان را نمی‌بینند.^۳

۱. آنارشیسم یا سروری ستیزی در اصطلاح «جنش و نظریه‌ای سیاسی است که عقیده دارد مرجعیت و قدرت سیاسی در هر شکلی نالازم و ناپسند است و لذا خواهان برافتادن هر گونه دولت... است، ... مدعای کانونی آنارشیسم دشمنی با حکومت سیاسی است اما با این حال نه تنها قدرت و مرجعیت سیاسی؛ بلکه، هر گونه قدرت سازمان‌یافته دینی و اجتماعی را بر نمی‌تابد...» (بیات، و دیگران، فرهنگ واژه‌ها).

۲. ر.ک: همان، مقدمه استنلی پولسون، ص ۱۴ به بعد، به ویژه صفحات ۲۰، ۲۳ و ۲۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۴.

کلسن با دوگانه‌انگاری سنتی حقوق و دولت مخالف است و می‌گوید: دولت یک نظام اجبارگر است که باید با نظام حقوقی یکی باشد؛ دولت (همان) نظام حقوقی است. از این رو با از بین بردن دوگانه‌انگاری حقوق و دولت، به تخریب کامل... ایدئولوژی مشروعیت منجر می‌شود.^۱

در این دیدگاه، هانس کلسن که آن را به عنوان یک شکل پوزیتیویست مخالف با اشکال سنتی حقوق پوزیتیویست و با عنوان «حقوق ناب و خالص» مطرح می‌کند، خوب و بد و باید و نباید را ساخته و پرداخته دولت و قدرت حاکم می‌داند که هر فردی به عنوان عضوی از اعضای دولت باید چشم و گوش بسته، آن را بپذیرد و مطیع نظام حاکم، دولت و قدرت باشد و از سوی دیگر، وی اصولاً ارزیابی حقوقی دولت و قدرت حاکم را ناممکن تلقی می‌کند؛ زیرا، اصولاً حقوق یعنی، دولت و مشروعیت را ذاتاً و اساساً زاده دولت و قدرت حاکم می‌داند. بنابراین، از این زاویه نمی‌توان هیچ دولتی را با انگ مشروع بودن یا نبودن، متفاوت با دیگر قدرت‌ها و دولت‌ها دانست و میان دولت‌های مختلف (اعم از اینکه دولت دموکراتیک باشد یا مستبد، اقلیت باشد یا اکثریت، اخلاق‌گرا باشد یا ضد اخلاقی، الهی باشد یا مادی) از جهت مشروع بودن نمی‌توان فرقی قائل بود؛ چون اصولاً، سرچشمه هر مشروعیت و هر قانون و هر حق و تکلیفی، خود قدرت حاکم خواهد بود.

درواقع، آنچه را که ما درباره دیدگاه کلسن مطرح کردیم، شکل عریان‌تر و آشکارتر آن را نویسندگان و فیلسوفان سیاسی چون بُدن و هابز مطرح کرده‌اند که حاکم را برتر از قانون و از قیود و حدود و تکالیف قانونی، مطلق و رها دانسته و او را قانون‌بخش یا قانون‌ساز^۲ قلمداد کرده‌اند؛ آنچنان که همه شهروندان را در هر صورت، ملزم به اطاعت از پادشاه دانسته و حکم او را به منزله حکم خداوند تلقی کرده‌اند.

بُدن در بیان نشانه‌های حاکمیت می‌گوید:

نخستین نشانه شهریار حاکم، قدرت وضع قوانین عمومی و خصوصی برای مردم است، بدون آنکه به رضایت و تصویب مقامی برتر یا فروتر از خود نیازمند باشد....

یک قانون در یک لحظه وضع می‌شود و اقتدار خود را از کسی که برترین قدرت را دارا است کسب می‌کند.... اقتدار حقیقی قانون و نیز عرف هر دو متکی بر قدرت شهریار حاکم است. قدرتی که حاکم را منبع قانون می‌داند انتقال‌ناپذیر است.^۳

۱. ر.ک: همان، ص ۱۳۷-۱۴۷.

2. law giver-law maker

۳. ر.ک: جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، قسمت اول، ص ۶۶ و ۶۷.

هابز نیز می‌گوید:

قانون به‌طور کلی نظر مشورتی نیست؛ بلکه، حکم و فرمان حاکم است بر کسی که پیشاپیش ملزم به اطاعت از وی شده باشد. ... قانونگذار در همه دولت‌ها صرفاً شخص حاکم است... شخص حاکم، تنها قانونگذار است به همین دلیل هیچ‌کس جز حاکم نمی‌تواند قانونی را فسخ کند.^۱

نقد و نظر

البته، دیدگاه‌های بدن و هابز را به مناسبت‌های دیگری به تفصیل بررسی خواهیم کرد؛ ولی در اینجا با توجه به مطالبی که در ارتباط با «اندیشه اصالت فرد» به عنوان یکی از مبانی اندیشه سیاسی اسلام ارائه می‌شود و از این زاویه در ارزیابی مطالب منقول از آنها مطالبی ذکر می‌کنیم و با رجوع به آیات قرآن و متون روایی و آموزش‌های اسلامی، این طرز فکر را از جهات مختلفی مورد سؤال و تردید قرار می‌دهیم:

۱. از دید قرآن خداوند فرزندان آدم را به گونه‌ای آفریده است که پس از خلقت، قادر به مشاهده نفس و حقیقت خویش و نیز معرفت به خدا و توحید و ربوبیت او هستند و قادر به درک این حقیقت‌اند که قبل از هر دولت و قدرت و جامعه و حکومت و قانونی، این خدا و قانون او است که بر او حاکم خواهد بود و باید که مطیع خدا و قانون او و حلال و حرام او و تسلیم بی‌چون و چرا و مطلق فرامین و امر و نهی او باشند؛

۲. از دید قرآن، خداوند از روزی که انسان را آفریده است، وی را در حدی از استوا و اعتدال قرار داده و خوبی‌ها و بدی‌ها را به وی الهام کرده است و او قادر به درک خوب و بد است؛ یعنی، قبل از تشکیل هر دولت و انعقاد هر قدرت و تأسیس هر حکومت، افراد و اعضای جامعه تا حدودی قادر به درک خوب و بد و باید و نباید هستند و تا اندازه‌ای مصالح و مفاسد زندگی خویش را تشخیص می‌دهند و مطمئن هستند که قانون و هنجارهای رفتار اجتماعی و غیر اجتماعی یا زمینه‌ها و خواستگاه‌های آن، در متن زندگی و عمق اعمال و رفتار انسانی وجود دارد. بنابراین نمی‌توان گفت: قانون و هنجارهای رفتاری و احکام و باید و نبایدها زاده قدرت و دولت هستند و تنها دولت قادر به درک آن است؛ چرا که در این جهت تفاوت چندانی بین دولت و قدرت حاکم، با افراد نیست و اصولاً درک دولت و تشکیلات حکومتی، از خوب و بد و باید و نباید و احکام رفتاری، چیزی جز معدل و حاصل جمع افراد نیست. تنها فرقی که دولت

1. Hobbes, *Leviathan*, p.140-154.

با فرد در این جهت دارد این است که چون دولت حاصل توافق و تراکم آرای افراد و اعضای زیادی است، قدرت بیشتری در تنفیذ حکم و تحمیل اراده خود بر دیگران، نسبت به یک یک افراد دارد، پس احکام و دستورات و بایدها و نبایدها را بهتر می‌تواند به اجرا درآورد و آسان‌تر می‌تواند بر دیگران تحمیل کند و در یک جمله، می‌توان گفت: دولت و حکومت، همیشه خصلت اجرایی دارد و در این جهت تفاوتی میان فرد و دولت نیست که پیوسته باید گوش به فرمان یک فرمانده واقعی برتر باشند.

بنابراین، خصلت دولت و کارآمدی آن در اجرای احکام و دستورات و بایدها و نبایدها است، نه در تولید آنها؛ چرا که وجود احکام و دستورات و بایدها و نبایدها از جهت ثبوتی، مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و متکی بر حسن و قبح عقلی یا ذاتی موجود در متن اعمال و رفتارهایی است که موضوع آن بایدها و نبایدها و متعلق احکام و فرامین و دستورات‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید آنچه را که دولت به دلخواه خود «بد» قلمداد کند «بد واقعی» و آنچه را که خوب قلمداد کند خوب واقعی خواهد بود یا خواهد شد؛ خوب و بد بودن رفتارهای اجتماعی و غیر اجتماعی انسان، یک مطلب گزافه و دلخواهانه نیست و دولت هم اگر بخواهد خوب و بد و باید و نباید را تعیین کند، ناگزیر باید براساس مصالح و مفاسد واقعی و با توجه و اتکا بر حسن و قبح ذاتی و آثار و ثمرات رفتارها و اعمال اجتماعی، آنها را کشف و مشخص کند و درواقع، کار قانونگذاری یک نوع کار اکتشافی است نه تولیدی و نه دلخواهانه و اگر دقیق‌تر بگوییم مبانی واقعی دارد.

آنچه را که در بالا گفتیم بهترین و قوی‌ترین دلیل بر دوگانگی قانون و دولت و دو گونه‌گی قانون و قدرت خواهد بود و وحدت ادعایی کلسن در مورد قانون و دولت را زیر سؤال می‌برد. درواقع، می‌توان گفت قدرت از تراکم خواسته‌ها برخاسته و حاصل تمایلات جمعی و هواهای نفسانی است؛ ولی، قانون مظهر مصالح و مفاسد واقعی و تجلی خوبی‌ها و بدی‌هایی است که در متن واقعیت‌های اجتماعی و رفتارهای متقابل انسانی وجود دارد و کشف و تشخیص و تعیین آنها کاری عقلانی و تجلی ادراکات انسانی است و بر این اساس، دو حقیقت متمایز و دو امر جدای از هم خواهند بود.

نکته قابل ملاحظه دیگری که در اینجا باید بر آن تأکید کرد این است که در بسیاری از موارد و به‌ویژه، از تشخیص مصادیق و جزئیات، حتی عقل عادی فردی یا جمعی، قادر به درک مصالح و مفاسد واقعی نیست؛ زیرا عقل از یک سو با محدودیت‌هایی همراه است و از سوی دیگر تحت تأثیر

محیط خانواده و جامعه و منافع و مضار خود قرار می‌گیرد و چه بسا که این تأثر از خلوص ادراکات آن بکاهد و قادر نباشد حجاب از چهره حقیقت ناب و خالص بردارد. توضیح بیشتر اینکه عقل اولاً کلی‌نگر است و از درک جزئیات و مصادیق عاجز و ناتوان است، خوبی عدل و بدی ظلم را به‌طور کلی می‌فهمد؛ ولی، به دلیل این همه اختلاف در بیان مصادیق و جزئیات می‌توان به‌روشنی دریافت که عقول عادی در بیان مصادیق و جزئیات عدل و ظلم عاجز و ناتوانند و باید در این زمینه از وحی کمک گرفت. وجوب و ضرورت اطاعت از خداوند را به‌طور کلی می‌فهمد (و از این رو علما گفته‌اند حکم اطیعوا الله در قرآن مولوی نیست؛ بلکه ارشاد به حکم عقل است)؛ ولی، از درک بیشتر احکام و اوامر و نواهی خداوند و چگونگی اطاعت از خداوند ناتوان است. همچنین، عقل ممکن است قادر به درک آثار مادی رفتار باشد؛ ولی، آثار معنوی و اخروی رفتار را غالباً درک نمی‌کند و در این میدان نیازمند استمداد و استعانت از وحی است و درنهایت، عیب دیگر، همان‌طور که گفتیم، این است که عقل عادی غالباً به جز در برخی از افراد خودساخته و ره‌اشده از هوا و هوس، اسیر هوای نفس است و تحت تأثیر منافع شخصی و شخصیتی و حزبی و گروهی و بانندی خویش است و این وضعیت، در بسیاری از موارد چهره حقیقت را در نزد عقل، تیره‌وتار خواهد کرد.

از این رو، بشر اعم از فرد و جامعه، اثباتاً، در کشف قانون و درک مصالح و مفاسد واقعی موجود در رفتارها و روابط اجتماعی، استقلال کامل ندارد و نیازمند وحی است و باید دست خود را به سوی انبیای الهی دراز کند و قوانین واقعی را از آن طریق بشناسد. بنابراین، این افراد هستند که:

اولاً، با اتکا به درک فطری و عقلانی خدادادی خود و نیز تحت تأثیر تعالیم انبیا و آموزش‌های وحی، مصالح زندگی اجتماعی خود را تا حدودی تشخیص می‌دهند و قوانین رفتاری را کشف می‌کنند؛ ثانیاً، به منظور تأمین مصالح زندگی خود، به تشکیل دولت و تأسیس حکومت اقدام می‌کنند؛ ثالثاً، دولت را تشکیل نمی‌دهند تا به دلخواه خود و براساس هوس و بی‌توجه به همان مصالح و مفاسد واقعی که افراد اجمالاً تشخیص می‌دهند، حکم صادر کنند و فرمان برانند و آنچه‌ان که هابز و همفکرانش می‌گویند: قانون‌ساز و قانون‌بخش باشد؛ زیرا، حاکم مورد نظر هابز، منبع قانون نیست تا قانون‌بخش باشد و خدا نیست تا قانون‌ساز باشد.

باید توجه داشت که قدرت، خودبه‌خود زاده‌میل‌ها، خواسته‌ها و هواهای نفسانی کور و عاری از بصیرت و بینش است و بنابراین، باید در دست عقل و وحی قرار گیرد و مجری احکامی باشد که در متن واقعیت و مبتنی و متکی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حسن و قبح ذاتی است که توسط عقل یا وحی کشف می‌شود.