

هر نظام قانونگذاری چنانچه برای خیر و صلاح انسان تصمیم می‌گیرد، باید به آزادی و برابری [مدنی] انسانها توجه کند. زیرا اگر آزادی نباشد، بخشی از توان جامعه به علت سلیقه‌ها و ارزش‌دوریهای شخصی نابود می‌شود و بی‌آن، سخن گفتن از برابری [و عدالت] نیز بی‌معنی است.^۱

نخست: پیشگفتار

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) سومین اندیشمند در زمینه قرارداد اجتماعی جدید است که افکارش را در بستر نهضت روشنگری و در عین حال نگرش نقادانه به تجددخواهی شکل داد و ضمن گسترش ادبیات جامعه‌گرایی، زمینه‌های تازه‌ای برای تداوم جنبشهای آزادیخواهی سده هجده فراهم کرد. هابز و لاک در تدارک جامعه مدنی به دنبال وضعی بودند که در آن از امنیت همه افراد جامعه مراقبت و حمایت شود. لذا «قرارداد اجتماعی» را، که به نوعی محدود کننده آزادیهای فردی بود، پیشنهاد کردند. بدین سان افراد جامعه برای حفظ جان، مال و نوعی آزادی قانونی و عرفی ناچار شدند بخشی از آزادی‌های اجتماعی خود را به فرمانروا یا اولیاء امور ببخشند و ناگزیر به قواعد توافقی و عقلی دولت تن دهند. بنابراین آزادیهای فردی همچنان به قوت خود باقی بود و دولت حق ورود به این عرصه را نداشت. هابز و لاک در قرارداد اجتماعی خود بر آن بودند که ضمن کشف نقطه طلایی در آزادی فرد و قدرت دولت، لیبرالیسم خود را در چارچوب تضمین منافع فرد بنا کنند. هابز برای این منظور لویاتان آزاد خود را آفرید. از دید او، دولت آزاد و فراگیر می‌توانست دست تعدی را از انسان سودجو و جنگ طلب کوتاه کند و بر این اساس «قرارداد» را بازگشت‌ناپذیر دانست. اما لاک با اصلاح طلبی و وضع حق انقلاب در ساختمان قرارداد اجتماعی، این واگذاری را قابل بازگشت دانست و به این ترتیب دولتی فراگیر در سطح خارجی و محدود در سطح داخلی را توصیه کرد و خیر عموم را به خیر آحاد جامعه تحویل نمود؛ مشروط بر اینکه با خیر دولت فراگیر در تعارض نباشد.

هابز و لاک با توجه به گریز جامعه از سنت قرون

وسطی، به جای فلسفه غایت‌انگاری اهل مدرسه، بر فردگرایی و استعلای حقوق فرد بر جامعه تأکید کردند، به گونه‌ای که افراد توانا و آزاد جامعه بتوانند اهداف و خواسته‌های خود را در جامعه تدوین و تأمین کنند. لکن برای روسو چنین قالب‌بندی انحصاری و افراط‌گرایانه از آزادی، پذیرفتنی نبود. به نظر روسو فردگرایی افراطی و انحصار طلبانه هابز و لاک، از آنجا که اهداف اجتماعی و ملی را در حاشیه منافع فرد می‌دید، ناعادلانه و بسیار زیانبار بود. زیرا آزادیهای منفی به حقوق اقلیتی که به تعبیر هابز «گرگ صفت» نبودند، کمکی نمی‌کرد و ایشان به تعبیر هابز همچنان در وضع طبیعی باقی می‌مانند؛ مگر آنکه با رضایت خود، و به تعبیر روسو به اجبار، تن به مدینت دهند. بنابراین جامعه مدنی، چه آرمانی و چه واقعی، وضعی متفاوت از وضع طبیعی بود و افراد جامعه به محض عضویت در این جامعه موظف بودند شرایط جدید آن را بپذیرند و کارویژه‌های خود را مطابق با وضع جدید انجام دهند. زیرا در غیر این صورت با آنان در شرایط اقلیت و بسان وضع طبیعی رفتار می‌شد؛ و چنین وضعی مطلوب روسو نبود.

دوم: زندگی و آثار

شرح زندگی روسو به تفصیل در اعترافات آمده است. روسو متولد ژنو و اصالتاً پروتستان بود. مادرش را در کودکی از دست داد و از پدر نیز بهره زیادی نبرد، مهمترین ویژگی روسو در این است که تحصیلاتش تجربی و پراکنده است. از این رو اندیشه‌ها و افکارش فارغ از چارچوبهای کلاسیک و رسمی است. به نوشته روسو، مطالعه کتاب در دوران کودکی و نوجوانی، در روح آزادیخواهی وی بسیار مؤثر بوده است.^۲ در جوانی به مذهب کاتولیک گرایش یافت و در میان‌سالگی بار دیگر به مذهب پروتستان گروید. تاسی سالگی به کارهای گوناگون از پادویی در کارخانه تا نویسندگی، آموزش موسیقی و تعلیم سرخانه مشغول بود و به صورت پراکنده کار می‌کرد.^۳ روسو در حدود سی سالگی به پاریس رفت و بین سالهای ۱۷۴۳ و ۱۷۴۴ در ونیز بعنوان منشی سفیر فرانسه کار کرد. در پاریس به حلقه فیلسوفان پیوست و مقالاتی در زمینه فلسفه و هنر موسیقی در

رسول جامعه مدنی در
الهیة سیاسی غرب (۷)
روسو جامعه گرایی
و اراده عمومی

دکتر فرشاد شریعت
دانشگاه امام صادق (ع)

«دایرةالمعارف دیدرو» نوشت و به اسم و رسمی شایسته دست یافت؛ تا آنجا که ولتر نیز او را ستود.^۴

در تابستان ۱۷۴۹ با تشویق و کمک دیدرو در مسابقه مقاله نویسی مربوط به فرهنگستان دیژون (Dijon) شرکت کرد و مقاله اش به گونه شگفت آوری جایزه نخست را برد. پرسش مسابقه این بود که «آیا پیشرفت علم و هنر به فساد اخلاق کمک کرده است یا به تهذیب آن؟»؛ عنوانی که روسو را بسیار متحول کرد.^۵ روسو با نگرش منفی به هنر و علم نشان داد که هنر و علم عامل فساد اخلاق در زندگی انسان بوده است؛ پاسخی که برای فیلسوفانی چون ولتر و اصحاب دایرةالمعارف چندان خوشایند نبود. اما دیدرو که از نتیجه کار بسیار راضی بود، آن را زیر عنوان «گفتار درباره انواع هنر و علوم» منتشر کرد و از این باب شهرت بسزایی برای روسو فراهم کرد. این موضوع روسو را بر سر شوق آورد و در سال ۱۷۵۳ بار دیگر در مسابقه‌ای از فرهنگستان دیژون شرکت کرد و چارچوب تحلیلی خود را با مقاله‌ای زیر عنوان «منشاء نابرابری میان افراد مردم» پی گرفت؛ که گرچه محققانه و ماندنی بود، اما جایزه‌ای نگرفت.^۶ در این دوره بود که روسو به دلایل شخصیتی و بدبینی شدید نسبت به همگان (paranoia) از فیلسوفان فرانسه گریزان و رهسپار ژنو شد و مجدداً به مذهب پروتستان برگشت و شهروندی آنجا را پذیرفت و آثار گوناگونی نیز پدید آورد. اما از آنجا که به علت دیدگاه‌های مذهبی خاصش تحت پیگرد قرار گرفته بود، بار دیگر به پاریس گریخت.

در ۱۵ می ۱۷۶۲، روسو کتاب‌های قرارداد اجتماعی و امیل را منتشر کرد. هر دو کتاب توقیف و بوسیله برخی رهبران مذهبی، هم در پاریس و هم در ژنو، سوزانده شد. قرارداد اجتماعی به گونه‌ای گویای انقلاب بزرگی بود که تقریباً سی سال بعد در فرانسه رخ داد. اما موضوع امیل بنیادی و مربوط به تربیت در حوزه فردی بود. امیل را می‌توان نوعی شورش روسو در برابر لیبرالیسم لاک دانست. لاک در دو رساله حکومت، جامعه سیاسی را که بر حکومت پدرشاهی استوار شده بود کالبدشکافی و به این نتیجه رسیده بود که حکومت پدرشاهی کارآمدی خود را از دست داده است. لذا

نسخه درمانی او، پیوند زدن مصنوعی جامعه از راه «قرارداد اجتماعی» بود. اما با این روش، خانواده بعنوان پایه‌ای‌ترین و طبیعی‌ترین گروه اجتماعی، نیز مورد بی‌مهری قرار می‌گرفت. بنابراین روسو در فکر قراردادی دوسویه بود که بتواند ضمن توجه به اخلاق فردی و استحکام جوامع ابتدایی و طبیعی، وضع نابسامان جامعه را نیز بسامان کند. روسو در امیل و شیوه تربیتی که برای وی ارائه می‌کند، می‌کوشد نشان دهد که ریشه بدیها در جامعه نهفته است. لذا کار مهم روسو این است که اخلاق را از ثلوثی جدایی کند و به حوزه سیاست می‌آورد. به سخن دیگر، این سیاست است که به اخلاق معنی می‌دهد. او می‌گوید که شر، امری اجتماعی است و ربطی به خدا ندارد؛ انسان در درون جامعه به فساد می‌گراید. پس اگر می‌خواهیم انسان فاسد نشود باید سیاستی برپا کنیم که قوانین آن جامعه را اصلاح کند. از این منظر، سیاست بر جامعه و فرد تقدم می‌یابد. اما از آنجا که جامعه از تک‌تک افراد شکل گرفته است و برای اصلاح جامعه چاره‌ای جز آموزش و اصلاح آحاد جامعه نیست، روسو چنین وظیفه‌ای را به جامعه صالح و گذار می‌کند؛ جامعه‌ای که در آن «نوعدوستی و عشق به خود» بر «خودخواهی» و «خودپرستی» برتری یافته است.^۷

در سالهای ۱۷۶۳ تا ۱۷۶۵، روسو در پروس متواری بود و از همان جا ولتر را نیز به باد انتقاد گرفت. در سال ۱۷۶۵ به دعوت دیوید هیوم (فیلسوف اسکاتلندی) به انگلستان رفت و پس از یکی دو سال بحث و فحص و مناظره علمی به فرانسه بازگشت (۱۷۷۰) و تألیف اعترافات را آغاز کرد. اعترافات به ظاهر پورتره روسوست، اما در واقع نشانگر بحران در جامعه تجدخواه و رفاه طلب و اشرافیت اروپایی است. روسو ضمن تألیف کتاب بر آن شد که بخشهایی از آن را در سخنرانی‌های خود در پاریس برای همگان قرائت کند که پلیس پاریس جلوی آنرا گرفت و این پایان دفتر بود. روسو در دوم ژوئیه ۱۷۷۸، سه روز پیش از شصت و ششمین سالروز تولدش و یازده سال پیش از انقلاب فرانسه، جهان را بدرود گفت. اما داستان «ریشه‌های نابرابری و قرارداد اجتماعی»، دفتر به دفتر ادامه حیات داد.^۸

○ به نظر روسو فردگرایی افراطی و انحصار طلبانه هابز و لاک، از آنجا که اهداف اجتماعی و ملی را در حاشیه منافع فرد می‌دید، ناعادلانه و بسیار زیانبار بود. زیرا آزادیهای منفی به حقوق اقلیتی که به تعبیر هابز «گرگ صفت» نبودند، کمکی نمی‌کرد و ایشان به تعبیر هابز همچنان در وضع طبیعی باقی می‌ماندند؛ مگر آنکه با رضایت خود، و به تعبیر روسو به اجبار، تن به مدنیت دهند.

سوم: ریشه‌های نابرابری

بود، قلمرو مالی و حضور معنوی خود را حفظ می‌کردند و دیگر افراد اجتماع نیز چون نیازمند توانایی‌های آنان بودند، نه تنها به نفوذ عمودی قطبهای ذهنی و عینی، بارش سفیدان جامعه، احترام می‌گذاشتند، بلکه به لحاظ تفکر اسطوره‌ای، از جهت نعمتی که طبیعت به چنین افرادی عطا کرده است، برای افکار و اعمالشان نوعی قدسیت قائل بودند. آما زمانی که نابرابریهای طبیعی جای خود را به نابرابریهای سیاسی داد، چنین رابطه‌ای نیز دگرگون شد. بدین لحاظ نابرابریهای سیاسی، نه بر خاسته از اصول طبیعی، بلکه ناشی از امتیازاتی است که گروهی از انسانها برای دستیابی به ثروت، شأن و قدرت به خود اختصاص می‌دهند و «با هزینه دیگران ثروتمندتر، محترمتر و نیرومندتر می‌شوند و حتی دیگران را وادارند که از ایشان اطاعت کنند.»^۱

با این مقدمه، پرسش اصلی روسو در زمینه پیدایش نابرابریهای سیاسی، آن است که چرا توده مردم با چشم پوشیدن از حق طبیعی خود، اجازه داده‌اند که گروهی رفته رفته فرمانروایی خود را بر توده مردم ریشه‌دار و خیر عموم را صرف مصالح شخصی و گروهی خود کنند. به سخن دیگر، روسو در شگفت است که چرا انسانها با وجود خود منشی که نیک از آن آگاهند، حاضر می‌شوند قدرت را به دست گروهی که به لحاظ طبیعی و غریز و ویژگیهای روحی و جسمی همانند خودشان هستند، بدهند و حسن‌همردمی جمعی را به آمریت عمودی قلب کنند.

برای پاسخ دادن این پرسش، روسو ترجیح می‌دهد به جای سرگردانی و گزیدن انگشت حیرت، شرایط اولیه زندگی انسان و نابرابریهای ناشی از وضع طبیعی را بازخوانی و بازسازی کند و با پیگیری دوره گذار از وضع طبیعی به وضع جدید، چگونگی و چرایی انحراف جامعه از شکل کناکش افقی به کشمکش عمودی را دریابد؛ شرایطی که باعث می‌شود مردم به امید بهبود زندگی سخت و نابسامان خود، نابرابریهای سیاسی را در یک نظام حکومتی تحمل کنند. بنابراین روسو در گفتار دوم بر آن است که ضمن رمزگشایی از این مسئله دریابد که چرا مردم نیکبختی واقعی را «هزینه تخیلات آرمانی و دست‌نیافتنی خود

بحث روسو در نابرابری‌های اجتماعی بر محور جامعه سیاسی و روابط جبری حاکم بر آن دور می‌زند. به سخن دیگر، روسو نابرابریهای طبیعی را می‌پذیرد، لکن پیامدهای جمعی شدن امور انسان را که همراه با مدیته رخ می‌دهد قبول ندارد. در واقع انسان به علت ضعف خود اجتماعی می‌شود و بدبختی‌های مشترک نیز او را وامی‌دارد که به هموعان خود خدمت کند. لذا برای اجتماعی شدن، جامعه سیاسی تشکیل می‌دهد، اما به سبب متفاوت بودن توان بالقوه و بالفعل در انسانها، به تدریج میان گروه‌ها و افراد جامعه اختلاف پدید می‌آید؛ زیرا عشق به خود و رقابتهای خودخواهانه موجب می‌شود که در آشفته‌بازار جامعه، عده‌ای به فکر انباشت سرمایه بیفتند و از این راه قدرت و اعتبار و احترام و آمریت بیشتری برای خود به دست آورند.^۱ بنابراین هدف اصلی روسو در بحث نابرابریهای سیاسی آن است که روشن کند چرا و چگونه توده مردم می‌پذیرند حقوق مدنی خود را به گروهی اندک واگذار کنند و فرمانبردار ایشان شوند؛ ناگفته پیداست که گروه اندک همواره پس از دستیابی به منابع قدرت، خیر عموم را برای منافع گروهی خود مصالحه کرده و از «مصلحت خیر عمومی» یا «حکمت دولت» خارج می‌شوند و معمولاً این قدرت طلبی تا جایی پیش می‌رود که نه تنها حقوق مدنی، بلکه حقوق طبیعی توده نیز هزینه خواسته‌ها و سودجویی نخبگان حاکم می‌شود. گفتار دوم در ریشه‌ها و بنیادهای نابرابری میان مردم، جستجویی برای فهم چرایی و چگونگی این نابرابریهاست، که به زعم روسو در مرحله گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی رخ می‌دهد.

از دید روسو، انسان زمانی که طبیعت و قوانین آن را نادیده گرفت و امور اجتماعی خود را بی‌توجه به طبیعت اداره کرد، بزرگترین ظلم را در حق خویش مرتکب شد؛ زیرا دستاورد این انحراف، چیزی جز نابرابری سیاسی نبود. به سخن دیگر، زمانی که امور اجتماعی انسان بر پایه نابرابریهای طبیعی اداره می‌شد، انسانها بر اساس ظرفیت و استعدادی که طبیعت از آغاز به ایشان عطا کرده

○ در ۱۵ می ۱۷۶۲، روسو کتاب‌های قرارداد اجتماعی و امیل را منتشر کرد. هر دو کتاب توقیف و بوسیله برخی رهبران مذهبی، هم در پاریس و هم در ژنو، سوزانده شد. قرارداد اجتماعی به گونه‌ای گویای انقلاب بزرگی بود که تقریباً سی سال بعد در فرانسه رخ داد. اما موضوع امیل بنیادی و مربوط به تربیت در حوزه فردی بود.

وضع طبیعی مورد نظر روسو نه مانند هابز بدبینانه و نه مانند لاک معقول و حساب شده است. مردم نه بر پایه حسابگری، بلکه برای گذراندن زندگی خود تلاش می‌کنند. بنابراین توطئه و تدبیر، چه از نوع هابزی و چه از نوع لاک و وجود ندارد. انسانها ساده‌انگارند و نعمت هم برای همه هست؛ ولی به دست آوردن آن و جدا کردن سهم خانواده از طبیعت دشوار است و نیاز به تلاش روزانه دارد. زندگی هم غیر شبکه‌ای و مستقل است و انسان به پیروی از خواسته‌ها و کشش درونی خود، نیازهای طبیعی و ضروری‌اش را چون نیاز به غذا، سرپناه، پوشاک و جنس مخالف، تأمین می‌کند و «یک حس درونی به او هشدار می‌دهد که ممنوع خود را نرنجانند و نکشد.»^{۱۲} بدین سان، انسانها اهداف و نیازهای خود را با «کمترین زیان برای دیگری» جستجو می‌کنند.^{۱۳} در چنین شرایطی دیگر نه زدی، نه راهزنی، نه کشتاری و نه حتی انگیزه‌ای برای کارهای ناپسند پدید می‌آید.

روسو برای دستیابی به چنین وضعی، نظام پیچیده و خاصی را لازم نمی‌داند. الگویی او همان وضع طبیعی و کنشها و واکنشهای انسان آغازین است. انسان آغازین وقتی گرسنه می‌شود، غذا می‌خورد؛ سرپناهی نیز پیدامی‌کند؛ برای پوشاک و نیازهای جسمی‌اش هم به فراخور حال، در نمی‌ماند. اما در هر حال از آنجا که در پی تأمین نیازهای اولیه و حیاتی بود، حتی اگر وحشیانه عمل می‌کرد، باز هم از کارش رضایت داشت. زیرا اگر هم کسی را آزار می‌داد، نه به علت وحشیگری، بلکه از روی نیاز بود.^{۱۴} روسو عقیده دارد که «انسانها چالش طبیعت را با آرامش و رضایتمندی می‌پذیرند زیرا طبیعت همه چیز را با انتخاب خود و بی‌پرسش و پاسخ ما تعیین کرده است و بنابراین بطور طبیعی تمایلات انسان را سرکوب می‌کند.»^{۱۵} اما در دوره جدید مسئله رضایتمندی معطوف به خواست ساختگی جوامع سیاسی است. انسان دوره جدید برای مطلوبیت رضایت همواره مورد پرسش و پاسخ قرار می‌گیرد و این مطلوبیت پیوسته در حال تغییر است. بنابراین خواسته‌های انسان نیز هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. در واقع، آن دست‌پنهانی که عدالت را به شیوه اندامواره

تنظیم می‌کرده، با معادلات جدید در دست مدیران قرارداد اجتماعی ظاهر شده است و همین، موجب فروپاشی قداست ذهن و عین در میان توده مردمان شده است. بی‌گمان انقلاب فرانسه، که سرپادشاه و ملکه را به زیر تیغ گیوتین کشید، نتیجه این فروپاشی بوده است؛ وضعی که در آن، انسان به تعریف تازه‌ای مبتنی بر غیر جبری بودن حقوق طبیعی دست یافته و بر آن شده است که اراده خود را برای چون و چرا در کار طبیعت به کار بندد و طبیعت را رام خود کند. لذا انسان جدید دیگر روی آرامش نمی‌بیند زیرا خواسته‌ها و انگیزه‌هایش پیوسته در حال تغییر است. اما انسان آغازین در پرتو ساده‌انگاری خود در آرامش و صلح زندگی می‌کرد و «با دل و وجدان پاک، زندگی ساده و بی‌آلایشی برای خود فراهم می‌کرد؛ به فکر فردا نبود و با آرزوهای کوچک و خواسته‌های محدودش می‌کوشید روزهای سخت و پرکار را به پایان برساند.»^{۱۶}

انسان آغازین همچنین از قید و بندهای اجتماعی نیز رها بود؛ تنها می‌زیست و از روابط اجتماعی و پیچیده امروز بی‌نیاز بود. بر این پایه، روابط انسانها نیز بسیار ساده بود و برای تأمین اهداف روزانه تعیین می‌شد. همسران، یک‌روزه بودند و مادران نیز فقط تا هنگامی که فرزندان رسیدگی می‌کردند که بتوانند راه بروند و از خود مراقبت کنند. بعد از آن، همانند جانوران هر یک از اعضای خانواده به راه خود می‌رفت.^{۱۷} اما به نظر می‌رسد که انسان تنها، در برابر پیشامدهای طبیعی، بلاها، جانوران و نیز حتی دیگر گروه‌های انسانی امنیت لازم را ندارد. لذا برای حفظ امنیت فردی، خانواده را بعنوان نخستین گروه امنیتی و اجتماعی خود برگزید و در اینجا نخستین و اصیل‌ترین روابط پایدار شکل گرفت.^{۱۸} در آن دوره روابط افراد هنوز غیرزبانی و ابتدایی بود. آنان یاد گرفته بودند که با یکدیگر از راه «صداهای نامشخص، اشاره، حرکات و هجاهای تقلیدی» گفتگو کنند.^{۱۹}

رفته‌رفته ابزارهای نخستین از سنگهای نیز که بسان تیرچه و چاقو عمل می‌کرد اختراع شد که انسان آنها را برای شکار و پاره کردن آن به کار می‌بست؛ و این نخستین میراث پدران برای خانواده

○ روسو در امیل و

شیوه تربیتی که برای وی ارائه می‌کند، می‌کوشد نشان دهد که ریشه بدیها در جامعه نهفته است. لذا کار مهم روسو این است که اخلاق را از تشویش جدا می‌کند و به حوزه سیاست می‌آورد. به سخن دیگر، این سیاست است که به اخلاق معنی می‌دهد. او می‌گوید که شر، امری اجتماعی است و ربطی به خدا ندارد؛ انسان در درون جامعه به فساد می‌گراید. پس اگر می‌خواهیم انسان فاسد نشود باید سیاستی برپا کنیم که قوانین آن جامعه را اصلاح کند.

○ از دید روسو، انسان زمانی که طبیعت و قوانین آن را نادیده گرفت و امور اجتماعی خود را بی توجه به طبیعت اداره کرد، بزرگترین ظلم را در حق خویش مرتکب شد؛ زیرا دستاورد این انحراف، چیزی جز نابرابری سیاسی نبود.

و فرزندان خود بود. با وجود این مالکیت بر ابزارهای ابتدایی موجب دشمنی انسانها با یکدیگر نمی شد زیرا با چنان ابزارهایی امکان پیشستازی و انباشت دلرایی وجود نداشت. این ابزارها تنها برای رفع نیازهای حیاتی بود و چون ساده و غیر گروهی عمل می کرد، دیگران نیز می توانستند انواع آن را برای گذران زندگی خود بسازند. و از آنجا که به اندازه کافی برای همه انسانها گوشت شکار یافت می شد، رقابتی برای رنجاندن و حذف رقیب وجود نداشت.^{۲۰} با پدید آمدن اشکال ابتدایی در ارتباطات خانوادگی و نیز مرزبندی های خصوصی، رفتارفته نوعی «عادت عرفی برای مجالست انسان با انسان» پدید آمد؛ وضعی که انسان آغازین را از انزوای خارج کرد و «زندگی زناشویی و عشق خانوادگی بعنوان یکی از بناهای شیرین زندگی انسان متجلی شد»؛^{۲۱} عشقی که با روحیه خودخواهی و خوددوستی وی در تعارض بود. اما سرانجام به سبب آرامشی که زندگی خانوادگی و نیاز به سکونت نصیب وی می کرد، به محدودیت های آن رضایت داد.^{۲۲} از ترکیب خانواده ها قبایل، دهکده ها و شهرها به وجود آمدند و به تدریج «نگاه زیبایی شناختی و نیز شأن و شئون حاصل از تمایزات فردی» موجب شد که انسانها بر پایه قابلیت های طبیعی خود از هم متمایز شوند؛ تمایزاتی که ریشه های حسد و دشمنی میان افراد اجتماع را گسترش داد.^{۲۳} با وجود این، نابرابری های سیاسی فراتر از تمایزات طبیعی بود زیرا به هر حال اخلاق عرفی که در اجتماع بدوی انسانها وجود داشت، نوعی آرامش و رضایت نسبی برای آنان فراهم می کرد. رعایت اصول اخلاقی دستکم در سطح بدوی آن الزام آور بود. جامعه نیز کوچک و نظارت و اجرای تنبیهات در آن آسان بود. بنابراین کوچکترین جرمی، حتی اگر از برجستگان قوم سر می زد، بی استثناء مجازات می شد. و «از آنجا که خطاها و انحرافات اجتماعی کمتر رخ می داد، مجازاتها نیز بسی سخت تر بود.»^{۲۴} زیرا فضایل، گرچه بسیط بود، اما به لحاظ قداستی که داشت، تخطی از آنها جرم محسوب می شد. به همین ترتیب خودنمایی و دیگر ردایل نیز مذموم و ناپسند بود، مگر اینکه به حکم طبیعت رخ می داد. و از آنجا که طبیعت نیازی به ریا و تملق نداشت و به حکم خود حاکمان

و قدیسان را تعیین می کرد، «این دوره از شکوفایی را می توان مساندنی ترین و لذت بخش ترین دوره تحولات اجتماعی-سیاسی بشر دانست؛ دوره ای که از وضع بدوی آمیخته با رخوت اولیه گذر کرده و هنوز به وضع بر تحرک و در عین حال خشونت بار و من محوری، دوره جدید نرسیده بود.»^{۲۵}

بدین سان نابرابری های طبیعی، در ساختار اجتماعی کهن آنچنان سخت و کشنده نبود که تعادل روانی انسان و جامعه را بر هم زند. لذا همه افراد می توانستند با اندک کوشش، از نابرابری یا حتی بردگی به برابری دست یابند و همچون یک انسان آزاد از همه مواهب بهره گیرند. زیرا جامعه هنوز به دو بخش مربوط به کارگران ساده و کارگران حرفه ای تقسیم نشده بود و همگان به صرف تقلید می توانستند از ابزارهای تولید استفاده کنند. اما هنگامی که استفاده از ابزارها به صورت تخصصی و حرفه ای مطرح شد، گروهی با دسترسی به فنون نو محترم تر شدند و کارگران ساده نه به حکم طبیعت، بلکه به حکم ابزار و برای رفع نیازهای زندگی روزانه از ایشان اطاعت کردند. بنابراین «تازمانی که انسانها می توانستند به صورت انفرادی و غیر جمعی نیازهای خود را بطور مستقیم و بی واسطه از طبیعت تأمین کنند، آزاد، تندرست، خوب و شاد بودند و می توانستند از مرادفات غیر وابسته لذت ببرند.»^{۲۶} بهره گیری از فلز برای ابزارسازی و نیز کشاورزی بعنوان منبع تغذیه، «دو هنر»ی بود که ماهیت کار را دگرگون کرد و در سایه مالکیت خصوصی، جامعه انسانی را به سوی نابرابری های سیاسی پیش راند.

روسو در شرح چگونگی و چرایی ماجرا، دست اهریمنی اقتصاد تجاری و جامعه بازاری را به عنوان مهمترین عوامل فساد و انحراف در جامعه جدید معرفی کرده است. زیرا با گسترش صنایع جدید، کارگران بخش کشاورزی برای کار به سوی کارخانه های شهری هجوم آوردند و از کارکنان در بخش تولید غذا کاسته شد. بدین سان تولیدکنندگان صنعتی برای جبران نفرات بخش کشاورزی، ابزارهای جدید کار را به عنوان جایگزین نیروی انسانی به این بخش عرضه کردند. با این روش بخش کشاورزی رفتارفته کوچکتر شد و کشاورزان با شماری رو به کاهش،

به سیر کردن بخش صنعتی در شهرها که رو به گسترش بود، پرداختند.^{۲۷} روشن است که با مالکیت بر ابزار تولید، بحث مالکیت خصوصی و تعیین مقررات آن نیز جدی تر شد و به این ترتیب مالکیت بر ابزار تولید جزء ارزش کار شد. کشاورز برای تولید بیشتر نمی توانست تنها به کار خود تکیه کند، بلکه همواره نیازمند ابزارهای جدید کار بود. پس ناچار، همچنان که لاک می گفت، جامعه صنعتی می بایست حقوقی برای شرایط جدید، یعنی مالکیت بر ارزش کار، تعریف کند.^{۲۸}

با طرح چارچوب جدید برای ارزش کار، جریان صنعتی شدن و دیالکتیک بخش صنعت و کشاورزی نیز تندتر شد و به دنبال آن جدال برای افزایش سهم مالکیت بر ابزار تولید شدت گرفت. شهرها، با مجموعه‌ای از کارخانه‌های صنعتی، روز به روز بزرگتر شدند و مالکان کارخانه‌ها توانستند ثروت، قدرت و اعتبار بیشتری به دست آورند. به این ترتیب جامعه به دو قطب «مالکان کارخانه‌ها و ابزارهای تولید در بخش صنعت و کشاورزی» و «کارگران غیر حرفه‌ای بخش صنعت و بی‌ابزار بخش کشاورزی» تقسیم شدند: قطبی که زر و زور و اعتبار داشت و قطبی دیگر که فقیر، زیر دست و بی‌ارزش بود. روسو معتقد است که «اگر استعدادها برابر بود، و اگر فلز و مصرف مواد خوراکی در حد متعادل بود» جامعه نیز به هر شکل متعادل می‌شد و هرگز نابرابریهای اجتماعی و سیاسی پدید نمی‌آمد.

بنابر این نابرابری‌های طبیعی رفته رفته در سایه تحولات زندگی جمعی به شکل «نابرابری‌های اجتماعی و سیاسی» بروز کرد و تمایزات میان افراد جامعه و تحولات اجتماعی ناشی از آن آشکارتر و عمیقتر شد و به همان نسبت «فردگرایی» جای «جامعه‌گرایی» را گرفت.^{۲۹}

بدین سان جدال و کشمکش دایمی میان دارا و ندر آغاز شد. این جنگ طبقاتی به زیان هر دو گروه بود. طبقه دارا و قدرتمند، از آنجا که منابع بیشتری در اختیار داشت، میدان جنگ را در دست گرفت، لکن با وجود جنگ و گریز، از ثروت و قدرت خود لذتی نمی‌برد و طبقه تهیدست نیز روز به روز محرومتر می‌شد. بنابراین طبقه دارا تصمیم

گرفت با تقسیم بخشی از غنایم خود میان تهیدستان خشم ایشان را مهار و صلح جدیدی برپا کند. پس طبقه تهیدست را قانع کرد که در صورت برقراری وضع مدنی، عدالت برقرار می‌شود و قوانین مدنی از خواسته‌ها و حقوق ایشان حمایت می‌کند. جامعه مدنی جدید حاصل این گفتگوی نابرابر بود و طبقه تهیدست که راه حل منسجمی برای «وضع صلح» نداشت به خیال‌رهایی از اسارت «به زنجیر [طبقه دارا] گردن نهاد» و رفته رفته، با وجود برقراری «قرارداد اجتماعی» به نابرابری عادت کرد و طبقه دارا نیز به همان سیاق، و این بار به شکل قانونی، به استثمار، استکبار و استحمار ادامه داد.^{۳۰}

پیدایش جامعه مدنی و قوانین آن، غل و زنجیر تازه‌ای برای تهیدستان و مایه نیرو برای توانگران بود... که توانست برای همیشه قوانین مالکیت استثماری و نابرابری‌ها را پایدار کند و تصرف غاصبانه را به حقوق قطعی و برگشت‌ناپذیر مالکیت استعلا بخشد و برای منافع گروهی اندک، باقی افراد بشر را برای همیشه در وضعیت فلاکت‌بار و زیر دست نگاه دارد.^{۳۱}

چهارم: زوال فضایل مدنی

گفتار در ریشه‌های نابرابری به گونه فشرده نشان می‌دهد که جامعه مدرن، دست صنایع حرفه‌ای یا کسانی را که مهارتهای خاصی در تولید دارند، باز گذاشته تا ثروت بیشتری بیندوزند و از این راه قدرت و اعتبار بیشتری برای خود فراهم آورند. به نظر روسو، فاصله طبقاتی و گسست میان انسانها با تشکیل نخستین جوامع رخ داده است. ولی زمانی که ابزارهای فلزی و صنعت کشاورزی پدید آمده، این فاصله طبقاتی طبیعی، شکل سیاسی و قانونمند به خود گرفته است و این شکاف روز به روز عمیقتر و گسترده‌تر شده است.

روسو می‌نویسد مالکیت خصوصی جدید چنان جامعه سنتی را درگون کرد که حتی اخلاق و فضایل نیز زیر و زبر شد. خردمندی، شجاعت، میانروی و عدالت جای خود را به پول داد؛ زیرا در زندگی صنعتی و بازار تجارت، خرید ابزارها و ماشین‌ها و تهیه دیگر ضروریات زندگی جدید، بی‌پول ممکن نبود. لذا نظامهای اعتباری و مالی

○ نابرابریهای سیاسی، نه برخاسته از اصول طبیعی، بلکه ناشی از امتیازاتی است که گروهی از انسانها برای دستیابی به ثروت، شأن و قدرت به خود اختصاص می‌دهند و «باهزینه دیگران ثروتمندتر، محترم‌تر و نیرومندتر می‌شوند و حتی دیگران را وامی‌دارند که از ایشان اطاعت کنند.»

کنند؟

به نظر، روسو تنها راه ممکن، آموزش است؛ زیرا انسان رفاه طلب و تجدّدخواه از طبیعت فاصله گرفته و در غل و زنجیر تجدّد اسیر شده است. بنابراین با طبیعت بیگانه است و نمی تواند بی واسطه از آن بهره گیرد و خواه ناخواه ناگزیر است حتی برای نیازهای اولیه خود در برابر تجدّد زانو بزند. ولی می توان به او آموزش داد و جهل مرگب او را به جهل بسیط تبدیل کرد. باید دریابیم که زندگی تجدّد مآبانه و رفاه طلبی حاصل از کار طبقه زیر دست، راتنها از سر ناچاری پذیرفته ایم، تا بتوانیم به فرزندان خود بیاموزیم که چیزی لذت بخش تر از کسب روزی از حاصل کار خود در طبیعت و عشق به هم نوع نیست. ^{۳۵} آموزش موجب می شود که به هنگام وارد شدن در بازار آلوده تجارت و عقلانیت سود و زیان کمتر به روح خود لطمه بزیم و محتاط تر عمل کنیم و پیوسته بدانیم که چه اندازه از آرمانهای حقیقی و فضایل مدنی فاصله گرفته ایم و چون همواره میزان انحراف را در زیربستر جامعه محاسبه می کنیم، توان تجدید نظر در وضع زندگی جمعی یا اصول اجتماعی جدید و تطبیق دادن آن با طبیعت را خواهیم داشت؛ وضعی که روسو با تکیه بر «قرارداد اجتماعی» و طرح «جامعه مدنی جدید» خود ترسیم می کند.

پنجم: قرارداد اجتماعی و جامعه مدنی

روسو در قرارداد اجتماعی بر آن شد که انسان را از انزوای خارج کند و به متن زندگی اجتماعی بیاورد تا علیرغم زیانها و نابسامانی های زندگی جدید، دستکم از مزایای زندگی جمعی بهره گیرد و به این ترتیب ارزشهای انسانی نیز پایدارتر شود. به سخن دیگر، «وضع مدنی» انسان سودجو و فایده طلب را محدود سازد تا با توجه به قرارداد اجتماعی خود، مصالح و خیر عمومی را رعایت کند. روسو برای این کار، حداقل مشترکی را تعریف می کند که برای همه انسانها مهمترین رکن زندگی است. این «حداقل مشترک» را می توان «خیر مشترک» یا به مفهوم امروزی «منافع ملی» نامید؛ مشروط به اینکه حدود «خیر مشترک»

برای مبادله و تسریع جریان سرمایه گذاری و انتقال پول به راه افتاد و خلاصه، پول ریشه اصلی همه کناکنشهای اجتماعی شد و مسئله سود و زیان، کانون توجه آدمی و منظری معتبر برای تشخیص عقلانیت به شمار آمد.

روسو بر این باور است که «نظامهای مالی و اعتباری اختراع جامعه جدید، هیچ دستاوردی نداشته است». ^{۳۲} در واقع محوریت پول در جامعه و زندگی از راه گردش پول، توده مردم را راحت طلب کرده است و افراد برای آسایش خود «توطئه گر»، «ستمگر» و «نابکار» شده اند ^{۳۳}؛ عشق به جامعه جای خود را به عشق به پول داده و اهداف و فضایل مدنی قربانی نیاز شخصی و سودجویی حرفه ای های فرصت طلب شده است.

با دیگرگوینهای اقتصادی مورد بحث و تغییر سطوح اجتماعی، سیاست نیز به انحطاط کشیده شد؛ خیر عموم مغفول ماند و رهبران سیاسی سرگرم علایق اقتصادی خود شدند. ^{۳۴} دزدی و چپاول اموال مردم هم جزئی از برنامه سیاست بازان شد و رفته رفته دستمزد سیاستگذاران دولتی و مدیران اجرایی با فساد اداری آلوده گشت و سیاست نه به میدانی برای اعمال قدرت، بلکه به دریچه ای برای کسب ثروت بدل شد و آرای انتخاباتی همچون لوراق بهادار قابلیت خرید و فروش پیدا کرد و دولت از برقراری نظم و احیای فضایل مدنی و سرانجام برپا داشتن عدالت در ماند و عشق به عدالت پروری به ریا، مداخته، سخن چینی و شعارهای سطحی تبدیل شد و سیاستمداری و اجرای عدالت جای خود را به سیاست بازی و بازیگری سیاسی داد.

بنابراین بجاست که بیرسیم، سیاست جدید بی تکیه بر ارزشها و فضایل مدنی چگونه و بر چه پایه ای استوار شده است؟ به سخن دیگر، در جامعه جدید که پول و انباشت ثروت بر فضایل اخلاقی مدینه برتری یافته، سیاست چگونه به راه راست هدایت می شود؟ و باز بیرسیم آیا با تغییرات بنیادین سیاست و جایگزینی آن با عقلانیت کاربردی یا محاسبه سود و زیان و تقدم اصالت فایده بر عمل سیاسی، می توان امید داشت که سیاستمداران، دستگاه دولت را به سوی اهداف غایی سیاست، یعنی عدالت پروری و احیای فضایل مدنی هدایت

○ روسو می نویسد
مالکیت خصوصی جدید چنان جامعه سنتی را دگرگون کرد که حتی اخلاق و فضایل نیز زیرو زبر شد. خردمندی، شجاعت، میانه روی و عدالت جای خود را به پول داد؛ زیرا در زندگی صنعتی و بازار تجارت، خرید ابزارها و ماشین ها و تهیه دیگر ضروریات زندگی جدید، بی پول ممکن نبود. لذا نظامهای اعتباری و مالی برای مبادله و تسریع جریان سرمایه گذاری و انتقال پول به راه افتاد و خلاصه، پول ریشه اصلی همه کناکنشهای اجتماعی شد و مسئله سود و زیان، کانون توجه آدمی و منظری معتبر برای تشخیص عقلانیت به شمار آمد.

به گونه‌ای تعریف شود که برای همگان «حدّ اقل ضروری» باشد. روسو دربارهٔ تعیین «حدّ اقل مشترك» از قرارداد اجتماعی، می‌نویسد:

باید انجمنی تدارك دید که بتواند به کمال از منافع همهٔ افراد و سعادت و کامیابی همهٔ گروه‌های انجمنی و ابزارهای لازم برای تحرک و حیات آنها پشتیبانی و دفاع کند و در عین حال قدرت انجمن پشتیبان به گونه‌ای باشد که افراد در عین اطاعت از آن، همانند حالت انزوا، احساس آزادی کنند.^{۳۶}

ناگفته پیداست که چنین وضعی وقتی حاصل می‌شود که همهٔ اعضا یا نمایندگان ایشان به هنگام تنظیم قرارداد اجتماعی حاضر باشند.

روسو «نادیده گرفتن خود» و توجه به جامعه را باب ورود به «قرارداد اجتماعی» می‌داند زیرا «اگر قرار باشد هر کس صرفاً در جستجوی منافع خود باشد، هیچ قراردادی حاصل نمی‌شود. پس قرارداد باید به گونه‌ای باشد که برای هیچ کس سخت و طاقت‌فرسا نباشد.»^{۳۷} از آنجا که هدف از قرارداد اجرای آن است، اگر فرد یا گروهی توان اجرای تنظیمات آن را نداشته باشند. عملاً کاری بیهوده صورت گرفته است.

هر چند توجه به منافع جمع، با حس فایده‌جویی و نیز روحیهٔ آزادی انسان ناهمخوان می‌نماید، اما به نظر روسو این دورا می‌توان در کنار هم نهاد. او می‌گوید: «آنکه خودش را به همه ببخشد در واقع خودش را در اختیار هیچ کس نگذاشته است.» زیرا او در خدمت منافع جمعی است و هنگامی که منافع جمعی به کمال برسد، هیچ کس قدرت انحصاری بر دیگری نخواهد داشت. اما در عوض «همگان زیر چتر مستقیم يك قدرت عالی به نام ارادهٔ عموم هستند.»^{۳۸}

پس برای اینکه «ارادهٔ عمومی» به نتیجه برسد، افراد جامعه یا نخبگان تصمیم گیرنده باید خود را از وضع جدید بیگانه کنند و به نیازهای اصیل و ابتدایی در وضع طبیعی بیندیشند؛ وضعی که در آن، هنوز ابزار تولید و نیروی کار به صورت تخصصی در نیامده است؛ و در آنجا فارغ از وضع تجددمآبی دورهٔ جدید به «علاقه عمومی» یا «خیر عموم» یا حتی «سود فردی» بیندیشند.^{۳۹} زیرا در وضع طبیعی، سود فردی منافاتی با عدالت خواهی ندارد.

بدین سان روسو به هیچ وجه نگران وضع مدنی نیست. از دید او، طبیعت به تنهایی برای خیر عموم و استفادهٔ همهٔ مردمان است. اما انسان با مداخلهٔ خود در طبیعت، هم طبیعت و هم کناکنش طبیعی خود را برهم زده است، و از این رو دچار عدم تعادل شده است. به این ترتیب عقلانیت روسو وقتی متجلی می‌شود که انسان سود خود را در جریان متعادل طبیعت به دست آورد؛ وضعی که در عصر تجدّدی «ارادهٔ عمومی» حاصل نخواهد شد. پس از آن هر کس می‌تواند در راستای «عقل جمعی» یا به تعبیر روسو «ارادهٔ عمومی» سود مفروض خود را دریابد.

نخستین گام برای رسیدن به ارادهٔ عمومی، تأمین حقوق و آزادیهای مردم است. روسو، متمایز از لاک بر این باور است که حقوق و آزادیها، مقوله‌ای متغیّر و وابسته به شرایط جمعی است. بنابراین وجه ثابتی ندارد و باید در مجموعهٔ شرایط سیاسی و فرهنگی جامعه تعریف شود. لاک معتقد بود که انسانها آزاد آفریده شده‌اند و بر همین پایه حق دارند آزاد زندگی کنند. اما این آزادیها صرفاً با توجه به فضایل مدنی و زندگی در سایهٔ قانون تعریف شدنی است. لکن روسو با نگاه رمانتیک خود از این هم فراتر رفته و سطح آزادی را به رضایت فردی و تا اندازه‌ای که انسان احساس بندگی نکند، پایین آورده است. در این صورت گرچه هر دو آزادی از «عقلانیت جمعی» سرچشمه می‌گیرد، ولی عقلانیت لاک اقتصادی و عقلانیت روسو سیاسی است. به نظر روسو انسانها همگی، چه دارا و چه ندار، به هر روی عضو انجمنی هستند که برای زندگی عاری از اسارت، حق حیات گرفته‌اند. بنابراین دستکم به حکم شأن و شئون آن انجمن باید حق آزادی داشته باشند. زیرا در غیر این صورت از احساس اسارت رنج می‌برند و این خلاف غایت و هدف «ارادهٔ عمومی» است.

به نظر روسو ارادهٔ عمومی بعنوان عقلانیت جمعی از آن رو پدید آمد که با ایجاد يك شاكلة سیاسی، انزوا و وحشیگری انسان متجدد را مهار کند و فضایل در حال انحطاط را به جامعهٔ سیاسی برگرداند. پس اگر قرار باشد در متن ارادهٔ عمومی نیز دوباره به وضع اسارت بازگردیم، نقض غرض کرده‌ایم. به گمان روسو دیالکتیک ارادهٔ عمومی و

○ روسو بر این باور است که «نظامهای مالی و اعتباری اختراع جامعهٔ جدید، هیچ دستاوردی نداشته است.» در واقع محوریت پول در جامعه و زندگی از راه گردش پول، تودهٔ مردم را راحت طلب کرده است و افراد برای آسایش خود «توطئه گر»، «ستمگر» و «نابکار» شده‌اند؛ عشق به جامعه جای خود را به عشق به پول داده و اهداف و فضایل مدنی قربانی نیاز شخصی و سودجویی حرفه‌ای‌های فرصت طلب شده است.

○ لاک معتقد بود که انسانها آزاد آفریده شده‌اند و بر همین پایه حق دارند آزاد زندگی کنند. اما این آزادیها صرفاً با توجه به فضایل مدنی و زندگی در سایه قانون تعریف شدنی است. لکن روسو با نگاه رمانتیک خود از این هم فراتر رفته و سطح آزادی را به رضایت فردی و تا اندازه‌ای که انسان احساس بندگی نکند، پایین آورده است.

قرارداد اجتماعی نوعی غل و زنجیر است که پیوسته بر پای انسان متجدد محکمتر می‌شود. پس بهتر است در برابر زنجیری که به پای خود بسته‌ایم، دستکم از احساس «بنده و رعیت دیگری بودن» خلاص شویم و به این ترتیب نه اینکه آزاد شویم، بلکه احساس آزادی کنیم. و این مهمترین هدف ما از تشکیل «قرارداد» است. پس باید در نظر داشته باشیم که اراده عمومی معطوف به قرارداد و منافع جمع است؛ منافعی که خیر آن برای توده مردم، انضمامی و دریافتی باشد. مسائلی چون سیاستگذاری آموزشی چگونه باشد، یا چقدر از درآمد مردم را به عنوان مالیات بگیریم، یا مالیات زمینهای زیر کشت یا کشته‌های درو شده چقدر باشد، یا تأمین بهداشت و رسیدگی به آن تا چه اندازه میسر است، برای توده جامعه قابل فهم است.

به این ترتیب لازم است برای تعیین منافع ملی یا خیر عموم مردمی که به اسم «مجلس قانونگذاری» برپا کنیم تا مجریان امور در سیاستگذاریهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ملزم به رعایت دستورهای آن مجلس باشند. این قوه مقننه که «فقط و فقط متعلق به مردم است»، خیر عموم، خطوط قرمز و مجازات‌ها را برای خط‌مشی قوه مجریه تعریف می‌کند و مجریان امور را در چگونگی انجام دادن کارها زیر نظر می‌گیرد.^{۴۰}

برای روسو جامعه مدنی «چیزی جز زندگی در چارچوب قوانین جمعی نیست؛ وضعی که مردمان نه تابع دیگری، بلکه تابع قوانینی هستند که خود نوشته‌اند.»^{۴۱} به سخن دیگر، انسانها برای رشد و تکامل خود و با اعتماد به هم، به عده‌ای «امین» قدرت داده‌اند که از ثروت و دارایی آنان محافظت کنند. روسو چنین وضعی را انتقال «از وضع طبیعی به وضع مدنی» می‌داند و بر این باور است که «جامعه مدنی با تغییر دادن مفهوم عدالت و رفتار سیاسی در جامعه انسانی، رفتار انسان مدنی را یکسره دگرگون می‌کند؛ وضعی که پیش از تشکیل جامعه مدنی وجود نداشته است.»^{۴۲} در جامعه مدنی انسانها یاد می‌گیرند که به خاطر منافع جمعی از علایق شخصی چشم‌پوشند و به جای رهایی که در وضع طبیعی از آن بهره داشتند، به «آزادی مدنی» که در بستر «اراده عمومی» شکل می‌گیرد، دل ببندند.^{۴۳}

بنابراین اگر مردمان توانایی قانونگذاری و گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی را نداشته باشند، جامعه مدنی به وجود نخواهد آمد و حتی اگر چنین جامعه‌ای موجود باشد، بی این توانایی، فرو خواهد پاشید. از این روست که روسو مجلس و کالتی را، چنان که لاک گفته بود، نمی‌پذیرد. از دید روسو، مجلس و کالتی هنگامی معتبر است که انسانها از سر دانش و پیشش، نمایندگان خود را برگزینند. از این رو، مجلس روسو مجلس عوام است. زیرا وقتی عده‌ای نخبه، قوانینی را که توده مردم نمی‌فهمند و نمی‌توانند اجرا کنند، تصویب کردند، غایت اراده عمومی مغفول می‌ماند. روسو تصریح می‌کند که «هر قانونی که آحاد مردم، خودشان تصویب نکرده‌اند، خنثی و بی اعتبار است و اساساً قانون نیست.»^{۴۴} به نظر روسو قانون وقتی قانون است که «روح همه مردمان در آن حاضر باشد.»^{۴۵} و برای این منظور چهارای جزیر کردن تدریجی شکاف میان توانگر و تهیدست نیست. به سخن دیگر، جامعه‌ای که دو طبقه دار و ندار در آن وجود داشته باشد، به تفهیم و تفاهم دلخواه و سرانجام جامعه مدنی مطلوب روسو نخواهد رسید. و این عدم تفاهم نه به علت اختلاف سطح فهم این دو طبقه، بلکه ناشی از ناپیوستگی و گسست در تأمین عقل ارتباطی میان آنهاست؛ و چه بسا در این میان عقل روستاییان بی سواد از درک مفاهیم عدالت، نیکو کاری، خردورزی و اخلاق زندگی بسی رساتر از عقل انسان تجددمآب باشد؛ مشروط بر اینکه شرایط در وضع صلح آمیز و برابر یا به تعبیر روسو «تأبری طبیعی» باشد.

به گفته روسو «صلح، اتحاد و برابری، دشمن حسابگری‌های سیاسی است. افراد ساده و بی آرایش را، به علت ساده‌انگاری ایشان، به سختی می‌توان فریب داد و طرح و نقشه و برنامه‌ریزی برای فریب ایشان بی فایده است. زیرا این مردمان آنقدر نکته‌بین و زیرک نیستند که اشارات و منطق سیاست‌بازان را درک کنند.» بنابراین عدم ارتباط میان ایشان و مآلات تشکیل قرارداد نه به خاطر جهل ایشان از مفاهیم اولیه زندگی جمعی، بلکه به سبب فاصله‌ای است که تجدد میان آنان انداخته است. و چه بسا هنگامی که «بی تکلف در سایه بلوطی کهنسال نشسته‌اند و با خردمندی امور جامعه خود

رار تقو و فتق می کنند) از دانش آموختگان متجدد
«خوشبخت تر» باشند.^{۲۵}

بدین سان برای اینکه «اراده عمومی» به صورت
یکپارچه عمل کند، باید حداقلی از زیربستر نیز
برای همگان ساخته و پرداخته شود. به سخن
دیگر، باید مفاهیم و تغییراتی که تجدد در ساختار
جامعه سیاسی ایجاد می کند، هر چند به صورت
حداقل، در زیربستر نیز تعریف شود تا امکان نوعی
اتحاد و هماهنگی میان حوزه های اجتماعی پدید
آید. در غیر این صورت هیچ گونه پیمانی برای
تعریف قرارداد که بیشتر مربوط به تقسیم کار و
سرمایه است، نیز تحقق نمی یابد. و این گونه
کارهای حسابگرانه، در کدهای بین الاذهانی همان
است که خوردورزی حقیقی انسان طبیعی را به فساد
دوره تجدد آلوده می کند و ناخودآگاه میان روح او و
طبیعت فاصله می اندازد و انسان را به وضع
«نابرابری سیاسی» درمی اندازد. از این رو،
رفتارمرفته انسان نه تنها حقوق اولیه خود را در
طبیعت از دست می دهد، بلکه به علت ناتوانی در
ایجاد هماهنگی میان وضع خود و ساخت های
روی بستر، امتیاز بهره گیری از منابع ثروت در وضع
قرارداد نیز برای او سخت و چه بسا ناممکن
می شود. از این رو «در زمان تشکیل قرارداد، هر
عضو با وضعیتی که دارد، با همه توان و داری، خود
را در اختیار آن جامعه قرار می دهد. در غیر این
صورت اقدامات گروه حاکم متجاوزانه است زیرا
قرارداد اجتماعی و سیاسی برای اعمال زور و ایجاد
حاکمیت، بسته نمی شود. اما پس از تشکیل اراده
عمومی، دیگر راه گریزی نیست؛ زیرا قدرت
متصلب، فراگیر و بازگشت ناپذیر هیئت حاکمه بر
اتباع مستقر می شود.^{۲۶}

با وجود این، پس از آنکه اراده عمومی شکل
گرفت، حاکمیت به گونه قانونی در دست ملت قرار
می گیرد. هر چند ممکن است مردم نسبت به
حقوق خود در قرارداد، گذشت کنند، اما اراده
عمومی از آنجا که خود به خود تمایل به برابری
دارد، جامعه را به سوی هدف مطلوب پیش می برد و
ملت به هیچ وجه تحت قدرت و سلیقه فرد خاصی
قرار نخواهد گرفت و «تازمانی که یک فرمانروا
جای هیئت حاکمه را نگرفته، قرارداد اجتماعی
برقرار است، و تا وقتی هیئت حاکمه بتواند با

تقاضاهای صاحبان قدرت مخالفت کند، هر چند که
نکند، اراده عمومی برقرار است و اتباع حق انحلال
جامعه سیاسی را ندارند.»^{۲۷}

روسو پایایی جامعه سیاسی را در برابری و رفع
تبعیض میان اتباع يك جامعه می بیند و همچون
ارسطو به دنبال تشکیل جامعه ای با حضور
چشمگیر طبقه متوسط است. باید دقت کرد که
مقصود روسو از برابری این نیست که «قدرت و
ثروت افراد کاملاً برابر باشد»، بلکه رهیافت او
نوعی شورش بر آزادی منفی است که
لیبرالیستهای پیرو لاک مبلغ آن بودند. از دید روسو
آزادی باید به گونه ای مهار شود که «هیچ کس چنان
ثروتمند نشود که بتواند فرد دیگری را زیر سلطه
بگیرد، و نیز هیچ کس چنان تهیدست نشود که
ناگزیر از خودفروشی باشد.»^{۲۸}

با وجود این، میزان گسترش آزادی و
برابری های مدنی وابسته به ظرفیت و توانایی
شهروندان و آزادیخواهی و عدالت طلبی آنهاست.
چه، حتی ممکن است به جای تن دادن به «اراده
عمومی»، پیرو هوی و هوس جمعی خود شوند و
از سرگمراهی تصمیمات نادرست خود را به اراده
عمومی نسبت دهند؛ که در این صورت به انحراف
کشیده می شوند. زیرا تفاوت قاطعی وجود دارد
میان «اراده عمومی که معطوف به منافع معقول و
مشترک يك ملت است و اراده همگانی که نه به خیر
عموم، بلکه به منافع خصوصی، و مقطعی افراد
ذی نفع توجه می کند.»^{۲۹} و این همان نقطه طلایی
ارسطو و مرز میان نجات و گمراهی يك ملت است؛
مرزی که بحث انگیزترین موضوع در مباحث
روسو و تعیین جایگاه وی در میان روشنفکران
تجددگرا و تجددستیز است.

ششم: جامعه گرایی و رأی اکثریت^۳

قرارداد اجتماعی روسو در پی بهبود
نارسایی های اجتماعی و کاستن از شکاف های
طبقاتی و فرهنگی و احیای فضایل مدنی بود و
همین، روسو را به سوی «اراده عمومی» سوق داد.
اما روسو در تلاش برای ترسیم جامعه مدنی و
ساختارهای اراده عمومی چنان به افراط می گراید
که در عمل، زندگی فرد تحت الشعاع زندگی
جمعی قرار می گرفت. به سخن دیگر، روسو برای

○ به نظر روسو اراده
عمومی بعنوان عقلانیت
جمعی از آن رو پدید آمد که
با ایجاد يك شاكلة
سیاسی، انزوا و
وحشیگری انسان متجدد را
مهار کند و فضایل در حال
انحطاط را به جامعه سیاسی
برگرداند. پس اگر قرار
باشد در متن اراده عمومی
نیز دوباره به وضع اسارت
بازگردیم، نقض غرض
کرده ایم.

درمان از خودبیبگانگی انسان در زمینه عشق به هم‌نوع و لذت بردن انسان در جریان زندگی اجتماعی، تا آنجا پیش رفت که خلوت فرد و لذایذ معنوی و حتی مالکیت خصوصی که از حقوق مسلم انسان در وضع طبیعی بود، مغفول ماند؛ به گونه‌ای که افراد از بند تعهدرها شدند و به غل و زنجیر جامعه تیرانی گرفتار آمدند.

طرح مقبولیت اکثریت بعنوان تنها راهکار عملی روسو برای خروج از بن‌بست تفکر جمعی، یکی از آثار افراط‌گرایی روسو در توجه به جمع است؛ تا جایی که خردگرایی را مجعول و فرد را ناگزیر از پذیرش رأی اکثریت می‌کند. به نظر می‌رسد که استدلال وی درباره قابل جمع بودن رأی اکثریت و اراده فردی چندان رسا نیست. او می‌گوید:

هر شهروند رضایت خود را نسبت به تصویب همه قوانین، حتی قوانینی که برخلاف میل او به تصویب رسیده، و نیز قوانینی که او را وقتی یکی از آن قوانین را زیر پا گذارد مجازات می‌کند، اعلام کرده است. اراده تقییرناپذیر همه افراد جامعه اراده عمومی است؛ در پرتو این اراده است که افراد جامعه آزاد و شهروند به‌شمار می‌آیند. اما اگر دیدگاه شخصی من تصویب می‌شد، عمل من [از آنجا که با اراده عمومی همخوانی نداشت] برخلاف خواست [حقیقی] خودم بود، که در این حالت دیگر آزاد نبودم.^{۵۰}

روشن است که از دید روسو، آزادی مدنی تنها در حالت قرارداد و تشکیل اراده عمومی ممکن می‌شود. بنابراین همه چیز، حتی رأی اکثریت، تابع اراده عمومی است و باید «همه ویژگی‌های اراده عمومی را داشته باشد». در غیر این صورت سخن گفتن از آزادی بی‌معنی است.^{۵۱}

اما واقعیت این است که عقاید روسو و ابهام در تعریف اراده عمومی، سرانجام راه را برای قدرت اکثریت و تغییر کدهای بین‌الذنهانی در فهم آزادی و عدالت و حتی کنترل افکار عمومی و سلطه‌پذیری اقلیت هموار می‌کند؛ بویژه که روسو مسئله ممیزی و تفتیش را هم برای نظارت بر امور مدینه لازم دانسته است. از اینجا به نظر می‌رسد که

روسو در شالوده‌شکنی خود، در نگاه به نظام‌های سیاسی نامطلوب، نوعی تنظیم ایدئولوژیک را برای پاسداری از حکومت جان‌نشین پیشنهاد می‌کند. او پس از تشکیل قرارداد، داوری عمومی را به عهده دستگاه تفتیش می‌گذارد و مفتش را بعنوان کارگزار تعیین و تصریح می‌کند که «مفتش، مانند کارگزار حکومت، افکار عمومی را در انطباق با موارد خاص اعمال می‌کند.»^{۵۲}

در اینجا باید پرسید که ملاک افکار عمومی چیست و چگونه تعیین می‌شود؟ پاسخ روسو، باز هم اراده عمومی است. اراده عمومی ضوابط اخلاقی را تعیین می‌کند. زیرا بی‌اراده عمومی نه قانونی هست و نه ضرورتی برای تفتیش خاطیان وجود دارد. همه چیز در وضع طبیعی است و انسان طبیعی با نابرابری طبیعی خود همچون دیگر جانوران زندگی منزوی خود را دنبال می‌کند. و از آنجا که زندگی به صورت بی‌واسطه در طبیعت انجام می‌شود، نیازی به نقشه‌چینی و تدابیر حرفه‌ای برای دستیابی به اهداف نیست. اما در وضع مدنی، برای انجام گرفتن کارهای پیچیده، خواه ناخواه نیاز به تنظیم روابط بین‌الذنهانی است. پس باید روش یکدستی زیر چتر قانون و سایه قرارداد تدارک دید که بتواند محور اساسی در قالب‌بندی آداب و رسوم و اخلاق زندگی مدنی باشد.^{۵۳}

از اینجا عقلانیت مدنی روسو سر به شورش می‌گذارد و زیر کانه عقلانیت حاصل از اراده عمومی را استعلاء می‌بخشد؛ تا حدی که تفسیرهای مذهبی و تنظیم باید‌ها و نبایدهای جهان مسیحیت را با تفسیر عقل به چالش می‌کشد. روسو با مرور تاریخ ادیان بزرگ، همچون مذهب یهود، مسیحیت و اسلام، اساساً جوهر دین‌گرایی را منافی ملکی‌گرایی می‌داند و چون ملکی‌گرایی لا‌ک را می‌پسندد، با تفکیک قائل شدن میان «مذهب انسان و مذهب شهروند» نگاه متساهلانه‌لو به مذهب را مورد ستایش قرار می‌دهد و ضمن پذیرش یک مذهب رسمی، اما مشروط به تساهل، تصریح می‌کند که «هر کس آزاد است هر عقیده‌ای که بخواهد داشته باشد؛ بی آنکه هیئت حاکمه حق داشته باشد از چندو چون آن آگاه باشد.»^{۵۴} در عین حال، هیئت حاکمه باید اصول و حدود دین رسمی

○ به گمان روسو دیالکتیک اراده عمومی و قرارداد اجتماعی نوعی غل و زنجیر است که پیوسته بر پای انسان متجدد محکمتر می‌شود. پس بهتر است در برابر زنجیری که به پای خود بسته‌ایم، دستکم از احساس «بنده و رعیت دیگری بودن» خلاص شویم و به این ترتیب نه اینکه آزاد شویم، بلکه احساس آزادی کنیم.

راه، به گونه‌ای که با شرایط اجتماعی قابل تطبیق باشد، تعیین کند تا دینداری یا شهروندی در تعارض قرار نگیرد.^{۵۵} و این پایان کتاب «قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی» و آغاز «وفاق عمومی و زندگی مدنی» است.

هفتم: جمع بندی و نتیجه گیری

روسو در درون طیف روشنگری معنی می‌شود. لذا گرچه به ظاهر ارزشی برای عقل قائل نیست و بیشتر بر احساس تأکید می‌کند، اما این تأکیدها گمراه کننده است. از این رو جایگاه روسو را باید در داخل این طیف تعریف کرد. روسو تجدّد را عامل نظم می‌بیند و هر چند پیشرفت را در درون مقولات تجدّد می‌پذیرد، ولی قفس تازه‌ای برای انسان معرفی می‌کند که اسارت بخش است.

روسو در نقد جامعه مدرن، وضع به انحطاط کشیده شده‌ای را تصویر می‌کند که در آن، انسان با انگیزه ثروت اندوزی و رفاه شخصی، از خود بیگانه می‌شود و حسن‌همردی و جامعه‌گرایی و اخلاق مدنی را به فراموشی می‌سپارد. بنابراین برای بازسازی جامعه و احیای فضایل سنتی در دوره جدید، مسئله «اراده عمومی» یا مفهوم «خیر عمومی» را مطرح می‌کند که در آن هر یک از افراد جامعه، باید ضمن برخورداری از آزادی به مصالح جمعی نیز توجه کنند و در عین حال هیچ کس احساس اسارت و بندگی نکند. در این زمینه، روسو همچون وضع طبیعی احترام به حقوق دیگری را از اهم واجبات می‌داند؛ با این تفاوت که در وضع طبیعی این احترام ناشی از حس طبیعی بوده و در وضع مدنی دستور مدعولیت اراده عمومی است. اما اگر واقعاً افراد جامعه، غیر اخلاقی و نامحترمند، جامعه مطلوب چگونه می‌تواند از بسترهای غیر اخلاقی موجود سر بر آورد؟ بنابراین باید ببینیم که مبنای تشکیل «اراده عمومی» چیست؟

از دید روسو «اراده عمومی» نه از جامعه بدوی، بلکه از عقلانیت عملی و واقعی سرچشمه می‌گیرد. به سخن دیگر، روسو جامعه مدنی را حاصل نظریه انحطاط می‌داند و معتقد است که اراده عمومی نه از فساد جامعه بدوی، بلکه پس از ارزیابی انسان از کارهای خود در برابر جوامع دیگر، و چه بسا پس از جنگ و کشمکش در جامعه

ابتدایی پدید می‌آید. اما هر چه هست، نتیجه کار، تشکیل عقل جمعی و دستیابی به صلح و ایجاد جامعه‌ای با کمترین شکاف میان توده‌های مردم است. در این صورت، جامعه مدنی تنها راه گریز از پرتگاه انحطاط به حساب می‌آید. در اینجا روسو بسیار به هابز نزدیک می‌شود و به همان نسبت از آراء لاک و بویژه رضایت و شادمانی در زندگی مدنی دور می‌شود.

در یک نگاه کلان می‌توان گفت که وضع طبیعی روسو همانند لاک خوشبینانه است، لکن وضع مدنی وی شبیه همان چیزی است که هابز از وضع طبیعی تصور می‌کند و او در تلاش است که خسارات ناشی از آن را به حداقل برساند. به این ترتیب روسو نیکبختی را معطوف به جمع‌گرایی انسان می‌داند. از دید او، نیکبختی به مفهوم فردی هرگز تأمین نخواهد شد، مگر آنکه انسان خود را جزئی از جنبش اجتماعی تعریف کند؛ وضعی آرمانی که معطوف به خیر عموم و در نهایت رستگاری افراد جامعه خواهد بود؛ نوعی آزادی مثبت که از وضع آزادی لاک در شکل منفی آن فاصله گرفته است.

از نگاه روسو، نسبی‌گرایی لاک در مفهوم‌سازی موجب می‌شود که همه تعاریف و نشانه‌ها در خدمت گروه مالکان زمینها یا صنایع درآید و عملاً قوانین جامعه مدنی در جهت منافع این گروه اندک تنظیم شود. بدین سان مسیحی مالک، شهروند می‌شود و جز او، بعضاً تا حدیک حیوان تنزل می‌کند. در چنین جامعه‌ای، فاصله طبقاتی و شکاف فرهنگی ناشی از آن، به اندازه‌ای می‌رسد که در عمل حوزه عمومی و تفهیم و تفاهم ناشی از آن از میان می‌رود و جامعه به دو گروه توانگر و تهیدست تقسیم می‌شود؛ وضعی که اساساً نمی‌تواند مدنی و معطوف به فضایل انسانی باشد؛ و این، مهمترین شاخص تفاوت میان لاک و روسوست.

در شیوه حکومت نیز باید گفت که دموکراسی روسو، نوعی حکومت توده‌ای است که در آن همگان به خود آگاهی رسیده‌اند و اگر هم مجلس نمایندگان تشکیل می‌دهند برای دستیابی سریع‌تر به نتایج است. با وجود این نمی‌توان پنهان کرد که عقلانیت لاک در عرصه عمل، کاربردی‌تر و

○ روسو پایایی جامعه

سیاسی را در برابری و رفع تبعیض میان اتباع یک جامعه می‌بیند و همچون ارسطو به دنبال تشکیل جامعه‌ای با حضور چشمگیر طبقه متوسط است.

یادداشت‌ها

1. Jean- Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, translated by Donald A. Gress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p. 46, II:11.

۲. ژان ژاک روسو، اعترافات، (تهران: مؤسسه مطبوعاتی فرخی، ۱۳۴۸)، کتاب اول، صص: ۸۷.

۳. همان، کتابهای اول تا ششم.

۴. همان، صص: ۳۰۹-۳۱۰.

۵. همان، صص: ۳۲۳-۳۲۶.

۶. همان، ص: ۳۳۶.

۷. ژان ژاک روسو، امیل، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، (تهران: شرکت سهامی چهر، ۱۳۶۰)، ص: ۱۷۱.

۸. برای مطالعه زمینه و زمانه روسون. ک. به: ویل و آریل دورانت، تاریخ تمدن: روسو و انقلاب، ترجمه ضیاء‌الدین علائی طباطبایی، (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، جلد دهم.

9. Jean - Jacques Rousseau, "Discourse On the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse" in *On the Social Contract*, p. 118.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 115.

13. *Ibid.*, p. 135.

14. *Ibid.*, p. 137.

15. *Ibid.*, p. 136.

16. *Ibid.*, p. 126.

17. *Ibid.*, pp. 128-129.

18. *Ibid.*, pp. 141-142.

19. *Ibid.*, p. 142.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, pp. 142-143.

22. *Ibid.*, p. 143.

23. *Ibid.*, pp. 143-144.

24. *Ibid.*, pp. 144-145.

25. *Ibid.*, pp. 144-145.

26. *Ibid.*, p. 145.

27. *Ibid.*, p. 146.

28. *Ibid.*, p. 146-147.

29. *Ibid.*, p. 147.

30. *Ibid.*, pp. 149-150.

31. *Ibid.*, p. 150.

32. J.J. Rousseau, *The Government of Po-*

عمل‌گرایانه‌تر است. در واقع، لاک که می‌دانست جامعه مدنی انسان را از سرشت خود دور می‌کند، در عین حال وضعی را ترسیم کرد که انسان غیر حرفه‌ای نیز با توجه به شرایط خود، بتواند از حداقل مواهب زندگی بهره‌بردار. او می‌دانست که قوانین جامعه مدنی اساساً به کار انسان بنوی و غیر حرفه‌ای نمی‌آید؛ و از این رو نان‌رسانی به چنین انسانی را مجاز و حتی عملی نیکوکارانه محسوب کرد. وجه بسا اگر زنده بود، جامعه‌گرایی روسورا تهدیدی برای حقوق فرد تلقی می‌کرد. زیرا جامعه‌گرایی روسویی در عمل اصالت فرد را نادیده می‌گیرد؛ که این خود بزرگترین نقطه ضعف روسوست؛ وضعی که جامعه‌را به سوی کشمکش و جدال بی‌پایان میان ایدئولوژی‌ها پیش می‌برد؛ در حالی که لاک عمری را برای پایان دادن به چنین وضعی سپری کرده بود. به سخن دیگر، لاک برای پایان دادن به معرکه گروه‌های انجمنی و بازیهای معطوف به حاصل جمع جبری صفر، نظریه تساهل را بعنوان راهکار نظری مباحث خود مطرح کرد و بر پایه آن با تجاهل عالمانه از ذهن پیشین، به عرصه عمل رو کرد و مصمم شد میزان شهروندی را نه در سپهر نظر، بلکه در محیط سیاسی جستجو کند. اما روسو که چنین روشی را انحطاط‌گرایانه تلقی می‌کرد، با نگرش جمع‌گرایانه خود، در صدد دگرگون کردن لیبرال دموکراسی لاک برآمد.

روسو در امیل نشان می‌دهد که چگونه جامعه جدید و در جریان آن لیبرالیسم لاک، با منحصر کردن قدرت در دست مالکان و صاحبان مشاغل و صنایع، خانواده‌ها و انجمنهای قومی و بومی را که بعنوان هسته‌های مقاومت، به جامعه خدمت می‌کنند، به سوی نابودی و اضمحلال سوق داده است. به نظر روسو خانواده یا انجمنهای قومی و بومی باعث می‌شوند که با انحلال جامعه سیاسی، تنها نظام سیاسی واژگون و منحل شود؛ و از آنجا که جامعه سیاسی حیات دارد، می‌تواند جامعه سیاسی را باز تولید کند. اما باز میان رفتن خانواده‌ها و سنتهای پایه‌ای، انحلال نظام سیاسی مآلاً به انحلال جامعه می‌انجامد و به این ترتیب توانایی باز تولید خود را از دست می‌دهد؛ و این پایان یک تمدن است.

○ مقصود روسو از
برابری این نیست که
«قدرت و ثروت افراد کاملاً
برابر باشد»، بلکه رهیافت
او نوعی شورش بر آزادی
منفی است که لیبرالیستهای
پیرو لاک مبلغ آن بودند. از
دید روسو آزادی باید
به گونه‌ای مهار شود که
«هیچ کس چنان ثروتمند
نشود که بتواند فرد دیگری
را زیر سلطه بگیرد، و نیز
هیچ کس چنان تهدیدست
نشود که ناگزیر از
خودفروشی باشد.»

45. *Ibid*, p. 79, IV: 1.
 46. *Ibid*, p. 29, I:9.
 47. *Ibid*, p. 30, II:1.
 48. *Ibid*, p. 46, II: 11.
 49. *Ibid*, p. 31, II:3.
 50. *Ibid*, p. 82, IV: 2.

نیز ن. ک. به؛ ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، متن و در زمینه متن، ژرلر شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، ژوزه مدینا، ترجمه مرتضی کلاتریان، (تهران: آگه، ۱۳۷۹)، ص. ۴۱۷.

51. *Ibid*.
 52. *Ibid*, p. 95, IV: 7.
 53. *Ibid*.
 54. *Ibid*, p. 102, IV: 8.
 55. *Ibid*.

- land, Translated by Willmoore Kendal, (New York: Bobbs Merrill, 1972), p. 69.
 33. *Ibid*, p. 67.
 34. Jeen-Jacques Rousseau, "Discourse On Political Economy", in *On the Social Contract*, p. 172.
 35. *Ibid*, p. 173.
 36. *On the Social Contract*, *Ibid*, p. 24, I:6.
 37. *Ibid*.
 38. *Ibid*.
 39. *Ibid*, p. 31, II,3.
 40. *Ibid*, pp. 49-50, III:1.
 41. *Ibid*, p. 38, II:6.
 42. *Ibid*, p. 26, I:8.
 43. *Ibid*, p. 27, I:8.
 44. *Ibid*, p. 74, III: 15.

○ روسو در درون طیف روشنگری معنی می شود. لذا گرچه به ظاهر ارزشی برای عقل قائل نیست و بیشتر بر احساس تأکید می کند، اما این تأکیدها گمراه کننده است. از این رو جایگاه روسو را باید در داخل این طیف تعریف کرد. روسو تجدّد را عامل نظم می بیند و هر چند پیشرفت را در درون مقولات تجدّد می پذیرد، ولی قفس تازه ای برای انسان معرفی می کند که اسارت بخش است.

