

عمل و نظر در فلسفه ژان ژاک روسو

بروزنیوخ ژان ژاک روسو^۱ و فعالیت فلسفی او در واقع میتوان گفت در یک روز تابستانی در سال ۱۷۴۹ آغاز میگردد. در یک چنین روزی روسو عازم دیدار Diderot است که به ناحق در برج Vincennes بر اثر یک فرمان مستبدانه در توقیف بسر میبرد. در حین راه ناگهان چشمش به سؤالی میافتد که در روزنامه Mercure de France آکادمی دیژون پاسخ آنرا به مسابقه گذاشته بود سؤال چنین بود:

آیا پیشرفت علوم به بهبودی وضع اخلاق کمک نموده است؟

اثر خارق العاده ای را که خواندن مسئله بر او میگذارد در نامه ای یکی از رقایش چنین تشریح میکند:

«اگر چیزی را بتوان الهام ناگهانی تلقی نمود آن تحرکی است که پس از خواندن سؤال به من دست داد. در یک آن چنین مینمود که هزاران اشعه نورانی قدرت بینائی را از من سلب نموده اند آنقدر ایده های فراوان به من هجوم میاورند که دچار بیقراری غیر قابل وصفی گردیدم. سرم به حدی گیج بود که فقط با حالت مستی قابل توصیف است. هیجان فوق العاده ای بر وجودم مستولی گردید و به زحمت نفس میکشیدم و چون نمیتوانستم به راه ادامه دهم در زیر درختی به استراحت پرداختم. حالم به حدی منقلب بود که قریب نیم ساعت گریستم کاش قادر بودم حتی یک هزارم آنچه را که در زیر این درخت دیدم و احساس کردم شرح دهم. با چه وضوح و روشنی آن وقت میتوانستم تناقضاتی که در وضع اجتماعی ما حکمفرمایی میکنند بیان کنم و اثبات نمایم که بشر فی نفسه و آنطور که طبیعت او را خلق نموده خویست و این تشکیلات اجتماعی است که او را فاسد و خراب ساخته است!»^۲

نتیجه گیری که اینجا روسو میکند تزی است که باید اثبات گردد قبلاً ولی خود سؤال را مورد توجه قرار میدهیم و اگر موفق شویم از نظر فلسفی آنرا تجزیه و تحلیل کنیم در جوابی

۱. من روسو را بطور کلی در ارتباط با طرز فکر قرن هجده قرار میدهم که عکس العمل رومانیسم و ایده آلیزم است در مقابل فلسفه «سرال سنس» انگلیس از یک طرف که وسیله Encyclopadist ها در فرانسه عرضه میشود و Rationalim دوره روشنگری از طرف دیگر که پایه اش کانتیسم است. برقراردادن این ارتباط تاریخی بدین جهت لازم است چون در غیر اینصورت تناقضات موجوده در افکار او لاینحل خواهد ماند. مستزین آنها مربوط به استنتاج مفهوم دولت است:

باید دید که چگونه روسو که انتقادکننده هر نوع تشکیلات اجتماعی است پایه گذار دولت مدون بحق حاکمیت ملت میگردد. راه حلی که روسو عرضه میکند در تفکری است که در آن وحدت عمل و نظر تضمین میگردد و در عرضه نمودن این راه حل روسو از طرفی با فلسفه کلاسیک یونان مرتبط میگردد و از سوی دیگر با تأثیری که روی کانت میگذازد مقدمات پیدایش ایده آلیزم را فراهم میکند

در خصوص فلسفه اجتماعی و سیاسی ژان ژاک روسو مراجعه شود به:

Iring Fetcher: Rousseau Politische Philosophie Luchterhond 1960

Otto Vossler: Rousseau Freiheitslehre Vonuenboek 1963

2. Seconde Lettre a Malesherbes 12 Janvier 1762

که روسو بدان می‌دهد معمای تئوری او را که مدت‌هاست محققین را سر درگم نموده است گشوده‌ایم. موضوع سؤال اینست که آیا علوم در بهتر نمودن اخلاق مؤثر بوده‌اند یا خیر؟ بنابراین اینجا ما با مسئله‌ای روبرو هستیم که در فلسفه تحت عنوان رابطه تئوری و عمل مطرح میگردد. مسئله برای اولین بار در رساله‌های دوره جوانی افلاطون خصوصاً آپولوژی بطنی روشن بیان گردیده است که پایه است برای هر قضاوتی در این زمینه و روسو است که دوباره این افکار را زنده میکند.

برای تعیین رابطه علم و اخلاق و تأثیر یکی بر دیگری باید معین نمود که آیا بر اثر تشخیصی که فکر میدهد عمل اخلاقی ممکن میگردد بدین ترتیب که در نتیجه تشخیص بهتر، عمل نمودن با ارزشتر نیز میسر میگردد؟ به عبارت دیگر آنچه که باید روشن شود اینست که آیا اخلاقی عمل نمودن تابع شناسائی حاصل نمودن است و اذلت است که نقش اصلی را در تعیین ارزشهای اخلاقی بعهده دارد؟ یا اینکه چنین نیست و تشخیص ارزشهای اخلاقی اگر چه با کمک فهم بعمل می‌آید ولی برپایه‌ای قرار دارد که کاملاً با ترتیبی که ما نسبت به پدیده‌ها و دنیای واقعیت شناسائی حاصل میکنیم فرق دارد.

سؤالی که مطرح هست اینست که آیا پایه فعالیت عملی فکر است و خوبی از این لحاظ که اول اندیشیده شده است تحقق می‌پذیرد؟ و چون موضوع تحقق به میان می‌آید باید سؤال نمود که آیا فکر قادر است وحدت تفکر و عمل را به نحوی ممکن سازد که عمل صرفاً وسیله واقع نگردیده و از خود اصالت داشته که در نتیجه برای عمل کننده شخصیت دوبله را موجب نگردد. به عبارت دیگر اگر فکر یک ارزش اخلاقی را بمانند واقعیتی اندیشیده آیا قادر است بدان بنحوی تحقق دهد که بشر با خودش در تناقض قرار نگیرد؟ آیا وحدت تفکر و احساس با این ترتیب مسئله‌ای است که فکر بدان تحقق میبخشد یعنی وحدت از خودش اصالت وجودی نداشته و محتاج به علم است که با فرمولی هستی آنرا موجب گردد؟ اگر این فرضیه صحیح باشد باید تصدیق نمود که آنچه بشر در باره آزادی اندیشیده رؤیائی بیش نبوده و امکان تحقق پذیرفتن آزادی از اول وجود نداشته است. با قبول چنین نتیجه‌گیری نه فقط تراویسیون فرهنگی بلکه معتقدات سیاسی ما نیز دیگر نخواهد توانست جدی گرفته شود.

سؤالی که در رابطه علوم و اخلاق مطرح است سؤالی است که با حیات معنوی ما سر و کار دارد. و عظمتی را که روسو در میان متفکرین بزرگ داراست از این جهت است که با شخص نمودن و تعیین نقش فکر در مسائل اخلاقی (آنهم در دوره روشنگری) بزرگترین نعمتی را که انسان از آن برخوردار است یعنی آزادی را که در خطر نیستی واقع گردیده بود به بشر باز میگرداند. اینکه روسو چگونه باین امر نائل آمد در نشان دادن تفاوتی که بین شناسائی علمی و اخلاقی وجود دارد باید روشن شود زیرا فقط در تعیین این تفاوت است که میتوان انتقاد فرهنگی او را در نتیجه فلسفه دولت یعنی قرارداد اجتماعی را فهمید.

شناسائی آنچه خوبست با شناسائی واقعیت یک تفاوت عمده دارد. در شناسائی خوبی نه فقط تعیین میگردد که خوب کدام است بلکه برای شناسائی آنچه خوبست تأیید ما ضروری است. هر کس خوبی را تشخیص میدهد و میگوید این خوبست با تأیید خود هستی خوبی را موجب میگردد. بنابراین اینجا ما با یک دانستنی سر و کار داریم که از طریق متقاعد شدن

به دست نیاید بلکه از قبل شناخته شده است و فقط باید بدان آگاه شویم. لذا اولین نکته‌ای که باید در نظر داشت اینست که هستی خوبی از تابعیت ما آزاد نیست.

مسئله دوم اینست:

آنچه مورد تأیید قرار میگیرد البته باید در باره آن توافق بعمل آمده باشد. حال با وجودی که ادراک آنچه خوشت در چنین تأییدی است که صورت میگیرد معهذاً خوب بودن خوبی بدین جهت نیست که مورد تأیید واقع گردیده چنانچه اگر چنین بود خوب بودن اسری بود نسبی و با آن وظیفه و مسئولیت مفاهیمی بودند خالی. بشر اگر چه با آنچه خوشت با تأیید خود سوچبات هستی خوبی را فراهم میکند ولی چنین تأییدی در تکلیفی که بر ما وارد میگردد صورت می‌پذیرد و مهم توجه داشتن باین نکته است که بر خلاف شناسائی واقعیت این تکلف ناشی از خوبی بدون واسطه شناخته و پذیرفته میشود. با این ترتیب شناسائی خوبی یک شناسائی است که برای اینکه بخوبی تحقق بدهد احتیاج به واسطه ندارد. منطقی است که البته اکنون سؤال شود که اگر بدون تأییدی که در ما صورت میگیرد شناسائی خوبی اسکان‌پذیر نباشد و چنین تأییدی در تکلیفی قرار داشته باشد که بلا واسطه بر ما واقع میگردد محرك عمل کجا قرار دارد. قبل از اینکه وارد این مرحله شویم لازم است از آنچه گذشت نتیجه‌گیری کنیم:

آنچه خوشت با این ترتیب می‌بینیم بخاطر چیز دیگری نیست که تأیید میگردد و در این تأیید آنرا فقط بعنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف تلقی نمیکنیم که فکر قبلاً برای خود تعیین کرده باشد. با معیار قرار دادن موفقیت برای آنچه خوشت در واقع خصوصیت شناسائی خوبی از میان میرود که بر ما از محرك خارجی است.

به همین ترتیب نیز مفهوم خوبی برای ما از این جهت قابل درک نمیگردد که به کمک منطقی آنرا از اصولی استنتاج کرده باشیم. تأییدی که در شناسائی خوبی بعمل میآوریم خود دلیل کافی برای هستی خوبی است. کما اینکه اگر کسی قبل از اینکه خوبی را تأیید کرده باشد بخواهد به علت وجودی آن پی‌برد خوبی از نظرش پنهان گردیده. بنابراین استدلال اگر چه میتواند در تجزیه و تحلیل خوبی مؤثر باشد ولی نقشی از لحاظ وجودی برای آنچه خوشت ندارد. پس از آنجا که ماهیت شناسائی خوبی در بوجود آوردن هستی خود است لذا تردیدی نیست که بدون وجود خود در ما هستی خوبی نیز نمی‌تواند از هستیت برخوردار باشد. با این ترتیب میبینیم که تأیید و تکلیف که بیان‌کننده مفهوم شناسائی خوبی هستند نسبتی بغیر از آنچه که در شناسائی واقعیت بدان آگاه میگردیم یا آگاهی دارند. در قبول تکلیف و تأیید بعمل آمده آگاهی در بستگی که به خوبی دارد خود تعیین‌کننده خود میشود یعنی به خود آگاه میگردد. اما این آگاه شدن به خود بر خلاف آنچه که دکارت می‌اندیشید آگاه شدنی نیست که از طریق فکر بدست آمده باشد.

تذ «من فکر میکنم پس هستم» از این نظر اشتباه بود که قیاس از فکر به هستی آنطور که کانت ثابت نمود اسری است بیهوده و عبث. با انتقاد هیوم به راسیونالیزم و متزلزل

۱. تکلیف در اینجا بمعنی الزام درونی بکار رفته. درباره مفاهیم تأثیر و تکلیف در ارتباط با شناسائی خوبی
مراجعه شود به:

D. Henrich. Der Begriff der Sittl Einsicht in Kants Lehrevom Faktum der Vernunft
Kant: Zur Deutung Seiner Theoric von Erkennen. Handeln

ساختن جنبه مطلق که قوانین فکری دارا بودند و توجه به اهمیت محسوسات در شناسائی کانت بخصوص در مبحثی که به *Transzendente Dialektik* معروفیت جهانی پیدا نمود این مطلب را ثابت مینماید که فکر چگونه در قضاوتها تئیکه فاقد پایه تجربی است با خودش در تناقض میافتد دچار ضدونقیض دیالکتیکی میگردد. به همین دلیل نیز خودیت خود مسئله‌ای نیست که از طریق فکر قابل قیاس باشد بلکه تفکری است که پایه‌اش اخلاقی است. فکر از آنجا که همیشه با نتایج فعالیتش روبرو است هرگز نمیتواند به‌مبدأ فعالیت اندیشه بدون واسطه محسوسات پی ببرد و به همین دلیل نیز کلیتش حقیقت مطلق نیست بلکه در پدیده‌ای مشخص و معین ظاهر میگردد بنابراین ما نه فقط نمیتوانیم به پدیده «خود» از طریق فکر پی ببریم بلکه همیشه باید وجود خود را بعنوان واقعیتی مسلم فرض کنیم برای اینکه بتوانیم خود را ببیندیشیم. سالها بعد فیثته و هگل سعی مینمایند با دیالکتیک کُل و جزء و آلایزم کانت را پشت سر گذارند. تفکری که قادر باشد حقیقت کلی را بدون واسطه ببیندیشد یقیناً باید بقول لایبنیتس باید از معنویتی خدائی برخوردار باشد. در چنین تفکری البته مشکلاتی که وحدت تئوری و عمل برای ما تولید میکنند وجود نخواهد داشت و حقیقت اندیشه و تحقق در عمل از هم مجزا نخواهند بود. تفکر الهی فقط کانیست اندیشیده شود برای اینکه وجود خارجی نیز پیدا کند. شاید بتوان گفت که فلسفه هگل بر چنین اصلی استوار است و دیالکتیک او بر خلاف کانت که فقط بر تناقض دلالت میکند در هگل سوچب وحدت هستی و تحقق پذیرفتن معنویت روح میگردد.

از آنجا که شناسائی خوبی از طریق استدلال و استنتاج حاصل نمیکردد شاید بتوان در ماهیت آن از این نظر که نوعی دانائی است شک نمود و گفت که تکلیف بر اثر تأثیر مشاهدات و تأیید عکس‌العمل احساسی باشد. با این وجود ما اینجا در یک موقعیت تحت تأثیر قرار گرفتنی عمل نمی‌کنیم و تکلیف چنین جنبه‌ای را ندارد زیرا فهمیده میشود و فقط در فهمیدن است که می‌توان تأیید نمود و آنچه را که مورد تأیید قرار گرفته است. تأییدی که با این ترتیب واقع میگردد تابع *Intensite* احساسی نیست چون سوچباتی که «ما از آنچه باید تأیید کنم مانع میگرددند میتوانند مؤثرتر باشند از خود تأیید خوبی». شناسائی خوبی با این ترتیب میتوان گفت شناسائی است که ما در آن به خود پی میبریم بدون اینکه این واقف شدن بخود حاصل *Reflexion* یعنی از طریق واسطه دست آمده باشد و در این شناسائی است که هستی خود را ممکن میسازیم. از همینجا است که به‌ستمایز بودن شناسائی خوبی از سایر شناسائیهایی پی میبریم زیرا فقط با تحقق بخشیدن به هستی خود است که میتوانیم میسر سازیم که حقیقت یک چیز آنطور که هست شناخته شود. بدون چنین آگاهی بخود شناسائی تبدیل به دانستن می‌شود که چون بر اثر دوگانگی عین و ذهن به بیگانگی بشر می‌انجامد لذا حقیقتی نیز نمیتواند دارا باشد. به اهمیت این موضوع روسو به تفصیل توجه خواهد داد و امتیاز اخلاق را بر علم اثبات خواهد نمود.

شناسائی خوبی احساس نیست ولی شناسائی به معنی عام آن نیز نیست تأیید در واقع یک فعالیت خود بخودی «خود است» که در آن بخود تحقق می‌بخشد و این خود چون با درون بستگی دارد هرگز به‌مانند «منی» نیست که بر اثر فکر روی فکر در شناسائی معمولی بدان آگاه میشویم.

شناسائی بمعنی عام آن فاقد خود است. حتی ما باید برای یقین حاصل نمودن نسبت آنچه مورد شناسائی واقع میگردد وجود خود را در خود خاموش سازیم در حالیکه شناسائی وی فقط از این جهت شناسائی است که خودیت در آن تجلی میکند. آنچه شناسائی خوبی را از شناسائی عادی متمایز میسازد اکنون می بینیم اینست که درون در آن نقش مؤثری دارد. شناسائی آنچه خوبست پایه اش البته احساسی نیست ولی بدون احساس نیز قابل تصور نیست همین احساس است که وحدت ثنوری و عمل را ممکن میسازد زیرا خودوقتی آنچه را که خوبست وجود خودش تأیید میکند در واقع خود را با آنچه خوب است یکی مینماید که بمنزله تعیین وحدت است. و همین تعیین هویت است که محرک برای تحقق بخشیدن به خوبی واقع میگردد و در نتیجه عمل نمودن به خوبی نمی تواند از چیزی غیر از آنچه تعیین کننده عمل خوبی است ناشی گردد. بود وقتی در تکلیف و تأیید به خود پی میبرد پی بردنش تنها واقعیتی دانستنی نیست بلکه پی بردنی است که اصالت وجودی دارد. ما اینجا با تفکری سر و کار داریم که در عین تفکر خلاق است و می آفریند و این فقط با احساس ممکن است. بنابراین شناسائی خوبی ریشه اش وحدتی است از تفکر و احساس.

در باره چگونگی این وحدت فیشته و هگل و اینکه اینجا اصلاً موضوع وحدت در میان است افلاطون و کانت اندیشیده اند.

در مقایسه و تعیین رابطه فکر و عمل میتوانیم باین ترتیب نتیجه گیری کنیم.

فکر و توانین فکری برای بیان حقیقت تابع این نیستند که مورد تأیید خود واقع گردند. هنگامی که فکر حقیقی می اندیشد حقیقتش از این جهت محرز نیست که من آنرا تأیید نموده شوم. درست عکس آنرا در شناسائی خوبی تجربه میکنیم. تأیید من است که اصلاً ارزش خوبی را ممکن میسازد و چون وجود خوبی با خود بستگی دارد و تابع آنست ضرورت تحقق بخشیدن به آن آشکار میگردد زیرا تحقق خوبی از تحقق خود بجزا نیست و به همین دلیل است که آگاهی زادی فقط در شناسائی خوبی اسکان پذیر است.

حقیقت فکر اگر چه بوسیله من میسر گردیده ولی چون فکر از خود بیخبر است نیز قادر نیست آگاهی آزادی را در من بوجود آورد. حقیقت فکر به همین دلیل که فاقد خودیت است حقیقتش هرگز برای من ایجاد تکلیف نمیکند و چون درون در اینجا خاموش است تحقق آزادی نیز میسر نیست. بنابراین از مقایسه ای که بعمل آمدیم میتوانیم بگوئیم که فکر بمعنایی که واقعیت را می اندیشد و می شناسد در تحقق بخشیدن یا آزادی نقشی ندارد و تفکری متمایز است که دارای چنین قدرتی است. اما اگر معهداً فکر خواست عمل کننده شود چه وضعی در عمل پیش خواهد آمد؟ گفتیم که فکر واقعیت اندیش فاقد جنبه خودیت است و این یعنی آگاهی وحدت احساس و فکر و ثنوری و عمل را نمی تواند در آن واحد بوجود آورد و چون در شناسائی فکر از هستی بود آگاه نیست محرکهای درونی که در پی تحقق بخشیدن به خود هستند نیز خاموش میشوند بنابراین وقتی فکر عمل کننده میشود عملش فقط از طریق محرکهائی که در موضوع مورد نظر است این لحاظ که سفید یا سبز واقع میشوند بعمل میآید در نتیجه اصالت عمل که در شناسائی خوبی وجود داشت و خوبی یک چیز را از لحاظ خود آن و نه از لحاظی که چنین و چنان است بخواست از بین می رود حالا عمل به وسیله ای برای تسخیر لذتی، که انتظار داریم از هدف مورد

نظر حاصل گردد تنزل میکند و با از دست رفتن اصالت عمل برای پیدایش بیگانگی دیگر سوانعی وجود ندارد. حال محرك خوبی موقفیت و لذت است و لذا در زمینه هائی مثل اقتدار و ثروت خود را نشان میدهد و چون بشر هر چه میکند بخاطر بدست آوردن چیز دیگری است بردگی او اجتنابناپذیر میگردد. در پی بیان همین مطلب است که هگل در دیالکتیک آقا و بنده نشان میدهد که کلیت فکر در عمل اصالتی نداشته و محرك لذت به تحقق بخشیدن وحدت کلی نمیانجامد.^۱ اگر چه ذکر مثال در مسائل فلسفی هیچگاه خیلی موقفیت آمیز نبوده ولی برای روشن شدن مطلب تصور شخصی را بکنید که بخواهد از طریق حکم عقل درستکار باشد. فکر فقط وقتی میتواند از چنین حکمی در عمل پیروی کند که برای درست بودن به ذکر دلیلی قادر باشد مثلاً بگوید چون مفید است بنابراین در چنین وضعی عمل وسیله قرار میگیرد برای بدست آوردن آنچه که از درست بودن انتظار داریم عایدسان گردد و بنابراین محرك عمل چیزی غیر از درست بودن خواهد بود. و چون نظر به جنبه مفید واقع شدن آنست چنین شخصی البته سعی خواهد نمود که مطابق آنچه درست دانسته میشود عمل کند و اگر عقیده عموم در این باره با آنچه واقعاً درست است در تناقض بود چون لذت حاصله از درستی و نه خود آن هدف است لذا دلیلی ندارد که شخص به درستکاری تظاهر نکند و خلاف آنچه درست میدانند عمل ننماید و لذا می بینیم که اگر فکر در صدد برآمد به کلیت درستی در عمل تحقق دهد نتیجه معکوس یعنی نادرستی از آن پدیدار میگردد. فکر وقتی به دنیای خارج نظر افکند بهمنجیش مفید و مضر می پردازد و لذا به هر چیز از لحاظی و نه از لحاظ خود آن چیز دل بستگی پیدا میکند و به همین دلیل چشم فکر برای آنچه خوبست نابینا است. این عدم بینایی بدین جهت نیست که فکر کننده باندازه کافی تعمق ننموده باشد بلکه به این دلیل است که در نفس فکر خودیت نقش ندارد و چون با حذف تکلیف و تأیید درون و با آن آگاهی آزادی از بین میرود بناچار دنیای بردگی و لذت پدیدار میگردد.

باید این مسئله را در نظر داشت تا بتوان انتقاد فرهنگی ژان ژاک روسو را درک نمود و این باز از این جهت ضروری است چون در غیر اینصورت اصول فلسفه دولت او آشکار نخواهد گردید.^۲ به عقب برگردیم و سؤال آکادمی دیژون را که برای روسو آنقدر تکان دهنده بود مجدداً مطرح کنیم.

آیا پیشرفت علوم و هنرها به بهبودی وضع اخلاق کمک کرده اند یا خیر؟

روسو خود در اولین جملات با مشکلی که با آن روبرو است اشاره میکند: «چگونه من میتوانم در مقابل یکی از معروفترین آکادمی ها به تعریف و تجعید نادانی بپردازم، مطالعه و تحقیق را محکوم کنم، بدون اینکه در عین حال به مقام علما بی احترامی کرده باشم»^۳ اما این تأمل تعریفی بیش نیست و روسو خوانندگان را لحظه ای نیز منتظر نمیگذارد و با تمام قوا حمله خود را به علوم و نقش تخریب کننده آن در اجتماع شروع میکند. با مقدماتیکه گذشت اکنون میدانیم که روسو در صدد است ادعاهای بلندپروازانه فکر رادعصر روشنگری نقش بر آب سازد و با تعیین حدود آن راه را برای آزادی باز سازد. ارزشهای انسانی را، این اعتقاد اوست، نمیتوان از

1. G. W. F. Hegel System der Philosophie Philosophie des Geistes 276-279

2. J. J. Rousseau Schriften fur Kulturkritik.

ریق علم خلق نمود بلکه بعکس از آنجا که فکر مداوم به دنبال سنجش است بشر را نه فقط سوی یک زندگی تصنعی و تجملی سوق میدهد بلکه دید و سلیقه اش را نیز به سطح مبتدلی تنزل میدهد.

با پیدایش هنر فکر کردن، روسو میگوید بشر خیلی زود به منافعی که در بردارد پی برد. زیرا با کمک این قوه افراد میتوانند اهمیت خود را به رخ یکدیگر بکشند و بوسیله انتشارات و خور مقامی شاخ از نظر دیگران محسوب گردند. اگر زندگی اجتماعی بشر را اسیر هزاران شرفیات گوناگون نموده بود با پیدایش علم، بشر یادگرفت که چگونه این بردگی را از انظار مخفی کند و به اسارت خویش عشق ورزد.

با احساس اهمیت نمودن با در پیش گرفتن رفتاری سردم پسند و انعطاف پذیر، بشر یاد رفت که به هزار و یک چیز تظاهر کند بدون اینکه کوچکترین بهره‌ای از ارزشی داشته باشد. با این ترتیب بشر فراموش نمود که موجودی است آزاد و هر چقدر متمکن تر میشد به همان نسبت بزه طبیعت واقعی خویش بیشتر بیگانه میگردد.

اما این طبیعت واقعی در کجا قابل یافت است و این تغییر چگونه خود را نمایان میسازد؟ در این مورد روسو میگوید: «قبل از اینکه علم و هنر رفتار و آداب ما را فرسه کرده باشند احساسات ما قادر بشوند زبانی چرب و نرم تکلم کنند سنن ما ساده ولی طبیعی بود و تفاوت در رفتار ناشی از خصوصیات اخلاقی بود. با این ترتیب هر کس میدانست که دیگری کیست و چه دید از او انتظار داشت.»^۱ بشر اولیه هر چه بود همان بود و احتیاجی نبود که از خودش وجودی بسازد که چنین و چنان جلوه کند و لذا دلیلی نداشت که سوء ظن جای اعتماد را بگیرد و هر ارزش اخلاقی بی معنی گردد. «ولی امروزه که عقل و منطق هنر محبوب دیگران بدن را به بشر میسازد، در آداب و رسوم ما یک یکنواختی کول زنده‌ای مشاهده میگردد گویی اینکه همه از یک قالب بیرون آمده‌اند. مداوم انسان برده جبر تشریفات و ادب است همه آنطور رفتار میکنند که معمول و مردم پسند است. هیچکس جرأت نمی‌کند آن باشد که واقعاً هست.»^۲ ادامه این تشریفات جبری مسخره و تثبیت این موقعیت برای همه افراد اجتماع تبدیل به راه‌ای گردیدند که همه همان عملیات تصنعی را انجام میدادند و هیچکس نمیدانست که سروکارش دوست است یا دشمن!

چقدر عقده و کینه سوء ظن و تملق که خود را در پشت این پرده‌ای که اسم آن را ادب و تشریفات گذارده‌ایم پنهان نمیکنند. ادبی که با بعنوان عالیترین نمونه روشنگری آنقدر ان فخر میکنیم.

فکر چون در پی بدست آوردن مزایاست و همگی مایلند از آن برخوردار باشند لذا همگی تظاهر میگردند و همین زندگی تصنعی است که مورد انتقاد روسو است. هر کس به تعقیب علم پردازد بیش از آنچه عاشق حقیقت باشد تابع قضاوتی است که ممکن است در باره او بشود. باین دلیل نه فقط این دانستنیها شپیزی ارزش ندارند بلکه بیگانگی بشر را نیز فراهم مینمایند پس صحیح است که اگر نتیجه گیری کنیم که بهمان نسبت که علوم رو به پیشرفت و کمال بروند روح و درون بشر را نیز فاسد میسازند. برای اثبات همین واقعیت است که روسو به شواهد

مصر که قدرتی یگانه بود به محض اینکه با علم و هنرهای زیبا برخورد نمود فتح آن نیز بوسیله کمبوجیه اجتناب ناپذیر گردید. وقتی یونان بوسیله مقدونیه از پای درآمد که علم و هنر به ثمر رسیده بودند همینطور است در مورد رم، قسطنطنیه و چین.

اگر حقیقت علم آقدرر یگانه بود چرا پیشرفته ترین ملل به چنان فضاحتی تسلیم عقب افتاده ترین گردیدند. بی جهت نیست که روسو به تفصیل به آپولوژی افلاطون استناد میکند و نتیجه میگیرد که دانستیها نیستند که ما را دانا میسازند بلکه واقف بودن باین مطلب است که دانائی واقعی است. زیرا کسی که به دانستن معینی جنبه مطلق داد ناگزیر برده آن گردید و آزادی قضاوت را از خود سلب مینماید که بقای آن فقط در مراجع دادن آنچه می اندیشد بخود میتواند تأمین گردد. بنابراین روسو اینجا از تزی دفاع مینماید که در فلسفه به «*Ignorantia*» معروف گردید، تردیدی نیست که هدف روسو بیدار کردن احساس است در مقابل عقل و به همین دلیل میگوید: «ای خداوند عالم تو که معرفت و معنویت را در وجودت نگه میداری ما را از دانستیها و هنرهای مبتذل رهائی بخشی و بیگناهی و فقر اولیه را دو باره به برگردان. نعمتهائی که واقعاً قادرند ما را خوشبخت سازند» خوبی و خوب بودن مسئله ای نیست که بشود از طریق علم آسخت. بنابراین بجای بررسی و تحقیق فقط کانیست در خود تعمق کنی برای اینکه به قوانین آن که در قلب ما نقش بسته است آگاه گردیم.

با تشریح اثر سوه علوم در رفتار و آداب روسو برنده جایزه آکادمی میگردد. سه باید در نظر داشت که آنچه مورد انتقاد روسو است اینست که علوم خود را از وجود بشر مستقیم ساخته و از طریق فکر قوانین خود را به او تحمیل مینماید. قدرت خلافت بشر که علم را میآزیند مورد انتقاد نیست بلکه غیر ممکن بودن تقلید از این قدرت است که باید بدان بشر توجه کند برخلاف نظر علمای دوره روشنگری این نیروی خلاقه سشاش فکر نیست بلکه اخلاق است که جنبه ای دارد عملی و نه نظری.

اینکه چنین است روسو فقط احساس مینمود و باید مدتی میگذشت تا متوجه گردد که در رابطه بین علم و اخلاق به کشف چه مسئله مهمی در اجتماع نائل آمده بود. آنچه تحت عنوان «نابرابری» روسو در *Dicours* دوم به تشریح آن میپردازد بر او این مکان را بوجود میآورد که در قرارداد اجتماعی از آن نتیجه گیری کند و به کشف آن نائل آمده بود یقین حاصل نماید.

برای روسو این امر محرز است که پیشرفت بیش از آنچه بحال بشر مفید واقع شده باز به او ضرر زده است. آنچه اکنون باید بدانیم اینست که آیا این سقوط در نتیجه عواملی است از اول در طبیعت بشر وجود داشته و بهبودی او فقط با این ترتیب میسر است که به پیشرفت تحول تدریجی بنظر خوش بینی نگریسته و امیدوار باشیم که با کمک اصلاحات خرده خر اوضاع بهتر گردد؟ (این نظری است که کم و بیش *Enzyelopadis* ها که تحت نام *utilitarianism* انگلیسی هستند از آن پیروی مینمایند). و یا اینکه بشر آنطور که طبیعت او را خلق نموده فارغ از جنبه هائی بوده است که سقوط او را ممکن نموده و به عباد دیگر بشر به خودی خود خوب بوده است و عاملی که سقوط او را فراهم نموده اگر چه به گردن

نه به گردن طبیعت او بوده است و این دومی نظری است که روسو در پیروی از ترادیسیون
 فقه یونان و بخصوص افلاطون آنرا دنبال میکند. برای پی بردن به چگونگی وضع بشر روسو
 راضی خود را اول متوجه روشی میکند که تئورسینهای همدوره و قبل از او به تحقیق در باره
 است و چگونگی پیدایش اجتماع می برداختند و در این خصوص میگوید: فیلسوفها که در باره
 اجتماع به تحقیق می برداختند همگی لزوم برگشت به موقعیت طبیعی را درک نموده بودند
 بدون اینکه واقعاً به تشریح این موقعیت توفیق حاصل کنند. بعضیها و مقصود روسو به
 Grotius است برای فهم بشر اولیه درک مفاهیم حق و ناحق را قائل بودند ولی بدون اینکه
 نمایند که واقعاً چنین مفاهیمی برای بشر اولیه ضروری بوده است. عدهای دیگر از طریق
 بوق طبیعی به حق مالکیت اشاره مینمودند بدون اینکه مقصود خود را از مالکیت روشن سازند
 استدلالی است که Puffendorf مینماید و بالاخره عدهای دیگر به حق حکومت اقویا
 ضمناً اعتقاد داشته و دولت را بر چنین اصولی پایه گذاری مینمودند به مانند T. Hobbes و
 همین ترتیب این متفکرین مداوم مفاهیمی را که پس از تشکیل اجتماع بوجود آمده بود
 ی تشریح موقعیتی به کار میبردند که میبایستی اول اثبات گردد که این مفاهیم در آن نقشی
 داشته اند یا خیر. به همین دلیل از نظر روسو قضاوت علمای حقوق طبیعی از روسی ها گرفته تا
 ن حاضر در باره وضع اولیه بشر نمی تواند جدی گرفته شود.

اعتقاد روسو پس از پاسخ به سؤال آکادمی اینست که بر اثر بکار افتادن فکر و
 نیازاتی که از آن ممکن بود نصیب هر کس شود بشر فرصت طلب گردید و چون فکر فقط باین
 به از قضایا توجه دارد نایربرائی هائی که بر اثر امکانات مختلفه که افراد بشر از آن برخوردار
 ه اند بوجود آمد باعث گردید که قوانین اجتماعی همه برای حفظ این امتیازات وضع کردند
 با این ترتیب استعداد افراد بجای اینکه اثر مثبتی در اجتماع داشته باشد سبب بردگی و
 ارت بشر گردید. حال اگر معتقد شدیم که امتیازات و نایربرائی ها بشر را در سراسیمه سقوط
 ر میدهند و مفهوم آزادی اگر چه در مساوات خلاصه نمیشود ولی بدون آن نیز غیر قابل
 سور است، پی بردن به طبیعت واقعی بشر ممکن است این امکان را برای ما بوجود آورد که
 ی لحظه ای از سرمستی غرور ترقی و پیشرفت رهائی جستجو و به عاملی برخورد کنیم که ذات
 بود بشر با آن تعیین میگردد و با تراز دادن نظام اجتماع بر آن جلوگیری نماییم که ترقی و
 شرفت به سقوط بشر بیانجامد. ترقی و پیشرفت از نظر روسو منتهی به عاملی است که خود از
 رگ ترقی و پیشرفت پیروی نمیکند و لذا اگر ما یاد بگیریم بین علت و معلول، بین نیروی
 لاقه و امتیازات ناشی از آن تفاوت قائل شویم راه نجات خود را نیز پیدا نموده ایم. ترقی و
 شرفت بخاطر خود آن نیست بلکه اگر اصلاً برای بشر ضروری باشد فقط بدین جهت است که
 میه فعالیت را در او زنده نگه دارد و لذا اگر درست نتیجه معکوس حاصل گردید یقیناً
 برای فکر امتیازی قائل شده ایم که ناشی از عامل دیگری است. بنا بر این تشریح موقعیت
 می و پی بردن به علل پیشرفت و نایربرائی برای ما این فایده را خواهد داشت که خود را از
 ی داوری هائی که خود نتیجه پیشرفت و ترقی هستند رهائی دهیم و با نجات از آن و برگشت
 ود با نمایان ساختن تفاوت اخلاق و تفکر اجتماع را از مسیر خود خارج ساخته و به راهی که
 طبیعت بشر تطبیق مینماید بیانداریم. بنا بر این می بینیم تعیین این موقعیت طبیعی امری

نیست که از طریق علوم میسر باشد یعنی باز از طریق خود عوامل پیشرفت بلکه این فقط از طریق تجربه خود میسر است. و اما این چنین تجربه‌ای پایه‌اش اخلاقی است که سر و کارش با دنیای اراده است و نه انتلکت و فهم.

بشراولیه را فقط در یک زندگی منزوی میتوان تصور نمود. صفاتی که او را از حیوان متمایز میساخت در نحوه برآورده ساختن احتیاجات اولیه بود. در حالیکه حیوان در انتخاب تنذیه کاملاً محبوس غرائز است بشر میتواند انتخاب نماید. اختلافی که از نظر فهم با حیوان داشت فقط نسبی بود در حالیکه آزاد بودن در انتخاب اختلافی اساسی است و دلالت بر معنویت بشر میکند. اگر چه همین مستقل بودن از غرائز تکامل و پیشرفت او را ممکن میساخت ولی در عین حال مزیتی را که بر حیوان داشت نیز مشخص مینمود. آزادی ارادی و استعداد برای تکامل البته در موقعیت طبیعی فقط بالقوه وجود داشت. در اوائل امر چنین بنظر میرسید که تنها غرائز هستند که بشر را هدایت میکنند و به همین دلیل تفاوت با حیوان چندان محسوس نبود. دو غریزه‌ایکه از همان اول وجود داشت عشق به خود بود برای بقای حیات و انزجاری که درد و رنج دیگران در او بوجود می‌آوردند یعنی حس ترحم. برای بقای حیات غریزه‌ای که روسو «Amour de soi» مینامد نسبتاً ساده ارضا میگردد. احتیاجات چون فقط جنبه جسمانی داشتند و به اندازه کافی مواد غذایی در دسترس قرار داشت و اصطکاک اجتماعی بین افراد قابل تصور نبود دلیلی نیز برای بروز نزاع و اختلاف نمیتوانست وجود داشته باشد. در انزوای زندگی طبیعی بشر از صلح و آراش کامل برخوردار بود و چون تابعیت از طبیعت بود، و نه از انسان «آقا» یا «بنده» بودن بی‌معنی بود و کسی در صدد برنی‌آمد با توسل به هزاران حيله مزیت خود را بر سایرین اثبات کند.

با اولین اشکالاتیکه بر سر رفع احتیاجات اولیه پیش می‌آمد مقدمات پیشرفت و سقوط نیز فراهم میگردد. اولین این اشکالات را روسو در ازدیاد جمعیت می‌بیند که بر اثر آن بشر ناچار میشود در نواحی که دارای فصول چهارگانه است مسکن گزیند. این امر او را مجبور به پیش‌بینی و پیش‌گیری در مقابل حوادث احتمالی میکند و همین شروع بکار افتادن Raison است. در همین مرحله است که ابزار ساده برای مرتفع نمودن احتیاجات اولیه ساخته میشود و اولین سلولهای اجتماعی یعنی فامیل بوجود می‌آید. باید اسری تصادفی بوده باشد که بشر ناچار میشود به هنر فکر کردن متوسل گردد. در این خصوص روسو حوادث طبیعی از قبیل سیل و آتشفشانی را ذکر میکند که بشر را ب فکر بستگیهای دائمی جهت پیشگیری از حوادث می‌اندازد.

تمام اینها هنوز قابل تحمل میبود و حتی مسکن بود زمین تبدیل به بهشتی برین‌گردد اگر مسئله تقسیم کار پیش نمی‌آمد. تا زمانی که بشر بکارهایی می‌پرداخت که از عهده یک نفر بر می‌آمد و در ابزارهایی که مصرف مینمود بکار دستهای دیگری نیازمند نبود بشر آزاد و خوشبخت زندگی میکرد. اما در آن لحظه که بشر به کمک دیگری نیازمند گردید و متوجه شد که بهتر است مواد مصرفی اضافی برای دو نفر انبار کند تساوی از میان رفت پای مالکیت به میان آمد و کار تحمیلی شروع گردید. در این حال بود که جنگلها تبدیل به مزارعی خندان گردیدند که با خون دل بشر آبیاری میشدند. شروع و تقسیم کار با زراعت آغاز میگردد چون برای اجرای آن می‌بایست در سایر امور پیشرفت معینی حاصل شده باشد. بخصوص در ساختن

ابزار فلزی که در زراعت مورد استفاده بود. بنابراین با کشف فلزات و زراعت گندم است که *Zivilisation* بوجود میآید و از همان آغاز بشر را در سراسیمبی سقوط قرار میدهند با مزروعی نمودن زمین تقسیم آن نیز اجتناب‌ناپذیر گردید و با حق مالکیتی که با این ترتیب نمودار گشت اولین قوانین عدالت اجتماعی بوجود آمد. «تا قبل از اینکه ممکن بود بهر کس چیزی داد که باو تعلق میگردت روسو میگوید می‌بایست هر کس چیزی بدست آورده باشد.» و این از طریق مزروعی ساختن زمین حاصل گشت. آنکه که کشت مینمود خرده خرده به برداشت محصول عادت نمود و از همینجا فکر مالکیت پدیدار گشت. در این مرحله است که بانتایچ و حشتناك نابرابری استعدادها رویرو میگردیم. هر چه فکر پیشرفته‌تر میگردید نابرابری استعدادها نیز بیشتر نمایان میشد که خود باز نابرابری میزان مالکیت را در بر داشت. بالاخره کار بجائی میرسد که طبقات مختلف ثروتمندان و فقرا در مقابل هم واقع میشوند. در حالیکه متولین مالکیت خود را بر پایه حقوق طبیعی اولین مالک استوار میساختند دیگران که چیزی نداشتند قانون قدرت را محترم میشمردند و با این ترتیب بود که جنگ همه بر علیه همه شروع شد. تمام استعدادها حالا دست اندر کارند و تکامل یافته‌اند. قدرت تجسم، عقل، احساس عدالت و فالتزی به‌آخرین مرحله کمال نزدیک میشوند. بنابراین همان صفاتی که بشر در مقابل وحشی جنگلی بدان تخر می‌فروخت که او را از حالت بدوی بیرون آورده و به او معنویت بخشیده است همان صفات در عین حال سقوط او را فراهم میکنند. حالا دیگر بشر برای خود کافی نیست و تابع دیگران است. هر کس سعی میکند در نظر دیگران خوب جلوه کند و برای رسیدن باین مقصد با جاهلینی هر چه تمامتر به تربیت استعداد های خود می‌پردازد یا با حیله و تزویر چنین تصویری در دیگران بوجود میآورد. در این حال است که بشر دو شخصیت پیدا میکند و ظاهر و باطنش از هم مجزا میگردد و برای اینکه مورد تأیید دیگران قرار گیرد به هزاران حقه متوسل میشود، و برای برخوردار گردیدن از کمک دیگران مداوم به نوع دوستی تظاهر میکند در حالیکه به منافع و پیشرفت خویش فکر مینماید. در چنین وضعی برای رقابت و تضاد منافع حد و حدودی نمیتوان قائل گردید.

برای پی بردن به تغییری که در وضع بشر با اجتماعی شدنش حاصل گردید باید اشاره به تفاوتی شود که روسو بین «*Amour de soi*» یعنی عشق به خود و «*Amour Propre*» یعنی خودخواهی قائل است در حالیکه عشق به خویشستن تجرزه‌ای است طبیعی که هر موجودی را وادار میکند در پی بقای حیات خویش باشد. «*Amour propre*» یا خودخواهی وقتی بروز میکند که افراد بشر در تابعیت از یکدیگر بسر میبرند باین ترتیب که ناچار میگردند افراد دیگر را وسیله ارضای هدفهای شخصی خود قرار دهند. بنابراین بر خلاف تجرزه طبیعی عشق بخود اینجا نظر به بقای خویش نیست بلکه تجهیز دیگران است بمنظور ارضای خودخواهی. بشر *Civilise* یا تصنعی اعتماد به نفس خود را مدیون کسانی است که بر آنها مسلط میگردد در حالیکه بشر طبیعی چنین احتیاجی نداشت و موجودی بود برای خود کافی. بنابراین می‌بینیم که هر چقدر بشر متشکلترو اجتماعی‌تر میشود یا بهتر بگوئیم هر چقدر پیشرفته‌تر و سترقی‌تر میگردد به همان نسبت عارضه خودخواهی بیشتر او را نسبت به خود بیگانه میکند تا

دیدیم که چگونه اشکالاتیکه در رفع حوائج بوجود آمد باعث بروز فعالیت نگر گردید و چگونه از این پیشرفت نابرابریها حاصل گشت. آخرین قسمت داستان تشکیل دولت است برای تثبیت وضع موجود. مسلم است که ابتکار عمل با ثروتمندان است زیرا ضعفا چیزی ندارند تا از دست بدهند علتی ندارد که خود را از آخرین حریه‌ای که در اختیار دارند بکار بردن زور باشد محروم سازند. بروز همین خطر است که سالکین را به فکر چاره جوئی می‌اندازد. بنابراین در مورد پیدایش حق مالکیت روسو بهمانند هابز و بر خلاف لاک آنرا ناشی از تشکیل دولت میداند. تا قبل از آن بر خلاف استدلالی که حقوق طبیعی میکرد ممکن نبود در طبیعت چنین حقی را قائل گردید. حال برای اینکه مالکین بتوانند در اختیار امتیازات خود باقی بمانند بفرمی افتند که وضع موجود را تثبیت کنند و برای اینکه به نیت باطنی شان پی برده نشود آنرا در طرح پیشنهادی که جملائی پس فریبنده دارد پنهان میسازند متن طرح از این قرار است: «بیائید با هم متحد شویم و با این اتحاد قرا را از ظلم و جاهطلبان را از تعدی و سآل هر کس را از تعرض مصون داریم. بیائید قوانینی وضع کنیم که بدون در نظر گرفتن امتیازات برای همه و بلااستثناء لازم‌الاجرا باشد و با این ترتیب نابرابریهای حاصله از تصادف و تقدیر تعدیل گردد. بیائید بجای اینکه قوای خود را بر علیه هم بکار ببریم آنرا در یک قدرت ممتاز متکی به قانون متمرکز سازیم که مدافع حقوق همگی بوده، دشمنان مشترک را به عقب رانده و صلح را تأمین نماید.» با این ترتیب بود که تشکیلات دولتی پایه‌گذاری گردید. ولی آیا تشکیل دولتی تحت این شرایط میتواند از لحاظ حقوقی جدی گرفته شود؟ ادعای تعدیل نابرابری‌ها که خدعه‌ای بیش نمی‌توانست بشمار آید. حقیقت قضیه این بود که ادعاهای غیر عادلانه نسبت به مالکیت بر اثر وضع نامعلومی که تا قبل از تشکیل دولت وجود داشت و نمی‌توانست از تضمینی برخوردار باشد حال با تشکیل دولت این ادعا تبدیل به حق مشروع گردید که از تعرض مصون بوده و هر کس مجبور بود بآن احترام نیز بگذارد. بنابراین کسانی که چیزی نداشتند نه فقط پس از تشکیل دولت چیزی نصیبشان نگردید بلکه مجبور شدند قدرت طبیعی خود را نیز برایگان در اختیار دولت قرار دهند لذا میتوان گفت که همان نظام حقوقی که اعمال زور را ممنوع مینمود نابرابریهای موجود و با آن امتیازات را نیز تثبیت میکرد. با این ترتیب ضعفا ضعیفتر و اقویا قوی‌تر شدند. آزادی طبیعی اولیه که بشر از آن برخوردار بود برای همیشه از میان رفت و فشار و تحمیل حق و عدالت نام گرفت و همه ناچار گشتند برای ارضای جاسطلبی عده‌ای دیگر قبول بردگی کنند. برای هدفی که روسو تعقیب میکند همینقدر کافی است که ببینیم که وقتی انلکت و فکر سازمان دهنده دولت گردید چه نانونی در اجتماع حکومت میکند.

تردید نیست که از قوانینی که تحت چنین شرایطی تحمیل شده بودند تابعیت نمیشد. چقدر ساده و سطحی باید تمام استدلالهائی جلوه کنند که میکوشند تابعیت از قانون را واقعیتی جلوه داده و دلائل متقاعدکننده‌ای برای آن وضع کنند. روسو بهر حال با هابز هم عقیده است که در شرائطی که بشر از خودخواهسی یعنی «*Amour propre*» پیروی مینمود نمیتوان

فکت که غریزه سمپاتی و احساس خیرخواهی در او موجب تشکیل دولت و محرك تابعیت ز قانون بوده است به همین دلیل نیز نمیتوان ادعا نمود، چنانچه Encyclopadist ها مینمایند که چون بشر تشخیص میدهد که منافعی از منافع عمومی تفکیک پذیر نیست به حکومت قانون تن در میدهد. این نیز باز از همان تئوریهای است که از واقعیت منزع است. در اجتماعی که شرح آن داده شد هر کس قانون را برای خود محدودیتی بیش تلقی نمیکند و بنابراین هر کس میل دارد دیگران را به تابعیت از آن وادار نموده و خود را از آن مستثنی سازد.

اما اگر هم تئوری Encyclopadist بر فرضیه ای صحیح استوار بود نتیجه گیری عمل آمده نمی توانست مورد قبول واقع گردد تابعیت از قانون اگر ناشی از حکم کلی نکر باشد چون محرك عمل شخصی میگردد تابعیت فقط میتواند وسیله ای برای ارضای تمایلات واقع گردد و چون تأیید و تکلیفی در میان نیست دلیل ندارد که بشر در تعقیب نظرهای شخصی به منافع عمومی بیندیشد. فکر چنانچه در تجزیه و تحلیل رابطه بین اخلاق و تفکر دیدیم هرگز نمیتواند به کلیتی که می اندیشد تحقق نیز بدهد و به همین دلیل نیز ممکن نخواهد بود که بر اساس چنین کلیتی دو چیز که یکدیگر را از نظر فکر نفی مینمایند یعنی منافع فردی و منافع اجتماعی را بتوان با هم توأم نمود.

با مطالبی که روسو در دو Discours خود عنوان میکند ثابت مینماید که علل سقوط بشر را نمیتوان ناشی از طبیعت خود بشر دانست. مفاهیم خوب و بد که از یک سنجش سطحی سفید و مضر تجاوز نمینمود زاید تشکیلات و تشریفات بود که فکر پس از ترك موقعیت طبیعی بوجود آورده بود. بنابراین اگر بشر قادر باشد نظامی را که از قاعده تابعیت پیروی میکند به آزادی مبدل سازد، اگر عوض اینکه با فکر در پی چاره جوئی و اصلاحات نسبی باشد به شرائط پیدایش آزادی توجه نموده و ببیند که با تابعیت از کدام قانون است که بشر میتواند بدون نفی ترقی و پیشرفت معهداً از بیگانگی خود جلوگیری بکند متوجه میگردد که آنچه بشر واقعاً هست بستگی ناگسستگی با آنچه بشر باید باشد دارد. بشر تحت اسارت است این واقعیت هستی اوست ولی باید بتواند آزاد باشد. بنابراین اینجا موضوع توانائی و اراده مطرح است و نه مسئله فهم و علم. اما اینکه مسئله آزادی فقط خواب و خیال نیست بلکه حقیقی که بتوان بدان تحقق بخشید از طریق تئوری تنها قابل درک نیست و فقط در تفکر اخلاقی است که هستی آن برای ما آشکار میگردد.

سؤالی که اکنون روسو باید بدان پاسخ دهد اینست که چگونه میتوان اجتماعی را ساخت بدون اینکه بستگیهای زندگی اجتماعی موجب اسارت و بردگی گردد. تردیدی نیست که چنین اجتماعی فقط وقتی ممکن میگردد که آزادی جای تابعیت را بگیرد. و اگر تابعیت ناشی از پیشرفت فکر است و آزادی در آزادی اراده است نظام اجتماعی را باید بر اصولی پایه گذاری نمود که فکر تحت کنترل اراده در آید تا پیشرفت علوم بجای اسارت بیاعت وسعت دید و ارتقای سطح معنوی گردد. اما اراده از چه قانونی تابعیت میکند که به آزادی بشر و گسستن بندهای اسارت منتهی میگردد. مسلماً این قانون قانونی نیست که فکر را بتوان ماسور طراحی آن نمود و باز جنبه تصنعی بان بخشید. این قانون با ذات طبیعت بشر بستگی دارد و منشأش دنیای درون است.

پس از اینکه روسو اجتماع را بعنوان مقصر اصلی سقوط بشر معرفی نمود انسان التظار دارد که دقیقاً حدود اختیارات و حوزه عمل دولت را تعیین مینمود تا در نتیجه در حدود امکان از هرگونه تعرضی نسبت به استقلال فرد جلوگیری بعمل آید ولی این چاره اندیشی خاص Encyclopadist ها است که تحت تأثیر مکتب Utilitarianism انگلیسی هستند. روسو چون در پی تغییر اصول است و به تغییر مسیر می اندیشد نظرش اصلاحی نیست بلکه انقلابی است. در طرح اول قرارداد اجتماعی در این خصوص میگوید: «آنجا که فقط قدرت حکومت میکند، آنجا که یک نفر یا تعدادی از نفقات حکومت میکنند و اوامر خود را به عموم تحمیل مینمایند در آنجا ضروری و قابل نهم است که برای اختیارات حاکم حدودی تعیین و در مقابل قانون اساسی تدوین شده‌ای او را متعهد نمود بدین معنی که مجاز نباشد از آن تخطی نموده و یا آن را تغییر دهد. چون هر قدرتی در خطر سوءاستفاده قرار دارد لذا باید از چنین سوءاستفاده‌ای در حدود امکانات جلوگیری نمود. البته تمام این جلوگیری نمودن‌ها در واقع بلائثر مینمانند. زیرا آنجا که اراده افراد در تدوین از قانون نقشی ندارد هر قدر هم برای حاکم قوانینی در نظر گرفته شود که برای او معتبر و غیرقابل تغییر بشمار آید با این وجود نمیتوان جلوگیری نمود که او آنها را از نظر خودش تفسیر نموده و نظر شخصی اعمال نکند. امر بیهوده‌ای است که قدرت را فقط از نظر کمی محدود نمود بدون اینکه از نظر کیفی پایه حقوقی آنرا تغییر داد. در مقابل قدرت تحمیل شده (و هر قدرتی تحمیل شده است که افراد آزادانه و خودمختار از قانونی که بلااستثناء برای همه معتبر است تابعیت نمایند) هر محدودیت قائل شدنی بلائثر است. البته اقداماتی از این قبیل میتواند عمل خودسرانه را تا حدودی محدود نماید اما قادر نخواهد بود اصل استبداد را از بین ببرد. اما از طرف دیگر آنجا که یک قانون اساسی واقعی وجود دارد که قانون و فقط حق حاکمیت قانون به رسمیت شناخته میشود هرگونه محدودیت قائل شدنی برای قانون متناقض است. چرا که اینجا هرگونه نظری نسبت به کیفیت و حدود و قدرت معنی خود را از دست میدهد. اینجا مسئله متوجه محتوی است و این محتوی کمتر و بیشتر نمی پذیرد» بنابراین می بینیم که همان دولتی که در Dicovrs دوم وجودش نفی گردید حالا در قرارداد اجتماعی اراده اش مطلق میگردد. در مقابل «Volonte Lrenerale» هر اراده فردی خاموش میگردد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ قبل از پاسخ دادن باین سؤال باید به اختصار نظری به عقاید اصلاح طلبانی اندازیم که مورد انتقاد روسو هستند.

روسو اولین کسی نیست که به انتقاد ancien regime برخاسته باشد. قرن هجدهم سملو است از افکار اصلاحی حتی از مدتها قبل به نقائص سیاسی و اقتصادی فکر میشد. اما این متفکرین قرن هجده از سونسکیو گرفته تا ولتر، دیدرو، هولباخ، دلامیر، همه Eudemonist بودند. یعنی به خوشبختی بشر سی اندیشیدند و نه به آزادی او به همین دلیل نظر اصلاحی-شان نسبی بود نه مطلق و اصولی. و در این مورد معتقد بودند که با کار مداوم و تحولی که در نتیجه پیشرفت و ترقی تدریجی حاصل میگردد خرده خرده اوضاع اجتماعی نیز بهبودی خواهد یافت. اما چون از طرفی دیگر فکر مینمودند که چنین پیشرفتی به طرف بهبودی مسئله‌ای نیست که

1. Schint, La Pensee de J. J. Rousseau S. 354

به تمام افراد ارتباط داشته باشد بلکه امتیاز خاص تعداد معینی از افراد است لذا همگی طرفدار استبداد دوره روشنگری بودند.

ولتر به هزاران نظر اصلاحی می‌اندیشید ولی توجهی به تغییر پرنسیپ نداشت. از نظر او باید از حکم عقل پیروی نمود که میگوید بیفایده است که منکر ضعف و سستی بشر گردیم. انسان عاقل آنست که با پی بردن به آنها یاد بگیرد که چگونه جامعه را رهبری کند! پس از ولتر نیز با وجود ترویج عقاید آزاد بخوانه‌ای که Encyclopadist می‌نومند تغییری در دیدشان حاصل نمیگردد. هولباخ میگوید برای اصلاحات باید تمام عوامل را سنجید و محتاط بود و دولامبر در مقابل ظلم بشر به بشر فقط به راه حل‌های تسکینی می‌اندیشید. روسو ولی برای این افکار ارزشی قائل نیست و با نظر منفی که نسبت به ترقی و پیشرفت دارد نمیتواند قبول کند که از طریق آنچه از نظر او در مقابل اجتماع محکوم است بتوان انتظار بهبودی داشت. حق و آزادی مسئله‌ای است که با اراده سروکار دارد. فکر اما نظرش به مصلحت‌اندیشی و خوشبختی است و لذا تا اراده آزاد نگردد خوشبختی که فکر بدان می‌اندیشد اسارتی بیش نیست. البته اسارتی که نکر نمیتواند بدان واقف گردد.

برای روسو قبل از مسئله خوشبختی این موضوع مطرح است که در کدام اجتماع بشر میتواند بخودش تحقق دهد و چون تحقق مسئله‌ای است که یا صورت می‌پذیرد و یا خیر وحد وسطی نمیتوان برای آن قائل گردید پیشنهادهای اصلاحی و نسبی نیست بلکه اصولی و انقلابی است. یا اراده از قانونی که خود برای خودش قائل میگردد پیروی میکند و در این صورت حکومت قانون و عدالت اجتماعی مفاهیمی خواهند بود حقیقی چون تحقق می‌پذیرند. یا فکر در باره چگونگی آن در یک تحول تدریجی می‌اندیشد و در این صورت این مفاهیم خالی هستند و ذهنی. ایده تحقق است که روسو را چنانچه می‌بینیم از سایر متفکرین قرن هجده متمایز میسازد.

برای تعیین قانونی که اراده با تابعیت از آن سو جبات تحقق دادن بشر را بخود فراهم میکند قدری بیشتر در این مفهوم تعمق کنیم.

برخورد روسو به مفهوم تحقق از طریق راه حلی که برای مسئله Theodizee^۱ عرضه نمود میسرگشت. کانت در این خصوص میگوید که روسو همان قانونی را که نیوتن در دنیای پدیده‌ها کشف نمود در طبیعت بشری به کشف آن نائل میگردد. از Theodizee مقصود مدافعاتی است که جهت تبرئه نمودن خداوند به مناسبت بی‌عدالتی و ظلمی که در دنیا وجود دارد بعمل می‌آید. خود کانت چنین مساعی بی‌ثمری را متعلق به دوره راسیونالیسم و دوگماتیسم میدانند اما معهذاً تز روسو را در این خصوص می‌پذیرد. روسو مسئولیت آنچه را که از ظلم و تعدی در دنیا وجود دارد از خداوند سلب و بر دوش بشر قرار میدهد. اما چگونه میتوان طبیعت بشر را از طرفی محکوم نمود و از طرف دیگر به اثبات بیگناهی او پرداخت. موقعیت او کاملاً ابهام‌انگیز میگردد در صورتیکه در نظر بگیریم که روسو برخلاف نظر کلیسا به‌گناه اولیه بشر اعتقادی نداشت و بشر را با معنویتی که معتقد بود داراست حاکم بر سر نوشت

۱. در صورتی مسأله Theodizee و ادبای آن با تئوری روسو مراجعه شود به:

خود میدانست در حالیکه از طرف دیگر ثمره‌های همان معنویت را محکوم مینمود. اما اگر مسئول ناپسامانیه‌ها نه خداوند باشد و نه بشر پس مسئول کیست و روسو جواب میدهد اجتماع.

بنابراین اگر بشر بتواند نظام اجتماعی را بر پایه‌ای بنا کند که بتواند به طبیعت واقعیست تحقق دهد دلیلی نیز ندارد که از محرک‌های پیروی کند که بشری سالم و خیرخواه را به قول هابز به گرگ درنده‌ای تبدیل نموده است. با دنیوی نمودن مسئله تئودیتزه روسو باعث بروز آگاهی گردید که تا به امروز نیز باقی است. ما امروز نیز به مسئولیت اجتماع از این نظر فکر میکنیم چون باروسو به ارتباطی که بین اجتماع و تحقق پذیرفتن خود وجود دارد پی برده‌ایم. قرن هفده هنوز چنین آگاهی نداشت دولت و حاکم مفهومی در آن عصر یکی بود و شخص حاکم از هر کنترل اجتماعی آزاد بود و فقط در مقابل خداوند مسئول قرار داده میشد. اما با تفکیک زندگی دنیوی و سعادت اخروی مسئله تحقق امری بود که نمیتوانست مورد توجه قرار گیرد.

در همین مسئله تحقق است که شرایط تئوری اجتماعی روسو با Encyclopaedist ها تفاوت عمده دارد. روسو از اول مخالف این فکر است که برای بوجود آوردن اجتماع بشر از یک غریزه اجتماعی پیروی مینموده است. بنظر او هابز کاملاً صحیح اندیشیده که بشر را در موقعیت طبیعی فاقد احساس سمپاتی دانسته. منتهی اشکال کار او در این است که برای بشر در موقعیت طبیعی یک خودخواهی فعال قائل میگردد در صورتیکه چنین خودخواهی اگر هم در چنین موقعیتی وجود داشته باشد منفعل است نه فعال و فاقد میل تسلط و زورگویی است و همینطور است در مورد احساس ترحم و نوع دوستی. بشر چون در موقعیت طبیعی برای خود کافی است نسبت به افراد دیگر نیز بی تفاوت است. برای اینکه بتواند برای دیگری وجود داشته باشد بدون اینکه برده دیگری بشود باید منفعل بودن جنبه احساسی به فعالیت ارادی تبدیل گردد. بنابراین اگر دیدرو در این تصور است که فقط بر اثر احساس سمپاتی میتوان احتیاج دیگران را به خوشبختی به مانند خواسته‌های خود در این خصوص درک نمود و از این احساس وجود اجتماع را استنتاج کرد کاملاً در اشتباه بسر میبرد. زیرا صرفنظر از اینکه در بدو تشکیل اجتماع *Amovr propre* یعنی خودخواهی است که بر بشر تسلط دارد معلوم نیست چگونه احساس منفعل میتواند ناگهان از خود فعالیت بروز دهد و وجود خود را در دیگران باز یابد. بر علیه چنین نتیجه‌گیری است که روسو قیام میکند. زیرا معتقد است که مسائل اجتماعی را نمیتوان بنسبت احساس تنها سپرد. اگر بشر اولیه نمیتوانست از وحدت خود بدون هیچگونه فعالیتی برخوردار باشد باین ترتیب که خودش را بنسبت غرائزش می‌سپرد بشر اجتماعی باید با کوشش و در آگاهی دوباره همان وحدت را بنسبت آورد بدین ترتیب که امکانات تحقق خود را فراهم سازد. خوبی بشر که تا قبل از تشکیل اجتماع منفعل بود و فاقد اثر حال باید فعال گردد و مؤثر. این مؤثر واقع گردیدن ولی از تحت تأثیر قرار گرفتن احساسی حاصل نمیشود بلکه ناشی از فعالیت اخلاقی است. بنابراین بسر خلاف هیوم و Shgftsbury و Hutcheson و تمام Enzyelopadist ها روسو به فلسفه *Mloralsense* عقیده ندارد. خوبی را که اکنون در مقابل عقاید روانشناسی عصر خود قرار میدهد یک کیفیت احساسی نیست بلکه ارادی است، یک سمپاتی غریزه‌ای نیست بلکه بینشی است اخلاقی. بشر طبیعتاً خوب است بشرط اینکه اراده‌اش را تحت تابعیت محرک‌های فکری و تمایلات قرار ندهد. زیرا فقط

با این ترتیب است که میتواند حاکم بر خود و آزاد گردد. به عبارت دیگر خوبی بشر در موقعیت طبیعی صرفاً بالقوه است و هنگامی که از آن موقعیت خارج گردید باید بدان فعلیت دهد یعنی بخود تحقق بخشد چنین تحقق را نمیتوان از احساس انتظار داشت و پایه آن آنطور که Encyclopadist تصور مینموده اند پسیکولوژی نیست بلکه منشأش عقل فعال است که خوبی را در عین اینکه می‌اندیشد احساس میکند و در عین اینکه احساس میکند بدان آگاه است. اکنون سیر تفکر روسو کاملاً مشخص میگردد. در مقابل حکومت فکر و تناقضات حاصله از آن روسو دوباره به دنیای احساس و درون توجه میدهد و بجای قاعده و قانون دوباره به کشف روح طبیعت نائل می‌آید. اما احساس اگر چه عامل فقی کفنده بیگانگی فکر است تبدیل دوگانگی به بیگانگی وحدت فعالیت می‌طلبد که فعلیت احساس ناقد است. این فعالیت را عقل به اخلاق می‌بخشد و در اندیشه خوبی است که تفکر و احساس دیگر دو دنیای بیگانه نسبت بهم نیستند. چنانچه می‌بینیم در اینجا روسو به مفهومی از شناسائی پرمیثود که از طریق آن میتواند مانع این امر گردد که بشر بپاثر قرفی و پیشرفت بده دنیائی شود که خود متبکر آن بوده است. در شناسائی خوبی است که بشر باین امر می‌رسد که معنویت پایه اش ادا است و نه نظری و بنابراین جای تعجب نیست که روسو بر خلاف نظر Encyclopadist ها بجای احساس عقل را دوباره وارد اخلاق میکند. آگاهی به خوبی اندیشیده میشود بدون اینکه از اصولی استنتاج شود و احساس میگردد بدون اینکه این احساس صرفاً منفعل باشد و لذا اندیشه خوبی در وحدت تفکر و احساس است که ممکن میگردد و به همین دلیل نیز وقتی بشر به آنچه خوب است توجه پیدا میکند چون تفکر و تحقق راه علیحده ای نمی‌روند لذا میتواند نیز به وجود خود در خویش تحقق دهد و مانع بروز بیگانگی گردد. بنابراین شناسائی خوبی از وجود خود در ما تفکیک پذیر نیست و اراده در تحقق به خوبی از محرکی پیروی میکند که خاص خود است. به عبارت دیگر اراده از آنجا که در پیش اخلاقی تابعیت از غیر نمیکند (چون در اینصورت تفکر خوشبختی می‌افتاد و نه آزادی) فقط باید کل شود برای اینکه تابعیت از خود کند! چنین کلی شدنی اما از نظر روسو فقط در اجتماع میسر است زیرا در اجتماع است که اراده فردی میتواند خود را به اراده عمومی ارتقاء دهد و خواسته های شخصی در خواسته های عمومی حل گردد بنابراین اراده چون در اجتماع میتواند به آنچه میخواهد عمومیت دهد نیز میتواند آزاد گردد و با این ترتیب است که میتوانیم اکنون قانونی را که اراده از آن پیروی مینماید روشن سازیم. سؤال ترار داد اجتماعی این بود که چگونه میتوان اجتماعی بوجود آورد که در عین اینکه هر کس به دیگران می‌پیوندد بتواند خودش بانی بماند و پاسخ روسو چنین است:

«در حالیکه هر کس خود را به دیگران می‌بخشد خود را به هیچکس بخصوصی نمی‌بخشد و چون همان حق را که نسبت به هر عضو اجتماع پیدا میکند برای او نیز نسبت به خود قائل است لذا معادل آنچه را که هر کس از دست میدهد دوباره بپست می‌آورد. با این ترتیب هر کس میتواند با نیروی بیشتری متکی به خود بوده و آنچه را که هست و دارد حفظ نماید ...

... تا زبانی که افراد بشر از اصولی پیروی مینمایند که خود آنرا تأیید نموده اند و آزادانه و آگاهانه آنرا پذیرفته اند از هیچکس تابعیت نمیکند مگر از اراده خود البته با این ترتیب بی قیدی موقعیت طبیعی را از دست میدهند ولی در آراه آزادی واقعی را بپست می‌آورند که در

وقتی همه در باره همه تصمیم بگیرند هر کس در عین اینکه از دیگران تابعیت میکند از خود تابعیت میکند. بنابراین تأییدی که اینجا بعمل میآید تأییدی نیست که نتیجه صلاح-اندیشی فکری باشد. اگر چنین بود تکلیف و تعهدی از این صلاح اندیشی ناشی نمی گردید بدین معنی که قانون عالیترین ارزشها در اجتماع شمرده شود و همگی از آن بدون قید و شرط پیروی کنند. این پیروی پیروی از عاملی غیر نیست بلکه از آنجا که پیروی از قانونی است که اراده برای خود قائل گردیده لذا در کلیتی که دارا است آزادی است و به همین دلیل نیز از طرف همه پذیرفته و نا مشروط اجرا میگردد و نیز چون قانون در این حال جنبه وجودی دارد (از آنجا که با وجود خود در ما بستگی دارد) لذا سرپیچی از نظام آن بمنزله نفی خود و با آن نفی تمامی ارزشهای انسانی و بشری است.

به همین منوال تأیید قوانین اجتماعی اگر پایه اش احساسی بود چگونه ممکن بود مولد محرک و انرژی باشد که به قوه آن انسان بتواند خود را برای دیگری بخواند. فعلیت احساس این را دیدیم فاقد چنین جنبه ای است. احساس اگر چه با جنبه تسلیم و رضامندی که دارا است نفی کننده خود خواهی است که از فکرناشی میگردد اما فاقد فعالیت است که قادر باشد چنین اصلاتی را به مقام تحقق ارتقا دهد یعنی از درون خارج ساخته و بدان Objektivite بخشد. (هگل) با وارد کردن عقل در مسائل اخلاقی روسونه فقط انجماد فکری دوره روشنگری را پشت سر میگذارد بلکه بر نقائص Psychologism دایرة المعارف نیز فائق میآید زیرا عقل فعال در اندیشه خوبی فعلیت را به فعالیت و صلاح اندیشی را به تفکری مستقل مبدل میسازد. فکر چون نمیتواند منشأ ارادی خود را تجزیه بکند فاقد این قدرت است که به «خود» پی ببرد. خود آگاهی فکر آنطور که هگل خواهد گفت ذهنی است و به همین دلیل آلوده به تناقضی است که عقل فعال باید بر آن فائق آید. احساس اما از این جهت که در درون جای دارد فاقد این قوه است که به تجربه اش عمومیت دهد. معیارهای فکر ذهنی هستند و اساس احساس individuel است و فردی. بنابراین هیچ یک به تنهایی قادر نیستند استقلال بشر را تأمین نمایند (مراجعه شود به مقدمه) اما اگر کلیت فکر با فردیت احساس توأم گردید تحقق پذیر نیز میگردد. با این ترتیب احساس کلی گردیده و به مقام «مفهوم» و دانائی ارتقاء مییابد (هگل) این احساس کلی که حاصل سنتز فکر و احساس است روسورا در اندیشه خوبی متوجه اهمیت اراده میکند زیرا فقط در اراده است که وحدت تفکر و احساس تحقق پذیر میگردد بنابراین دنیای عقل فعال درون است و در اراده است که درون متجلی میگردد. با کشف نقشی که اراده در عالم معنی داراست روسو سنت جدیدی را در فرهنگ غرب پایه گذاری میکند. زیرا اگر فکر حقیقتش را سرهون عقل باشد، از این جهت باین حقیقت دست مییابد که ماهیت آن فعالیت است و اراده لذا اساس معنویت دیگر نمیتواند تئوری صرف باشد بلکه از فعالیت اراده سرچشمه میگیرد که با درون بستگی دارد. اندیشه وحدت حالا مسئله ای است ارادی و عقلی و نه نظری و شناسائی اگر موفق به رؤیت حقیقت گردد نه بخاطر دانائی بشر بلکه بعلت توانائی او است. اما فقط در اجتماع است که چنین توانائی میتواند از بشر بروز کند. بنابراین تا اجتماع براساسی استوار نگردد که بشر بتواند بشود آنچه که هست هرگز چنین اجتماعی نخواهد توانست

سببتر و بوجود آورنده فرهنگی گردد که نقش سازنده در زندگی داشته و ایده آزادی را از آسمانها به زمین کشیده و بشر را از اسارت نجات بخشد. اساس این چنین آزادی معنویت اخلاقی است و معنویت بود که مورد انتقاد روسو قرار گرفته بود حال می بینیم که معنویت تفکر اصلاً در خود فکر قابل رؤیت نیست بلکه در اراده است که تفکر نیز معنوی میگردد و چون فکر از منشا ارادی خود بی خبر است این اخلاق است که باید لحظه ای نیز از کنترل فکر غافل نگردد. به همین مسئله است که روسو در اعترافات و یکارساووی در کتاب اسیل به تفصیل اشاره نموده و منشا اداری عقل را آشکار میسازد.

با این ترتیب جامعه ای که در فکر است به خود نظامی بدهد که از اسارت مصون بماند باید پیش از آنچه به فکر دانائی و دانش الهواد باشد توجه خود را به آزادی اراده معطوف سازد زیرا بدون بدست آوردن استقلال هرگونه دانشی بی ثمر است. و لذا باید با روسو نتیجه گیری نمود که دانستیها نیستند که باعث استقلال و پیشرفت واقعی افراد میگردند بلکه استقلال است که دانائی آنها را ممکن میسازد.

در برخورد باین ایده Humanism جدید است که روسو دوباره ایده آل سیاسی آتن را زنده میکند با این تفاوت که معیارهای ازلی و تغییرناپذیر یونان جنبه عملی میبخشد. در یونان کلاسیک فرهنگ و اجتماع دو دنیائی بود غیر قابل تفکیک. افلاطون دولت را از روح بشر استنتاج میکند و ایده خوبی که معیار شناسائی است در نظام سیاسی و دولت قابل رؤیت میگردد شناسائی در یونان هیچگاه از شناسائی خوبی مجزا نبود و خوبی یا Arcle هرچیز منتهی درجه قابلیت بود که هرچیز میتوانست دارا باشد. یونانیها خیلی زود باین مطلب برخوردند که انتمتک هر چقدر هم قوی باشد فاقد این قوه است که به دنیای ارزشها دست یابد و این روح و درون انسان است که بدان داناست بدون اینکه بدان آگاه باشد. اما دست یافتن بآنچه واقعاً خویست مستلزم تمرین و تحمل رنج فراوان است. ولی این تحمل و رنج نه به معنی ریاضت است و نه به معنی کشتن تمایلات و روگردانی از دنیا بلکه به معنی دست یافتن به اصلی است (ایده خوبی) که شناسائی که هدف نهائی یونانیها بوده نیز از آن تابعیت میکند. شناسائی یعنی برخورد به اصول و آنچه در تغییرات ثابت و همیشه با خود یکسان است و اعتقاد یونانیها براین بود که فقط با کشف چنین معیارهائی است که میتوان زندگی را نیز بر پایه ای قرار داد که هر کس بتواند منتهی درجه قابلیت خود را تحقق بخشد. اما چون تحقق قابلیت بشر فقط در اجتماع میسر است و در اجتماع است که هر کس میتواند آنچه که هست باشد لذا تمامی فعالیتهای دیگری بشر از قبیل علم و فرهنگ و هنر فقط در اجتماعی ارزش خود را مییابد که در نظام خود منعکس کننده اصلی باشد که اصل نظام روح نیز هست و این اصل در یونان عدالت بود که در اجتماع همان جنبه ای را دارا بود که شناسائی خوبی در روح بشر داراست (جمهوری افلاطون). یونانیها خدمت بزرگشان به جامعه بشری وضع همین معیارها بود و نظرشان به پیدا کردن اصول بود هدف نهائی شناسائی بود و پس. روسو که زنده کننده این افکار است در دنیای دیگری قرار دارد دنیائی که در آن وحدت هستی و واقعیات دیگر نمیتواند بدیهی تلقی گردد. در یونان ایده و واقعیات دو مفهومی بودند تفکیکناپذیر. با تحول علوم طبیعی و گرایش و توجه بیشتر

بشر به دنیای پدیده‌ها خورده خورده ایده‌ها مفاهیمی شدند خالی و انتزاعی و لذا برای از میان برداشتن دوگانگی عین و ذهن تفکر نه فقط کافی نبود بلکه این شکاف را عمیق‌تر نیز سینمود. به همین دلیل است که ارجحیت تحقق و عمل که در فلسفه آلمان به Primatssprachliche معروف گردید آغاز فصل جدیدی است در تحول فکری غرب که تا به امروز نیز ادامه دارد. دایرةالمعارفین با D'Alembert، متدپوزیتیویزم را به سرال و فلسفه اجتماع انطباق می‌دهد و معتقدند که اجتماع زاییده احتیاجات بشری است و چیزی جز محرکهای شخصی در بوجود آوردن آن نقشی ندارد و از آن جمله است مذهب. اما از نظر روسو قضایا بدین ترتیب مطرح نیستند. روسو نیز با دایرةالمعارفین معتقد است که اجتماع و دولت را نمیتوان از اصولی متعالی استنتاج نمود و بر آن پایه بنا نهاد. در راه حلی که برای مسئله Theodizee ارائه نمود این اصل بخوبی نمودارگشت. بشر باید خود به حل مسائل دنیوی نائل آید و انتظار کمک داشتن از بالا فکری است یهوده. اما هنگامی که به معنویت اخلاقی پی میبرد و می‌بیند که بشر بر اثر قانونی که برای خودش قائل گردیده از کسی جز از خود تابعیت نمیکند نیز متوجه میگردد که از جبر طبیعت آزاد است و چون نسبت به هستی خود بدین ترتیب یقین حاصل مینماید باین امر واقف میگردد که ایده آزادی از مذهب تفکیک‌ناپذیر است. بنابراین در قرن هجده مسائل اخلاقی و اجتماعی دیگر پایه‌اش مذهبی نیست. اما به همان علل که بشر نسبت به آزادی خود یقین حاصل میکند ملزم میگردد مذهب را نیز تأیید نماید. اکنون بشر است که جنبه خدائی پیدا میکند چون آزاد میگردد.

بنابراین روسو برخلاف دولامبر اعتقادی باین امر ندارد که بشر را بتوان به موجودی تنزل داد که از طریق رفع حوائجش قابل شناخت بوده (مارکس) بطوری که مسئله سعادت و خوشبختی او در انستیتوهای علمی قابل حل باشد. بلکه بعکس با قانونی که اراده از آن تابعیت میکند و هر کس در درون خود بدان واقف است بشر قادر است به‌سازمانی در اجتماع تحقق دهد که هر کس بتواند خودش باشد. در همین اختلاف نظر است (یعنی در اینکه آیا خود آگاهی بشر را بتوان به آگاهی اجتماعی تنزل داد یا خیر) که یک قرن بعد راه مارکس از هگل جدا میشود. از این نظر افکار مارکس صورت مترقی افکار دایرةالمعارفین گذشته است در حالیکه هگل است که مجدداً ما را با فرهنگ کلاسیک یونان و از طریق روسو با ایده آزادی مرتبط میسازد.

ما که امروز با نیروی عظیم تکنیک و علم غرب مواجه هستیم و برای پیش برد مقاصد اقتصادی خود از ابزارهای تولیدی فراهم شده در غرب استفاده مینمائیم با سؤال مشابهی روبرو هستیم که روسو با آن روبرو بود: سؤالی که ما باید از خود بکنیم اینست. آیا سعی و افری که برای پیشرفت علوم بکار میبریم برای اینکه بتوانیم درآینده با خلاقیت بیشتری در صنعت روی پای خود بایستیم آیا این چنین سعی از ما انسانهای بهتری خواهد ساخت؟ راهی که باید جهت آن بین تکنولوژی و فرهنگ مشخص گردد کدام راه خواهد بود و اگر بخواهیم این راه را بیمائیم بدون اینکه گمراه شویم چه تصمیماتی باید اتخاذ نمائیم؟ در اینکه مادر اینجا با مشکلی روبرو هستیم که با احساسات صرف و احوالاتی تخیل‌آمیز نخواهد توانست راه حلی مقتضای خود بیابد تردیدی وجود ندارد. بارها این حرف به میان آمده که در قدم گذاردن در راه صنعتی شدن

باید از تجربه دیگران عبرت گرفت. اما این بدین معنی نیست که خیال پردازی را جایگزین تفکر جدی کنیم و گمان بریم که غرب در راه پرشفت ترقی و پیشرفت بخود هشدار کافی نداده است.

یکی از بزرگترین همین هشدار دهندگان روسو است و اگر درس او را بخاطر بسیاری شاید بتوانیم وضع و تکلیف امروز خود را روشن تر دریابیم. زیرا انتقاد روسو به فرهنگ است که در پی تخریب تمام سنتهای فراموش شده و آن سورههای ازلی است که با گذشته بشر پیوستگی دارد. اگر علم باعث از هم گسستگی عین و ذهن، تئوری و عمل میگردد باید راه حلی عرضه نمود که وحدت گذشته را بتوان در یک آگاهی جدید دوباره بنیان نهاد و در افکار روسو مهم توجه داشتن به این نکته است که با بیدار شدن آگاهی بر اثر عامل ترقی و پیشرفت رجعت باین گذشته هر طور هم که آنرا در نظر آریم ممکن نیست. ما پس از گذراندن دوره روشنگری و بیداری فکر هرگز نمیتوانیم ایمان و معتقدات خود را بهمان نحو گذشته بازیابیم بلکه باید سعی کنیم که با بیاد آوردن آن خاطره و صورت بهمان محتوی در صورت جدیدی تحقق بخشیم. تشنجی که در اینجا وجود دارد بین علم است از یکطرف و ایمان از طرف دیگر. اگر علم حیات ایمان را تهدید به نیستی میکند راه نجات ایمان هرگز از این طریق اسکان پذیر نخواهد بود که دو چیز را با هم توأم نمائیم که فی نفسه توأم پذیر نیستند. اما اگر معهذاً چنین نمودیم فقط در ذهن خود به چنین وحدتی واقعیت داده ایم و در نتیجه به یک ایدئولوژی تصنعی پروبال داده ایم که بکلی از واقعیات منزوع است و یقیناً نخواهد توانست هدف غائی بشمار آید. پس راه حل کجا است و یا لا اقل در کجا قابل جستجو است؟ اگر محتویات ایمانی گذشته زیر بار خرافات ناپدید شده و اگر آئینه زندگی معنوی فاقد ارزشهای ایمانی است چگونه میتوان از ترقی و پیشرفت علوم بهره مند گردید و خود را نیاخت؟ چگونه میتوان از سایای تمدن جدید بهره مند شد و در عین حال مؤمن باقی ماند؟

قدری تعمق در مفهوم ایمان ممکن است ما را در این امر یاری دهد. مفهوم ایمان اصولاً با مفهوم آزادی متعین میگردد. اما این آزادی پس از بیداری فکر جنبه منفی و حالتی انتزاعی نسبت به دنیا بخود میگیرد و بقول هگل یک Negation صرف میشود. چون جهت توجه تفکر به خارج از «خود» است و از طرف دیگر ایده آل روشنگری انسانی است که بدون توسل به مراجع قادر گردد از طریق «خود» عمل کند لذا تنها راهی که برای حفظ ارزشهای ایمانی در مقابل تهدید علوم و فکر ترقی و پیشرفت باقی میماند خارج ساختن این ارزشها از درون و مستحق ساختن آنها در دنیا است. مستحق ساختن آنچه در درون جای دارد در بیرون به معنی فائق آمدن بردوگانگی است. به معنی وحدت عمل و نظر است. متفکری که با چنین مسئله ای روبرو است هگل است و او است که مفهوم آزادی را در چنین تناقضی میانندیشد. بنابراین ما ناچار خواهیم بود باختصار بجهت فکری او در این زمینه اشاره کنیم. زیرا مسئله ای که او را به روسو پیوندد در اصل مسئله ای است که ما امروز با آن روبرو هستیم. چگونه میتوانیم زندگی خود را بر اساس علم قرار دهیم بدون اینکه نسبت به خود بیگانه شویم. یا به عبارت دیگر چگونه

میتوان وحدت عوالم ایمانی را با وجود ازهم گسستگی که بین درون و دنیا در تفکر پدید میآید بدون نفی و یا بدینی نسبت به علوم دویاره متحقق ساخت.

با بحال خود گذاشتن قضایا در این گمان که به هر دو در عین حال میتوان پرداخت انسان هیچیک را متحقق نمی سازد. در این سنتز ساختگی و خیالی وحدت انسان امری است غیر ممکن. نجات بشر حال که آگاهانه با دنیا روبرو میشود در برقرار نمودن وحدت آگاهی یعنی وحدت خود آگاهی یا دوگانگی در یگانگی است. متحقق ساختن وحدت خود آگاهی اما مسئله ای است که با اجتماع و «دولت» مرتبط است بنابراین اگر انسان به ساختن اجتماعی قادر گردید که توانست سحر گهای شخصی را به سطح کلی ارتقاء دهد، به ارزشهایی که زمانی در درون خویش جای داشت و یگانگی روح خود را مدیون آن میدانست در دنیا تحقق داده است. حال اندیشه به غیر اندیشه به خود است و این خود در دوگانگی عین و ذهن تحقق می پذیرد و بدین ترتیب است که معنویت دنیوی و دنیا معنوی میگردد. اما مدارج آزادی بشر مدارج تحقق روح یا ایده نیز هست. معنویت باروح باید به خود آگاه گردد تا تحقق پذیرد. برای خود آگاهی روح معنوی نیازمند آگاهی انسان است زیرا در آگاهی انسانی است که روح ذهنیت مییابد و در اجتماع است که این روح از ذهنیت خارج گشته بخود تحقق می یخشد. لازمه آزادی بشر عینیت یافتن روح است. در وحدت خود آگاهی بشر و تحقق آن در اجتماع است که روح بینی و ذهنی یگانگی خود را در این دو قطب یک جانبه بازمی یابند. در روح مطلق روح به خودش آگاه میگردد. روح مطلق (خدا) که در آزادی بشر به خود آگاه میگردد در این آگاهی به خود در خود آگاهی بشر به خویش شدن تحقق داده است. و این یعنی با آزادی انسان دنیا خدائی و خدا دنیوی شده است. حال بشر است که به ماهیت خدائی خویش از این طریق که آزاد میگردد آگاه میگردد. بنابراین در وحدت خود آگاهی یا وحدت عین و ذهن بشر به دنیائی تحقق داده است که خدا در آن خود را باز میشناسد. اما در عین حال زمینه تجلی روح حال از دین به فلسفه منتقل میگردد و در فلسفه است که روح مطلق خود را میاندیشد.

با تعیین مفهوم علم از طریق خود آگاهی و فائق آمدن بر دوگانگی عین و ذهن در وحدت خود آگاهی هگل بر تناقض بین علم و ایمان فائق میآید. حال زندگی ایمانی که با پیدایش و پیشرفت علوم فقط در گوشه و کنار اجتماع روزگار میکذراند و در خطر نیستی قرار گرفته بود، به صورت ماهیت اصلی خود یعنی معنویت به مرکز زندگی بشر منتقل میگردد. بشر در تحقیق و تجسس فعالیتش خود پت بخشیدن به غیریت است. ظاهراً اینطور بنظر میآید که آگاهی در آگاهی به هستی است ولی بدین ترتیب که هگل وحدت را در دوئییت و در دوئییت وحدت را میاندیشد در دیالکتیک عین و ذهن روشن میسازد که ماهیت آگاهی به غیر آگاهی به خود یا خود آگاهی است. به همین دلیل نیز مفاهیم فلسفه و آزادی در افکار او با دیالکتیک یکی میگردد و در دیالکتیک یا دوگانگی است که روح مطلق در خود آگاهی بشر خود را متحقق میسازد. اما ماهیت دیالکتیک در Negativität و یا فعالیت است و فقط در فعالیت است که بشر میتواند در تنی آنچه نسبت به او بیگانه است خود را باز شناسد و در این باز شناسی نه فقط به خود آگاه گردد بلکه در این خود آگاهی یا آزادی در عین دوئییت با دنیا یکی گردد. حال چون بشر آزاد میگردد خطری

نیز از عوامل دنیوی متوجه او نیست. زیرا در آزادی روح خدائی است که در دنیا ظهور میکند. دیالکتیک هگل به معنی تأیید اولویت عمل بر نظر است. هگل خود در تحقق روح ذهنی و عینی ماهیت ارادی تفکر را آشکار میسازد. تفکر دیگر به معنی اندیشه آنچه همیشه ازلی و در تغییرات یکسان است نیست (افلاطون) بلکه در مستحق ساختن و عمل است. پس از اینکه علوم نظام عالمی را که دین و ایمان برپا ساخته بودند به هم ریختند نقطه با تغییر آن میتوان نظامی را خلق نمود که بشر بتواند آگاهانه خود را در آن باز یابد. بنابراین عامل مؤثر حال اراده و خلاقیت است.

باتزاولویت عمل بر نظر بود که روسو مبارزه خود را بر علیه روشنگری آغاز نمود در فلسفه هگل است که این اصل به آخر اندیشیده میشود.

ما که در آستانه فکر ترقی و پیشرفت در یک بحران همه جانبه قرار داریم باید باین نکته آگاه باشیم که فعالیت علمی بخاطر بهر مند شدن از مزایای ترقی و پیشرفتگی نیست بلکه در اصل برای آزاد شدن در دنیائی است که فکر خود را جایگزین ایمان نموده است. بنابراین آنجا که با وجود بهر مندگی از مظاهر ترقی و پیشرفت معجزات انسان خود را در اسارت میبندد یقیناً علم از محرک ترقی و پیشرفت پیروی میکند و نه آزادی و این خود به نتیجه مستقیم نابسامانی اوضاع اجتماعی است. دردوگانگی عین و ذهن اما محرک عمل همیشه موضوعی است خارجی. بنابراین باید در نظر داشت که با درس اخلاق و با تهدید بزور نمیتوان با آنچه نفسی دوگانگی است فائق آمد. این گمان خامی است که بتوان جنبه های مثبت دوفرنهنگ مختلف را به دلخواه با هم توأم نمود. از یکطرف برای معضلات زندگی راه حل های علمی بکار بستولی در عین حال درونا به دنیای دیگری تعلق داشت. نتیجه این طرز فکر همان دوگانگی است که باید از آن پرهیز نمود. انسان نمیتواند در عین حال به دودنیا تعلق داشته باشد. بنابراین تنها راهی که میماند متحقق ساختن دنیائی است که درون بتواند در آن بخود عینیت بخشد و این فقط در آزادی ممکن است. به همین دلیل هگل میگوید آنجا که ذهنیت خود آگاهی تحقق پذیر میگردد تفکر با پی بردن به نفس آزادی خویش میتواند به وحدت کلی تحقق دهد و در اجتماع یعنی روح عینی است که این امر ممکن میگردد. بدین ترتیب اجتماعی که در مبد است خود را از جنبه های تخریب کننده علوم تکنولوژی مصون بدارد باید بیش از هر چیز دیگر برای استقلال آزادی اولویت قائل شود.

پرتال جامع علوم انسانی