

Theoretical Anthropology of Inequality Caused by the Private Property in Rousseau's Political Economy Thought

Amirmasoud Tadayon*^{ID} | Saeed Eslamee**^{ID} | Fatemeh Soleimani Poulak***^{ID}

Extended abstract

1- Introduction

Jean-Jacques Rousseau (1778-1712), is considered one of the most influential thinkers of the Age of Enlightenment. Rousseau clearly states in his essay "Discourse on the Causes of Inequality" that there is a direct relation between inequality and private property as the first sin of inequality. This article is fundamental theoretical and critical, methodology relies on the theory of contradiction and conflict, and seeks the question of what are the elements and components of Rousseau's theoretical anthropology and how can be generalized and interpreted with the roots of inequality in Rousseau's political economy? The result shows that although Rousseau's view of private property in the political economy essay and the discourse essay on inequality seem different, the roots of human moral/social inequality are in the components of his theoretical anthropology, especially natural man and civil man, main concepts such as love for self, pity and compassion, as well as the fundamental distinctions of his attitude towards the natural state, primitive man and civilized man (compared to the teachings of the Catholic Church, the theory of the natural state of Hobbes and the civil state of Locke) in changing the area of inequality from God and the individual to law and society.

2- Methodology

The theoretical framework of the research is based on the theory of contradiction and structural conflict in the thought of Karl Marx and Antonio Gramsci. In sociology, there are two main views on social inequality. One point of view is aligned with the theory of functionalism and the other with the theory of conflict. Functionalist theorists believe that inequality is inevitable and desirable and plays an important role in society (pope, 1976: 361-379). On the other hand, conflict theorists see inequality as a result of the dominance of powerful groups over less powerful groups (Giddens, 1385: 242). They believe that social inequality prevents and hinders social progress because those in power oppress the powerless to maintain the status quo.

3- Results and Discussion

In this article, the foundation of Rousseau's social philosophy is criticism of the nature of natural man; idea of nature, criticism of wisdom; Instinct of selfishness, instinct of altruism, compassion and pity, comparison, luxury and need, critique of social contract and the government, we explained that Rousseau's innovation, which overshadowed the entirety of his thought, is the issue of law and society. Rousseau believed that the source of human happiness and suffering is in society. Private property is the first sin (evil demon) that begins the process of natural man's decline. Rousseau briefly stated that inequality is caused by property, but increasingly inequality is caused by the growth of the human spirit. He said that pride among people and discrimination in ownership led to inequality between the rich and the poor, so laws were enacted to protect rights, and civil society eventually degraded into severe slavery, inequality, and ambition. A natural person loses his ability to live in society in such a way that his desires overwhelm him and he loses his independence. He understood that no one can be free without a majority that believes in popular sovereignty as the only legitimate way of organizing government. He played a major role in spreading these ideas.

* PhD student in political science, Chalous branch, Islamic Azad University, Iran.

** Associate Professor, Department of Political Science, Chalous Branch, Islamic Azad University, Iran. (Corresponding Author), eslameesaed44@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Political Science, Chalous Branch, Islamic Azad University, Iran.

Rousseau (1754) uses the theory of social contract to explain the origin of human inequality. According to Rousseau, the previous studies of the state of nature failed because they assumed human nature to be fixed. Instead, Rousseau says: "One must examine man as nature had formed him" (1754: 376). Although the state of nature has never existed in history (Rousseau, 1754: 377, 380), this concept was chosen as a thought experiment to discover what is inherent in human nature and what is artificially created by society and social interaction. (Rousseau, 1754: 376, 380). There are two instincts in humans: self-preservation and aversion to seeing suffering (Rousseau, 1754: 378, 390-392). But socialization is not natural in humans (Rousseau, 1754: 378). Other alleged attributes of human nature, such as desire and pride are real, but the products of social life are not inherent in human nature (Rousseau, 1754: 380, 398). Natural man was like other non-social animals (1754: 381, 386, 389, 395), for such a real person was not objective the concepts like good and bad, virtue and vice (Rousseau, 1754: 390). For the asocial entity has no relevance the natural person has no concept of "mine and yours" as a subject. They never insult or feel personally offended. Physical injuries by others never make them feel less dignified or victimized (Rousseau, 1754: 392, 424).

After the progress of society, these human characteristics changed. First, man makes tools to overcome physical challenges (Rousseau, 1754: 95). At the same time as this process, humans are superior to other animals, which creates first impulses of pride and individuality; began to understand himself (Rousseau, 1754: 396). But there was still no language (Rousseau, 1754: 396). Then, the nuclear family appeared (Rousseau, 1754: 397) and as new social bonds and relationships spread, people began to value honor and fame (Rousseau, 1754: 398). Moral outrage and insult became a greater injury than physical injury itself, and people began to take revenge for small things (Rousseau, 1754: 398-424). Revenge and new institutions of property created a need for punishment and justice (Rousseau, 1754: 398, 400), and new vices appeared: ostentation, cunning, envy, competition, and above all, the desire to profit from others. (Rousseau, 1754: 400-401). In short, social interaction and the transition from hunter-gatherer society to agriculture fueled pride, greed, ambition, materialism, and greed. In addition, with the rise of private property and division of labor, moral (unnatural) inequality arose- with no counterpart or basis in natural physical inequality some set out to accumulate more property than others (Rousseau, 1754: 399-400). At this stage, an illegitimate social contract is created. Moreover, these masters would be very forced to preserve their property, yet they know that circumstances can accidentally change (Rousseau, 1754: 401). They worry about instability; Therefore, the rich and powerful manipulate the social contract and invent and justify "special reasons". They claim that the government needs to protect everyone equally and fairly; But in reality, this reinforces their inequality and makes usurpation the right thing (Rousseau, 1754: 402); Therefore, the social contract, under the title of promoting justice, only institutionalizes injustice. Therefore, the contract is a false and fraudulent contract (Mills, 2007: 82). It is similar to the Marxist conception of the modern state that liberalism as a rule of law is merely an ideological superstructure that hides the truth – that the state serves the private class interests (bourgeoisie). Rousseau's view is a reminder of Marx's idea that the state's claim to justice simply hides the reality because the state is built to protect the unequal rule of the powerful elite (Mills, 2007: 82).

4- Conclusion and suggestions

The contract relies on freedom, which will lead to unity of the contract, which is no longer obedience, but the person obeys his will. It is a part of the general will of the individual. From Rousseau's point of view, such a contract does not require force and violence. Rousseau believed that the true concept of freedom comes from this relationship with the true concept of law. Because the real characteristic of freedom is not the breaking of reins, but a free declaration of law. Rousseau's whole effort in the social contract is to find (provide) a form of society in which the unifying force of its political organization preserves the individuality of each member of society, while the individual is united with other people at the same time. Within the union, a person obeys his will. Finally, each person surrenders himself to everyone; But it is not entrusted to anyone. He gains what he loses. In such a contract, a person does not obey anyone else's will except his own. The result is that thereby the contract, a person forever loses his natural independence in a natural

547 Theoretical ... (Amirmasoud Tadayon, Saeed Eslamee, Fatemeh Soleimani Poulak)

state, but they have exchanged the natural situation with a better and safer situation. Goethe noted that with Voltaire “it will be the old world that ends, while with Rousseau it is a new world that begins.”

Keywords: Theoretical anthropology, Inequality, Civil status, Private property, Jean-Jacques Rousseau.

Article Type: Research Article.



Citation: Tadayon, Amirmasoud, Eslamee, Saeed, & Soleimani Poulak, Fatemeh (2024). Theoretical Anthropology of Inequality Caused by the Private Property in Rousseau's Political Economy Thought, *International Political Economy Studies*, 6 (2), 545-578.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت خصوصی در اقتصاد سیاسی ژان ژاک روسو

امیرمسعود تدین* | سعید اسلامی** | فاطمه سلیمانی پورلک***

چکیده

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی یکی از تأثیرگذارترین متفکران عصر روشنگری به‌شمار می‌آید. وی در یکی از برجسته‌ترین مقالاتش با عنوان «گفتاری درباره علل نابرابری» آشکارا اعلام می‌دارد که میان نابرابری و مالکیت خصوصی به‌عنوان گناه نخستین نابرابری، ارتباط مستقیمی وجود دارد. حال جستار پیش رو که از لحاظ محتوا بنیادی نظری و از جهت روش‌شناسی، انتقادی متکی بر نظریه تضاد و تعارض است؛ تلاش دارد با مفروض قراردادن ربط نظریه نابرابری روسو با انسان‌شناسی نظری او به این پرسش پاسخ دهد که عناصر و مؤلفه‌های انسان‌شناسی نظری روسو چیست و چگونه با ریشه‌های نابرابری در اقتصاد سیاسی روسو قابل تعمیم و تفسیر به‌نظر می‌رسد؟ حاصل پژوهش حاضر نشان می‌دهد گرچه رویکرد روسو در زمینه مالکیت خصوصی در مقاله «اقتصاد سیاسی» و مقاله «گفتاری درباره نابرابری»، متفاوت به‌نظر می‌رسد؛ ولی ریشه‌های نابرابری اخلاقی/اجتماعی انسان را باید در مؤلفه‌های انسان‌شناسی نظری او در خصوص انسان طبیعی و انسان مدنی با مفاهیمی کلیدی همچون عشق به خود، ترحم و شفقت، همچنین تمایزات بنیادین نگرش او به وضع طبیعی، انسان اولیه و انسان متمدن (در مقایسه با تعلیم کلیسای کاتولیک، نظریه وضع طبیعی هابز و وضع مدنی لاک) در تغییر قلمرو نابرابری از خدا و فرد به سمت قانون و جامعه باید جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی نظری، نابرابری، وضع مدنی، مالکیت خصوصی، ژان ژاک روسو.

نوع مقاله: پژوهشی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.

** دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران. (نویسنده مسئول)،

eslameesaeed44@gmail.com

*** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.

مقدمه

نابرابری مسئله تعیین‌کننده زمانه ماست؛ اما این مشکل فقط برای جهان ثروتمند نیست. بیشتر از همه به همین دلیل است که سطح نابرابری که جهان امروز با آن روبه‌رو است، نشان‌دهنده بحران عمومی‌تری در اندیشه سیاسی است (Blim, 2001: 2)؛ زیرا گفتمان سیاسی مدرن جایی برای عقل عمومی یا خیر عمومی ندارد. از این نظر برابری، رؤیای دیروز است (Simon Reid-Henry, 2015). از سوی دیگر خود «برابری» مفهوم بحث‌برانگیزی است: «افرادی که آن را ستایش می‌کنند یا آن را تحقیر می‌کنند، درباره آنچه ستایش یا تحقیر می‌کنند اختلاف نظر دارند.»

«برابری» («برابر») به معنای مطابقت بین گروهی از اشیاء، افراد، فرآیندها یا شرایط مختلف است که حداقل از یک جنبه دارای ویژگی‌های یکسانی هستند؛ اما نه از همه جنبه‌ها، یعنی درباره یک ویژگی خاص، با تفاوت در سایر موارد (Dworkin, 2000: 2). سپس «برابری» را باید از «هویتی» که به یک شیء اطلاق می‌شود که در تمام ویژگی‌هایش با خودش مطابقت دارد، متمایز نمود؛ بنابراین برای مثال، گفتن اینکه انسان‌ها برابر هستند؛ به این معنا نیست که آن‌ها یکسان هستند. برابری به جای «یکسانی» دلالت بر شباهت دارد. در عین حال «برابری» و «برابر» محمول‌های ناقصی هستند که لزوماً یک پرسش را ایجاد می‌کنند: از چه نظر مساوی؟ (Rae, 1980: 132).

برابری اساساً از یک رابطه سه‌جانبه بین دو (چند) شیء یا شخص و یک (چند) کیفیت تشکیل شده که از بنیان‌های متنوعی از معیارهای اخلاقی، توصیفی یا هنجاری سرچشمه می‌گیرد؛ البته منبع دیگری از تنوع نیز وجود دارد: همان‌طور که تمکین (۱۹۸۶، ۱۹۹۳، ۲۰۰۹) استدلال می‌کند، استانداردهای مختلف ممکن است برای اندازه‌گیری نابرابری مورد استفاده قرار گیرد؛ به همین دلیل، فکر کردن به ایده برابری یا نابرابری، در چارچوب عدالت اجتماعی، نه به عنوان یک اصل واحد، بلکه به عنوان گروه پیچیده‌ای از اصول که هسته اصلی برابری‌طلبی امروزی را تشکیل می‌دهد؛ کمک می‌کند؛ بنابراین اصول مختلف، پاسخ‌های متفاوتی را ارائه می‌دهند. از این نظر هم برابری و هم نابرابری مفاهیم پیچیده و چندوجهی هستند (Temkin, 1993)؛ بنابراین روشن است که هیچ مفهوم واحدی از برابری

در هر شرایط واقعی تاریخی فراگیر نبوده است (Rae, 1981: 132).

بسیاری از برابری‌خواهان اذعان می‌کنند که بسیاری از بحث‌های ما درباره این مفهوم مبهم است؛ اما آن‌ها معتقدند که یک رشته مشترک زیربنایی از نگرانی‌های اخلاقی مهم ضمنی در آن وجود دارد (ویلیامز^۱، ۱۹۷۳). مهم‌تر از همه، این نگرانی‌های اخلاقی به ما انسانیت مشترکمان را یادآوری می‌کند. مردم و جنبش‌ها در طول تاریخ از زبان عدالت برای مبارزه با نابرابری‌ها استفاده کرده‌اند؛ بنابراین در یک دسته‌بندی رایج برابری را به سه دسته تقسیم می‌کنند: برابری رسمی، برابری متناسب، برابری اخلاقی.

برابری رسمی

یعنی وقتی دو نفر حداقل از نظر هنجاری دارای وضعیت مساوی هستند، باید در این رابطه با آن‌ها به‌طور مساوی رفتار شود. این اصل برابری رسمی اصل پذیرفته‌شده‌ای است که ارسطو در اشاره به افلاطون بیان کرد: «موضوع‌های مشابه را به‌سان رفتار کن».

برابری متناسب

طبق نظر ارسطو، دو نوع برابری وجود دارد، عددی و تناسبی (شیوه رفتار با دیگران، یا توزیع ناشی از آن)، زمانی که همه افراد را غیر قابل تشخیص تلقی می‌کند، برابری عددی است، بنابراین با آن‌ها یکسان رفتار می‌کند یا به آن‌ها مقدار یکسانی از سرانه کالا را می‌دهد. برابری عددی فقط در شرایط خاص است، یعنی زمانی که افراد از نظر موضوعی باهم برابر باشند به‌طوری که نسبت‌های مربوطه آنان برابر باشند. برابری متناسب، برابری رسمی را بیشتر مشخص می‌کند. این فرمول دقیق‌تر و جامع‌تر از برابری رسمی است. این نوع برابری نشان می‌دهد که چه چیزی یک برابری کافی را ایجاد می‌کند.

برابری اخلاقی

تا قرن هجدهم فرض بر این بود که انسان‌ها ذاتاً نابرابر هستند. این اصل با ظهور ایده حق طبیعی که نظم طبیعی را در نظر گرفت که در آن همه انسان‌ها برابر هستند، از بین رفت. در برابر افلاطون و ارسطو، فرمول کلاسیک عدالت که براساس آن یک عمل زمانی عادلانه

است که به هر فردی حق خود را بدهد، در طول زمان معنایی اساساً برابری طلبانه پیدا کرد؛ همه سزاوار کرامت و احترام یکسان بودند؛ ولی این برداشت در حال حاضر مفهوم گسترده‌ای از برابری جوهری، جهانی و اخلاقی را شامل می‌شود. برابری اخلاقی در میان رواقیون که بر برابری طبیعی همه موجودات عاقل تأکید داشتند و در اوایل عهد جدید مسیحیت که تصور می‌کردند همه انسان‌ها در برابر خدا برابر هستند، توسعه یافت.

در دوره مدرن که از قرن هفدهم شروع شد، برابری طبیعی ایده غالب در سنت قانون طبیعی و نظریه قرارداد اجتماعی بود. هابز^۱ (۱۶۵۱) فرض کرد که افراد در شرایط طبیعی خود از حقوق برابر برخوردارند؛ زیرا در طول زمان توانایی یکسانی برای آسیب‌رساندن به یکدیگر دارند. لاک^۲ (۱۶۹۰) استدلال می‌کند که همه انسان‌ها دارای حق طبیعی یکسانی برای مالکیت (خود) و آزادی هستند. روسو^۳ (۱۷۵۵) اعلام کرد که نابرابری اجتماعی نتیجه کاهش برابری طبیعی است که وضعیت هماهنگ طبیعت ما را مشخص می‌کند، زوالی که توسط میل انسان به کمال، مالکیت و دارایی تسریع شده است (Dahrendorf, 1962). این اصل که معتقد است انسان‌ها، با وجود تفاوت‌هایشان، باید برابر یکدیگر در نظر گرفته شوند، اغلب «برابری انسانی» یا «برابری اساسی» یا «ارزش برابر» یا «شأن انسانی» نیز نامیده می‌شود (Kateb, 2014; Waldron, 2017; Rosen, 2018; William, 1962; Velasus, 1962).

اینکه آیا این اصطلاحات مترادف هستند یا نه یک موضوع تفسیری است؛ اما آن‌ها باهم جمع می‌شوند تا بدنه قدرتمندی از اصول را تشکیل دهند (والدرون^۴، ۲۰۱۷: ۳). این ایده اساسی احترام برابر برای همه افراد و ارزش برابر یا کرامت برابر همه انسان‌ها (Vlastos, 1962) به‌طور گسترده پذیرفته شده است (Carter, 2011). در دوره‌ای که در میان اعضای یک جامعه پیچیده با یک دیدگاه متافیزیکی، مذهبی یا سنتی توافق وجود ندارد (هابرماس^۵، ۱۹۸۳: ۵۳، ۱۹۹۲: ۴۴-۳۹)، به‌نظر می‌رسد رسیدن به یک دیدگاه مسالمت‌آمیز غیرممکن است. توافق عمومی درباره اهداف سیاسی مشترک بدون پذیرش اینکه افراد باید به‌عنوان

1. Hobbes
2. Locke
3. Jean-Jacques Rousseau
4. Waldron
5. Habermas

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۵۳
یکسان رفتار شوند. در نتیجه، برابری اخلاقی «فلات برابری طلبانه»^۱ را برای همه نظریه‌های
سیاسی معاصر تشکیل می‌دهد (Kymlicka, 1990: 5). موضوع نوشتار پیش رو نیز مسئله
نابرابری در اندیشه روسو با اتکا به مبانی انسان‌شناسی نظری اوست.
اینکه انسان‌شناسی نظری یعنی چه و چه جایگاهی در فلسفه سیاسی خاصه در درک
بنیان‌های نابرابری اخلاقی/اجتماعی دارد؟ اینکه نابرابری ناشی از مالکیت خصوصی در
اندیشه روسو را در چه عناصر و مؤلفه‌هایی از انسان‌شناسی نظری او جستجو کرد؟

اهمیت انسان‌شناسی نظری

انسان‌شناسی نظری با بیان ویژگی‌های مشترک در اکثر جوامع بشری [مقایسه انسان‌شناختی]
به ما کمک می‌کند تا نوع یا نمونه‌ای از انسان را فرض کنیم که هیچ جامعه‌ای وفادار و
متعهد به آن نیست. پژوهش انسان‌شناسی نظری نشان‌دهنده جهتی است که تحقیق باید
دنبال کند. در واقع انسان‌شناسی باید به ما نقطه‌نظری ارائه دهد تا بتوانیم از آن‌هم به‌درستی
تحلیل کنیم و هم شاید مسیر رفته انسان را اصلاح کنیم؛ اتفاقاً روسو در تمامی آثارش چنین
مسیری را دنبال می‌نماید.

این هدف روسو است و به بیان لوی اشتراوس^۲، روسو آن را دو بار در اعترافات خود
نقل کرده است (روسو، ۱۳۸۲).

جستجوی حالتی که «دیگر وجود ندارد که شاید هرگز وجود نداشته است، اما با این
وجود داشتن یک تصور صحیح از آن ضروری است؛ تا خودمان را قضاوت کنیم.»
(اشتراوس، ۱۹۷۴: ۳۵۷، ۴۴۷). فوکو نیز در سخنرانی ۱۰ ژانویه ۱۹۷۹ در کلژدوفرانس با
عنوان «اقتصاد سیاسی به‌منزله قاعده محدودیت درونی خرد حکومتی» تعریف روسو از
اقتصاد سیاسی در دائرةالمعارف که ناظر بر گونه‌ای از تفکر عمومی درباره سازمان‌دهی
توزیع، محدودسازی قوا در یک جامعه است را مطرح می‌کند. فوکو ادامه می‌دهد که از نظر
من این اقتصاد سیاسی بود که خود محدودسازی «خرد حکومتی» در (قبال قاعده مصلحت
حکومت) را تضمین کرد (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۶). لوی اشتراوس نیز با تمجید از روسو او را
بنیان‌گذار علوم انسانی می‌داند (لوی اشتراوس، ۱۹۷۶: ۳۳).

1. The egalitarian plateau
2. Levi Strauss

اشتراوس در کتاب «سرور و استاد ما روسو»^۱ نه تنها از دین خود به روسو پرده برمی‌دارد بلکه اعلام می‌کند که دغدغه روسو، دغدغه انسان قرن بیستم است (اشتراوس، ۱۹۷۴: ۴۴۲) گرچه گفتاری درباره نابرابری (گفتار دوم) محکوم کردن جامعه قرن هیجدهمی فرانسه است؛ آن‌گونه که روسو آن را این‌گونه توصیف کرده: «ما فقط ظاهری فریبکارانه و بیهوده داریم، افتخار بدون فضیلت، عقل بدون خرد و لذت بدون شادی» (اشتراوس، ۱۹۶۴: ۱۸۰). از این نظر فهم گفتار دوم روسو (گفتاری درباره نابرابری) در گرو تعریفی که روسو از اقتصاد سیاسی ارائه می‌کند و همچنین انسان طبیعی او با اتکا به مفروضات انسان‌شناسی در پرتو زندگی و آثار اوست. در کنار این ویژگی‌ها تناقض‌های آشکاری در زندگی و آثار اوست که کار ما را در فهم دقیق مبانی نظری او دشوار می‌کند:

«او خود را به‌عنوان جامعه‌پذیرترین و دوست‌داشتنی‌ترین انسان‌ها توصیف می‌کند، ولی او همیشه به‌تنهایی شادترین به‌نظر می‌رسید. کسی که پزشکان را همیشه تحقیر می‌کرد، سراسر زندگی‌اش حکایت از تلاش مدام او در مراقبت شدید از سلامت خودش بوده. مردی که انگار احساس می‌کرد که اکثر زنان شیفته او بودند (شاید هم بودند)؛ اما روابط عاشقانه آن‌ها تقریباً همیشه با اشک به پایان می‌رسید. مردی که سبک زندگی افراد ثروتمند را تحقیر می‌کرد اما به‌طور گسترده بر حمایت آن‌ها متکی بود. مردی که از کتاب متفکر بود اما نمی‌توانست دست از نوشتن بردارد. مردی که باافتخار خود را «شهروند ژنو» می‌داند؛ اما خود رانده شده از این شهر بود. فردی که فلاسفه را تحقیر می‌کرد مدام مشغول فلسفیدن بود ... ادامه دارد.» این تناقض در آثارش به‌ویژه درباره مالکیت هم برجسته است.

روسو در عرض چند ماه پس از انتشار حمله توهین‌آمیز او درمورد مالکیت خصوصی در گفتمان دوم، مقاله‌اش در جلد پنجم دائرةالمعارف درباره «اقتصاد سیاسی» حق مالکیت را مقدس‌تر از حقوق شهروندی و از برخی جهات مهم‌تر از خود آزادی می‌داند (روسو، ۱۹۹۴ [۱۷۵۵]: ۲۵)؛ ولی در «امیل»^۲ که چندین سال بعد نوشته شد، او دوباره اصرار دارد که «دیو مالکیت هر چیزی را که لمس کند؛ آلوده می‌کند» (روسو، ۱۹۷۹ [۱۷۶۲]: ۳۵۴؛ ۱۹۹۴ [۱۷۶۲]: ۵-۵). لذا در این تحقیق تلاش شده برای جلوگیری از ورود به تناقض‌های

1. Our master Rousseau
2. Émile

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۵۵
زندگی و آثار او، مطالعه آثار روسو با توصیه مسترز^۱ (۱۹۸۶) که نشانگر انسجام درونی آثار
متنوع روسو است، مورد ملاحظه قرار گیرد؛ یعنی شروع با امیل، سپس گفتمان نابرابری
(مقاله دوم) و سپس گفتمان علوم و فرهنگ (مقاله اول و برنده آکادمی دیژون) و بعد
قرارداد اجتماعی.

ادبیات پژوهش

پژوهشگران معاصر عموماً می‌پذیرند که آثار سیاسی روسو یک کل واحد منسجم را تشکیل
می‌دهند؛ اگرچه اختلاف‌نظر قابل توجهی درباره اصل اساسی زیربنای این وحدت وجود
دارد. کاسیرر^۲ (۱۹۸۹) یکی از اولین کسانی بود که یک مورد قانع‌کننده برای قوام درونی
اندیشه روسو ارائه کرد.

موریس کرانستون: ژان ژاک روسو در تبعید و بدبختی (شیکاگو. دانشگاه شیکاگو،
۱۹۹۹)

این جلد سوم از زندگینامه سه‌جلدی موریس کرانستون از ژان ژاک روسو است که
دوره ۱۷۶۲ تا ۱۷۷۸ را دربر می‌گیرد.

پیر ماننت، «روسو، منتقد لیبرالیسم» در تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه ربکا بالینسکی^۳
(پرینستون، ۱۹۹۴). از نظر ماننت، بحث از لیبرالیسم، پایه‌های جامعه مدرن، سکولاریسم،
فردگرایی و درک آن از حقوق را دربر می‌گیرد.

نویسنده این موضع لیبرال را به ماکیاوللی^۴ ردیابی می‌کند که در تلاش برای جدا کردن
زندگی روزمره از نفوذ فراگیر کلیسای کاتولیک، سیاست را از همه مفاهیم نظم کیهانی جدا
کرد.

روسو و پروژه رماتیک اثر آلن بلوم

آلن بلوم^۵، «روسو و پروژه رماتیک» در عشق و دوستی (سیمون و شوستر، ۱۹۹۳).

-
1. Masters
 2. Cassirer
 3. Rebecca Balinsky
 4. Princeton
 5. Machiavelli
 6. Allan Bloom

نگاه روسو درباره جنگ و صلح اثر استانی هافمن (مجله مطالعات سیاسی علوم سیاسی امریکا، ۱۹۶۳، ج ۵۷، ش ۲: ۳۳-۳۱۷)

درباره نیات و انگیزه‌های روسو اثر لئو اشتراوس

لئو اشتراوس، «درباره نیات روسو». تحقیقات اجتماعی ۱۴ (۱۹۴۷): ۴۵۵-۴۸۷ و (Jouvenel, 2006) فردگرایی و جمع‌گرایی روسو را به‌عنوان دو جنبه از یک پاسخ ثابت به مشکلات جامعه مدرن توضیح می‌دهد. درمقابل، (اشتراوس، ۱۹۴۷)، روسو را فیلسوفی درگیر، مانند افلاطون و ارسطو، با عدم تناسب بین نظم سیاسی مبتنی بر عقیده و جست‌وجوی فلسفی یا علمی برای معرفت حقیقی معرفی می‌کند (Masters, 1968). آثاری را که «سیستم» روسو را دربر می‌گیرد به ترتیبی می‌خواند که روسو در نهایت توصیه کرد: شروع با امیل، سپس گفتمان نابرابری و سپس گفتمان اول و قرارداد اجتماعی (Shklar, 1985). رویکردی موضوعی دارد و مروری کلی بر چندین دغدغه اساسی روسو ارائه می‌کند، به‌ویژه به علاقه روسو به زندگی اخلاقی درونی و استفاده‌های او از استعاره و تصویر (Melzer 1990).

روشی سیستماتیک و تحلیلی‌تر از روش‌های دیگر اتخاذ می‌کند و با دقت استدلال‌های روسو را برای این اصل که انسان‌ها به‌طور طبیعی خوب هستند بازسازی می‌کند و سپس نشان می‌دهد که چگونه این اصل پایه و اساس آموزه‌های سیاسی قرارداد اجتماعی و اقتصاد سیاسی را تشکیل می‌دهد (Wokler 1995). مقدمه‌ای ساده از زندگی و مجموعه آثار روسو ارائه می‌دهد که به‌ویژه برای خوانندگانی که برای اولین بار به روسو نزدیک می‌شوند؛ مفید خواهد بود. تعبیر روسو که در (استاروبینسکی، ۱۹۸۸) بیان شد، هم درخشان و هم ناراحت‌کننده است، زیرا تعهدات فلسفی روسو به‌دلیل پارادوکس‌ها آشکار می‌شوند و به‌عنوان تلاش‌هایی برای رفع نیازهای عمیق روان‌شناختی او پدید می‌آیند.

چارچوب نظری تحقیق

تئوری‌های زمینه‌ای

چارچوب نظری تحقیق بر نظریه تضاد و تعارض و نظریه ساختاری متکی است. در جامعه‌شناسی دو دیدگاه اصلی درباره نابرابری اجتماعی وجود دارد. یک دیدگاه با نظریه

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۵۷
کارکردگرایی و دیگری با نظریه تعارض هم‌سو است. نظریه پردازان کارکردگرا معتقدند که
نابرابری اجتناب‌ناپذیر و مطلوب است و کارکرد مهمی در جامعه ایفا می‌کند (pope, 1976: 361-379).
براساس این دیدگاه، نابرابری اجتماعی و قشربندی اجتماعی منجر به
شایسته‌سالاری مبتنی بر توانایی می‌شود. از سوی دیگر، نظریه‌پردازان تعارض، نابرابری را
ناشی از تسلط گروه‌هایی با قدرت بر گروه‌های کمتر قدرتمند می‌دانند (گیدنز^۱، ۱۳۸۵:
۲۴۲).

آن‌ها معتقدند که نابرابری اجتماعی از پیشرفت اجتماعی جلوگیری می‌کند و مانع آن
می‌شود زیرا صاحبان قدرت، افراد ناتوان را برای حفظ وضعیت موجود سرکوب می‌کنند.
در دنیای امروز، این کار در درجه اول از طریق قدرت ایدئولوژی، افکار، ارزش‌ها، باورها،
جهان‌بینی‌ها، هنجارها و انتظارات ما و از طریق فرآیندی به نام هژمونی فرهنگی به دست
می‌آید (نظریه کارل مارکس^۲ و گرامشی). افزون بر این در جامعه‌شناسی دو روش اصلی
برای سنجش نابرابری اجتماعی وجود دارد:

الف: نابرابری شرایط

ب: نابرابری فرصت‌ها

نابرابری شرایط به توزیع نابرابر درآمد، ثروت و کالاهای مادی اشاره دارد.

نابرابری فرصت‌ها به توزیع نابرابر فرصت‌های زندگی در بین افراد اشاره دارد. این در
اقداماتی مانند سطح تحصیلات، وضعیت بهداشت و درمان توسط سیستم عدالت کیفری
منعکس می‌شود (تانسی، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

تبعیض یک فرد، جامعه و سطوح نهادی بخش عمده‌ای از فرآیند بازتولید نابرابری‌های
اجتماعی از حیث نژاد، طبقه و جنسیت است. به‌عنوان مثال، زنان به‌طور سیستماتیک کمتر
از مردان برای انجام کارهای مشابه دستمزد دریافت می‌کنند.

از یک نگاه دیگر پژوهش‌های جامعه‌شناختی درباره نابرابری را می‌توان به سه سنت

اصلی تقسیم کرد که می‌توان آن‌ها را نام برد:

الف: کمی، ب: ساختاری و ت: بینابینی.

-
1. Giddens
 2. Karl Marx

سنت کمی از اقتصاد الگو گرفته و در جامعه‌شناسی توسط مکتب تالکوت پارسونز^۱ توسعه یافت (parsonce, 1979: 457-467). سنت ساختاری تحت تأثیر مارکس است و سنت بینایی را می‌توان در آثار ماکس وبر^۲ و سپس پیر بوردیو^۳ فرانسوی ردیابی کرد. در حالی که سنت کمی بیشتر توصیفی است، هسته سنت ساختاری نظری است.

سنت سوم که تلاش برای پیوند نظریه با تحقیقات تجربی است را می‌توان در اندیشه‌های ماکس وبر ردیابی کرد. در قرن بیستم سنت کمیت‌گرا که تأثیر قابل توجهی بر جامعه‌شناسی داشته بیشتر از همه تحت تأثیر مقولات کمی همچون رشد متمرکز بوده است.

مفاهیم کلیدی انسان‌شناسی نظری روسو

امیل

نقطه عزیمت روسو درباره مالکیت (شر اول/ دیو پلیدی): فهم نابرابری در اندیشه روسو ارتباط تنگاتنگی با موضوع مالکیت دارد. او آشکارا اعلام می‌دارد که مالکیت اولین شر در نابرابری اخلاقی اجتماعی است؛ ولی اینکه این شر اول چگونه زندگی انسان طبیعی را به نابرابری سوق داده درک انسان‌شناسی نظری او را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. کار روسو درباره مالکیت (در میان آثار دیگر) به‌عنوان یک گفتگوی گسترده با جان لاک در داستان امیل و باغبان، آغاز می‌شود (Teichgraeber III, 1981: 126). در این داستان روسو، جوان خود را تشویق می‌کند تا مقداری لوبیا بکارد. آن‌ها هرروز برمی‌گردند تا آن‌ها را آبیاری نموده، بالندگی شاخه‌هایش را ببینند.

خوشحالی امیل وقتی بیشتر می‌شود که مربی‌اش به او می‌گوید: «این متعلق به توست.» یعنی در این زمین چیزی از خودش وجود دارد که او می‌تواند علیه هرکسی (هرکس که باشد) ادعا کند. یک روز که آن‌ها به باغچه برمی‌گردند، امیل در کمال تعجب و وحشت متوجه می‌شود که لوبیاهای او ریشه‌کن شده‌اند. کودک در برابر این بی‌عدالتی اعتراض می‌کند؛ اما معلوم می‌شود که این کار رابرت باغبان بوده است؛ اما وقتی با «جنایت» او روبرو می‌شود، این رابرت است که خشمگین می‌شود. او قبلاً این قطعه (بخشی از باغ را

1. Talcott Parsons
2. Max Weber
3. Pierre Bourdieu

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۵۹
که توسط پدرش بهسازی شده بود) خربزه مالتی (که قصد داشت با امیل شریک شود)
کاشته بود.

رابرت باغبان می‌گوید: «کاشت لوبیا توسط شما، خربزه‌های مرا در حالی که جوانه
می‌زدند نابود کرده، کاری که هرگز قابل جبران نیست. هم اشتباه جبران‌ناپذیری مرتکب
شدی و هم خود را از لذت خوردن خربزه‌های نفیس من محروم کردی.» (روسو، ۱۳۶۶:
۱۲۲-۱۲۰) روسو باغبان رنجیده را آرام می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که «دیگر بدون
اینکه بدانیم آیا کسی قبل از ما دستش را روی آن زمین نهاده بر روی آن زمین کار نخواهیم
کرد.» هرچند رابرت پاسخ می‌دهد که تمام زمین‌های محلی قبلاً اشغال شده است.

باغبان در بازگشت، دعوا را به خانه می‌برد: هیچ‌کس به باغ همسایه‌اش دست نمی‌زند.
هر کس به زحمات دیگران احترام بگذارد کار خودش امن خواهد بود. وقتی امیل بی‌گناه
پاسخ می‌دهد که او باغی ندارد، باغبان پاسخ می‌دهد (تا حدی بد اخلاق) «چه اهمیتی برای
من دارد؟» اما باغبان موافقت می‌کند که مساحتی کوچک از زمین را به امیل بدهد تا او
لوبیاهایش را در آن بکارد، اما با یک اخطار حرفش را تمام می‌کند: «اگر خربزه‌های مرا
لمس کنی لوبیاهایت را شخم خواهم زد. به نظر می‌رسد که روسو از درسی که ارائه کرده
است راضی است.

اثبات او بر اینکه «ایده مالکیت طبیعتاً به سمت حق اولین ساکن برمی‌گردد» (روسو،
۱۳۶۶: ۱۲۳)؛ بنابراین بیشتر از این درس، درس دیگری نداده است؛ (فقط) با گفتن به امیل
که نباید در چیزی که متعلق به شخص دیگری است دخالت کند؛ اما ابتدا به او نشان داد که
به دست آوردن محصول مناسب تا چه اندازه رنج‌آور است (روسو، ۱۳۶۶: ۱۲۴). به نظر
می‌رسد روسو که مدخل دایرةالمعارف درباره اقتصاد سیاسی را نوشته نیز بسیار تحت تأثیر
مفهوم دولت در اندیشه جان لاک است که تنها به منظور تأمین امنیت مالکیت خصوصی که
مقدم بر آن است ایجاد شده است (کولتی^۱، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹).

اینکه «اساس قرارداد اجتماعی مالکیت است و شرط اول آن این است که همه حق
بهره‌مندی مسالمت‌آمیز از آنچه او «حق مالکیت به عنوان بنیان جامعه سیاسی» است را داشته
باشند» (روسو، ۱۹۹۴، [۱۷۵۵]: ۴۱-۳۲). با این حال روسو اصرار دارد که در عمل این

فرایند به نفع ثروتمندان در جریان است؛ استدلال روسو چشم‌گیر است:

بگذارید به اختصار پیمان اجتماعی بین این دو طبقه را خلاصه کنم. «تو به من احتیاج داری»، زیرا من ثروتمندم و شما فقیر؛ بنابراین اجازه دهید توافق کنیم: «در ازای زحمتی که من از بابت دستور دادن متحمل می‌شوم من اجازه خواهم داد تو افتخار کار کردن برای من را داشته باشی.» (روسو، ۱۹۹۴، [۱۷۵۵]: ۳۶).

با توجه به این موضوع، یکی از مهم‌ترین کارهایی که یک دولت باید انجام دهد، جلوگیری از نابرابری شدید در ثروت است (روسو، ۱۹۹۴، [۱۷۵۵]: ۲۱). ما برای ساختن شهروندانی بافضیلت و قانون‌مدار باید به آموزش متکی باشیم؛ زیرا «در درازمدت، ملت‌ها همان حکومت‌هایشان هستند» (روسو، ۱۹۹۴، [۱۷۵۵]: ۱۴)؛ بنابراین روسو در گفتمان منشأ و بنیاد نابرابری بشر (گفتمان دوم)، با وجود اشاره گذرا به «لاک خردمند»، به‌سختی می‌تواند متفاوت‌تر از این باشد.

خطوط آغازین قسمت دوم مقاله به‌درستی معروف است: «اولین مردی که با محصورکردن تکه‌ای از زمین و به ذهنش رسید که بگوید این مال من است و مردم را به‌اندازه کافی ساده دید که او را باور کنند، بنیان‌گذار واقعی جامعه مدنی بود. چه بسیار جنایت‌ها، جنگ‌ها، قتل‌ها، چه بسیار بدبختی‌ها و وحشت‌ها که بشر از دست او در امان می‌ماند که با کشیدن چوب یا پرکردن خندق به هم‌نوعان خود فریاد می‌زد: از گوش دادن به این شیاد برحذر باشید. اگر فراموش کنید که میوه‌ها مال همه است و زمین مال هیچ‌کس نیست» (روسو، ۱۴۰۰: ۷۱).

روسو در آن زمان گفتار دوم را در پاسخ به سؤالی که آکادمی دیژون مطرح کرده بود، تکمیل کرده بود: «منشأ نابرابری در بین انسان‌ها چیست و آیا با قانون طبیعی قابل توجیه است؟» در پاسخ به آن چالش، او شاهکاری از انسان‌شناسی نظری تولید کرد. گرچه روسو در این بحث که مردم طبیعتاً خوب هستند و از معصومیت بدوی به پیچیدگی فاسد نزول کرده‌اند، از گفتار اول خود پیروی می‌کند.

روسو در یکی از عبارات شیواتر خود از مفهوم «مرگبار» مالکیت ابراز تأسف می‌کند و «وحشت»هایی را که از خروج از وضعیتی که در آن زمین متعلق به هیچ‌کس نبوده است،

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۶۱
توصیف می‌کند. به بیان روسو هر جا مالکیت بزرگ هست، نابرابری بزرگ هست. به ازای هر
ثروتمند باید پانصد فقیر وجود داشته باشد (کولتی، ۱۳۷۸: ۴۶).

نقد روسو از مدرنیته نیز مبتنی بر این ایده است که توسعه انسانی هم نشان‌دهنده ظهور
انسان و هم زوال اخلاقی و روانی نوع بشر است. در اندیشه روسو کاملاً واضح است که
پیوند بین مالکیت و نابرابری یک پیوند مستقیم است. هنگامی که مالکیت ایجاد شد،
ساختارهای نهادی برای تثبیت آن در جای خود پدید می‌آیند و بشریت از دست می‌رود؛
لذا جنگ‌ها و درگیری‌ها ناشی از مالکیت است. روسو هیچ راه واقعی برای بازگشت به
حالتی که در آن زمین «کسی نبود» نمی‌بیند. گرچه این بینش مارکس بود که فقط الغای
مالکیت می‌تواند این وضعیت را حل کند.

نقد قوه عقل

اشتراوس در معرفت انسان‌شناختی اظهار می‌کند که روسو به شدت فلسفه غرب را به
چالش کشیده است. فلسفه دکارتی به دنبال یقین بود و اعلام کرد که در مرزهای شک و
تردید نمی‌توان شک کرد: از خود- «من می‌اندیشم» - فرد ثابت می‌کند که جهان بیرونی
(که شامل خود او هم است) وجود دارد (اشتراوس، ۱۹۷۴: ۳۵۷-۷۷۴).

روسو - به گفته اشتراوس - از خودآگاهی شناختی به این نتیجه نرسید که دنیای بیرونی
وجود دارد، بلکه اذعان کرد که این درک ماست که جامعه را تغییر می‌دهد. از این حیث
پیامدهای فلسفه ضد دکارتی روسو (با توجه به نگاه لوی اشتراوس) این است که واقعیت
عینی جهان، محصول مقوله‌بندی ذهن است. چیزی که واقعاً لوی اشتراوس را هیجان‌زده
می‌کند استفاده از آن در فرآیند انسان‌شناختی برای کشف و مشخص کردن این مقولات
(کاته‌گوری‌ها) است. چامسکی نیز در سخنرانی معروف خود با عنوان زبان و آزادی به
اهمیت روسو از منظر مقوله‌بندی ذهن پرداخته است (نیلی پور، ۱۳۹۲: ۱۲۶).

از نظر روسو طبقه‌بندی جوهر آگاهی جامعه است و عمیق‌تر طرح گزاره من- دیگری
هستم در برابر گزاره دکارتی من می‌اندیشم بس من هستم- بسیار قابل تأمل است. فرایندی
که از طریق شفقت و هم‌ذات‌پنداری انسان‌ها ما را به هم پیوند می‌دهد. به تعبیر روسو
جامعه مدرن زیر بار انبوه پیچیدگی فکری تاریخ خود می‌لنگد و در حال مرگ است

شیرین‌ترین شادی‌ها و شدیدترین لذت‌ها از خلوت‌های درونی به دست می‌آیند (اشتراوس، ۱۹۷۹: ۱۳۴).

زیبایی آرام طبیعت، رهایی انسان از علاقه‌های اجتماعی و قطار دل‌خراش آن‌ها به انسان تنها اجازه می‌دهد تا احساس وجودی خود را بدون آمیختن با هر احساس دیگری بشناسد. با این حال، بازتفسیر دیدگاه روسو از تاریخ به عنوان کلید کل کار و مهم‌ترین سهم او در سنت اندیشه سیاسی رادیکال ممکن است (Horowitz, 1990: 215-241).

این بیان روشنی از روش‌شناسی روسو و شگفت‌انگیزترین فرضی است که او در این کار مطرح می‌کند. «هدایای فراطبیعی» و «توانایی‌های مصنوعی» زبان، جامعه‌پذیری و عقل هستند که از نظر روسو پس از یک روند طولانی توسعه پدیدار می‌شوند. انسان آفریده شده حیوانی بیش نبود؛ سنت دیرینه نویسندگان، انسان را آفریده خدا می‌دانستند تا بر حیوانات حکومت کند که عقل از آن‌ها متمایز بود. عقل از بسیاری جهات برای این نویسندگان مشخصه انسانی است، اما روسو آن را به کلی کنار گذاشته است. آنچه انسان‌ها را در ابتدا انسان می‌سازد «سازمان» یا ساختار فیزیکی آن‌هاست. کمال‌پذیری آن‌ها به این معنی است که آن‌ها نسبت به سایر حیوانات مزیتی درونی دارند، اما دلیلی وجود ندارد که آن‌ها باید به موجوداتی عاقل تبدیل شوند. روسو از بسیاری جهات، پیش‌فرض‌های نظریه تکامل را سال‌ها قبل از داروین بیان می‌کند. از نظر روسو نخستین انقلاب محصول پیشرفت فنی است. انسان‌ها سکونت‌گاه‌هایشان را می‌سازند و بشریت حیات اجتماعی خود را آغاز می‌کنند. از این تاریخ انسان وارد دوره پدرسالاری می‌شود. به باور روسو اگر دوره زرینی وجود داشته همین دوره است (کولتی، ۱۳۷۸: ۱۵).

جمع شدن در مقابل کلبه‌ها یا اطراف درختی بزرگ مرسوم شد؛ آواز و رقص، فرزندان واقعی عشق و اوقات فراغت، به سرگرمی یا بهتر است بگوییم شغل مردان و زنان بیکار که دور هم جمع شده بودند، تبدیل شد. هر کس شروع به نگرستن به دیگران کرد و آرزو کرد که به خودش نگاه کند و عزت عمومی قیمتی یافت. کسی که بهترین آواز را می‌خواند یا می‌رقصد. خوش‌تیپ‌ترین، قوی‌ترین، ماهرترین یا گویاترین مورد توجه قرار گرفت و این اولین گام به سوی نابرابری و رذیلت بود؛ از این ترجیحات اولیه، غرور و تحقیر از

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۶۳

یک‌سو، شرم و حسادت برخاست. دیگری و تخمیر ناشی از این مخمرهای جدید در نهایت ترکیباتی را تولید کرد که برای شادی و بی‌گناهی کشنده بود.

این نقل قول بیانگر لحظه‌ای است که تعادل به نفع عشق به خویشتن ایجاد می‌شود. اوقات فراغت که برای وحشی که صرفاً از بیکار بودن خوشحال است بی‌ضرر است، زمانی خطرناک می‌شود که برای فعلیتی که تشویق به مقایسه است استفاده شود (عنصر مقایسه).

مشاهدات آنچه را که تأمل در این موضوع به ما می‌آموزد کاملاً تأیید می‌کند که انسان وحشی و انسان متمدن در اعماق قلب و تمایلاتشان به قدری باهم تفاوت دارند که آنچه بهترین سعادت یکی را تشکیل می‌دهد دیگری را به ناامیدی می‌کشاند. اولی جز از آرامش و آزادی دم نمی‌زند، او فقط می‌خواهد زندگی کند و بیکار بماند.

درمقابل، شهروند همیشه فعال، عرق می‌ریزد و می‌چرخد، دائماً در جستجوی مشاغل سخت‌تر؛ او تا سر حد مرگ کار می‌کند، حتی به سمت آن می‌شتابد تا در موقعیتی قرار گیرد که بتواند زندگی کند، یا برای به‌دست آوردن جاودانگی از زندگی دست می‌کشد. او از هیچ چیز در افتخار خدمت به بزرگانی که از آنها متنفر است و ثروتمندانی که آنها را تحقیر می‌کند، دریغ نمی‌ورزد. او با غرور به پستی خود و حفاظت از آنها می‌بالد و بافتخار به بردگی خود، از کسانی که شرف اشتراک در آن را دارا نیستند؛ با تحقیر صحبت می‌کند. به تعبیر برونوفسکی،^۱ روسو نشان می‌دهد که انسان طبیعی به درون خود نظر دارد در حالی که انسان امروزی به بیرون خود چشم دوخته است (برونوفسکی، مازلیش^۲، ۱۳۷۹: ۳۹۴).

نقد ماهیت انسان طبیعی و مدنی

این بیانیه مهمی از نتیجه‌گیری روسو است. او شباهتی میان «درون» انسان‌های وحشی و مدنی که بهترین بازتاب ماهیت واقعی آنهاست و رفتار بیرونی‌شان ترسیم می‌کند. انسان وحشی در باطن و ظاهر نگران آزادی و فراغت است. منظور روسو این است که وحشی نیازی به اتخاذ چنین موضعی ندارد، زیرا زندگی درونی و بیرونی او با یکدیگر یکی است. از سوی دیگر انسان مدنی در ظاهر زندگی می‌کند و با دنیا درگیر است. علاقه‌مندی او

1. Bronofsky
2. Mazlish

باعث می‌شود که با دیگران (فراستان و کسانی که نسبت به او فرودست هستند) در تعامل باشد؛ تا از آنان سود ببرد؛ اما فعالیت و سرعت فعالیت شهروند او را شکست می‌دهد؛ زیرا او فقط مرگ خود را سرعت می‌بخشد.

این تصویر قدرتمندی از تفاوت بین انسان مدرن و وحشی است، اما تصویری افراطی است. روسو در جای دیگری توضیح می‌دهد که وحشی‌ها شکار می‌کنند و همچنین تنبلی می‌کنند و در مراحل بعدی رشد، جوامع کوچکی را تشکیل می‌دهند. اگرچه روسو معتقد است، انسان مدرن احتمالاً اوقات فراغتی نیز دارد. از این حیث روسو مظهر پایان‌سازش با رژیم قدیم بود (بومر^۱، ۱۳۸۰: ۵۴۷).

ایده طبیعت

روسو در پیشگفتارِ گفتار دومش، یعنی «گفتار در باب منشأ نابرابری»، چنین می‌نویسد: «من احساس می‌کنم سنی هست که انسان می‌خواهد در آن باقی بماند. تو در پی آن باش دوره‌ای را پیدا کنی که آرزو داری نوع تو در آن باقی بماند.» (روسو، ۱۴۰۰: ۲۱-۲۷).

از نظر روسو چیزی به نام طبیعت انسانی مجزا، ثابت و دائمی وجود ندارد، نه به معنای هابز از ماهیت فردی انسانی، یا در مفهوم افلاطون یا ارسطو از روانی که هویت خود را از عملکرد خاص خود در یک کل می‌گیرد. در واقع، آنچه بشریت را به عنوان یک گونه متمایز می‌کند، ظرفیت ناشناخته آن است که بر پایه زیست‌شناسی منحصر به فردش استوار است (Ellington, 2001: 80-96).

از این نظر می‌توان ادعا کرد که بعد از حکمی که دادگاه تفتیش عقاید در ۱۶۳۳ درباره گالیله صادر کرد. مقاله روسو مهم‌ترین اعتراض به علم بود (برونوفسکی، مازلیش، ۱۳۷۸: ۳۸۲). روسو خود را با سقراط مقایسه می‌کرد که در مدح نادانی سخن می‌راند. او برای اخلاق مقامی بالاتر از معرفت و برای فضیلت جایگاهی بالاتر از تجمل و هنر قائل بود و بیهوده نبود که فلاسفه را با انسان‌های حقه‌باز و هنر چاپ را هنری زیان‌آور می‌دانست. در واقع روسو در مقاله اول خود درباره علم و هنر در کار رساندن این پیام بود که علم و هنر باید تابعی از نیازهای اجتماعی زندگی اخلاقی باشند. اگرچه بسیاری مقاله اول روسو

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۶۵
در دیژون را حمله‌ای مستقیم به دائرةالمعارف تحت رهبری دیده رو* و ولتر و دیگر
روشنفکران فرانسوی می‌دانند (برونوفسکی، مازلیش، ۱۳۷۸: ۳۸۵).

منازعه غریزه خویش خواهی و غریزه نوع دوستی

در تلاش برای توضیح منابع نابرابری، نیوهازر نیز به درستی بر روایت روسو از روان‌شناسی
انسان تمرکز می‌کند. او نشان می‌دهد که نه *Amour de soi-même* و نه *ترحم* - دو اشتیاقی
که روسو به طبیعت اصیل انسانی نسبت می‌دهد - هیچ انگیزه‌ای برای انسان‌ها ایجاد
نمی‌کند تا نابرابری را ایجاد کنند و در عوض استدلال می‌کند که منشأ نابرابری عشق به
خود است. نیوهازر^۱ شرح بسیار ظریفی از تفاوت‌های بین عشق به خود و عشق به انسان
(*Amour-propre* و *amour de soi-même*) ارائه می‌کند (نیوهازر، ۲۰۱۴: ۱۹۸).

نکته اصلی که نیوهازر درباره چگونگی ارزیابی نابرابری‌های اجتماعی در جامعه بیان
می‌کند، مطمئناً درست است؛ نابرابری‌هایی که منافع اساسی انسانی را نقض نمی‌کنند، برای
روسو مشروع به‌شمار می‌آیند. در نگاه روسو گذار از انسان طبیعی به انسان مدنی محصول
ترجیح غریزه خویش خواهی امور دبروبر (عشق به خود) در قیاس با غریزه شفقت و *ترحم*
(نوع دوستی) (آمور د-سوای) است. دیالکتیک این گذار در تمامی آثار روسو به چشم
می‌خورد؛ یعنی چه در مقاله اول (علم و فرهنگ) و چه در مقاله تأثیرگذار نابرابری در
آکادمی دیژون (مقاله دوم) که از نابرابری و ریشه آن مالکیت خصوصی انتقاد می‌کند، چه
در امیل که تلاش دارد میان غریزه شفقت و عشق به خود تعادلی ایجاد نماید و چه در
قرارداد اجتماعی که تلاش می‌کند نشان دهد که مظهر اراده عمومی باید تجلی هماهنگ این
دو غریزه باشد.

نیوهازر (۲۰۰۸: ۶۱-۷۰) تأکید می‌کند که تحقق سرشت عشق به خود نه تنها مستلزم
احترام است، بلکه همچنین مورد احترام دیگران قرار گرفتن است. جایی که احترام مستلزم
ستایش یا تحسین شدن برای ویژگی‌ها یا دستاوردهای خاص است. دلیل اهمیت دادن به
قرائت کانتی هنگام در نظر گرفتن نابرابری این است که اجازه می‌دهد قرارداد اجتماعی
به‌عنوان پاسخی به (برخی از) مشکلات ایجاد شده توسط *Amour-propre* خوانده شود. در

میان فیلسوفان سیاسی که از روسو الهام می‌گیرند، به‌طور گسترده پذیرفته شده است که یکی از راه‌های تجلی‌گریزه خویش‌خواهی در میل به جایگاه برابر است - ظاهراً این شکل برابری خواهانه‌ای است که عشق به خود می‌گیرد (کوهن^۱، ۲۰۱۰: ۱۰۴-۱۰۶؛ رالز، ۲۰۰۷). نیوهاوزر اظهار می‌دارد که «مهم‌ترین شکل شناختی که افراد باید بیاموزند خواست احترام برابر است؛ یعنی به رسمیت شناختن موقعیت خود به‌عنوان یک انسان، همانند بقیه انسان‌ها». روسو در قرارداد اجتماعی تلاش می‌کند تا مشکلات ایجادشده توسط گریزه عشق به خود را پاسخ دهد (Neuhausser, 2014: 68, 187)، روسو پیوسته استدلال می‌کرد که ما تنها زمانی که با رنج موجودات دیگر هم‌ذات‌پنداری می‌کنیم، موجوداتی اجتماعی و اخلاقی می‌شویم. روسو در نوشته‌های بعدی خود دریافت که ترحم هرگز نمی‌تواند بدون رشد ظرفیت‌های تخیلی و تأملی ما فعال شود؛ زیرا ترحم مستلزم توانایی تصور کردن خود در جای دیگری است.

روسو فکر می‌کرد که احساسات اخلاقی و اجتماعی ما از هم‌ذات‌پنداری با دردهای دیگران ناشی می‌شود، نه لذت‌هایی که موجودات دیگر تجربه می‌کنند، زیرا این‌ها بیشتر باعث حسادت می‌شوند تا عشق (شفقت سبب احساسات اخلاقی و اجتماعی و دیدن شادی دیگران سبب حسادت)؛ بنابراین جامعه‌پذیری نتیجه ضعف انسان است و «بدبختی‌های رایج ما است که قلب ما را به‌سوی انسانیت می‌چرخاند». وقتی قضاوت می‌کنیم که شخص دیگری رنج می‌کشد، به‌طور غریزی تصور می‌کنیم که رنج کشیدن خودمان چگونه خواهد بود - «در اوست که رنج می‌کشیم» - و خود را به وجود شخص در حال رنج کشیدن منتقل می‌کنیم.

روسو ادعا می‌کرد که همه احساسات ما از *Amour de soi-même* سرچشمه می‌گیرند و شفقت یا ترحم اولین نمونه‌ای است که عشق ما به خارج از خود و به‌سوی دیگران گسترش می‌یابد. این اولین احساس نسبی است که قلب انسان احساس می‌کند. این گسترش *Amour de soi-même*، در ابتدا از طریق ترحم است که در نهایت می‌تواند ما را به موجوداتی عادل و اخلاقی تبدیل کند، به‌طوری که اصل عدالت انسانی از عشق به انسان گرفته شده است.

سؤال مهم:

حال سؤال این است: چرا پادشاهان برای رعایای خود ترحم نمی‌کنند؟ زیرا آن‌ها فکر می‌کنند که هرگز انسانی عادی همانند دیگر مردمان نخواهند شد. چرا ثروتمندان نسبت به فقرا این قدر سختگیر هستند؟ به این دلیل است که آن‌ها هیچ ترسی از فقیر شدن ندارند. چرا اشراف مردم را تحقیر می‌کنند؟ به این دلیل است که یک نجیب‌زاده هرگز انسان عادی نمی‌شود.

دلیل اصلی اینکه چرا ثروتمندان به‌ندرت برای بدترین وضعیت جامعه بر دلسوزی واقعی غلبه می‌کنند این است که آن‌ها هرگز نمی‌توانند خود را در چنین موقعیتی تصور کنند. فقر فقرا بیماری است که ثروتمندان از آن معاف هستند. واضح است که ادعای روسو فقط این نیست که بعید است ثروتمندان به فقرا ترحم کنند زیرا آن‌ها علاقه چندانی به کاهش فقر ندارند. در عوض، ادعای او این است که ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که ثروتمندان نسبت به فقرا احساس محبت کنند؛ بنابراین، بر اساس تحلیل روسو، یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌های روانی نابرابری این است که ما را از هم‌ذات‌پنداری با دیگران و احساس دلسوزی برای آن‌ها باز می‌دارد.

دلیل اهمیت این موضوع این است که شناسایی مرتبط با ترحم (عشق به انسان) اولین نمونه از گسترش عشق ما به خارج از خود و به‌سوی دیگران است؛ به عبارت دیگر، پایه و اساس احساسات اخلاقی و اجتماعی ماست. در جایی که نابرابری زیاد است، به‌نظر می‌رسد که این امر چشم‌انداز زندگی در جامعه‌ای مبتنی بر هر نوع محبت متقابل را نابود می‌کند. در این رابطه، روسو با کسانی که فیلسوفان سیاسی لیبرال را به‌دلیل عدم توجه کافی به شیوه‌هایی که از طریق آن نابرابری ارزش اجتماع را تضعیف می‌کند، انتقاد کرده‌اند، همدلی مشترکی دارد.

اصل شفقت (نوع دوستی) کانون ظهور اخلاق

این اصل برای روسو بسیار مهم است. این اصل برای او در واقع کانون ظهور اخلاق است. او می‌گوید: «ترحم، میلی که مناسب موجودات ضعیف و در معرض دردهای بسیار چون ما است، فضیلتی که بسیار عمومی بوده و مفید به حال انسان است و قبل از استفاده از

هرگونه تفکری در انسان وجود دارد و به قدری عجیب است که حتی گاهی حیوانات هم علائمی از آن را در خود نشان می‌دهند.» (روسو، ۱۴۰۰: ۶۲).

تقدم ترحم (واکنش غریزی) بر تعقل

این مسئله بسیار مهم است که برای روسو، ترحم مقدم بر تفکر است. پرسش این است که این مسئله چه اهمیتی دارد؟ و چرا روسو در نوشته‌ای که به موضوع منشأ نابرابری اختصاص دارد به آن پرداخته است؟ پاسخ این است: «چون این نابرابری است که ما را هرچه بیشتر نسبت به هم بیگانه می‌کند.» این نابرابری است که پویایی را ایجاد می‌کند که مبتنی بر حفاظت از خویشان (صیانت نفس، عشق به خود) و دلسوزی نیست. این نابرابری است که در واقع پویایی‌ای را ایجاد می‌کند که باعث جدایی هرچه بیشتر آدمیان از یکدیگر می‌شود و نیز باعث می‌شود ما از دیدن رنج دیگران احساس رضایت کنیم.

این همان انحراف بزرگی است که به همراه نابرابری رخ می‌دهد. در شرایط نابرابری که ناشی از مالکیت است، لذت ما بر اثر تفاوتی که با افراد فقیرتر از خود داریم افزایش می‌یابد. به همین دلیل است که روسو غریزه طبیعی ترحم را به نابرابری ربط می‌دهد؛ زیرا نابرابری فرصت‌های دلسوزی را کاهش می‌دهد و فرصت‌های تحصیل درد را افزایش می‌دهد.

نابرابری و عنصر مقایسه

روسو تأکید می‌کند که این درست است که ما در هنگام زندگی در جنگل‌ها و در وضعیت طبیعی هم همگی همانند نبودیم؛ اما در آن هنگام خود را با یکدیگر مقایسه نمی‌کردیم، به تعبیر روسو این اعمال مکرر موجودات در ارتباط با خود و با یکدیگر طبیعتاً بایستی تصور برخی از نسبت‌ها را ایجاد کرده باشد با الفاظی چون «بزرگ»، «کوچک»، «زورمند»، «رنجور»، «ترسو»، «جسور» و سایر مفاهیم دیگر بیان کنیم که تقریباً بدون اندیشیدن با یکدیگر مقایسه می‌شوند (روسو، ۱۴۰۰: ۷۳).

به این نکته خوب توجه کنید که از نظر روسو نابرابری طبیعی بین انسان‌ها در نتیجه نابرابری نهادینه‌شده افزایش می‌یابد، این گزاره برای روسو بسیار مهم است؛ بنابراین ما در جامعه روی نابرابری‌ها قرار گرفته‌ایم. روسو در بخش اول کتاب گفتار در باب منشأ نابرابری

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۶۹

نشان می‌دهد که انسان طبیعی چگونه است و تلاش می‌کند برخی از عناصر غریزی او را شرح دهد. از این حیث در اندیشه روسو دو نوع نابرابری وجود دارد؛ اول نابرابری طبیعی و دوم نابرابری اخلاقی/اجتماعی. اتفاقاً مسئله روسو درخصوص نابرابری، نابرابری طبیعی نیست که روسو آن را به‌سادگی توضیح می‌دهد؛ بلکه نابرابری مورد نظر او نوع دوم نابرابری یعنی نابرابری اخلاقی است (روسو، ۱۴۰۰: ۷۰-۳۵).

نابرابری طبیعی

روسو در بخش دوم این کتاب، به ریشه‌های جامعه بازمی‌گردد. از نظر او در مرحله پیش از جامعه نیز قطعاً نابرابری وجود دارد؛ به‌عنوان مثال برخی از افراد سریع‌تر، قدبلندتر و قوی‌تر از دیگران هستند؛ اما این نوع نابرابری چندان اهمیت ندارد؛ زیرا ما در آن وضعیت خود را با یکدیگر مقایسه نمی‌کنیم، بنابراین نخستین جمله بخش دوم این گفتار چنین است: «نخستین کسی که زمینی را محصور کرد و گفت: «اینجا مال من است و مردم را برای باور کردن این ادعا به‌اندازه کافی آماده و ساده یافت، بنیان‌گذار حقیقی جامعه مدنی بود.» (روسو، ۱۴۰۰: ۷۱).

بنیان‌گذار حقیقی جامعه مدنی (مصنوعی) کسی بود که مالکیت را ایجاد کرد. روسو منشأ جامعه را ردیابی می‌کند و در بخش دوم کتابش، چگونگی آغاز زندگی آدمیان با یکدیگر را به این ترتیب شرح می‌دهد: «سرانجام هر چیز شروع به تغییر دادن صورت خود کرد. به تأکید صریح روسو آهن و گندم بود که آدمیان را متمدن ساخت و بشریت را تباه کرد.» (روسو، ۱۴۰۰: ۸۰).

پارادوکس عشق و زندگی اجتماعی

از نظر روسو ما شروع به زندگی باهم می‌کنیم و سپس هم را می‌خواهیم. این خواستن شیرین و دوست‌داشتنی است؛ اما به زایش منازعه نیز می‌انجامد. به بیان خود روسو: «هرکس شروع به تماشای دیگران کرد و خواستار آن شد که دیگران نیز به او تماشا کنند و در نتیجه احترام عمومی دارای نوعی ارزش گردید... تخمیری که بر اثر این خمیرمایه‌ها ایجاد شد به تدریج ترکیبی را ایجاد کرد که ویرانگر خوشبختی و معصومیت بود.» (روسو، ۱۴۰۰: ۱۰۰). روسو در این بخش از گفتار تلاش می‌کند تا نشان دهد یکی از

پیامدهای مالکیت عنصر مقایسه است اینکه چگونه در میان آدمیان هر جامعه‌ای که مجبور شد تا متحد شود و به محض آنکه خود را با دیگران مقایسه کردند، نابرابری معتبر و اقتدار اجتناب‌ناپذیر شد.

هنگامی که می‌خواهیم برای دیگری به شکلی خاص دیده شویم، در واقع تبدیل به افرادی دغل‌باز و ریاکار شده‌ایم، آن‌کسی را که در واقع بوده‌ایم ترک می‌کنیم و تلاش می‌کنیم در چشم دیگران کسی دیگر به نظر برسیم. انسان وحشی صرفاً طالب آزادی و آرامش است. او فقط می‌خواهد در بطالت گذران کند... به عکس شهروند (انسان متمدن) همیشه عرق‌ریزان در حال تکاپو است. او تا دم مرگ کار می‌کند. حتی برای آنکه زندگی کند به پیشواز مرگ می‌رود یا برای به دست آوردن جاودانگی از زندگی خود چشم می‌پوشد. او برای کسانی که از آن‌ها متنفر است چاپلوسی می‌کند او با افتخار به ذلت خویش و خدمت به آن‌ها می‌بالد (روسو، ۱۴۰۰: ۱۰۲).

جایگزینی تجمل و نیاز (تبدیل نیاز به تجمل)

با ادامه این روند که ما در آن هرچه بیشتر ادای دیگران را درمی‌آوریم و تبدیل به اشخاصی بازیگر می‌شویم، به جایی می‌رسیم که فکر می‌کنیم به چیزهایی نیاز داریم، فکر می‌کنیم به برخی کالاها، برخی تجهیزات و برخی تجملات نیاز داریم. از آنجاکه فکر می‌کنیم به این چیزها نیاز داریم؛ بنابراین آن‌ها برای ما دیگر تجملات به حساب نمی‌آیند. ما به این چیزها نیاز داریم تا بتوانیم آن‌کسی باشیم که فکر می‌کنیم، هستیم... به این ترتیب، چیزهایی که زمانی تجملات و وسایل رفاهی محسوب می‌شدند؛ اکنون تبدیل به نیاز شده‌اند (روسو، ۱۳۴۶: ۲۰).

جان کلام اینکه رقابت، مسابقه و تقابل منافع از سوی دیگر همراه با تمایل پنهان منفعت‌جویی به هزینه دیگران تمام این بدی‌های نخستین پیامدهای مالکیت و روند بی‌وقفه نابرابری در حال پیدایی بودند (روسو، ۱۴۰۰: ۸۴). نکته قابل تأمل و بعضاً رنج‌آور در این مرحله آنکه تجمل بیشتر آسیب‌پذیری بیشتر آسیب‌پذیری بیشتر ریاکاری بیشتر به دنبال دارد یعنی:

«چیزی را می‌خواهید و وقتی به آن دست یافتید؛ هیچ لذتی به شما نخواهد داد؛ اما اگر

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۷۱

آن را از دست بدهید احساس رنج و درد خواهید کرد؛ بنابراین با به دست آوردن تجملات، آدمی بیشتر نسبت به رنج آسیب‌پذیر می‌شود؛ چراکه این تجملات پس از مدتی تبدیل به عادت و بخشی از زندگی می‌شوند و هیچ لذتی نخواهند داشت؛ اما اگر کسی همین تجملات را از ما بگیرد یا به آن‌ها آسیبی برساند، این برای ما رنج‌آور خواهد بود.»

قرارداد اجتماعی (دولت) تشدید فرایند نابرابری

از نظر روسو آنچه ما را در این سرایشی می‌اندازد، دولت است. دولت تبدیل به تضمین‌کننده فرایند نابرابری می‌شود. استاروپینسکی^۱ فقره موجزی درباره قرارداد، دارد که مستقیماً انگشت روی اصل مطلب می‌گذارد. نتیجه این قرارداد تحکیم امتیازهای ثروتمندان و تبدیل نابرابری به یک نهاد است. غصب اقتصادی تحت پوشش صلح و حق به قدرتی سیاسی مبدل می‌شود. اغنیا براساس حقوقی که قبلاً موجود نبوده از مالکیتشان محافظت می‌کنند و از این پس در زمره اربابان‌اند. این قرارداد خدعه‌آمیز کاریکاتوری از یک پیمان اجتماعی حقیقی است (کولتی، ۱۳۷۸: ۴۵). به تعبیر خود روسو قرارداد اجتماعی سرقتی ماهرانه است (نیلی‌پور، ۱۳۸۲: ۱۸).

بحث و تحلیل داده‌ها

روسو به‌طور خلاصه بیان کرد که نابرابری از مالکیت ناشی می‌شود، اما افزایش نابرابری ناشی از رشد روح انسان است. علاوه بر این او گفت که غرور در بین انسان‌ها و تبعیض در مالکیت به نابرابری میان فقرا و ثروتمندان می‌شود لذا قوانینی برای حمایت از حقوق وضع شد و جامعه مدنی در نهایت به بردگی شدید، نابرابری و جاه‌طلبی تنزل یافت. انسان طبیعی، سببیت خود را از دست می‌دهد تا در جامعه به‌گونه‌ای زندگی کند که امیالش او را فراگرفته است و استقلال خود را از دست می‌دهد. او درک می‌کرد که هیچ‌کس نمی‌تواند آزاد باشد بدون اکثریتی که به حاکمیت مردمی به‌عنوان تنها راه مشروع سازمان‌دهی دولت معتقد باشد. او نقش عمده‌ای در گسترش این ایده‌ها داشت که ما امروز آن را بدیهی می‌دانیم.

روسو (۱۷۵۴) در گفتمان از نظریه قرارداد اجتماعی برای توضیح منشأ نابرابری انسانی

استفاده می‌کند. به بیان روسو، بررسی‌های قبلی از وضعیت طبیعت شکست‌خورده بود زیرا آن‌ها فطرت انسان را ثابت فرض می‌کردند.

در عوض، روسو می‌گوید: «یکی باید انسان را آن‌گونه که طبیعت او را شکل داده بود» بررسی کند (۱۷۵۴: ۳۷۶). اگرچه در واقع وضع طبیعی هرگز در تاریخ وجود نداشته است (روسو، ۱۷۵۴: ۳۷۷، ۳۸۰)، لذا این مفهوم به‌عنوان یک آزمایش فکری برای کشف آنچه در طبیعت انسان ذاتی است و آنچه به‌طور مصنوعی توسط جامعه و تعامل اجتماعی ایجاد شده انتخاب شده است (روسو، ۱۷۵۴: ۳۷۶، ۳۸۰).

از نظر روسو در انسان دو گزینه طبیعی وجود دارد: حفظ خود و انزجار از مشاهده رنج (روسو، ۱۷۵۴: ۳۷۸، ۳۹۰-۳۹۲)؛ اما جامعه‌پذیری در انسان طبیعی نیست (روسو، ۱۷۵۴: ۳۷۸). سایر صفات ادعایی طبیعت انسان، همچون مانند میل و غرور، واقعی هستند ولی محصولات حاصل از زندگی اجتماعی، ذاتی طبیعت انسان نیستند (روسو، ۱۷۵۴: ۳۸۰، ۳۹۸).

انسان طبیعی مانند سایر حیوانات غیراجتماعی بود (۱۷۵۴: ۳۸۱، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۵)، برای چنین شخص حقیقی مفاهیمی مانند خوبی و بدی، فضیلت و رذیلت موضوعیت نداشت (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۰)؛ بنابراین برای چنین موجود غیر اجتماعی، چنین شخص طبیعی هیچ مفهومی از «مال من و تو» موضوعیت ندارد.

آن‌ها هرگز توهین نمی‌کنند یا احساس توهین شخصی ندارند. صدمات جسمی توسط دیگران هرگز باعث نمی‌شود تا آن‌ها احساس کاهش شرافت و یا احساس قربانی شدن داشته باشند (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۲، ۴۲۴).

با این حال با پیشرفت جامعه این اوصاف انسان تغییر کرد. اول، انسان ابزارهایی را برای غلبه بر چالش‌های فیزیکی ساخت (روسو، ۱۷۵۴: ۹۵). هم‌زمان با این روند، انسان با برتری نسبت به سایر حیوانات که باعث ایجاد اولین تکانه‌های غرور و فردیت می‌شود؛ شروع به درک خود کرد (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۶)؛ اما هنوز زبانی وجود نداشت (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۶). سپس خانواده هسته‌ای ظاهر شد (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۷) و با گسترش پیوندها و روابط اجتماعی جدید، مردم شروع به ارزش‌گذاری برای عزت و شهرت کردند (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۸).

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۷۳
خشم اخلاقی و توهین به یک آسیب بیشتر از خود آسیب جسمانی مبدل شد و مردم
برای چیزهای کوچک شروع به انتقام گرفتن کردند (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۸، ۴۲۴). انتقام و نهاد
جدید مالکیت نیاز به مجازات و عدالت را ایجاد کرد (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۸، ۴۰۰) و با همه
این‌ها رذایل جدید: خودنمایی، حيله‌گری، حسادت، رقابت و مهم‌تر از همه، میل به سود
بردن از دیگران ظاهر شد (روسو، ۱۷۵۴: ۴۰۰-۴۰۱).

به‌طور خلاصه، تعامل اجتماعی و گذار از جامعه شکارچی - گردآورنده به کشاورزی
به غرور، طمع، جاه‌طلبی، مادی‌گرایی و طمع دامن زد. افزون بر این، با ظهور مالکیت
خصوصی و تقسیم کار، نابرابری اخلاقی (غیر طبیعی) به‌وجود آمد- با وجود هیچ همتا یا
مبنایی در نابرابری فیزیکی طبیعی برخی به جمع‌آوری دارایی بیشتر نسبت به دیگران
مبادرت کردند (روسو، ۱۷۵۴: ۳۹۹-۴۰۰). در این مرحله است که قرارداد اجتماعی
نامشروع به‌وجود می‌آید.

ثروتمندان می‌دانند که دارایی خود را تنها از طریق زور می‌توانند حفظ می‌کنند، با این
حال می‌دانند هر لحظه می‌تواند شرایط دچار تغییر شود (روسو، ۱۷۵۴: ۴۰۱). آن‌ها از
بی‌ثباتی نگران‌اند؛ لذا ثروتمندان و قدرتمندان قرارداد اجتماعی را سرهم می‌کنند و «دلایل
ویژه‌ای» را ابداع و توجیه می‌کنند. آن‌ها ادعا می‌کنند که دولت لازم است از همه به‌طور
یکسان و عادلانه محافظت کند؛ اما در واقعیت، این امر نابرابری آن‌ها را تقویت می‌کند و
غصب را به امری درست تبدیل می‌کند (روسو، ۱۷۵۴: ۴۰۲)؛ بنابراین قرارداد اجتماعی،
تحت عنوان ترویج عدالت، فقط بی‌عدالتی را نهادینه می‌کند؛ بنابراین قرارداد از نظر روسو
یک قرارداد ساختگی و کلاه‌برداری است (میلز، ۲۰۰۷: ۸۲). این شبیه تصور مارکسیستی
از دولت مدرن است که لیبرالیسم به‌عنوان فرآیند حاکمیت قانون، صرفاً یک روبنای
ایدئولوژیک هستند که این حقیقت را پنهان می‌کند - که دولت مجری منافع طبقاتی
خصوصی بورژواها است. نگاه روسو این اندیشه مارکس را یادآوری می‌کند که ادعای
عدالت از سوی دولت صرفاً واقعیت را پنهان می‌کند، زیرا دولت صرفاً برای محافظت از
حکومت نابرابر نخبگان و قدرتمندان ساخته شده است (میلز، ۲۰۰۷: ۸۲).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با طرح نظریه نابرابری ناشی از مالکیت خصوصی در اقتصاد سیاسی روسو به‌عنوان شر نخستین اجتماع انسانی تلاش کردیم تا عناصر و مؤلفه‌های انسان‌شناسی نظری روسو به‌عنوان بنیان فلسفه اجتماعی روسو را در مؤلفه‌هایی همچون نقد ماهیت انسان طبیعی، ایده طبیعت، نقد خرد؛ غریزه خویش‌خواهی، غریزه دیگرخواهی، شفقت و ترحم، مقایسه، تجمل و نیاز، نقد قرارداد اجتماعی و دولت، تشریح و تفسیر نماییم و نشان دادیم که نوآوری روسو که تمامیت اندیشه او را تحت الشعاع قرار داده، مسئله قانون و جامعه است. روسو معتقد بود که سرچشمه شادی و عذاب انسان در جامعه است.

افزون بر این روسو برخلاف نظریه هابز وضع طبیعی را جنگ همه علیه همه نمی‌داند؛ بلکه آن را وضعی می‌داند که می‌توان از آن بی‌تفاوتی یاد کرد. از نظر روسو انسان در وضع طبیعی فاقد هرگونه ارتباط اخلاقی؛ احساس وظیفه‌شناسی و نه همدردی است. فقط در جامعه کنونی (مدنی یا مصنوعی) است که انسان‌ها به یکدیگر وابسته می‌شوند. مالکیت خصوصی به‌عنوان گناه اول (دیو پلیدی) است که روند زوال انسان طبیعی را آغاز می‌کند. در وضع طبیعی هرکس برای خود می‌زیست و هر آنچه برای حفظ خود نیاز داشت، جستجو می‌کرد. از نظر روسو برخلاف هابز میل به استیلا از طریق زور برای انسان طبیعی شناخته نیست.

تنها با وارد شدن انسان به جامعه و شورهای کاذبی که جامعه می‌آفریند میل به سیطره بر دیگران در او ظاهر می‌شود. خصیصه واقعی انسان منقاد کردن اجباری دیگران نیست؛ بلکه بی‌تفاوتی و میل به جدایی از دیگران است. طبیعت قوه همدلی را به انسان بخشیده تا خود را به‌جای دیگران بگذارد و احساس آنان را حس کند. اینکه تا حدی غم دیگران را همچون درد خود بینگارد؛ ولی از نظر روسو چیرگی نوع دوستی می‌تواند هدف و غایت جامعه باشد؛ اما منشأ آن نیست. از نظر روسو پیدایش جامعه مدنی محصول نیروهای کوری است که بشر نه تنها بر آن حاکم نیست؛ بلکه منقاد آن است.

از نظر روسو همه‌چیز به سیاست وابسته است. مهم نیست چگونه به آن نگاه کنیم هر ملتی دقیقاً آن چیزی است که نوع حکومتش آن را ساخته است. به عقیده او تمام هنر، علم

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۷۵

به‌جای اینکه به زندگی انسان محتوی جدیدی ببخشد، انسان را از سرچشمه‌های انسانی‌اش دور نموده است. تمدن و همه آیین‌ها برای آن است که انسان را درباره فقر درونی‌اش ناپینا کند. فرد انسان آنگاه که از کارخانه طبیعت بیرون می‌آید هنوز عاری از نیک و بد است. او از غریزه طبیعی خود که صیانت از نفس است، پیروی می‌کند.

عشق به خود بر او سیطره دارد؛ ولی این عشق هنوز به عشق خودخواهانه مبدل نشده است. عشقی که ارضای آن تنها در مطیع و منقاد کردن دیگران است. روسو تأکید می‌کند که مسئول این عشق خودخواهانه جامعه است نه فرد. همین خودپرستی است؛ که باعث می‌شود انسان به ستمگری علیه طبیعت و حتی و خودش مبدل شود. جامعه در او میل‌ها و هوس‌هایی را برمی‌انگیزد که انسان طبیعی از آن چیزی نمی‌دانست. مهم‌ترین آن مالکیت خصوصی با استعاره گندم و آهن است. مالکیت است که سبب می‌شود از دیگران متمایز باشیم؛ و مانع از این می‌شود تا ما خود را بشناسیم. گویی ما را از خویش‌تندان دور می‌کند؛ اما سؤال اینجاست آیا این بیگانگی از خویش‌تندان در سرشت همه جوامع نهفته است؟ آیا می‌توان جامعه‌ای عاری از این ویژگی‌ها تصور نمود؟ جواب این سؤال تلاشی است که روسو در قرارداد اجتماعی به آن اهتمام نموده است.

روسو رستگاری را فقط در جامعه جستجو می‌نماید. به تعبیر روسو هیچ خدایی نمی‌تواند ما را رستگار نماید انسان باید نجات‌دهنده و به‌معنای اخلاقی آفریدگار خود باشد؛ زیرا جامعه زخم‌های عمیقی بر پیکر بشر وارد نموده است. با این حال این خود جامعه است که باید با دگرگونی و اصلاح خود این زخم‌ها را درمان کند. برخلاف مارکس حل معضل نابرابری را در لغو مالکیت نمی‌بیند؛ زیرا بازگشت به وضع طبیعی امکان‌پذیر نیست.

از نظر روسو قرارداد شکلی صرفاً حقوقی دارد؛ ولی مخالف و متضاد با تکلیف اصیل اخلاقی است. اینجا نقطه آغاز اعتراض روسو است؛ زیرا قرارداد اجتماعی آن‌گونه که هابز بیان می‌دارد به‌جای اتحاد درونی اراده افراد، این اتحاد را از بیرون آن‌هم با قوه قهرآمیز و خشونت‌آمیز (زندگی زیر سایه شمشیر) تحمیل می‌کند. مفروض روسو این است تا زمانی که دو طرف قرارداد به‌رغم مفاد قرارداد که طرفین را به مرتبط می‌کند؛ همچون اراده‌هایی مجزا ظاهر شوند، به بیگانگی واقعی نخواهد انجامید؛ زیرا وحدت جامعه از راه قرارداد

اجتماعی، تنها از طریق آزادی قابل تحقق است، نه از راه زور و از این جهات.

راه‌حل خروج از نابرابری ناشی از مالکیت خصوصی

قرارداد متکی بر آزادی است که منجر به یگانگی قرارداد خواهد شد که دیگر از نوع فرمان‌برداری نیست بلکه فرد از اراده خود تبعیت می‌کند؛ و جزئی از اراده عمومی خود فرد است. از نگاه روسو فقط چنین قراردادی نیازی به قوه قهر و خشونت ندارد. روسو معتقد بود مفهوم راستین آزادی با مفهوم واقعی قانون از این رابطه ناشی می‌شود؛ زیرا خصلت واقعی آزادی نه لگام گسیختگی بلکه اعلام آزادانه قانون است. تمامی تلاش روسو در قرارداد اجتماعی آن است که شکلی از جامعه پیدا کند (ارائه کند) که نیروی وحدت‌بخش سازمان سیاسی آن فردیت هر عضو جامعه را حفظ کند در حالی که فرد هم‌زمان با دیگر افراد متحد است.

در محدوده همین اتحاد فرد از اراده خویش تبعیت می‌کند. سرانجام هر فرد خود را به همه می‌سپارد؛ اما به هیچ‌کس سرسپرده نیست. او معادل آنچه از دست داده به دست می‌آورد. در چنین قراردادی فرد جز اراده خود از اراده دیگری اطاعت نمی‌کند. نتیجه آنکه با چنین قراردادی فرد برای همیشه استقلال طبیعی خود در وضع طبیعی را از دست می‌دهد؛ ولی آنان وضع طبیعی را با وضع بهتر و امن‌تری معاوضه کرده‌اند.

«با ولتر جهانی به پایان کار خود می‌رسد با روسو جهانی آغاز به کار می‌کند.» (گوته)

منابع

- اوکانر دی، جی (۱۳۷۸). *جان لاک*. ترجمه خشایار دیهیم. تهران: نشر کوچک.
- برونوفسکی، جیکوب، و مازلیش، بروس (۱۳۷۹). *سنت روشنفکری در غرب*. ترجمه لی‌لا، سازگار. تهران: نشر آگه.
- بومر، لوفان فرانکلین (۱۳۸۲). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر بازشناسی ایران و اسلام.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۶۶). *امیل*. ترجمه منوچهر کیا. تهران: نشر گنجینه.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۰). *قرارداد اجتماعی*. ترجمه مرتضی کلاتریان. تهران: آگه.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۹۴). *گفتاری درباره اقتصاد سیاسی*. ترجمه مهدی یوسفی. تهران: روزبهان.
- روسو، ژان ژاک (۱۴۰۰). *اعترافات*. ترجمه مهستی بحرینی. تهران: نشر نیلوفر.

انسان‌شناسی نظری نابرابری ناشی از مالکیت ... (امیرمسعود تدین، سعید اسلامی و فاطمه سلیمانی پورلک) ۵۷۷

- روسو، ژان ژاک (۱۴۰۲). *هلوئیز جدید*. (ژولیه). ترجمه بهنام چه‌زاد. تهران: نشر چهر آزاد.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۶). *اعترافات*. ترجمه بهروز بهزاد. تهران: مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۱). *گفتار درباره علوم و هنر*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- روسو، ژان ژاک (۱۴۰۰). *گفتاری درباره نابرابری*. ترجمه احسان انصاری. تهران: نگاه.
- فلوای، جی (۱۳۷۸). *هایز*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). *روشنگری*. یدالله موقن. تهران: نشر نیلوفر.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). *مسئله ژان ژاک روسو*. ترجمه حسن شمس‌آوری. تهران: نشر مرکز.
- کولتی، لوچو. روسو (۱۳۷۸). *تقد جامعه ملنی*. ترجمه حسن شمس‌آوری. تهران: نشر مرکز.
- نیلوی‌پور، رضا (۱۳۸۳). *نوام چامسکی انقلاب زبان‌شناسی*. تهران: نشر دانژه.
- هایز، توماس (۱۳۸۲). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

References

- Bomer, L. F. (2012). *Main Currents of Western Thought*. Hossein Bashiriyeh, Tehran: Publishing Iran and Islam (In Persian).
- Bronofsky, J. & Mazlish, B. (2008). *Western Intellectual Tradition (From Leonardo To Hegel)*. Li La, Sazgar Tehran: Age Publishing (In Persian).
- Carter, I. (2011). Respect and the Basis of Equality. *Ethics*, 121 (3), 538–571.
- Cassirer, E. (2000). *The issue of Jean-Jacques Rousseau*. Hasan Shamsavari Tehran: Nahr-e-Karzan (In Persian).
- Cassirer, E. (2004). *Enlightenment God bless you*. Tehran: Nilofar Publishing (In Persian).
- Cassirer, E. (1989). *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. 2d ed. Translated by Peter J. Gay. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dahrendorf, R. (1962). *On the Origin of Social Inequality*. in P. Laslett & W. G.
- Dent, N. J. H. (1988). *Rousseau*. Oxford: Blackwell.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press. Hayek, Friedrich.
- Flowey, J. (2000). *Hobbs*. Khashayar Dayhimi. Tehran: Small publication (In Persian).
- Neuhausser's" The Nature of Amour-proper
- Guillemette J. (2022) Amour – Propre and Amour se sol: Instinctive and Introverted Languages of Culture culture and Integration in the Phli hill osophy Jen- Jacques Rousseau. *History of Political Thought*, 20 (3), 417-437.
- Hobbs, Th. (2004). *Leviathan*. Hossein Bashirieh. Tehran: Ney Publishing (In Persian).
- <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542673.003.0002>
- <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542673.003.0002>
- <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.398>
- <https://doi.org/10.1525/california/9780520222687.003.0007>
- <https://philarchive.org/archive/LAZRATJ>. J. Rousseau, On the Social Contract, [in:] idem, Discourse on the Origin of Inequality. Discourse on Political Economy, trans. and ed. D. A. Cress, Indianapolis 1986
- <https://scholarworks.calstate.edu/>
- <https://www.jstor.org/stable/1407716>
- Josef R. R. (2019). *Rousseau's Political Thought* doi: 10.1093/OBO/9780199756223-0117.
- Jouvenel, B. D. (2006). *An Essay on Rousseau's Politics*. In *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol. 1. Edited by John T. Scott, 79–140. New York: Routledge,
- Kateb, G. (2014). *Human Dignity*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Kolli, L. R. (2000). *Criticism of civil society*. Hasan Shamsavari. Tehran: Nahr-e-Karzan (In Persian).
- Kymlicka, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Masters, R. (1998). *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Melzer, A. (1990). *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel, Th. (1979). Equality. in T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press.
- Nilipour, R. (2005). *Noam Chomsky, The Linguistic Revolution*. Tehran: Danje Publishing (In Persian).
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- O'Connor D. J. (2018). *John Locke*. Khashayar Dayhim, Tehran: Eshar Koch (In Persian).
- Parsons, T. (1939). *The professions and social structure. Social forces*.
- Pope, W. (1975). *Durkheim as a Functionalist*. *Sociological Quarterly*.
- Putterman, E. (1999). *The Role of Public Opinion in Rousseau's Conception of Property*.
- Rousseau, J. J. (1979 [1762]). *Emile or On Education* (ed. Allan Bloom). New York: Basic.
- Rousseau, J. J. (1986 a [1765]). 'Constitutional Project for Corsica' in Political Writings, ed.
- Rousseau, J. J. (1986 b [1772]). 'Considerations on the Government of Poland' in Political.
- Rousseau, J. J. (1986). *Confessions*. Behrouz Behzad, Tehran: Farakhi Press Institute (In Persian).
- Rousseau, J. J. (1988). *Emile Or on education*. Translated by Manucher Kia. Tehran: Ganjineh Publishing (In Persian).
- Rousseau, J. J. (1994 a [1755]). 'Discourse on Political Economy in Discourse on Political.
- Rousseau, J. J. (1994 b [1762]). 'The Social Contract' in Discourse on Political Economy and.
- Rousseau, J. J. (1994 c [1755]). 'Discourse on the Origin and Foundations of Inequality.
- Rousseau, J. J. (2002). *Social contract*. Morteza Kalantarian. Tehran: Ad (In Persian).
- Rousseau, J. J. (2004 [1782]). *Reveries of the Solitary Walker*. Harmondsworth: Penguin.
- Rousseau, J. J. (2005 [1766-70]). *The Confessions*. Harmondsworth: Penguin.
- Rousseau, J. J. (2008). *Discourse On Arts and Science*. Abdulkarim Rashidian, Tehran: Ni Publishing (In Persian).
- Rousseau, J. J. (2014). *Discourse On The Arts and Science*. Mehdi Yousefi. Tehran: Rozbahan (In Persian).
- Rousseau, J. J. (2022). *Confessions*. Bahraini Mehsti. Tehran: Nilofar Publishing (In Persian).
- Rousseau, J. J. (2022). *Discourse on inequality*. Translated by Ehsan Ansari, Tehran: Negah (In Persian).
- Rousseau, J. J. (2023). *The new Heloise. (Julie)*. Translated by Behnam Chehrazad. Tehran: Chehr Azad Publishing House (In Persian).
- Shklar, J. N. (1985 [1969]). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*.
- Shklar, J. N. (1985). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. 2d ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Starobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1947). On the Intention of Rousseau. *Social Research*, 14, 455-487.
- Teichgraeber III, R. (1981). 'Rousseau's Argument for Property', *History of Ter Ellingson's Rousseau's Critique of Anthropological Representations*, 80-96.
- Waldron, J. (2017) *One another's equals the basis of human equality*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York/London: Basic Books.
- Westen, P. (1990). *Speaking Equality*. Princeton: Princeton University Press.
- Wokler, R. (1995). *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press.