

Hekmat va Falsafeh
(Wisdom and Philosophy)

Vol. 4, No. 4, February 2009

حکمت و فلسفه

سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۷، صص ۲۷ - ۴۴

مبانی روشنگری در اندیشه روسو

علی کرباسی زاده*

فاطمه سلیمانی دهنوی**

چکیده

تفسیرهای متعدد و گاه متناقضی از اندیشه‌های روسو وجود دارد، برخی او را در زمره روشنگران قرار می‌دهند و برخی دیگر منتقد روشنگری. روسو فرزند عصر روشنگری بود و بی‌شک مهم‌ترین عناصر تفکر این دوره در اندیشه او نمایان است. با وجود این، وی به مخالفت با برخی از مشخصه‌های روشنگری برخاست. او در عصری که خرد به عنوان تنها راهنمای انسان مطرح بود، به مبارزه با خردگرایی پرداخت. دغدغه اصلی وی انسان است، اما انسانی که آزاد است و این آزادی از دارایی‌های او محسوب می‌شود. روسو بزرگ‌ترین خطر را در فرهنگ عقلی روشنگری، که به منزله اوج انسانیت پذیرفته شده بود، می‌دید. از این جهت او در مقابل متفکران خردگرایی عصر روشنگری قرار می‌گیرد. در نظر وی، محتوای این فرهنگ، سرچشمه‌های آغازین و وضع کنونی آن، همگی بی‌تردید گواه این هستند که این فرهنگ، صرفاً بر شهوت قدرت و جاه‌طلبی بنا شده و فاقد هرگونه انگیزه اخلاقی است. از این رو، روسو از اعتقاد ایشان مبنی بر اینکه پیشرفت علم و هنر سبب اصلاح و تعالی بشر می‌شود، انتقاد می‌کند. روسو، برای رهایی از این تباهی، به مهم‌ترین بخش نظریه‌اش که شرح وضع طبیعی و چگونگی انتقال از وضع طبیعی به جامعه مدنی است، می‌پردازد و تنها راه رستگاری انسان را پاکدلی و پیروی از احساسات والا می‌داند.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ alikarbas@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان؛ soleimani.fatima3@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۱۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۹/۲۹]

در پژوهش حاضر به بررسی مبانی روشنگری در اندیشه روسو می‌پردازیم و آنچه را که موجب همانندی اندیشه وی با دیدگاه روشنگران یا سبب مخالفتش با آرای ایشان شده است، بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: آزادی، اراده کلی، خردگرایی، روشنگری، وضع طبیعی.

* * *

مقدمه: برخی از مبانی اساسی روشنگری

تاریخ اندیشه روندی پیوسته است که نمی‌توان در واقعیت، زمان مشخصی را برای آغاز و پایان دوره‌های مختلف آن تعیین کرد. از این رو، روشنگری (Enlightenment) را نیز، که جریانی فکری است، نمی‌توان در محدوده‌ای مشخص بررسی کرد؛ زیرا بسیاری از ریشه‌های آن در زمان‌های گذشته وجود داشته و دامنه آن تا دوران‌های بعد نیز گسترده است. اما اگر به بررسی مشخصات روشنگری قرن هجدهم بپردازیم، می‌بینیم که خاستگاه اولیه این جنبش انگلستان بود و سپس از آنجا به فرانسه و آلمان راه یافت (Windelband, 1975, p.375). هرچند این تفکر در کشورهای مختلف، تحت تأثیر نیازها، شرایط و فرهنگ‌های مختلف، دارای خصوصیات و ویژگی‌های خاصی بود؛ برای مثال، روشنگری در اسکاتلند و آلمان بیش‌تر به نسبت‌گرایی تمایل داشت و در انگلستان «هدف، رسیدن به نوعی تعادل روحی و اجتماعی بوده که پیشرفت سریع فنون و مشکلات ناشی از آن، لازم و اجتناب‌ناپذیر می‌نموده است و در فرانسه جریان بحرانی‌تر بوده و در مواردی صریحاً به مقابله با قدرت کشیش‌های یسوعی پرداخته شده است» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵)، اما فرانسه نقش مهمی در رونق و شکوفایی آن داشت، به همین دلیل است که معمولاً این جنبش را به قرن هجدهم در فرانسه نسبت می‌دهند. در این کشور، برخی از بزرگ‌ترین متفکران روشنگری ظهور کردند که از جمله می‌توان به منتسکیو (Montesquieu [1689-1755])، ولتر (Voltaire [1694-1778])، دیدرو (Diderot [1713-1783])، روسو (Rousseau [1712-1778]) و نویسندگان دایره‌المعارف اشاره کنیم. در این عصر دایره‌المعارف به سرپرستی دالامبر (D'Alembert) و دیدرو، جمع‌آوری شد. آنها توانستند یک دایره‌المعارف ۲۸ جلدی را در سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۷۷۲ م. تهیه کنند که صرفاً چکیده‌ای از تعاریف نبود، بلکه تعداد زیادی از فیلسوفان می‌توانستند نظرات روشنگرانه خود را درباب هر موضوعی در آن بیان کنند. دیدرو، بنیانگذار دایره‌المعارف، درباره هدف جمع‌آوری آن می‌گوید: «هدف دایره‌المعارف فقط جمع‌آوری دانش‌های گذشته نیست، بلکه تغییر دادن شیوه اندیشیدن نیز هست» (Diderot, 1900, p.138). دایره‌المعارف دارای مباحث متنوعی است، از جمله انتقادات روشنگران از طبقات ممتاز، بررسی نظرات مختلف و ترویج دانش برای عموم. اما شاخصه اصلی آن، که تقریباً در سراسر کار به چشم می‌خورد، این است که کلید درک و پیشرفت انسان عقل است و نه سنت و گفتار مذهبی. این اثر یکی از بهترین اسناد به‌جامانده از

این دوره است.

ما در این پژوهش به تشریح جزئیات روشنگری نمی‌پردازیم، بلکه به ترسیم خطوط کلی آن اکتفا می‌کنیم، زیرا از یک سو، جنبش مورد بحث ما محدود نیست و به اندیشه‌های پیشین و پسین خود وابسته است و از سوی دیگر، بسیاری از پژوهشگران دربارهٔ روشنگری و ویژگی‌های آن، آثاری از خود به‌جا گذاشته‌اند. بنابراین، ما فقط برای ورود به موضوع اصلی، گزیده‌ای از مهم‌ترین ویژگی‌های این مکتب را بیان می‌کنیم و بی‌شک مواردی بیش از این وجود دارد که در این مقوله نمی‌گنجد. اگر بخواهیم تعریفی کلی از روشنگری به دست دهیم، بهتر است بگوییم که روشنگری اصطلاحی است که می‌توان آن را به جنبش فکری وسیعی که سراسر قرن هجدهم در اروپا جریان داشت، اطلاق کرد. در زبان فارسی، این دوران را عصر روشنگری یا منورالفکری می‌نامند که برابر با واژهٔ انگلیسی "Enlightenment"، آلمانی "Aufklärung" و فرانسوی "les Lumières" است. در گسترهٔ تاریخ تفکر، روشنگری مرحلهٔ مهم تاریخی در رشد اندیشه است که در کل، بخش اساسی و منحصر به فرد تاریخ تفکر انسان را شکل می‌دهد.

روشنگری وجه تسمیهٔ خود را به‌نوعی از دوران باستان وام می‌گیرد، زیرا «در قرن چهارم پیش از میلاد، در سال‌های ۵۳۰ تا ۴۰۰ ق.م، دورهٔ تازهای در یونان حاکم می‌شود که به دلیل ویژگی‌های متمایزش به روشنگری معروف می‌گردد» (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۳۶). در این عصر نیز حرکت‌هایی علیه افکار منسوخ و خرافی جامعه شکل گرفت و افسانه و خرافه زیر سؤال رفت. این حرکت در بیست و دو قرن بعد، یعنی در سدهٔ هجدهم میلادی، با همان اهداف، دوباره شکل گرفت. روشنگری که به نوعی با افکار خرافی باقیمانده از اعصار پیشین مبارزه می‌کرد، تغییر بزرگی در دیدگاه انسان به وجود آورد. در واقع، این جنبش لرزشی در سیر فکری انسان در طی تاریخ به وجود آورد که می‌توان آن را به یک انقلاب تعبیر کرد؛ انقلابی در مقابل همهٔ افکار و آیین غالب در جامعه توسط نیروی خرد. این متفکران توانستند طرز فکر افراد زیادی را دربارهٔ دین، سیاست، هنر، علم، ادبیات و سرشت واقعیت تغییر دهند و حتی زمینهٔ انقلاب فرانسه را نیز فراهم آوردند. به اعتقاد آنها پوششی از تعصب و خرافه تمام نهادهای اصلی جامعه، نظیر حکومت و مذهب را فراگرفته و این پوشش را فقط با نیروی خرد می‌توان از میان برداشت. بنابراین، بسیاری از فیلسوفان (یا فیلولوزوف‌ها)^۱ برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، به جای تکیه بر ایمان، عاطفه و خرافات، خرد و روش علمی را به عنوان بهترین ابزار به کار بردند و در برابر اقتدار رژیم قدیم و سلطهٔ کلیسا واکنش نشان دادند و تلاش کردند تا جامعه را برای یافتن نهادهای مبتنی بر خرد راهیابی کنند. هرچند روشنگران از نظر شیوه و شور و حرارت زندگی با یکدیگر تفاوت داشتند، اما بسیاری از آنها در عمل کردن بر مبنای خرد و ارزش‌های اساسی آزادی، برابری و عدالت و در برخوردشان با کلیسا توافق داشتند. آنها «بر این نظر بودند که تمام نهادهای اصلی جامعه، نظیر نظام‌های حکومتی، مذهبی و قضایی را پوششی از تعصب، خرافه و فساد فراگرفته است و آنها می‌توانند این پوشش را با نیروی خرد از میان بردارند» (دان، ۱۳۸۲، ص ۳۶، [با اندکی تصرف]).

شاید تا بدینجا توانسته باشیم تصویری کلی از روشنگری قرن هجدهم به دست دهیم، اما اهمیت این عصر زمانی برای ما بیش‌تر آشکار می‌شود که برخی از ویژگی‌های متمایز آن را بیان کنیم.

خرد باوری (Rationalism)

متفکران روشنگری به خرد انسان و توانایی‌های آن اعتقادی راسخ داشتند و به ستایش از آن پرداختند؛ زیرا معتقد بودند که تعقل و تفکر خصوصیت ذاتی انسان است و از لحظه تولد همچون خصیصه‌ای با انسان همراه است. در بیان این نوع نگرش روشنگران باید گفت که «برای آنها خرد دیگر حاصل جمع تصورات فطری نبود که پیش از تجربه به انسان ارزانی شده باشد و ذات مطلق اشیا را آشکار کند. برای سده هجدهم خرد امری اکتسابی بود، نه یک میراث. در این عصر خرد دیگر خزانه‌ای نیست که حقیقت همچون سکه‌ای در آن ذخیره شده باشد، بل نیروی عظیم و اصیلی است که ما را در تعیین حقیقت راهنمایی می‌کند و همین تعیین حقیقت، هسته و پیش‌فرض لازم برای هرگونه تعیین واقعی است.» (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۳۶). توجه به خرد در میان روشنگران باعث شد تا آنها نتایج حاصل از خردورزی را برتر و مستدل‌تر از هرگونه حکم مبتنی بر آیین، دین و اسطوره بدانند.

کانت در نوشته مشهور خود، یعنی «روشنگری چیست؟»، این ویژگی را به خوبی بیان می‌کند. به نظر او، روشنگری همان اندیشگری مدرن و به معنای بلوغ فکری و خارج شدن از حالت کودکی و حالت تازه‌ای است که تکیه بر نیروی خرد و اشتیاق به آزادی را به همراه دارد. کانت گفته است که «برای روشنگری هیچ چیز به اندازه آزادی ضروری نیست آن هم بی‌زیان‌ترین آزادی‌ها، یعنی آزادی در اینکه خرد خویش را در تمامی زمینه‌ها آشکارا به کار بریم. هرکس باید همواره در به کار بستن خرد خود، به گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این [شیوه به کار گرفتن خرد] است که می‌تواند روشنگری را در میان انسان‌ها به پیش برد.» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۵۱).

البته توجه به این نکته ضروری است که تکیه این نویسندگان بر خرد، نه به معنای تقابل آن با تجربه حسی بلکه به معنای اصالت خرد در برابر مذهب و الاهیات (Theology) بود. عقل در نظر روشنگران، عقل متعارفی بود که با آموختن منطق و علوم، دقیق‌تر و فعال‌تر می‌شد. تأکید آنها بر عقل نه تنها توجه‌شان به امور تجربی و تجربه‌گرایی را منتفی نکرد، بلکه خردگرایی آنها هم شامل خردگرایی و هم تجربه‌گرایی (Empiricism) بود. از این جهت برخی از نویسندگان به‌جای اصطلاح خردگرایی (rationalism)، اصطلاح خردمندی (rationality) را به عنوان مشخصه روشنگری بیان کرده‌اند، زیرا خردگرایی به قوای خرد و عقل انسان جهت تشخیص حقایق ضروری غیرتجربی تکیه می‌کند، اما همان‌طور که اشاره شد، روشنگران می‌خواستند توسط خرد مسائل مربوط به جهان را بررسی کنند. آنها بر آن بودند که هر عقیده‌ای را باید با این محک سنجید و هر چه را که تاب و تحمل چنین سنجشی نداشت، به کناری نهاد.

توجه به علم

توجه به علم در میان روشنگران از دو جهت قابل تأمل است: اول، از آن جهت که آنها در این زمینه، متأثر از رنسانس (Renaissance) بودند و از اقتدار و مرجعیت دینی و قدرت کلیسا سر باز زدند؛ و دوم، از آن جهت که علوم طبیعی را در مرکز توجه قرار دادند و دانش مبتنی بر آن را به رسمیت شناختند. البته

روشنگران کاملاً هم متأثر از رنسانس نبودند، بلکه بخش محدودی از ویژگی‌های روشنگری به عصر رنسانس اختصاص داشت. روشنگران نیز مانند دورهٔ رنسانس، و شاید هم پیش‌تر، از قرون وسطا (Middle Ages) به عنوان مظهر تاریک‌اندیشی و انحطاط نفرت داشتند زیرا «اندیشهٔ قرون وسطایی با مذهب درهم آمیخته بود و موجودیت مجزایی به نام فلسفه وجود نداشت، آنچه مطرح بود مجموعه افکار درگیرشده با کلیسا، خدا، عبادت، بهشت و جهنم و جهان مابعدالطبیعه بود که به انسان قدرت هیچ اندیشه‌ای را نمی‌داد» (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۲۱)؛ تا اینکه با رشد اندیشهٔ رنسانس، اولین حرکت‌های مخالف با این تفکر غالب شکل گرفت. رنسانس زمینه‌های تردید نسبت به آموزه‌های کلیسایی را فراهم کرد و مقدمهٔ حرکتی شد که چهرهٔ علم و انسان را دگرگون کرد و مفاهیمی را ترویج داد که منجر به شکل‌گیری تفکری جدید در عرصهٔ علم شد.

روشنگران علاقهٔ زیادی به علوم طبیعی داشتند و به همین دلیل در دورهٔ روشنگری اندیشه‌های اسحاق نیوتن (Isaac Newton [1627-1691]) و جان لاک (John Locke [1632-1683]) به طور گسترده در ذهن متفکران راه یافت. نظریهٔ «قانون جاذبهٔ زمین» که توسط نیوتن بیان شد و نظریهٔ «حقوق طبیعی» لاک، پایه‌های اقتدار کلیسا را به شدت لرزاند. نوشته‌های نیوتن برای روشنگران مبین این حقیقت بود که عالم یک معمای درک‌ناشدنی نیست، بل همچون ماشینی است که از قوانین طبیعت پیروی می‌کند و انسان می‌تواند این قوانین را با منطق و مشاهدات خویش کشف کند. این مسئله روشنگران را به این اندیشه واداشت که اگر انسان می‌تواند نحوهٔ وجود واقعی اشیا را در عالم دریابد، پس باید بتواند مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را به کمک نیروی خرد، درک و حل کند. آنها دریافتند که حقایق مطلق که توسط حکومت و کلیسا به عنوان ستون‌های تقدس مطرح می‌شدند، قابل بحث و تردید بودند. «قانون طبیعی» لاک نیز تأثیر زیادی بر اندیشهٔ روشنگران گذاشت. بنا بر این نظریه، همان‌طور که قوانین طبیعت بر نیروهای جاذبه و مغناطیس حاکم است، قوانین دیگر نیز رفتار انسان را نظم و سامان می‌بخشد. همهٔ انسان‌ها صاحب قدرت تعقل‌اند و از این رو دارای حقوق طبیعی یکسانی برای زندگی، آزادی و مالکیت. روشنگران نیز قوای طبیعی و خرد بشر را ارج می‌نهادند و برای علم مقام والایی قائل بودند. دالامبر دربارهٔ این خصیصه در تاریخ تفکر سدهٔ هجدهم می‌گوید: «اگر کسی بدون جانبداری وضع کنونی، شناخت ما را بررسی کند نمی‌تواند این موضوع را انکار کند که فلسفه در میان ما پیشرفت کرده است و علم طبیعی و هندسه نیز روزبه‌روز اندوخته‌های نو به دست آورده‌اند ... خلاصه، از زمین گرفته تا آسمان، از تاریخ کهکشان‌ها گرفته تا حشرات، و به طور کلی، چهرهٔ علوم طبیعی دگرگون شده است و تقریباً سایر علوم نیز صورت‌های جدیدی یافته‌اند.» (D'Alembert, 1759, pp.3-6).

در ساختار جهان‌بینی روشنگران، اعتبار علوم طبیعی نقش مهم و بسزایی داشت، به‌گونه‌ای که علم از نظر آنان سند زنده و رو به پیشرفتی بود که به‌خوبی نشان می‌داد انسان با به‌کارگیری خرد خود می‌تواند هم نحوهٔ وجود واقعی اشیا و هم شیوهٔ زندگی خوب و شایستهٔ خود را دریابد. بنابراین، در آموزه‌های آنها، انسان و ارادهٔ او نقشی اساسی و محوری در همهٔ امور ایفا می‌کرد. از این رو، توانایی‌ها و شخصیت افراد برایشان قابل احترام بود و هر نوع قدرت مافوق بشری و ازجمله مرجعیت و اقتدار کلیسا را رد می‌کردند.

تغییر نگرش نسبت به دین و تعارض با کلیسا

مهم‌ترین مفاهیم بنیادی روشنگری آزادی و استقلال در پرتو عقل و خرد بود؛ از این رو، روشنگران پیشرفت سیاسی و اجتماعی انسان را وابسته به پیشرفت شناخت و خرد آدمی می‌دانستند و پیشرفت خرد، مستلزم رهایی از اعتقادات و تعصبات قرون وسطایی بود. آنها معتقد بودند که خرد و علم به تنهایی می‌توانند حقیقت را کشف کنند، از این رو درصد کاهش اقتدار و سلطه کلیسا بر روح و ذهن آدمی برآمدند. البته، بیش‌ترین مخالفت روشنگران با مذهب نهادینه‌شده و به ویژه کلیسای کاتولیک بود و به همین دلیل رهبران دینی و حکومتی نیز آنها را به خیانت، آشوب و الحاد محکوم می‌کردند و مورد آزار و پیگرد قرار می‌دادند. از جمله مخالفت‌های آنها با کلیسا در این بود که خدای کلیسا، به عنوان قدرتی انگاشته می‌شد که حق برخورداری از توفیق الهی را به عده کمی از ارواح برگزیده می‌بخشید، و گویی که بقیه افراد به نفرین ابدی دچار شده‌اند. بنابراین، در چنین جهانی همه نمی‌توانند شاد زندگی کنند. اما انسان عصر روشنگری، جهان طبیعی و اجتماعی را مانند ماشین بزرگی تصور می‌کرد که متشکل از اجزای منفرد و مستقلی است و به دست طراحی باتدبیر ساخته شده است. شاید این تبیین متأثر از ماشین‌هایی بود که زندگی مردم را در این عصر احاطه کرده بود. تصور خدا به صورت ساعت‌ساز بزرگی که در واقع جزء جدایی‌ناپذیر ساخت درونی این جهان بینی است، از همین جا به وجود آمد.

به طور کلی، روشنگری در مخالفت با آموزه‌های کلیسایی معتقد بود که انسان ذاتاً خوب است و همه شری که از آن رنج می‌بریم ناشی از نهادها و سنت‌های بد است. البته، با همه این تفاسیر باید گفت که هدف فیلسوفان روشنگری هرگز نابودی تمامی بنیان‌های دین نبود؛ هرچند افرادی مانند دیدرو موجودیت خداوند را انکار می‌کردند اما متفکرانی همچون ولتر نیز بودند که با وجود تمام اندیشه‌های ضد کلیسایی خود، نوعی خداشناسی طبیعی را مطرح کردند. آنها درصد حذف مطلق دین از عرصه زندگی نبودند، بلکه بیش‌تر با مذهب سازمان‌یافته به چالش برخاستند. از آنجا که روشنگری درصد اصلاح و رفع مشکلات اجتماعی بود، نمی‌توانست خارج از چارچوب دین بیاندیشد، زیرا از یک طرف نبود ریشه‌های دینی از بافت فکری‌ای که قرن‌ها با چنین اندیشه‌هایی همراه بود، کار آسانی نبود و از طرف دیگر، جامعه هنوز توان پذیرش اندیشه‌های ضد دینی را نداشت؛ برای مثال، اگر قرار بود افراد جامعه بین حکومت‌های دینی و غیردینی یکی را انتخاب کنند بی‌شک با اولی موافق‌تر بودند زیرا با این انتخاب، هرچند ممکن بود دنیاشان را از دست دهند، ولی قطعاً در جاودانگی آخرت سعادت‌مند بودند.

به طور کلی به نظر می‌رسد، در این تفکر موجودیت خدا و دین از بین نرفت، بلکه در واقع خدای قهار، قدرتمند و خشنی که در صدر جامعه نشسته و منتظر کوچک‌ترین گناه از طرف بندگانش بود، تبدیل به موجودی مهربان و لطیف شد که بزرگ‌ترین صفتش، بخشندگی بود، «درست مثل آن ساعت‌سازی که با عشق و آرزو ساعتی را می‌سازد و کنار می‌رود؛ دیگر قوانین حاکم بر ساعت هستند که آن را می‌چرخانند، نه نظارت و دخالت سازنده‌اش. وظیفه انسان هم شناخت این قوانین است، نه شناخت خداوند» (تورن، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

محوریت یافتن انسان

توجه به انسان و سرنوشت او یکی از دغدغه‌های فیلسوفان و اندیشمندان از دوران باستان تا عصر حاضر بوده است. در دورهٔ روشنگری نیز انسان با دیدگاهی نو و در شرایطی جدید در مرکز توجه متفکران قرار گرفت. با توجه به آنچه تا بدینجا گفته شد، باور به عقل و خرد آدمی یکی از اصول روشنگری بود و آنها معتقد بودند که انسان می‌تواند به کمک خرد خود نسبت به طبیعت و جامعهٔ انسانی شناخت حاصل کند و در نتیجه، امور خود را سامان دهد. در واقع، این نوع نگرش به انسان و توانایی‌های او باعث شد تا انسان به عنوان عنصری مرکزی شناخته و انسان‌گرایی (Humanism) به عنوان یکی از شاخصه‌های روشنگری مطرح شود. در این دوره انسان از قید و بندهای کلیسایی خارج شد، جرأت دانستن و تجربه کردن به دست آورد و خود او به معیار ارزش‌ها تبدیل شد. بنابراین، در این دوره انسان جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد زیرا خردگرایی رشد یافت و موجب شد تا دیگر ابعاد و زوایای وجودی انسان در سایهٔ عقل مورد بررسی و توجه قرار گیرند.

روشنگران معتقد بودند که انسان‌ها ذاتاً خوب هستند و تنها به وسیلهٔ مذهب سازمان‌یافته است که بد می‌شوند، لذا به دنبال چاره‌ای بودند که بتواند بی‌عدالتی‌های میان انسان‌ها و رنج‌هایی را که به دنبال آن هست، از میان بردارند. این اعتقاد باعث به وجود آمدن روحیهٔ جدید انسان‌دوستی شد که به خصلت ویژهٔ روشنگری بدل گشت. آنها در پی به دست آوردن حقوق طبیعی و شهروندی انسان بودند نه اینکه صرفاً به مسائل نظری و تئوریک در باب انسان اکتفا کنند. آنچه انسان‌گرایی روشنگری بر آن تأکید می‌کرد این بود که این جهان در دست‌های انسان و در واقع عرصهٔ انسان است با تمام ارزش‌ها، عواطف و احساسات او. روشنگران با این دیدگاه، شکنجه، روش‌های وحشیانهٔ اعدام و برده‌داری را به باد انتقاد گرفتند و آنها را محکوم کردند، شعار برادری سر دادند و معتقد بودند انسان‌ها صرف نظر از اینکه در کجا زندگی می‌کنند باید برادرانه با هم رفتار کنند. آنها از این طریق، دلبستگی صادقانهٔ خود را نسبت به انسانیت اعلام کردند.

نگاهی کلی به اندیشهٔ روسو

فرهنگستان دیژون (Dijon Academy)، در سال ۱۷۴۹ برای بهترین رساله دربارهٔ این مسئله که «آیا پیشرفت علم و هنر به تهذیب اخلاق انجامیده است یا فساد آن»، جایزه‌ای تعیین کرد. ژان ژاک روسو از جمله افرادی بود که درصدد پاسخ به این پرسش برآمد. او رسالهٔ *گفتار در باب علوم و فنون (Discourse on the Arts and Sciences)* را نوشت و در پاسخ خود به این پرسش وجه منفی آن را در نظر گرفت. وی گفت که علم و هنر بدترین دشمنان اخلاق‌اند و با ایجاد نیاز، بردگی پدید می‌آورند و معتقد بود که علم و فضیلت با هم ناسازگارند و همه علوم از منشأ پستی سرچشمه می‌گیرند، «علم بیان از جاه طلبی، هندسه از حرص و آز، و فیزیک از کنجکاوی بیهوده، و حتی علم اخلاق از غرور انسان نشأت گرفته است. تعلیم و تربیت و صنعت چاپ سزاوار تحقیرند و هر چیزی که انسان متمدن را از وحشی تعلیم‌نیافته متمایز کند، بد و ناپسند است.» (Rousseau, 1946, p.140).

رساله بعدی روسو گفتار درباب منشأ نابرابری میان انسان‌ها (*Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men*) بود. او در این رساله نارضایتی خود را از وضع جوامع موجود بیان کرد و معتقد بود که انسان ذاتاً نیک است و فقط در زیستن در جامعه و رابطه با آن بد می‌شود، و این درست خلاف نظریه کلیسا درباره گناه اولیه انسان است. روسو مانند اکثر نظریه‌پردازان عصر خود از وضع طبیعی سخن می‌گوید، که تا حدی هم فرضی است، و زندگی انسان‌ها را در شرایط طبیعی با زندگی در جوامع امروزی که مبتنی بر رقابت، خودخواهی و تعارض‌گرایی است مقایسه و حتی اظهار می‌کند که انسان‌های ابتدایی در کشورهای توسعه‌نیافته، خوشبخت‌تر از فرانسوی‌های مدرن زندگی می‌کنند، زیرا آنها به طبیعت نزدیک‌ترند و هنوز نفوذ تمدن آنها را فاسد نکرده است. این امر که گسترش جوامع موجب فساد اخلاقی انسان‌ها شده است، هسته مرکزی جهان‌بینی روسو را شکل می‌دهد. او مالکیت خصوصی را شرّ بزرگ و موجب نابرابری و منشأ مشکلات اجتماعی از جمله برده‌داری و فاصله طبقاتی می‌داند. به نظر وی، مالکیت خصوصی موجب نابرابری و بی‌عدالتی می‌شود و از این رو انسان‌ها را دچار حسرت، حسادت و انحراف می‌کند. اندیشه «اراده کلی» نیز نخستین بار در همین رساله ظاهر شد.

در سال ۱۷۶۲، دو اثر مشهور روسو یعنی *قرارداد اجتماعی (social contract)* و *امیل (Emile)* انتشار یافت. *امیل* رساله‌ای تربیتی بود که بر مبنای اصول طبیعی در چهار قسمت نوشته و در بخش پایانی آن خلاصه‌ای از *قرارداد اجتماعی* آورده شد؛ از این رو، می‌توان این دو اثر را مکمل یکدیگر دانست. در کتاب *قرارداد اجتماعی*، چگونگی تشکیل یک نظام اجتماعی بر اساس هماهنگی بین عقل و احساس بیان شده و در کتاب *امیل*، ویژگی‌های یک شهروند مناسب برای یک چنین جامعه‌ای توصیف شده است.

مفاهیم بنیادی اندیشه روسو

وضع طبیعی

روسو برای نشان دادن وضعیت بشر متمدن و فاسد شدن او در طی پیشرفت جامعه، از وضع طبیعی سخن می‌گوید، البته چنین به نظر می‌رسد که این وضعیت صرفاً یک نمونه فرضی است که روسو برای بررسی وضعیت انسان مدرن استفاده کرده است. در این صورت بحث درباره «شناخت درست وضعیتی است که دیگر وجود ندارد، شاید هرگز وجود نداشته باشد و احتمالاً هرگز وجود نخواهد داشت. با این حال لازم است که از وضعیت طبیعی برداشت درستی داشته باشیم تا بتوانیم در باره وضعیت کنونی‌مان به درستی اظهار نظر کنیم.» (Rosseau, 1941, p.123). بنابراین، می‌توان گفت که روسو وضع طبیعی را به منزله یک رویداد صرف نمی‌بیند که درباره آن غرق تفکر شود و به خاطر از دست دادن آن افسوس بخورد و تنها راه رستگاری را بازگشت به چنین وضعی بداند، بلکه هدف او از توصیف آن ارائه معیار و هنجاری است برای اینکه انسان بتواند در وضع کنونی جامعه، به کمک این معیار، حقیقت را تشخیص دهد. به باور روسو، انسان در این دوره موجودی طبیعی و شبیه حیوان است؛ یعنی هم ابتدایی است و هم

کاملاً غریزی. او «وحشی نجیب» است، نیازهایش محدود و تنها دغدغه‌اش ارضای همین نیازها از راه-های مسالمت‌آمیز است. به همین دلیل، هیچ کس برای تأمین معاش خود به دیگری و وسایل قدرت و فریب نیازی ندارد. زندگی انسان در این وضع معصومانه است، یعنی نه می‌تواند خیراندیش باشد و نه باعث شر، چرا که هنوز نه موجودی اخلاقی است و نه بی‌گناه، فراسوی تمایز خیر و شر قرار دارد. «وحشی نجیب» از لحاظ اخلاقی انسان بالقوه است، زیرا زندگی اخلاقی تابع زندگی اجتماعی است در حالی که انسان طبیعی در انزوا و تجرد زندگی می‌کند و چون هنوز اندیشه و زبان او تکامل نیافته است با هم‌نوعان خود ارتباط اجتماعی ندارد. او ساده و شاد و در عین حال بری از قوهٔ ادراک عقلانی و حس اخلاقی است و فقط شهوات نفسانی و حب ذات بر او حاکم است.

البته باید یادآوری شود که پیش از روسو نیز برخی از فلاسفه دربارهٔ وضع طبیعی سخن گفته بودند، از جمله می‌توان به جان لاک و توماس هابز (Thomas Hobbes [1588-1679]) اشاره کرد. به نظر لاک، وضع طبیعی وضع آزادی کامل و مساوات انسان‌هاست که هیچ کس تحت سلطه و ارادهٔ دیگری نیست. قانون طبیعت همه جا حکم می‌کند، قانونی که انسان را ملزم می‌کند تا با مراجعه به عقل به حقوق دیگران احترام بگذارد و از تجاوز خودداری کند. کسی که به حقوق دیگری تجاوز کند باید به موجب قراردادی مجازات شود. هابز بر خلاف لاک، وضع طبیعی را خطرناک می‌دانست. در وضع طبیعی هر فرد منافعی دارد که با منافع افراد دیگر در تضاد است؛ بنابراین، هر کس مجاز است پیش از آنکه مورد حمله قرار بگیرد، به دیگران حمله کند، از این رو در وضع طبیعی همواره شرایط جنگ مهیاست. اما درک روسو دربارهٔ انسان و وضع طبیعی‌اش نسبت به هابز و لاک متفاوت و خوش‌بینانه است. در دیدگاه روسو، انسان‌ها موجوداتی گرگ‌صفت یا خودمحور نیستند، بلکه آزاد، برابر و دارای حس همدردی با هم‌نوعان خویش‌اند. در طبیعت ستیزی وجود ندارد، ستیز ویژهٔ جامعه است؛ طبیعت موجب سعادت‌مندی و خوشبختی انسان است، حال آنکه جامعه سبب فساد و بینوایی او می‌شود.

روسو پس از ستایش وضع طبیعی، در دومین بخش گفتار دربارهٔ منشأ نابرابری میان انسان‌ها، به توصیف زندگی کنونی بشر می‌پردازد. به نظر وی، انسان همواره در این وضع باقی نمی‌ماند، هر روز بر تمایلاتش افزوده، روابطش گسترده‌تر و اجتماع حاصل از آن وسیع‌تر می‌شود و سرانجام «اولین کسی که به دور زمینی دیوار می‌کشد و می‌گوید مال من است، و انسان‌ها را آنقدر ساده‌لوح فرض می‌کند که حرفش را باور کنند، بنیانگذار واقعی جامعهٔ مدنی است. اگر کسی پایه‌های چوبی دور زمین مذکور را از جا درمی‌آورد یا خندق‌های دور آن را پر می‌کرد و با فریاد به هم‌نوعان خود می‌گفت: به حرف این شیاد گوش نکنید، زمین به همه تعلق دارد؛ نوع بشر ممکن بود از چه جنایت‌ها، جنگ‌ها، آدم‌کشی‌ها، کینه‌ها، خونخواهی‌ها و مصیبت‌ها در امان می‌ماند؛ اگر فراموش کنید که محصول به همه تعلق دارد و زمین ملک مطلق هیچ کس نیست، باید خودتان را از دست رفته انگارید.» (Rousseau, 1941, p.207). به نظر روسو، از این زمان بود که فکر مالکیت خصوصی در میان افراد بشر راه یافت و زمینه‌های تحوّل زندگی طبیعی انسان به حیات اجتماعی فراهم شد.

هرچند روسو جامعه را موجب تباهی انسان می‌دانست، اما یکی از نکات مهم و کلیدی اندیشهٔ وی این

بود که طبیعت انسان به عقب برنمی‌گردد و انسان هرگز به آن دوران ابتدایی تنزل نمی‌کند. ما نمی‌توانیم به عصری پاک و دست‌نخورده بازگردیم و در جنگل‌ها همچون جانوران وحشی زندگی کنیم. پس راه خروج از این فساد و تباهی ناشی از جامعه و تمدن چیست؟ روسو دو اثر مهم دارد که پاسخی به این پرسش هستند.

نخست در کتاب *امیل* راه حل فردی را ارائه می‌دهد و در پی آن است تا فردی مستقل و به دور از نفوذ جامعه تربیت کند. روسو در کتاب *امیل*، به دنبال آموزش و پرورش طبیعی است؛ یعنی تربیت کودک بر مبنای آزادی و به دور از قید و بندهای تمدن، جاذبه‌های شهرنشینی و نفوذ جامعه. به این منظور، کودک را بیرون از جامعه می‌برد و حتی از نفوذ و تأثیر خانواده برکنار می‌دارد تا قدرت کافی برای مقاومت در برابر جامعه را داشته باشد و انسانی با اخلاق مستقل تربیت یابد. هدف او در این کتاب، جلوگیری از زوال و فساد انسان طبیعی در اثر تماس با محیط فاسد است. او می‌خواهد گوهر و طبیعت انسان را مطالعه کند و در راستای این هدف، به ما می‌گوید: «یک جوان لازم است بداند که انسان طبیعتاً خوب است. باید این حقیقت را حس کند و ابنا‌ی نوع بشر را مانند خویش فطرتاً نیک پندارد» (روسو، ۱۳۸۰ [الف]، ص ۲۵۰). به نظر او، انسان در زندگی شهری دچار از خودبیگانگی و در نتیجه نوعی تعارض می‌شود. از این رو، هر آنچه را که موجب دور شدن فرد از انسان بودنش می‌شود به باد انتقاد می‌گیرد، خواه این امر جامعه باشد خواه تمدن خواه تربیت. شالوده و اساس کتاب *امیل* این است که انسان طبیعتاً نیک است اما جامعه فاسدش می‌کند؛ بدین ترتیب، تربیت خوب پیرو طبیعت خواهد بود. به نظر او تربیت باید مبتنی بر آزادی باشد، بنابراین تنها وظیفهٔ مربی ایجاد موقعیت‌هایی برای کودک است تا بتواند بدون هیچ اجبار و تحمیلی، روال رشد طبیعی خود را طی کند. برای تحقق چنین هدفی، باید کودک را ابتدا از جامعه دور نگه داشت و سپس مرحله به مرحله او را وارد جامعه کرد. شیوهٔ تربیتی او بر تعلیم و تربیت بدون اجبار استوار است، او به کودک فرصت می‌دهد تا بدون هیچ اجباری زندگی خودش را داشته باشد و از اشتباهاتش بیاموزد و از این طریق، زندگی را در طبیعت، کشف و تجربه کند.

پاسخ دوم او در کتاب *قرارداد اجتماعی* آمده است. این کتاب، راه حل جمعی اوست که در آن طرح شکل‌گیری جامعه در راستای حفظ طبیعت انسان را پی ریخته است. کتاب با این عبارت شروع می‌شود: «انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در بردگی به سر می‌برد.» (روسو، ۱۳۸۰ [ب]، ص ۵۶). این زنجیرها، نهادهای اجتماعی مرسوم بودند که انسان را از آزادی طبیعی‌اش محروم می‌کند. به نظر روسو، انسان‌ها به مرحله‌ای می‌رسند که موانع در راه بقای ایشان بر قوای آنها برای حفظ خودشان غلبه می‌یابد. از این رو، تشکیل جامعه ضرورت می‌یابد؛ البته جامعهٔ مدنی باید مبتنی بر توافق یا قرارداد باشد. روسو هدف از نوشتن *قرارداد اجتماعی* را نشان دادن چگونگی پایه‌گذاری اصول یک حکومت محکم می‌داند. بنابراین، قرارداد اجتماعی حاصل اتحاد افراد است برای رفع موانع و مشکلات زندگی و حفظ جان آنها. افراد با یکدیگر متحد می‌شوند تا نه تنها از مال و جان خود محافظت کنند بلکه هر عضو جامعه بتواند فقط از خود اطاعت کند و از همان میزان آزادی برخوردار باشد که در زندگی طبیعی داشته است. اما او هرگونه اجتماعی را شایستهٔ انسان نمی‌داند و به دنبال جست‌وجوی شکل مشروع یک نظام سیاسی، یعنی

حکومتی که مبتنی بر ارادهٔ کلی باشد، از نظریات سیاسی موجود انتقاد می‌کند. او در کتاب اول، نظرات موجود در باب حکومت را بررسی و ابطال می‌کند و حکومت‌هایی را که بر اساس مقولات «پدرسالاری»، «حق زور»، «بندگی» و «حق الهی حکومت» بنا شده‌اند، به عنوان حکومت‌های نامشروع رد می‌کند. انسان‌ها آزاد و برابر^۲ خلق شده‌اند، بنابراین تنها چیزی که می‌تواند پایه و اساس حکومت مشروع قرار گیرد قراردادی است که با رضایت بین افراد بسته شده است.

روسو حفظ آزادی را در مرکز نظریهٔ خود قرار می‌دهد. افراد این قرارداد را با حاکمی می‌بندند که در عین حال افرازش هستند، یعنی اعضایی که در حال تشکیل حاکمیت هستند یکی از طرفین قراردادند. بنابراین، هر فرد در آن واحد هم مطیع هیأت حاکمه است و هم عضو آن. و حاکم خارج از قرارداد نیست بلکه به موجب قرارداد موافقت متقابلی به وجود می‌آید که خود هیأت حاکمه درون آن قرار دارد. تعهدی که فرد در نتیجهٔ قرارداد بر عهده می‌گیرد، مانند تعهد فرمانبر در برابر فرمانروا نیست، بلکه قرارداد تعهد متقابل جمع با افراد است. اما چون هیأت حاکمه از افراد تشکیل شده، همه چیز به گونه‌ای است که گویی هر فرد با خود قرارداد بسته است. افراد واحدی دو طرف قرارداد را تشکیل می‌دهند اما از دو جنبه در نظر گرفته می‌شوند: یک بار به عنوان عضو هیأت حاکمه و یک بار به عنوان اتباع. اما آنچه انسان در نتیجهٔ این قرارداد از دست می‌دهد، حق طبیعی و نامحدود او در همه چیز است و آنچه به دست می‌آورد آزادی شهروندی و مالکیت بر تمام آن چیزی است که صاحب آن است.

آزادی

روسو آزادی را قوام‌بخش طبیعت انسان و سرنوشت خاص او می‌داند. به نظر او، انسان در وضع طبیعی آزاد است و شرایط یک زندگی مستقل برای او مهیاست اما جامعه و تمدن موجب از بین رفتن آن می‌شوند. همان‌طور که دیدیم، او از یک طرف معتقد است که انسان آزاد به دنیا می‌آید ولی همیشه در بند است و از طرف دیگر صرف نظر کردن از آزادی را مساوی با صرف نظر کردن از مقام انسانی می‌داند. وی دربارهٔ تفاوت انسان و حیوان می‌گوید: «... شعور نیست که انسان را به طور خاص از حیوان متمایز می‌کند، بلکه خصوصیت فاعل مختار بودن اوست. طبیعت به همهٔ حیوانات فرمان می‌دهد و آنها اطاعت می‌کنند. انسان نیز همان احساس را دارد، ولی می‌داند که آزاد است بپذیرد یا مقاومت کند و به خصوص با وقوف به این آزادی است که معنویت روحش بروز می‌کند.» (Rosseau, 1941, p.123). بنابراین، او تلاش می‌کند تا اهمیت آزادی را به عنوان مهم‌ترین سرمایهٔ انسان نشان دهد. از این رو، نخستین مفهومی که باید روشن شود مفهوم آزادی در نظر روسوست. آزادی معانی گوناگونی دارد، از جمله آزادی از قید و بند مردمان، یا آزادی به معنایی که کانت آن را «خودمختاری» (autonomy) می‌نامد؛ اما روسو آزادی طبیعی را به معنای استقلال فرد به کار می‌برد. همان‌طور که اندکی پیش اشاره شد، افراد در وضع طبیعی مستقل از یکدیگر بودند زیرا زندگی آنها فردی و جدا از هم بود و نیازهایشان به قدری ساده که هر کس می‌توانست به تنهایی آن را برآورده سازد. تأکید او در وضع طبیعی بر همین استقلال و عدم وابستگی انسان است. انسانی که فقط تحت سیطرهٔ دو انگیزه قرار دارد: (۱) انگیزهٔ حفاظت از خود، (۲)

انگیزه حس همدردی. ضرورت اول، حبّ ذات است و چون خواست انسان طبیعی جسمانی است، تنها دغدغه‌اش در این مرحله تأمین نیازهای جسمانی خودش است که روسو در کتاب/میل آن را اولین وظیفه نسبت به خود معرفی می‌کند. و ضرورت دوم، حس همدردی است که انسان طبیعی نسبت به هم‌نوعان خود دارد.

در اندیشه روسو می‌توان سه نوع آزادی را از هم متمایز کرد: ۱) آزادی طبیعی؛ که عبارت است از حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی که می‌توان به آن رسید. ۲) آزادی مدنی و مالکیت هر آنچه در تصرف فرد است. ۳) آزادی معنوی (اخلاقی)؛ یعنی اطاعت از قوانینی که انسان برای خویش مقرر ساخته است. هر چند درست است که وضع طبیعی وضع صلح و آزادی است، اما باید این انسان را در همین جامعه مطالعه کنیم. آزادی انسان در جامعه مستلزم آن است که انسان‌ها از آزادی نخستین یا طبیعی خود به نفع اطاعت از قوانین اجتماع درگذرند، «آنچه انسان از طریق قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد آزادی طبیعی و حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی است که او می‌تواند به آن برسد. آنچه به دست می‌آورد، آزادی مدنی و مالکیت هر چیزی است که در تصرف دارد.» (روسو، ۱۳۸۰ [ب]، ص ۱۲۵). گرچه انسان در وضع طبیعی از آزادی نامحدودی برخوردار است، اما تحت سیطره غرایز و نفسانیت است. او زمانی به معنای واقعی کلمه آزاد است که به یک ذات اخلاقی ارتقا یابد و به عنوان «شهروند» از قوانینی که خود تدوین کرده است، پیروی کند. در نظام اجتماعی، آزادی تنها از طریق وابستگی کامل به قوانین تضمین می‌شود، زیرا اراده کلی اراده قانونگذار است و تحقق اراده کلی تحقق اراده حقیقی هر شهروند. بنابراین، در جامعه حاصل از قرارداد، آزادی به معنای اطاعت از قوانینی است که به وسیله اراده کلی وضع شده‌اند و فقط همین قوانین درست و عادلانه هستند. انسانی که از طریق قرارداد، آزادی طبیعی را با آزادی شهروندی معاوضه می‌کند، باید خود را از انگیزش‌های غریزی، خودخواهانه و منفعت‌طلبانه برهاند و مطیع قانونی شود که البته خود او مقرر کرده است و تنها زمانی به معنای واقعی کلمه آزاد است که تابع چنین قانونی باشد. بنابراین، آزادی در نظر روسو دیگر آزادی فرد از جامعه نیست، بلکه آزادی در جامعه و به واسطه جامعه است؛ یعنی در بستر جامعه است که انسان‌ها آزادند و آزادی هر یک متضمن آزادی همگان است.

اراده کلی

روسو یکی از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی است. او ضمن بیان این موضوع که انسان با میل خود، آزادی طبیعی را به مرجعی سیاسی واگذار می‌کند، نظرش را درباره اراده کلی شرح می‌دهد. هدف او اثبات این است که انسان می‌تواند آزادی طبیعی خود را به اراده کلی بدهد و در عین حال آزادی خود را نیز حفظ کند. به نظر وی، مردم به نقطه‌ای می‌رسند که ادامه حیات آنها وابسته به پیوندی میان همگان است. این اشتراک همگانی باید به گونه‌ای باشد که با تمام نیرو مدافع و حافظ افراد باشد و از طرف دیگر همان میزان از آزادی را که فرد در وضعیت طبیعی از آن برخوردار بوده است، برایش تأمین نماید. در این قرار داد، همه افراد همانقدر آزاد خواهند بود که قبلاً بوده‌اند. روسو در مورد صورت‌بندی اراده کلی می‌گوید: «هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت هدایت عالیّه اراده عمومی قرار

می‌دهد؛ و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل در هیأت اجتماعی پذیرفته می‌شود.» (همان، ص ۱۰۴). او عملکرد «ارادهٔ کلی» در اجتماع را «حاکمیت» و وضع‌کنندهٔ قانون می‌نامد و چون ارادهٔ کلی در قالب قانون ظاهر می‌شود، آن را غیر قابل تقسیم و انتقال‌ناپذیر می‌داند. همچنین ارادهٔ کلی زوال‌ناپذیر است. ارادهٔ کلی، ارادهٔ قانونگذار است و چون مردمی که برای خود قانون وضع می‌کنند نمی‌توانند ظالم باشند، اطاعت از قوانین حاصل از ارادهٔ کلی، واجب و ضروری است و بدین ترتیب تا زمانی که ارادهٔ کلی قوانین را فسخ نکرده است، آنها اعمال می‌شوند، چون فرض بر این است که ارادهٔ کلی همچنان این قوانین را قبول دارد.

در قرارداد اجتماعی هر انسانی با صرف نظر کردن از حقوق و اختیارات ناشی از وضع طبیعی، شخص و نیروی خود را تحت هدایت ارادهٔ کلی قرار می‌دهد و به این ترتیب به عضوی از یک پیکرهٔ واحد تبدیل می‌گردد. به نظر روسو، ارادهٔ کلی به کالبد انسانی می‌ماند که مجروح کردن هر عضوی از آن، جراحی به کل آن وارد می‌کند. بنابراین، ارادهٔ کلی دارای دو ویژگی است: نخست اینکه بر اساس آن قوانین عمومی وضع می‌شود و حقوق شهروندان دقیقاً مشخص می‌گردد؛ دوم اینکه به واسطهٔ ارادهٔ کلی است که مردم جنبهٔ قانونگذاری پیدا می‌کنند. با توجه به دیدگاه روسو، می‌توانیم ارادهٔ کلی را با خیر همگانی یکی بدانیم، زیرا ارادهٔ کلی دقیقاً بیان‌کنندهٔ عنصری است که در ارادهٔ هر شهروند به نفع مشترک مربوط است. البته باید توجه داشت که مقصود روسو از «ارادهٔ کلی»، حاصل جمع اراده‌های جزئی نیست. او بین این دو تفکیک قائل می‌شود و می‌گوید: «بین ارادهٔ همهٔ افراد و ارادهٔ کلی تفاوت وجود دارد؛ ارادهٔ کلی فقط نفع مشترک را در نظر می‌گیرد، حال آنکه ارادهٔ همه نفع خصوصی را در پی دارد و چیزی جز حاصل جمع اراده‌های خصوصی نیست.» (همان، ص ۱۵۳). ارادهٔ کلی ماهیتی اخلاقی دارد، زیرا منشأ شناخت ما از امور عادلانه و غیر عادلانه خواهد بود، به این ترتیب که ارادهٔ کلی، که موضوع آن نفع عموم است، انسان را مجبور می‌کند تا در خیال، خود را به جای دیگران قرار دهد و به منفعت همه فکر کند؛ از این رو، عقل را وادار می‌کند که خودخواهی را کنار گذارد و انسان با عدالت رفتار کند.

ارزیابی و تحلیل ابعاد روشنگرانهٔ اندیشهٔ روسو

با توجه به آنچه تا اینجا گفته شد، افکار روسو در بستر نهضت روشنگری و در عین حال، با نگاه نقادانه به برخی از مبانی این نهضت شکل گرفت. مهم‌ترین ویژگی‌های روشنگری، خردباوری، انسان‌گرایی و مبارزه با خرافه و عقاید کلیسایی بود که روسو به خردباوری آن ایراد می‌گرفت. در تمامی مطالبی که بیان شد، دیدیم که دغدغهٔ اصلی روسو همیشه انسان و زندگی او بوده است. روسو از آزادی انسان حمایت می‌کرد و به همین دلیل با فرض گرفتن دوره‌ای از تاریخ زندگی انسان که خوشبخت زندگی می‌کرده است، سعی داشت ماهیت اصلی انسان را به او بشناساند و این ماهیت همان آزادی است. می‌توان گفت مهم‌ترین بُعد فلسفهٔ روسو انسان است؛ معضل اصلی او آزاد کردن انسان از قید و بندهای بیرونی و درونی است. به عقیدهٔ وی انسان‌ها نیک هستند و جامعه آنها را بد می‌کند. او در رسالهٔ گفتار در باب علوم

و فنون به این مسئله می‌پردازد که علوم و هنرها نه تنها انسان را بهتر نساخته بلکه فضیلت‌های او را از بین برده‌اند، و در رساله گفتار درباب منشأ نابرابری میان انسان‌ها، به دنبال علت نابرابری میان انسان-هاست و آن را در مالکیت خصوصی می‌یابد. در *امیل* به دنبال آموزش دادن به انسان است به طوری که بتواند شهروند خوبی باشد و در *قرارداد اجتماعی* به دنبال این است که چگونه می‌توان آزادی فرد را در جامعه حفظ کرد. به تعبیری می‌توان گفت نکته محوری در فلسفه روسو را باید در نگاه او به انسان یافت. تمام آثار روسو بر روی این محور می‌چرخند که انسانی که خوب است چگونه توسط تمدن و اجتماع بد می‌شود و چه می‌توان کرد تا او را به شهروندی خوب تبدیل کرد. روسو همانند فیلسوف‌های روشنگری، به انسان به عنوان معیار و محور هستی می‌نگریست؛ هر چند انسان متمدن در نظر او از اهمیت کم‌تری نسبت به انسان طبیعی برخوردار بود. *قرارداد اجتماعی* او که بیش‌تر درباره منشأ ایجاد دولت است، ناشی از نگرش خاص او به انسان است. انسان‌ها در کنار هم در یک قرارداد اجتماعی شرکت می‌کنند و تمام اختیارات خود را به یکدیگر وامی‌گذارند. روسو از انسان آغاز می‌کند و معتقد است که باید انسان متمدن را از همه خوبی‌های اکتسابی‌اش، از نیازهای تحمیلی و تعصبات بی‌پایه‌اش آزاد کنیم. پیشنهاد روسو این است که به قلب خود رجوع کنید، بگذارید غریزه و وجدان رهبر شما باشد. او در تمام آثارش سعی بر این داشت تا بتواند انسانیت واقعی انسان را، که خود فرض می‌کرد در وضع طبیعی وجود داشت، به او برگرداند. گرچه در راه حلی که برای تحقق بخشیدن به این انسانیت واقعی ارائه می‌داد راهش از روشنگری جدا می‌شد، اما هدفش با آنها یکی بود. از این روست که می‌گوییم روسو درباره انسان‌گرایی همچون فیلسوفان روشنگری می‌اندیشید.

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، یکی دیگر از دغدغه‌های روشنگران مبارز به قدرت کلیسا بود. به نظر آنها کلیسا از طریق آموزه‌های خود به جامعه آسیب فراوانی وارد می‌کرد. البته از آنجا که فیلسوفان دیدگاه‌های مذهبی مختلفی داشتند، انتقادهایشان نیز متفاوت بود. بسیاری از آنها مخالف مسیحیت بودند و برخی دیگر مخالف هر گونه مذهبی. برای مثال، هربرت اهل چربری (Herbert of Cherbury [1583-1648]) نظریه‌ای بیان کرد که ریشه «دئیسم» (Deism) شد. به نظر او انسان برای شناخت حقیقت دین نمی‌تواند به کتاب مقدس تکیه کند، به جای آن باید به چند عقیده اساسی که در همه انسان‌ها به طور فطری وجود دارد بازگردد. این عقاید عبارت‌اند از: ایمان به یک وجود متعال، نیاز به پرستش مذهبی، زندگی شرافتمندانه، ندامت از خلافت‌کاری و وجود یک نظام پاداش و جزا. به نظر هربرت اهل چربری، تمامی این عقاید در هسته مرکزی همه ادیان بزرگ وجود دارد. عده‌ای از موافقان هربرت جنبشی خداباوری را تشکیل دادند که فهم دینی را بر قانون طبیعی مبتنی کرد. آنها معتقد بودند این مذهب مبتنی بر منطق و برتر از ایمان کلیسایی است. ولتر را نیز، هرچند حملات تندى را به مسیحیت وارد کرد، نباید یک ملحد دانست، او خدا را ساعت‌ساز بزرگ معرفی می‌کرد و قائل به دین طبیعی بود. اما برخی مانند لامتری (La Mettrie [1709-1751]) نسبت به مسائل دینی، لادری مذهب بودند. روسو نیز مانند حکمای دیگر سده هجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته بودند، مخالف بود و به امیل نیز تعلیمات مذهبی را نمی‌آموخت مگر زمانی که خود او بتواند دیانتی را که فطرت سالمش

می‌پسندد، انتخاب کند. او می‌گوید: «مسیحیت مذهبی کاملاً روحانی است که تمام هم و غم آن مسائلی آسمانی است؛ میهن مسیحی این جهان نیست ... مسیحیت فقط بردگی و فرمانبرداری را موعظه می‌کند.» (روسو، ۱۳۸۰ [ب]، صص ۵۰۷ و ۵۰۳).

عقاید مذهبی روسو در طول زندگی‌اش متحول شد؛ پس از ترک ژنو به آیین کاتولیک روی آورد، اما در سال ۱۷۵۴م. وقتی تابعیت خود را رسماً بازیافت به آیین پروتستان بازگشت. چند سال بعد عقیده‌اش را در «اعتقادنامهٔ کشیشی ساوواپی» (بخشی از *امیل*) شرح داد که نوعی مذهب طبیعی بوده است، ایمانی براساس منطق به آفریننده‌ای که قادر مطلق، بصیر، مهربان و خیرخواه است و در آن جایی برای وحی نیست. او خود را یک خداشناس حقیقی می‌شمرد، نسبت به مسیحیت حقیقی ابراز احترام می‌نمود و مانند ولتر و دیدرو قائل به دین طبیعی (Natural Theology) بود، هر چند تصور او از خداوند تا حد مفهوم خدای ساعت‌ساز تنزل نمی‌کرد. آنچه روسو به عنوان دین طبیعی مطرح کرد با بسیاری از شاخه‌های ادیان سازگار بود، به شرط اینکه این ادیان دست از تعصب بردارند. به نظر وی دین طبیعی همانند مسیحیت راستین است و همواره به افراد توصیه می‌کند که در چارچوب اصول جهانشمول اخلاقی، یعنی اصولی که منجر به دوست داشتن تمام انسان‌ها به طور کلی می‌شود، رفتار کنند. او از یک سو، بر نزدیکی دین طبیعی با مسیحیت راستین تأکید می‌کرد اما از سوی دیگر از دین مدنی سخن می‌گفت، دینی که همهٔ افراد موظفانند تا به قوانین کشور همچون وظیفه‌ای الهی احترام بگذارند. در واقع دین مدنی نیز احکام دین طبیعی را می‌پذیرد و بر مبنای حفظ انسانیت بنا شده است. او مانند بسیاری از روشنگران با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر کرده بودند، مخالف بود و خود را یک خداشناس حقیقی معرفی می‌کرد که نسبت به مسیحیت حقیقی احترام قائل است. از آنجا که او مخالف هر گونه سخت‌گیری و اعمال نفوذ کلیسا در حکومت بود، روحانیون ژنو و کلیسای کاتولیک آثار و نوشته‌هایش را محکوم کردند. بنابراین، روسو از جهت مخالفت با کلیسا و اعتقاد به نوعی دین طبیعی شبیه دیگر چهره‌های روشنگری است. او همچون بسیاری از روشنگران قائل به مذهب طبیعت‌گرایانه بود و از این نظر نیز در زمرهٔ روشنگران قرار می‌گیرد.

روسو سیر تحول زندگی انسان را از حالت ابتدایی به حالت اجتماعی بسیار زیبا بیان می‌کند. او با توصیف وضع آرمانی دوران ابتدایی از وضع اسفناک حالت اجتماعی نیز سخن می‌گوید و همان‌طور که علت خوشبختی انسان ابتدایی را طبیعی بودن زندگی او می‌داند، علت بدبختی انسان اجتماعی را در تصنعی بودن آن جست‌وجو می‌کند. او توانست با نقد تمدن و نابرابری‌های جامعه، اندیشهٔ برابری انسان‌ها را ورای هر گونه تفاوت اجتماعی، نژادی و دینی بیان کند و برای اولین بار مشارکت شهروندان در زندگی سیاسی و اجتماعی را به عنوان یک ارزش مثبت مطرح نماید. روسو نخستین کسی است که به طور بنیادی در باب ریشه‌های نابرابری میان افراد اندیشید و به همین دلیل می‌توان او را یکی از منابع فکری الهام‌بخش انقلاب فرانسه به‌شمار آورد. در واقع عصارهٔ اندیشهٔ او بود که در شعارهای انقلاب فرانسه تجلی یافت: آزادی، برابری، برادری؛ از این جهت او از پیشگامان فکری انقلاب فرانسه است.

هرچند روسو در دورهٔ روشنگری می‌زیست، اما با برخی از مبانی روشنگری از جمله با خریداری و روح

پیشرفت این دوره مخالف بود. در دوره روشنگری، اشاعه دانش عامل مهمی برای ترقی و پیشرفت انسان محسوب می‌شد، اما روسو با این گزینه مخالف بود. او در گفتار در باب علوم و فنون از پیشرفت انسان صحبت می‌کند و اینکه توانست جامعه را تشکیل دهد و به انواع و اقسام علوم و هنرها دست یابد. در نظر وی، انسان گمان می‌کرد که با این گونه پیشرفت‌ها قادر به ساختن تمدنی بی‌نظیر است، اما بی‌خبر از اینکه دچار اسارت و بندگی می‌شود. در اینجاست که وی با روح پیشرفت عصر روشنگری مخالفت می‌کند. در بخش نخست گفتار در باب علوم و فنون می‌گوید: «چه منظره‌ای عالی و زیبایی است هنگامی که انسانی را می‌بینیم که خود را با تلاش و کوشش فراوان به بالا می‌کشد و با اعتماد کامل به عقل و فکر گمان می‌کند که از تاریکی‌هایی که طبیعت او را گرفتار ساخته خارج شده است و به خارج که می‌رسد، خود را بالاتر از خدا می‌داند و از راه فکر و اندیشه به جهان کیهانی راه می‌یابد و با قدم‌های غول‌آسا به جلو می‌رود تا به جایی که می‌تواند فضای بی‌انتهای کیهان را درنوردد. اما این انسان نمی‌داند با هر قدم پیشرفت، خود را در باتلاق علم و پیشرفت تمدن می‌اندازد.» (Rousseau, 1946, p.130). از این رو، روسو عامل اصلی اسارت انسان در این جامعه را همین پیشرفت علوم و فنون می‌داند. به این دلیل که هر چه قدر علم پیشرفت می‌کند، زندگی افراد در جامعه به دور از تقوا و پرهیزگاری می‌شود. به طوری که هرچه تمدن انسان بیش‌تر شود او را به انحطاط می‌کشاند و انسان در چنین جامعه‌ای نمی‌تواند به سهولت زندگی کند. به نظر روسو «پیش از اینکه علوم و ادبیات، اخلاق و عادات را تغییر دهند و ما را وادار سازند که با زبان ادبی صحبت کنیم، اخلاق و آداب دهقانی بود و حالت طبیعی داشت. اما امروز ما سلیقه‌های خاصی پیدا کرده‌ایم. در اخلاق و آداب یک نوع زشتی و کراهتی احساس می‌شود، مثل این است که تمام مردم را در یک قالب ریخته‌اند، همه می‌خواهیم مؤدب و معقول باشیم و هرگز استعداد و نبوغ ذاتی خود را نشان نمی‌دهیم. هیچ کس لیاقت خود را توصیف نمی‌کند و، برعکس، سعی دارد لیاقت دیگری را پایین آورد. امروز دشمنان خود را به خشونت دشنام نمی‌دهند بلکه با مهارت مورد تحقیر قرار می‌دهند.» (Ibid, p.288). روسو معتقد بود که هر یک از علوم از مبادی غیراخلاقی منشأ گرفته‌اند؛ مثلاً نجوم از خرافه و هندسه از حرص و آز. البته او علوم و هنر را نه فی‌نفسه، بلکه در تأثیرشان بر روی آداب و رسوم محکوم می‌کند؛ تجملی که به همراه پیشرفت‌های ظاهری می‌آید و از خودپسندی ناشی می‌شود، تجسم کامل این تأثیر است. تجمل لزوماً نابرابری اقتصادی را در پی دارد، چرا که غالباً موجب وابستگی به اشیایی می‌شود که فاقد ارزش مصرفی هستند؛ برای مثال، آنچه ثروتمند به آن دل بسته، دارایی‌های واقعی زندگی نیست و فقیر نیز غبطه‌اشیایی را می‌خورد که فقط تجملی‌اند و همگان به دنبال آن هستند.

همچنین، روسو تسلط عقل بر طبیعت را عامل بدبختی و اسارت انسان می‌دانست. او عقل را نفی نمی‌کرد بلکه عقل را به عنوان یگانه راهنمای دستیابی به حقیقت نمی‌پذیرفت. بیش‌ترین دلیل مخالفت او با عقل به خاطر نوع کاربرد عقل در قرن هجدهم بود. در این قرن، عقل به عنوان ترازو و معیاری بود که همه چیز را با آن می‌سنجیدند. روسو با این نگاه به عقل سخت مخالف بود. خردگرایان بر این باور بودند که تنها طریقی که انسان‌ها می‌توانند از جهان شناخت به دست آورند، از طریق خرد و عقل است و عقل را به عنوان ابزاری مطمئن برای کسب شناخت محسوب می‌کردند. روسو با این استدلال که عقل تنها یک ابزار در کنار سایر ابزار است، به دل و احساس ویژگی خاصی بخشید. از دیدگاه او در کنار عقل، احساس و دل نیز ابزاری هستند که

می‌توانند ما را به شناخت حقیقت رهنمون شوند، با این مزیت که از محدودیت‌های عقل برکنارند. به نظر روسو، در حل مشکلات اجتماعی و اخلاقی جامعهٔ مدرن، عاطفه بر عقل برتری دارد. اما توجه گستردهٔ او به احساسات انسان به طور کامل واکنشی در برابر عقل نبود. او در کتاب *قرارداد اجتماعی*، جامعهٔ آرمانی‌ای را توصیف می‌کند که بر اساس مقولات اصلی روشنگری، یعنی آزادی، برابری و مدارا بنا شده است و وجود چنین جامعه‌ای را منوط به قوای اخلاقی باطنی انسان و نظارت یک حکومت خیرخواه می‌داند.

همان طور که گفتیم، روسو پیشرفت علوم و فنون را در جهت زوال و انحطاط انسان می‌دانست، از این رو نسبت به پیشرفت مادی و صنعتی جهان دیدی منفی داشت و در مرحلهٔ اول به انتقاد از جامعه و تمدن پرداخت. لحن کلام او در *گفتار دربارهٔ منشأ نابرابری میان انسان‌ها* به گونه‌ای است که موجب این تصور می‌شود که روسو به طور کلی با تمدن مخالف است و به انسان توصیه می‌کند که از علم و صنعت دست بکشد و به دل طبیعت پناه ببرد. اما در *قرارداد اجتماعی* طرح ایجاد جامعه را می‌ریزد و شرط سعادت انسان را عمل بر طبق قانون می‌داند. در اینجا ممکن است چنین به نظر آید که روسو در عقاید خود دچار تعارض شده است. اما اگر آثار او را به خوبی بررسی کنیم درمی‌یابیم که او تلاش می‌کند تا نظریهٔ سیاسی و اجتماعی واحدی را ارائه نماید. مسئلهٔ مورد نظر او حفظ فضایل انسان در جامعهٔ متمدن است، جامعه‌ای که در آن فکر، عقل، تمدن و پیشرفت موجب تباهی انسان شده است. او در *گفتار دربارهٔ علوم و فنون* بین فساد و زوال زندگی اخلاقی انسان و توسعه و تحول تمدن، رابطه‌ای ضروری قائل شده است و معتقد است گوهر انسان به واسطهٔ تمدن رو به نابودی می‌رود. در *گفتار دربارهٔ منشأ نابرابری میان انسان‌ها* انسانی را که به واسطهٔ تمدن فاسد شده است به مجسمه‌ای تشبیه کرده که به خاطر گذشت زمان و تأثیر جریان‌های جوی چنان فرسوده شده است که دیگر نمی‌توان تشخیص داد که آیا یک رب‌النوع است یا یک هیولای وحشی؛ به همین ترتیب، فساد ناشی از تمدن نیز موجب از خودبیگانه شدن انسان می‌شود. تمام این مفاسد انسان به خاطر اتکای بیش از حد بر عقل است. انسان زمانی که احساس طبیعی بودن را از دست داد و به مرحلهٔ تفکر و تعقل رسید، دچار انحطاط شد.

چنان که پیش‌تر نیز گذشت، هدف روسو بازگشت به وضع طبیعی نیست بلکه او به تکمیل گوهر انسان از طریق یک قرارداد اجتماعی نظر دارد. درونمایهٔ سخن روسو این است که ما در جامعه‌ای فاسد زندگی می‌کنیم که در آن انسان‌ها به یکدیگر دروغ می‌گویند، ریا می‌ورزند و یکدیگر را می‌کشند. حقیقت دست‌یافتنی است، اما نه با سفسطه‌گری یا منطق دکارتی بلکه با رجوع به دل انسانی که او را «وحشی نجیب» می‌نامد. از آنجا که افکار روسو در فضای فکری روشنگری شکل گرفت، بسیاری از مبادی و اهداف این نوع تفکر در آثار او وجود دارد. البته در برخی موارد با روشنگری مخالف است، از جمله در خردباوری. او به احساس، در کنار خرد، نقش برجسته‌ای داد و از این جهت در شکل‌گیری تفکر مکتب ادبی - هنری رمانتیسیسم تأثیرگذار بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. هر چند در شکل‌گیری و تکامل روشنگری افراد بسیاری نقش داشتند، ولی نامدارترین پیشگامان آن در اوایل این قرن گروهی از روزنامه‌نگاران، اندیشمندان، نویسندگان، سیاستمداران، اشراف و انقلابیون

بودند که به نظر می‌رسد بیش‌ترین توجه‌شان را بر روی مشکلات اجتماعی زمان خود متمرکز کردند، و بی‌تردید می‌توان آنها را «فیلسوف» نامید؛ اما از آنجا که ایشان به مباحث اجتماعی و انسانی بیش‌تر علاقه نشان می‌دادند و به مسائل نظری کم‌تر می‌پرداختند، آنها را «فیلولوزوف» می‌نامند تا از فیلسوف به معنای اهل متافیزیک متمایز باشند. این فیلولوزوف‌ها تلاش می‌کردند تا مفاهیم ثابت و خشک فلسفی را به مفاهیم قابل درک برای عموم بدل سازند و در واقع فلسفه را وارد زندگی روزمره کنند.

۲. نباید از کلمه «برابری» چنین برداشت شود که همه افراد از حیث قدرت و ثروت باید کاملاً مساوی باشند، بلکه منظور این است که قدرت عاری از هر گونه خشونت و فقط به موجب قانون به کار رود و در زمینه ثروت کسی آن قدر ثروتمند نباشد که بتواند دیگری را خریداری کند و کسی هم آن اندازه فقیر نباشد که ناچار باشد خودش را بفروشد. (روسو، ۱۳۸۰ [ب]، صص ۲۳۸-۲۳۷).

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *معمای مدرنیته*، ج ۳. تهران: نشر مرکز.
- تورن، الن. (۱۳۸۰). *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها. تهران: گام نو.
- دان، جان ام. (۱۳۸۲). *عصر روشنگری*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
- روسو، ژان ژاک. (۱۳۸۰ [الف]). *امیل*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده. تهران: ناهید.
- (۱۳۸۰ [ب]). *قرارداد اجتماعی*، ترجمه مجتبی کلاتریان. تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۰). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن. تهران: نیلوفر.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). *فلسفه و تجدد*. تهران: امیرکبیر.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1941). *Discourse on the Origin of Inequality*, edited with Donald A. Gress, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1946). *Discourse on the Arts and Sciences*, New York: G. R. Havens.
- D'Alembert, Jean Le Rond. (1959). *Elements de philosophie*, IV, Amersterdam: chatelian.
- Diderot, Denis. (1900). *Les Encyclopedistes*, Paris.
- Windelband, Wilhem. (1957). *Lehrbuch der Geschichte der philosophie*, V, Tubingen.