

ژان ژاک روسو و بسط ایده شهروندی مدرن

شروین مقیمی زنجانی^۱

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۸/۱۲)

چکیده

جریان غالب در تفسیر فلسفه سیاسی روسو، جریانی است که می‌کوشد فهم روسو را به فهم «تمایز جوهری» او از هابز و لاک منوط کند. بدین ترتیب فهم ایده شهروندی مدرن که با فلسفه سیاسی روسو وارد مرحله‌ای اساسی شد نیز اغلب بر همین منوال، یعنی با تأکید بر «تمایز جوهری» میان ایده شهروندی نزد هابز و روسو به انجام می‌رسد. اما پیچیدگی و چندلایگی فلسفه سیاسی روسو نباید موجب شود که از پیوند محکم و اساسی آن با طرح نوینی که هابز در انداخت، غفلت ورزیم. در واقع روسو درست به مانند اسلاف مدرن خویش با این حکم موافقت کرد که انسان بنا به طبیعت خویش، موجودی غیرسیاسی است و اینکه تحلیل وضع بشر را باید از ایده فرد آغاز کرد. هدف از این مقاله کوشش برای نشان دادن این امر است که فهم فلسفه سیاسی روسو و به تبع آن فهم ایده شهروندی نزد روسو، بیشتر از آنکه در پرتو آن «تمایز جوهری» امکان‌پذیر باشد، در ذیل بسط ایده هابز و به یک معنا رادیکال کردن آن ایده قابل فهم است. ما می‌خواهیم نشان دهیم که ایده فرد صاحب حق در فلسفه سیاسی روسو، همان مبنایی است که اجازه نمی‌دهد تمایز میان فلسفه او و هابز چندان «جوهری» باشد. بر همین اساس آنچه روسو را از هابز و لاک و لاجرم شهروندی روسویی را از شهروندی هابزی و لاک می‌تمایز می‌کند، بسط مقدمات هابزی و به یک معنا رادیکال کردن مبنایی مدرنیستی فلسفه سیاسی هابز است که به درکی از شهروندی نزد روسو منتهی شد که اکنون در مقام طبیعت ثانوی انسان مدرن خودنمایی می‌کند.

واژه‌های کلیدی

ایده فرد، روسو، شهروندی، فلسفه سیاسی، وضع طبیعی، هابز.

مقدمه

هابز با تدوین ایده «فرد» صاحب حق بی‌چون‌وچرا نسبت به صیانت از ذات خویش در وضع طبیعی، به‌نوعی بنیاد شهروندی مدرن را پی‌ریزی کرد. جان‌لاک نیز اصل دیدگاه هابز را پذیرفت و تنها کوشید تا با وارد کردن ضابطهٔ موسوم به «رضایت» در امر حکومت، از سویه‌های جبارانه‌ای که الگوی هابز ممکن بود بدان منتهی گردد، ممانعت به‌عمل آورد. به‌علاوه کوشش لاک برای منسوب کردن «حق مالکیت» به انسان وضع طبیعی، زمینه را برای تدوین الگوی خاصی از انسان مدنی فراهم آورد که بعدها به‌شدت از سوی روسو با عنوان ناخوشایند و ناپسند «بورژوا» مورد انتقاد قرار گرفت. با این حال اگرچه فلسفهٔ سیاسی روسو را اغلب در پرتو نقدهای جدی او به دیدگاه هابز و لاک به آدمی مورد ملاحظه قرار می‌دهند، پیچیدگی و چندلایگی فلسفهٔ سیاسی روسو نباید موجب شود که از پیوند محکم و اساسی آن با طرح نوینی که هابز در انداخت، غفلت ورزیم. در واقع روسو درست به مانند اسلاف مدرن خویش با این حکم موافقت کرد که انسان بنا به طبیعت خویش، موجودی غیرسیاسی است و اینکه تحلیل وضع بشر را باید از ایدهٔ فرد آغاز کرد. به بیان دیگر، روسو نیز با شهروندی به‌عنوان امری مصنوعی و متکی به ایدهٔ فرد صاحب حق موافق است. روسو بر بنیاد همین توافق اصولی، تمایزهای عمدهٔ خویش با اسلاف مدرن و به‌علاوه پیشامدرنش را در جهت سوق داد که به رادیکالیزه شدن ایدهٔ مدرنیستی سیاست انجامید و «شهروند» مدرن به شکلی تام و تمام در فلسفهٔ سیاسی او ظهور کرد. نکتهٔ اینجاست که بلوغ ایدهٔ شهروندی در فلسفهٔ سیاسی روسو، به‌اندازهٔ زایش ایدهٔ فرد نزد هابز و لاک به‌عنوان محمل بنیادین ایدهٔ «شهروندی» جدید حائز اهمیت است. این سیر، علی‌رغم فراز و نشیب‌ها و اختلاف‌ها و ناسازگاری‌ها، در نهایت واجد نخ تسبیحی است که می‌توان به کمک آن مراحل و جنبه‌های گوناگون شکل‌گیری ایدهٔ «شهروندی» در غرب را دنبال کرد. فلسفهٔ سیاسی روسو در خود غرب نیز به‌عنوان فلسفه‌ای چندوجهی، پیچیده و لایه‌لایه، آثار و نتایجی افراطی در پی داشت. با این حال آنچه به‌عنوان جریان اصلی شهروندی در کشورهای غربی، همچنان به حیات خویش ادامه می‌دهد و به بخشی از عقل سلیم غربی تبدیل شده است، تلفیقی است متوازن و متعادل از ایدهٔ «فرد» در معنای هابزی و لاکِ آن از یک سو و جرح و تعدیل‌های روسویی که البته از برخی جهات تعیین‌کننده و ریشه‌ای بوده است. بدین ترتیب فهم جایگاه ایدهٔ «شهروندی» در فلسفهٔ سیاسی روسو با عنایت به نسبت آن با تلقی هابز از شهروندی، نقشی عمده در فهم وضع ایدهٔ «شهروندی» در دوران معاصر دارد.

رادیکالیزه کردن ایده «فرد»

روسو تلاش کرد تا ایده «فرد» صاحب حق مدرن را که هابز بنیادش را پی ریخته بود، به نحوی بازتفسیر کند که دو نتیجه از آن حاصل شود: از یک سو پرهیز از استبداد لویاتان یا همان دولت هابزی، و از سوی دیگر خلاص شدن از شر آن پدیده‌ای که روسو او را «بورژوا» می‌نامید و ماحصل کوشش لاک برای توضیح ویژگی‌های انسان در وضع مدنی یا سیاسی بود. بدین ترتیب همان‌گونه که یکی از جدی‌ترین مفسران فلسفه سیاسی روسو اظهار کرده است:

تحلیل روسو در قیاس با تفکر لاک یا منتسکیو، به تأکیدی به مراتب سفت و سخت‌تر بر آزادی و برابری در درون جامعه مدنی منتهی شد. او برخلاف آنها که میانه‌رو بودند، افراطی‌گری را به سیاست مدرن ارزانی کرد (Bloom, 1990: 216). بدین ترتیب نقد روسو بر فیلسوفان مدرن پیش از خود در غفلت آنها از یک ضرورت ریشه داشت؛ ضرورت وحدت درونی میان اراده‌های انسانی به نحوی که اراده هر کس با اراده پیکره سیاسی همانند شود یا برعکس، اراده پیکره سیاسی با اراده هر کس همانند شود (منان، ۱۹۹۴: ۷۷). هدف این بود که نظامی سیاسی ساخته شود که به موجب آن هر کس در فرمانبرداری از «اراده عمومی»^۱، در واقع و به بیان دیگر در نفس‌الامر، از خودش فرمان ببرد. این نکته را چنانکه خواهیم دید باید رادیکالیزه کردن ایده «فرد» در معنای هابزی آن و نیز رادیکالیزه کردن سیاست مدرن تلقی کرد، زیرا با فلسفه سیاسی روسو کار به جایی می‌رسد که سودای ایجاد یک نظم سیاسی آرمانی که مظهر اراده عمومی (و بدین ترتیب تبلور توأمان آزادی و برابری) باشد، به هدفی دست‌یافتنی^۲ بدل می‌شود. جنبه ساختگی شهروندی مطلوب از نظر روسو، به مراتب از خصلت مصنوعی دولت هابزی پررنگ‌تر است، زیرا اگر نزد هابز تنها دولت بود که به تبع قراردادی انسانی و در مقام دستگاهی مصنوعی می‌بایست طبیعت تغییرناپذیر آدمیان را به نوعی ضبط و مهار کند، اما نزد روسو علاوه بر ماهیت مصنوعی قرارداد اجتماعی با کوشش در جهت ایجاد نوعی تغییر در طبیعت آدمی نیز مواجهیم. بدین معنا می‌توان هم‌نوا با کارل بارت اظهار داشت که روسو در *انحراف* از اسلاف متجدد خویش، به تبلور و تجسم امکان‌های تجدد تبدیل شد (Barth, 1959: 59).

روسو هم به مانند هابز می‌پذیرد که سیاسی بودن در انسان، طبیعی نیست. بنابراین او نیز برای توضیح طبیعت انسان به سراغ مرحله پیشاسیاسی می‌رود. در واقع روسو نیز به مانند هابز و برخلاف فیلسوفان سیاسی کلاسیک، نگاهی غیرغایت‌شناختی به آدمی داشت. او اگرچه بر مفهوم فضیلت^۳ تأکید می‌کرد و می‌کوشید آن را در مقابل تقلیل مسئله سیاسی و اخلاقی از

1. general will
2. accessible
3. virtue

سوی هابز و لاک قرار دهد، با این حال درست به مانند آنها مجبور بود تا تفسیری از فضیلت به دست دهد که با انگاره وضع طبیعی سازگار باشد نه نوعی غایت‌شناسی کلاسیک. انسان را در این معنا نمی‌توان و نباید با توجه به غایتی^۱ که برای او متصور است، بلکه باید با عنایت به خاستگاه^۲ یا نقطه تکوین^۳ او مورد ملاحظه قرار داد: یعنی باید با عنایت به شرایط او در وضع طبیعی به‌عنوان آغازگاه (Strauss, 1989: 89). بدین ترتیب روسو با وجود همه اختلافات بنیادینی که با بنیانگذاران فلسفه سیاسی جدید (به‌ویژه هابز و لاک) داشت، در این مدرنیستی‌ترین سویه تفکرشان، با آنان همداستان بود.

اما روسو ایده‌ای انقلابی را بر بنیاد این نگاه جدید به آدمی مطرح ساخت: اینکه تیره‌روزی و بدبختی انسان که هابز آن را با شرایط انسان در وضع طبیعی یکی انگاشته بود، خود محصول برپا شدن اجتماع سیاسی است. به عبارت دیگر، روسو انگاره غیرطبیعی بودن زیست سیاسی نزد انسان را با این تلقی رادیکالیزه کرد. این جمله مشهور روسو در *قرارداد اجتماعی* است که «انسان آزاد آفریده شد، و همه جا در زنجیر است» (Rousseau, 1987: 141). حرف روسو این است که آنچه در انسان طبیعی است، آزادی اوست نه سیاسی بودن او. آزادی نه مقوله‌ای سیاسی، بلکه مقوله‌ای است ناظر بر وجود طبیعی آدمی. آزادی در این معنای اولیه، یعنی در وضع طبیعی، امری پیش‌حقوقی است. به‌زعم روسو «صرف‌نظر کردن از آزادی، به معنای صرف‌نظر کردن شخص از مقام انسانی خویش است» (Rousseau, 1987: 144). از این بیان عام روسو، برابری نیز استنتاج می‌شود و آن اینکه هر انسانی در وضع طبیعی، از آنجا که انسان است، درست به مانند دیگران از آزادی برابر برخوردار است. منتها روسو برخلاف هابز تلاش می‌کند تا این حق برابر آزادی را در بستری *ایجابی/بازتفسیر* کند. به عبارت دیگر، انسان آزاد روسو در وضع طبیعی، انسانی *سعادتمند* است. تعبیر *ایجابی* از آزادی و بدل شدن آن به اصل مقوم انسانیت، از مجرای فلسفه سیاسی روسو به یکی از تعیین‌کننده‌ترین ویژگی‌های شهروندی مدرن تبدیل شد. آزادی در این معنا صرفاً آن‌گونه که هابز می‌پنداشت، «فقدان مانع بر سر راه انجام اعمالی در راستای فرونشاندن امیال» نیست، بلکه همان‌گونه که در بحث از «اراده عمومی» خواهیم دید، محملی است برای بازگرداندن انسانیت انسان به او در شرایطی که به‌واسطه ایجاد اجتماع سیاسی و لاجرم نابرابری ناشی از آن، امکان رجعت به شرایط پیش‌سیاسی منتفی شده است. این کوشش برای احیای انسانیت انسان بدون تردید خصیلتی سیاسی دارد و فعالیت سیاسی بدین ترتیب به یکی از اجزای اصلی ایده شهروندی مدرن تبدیل می‌شود.

1. telos
2. origin
3. genesis

روسو بر آن بود که توصیف هابز و دیگران از شرایط آدمی در وضع طبیعی، توصیفی است که به قدر کافی به آغازگاه‌های زندگی انسان طبیعی نزدیک نشده است (Rousseau, 1987: 38)، زیرا در این صورت باید می‌توانست ببیند که خصوصیات انسان هابزی در وضع طبیعی، خصوصیتی است که ربطی به طبیعت او ندارد، بلکه ماحصل فساد است که از ناحیه برقراری اجتماع سیاسی بر بنیاد نابرابری اقتصادی سر برآورده است. روسو در رساله درباره منشأ نابرابری میان انسان‌ها می‌نویسد:

برخی در نسبت دادن صفت عادل و غیرعادل به انسان در آن وضع، تردید به خویشتن راه نداده‌اند، بی‌آنکه زحمت نشان دادن این نکته را به خود بدهند که آیا انسان اصلاً چنین انگاره‌ای را در آن شرایط داشته است یا اینکه این انگاره برای او سودمند بوده است یا خیر. دیگران از حق طبیعی‌ای سخن گفته‌اند که هر کس در وضع طبیعی در خصوص چیزهایی که متعلق به اوست، از آن برخوردار است، بی‌آنکه توضیح دهند از «تعلق» چه معنایی را مراد می‌کنند. دیگران با دادن اقتدار به قوی در مقابل ضعیف آغاز کردند و بلافاصله از وقوع حکومت سخن رانندند، بدون آنکه به زمانی فکر کنند که پیش از آنکه واژگان «اقتدار» و «حکومت» بتواند معنایی در میان انسان‌ها داشته باشد، بر آنان گذشته است. در نهایت همه آنها که مدام از نیاز، طمع، سرکوب، میل و غرور حرف می‌زنند، ایده‌هایی را به وضع طبیعی نسبت می‌دهند که در جامعه به آن رسیده‌اند (Rousseau, 1987: 38).

تمام آن احساسات و امیالی که به‌عنوان احساسات و امیال طبیعی به انسان در وضع طبیعی منتسب شده، مواردی است که نه تنها طبیعی نیست، بلکه دقیقاً حاصل انحراف از طبیعت است. برای فهم طبیعت انسان باید او را از همه کیفیاتی که مرتبط با زیست در یک اجتماع است، بری ساخت که مهم‌ترین آنها عقل^۱ است؛ عقل وابسته به زبان است و زبان دال بر زندگی اجتماعی. بنابراین نمی‌توان انسان را در تعریف، موجود عقلانی تلقی کرد. او مثل دیگر حیوانات در جنگل در پی تغذیه و حفظ خود است، اما او یک وحشی حریص و بی‌ولع نیست. او فکر آینده نیست؛ او از مرگ نمی‌هراسد، زیرا تصویری از آن ندارد. او تنها از درد پرهیز می‌کند. او فقط زمانی با هموعانش می‌جنگد که با قلت نیازهای مبرم روبه‌رو شود. او به فکر کار مشخصی نیست، بنابراین عاطل است، مگر اینکه برای نیازهای طبیعی‌اش و بنا به غریزه شبه‌حیوانی خویش، به حرکت بیفتد. او فقط دو احساس بنیادین دارد: میل به صیانت از خویشتن و ترحم یا همدلی معین نسبت به دردهایی که هموعش می‌کشد. این دومی سبب می‌شود که او نسبت به دیگر هموعانش، اگر تقابلی با صیانت از خودش در کار نباشد، با سنگدلی رفتار نکند. به تعبیر یکی از شارحان روسو او هیچ فضیلتی ندارد، زیرا به آن نیازی

ندارد. حتی نمی‌توان گفت که او از اخلاقیات برخوردار است؛ او هر کاری که می‌کند بدین خاطر می‌کند که دوست دارد آن را انجام دهد. اما او از یک خوبی معین برخوردار است: به دیگران آسیب نمی‌رساند (Rousseau, 1987: 40-60).

مشکل از جایی آغاز می‌شود که نابرابری شکل می‌گیرد. این نیز از تعبیر مشهور روسو است: «نخستین شخصی که قطعه زمینی را محصور کرد و گفت این از آن من است، و مردم را در باور کردن این مدعا، ساده و بی‌آلایش یافت، او بنیانگذار حقیقی جامعه سیاسی است» (Rousseau, 1987: 60). در واقع جنگ و کشتار و خیانت و جنایت، همه و همه ناشی از این کوشش برای القای مالکیت شخصی و بروز نابرابری در وضع طبیعی انسان‌هاست. روسو معتقد است که خود نظم سیاسی حاصل کوشش همان کسانی است که می‌خواستند از مایملک ادعایی خود در مقابل کسانی که آن را بر نمی‌تابیدند، محافظت به عمل آورند. بروز این نابرابری به‌زعم روسو، فساد آدمی را در پی داشت. نقد روسو بر نابرابری ناشی از تشکیل اجتماع سیاسی را باید در پرتو اصل مقوم آزادی مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس باید گفت آنها که غنی‌ترند، آزادترند، زیرا امکان بیشتری برای لذت بردن از زندگی دارند. «آنها می‌توانند قانون را بخرند و می‌توانند انسان‌ها را [نیز] بخرند» (Bloom, 1990: 217). مساوات‌طلبی یا ایده عدالت اجتماعی به‌عنوان ضرورتی برای تحقق اصل آزادی، با ایده شهروندی مدرن ترکیب می‌شود و روسو از این حیث نقطه عطف^۱ محسوب می‌شود. آزادی و برابری، دو روی یک سکه‌اند و هر یک بدون دیگری نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد. با این حال باید در نظر داشته باشیم که تلقی روسو از آزادی در معنای ایجابی‌اش، پیوندی وثیق و ناگسستنی با ایده فرد در معنایی داشت که هابز مبدع آن بود. بدین‌معنا نقد بنیادین روسو بر هابز را نمی‌توان و نباید به معنای نفی رادیکال ایده فرد مدرن از سوی روسو در نظر گرفت، بلکه برعکس، باید آن را کوششی برای زدودن هرچه بیشتر ته‌مانده‌های تلقی پیشامدرن از آدمی در نظر آورد؛ تلقی‌هایی که مانعی جدی بر سر راه پروژه روسویی سیاست محسوب می‌شد، زیرا ما برای تحقق آرمان روسویی سیاست و مآلاً رسیدن به تعبیری که امروزه از شهروندی داریم، به انسانی نیاز داشتیم که مهم‌ترین ویژگی او در مقام انسان، «انعطاف‌پذیری»^۲ و «قابلیت بی‌حدوحصر برای تغییر و دگرگونی» باشد. با همین درک روسویی از انسان و ماهیت مناسبات سیاسی میان انسان‌ها بود که نسل‌های پس از او در قیاس با مدرن‌های اولیه، دور شدن از کیفیت‌های طبیعی را شرط نزدیک‌تر شدن به زیستی انسانی‌تر تلقی کردند. پیش از پرداختن به راه‌حل شبه‌انقلابی او برای

1. turning point
2. malleability

اصلاح وضع بشر، می‌بایست با ماهیت فسادى که روسو از آن سخن می‌گوید، بیشتر آشنا شویم.

او در کتاب چهارم از رساله *امیل* تصریح می‌کند که «منبع عواطف و احساسات ما... آن یگانه منبعی که با ما زاده می‌شود و مادام که زنده‌ایم ما را رها نمی‌کند عشق به خویشتن یا amour de soi است - یک احساس فطری و اولیه که از پیش در هر کسی وجود دارد و به یک معنا مابقی عواطف و احساسات را باید جرح و تعدیل‌های همین احساس تلقی کرد» (Rousseau, 1979: 213). روسو اذعان می‌کند که این احساس یعنی عشق به خویشتن زمانی برآورده می‌شود که ما نیازهای اصلی و ابتدایی‌مان را برطرف می‌سازیم. اما این عشق به خویشتن می‌تواند در پی مناسباتی که ریشه شکل‌گیری آن را در رساله *درباره منشأ نابرابری* توضیح می‌دهد، به چیزی بدل گردد که او آن را amour-propre می‌نامد. روسو می‌نویسد:

اما amour-propre که مقایسه‌ها از آن ناشی می‌شود، هرگز خرسند نمی‌شود و نمی‌تواند بشود، زیرا این احساس، یعنی ترجیح دادن خودمان بر دیگران، در ضمن مستلزم آن است که دیگران نیز ما را به خودشان ترجیح بدهند، یعنی چیزی که ناممکن است. به همین ترتیب است که احساس ملایم و مهربانانه از عشق به خویشتن سر برمی‌آورد و احساس تنفر و خشم از amour-propre (Rousseau, 1979: 213-214).

تیره‌بختی و گناه نخستین انسان از همین‌جا نشأت می‌گیرد که آدمی خود را با دیگران می‌سنجد و مقایسه می‌کند، زیرا در این سنجیدن به هر حال دیگرانی هستند که از جهاتی از ما بهترند و این منشأ همه رذیلت‌هایی است که در «جامعه» با آن مواجهیم. به بیان پی‌یر منان «کسی که خود را با دیگران می‌سنجد، در روابطش با دیگران تنها به خود می‌اندیشد و در روابطش با خود تنها به دیگران می‌اندیشد و از این‌رو انسانی دوپاره می‌نماید» (منان، ۱۹۹۴: ۱۵۲). تأکید روسو بر عشق به خویشتن به‌عنوان مهم‌ترین وجه طبیعت انسانی او را در تقابل با سنت مسیحی قرار می‌دهد که این عشق به خویشتن را منبع شر به‌شمار می‌آورد.^۱ در واقع روسو با تفکیک عشق به خویشتن طبیعی از amour-propre تلاش می‌کند تا به‌نوعی به خودخواهی حاوی خیر در مقابل خودخواهی حاوی شر مشروعیت ببخشد. کوشش روسو از این حیث او را با بنیانگذاران فلسفه سیاسی مدرن پیوند می‌دهد؛ پیوندی مبتنی بر تدوین ایده‌ای از انسان در مقام موجودی منفرد که عشق به خویشتن، ذاتی او محسوب می‌شود و این مناسبات نادرست

۱. در عهد جدید می‌خوانیم که عیسی مسیح (ع) گفت: «بر تو است که با همه قلب خویش، با همه نفس خویش و با همه جان خویش، عاشق خداوند باشی. این نخستین و بزرگ‌ترین فرمان است. و دومین فرمان نیز مشابه همین است: بر تو است که به مانند خودت، عاشق همسایه‌ات باشی. همه قوانین و شرایع از همین دو فرمان ناشی می‌شوند» (لوقا، ۲۲).

اجتماعی است که این خصیصه طبیعی را که به خودی خود نمی‌تواند شرورانه باشد، به شر تبدیل می‌سازد. بلوم در توضیح این وجه از فلسفه روسو می‌نویسد:

این تمایز، روسو را با ماکیاولی و پیروان او پیوند می‌زند که استدلال می‌کردند انسان‌ها، به‌جای کوشش بیهوده برای زندگی برحسب بایدهای موهوم، می‌بایست مطابق با آنچه واقعاً هستند، زندگی کنند. این نخستین گام به سوی اخلاق مؤثر است. و تمایز روسو راه سده‌های نوزدهم و بیستم را در مواجهه با اِگوئیسم، تعیین کرد (Bloom, 1993: 51).

آن چیزی که بلوم از آن با عنوان اِگوئیسم سده‌های نوزدهم و بیستم سخن می‌گوید، ابتدا نزد ماکیاولی و به‌ویژه هابز جوانه زد و بعدها طی کوششی که روسو برای فائق آمدن بر دوپارگی انسان مدرن (فراروی از این اِگوئیسم) صورت داد، نه‌تنها کمرنگ نشد، بلکه بر شدت و عمق آن افزوده شد. در واقع کوشش روسو برای تدوین راه‌حلی به‌منظور برون‌رفت از معضل اساسی اجتماع سیاسی که به‌زعم او به «انسان دوپاره» منجر شده بود، تبدیل کردن اِگوئیسم مزبور به یک امر خیر از طریق «اراده عمومی» است. به‌عبارت دیگر، او نمی‌کوشد تا به مانند فیلسوفان سیاسی قدیم، این عشق به خویشتن را با تراشیدن بنیادهایی مابعدالطبیعی برای اخلاق و سیاست (و ترویج فضیلت در معنای کلاسیک آن) تحت ضبط و مهار درآورد، بلکه به‌عکس تلاش می‌کند تا آن را بار دیگر به‌نحوی احیا و آزاد کند. اگرچه اجتماع سیاسی در هر شکلش، در نظر روسو نوعی بردگی محسوب می‌شد، و اگرچه «وداع با جامعه، اقتدار، قیدوبند، و مسئولیت یا بازگشت به وضع طبیعی، همیشه نوعی امکان مشروع» برای روسو بر جای می‌ماند (Strauss, 1965: 255)، نمی‌توان از این واقعیت در فلسفه سیاسی روسو غفلت ورزید که او به هر حال در مقام متفکری «مدرن»، درصدد راه‌حلی^۱ بود. او به بیان گویای لئو اشتراوس «ضمن شکایت بردن از هابز، لاک و اصحاب دایره‌المعارف به افلاطون، ارسطو و پلوتارک، عناصر مهم اندیشه کلاسیک را که پیشینیان وی هنوز نگاه داشته بودند، به دور انداخت» (Strauss, 1965: 252)، بنابراین او از این روحیه جاه‌طلبانه مدرن که محصول کوشش ماکیاولی و هابز بود، آنقدر بهره داشت که به این مسئله بیندیشد که می‌توان به مدد سازوکاری انسانی، نه‌تنها خود را به ضبط و مهار عشق به خویشتن محدود نکرد، بلکه حتی می‌توان آن را در قالب حکومت مبتنی بر «اراده عمومی» به‌طور تام و تمام محقق ساخت؛ یعنی کاری کرد که میان اراده او و اراده عمومی، فاصله‌ای باقی نماند. او را به همین معنا باید «مدرن مدرن‌ها» نامید (Bloom, 1993: 52). بدین ترتیب روسو با فراتر رفتن از اسلاف مدرن خویش، طرحی از یک اجتماع انسانی به‌دست می‌دهد که بر بنیاد ایجاد تغییر در طبیعت بشر استوار است. به‌زعم روسو تنها با رقم زدن این تغییر است که می‌توان اجتماعی سیاسی برپا ساخت که نه‌تنها از

آسیب‌ها و انحراف‌های اجتماعات فعلی و معمول برکنار است، بلکه حتی می‌تواند به محملی برای زیستن سعادت‌مندانۀ آدمی تبدیل شود. این امید به تغییر در طبیعت بشر، روسو را به «مدرن مدرن‌ها» تبدیل می‌کند و مبنای شکل‌گیری آن ایده‌ای از شهروندی است که بخش اعظم عقل سلیم^۱ غربی را تا به امروز تحت سیطرۀ خویش دارد. روسو خود در این خصوص می‌نویسد:

آن کسی که جرأت می‌کند و وظیفۀ تأسیس یک ملت^۲ را بر عهده می‌گیرد، باید احساس کند که در موضعی است که بتواند طبیعت آدمی را تغییر دهد، یعنی هر فرد را (که به‌خودی‌خود یک کل کامل و منفرد است) به بخشی از یک کل بزرگ‌تر تبدیل کند (Rousseau, 1987: 163).

نتایج فلسفۀ سیاسی روسو برای ایده شهروندی

وقتی آزادی را به‌عنوان حق بی‌قیدوشرط آدمی در کنار سودای تغییر در طبیعت بشر در راستای تأسیس یک اجتماع سیاسی کمال مطلوب در معنای روسویی کلمه قرار دهیم، خطوط اصلی طرح سیاسی روسو که در رسالۀ *قرارداد اجتماعی* منعکس شده است، آشکار می‌شود. اگر بپذیریم که دست کشیدن از آزادی برای انسان به معنای صرف‌نظر کردن از مقام انسانی خویش است، پس طرحی که روسو درصدد ارائه آن است، باید معضل «آزادی» و «اقتدار» را با/بداع چارچوبی کاملاً نوآیین، برطرف سازد. روسو می‌نویسد: مشکل، یافتن شکلی از پیوند اجتماعی است که با تمام نیروی مشترک خویش، از شخص و از خیرهای هر یک از طرف‌ها، دفاع و حفاظت کند؛ و هریک از طرف‌ها در آن، در عین اینکه خودش با کُل وحدت می‌یابد، باز هم از خودش اطاعت کند، یعنی به‌اندازۀ قبل، آزاد باشد. این آن مشکلی است که قرارداد اجتماعی برای آن راه‌حل ارائه می‌کند (Rousseau, 1987: 148).

وحدتی که روسو از آن سخن می‌گوید، وحدتی آرمانی است که هرگونه دستکاری در آن به نقض و بی‌اثر شدن آن منجر خواهد شد. روسو رسیدن به این وحدت آرمانی را *امکان‌پذیر* می‌داند و همین است که او را به فیلسوفی سراپا مدرن تبدیل می‌کند. «از آنجا که هر فرد خودش را به‌کلی و به‌طور تام و تمام [به کل اجتماع] واگذار می‌کند، این شرایط برای هر کسی یکسان است و چون شرایط برای هر کسی یکسان است، بدین ترتیب هیچ‌کس در دشوار ساختن این شرایط برای دیگران نفعی ندارد» (Rousseau, 1987: 148). بدین ترتیب برخلاف میثاق هابزی، در قرارداد اجتماعی روسو چیزی فراتر یا بیرون از ارادۀ عمومی که مظهر وحدت

1. common sense

2. a people

اراده‌های منفرد اشخاص است، در کار نیست که طرف قرارداد باشد. به محض اینکه گروهی به هر دلیلی بر گروه دیگری حاکم شود، این وحدت نقض می‌شود و اشخاص حق دارند که بر بنیاد نقض آزادی طبیعی‌شان و لاجرم مخدوش شدن حیث انسانی‌شان، بر این اوضاع بشورند و حقوق اولیه خود را که در وضع طبیعی از آن بهره‌مند بودند، مسترد سازند. با این حال باید این نکته را مدنظر قرار داد که بنیاد این شهروندی رادیکال در فلسفه سیاسی روسو را باید در طرحی دید که هابز پی افکند. برجیدن ضروری حکومت مطلقه، به تعبیر پی‌یر منان، از همان اصولی استنتاج شد که هابز این‌گونه از حکومت را بر آن بنیاد نهاده بود: «دلیل وجودی لویاتان همانا آرام‌سازی روابط هم‌وندان جامعه بود. اما رفته‌رفته که چنین وظیفه‌ای به‌خوبی به انجام می‌رسید، وجود لویاتان نیز بیهوده می‌گردید» (منان، ۱۹۹۴: ۱۶۳). به بیان دیگر، می‌توان گفت تبدیل شدن قانون طبیعی به حق طبیعی توسط هابز، بذر فروپاشی حکومت مطلقه را با خود به‌همراه داشت. این استحاله که به دست هابز رقم خورد، آنقدر اساسی بود که کارل اشمیت به نقل از فردیناند تونیس و در توضیح نقش روسو در اضمحلال لویاتان می‌نویسد:

نظریه هابز از طریق روسو... بر سرآغازهای انقلاب بزرگ فرانسه تأثیر نهاد... تجدید ادواری میثاق ملی به‌عنوان یک حق طبیعی جاودان برای او [روسو] یک رخداد طبیعی بود؛ به‌عبارت دیگر او اجازه داد تا انقلاب، آن‌گونه که به‌وقوع پیوست، در هیأت و قواره دولت، ادغام شود (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۳۰).

به تعبیر دیگر با روسو، بذر انقلابی فلسفه سیاسی هابز پرورش یافت و انقلاب سیاسی و اجتماعی به‌عنوان بخشی از خود فرایند دولت‌سازی فهمیده شد. اگرچه نتایج این بحث در نظر خود هابز مُهلک است و ما را به تیره‌بختی وضع طبیعی بازمی‌گرداند، با این حال *اصل امکان‌پذیر بودن تغییر طبیعت بشر* که به هیچ روی نزد فیلسوفان مدرن اولیه جایگاهی نداشت، به ناگاه نظریه حق طبیعی هابز را در بازتفسیر روسویی آن، به نظریه تمام‌انقلابی تبدیل کرد که شهروندی جدید و تأکید آن بر مشارکت سیاسی هر عضوی از یک اجتماع مدنی، تنها یکی از نتایج دوران‌ساز و تعیین‌کننده آن محسوب می‌شود. شاید بتوان از این نیز فراتر رفت و به این نکته اشاره کرد که از نظر روسو، آن مرحله، آن لحظه یا آن آنی که فرد در فعالیت سیاسی و اجتماعی با کل یکی و اینهمان می‌گردد، یعنی آن لحظه‌ای که فرد همان احساسی را نسبت به شهر خویش دارد که هر فرد تک‌افتاده‌ای نسبت به خویشتن دارد (منان، ۱۹۹۴: ۱۶۹)، این همان لحظه‌ای است که می‌تواند بازگرداننده انسانیت از دست‌رفته انسان مدرن باشد. به تعبیری دیگر می‌توان گفت که *انسان مدرن برای احیای انسانیت از دست‌رفته خویش راهی ندارد، جز آنکه به شهروند روسویی تبدیل شود*. برای تبدیل شدن به شهروندی روسویی باید سامانی سیاسی را به‌موقع اجرا گذاشت که طی آن هر فرد با پیروی از کل، در واقع از خویش پیروی کند. این

از آن روست که اگر بنا باشد قانون، قانون باشد، نمی‌تواند بر چیزی جز حق تکیه کند؛ بدین ترتیب اگر قانونی در تعارض با اراده فرد باشد، آن را نمی‌توان قانون نامید، بلکه اسم آن را باید «زور» گذاشت. از سوی دیگر آنچه موجب می‌شود هر فرد، اراده خود را در تعارض و تباین با اراده دیگری تلقی کند، به طبیعت فاسدشده آدمی در وضع مدنی و سیاسی مدرن بازمی‌گردد که البته می‌توان و باید آن را تغییر داد. بدین منظور باید شرایطی را ساخت که طی آن آزادی و الزام با یکدیگر ترکیب شوند.

نکته بسیار مهم دیگر این است که اگرچه تلقی روسو از مقوله شهروندی در بستر اندیشه سیاسی جدید غربی، پیوندهای ناگسستنی با فردگرایی هابزی دارد، در عین حال از برخی لحاظ اساسی با راه‌حل لیبرالی متباین است. این خصلت چندوجهی و مبهم فلسفه سیاسی روسو است که به‌جد باید آن را مدنظر داشته باشیم.

در راه‌حل لیبرالی انسان از میزانی از آزادی خویش دست می‌شوید تا مابقی آن را از معرض تعرض دور نگاه دارد. اما معلوم نیست این میزان دقیقاً چقدر است. در راه‌حل لیبرالی، تنش میان آزادی و وظیفه همچنان به‌طور جدی پابرجا می‌ماند. روسو درصدد است تا این تنش را که فیلسوفان سیاسی مدرنی چون هابز و لاک ذاتی مناسبات انسانی و تغییرناپذیر می‌دانستند، با ارائه راه‌حل رادیکال و انقلابی برطرف سازد. در واقع روسو درصدد است تا «تغییری شایان ملاحظه» در آدمی پدید آورد؛ تغییری که سبب می‌شود او از انسانی فاقد اخلاق به انسانی اخلاقی بدل شود (Rousseau, 1987: 150). تنها از طریق جایگزینی «وظیفه» با «میل و رغبت شخصی» است که می‌توان اجتماعی سیاسی را بر بنیاد انسان اخلاقی یا همان شهروند در معنای روسویی تأسیس کرد. روسو در اینجا به نکته بسیار مهمی اشاره دارد که می‌توان هم‌نوا با لئو اشتراوس آن را تکیه بر مبنایی در فلسفه کلاسیک برای کنده شدن تام و تمام از کلاسیسیسم در فلسفه سیاسی تلقی کرد؛ او می‌گوید انسان قابلیت منحصر به فرد «تعمیم‌بخشی»^۱ را دارد. به بیانی دیگر او در اینجا برخلاف هابز، بر وجه لوگوسیک^۲ انسان تأکید می‌ورزد. انسان قادر است «من می‌خواهم» را به «ما می‌خواهیم» تبدیل کند. در واقع جامعه موردنظر روسو بر بنیاد همین اصل استوار می‌شود. بر این اساس هر انسانی که تنها آن چیزی را اراده کند که همه می‌توانند اراده کنند، اجتماعی از اراده‌های مشترک و هماهنگ را ممکن می‌سازد. آن اجتماعی از انسان‌ها که به‌طور کلی با هم اراده می‌کنند، جنگ مجازی همه علیه همه را از بین می‌برند، جنگی که جامعه لیبرالی فقط نوعی آتش‌بس در مورد آن به اجرا می‌گذارد. اراده عمومی همانا خیر مشترک است (Bloom, 1990: 223).

1. generalization
2. logosic

نکته بسیار مهم در اینجا این است که منظور روسو این نیست که از طریق اراده عمومی بر انشقاق میان انسان‌ها تفوق پیدا کند. او می‌خواهد از بیخ و بنیاد انسانی طراز نوین داشته باشیم که اراده عمومی نزد وی، بیش از اراده فردی و شخصی‌اش، غیرمستبدانه و خیر تلقی شود. این کوشش چنانکه گفتیم، در تقابلی بنیادین با انگاره کلاسیک از سیاست و نیز تلقی مدرن‌های اولیه از مناسبات سیاسی میان آدمیان قرار دارد. روسو در اینجا بیشتر از آنکه دل در گرو کلاسیسیسم داشته باشد، با تمام توان می‌کوشد تا استلزامات منطقی انگاره‌های اساسی عصر روشنگری را تا انتها دنبال کند. ندای تبدیل جامعه به پیکره‌ای سراپا عقلانی را می‌توان از لابه‌لای گزاره‌های روسو شنید. در جامعه روسویی، اطاعت از اراده عمومی، همانا عمل کردن به شیوه‌ای آزادانه است (Rousseau, 1987: 152). در واقع روسو درست برخلاف فیلسوف افلاطونی که به‌تنهایی از غار دوکساها بیرون می‌رفت و برای سامان دادن به امور شهر مجبور بود به درون غار بازگردد، بر آن است که انسان می‌تواند به‌واسطه «تمدن» و از راه فعالیت‌های تاریخی برای پل زدن میان اراده جزئی به اراده عمومی، زمینه‌ای را فراهم آورد تا همگی به‌طور جمعی از غار دوکساها بیرون آیند و جامعه سیاسی کمال مطلوب را شکل ببخشیم. در واقع فلسفه سیاسی روسو به‌نوعی نشانه آشکار تبدیل شدن و به بیانی فروکاسته شدن حقیقت فلسفی به حقیقتی سیاسی نیز هست. شهروندی در معنای روسویی کلمه، مستلزم چنین گذاری است: نزدیکی و دوری از اراده عمومی، معیار و ضابطه سنجش حقیقت است و شهروندی که محصول اراده عمومی است، از بالاترین جایگاه برخوردار می‌شود، زیرا اوست که نماد شأن و مقام واقعی انسان است؛ انسانی که بنا به طبیعت خویش، آزاد آفریده شده است و تنها در جامعه موردنظر روسو است که دیگر در زنجیر نیست، زیرا به تبع فرمانبرداری از اراده عمومی، تنها از خویشتن فرمان می‌برد. هر تصمیمی که برای شهر گرفته می‌شود، باید تصمیمی باشد که فرد آن را ناشی از اراده خویش بداند. تنها در چنین صورتی است که شهروندی روسویی محقق می‌شود. فعالیت مستقیم سیاسی در زمره مقومات شهروندی روسویی است و در کانون شیوه زندگی او جای دارد (Bloom, 1990: 224) این بدان سبب است که تنها در این صورت اصل مناقشه‌ناپذیر خودحکومت‌گری^۱ و خودآیینی^۲ تأمین می‌شود. شهروند روسویی در این معنا، شهروند طبیعی نیست، بلکه به معنای دقیق کلمه ساخته می‌شود. این فرایند ساختن در واقع فرایندی تربیتی و به بیانی دیگر، فرهنگی است. اینجاست که روسو جای تمدن^۳ را به فرهنگ می‌دهد. تمدن در نظر او از فساد نشان دارد که تبلور اصلی‌اش را در جامعه

1. self-governing

2. autonomy

3. civilization

بورژوازی و مشروطه‌خواهی^۱ لیبرالیستی مدرن می‌بینیم. اما فرهنگ از سنخی دیگر است. فرهنگ با انسان، آن‌گونه که به‌طور کلی می‌زید سروکار دارد. فرهنگ با سعادت انسان و شیوه زیست سعادت‌مندان^۲ او در ارتباط است و بدین ترتیب فرهنگ با سیاست روسویی پیوندی وثیق پیدا می‌کند. بی‌سبب نیست که زو ام. تراچتنبِrg کتاب خود را *شهروندسازی: نظریه سیاسی فرهنگ نزد روسو*^۳ نامیده است. او در مقدمه کتاب خویش به این نکته اشاره می‌کند که «روسو، بیش از هر فیلسوف دیگری، متوجه نقش فرهنگ در زندگی سیاسی بود. قرارداد اجتماعی در نظر او تنها تا جایی می‌تواند مؤثر باشد که از سوی شبکه‌ای از نهادها و کردارهای فرهنگی حمایت شود: او برای اشاره به این وجه از زندگی از اصطلاح *moeurs*^۴ استفاده می‌کند» (Trachtenberg, 1993: 1). در واقع فرهنگ در این معنا همان چیزی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا در جهت عکس شرایط خود در وضع طبیعی، به آن دسته از تلقی‌های بنیادینی شکل دهند که برای ایجاد یک همکاری سیاسی ضروری محسوب می‌گردد. کانت بعدها در *جستار کوچکی که اتفاقاً در آنجا از روسو نیز نام می‌برد*، برای نخستین بار از اصطلاح «فرهنگ» در معنایی جدید سخن گفت؛ معنایی که بر تلقی امروزی همه ما از فرهنگ سایه افکنده است. (Kant, 1991: 229-30)

ما از اعتراض روسو به نابرابری اقتصادی میان شهروندان که مقوم سویه‌های اجتماعی شهروندی مدرن نیز بود تا حدی سخن گفتیم. اما وجه دیگری از شهروندی روسویی که دیگرانی چون کانت نیز در جای جای مکتوبات سیاسی خویش بر آن صحنه نهادند، تجلیل از زندگی سیاسی فعالانه و به تعبیری زیستن در قامت یک شهروند روسویی است. نفس فعالیت سیاسی در راستای منافع و مصالح عمومی و نیز دفاع از سرزمین پدری^۵، از جمله مهم‌ترین سویه‌های شهروندی مدرن است که مرجع اصلی آن را باید روسو دانست. او به‌ویژه در بخش دوم رساله *گفتاری درباره اقتصاد سیاسی*، ابعاد مختلف این سویه از شهروندی مدرن را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. در واقع بسط ویژگی میهن‌پرستی به‌عنوان فضیلتی مدرن را می‌بایست ماحصل کوشش روسو در جهت افزودن بر دامنه تنگ و سلبی شهروندی در معنای هابزی آن و برکشیدنش به سطح فعالیتی تلقی کرد که می‌تواند معیار و ضابطه‌ای برای سنجش مرتبه انسانیت ما باشد. اینجاست که شهروندی مدرن در عین آنکه ابعاد اجتماعی پیدا کرده و

1. constitutionalism

2. Making Citizen: Rousseau's Political Theory of Culture

۳. خود نویسنده در توضیح این اصطلاح که معادل واژه انگلیسی *mores* به معنای «آداب و رسوم» است، اظهار می‌دارد که

برای برجسته‌کردن نقش آن در ذهن مخاطبان کتاب، از ترجمه آن به فرهنگ پرهیز کرده است (Trachtenberg, 1993: 261).

4. patrie

به نوعی با مقوله عدالت اجتماعی پیوند می خورد، همزمان واجد عناصر پررنگ سیاسی می شود؛ مراد ما از صفت سیاسی در اینجا، پیرو معنایی که تی. ایچ. مارشال در ذهن دارد، ناگسستگی بودن مقوله شهروندی با فعالیت مستمر سیاسی در راستای تعیین حق سرنوشت است که امروزه به یکی از اجزاء لاینفک شهروندی بدل شده است.

روسو با نقد تلقی حداقلی و به تعبیری سلبی لیبرالی از حکومت که میراث هابز و لاک بود، حکومت را مهم ترین مرجع تربیت شهروندان می داند. نزد روسو رسیدن به حقوق شهروندی با عمل به وظایف شهروندی، اینهمان می شود. به زعم روسو «بزرگترین حامی اقتدار عمومی، در قلوب شهروندان جای دارد و هیچ چیز در محافظت از حکومت، نمی تواند جایگزین اخلاقیات شود» (Rousseau, 1987: 115). راه حل روسو برای تربیت شهروندان تنها به کوشش برای تبدیل کردن آنها به انسان هایی خوب محدود نمی گردد، بلکه ایجاد و تقویت عشق به میهن در دل و جان آنهاست که آنان را به شهروندان مدنظر روسو تبدیل می کند. اینکه به شهروندان بگوئیم خوب باشید، کافی نیست؛ آنها باید خوب بودن را یاد بگیرند؛ حتی این نمونه کامل [یعنی خوب بودن] که از حیث بحث ما نخستین درس است، تنها ابزاری نیست که باید به کار گرفته شود؛ مؤثرترین ابزار، عشق به میهن است، زیرا همان گونه که من پیشتر گفته ام، هر انسانی زمانی فضیلت مند است که اراده جزئی او از هر لحاظ با اراده عمومی همساز باشد، و ما به شکلی من عندی آن چیزی را اراده می کنیم که کسانی که به آنها عشق می ورزیم آن را اراده می کنند (Rousseau, 1987: 119).

این فقره از دو نظر مهم محسوب می شود؛ نخست از این حیث که روسو تلاش می کند تا با تدوین انگاره مدرن شهروندی و بسط آن با تکیه بر دریافت مدرن های اولیه، تمایز قدیمی میان انسان خوب و شهروند خوب را به سود دومی از موضوعیت بیندازد. او در ادامه با مقایسه سقراط و کاتو، به تصریح جانب کاتو را می گیرد، زیرا او برخلاف سقراط که تنها به سعادت خویش می اندیشید، در پی سعادت همگان بود (Rousseau, 1987: 121). اگرچه روسو در آثار مختلف خود به گونه ای سخن می گوید که استنتاج یک رأی مشخص به سود موضعی روشن و شفاف را تا حد زیادی غیرممکن می سازد، با این حال تمجید او از فضیلت شهروند خوب را که میهن پرستی مهم ترین معیار و ضابطه آن محسوب می شود، باید از مهم ترین

۱. تی. ایچ. مارشال از منظر جامعه شناسی تاریخی، شکل گیری پدیده شهروندی در غرب جدید را از سده هفدهم تا سده بیستم مورد ملاحظه قرار داد و سه جنبه اساسی را برای آن در نظر گرفت: جنبه مدنی، جنبه سیاسی و جنبه اجتماعی. در واقع به زعم مارشال، شهروندی در غرب از شهروندی مدنی به سیاسی و از سیاسی به اجتماعی تحول پیدا کرده است (Marshall, 1950: 10-11).

۲. سیاستمدار و مورخ رومی (۱۴۹-۲۳۴ ق. م).

تأثیرات دیدگاه‌های روسو بر سرنوشت انگاره مدرن شهروندی دانست. سخن بر سر تأثیر رتوریک روسو بر عقل سلیم جوامع مدرن است. رتوریک روسو از این حیث رتوریکی پیروزمندانه است که در نهایت دوری از فعالیت سیاسی و بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت ملت را به یکی از نابخشودنی‌ترین رذایل انسانی تبدیل کرده است و در مقابل فعالیت سیاسی دموکراتیک در راستای تأمین مصالح ملی در پرتوی تأملات او، نه فقط به جزء لاینفک شهروند خوب، بلکه به یکی از معیارهای بی‌چون‌وچرای انسان خوب در دوره جدید تبدیل شده است.^۱

نکته دوم در فقره‌ای که نقل کردیم، تلاش روسو برای حل کردن معضل دور افتادن انسان از وضع طبیعی و تبدیل شدن «عشق به خویشتن» به خصلت ویرانگری است که چنانکه گفتیم، روسو از آن با عنوان amour-propre یاد می‌کند. روسو در گفتاری درباره اقتصاد سیاسی، می‌کوشد تا نه تنها خصلت ویرانگر amore-propre را از رهگذر اعجاز میهن‌پرستی یا عشق به میهن^۲ از میان ببرد، بلکه انسان را به مدد آن به سطحی اخلاقی بر بکشد که به مراتب از جایگاه او در وضع طبیعی برتر و بالاتر است. بدین ترتیب amour-propre که در وضع مدنی پس از دور افتادن از وضع طبیعی، به بلای جان آدمی تبدیل شده است، باید از طریق تربیت جای خود را به amour de la patrie یا عشق به سرزمین پدری بدهد. او می‌نویسد:

تردیدی نیست که بزرگ‌ترین اعجازهای فضیلت، محصول عشق به سرزمین پدری است: این احساس پرتراوت و زنده زیبایی هر فضیلتی را ارزانی amour-propre می‌کند و بدان نیرویی می‌بخشد که بی‌آنکه آن را از ریخت بیندازد، آن را به قهرمانانه‌ترین همه عواطف و احساسات تبدیل می‌کند^۳ (Rousseau, 1987: 119-120).

۱. مارک وارن در بحث از زمینه‌های ظهور دموکراسی فراگیر و مشارکت وسیع شهروندان در امور سیاسی، روسو را در صدر بانیان آن می‌نماید: «دموکراسی فراگیر، در برگیرنده دموکراسی مشارکتی، سوسیالیسم دموکراتیک و گرایش‌های رادیکال‌تر دموکراسی لیبرال است که از روسو، جان استوارت میل، تی. آچ. گرین و جان دیویی نشأت می‌گیرد. این‌ها نظریه‌هایی هستند که به سود مشارکت فزاینده و ضبط و مهار فزاینده در امر تصمیم‌سازی عمومی استدلال می‌کنند، خواه از طریق دموکراسی مستقیم در مقیاس‌هایی خرد، یا از طریق پیوندهایی نیرومندتر میان شهروند و نهادهایی که در مقیاس کلان‌تر عمل می‌کنند». (Janoski, 1998: 20).

2. amour de la patrie

۳. کانت هم در جستار موسوم به «در باب رابطه نظریه با عمل در حق سیاسی» و در بحث از آزادی انسان به‌عنوان نخستین اصل پیشینی، به تبعیت از دریافت روسو از میهن‌پرستی می‌نویسد: «یگانه حکومت قابل تصور برای انسان‌های برخوردار از حقوق، حتی اگر حاکم، حاکمی خیرخواه باشد، نه یک حکومت پدرسالارانه بلکه یک حکومت میهن‌پرستانه است (imperium non patrenale, sed patrioticum). یک تلقی میهن‌پرستانه، تلقی‌ای است که براساس آن هر کسی در دولت، حتی رئیس آن دولت، کامن‌ولث را به‌عنوان زهدان مادر، یا سرزمین را به‌عنوان زمین پدری مورد ملاحظه قرار می‌دهد،

روسو در همین بخش دوم از رساله گفتاری درباره اقتصاد سیاسی، مبانی پیوند میان دریافت خویش از عشق به سرزمین پدری (یعنی سویه‌های سیاسی شهروندی) و دغدغه عدالت اجتماعی (یعنی سویه‌های اقتصادی-اجتماعی شهروندی) را بسط می‌دهد. روسو این سؤال را مطرح می‌کند که آیا ما می‌خواهیم مردم را فضیلت‌مند کنیم؟ برای این کار راهی نداریم جز آنکه کاری کنیم تا «آنها به میهن خویش عشق بورزند» (Rousseau, 1987: 122). اما مردمانی که میهنشان چیزی بیش از بیگانگان به آنها نمی‌دهد، چگونه می‌توانند به آن عشق بورزند؟ این پرسش بنیادینی است که مبنای مطالبات موسوم به عدالت اجتماعی را باید در آن جستجو کرد. اگر بر کسی وظایف وضع سیاسی را بار کنیم و او را در عین حال از حقوقی که در وضع طبیعی داشت، محروم کنیم (وضع سیاسی موردنظر هابز)، آنگاه او را وارد وضعی بدتر کرده‌ایم و لاجرم میهن برای او معنایی نفرت‌انگیز و مضحک خواهد داشت. این در حالی است که به‌زعم روسو اگر بنیاد وضع سیاسی بر اراده عمومی استوار شود، دیگر بی‌عدالتی موضوعیت خود را از دست خواهد داد. بیان روسو در فرازهایی از این رساله ما را با یکی از مهم‌ترین آغازگاه‌های آنچه بعدها در ذیل تفکر سوسیالیستی رده‌بندی شد، آشنا می‌سازد:

در واقع آیا این تعهد پیکره یک ملت نیست که برای نگه‌داشت پست‌ترین اعضای خویش همان‌قدر کار کند که برای هر عضو دیگری از آن ملت؟ و آیا رفاه یک شهروند باید کمتر از رفاه کل شهروندان، هدف مشترک دولت باشد؟... به‌جای اینکه یک نفر خود را فدای همه کند، همه به نثار جان و مالشان در راه دیگران متعهد هستند تا جایی که ضعف فردی همواره از ناحیه نیروی عمومی و هر عضوی [از دولت] از سوی کل دولت، مورد پشتیبانی قرار گیرد (Rousseau, 1987: 121).

مبنایی که روسو با عنایت به انگاره اراده عمومی برای بنیاد نهادن وضع سیاسی کمال مطلوب تمهید می‌کند، در نهایت همان چیزی است که میهن‌پرستی را در این معنایی که از آن سخن گفتیم، با «جلوگیری از نابرابری عمیق دارایی‌ها و اموال» (Rousseau, 1987: 124) میان شهروندان، به یکدیگر پیوند می‌زند. عبارات رمانتیک روسو را عیناً نقل می‌کنیم تا آشکار شود که دریافت کنونی از مقوله شهروندی تا چه پایه از روحی روسویی برخوردار است:

بنابراین بگذارید مام میهن، خود را در قامت مادر مشترک همه شهروندان بنمایاند. بگذارید امتیازاتی که از جانب مام میهن نصیبشان می‌شود، او را در چشم آنها [شهروندان] عزیز کند.

زهدان و زمینی که او در آن بالیده است و باید آن را به‌عنوان وثیقه گرانها به اخلاف خویش واگذار کند» (Kant, 1991: 74).

بگذارید حکومت بخش بزرگی از اجرائیات عمومی را به آنها [شهروندان] واگذار کند تا آنها احساس کنند که در خانه خود هستند. و بگذارید قوانین در نظر آنها [شهروندان]، صرفاً تضمین‌هایی برای آزادی عمومی باشد (Rousseau, 1987: 123-124).

نتیجه

در این مقاله کوشیدیم تا نشان دهیم که انگاره شهروندی مدرن که انگاره‌ای سراپا روسویی است، در حقیقت نه در گسست از فلسفه سیاسی مدرن‌های اولیه، یعنی ماکیاولی، هابز و لاک، بلکه به یک معنا در تلاش برای رادیکال کردن مبانی همان فلسفه سیاسی قابل فهم است. شهروندی مدرن به معنای آن نوع از شهروندی است که با فلسفه سیاسی هابز و قوام بنیادهای مقوله حاکمیت^۱ مدرن و درکی بی‌سابقه از ایده «فرد صاحب حق» آغاز شد. تلاش روسو در حقیقت تعمیق این ایده‌ها و به یک معنا دنبال کردن مبانی شهروندی مدرن تا نهایت منطقی‌شان بود. در فلسفه سیاسی روسو بود که جنبه‌های گوناگون شهروندی مدرن، یعنی ناسیونالیسم، مشارکت سیاسی و مساوات‌طلبی اقتصادی یا عدالت اجتماعی به یکدیگر پیوند خوردند. این نوع شهروندی مبتنی بر یک آموزه بنیادین بود و آن عبارت بود از *برخورداری اعضای عاقل و بالغ یک جامعه سیاسی از حقوق برابر و مساوی و این همان مکانی^۲ است که نخستین پایه‌های انگاره شهروندی بر زمین آن استوار شد.* اگرچه نقش روسو در بسط این مکان و شکل دادن به صورت نهایی شهروندی در معنای مدرن آن کاملاً محوری است، در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که برداشت فربه و ایجابی روسو از مقوله شهروندی تنها در پرتو شرایطی ممکن شد که هابز پیشتر در آستانه تجدد، تفسیر نحیف و سلبی خویش را ارائه کرده بود. از منظر اصطلاح‌شناسی تی. ایچ. مارشال، هابز را باید بنیانگذار شهروندی مدرن و به تعبیری «شهروندی مدنی» دانست. منظور ما از شهروندی مدنی در اینجا شکل‌گیری نوعی از رابطه حقوقی میان حاکم و حکومت‌شونده است که طی آن حکومت‌شونده به اعتبار برخوردار شدن از یک حق طبیعی که جزء لاینفک هستی اوست، با حاکم مرتبط می‌شود. در واقع *مبنای شهروندی مدنی در معنایی که ما از آن مراد می‌کنیم، زایش «فرد صاحب حق» به‌عنوان کسی است که به موجب آن حق، در تأسیس نظام سیاسی، ولو در مقام نظر، مداخلت تام ایفا کرده است.* در پی همین تحول عظیم بود که مرحله نخست و شاید مهم‌ترین مرحله‌ای که به‌نوعی شرایط امکان بحث از شهروندی در معنای مدرن کلمه را فراهم آورد، اتفاق افتاد. روسو بعدها در عین نقدهای بنیادینی که به برداشت هابز از وضع بشر و طبیعت او وارد ساخت، بر بنیاد همان شرایطی که پیشتر هابز

1. sovereignty

2. locus

آن را ممکن ساخته بود، شکل و شمایل نهایی را به انگاره شهروندی بخشید. او شهروندی سیاسی (ضرورت مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی)، ناسیونالیسم و تأکید بر مساوات اجتماعی (یا ضرورت غلبه بر نابرابری‌های بنیادین اقتصادی و اجتماعی) را به‌عنوان مهم‌ترین ارکان شهروندی مدرن در هم ترکیب کرد. بدین ترتیب فهم جایگاه مقوله شهروندی در فلسفه سیاسی روسو بر ما آشکار می‌سازد که انگاره شهروندی در غرب، علی‌رغم فراز و نشیب‌ها و اختلافات مهمی که بر سر تفسیر آن میان فیلسوفان مدرن در جریان بوده و است، یک عصب واحد دارد و آن «ایدۀ فرد صاحب حق» است؛ انگاره‌ای که به‌واسطه توفیق حاملان فلسفه جدید در بهره‌گیری از رتوریک نیرومند، به بخشی از عقل سلیم^۱ جامعه غربی تبدیل شد و در عمل توانست سر و شکلی نهایی انگاره شهروندی را تعیین نماید.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. منان، پی‌یر (۱۳۹۴). تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: انتشارات آگه.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۹۵). لویاتان در نظریه دولت تامس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی، ترجمه شروین مقیمی، تهران: انتشارات پگاه روزگار نو.

ب) خارجی

3. Barth, Karl (1959). **Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl**, Harper & Brothers Publisher, New York.
4. Bloom, Allan (1990). "Rousseau- The Turning Point" in **Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism**, Edited by Allan Bloom, Cornell University Press.
5. Bloom, Allan (1993). **Love and Friendship**, Simon & Schuster.
6. Janoski, Thomas (1998). **Citizenship and Civil Society**, Cambridge University Press.
7. Kant, Immanuel (1991). **Political Writings**, Edited by H. S. Reiss, Cambridge University Press.
8. Marshall, T. H. (1950). **Citizenship and Social Class**, Cambridge University Press.
9. Rousseau, J. J (1987). **Basic Political Writings**, Translated and Edited by Donald A. Cress, Hackett Publishing Company.
10. Rousseau, J. J (1979). **Emile: or On Education**, Introduction, Translation and Notes by Allan Bloom, Basic Books.
11. Strauss, Leo (1965). **Natural Right and History**, Chicago University Press.

۱. مقوله عقل سلیم یا شعور متعارف در این پژوهش از محوریت برخوردار است، زیرا نسبتی وثیق با خصلت رتوریکال فلسفه سیاسی در کل و فلسفه سیاسی فیلسوفان مدرن به‌طور خاص و حاملان تجدد سیاسی در ایران معاصر دارد. در واقع اگر مبنای کوشش فیلسوفان سیاسی مدرن تأثیر گذاردن بر عقل سلیم مردمان از طریق نشان دادن برخی گزاره‌ها به‌عنوان گزاره‌های «حقیقی» در سامان اعتقادی ایشان باشد، تبدیل شدن شهروندی به یک واقعیت عینی و مؤثر در جامعه مدرن، تا حد زیادی مرهون تغییر و تحول در این عقل سلیم و محوریت یافتن برخی عناصر در شبکه اعتقادی مزبور است.

-
12. Strauss, Leo (1989). **An Introduction to Political Philosophy**, Edited with and Introduction by Hilail Gildin, Wayne State University Press.
 13. Trachtenberg, Z. M (1993). **Making Citizen: Rousseau's Theory of Political Culture**, Rutledge.