

رشد اندیشه‌ها

دکتر ج. بلاک‌هام

ترجمه‌ای از: چریک فدایی خلق امیر پرویز پویان



از یک دو قطره تا اقیانوس
از یک دو کارگر تا توده
از یک انقلابی تا انقلاب

www.iran-archive.com

پیش‌گفتار

آنچه پیش روی شما خواننده عزیز می‌باشد ترجمه‌ی بخشی از کتاب «رشد اندیشه‌ها» (The growth of Ideas) است. این کتاب را میتوان دایرة المعارفی خواند که اندیشه و دانش بشری را تا روزگار ما در صفحات خود گردآورده است. کاری است عظیمتر از آن که همت یک تن به انجامش رسانده باشد، لیک آنچه در اینجا آورده می‌شود در متن اصلی بوسیله دکتر «ج. بلاک‌هام» فراهم آمده است. تنظیم و بازنگری تمامی کتاب را سر جولان هاکسلی، سر جerald باری و جیمز فیشر بر عهده داشته‌اند.

پس از رنسانس، هنگامیکه اندیشه‌های یونانی رومی باستان دوباره در غرب پدیدار گشتند، دورانی فرارسید که ما آن را (رشد اندیشه‌ها) می‌نامیم (به طور کلی قرون هفده و هجده). عصری بود که انسان‌ها به تردید نسبت به اعتبار و اقتدار قوانین و قدرتهای موجود، و مشاهده جهان برای خویشتن، آغاز کردند.

انقلاب علمی قرن هفدهم بر فلاسفه تأثیراتی مهم داشت طی قرن هجدهم یک تمدن مشترک انگلیسی-فرانسوی وجود داشت که تحت تأثیر و نفوذ نیوتون و لاک قرار داشت.

نمونه برجسته این تمدن دایرة المعارف بود (۶۵-۱۷۵۱)، که وسیله دونی دیدرو و ژان دالامبر تنظیم گشته بود، و دانش روزگاران را تا عهد خود گرد آورده بود و اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و تربیتی را مورد بررسی قرار میداد. روشنگری آلمانی (Aufklärung) در اواخر قرن هجدهم، نیز به همین نهضت متعلق است در امور اجتماعی، جدا از اندیشه‌ها، انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) بود که بازمانده‌های نظام قرون وسطایی را زدود.

متفکران عصر روشنگری توجهی بسیار به عقل و استقلال «هوش فعال» و «طبیعت» (وضع و موقعیت اشیاء، آنچه‌ها که هستند) داشتند. با بکار بردن عقل و استدلال آدمیان قادر بودند طبیعتی بشری بسازند (چونانکه در هنر طراحی که به خلق چشم‌اندازها می‌پردازد توان دید) و جامعه‌ی طبیعی (بر مبنای «حقوق طبیعی») با یادآوری جنگ‌های وحشیانه مذهبی، آنان به احساسات مبالغه‌آمیز و خیالی‌بافی بی‌اعتماد گشته بودند. آنان دگرباره توان خویشتن را به سوی علم و دوباره شکل دادن جامعه، معطوف داشتند. این متفکران بر آن بودند که با نشان دادن استدلال در مباحثات به مردمان، جامعه تغییر می‌یابد و کردار و منش بشری به کمال راه می‌برد. در این مورد به یقین خوشبینی مبالغه‌آمیزی داشتند، با اینحال سنت عصر اندیشه‌ها را در رشد اجتماعی قرن نوزدهم قدری و تأثیری عظیم است.

I – دوگانگی تن و نفس

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) از بهترین تعلیم و تربیت زمان خویش بهره‌مند گشت، با این حال از نتایج آن خشنود نبود. او انسان که وعده یافته بود، دانش مشخص و سودمندی را فرا نگرفته بود. بدینسان از سنت اسکولاستیک برید و به بنیان نهادن سنتی بر مبنای دست‌یافته‌های خویش آغاز نمود. آن بنیاد، آغاز فلسفه نوین بود. او معتقد بود که نفس اندیشه‌گر، برخوردار از استقلال، اطمینان و قدرت است اگر که تنها بر «افکار روشن و متمایز» خویش استوار باشد. در «ششمین تدقیق» اش او از نفس به عنوان نوعی هوشیاری غیر جسمی سخن میدارد و از تن بعنوان یک گستره یا ممتد (که به معنای پرکننده فضا باشد) نام می‌برد:

«من تنی دارم که مرا در خود گرفته است، لیک در همین زمان، اندیشه‌ی روشن و صریح از خویشتن دارم به عنوان یک موجود هوشیار و نه یک گستره، و از سوی دیگر صاحب اندیشه‌ی صریح از تن خویشتم به عنوان یک گستره و نه یک موجود هوشیار. بدینسان یقین است که من به راستی از تن خویش مجردم و میتوانم بی آن وجود داشته باشم». بر این منوال دکارت به توصیف آنچه جیلبرت دیل فیلسوف پیشرو آکسفورد، اخیراً افسانه دکارتی «شبح در ماشین» نامیده، پرداخته است.

این دوگانه‌گری، یا نظریه دو جوهر از افلاطون و متفکران پیشین یونانی مایه می‌گرفت، و فلاسفه الهی مسیحی آن را تایید نموده بودند. ولی دکارت محیط سنت‌گرایی را در سه جهت به مبارزه طلبید با شیوه خویش، با افزودن «تفکر» به همه فعالیت‌های «ذهنی» (خواست، احساس، تصور و ادراک) و با رها کردن اندیشه سنت‌گرایی درجات متفاوت هستی‌های گونه‌گون. زمانی دراز، کار او طرح دشواریها، تردیدها و مساله‌ها بود. او بیان کرد که اتحاد روح و تن یک تأثیر متقابل است – تن در زمینه احساس و انفعال بر روح اثر می‌گذارد و روح بر تن در جنبش‌های ارادی. او کشف هاروی را در مورد گردش خون پذیرفت لیک این اندیشه‌اش را که قلب چون تلمبه‌ی است، پذیرا نگشت، در عوض او فکر ارسطو را که قلب، هم چون کورمبی است که خون در آنجا گرما می‌یابد پذیرفت. این گرما یافتن، دمی تولید می‌کند (به اصطلاح «ارواح حیوانی») که مغز را اتساع می‌دهد و آن را در وضعیتی می‌نهد که تأثیراتی از حس‌ها و از روح دریافت دارد. همین دم عضلات و ماهیچه‌ها را متورم می‌سازد: تنها اندام این تأثیر متقابل غده کاجی (Pincal) است که جنبش‌های دم را به سوی مغز و از مغز، کنترل می‌نماید. دکارت غده کاجی را برگزید زیرا چنین می‌نمود که این غده در وضعی قرار دارد که کمترین بار و سنگینی را از عبور دم به سوی مغز و از مغز نشان می‌دهد و ثبت می‌نماید.

برای دکارت این فکر تأثیر متقابل روح و تن نیز بسان اندیشه‌های روشن و صریح «خود» و «تن» اساسی و محقق بود. بر آن چنان اصول یقینی او اندیشه‌های خویش را در باب اخلاق، مابعدالطبیعه، فیزیولوژی طبیعیات و الهیات بنیان کرد. این چنین آمیغی از مذهب مکانیکی (Mechanism) و مذهب روحی (Spiritualism)، به هر تقدیر دیگران را راضی و خشنود نمی‌ساخت. عقیده دکارت به سختی توسط اسپینوزا و لایبنیتس انتقاد گشت همان گونه که نیکولا دوما لیرانش واضع نظریه «مذهب تصادف» (Occasionalism) نیز چنین نمود. این نظریه با بیان این که خدا مستقیماً دخالت می‌کند، فکر تأثیر متقابل مستقیم را انکار نمود، حس‌های ما مجالی هستند که پروردگار، اندیشه‌ها را در نفس ما بدان وسیله برمی‌انگیزاند. اراده ما برای عمل مجالی است که خدا در آن ابدان ما را به حرکت وامی‌دارد. بدینسان روان و جهان در خدا و هم به وسیله او وحدت یافته‌اند.

جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) فیلسوف انگلیسی دوگانه‌گری دکارت را پذیرفت «دو بخش طبیعت» جوهر غیرمادی فعال (روح) و جوهر انفعالی مادی (تن)، هیچ کدام قابل تبدیل و رجعت به یکدیگر نبودند معذالک، لاک می‌پرسد چرا روان نمی‌باید مادی باشد، و چرا خدا در مورد انسان، به ماده نیروی مرموز تفکر و دانایی را نبخشیده باشد. او به سنت‌شکنی متهم بود. اگر ما نتوانیم نشان دهیم، هم چنان که دکارت نتوانست، «که من به راستی مجرد از تن خویشتنم، و می‌توانم بی آن وجود داشته باشم» نمی‌توان اثبات نمود که انسان روحی لایزال و جاودانه دارد.

لاک در ارایه پیشنهادش، امکان نظریه مادی هابز را تایید می‌نمود: «تن متفکر». در حقیقت، لاک این نظریه مادی را پذیره نگشت، لیک او به راستی از فکر دکارت که انسان مرکب از دو جوهر مجزای مادی و غیرمادی است، خشنود نبود. این استدلال او را به مساله این همانی شخصی رهنمون گشت: اتحاد «خود» که می‌اندیشد، و اتحاد یک شخص آن چنان که به دیگری می‌نماید. او مساله قدیمی دوگانه‌گری را دوباره شکل داد. لیک نتوانست پاسخ دهد که: اگر اصل و جوهر روان (آن چنان که دکارت می‌گفت) تفکر بود، چه پیش خواهد آمد هر گاه که اراده، احساس و تفکر از کار بازایستند.

II – آزادی اراده

یکی از «اندیشه‌های روشن و متمایز» ما اینست که برخی از کردارهای ما ارادی و برخی غیرارادی هستند. لیک اندیشه‌های روشن و متمایزی که از خدا داریم، به یقین این اندیشه‌ها را در خود دارد که هیچ چیز فراتر از دانش و قدرت او نیست. بدینسان چنین می‌نماید که به تضادی گرفتار می‌آییم: خدا از پیش به کردارهایمان آگاه است و از پیش، خود به تمامی آنها را مقدر ساخته است، آنسانکه دیگر این کردارها ارادی نیستند؛ و یا این که، اراده ما از آن ماست، و بدینسان فراتر از دانش و نیروی خدای. در هر دو صورت، یکی از دو اندیشه «معین» ما نادرست است. هر که معتقد است هر رویدادی را سببی است، (علیت عمومی) نیز هنوز با این تضاد دست به گریبان است. حتی اگر او را به خدای نیز اعتقادی نباشد چرا که هر چیز را معلول می‌داند (و بنابراین از آزادی نصیبی ندارد). تفکر بشری از دیرباز خود را بدین تضاد – اراده آزاد، و، مذهب جبر، مشغول داشته است، این را میلتون در «بهشت گمشده» چنین باز می‌گوید:

منزوی، بر تپه‌ها، آنان نشسته‌اند؛

اندیشه پر شکوه، در اوج نظر دارند.

اندیشه می‌کنند غیب را، اراده را، به تقدیر اندیشه می‌کنند،

آن تقدیر که دگرگونش نتوان ساخت، ازلی دانش خدای و آن اراده رها ز بند

و نجسته انجامی، گم گشته‌اند در وادی حیرانی

اعتقاد تقدیر الهی ازلی، در سخت‌ترین آمیغش (که خدای از پیش رستگاران را برگزیده است و نجات یافتگان را نیز، و بدینسان هیچ انسانی هرگز نتواند که شایسته نیکی و زیبایی باشد یا که چشم داشت پاداشی از پارسایی و کمال خویشتن داشته باشد) وسیله جان کالون عرضه شد، که او نیز آن را از آگوستین مقدس گرفته بود.

«نهادهای مسیحی» کالون، که او در آن به بیان آراء خویش پرداخته بود، اثربخش‌ترین کاری بوده که در «ادبیات» پروتستان انجام یافته است. به هر تقدیر، کالون آزادی انسان را پذیره می‌شود. اقتدار مطلق پروردگار و آزادی انسان هر دو به یکسان محقق است، و این تناقض و رای دریافت دانش و عقل بشری است.

برای دکارت تضاد در این است که خدای چگونه می‌تواند مسوول خطاهای بشر باشد. از آنرو که خدای در پی فریب ما نیست، ما می‌توانیم بدانیم اندیشه‌های «روشن و متمایز» ما، درست هستند، پس چگونه توانیم به خطا رویم؟ پاسخ دکارت چنین است؛ اراده ما پیش‌تاز دانش محقق ماست. ما انجام‌ها را به شتابزدگی پذیره می‌شویم، به جای آن که پیش از ادراک واضح و صریح حقیقت از آن پرهیز کنیم، و بدینسان اراده خویش را ناشایست به کار گرفته‌ایم. او می‌گوید، ما می‌توانیم و باید که پیش از دریافت حقیقت به روشنی، از اتخاذ تصمیم پرهیزیم.

هابز، یک جبری‌مذهب سخت‌گیر، در جوانیش از «فلسفه مکانیکی» جدید گالیله تاثیر پذیرفت، و سال‌های آخر عمر خویش را به جدل با آزادی و تقدیر گذراند. اسپینوزا، هم چنان یک جبری‌مذهب سخت‌گیر که تفکرات نخستین‌اش وسیله دکارت شکل یافته بود، دوگانه‌گری دکارت را رها کرد و یک نظام پیوسته یگانه‌گرا بنا کرد که در آن نه خداوند انسان هیچ یک «اراده آزاد» را صاحب نبودند. با گرد کردن اندیشه‌های متکامل قوانین جهان، انسان می‌توانست یگانه سبب رفتارها و احساس‌های خویش باشد.

لایبنیتس بیش از همه برای آشتی دگرباره ایمان به علم و ایمان مسیحی می‌کوشید. برخلاف او، کالون می‌خواست به تبیین و توجیه «روح هستی‌بخش و فرمانروای انسان» بپردازد که می‌گفت تنها درحد و مرتبه خویش، متفاوت از روح پروردگار است به عکس، دکارت نمی‌توانست چنین بیانیشد که حقایق را خدای می‌آفریند یا اراده می‌کند. چون افلاطونیان کمبریج – مدرسه‌ی معاصر فلاسفه‌ی که آنان نیز در تلاش آشتی دگرباره عقل و مذهب بودند – او تاکید می‌کرد که آن اصول عقلانی که برای آدمی شناخته آمده‌اند طرح جهان را می‌سازند و در خدای به هم می‌رسند و پیوند می‌خورند، خدای همه امکانات را می‌بیند، (یعنی، آنچه را که متناقض نیست) و اراده خویش را برای مجتمع ساختن بیشترین و فراترین امکان‌های به هم پیوسته اعمال می‌کند. در این بحث اساس بر این است که پروردگار هرگز به

گونه‌ی دیگری عمل نمی‌کند - ایجاد «بهترین دنیای ممکن یا نظام اصلح» که ولتر در «کاندید» خویش به ریشخندش می‌گیرد - اگر چه طنز ولتر از کنه و جوهر بحث لایب‌نیتس در توجیه خدا تهی بود، آن خوشبینی که لایب‌نیتس در بحث خویش و تاییدش کوشیده هوشمندانه و مجرد بود، و در تضادی شدید با واقع‌نگری ولتر و احساس اندوهبار کالون از سرنوشت بشری.

هیوم ارتباطی نوین بخشید بدانچه خود «این طرح سازگاری دوباره، با توجه به مساله آزادی و تقدیر - مساله‌ی که در متافیزیک بیش از همه در هاله ابهام است علمی که بیش از همه بر سر آن تفاوت آراست» می‌نامید. او می‌اندیشید، این نزاع دوهزار ساله، تنها نزاعی لفظی است. در تحقیقی پیرامون دریافت‌های هیوم او نشان داد که آدمیان همواره در باب آزادی و تقدیر، رای‌ی مشترک داشته‌اند، و تنها بدان هنگام که در باب چیزهای گوناگون به گفتگو می‌نشسته‌اند، ناموافق می‌گشته‌اند.

از آزادی چه مراد می‌کنیم. به هنگامی که به کردارهای اختیاری ارتباط می‌یابد؟ از آزادی... تنها می‌توانیم قدرت دست یازیدن به عمل یا پرهیز از آن را، مطابق با جبرهای اراده، مراد کنیم: یعنی، اگر برگزینیم که آرام گیریم می‌توانیم، اگر جنبش را برگزینیم، باز هم بدان قادریم. حال این آزادی فرصتی در مقیاس جهانی می‌تواند به تمامی آنان که اسیر نیستند و به بندشان نکشیده‌اند، متعلق باشد. پس، در اینجا موضوعی مورد اختلاف نیست.

آنچه مخالف آزادی اراده است، اضطرار است، نه تقدیر. چرا که تقدیر به طور ساده همسانی منتظر است ارتباطات علی رویدادها - که ما جملگی به آن تکیه می‌کنیم. لیک درباره مسوولیت خدا برای گناهان بشری آن تناقض - هیوم می‌گوید، «ورای توان فلسفه است». او نتیجه می‌گیرد که فلسفه می‌باید به خوزه و قلمرو مناسب خویش بازگردد «آزمایش زندگانی مشترک و متعارف». تفکرات و تحقیقاتی چون تفکرات لایب‌نیتس هیچ انسانی را برای تغییر و اصلاح احساس‌هایش در ادراک سرنوشت یاری نمی‌دهد - اندیشه‌ی که ولتر در **کاندید** به بیان آن پرداخته بود.

III - تداعی معانی

از روزگار ارسطو، دریافت‌ها بودند که حد فعالیت‌های ذهنی وسیله تداعی معانی تنظیم یافته است. «تر» با «سرد»، «تاریک» با «ترس» و دیگر و دیگر. هابز اعتقاد داشت که تعقل معمول مرکب از «رشته‌های فکر» است که چنین تداعی‌ها در آن نقشی عظیم بر عهده دارند. به عکس، لاک بر آن بود که تداعی‌ها در تعقل ماوی می‌کنند، زیرا آنها «ارتباطات طبیعی» را عرضه نمی‌دارند، بل «تماماً زاده تصادف و رسومند»، که یحتمل بس اوقات نادرست یا انحرافی باشند، بدین منوال، کودکان تاریکی را دوست نمی‌دارند، چرا که برای‌شان از اجنه داستان‌ها بازگفته‌اند؛ کتاب‌ها را دوست نمی‌دارند زیرا که تنبیهات مدرسه را برایشان تداعی می‌کنند. با این چنین تداعی‌های اتفاقی، تعصبات و خطاها جلوگیری استدلال و عقل می‌شوند.

دوگانه‌گری نفس و تن در عقاید لاک، با منابع دوگانه دانش شباهت یافته است - تجربیات درونی، یا «انعکاس» و تجربه برونی یا «احساس». بدینسان او فعالیت‌های مشاهده - ادراک، مقایسه، تصمیم، اشتیاق و اراده را به عنوان اعمال مستقل تلقی می‌کرد، او نکوشید تا بیشتر در آنها به تدقیق پردازد. طی نیمه اول قرن هجدهم، اعتقادات لاک، عملاً مورد انتقاد قرار نگرفت. لیک جملگی میراث‌برانش کوشیدند تا این دوگانه‌گری را کاهش دهند و تعدیل کنند، گرچه نتوانستند آن را از میان بردارند. آنها دیدند که اگر عقل بشری، چون تن، بخواد به طور علمی مورد مذاقه قرار گیرد، تجزیه و تحلیل می‌باید به همان نقطه‌ی رسد که لاک باز ایستاده بود.

ایتن کندیاک (۱۷۱۵-۸۰)، با دنبال کردن کار لاک، نشان داد چگونه نفس به تدریج ظرفیت توجه به احساس‌ها و تمایز آنها را کسب می‌کند، آنها را مقایسه می‌کند، و تعمیم می‌دهد.

یک متفکر نمونه عصر روشنگری، او می‌کوشید همه محتویات ذهنی را به واحدهای فیزیکی احساس که وسیله تداعی، تعمیم یافته بودند محدود سازد. او بر آن بود که آدمی ممکن است سرانجام قوانین نفس را چونانکه نیوتون قوانین عالم را تنظیم و تدوین کرده بود، تدوین و تنظیم نماید. در حقیقت «برخورد نظام‌ها»ی خود کندیاک را چون «نقطه عطفی در تاریخ معنوی» دانسته‌اند.

برعکس لاک، هیوم تداعی را تبیین و توضیح اصلی طرز کار نفس ساخت. او می‌گفت اندیشه‌های ما می‌توانند وسیله تصور تجرید یافته و یا تعمیم یافته شوند، لیک هادی این فرایند اصول کلی تداعی است، به ویژه شباهت، مجاورت (نزدیکی) در زمان یا مکان، و علت و معلول. او می‌اندیشید که اصل تداعی در جهان ذهنی کاملاً مشابه و هماهنگ نیروی جاذبه در جهان فیزیکی است. او می‌گفت، تداعی، «نوعی جاذبه است که در جهان ذهنی اثراتی فوق‌العاده، چونان اثراتی که در طبیعت می‌بینیم خواهد داشت و در صور بسیار گوناگون منجلی است».

این نگره - مذهب تداعی - که بر آن است، تداعی حتی برترین فرایندهای فکر را تبیین می‌نماید، ویژگی‌های انگلیسی دارد. منظم‌تر و منسجم‌تر از همه (بجز کندیاک در فرانسه) دیوید هارتلی (۱۷۰۵-۵۷)، جیمز میل (۱۸۳۶-۱۷۷۳)، و الکساندر بین (۱۸۱۸-۱۹۰۳)، بدان پرداخته‌اند. مذهب تداعی مورد انتقاد جملگی دستگاه‌های فلسفی‌ای که به فعالیت تصویرآفرینی تکیه می‌کنند، قرار گرفته است. لیک تداعی در نگره نوین انگیزش و آموزش، به عنوان اساس کار پابرجای می‌ماند.

IV - علم اخلاق و جامعه

نظریه هابز درباره جامعه و اخلاق تصویری روشن از عقیده و حکم هیوم است. هیوم می‌گفت انسان‌ها نمی‌توانند طبایع خود را تغییر دهند، آنچه را می‌توانند دیگرگون سازند، تا حدودی، موقعیت‌شان است - که لاجرم رفتارشان نیز تغییر می‌یابد. هابز طی جنگ‌های داخلی انگلستان (۱۶۴۲-۴۶) می‌زیست، و عملاً آگاه بود که جامعه بر حکومتی نیرومند استوار است. او می‌اندیشید که در وضع طبیعی، جنگی همگانی علیه همگان وجود دارد، جنگی که در آن هر کسی برای حفظ و امنیت خویش به خود متکی است؛ اگر انسانی خود را نیرومند سازد، همسایه‌اش تهدید شده است. بدینسان، نتیجه یک «مسابقه تسلیحاتی» است که آتش جنگ را برمی‌افروزد. برای فرار از مصیبت این وضع، وضعی که زندگی را «تفراکنگر، وحشیانه، و کوتاه» ساخته بود، مردمان برای تغییر وضعیت خود، خرد را در این دیدند که قدرت مطلق را بپذیرند، قدرت مطلق که می‌توانست نیروی همه را برای حفظ امنیت هر کس به کار گیرد. وقتی بدین طریق امنیت هر کسی تضمین شود، عمل به قانون طلایی برای همه عاقلانه خواهد بود: به دیگران روا مدار آنچه را که نمی‌خواهی به تو روا دارند. لیکن تا فرارسیدن چنین زمانی نخستین قانون طبیعت حکم‌فرما خواهد بود، این قانون حفظ خویش است: از آدمیان نمی‌توان توقع داشت که خود را قربانی کنند. سخن کوتاه، آنان نمی‌توانند سرشت خویش را تغییر دهند، اما قادرند وضع و شرایط خود را دیگرگون سازند.

این نظر درباره وضع طبیعت و انسان، توسط سومین ارل^(۱) شافتسبری (۱۶۷۱-۱۷۱۳) به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. او در سال‌های نخستین زندگانی‌اش شاگرد خصوصی لاک بود. «شافتسبری» می‌گفت که نخستین قانون طبیعت حفظ خویشتن «فرد» نیست، بل حفظ نوع و هم‌جنسان است. بدینسان ترس متقابل و دشمنی اساس طبیعت مشترک بشری را نمی‌سازد، بلکه اساس این طبیعت احساس ژرف همدردی‌های اجتماعی و محبت است، و این است پیوند طبیعی. این حس نیرومند قرابت و مددکاری، که ریشه‌اش در طبیعت مشترک ماست و شرایط اجتماعی و اساس حکومت را تشکیل می‌دهد، یک بدعت نیست، بلکه شرط طبیعی و ضروری زندگی بشری است. بدین منوال رفتار ناخودآگاه اجتماعی، رفتاری طبیعی است، اما در بطن خود اخلاقی نیست، لیکن وقتی مردمان بر آن صحه بگذارند و «آن را پسندیده و نیکو بخوانند، آن را به کار ببندند و عکس آن را مردود شمارند، اخلاقی می‌شود».

این نکته اخیر، اعتقاد اصلی اسقف بالتر (۱۷۵۲-۱۶۹۲) بود. او می‌گفت، از آنجا که ما موجودات متعلقی هستیم، وجدان بر رفتار ما حکم می‌راند (که رفتار ما را دآوری می‌کند و آن را صواب یا ناصواب می‌شناسد). محبت طبیعی والدین، آنان را به مواظبت و تیمار کودکان‌شان وامی‌دارد، ولی وجدان است که آنان را در انجام این مواظبت و تیمار مدد می‌کند و این تمایلات طبیعی را به صورت اصلی مستقر در می‌آورد و ایشان را در تحمل دشواری‌ها شکیبا می‌سازد.

او جداً معتقد است که این اصل انعکاس، یا وجدان، در طبیعت ماست؛ و به سبب اقتدارش فرمانروای انفعالات ما محسوب می‌شود: «انسان از همان ابتدا، در سرشت خود، مناسب‌ترین قانون و معیار را با خود دارد. او قانون دولت را در وجود خویش داراست. آنچه طلب می‌شود تنها آن چیزی است که او صادقانه و شرافتمندانه بدان روی می‌آورد». هیوم مخالف این نتیجه گرفت. او بر این عقیده است که قوانین رفتار و روش آدمی از عشق به خود سرچشمه می‌گیرد، زیرا «از آنجا که عشق به خود در یک شخص طبعاً مخالف و عکس عشق به خود در دیگری است، انفعالات ما لاجرم باید تعدیل شوند. آن‌سان که در یک نظام روش و رفتار با یکدیگر موافق آیند». در این مورد عقل خادم انفعال و احساس است نه این که به گفته بالتر فرمانروای آنها. هیوم در نظریه اجتماعی‌اش، پلی است میان هابز و شافتسبری. «بدون تردید جامعه برای تکامل انسان‌ها ضروری است»، ولی وقتی که دلبستگی‌های عمومی جامعه، که از پشتیبانی «عشق به خود انعکاسی» برخوردار هستند، بر انگیزه‌های شخصی پیروز شوند، انسان‌ها از آن شادمان می‌شوند و نسبت به انسجام اجتماعی منتج از آن احساس خشنودی می‌کنند.

بدینسان عدالت یک فضیلت توان‌افزای «عمومی» است، و در تحمیل و استقرار خود، از فضایل خصوصی، چون دوستی، ایثار و بخشاینده‌گی، نیرومندتر می‌باشد. به هر حال، بزرگترین خشنودی ما در یآوری آنهاست که دوست‌شان داریم و تحسین‌شان می‌کنیم و در کردارها، نجیبانه و بخشاینده، برای این خصلت‌ها، کردارها، و عواطف، ما در خود احساس خشنودی اخلاقی می‌کنیم - یک احساس شادمانی ویژه. هیوم وقتی که می‌گوید: «انسانی که بدون توجه به دوستی و شایستگی تنها خود را دوست می‌دارد، سزاوار سخت‌ترین سرزنش‌هاست، و انسانی که بدون روح جمعی، یا توجهی به اجتماع، دوستی را پذیره می‌شود، در عمده‌ترین بخش فضیلت، ناقص است». همان نظرگاه‌های اخلاقی عصر روشنگری را بیان می‌کند.

بدینسان، برای اخلاق اساسی طبیعی یا اجتماعی قابل شدند، و برای جامعه نیز معتقد به اساسی طبیعی یا اساسی مبتنی بر سودمندی شدند. این آشکارا تفکری عقلانی و «این دنیایی» بود، که مذهب در گذشته آن را مورد حمله قرار داده بود. اخلاق دیگر زاده فرامین الهی و سنت‌گرای نبود، جامعه، نظامی متعلق به روزگاران دور نبود که بر حسب تقدیر الهی پدید آمده باشد. مذهب به عنوان اصل الهی ریشه‌دار عقل وجدان تلقی شد (بالتر)، یا به گفته آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰): توجیهی اضافی برای ضوابط عمومی اخلاقی، پشتوانه حس طبیعی انجام وظیفه ما. اخلاق و جامعه، چون طبیعت، و

درحقیقت چون خود مسیحیت، به صورت موضوع‌هایی برای بحث و تدقیق در آمده بودند. یونانیان در تفکراتشان پیرامون اخلاق و جامعه، کوشیده بودند نظام‌های اخلاقی و دانش سیاسی را مستقر سازند. لیکن آنها در یافتن مبانی علمی برای این کار شکست خوردند. هدف تحقیق نوین، استقرار و بنیان‌گذاری علمی برای اخلاق و علمی برای جامعه، با الهام از پیروزی درخشان علوم طبیعی بود.

V – سلطان مطلق

پس از سقوط امپراطوری رم، وسیله کلیسای رم و رهبران قبایل آلمانی، اروپایی متحد به وجود آمد. شارلمانی از نو، امپراطوری را پدیدار ساخت، و نظام فئودالی را در اروپا استقرار بخشید – جامعه‌ی مبتنی بر سلسله‌مراتب، که در آن سرف به لرد وابسته بود و لرد به برتر از خودش، تا به یک رییس‌جمهور و (به طور نظری) امپراطور. همین طور در کلیسا نیز همگان در قلمرو اقتدار پاپ بودند. رنسانس و رفرماسیون که به دنبال جنگ‌های مذهبی پیش آمدند و ظهور طبقه سوداگر آن‌ها را مدد نمود، این پیوندها و قیود را گسستند، این وفاداری‌ها را از میان برداشتند، و حتی به طور نظری نیز اتحاد جهان مسیحیت را از میان بردند. از میان این درهم ریختگی‌ها و نابسامانی‌ها شکل نوین ملت-دولت رشد یافت. ناسیونالیسم در زمین‌هایی جدید ظهور کرد و با ملی شدن کلیسا بیان و حمایت گردید. تقریباً در تمامی اروپا، قدرت در حکومت‌های فردی (Monarchy) متمرکز شد. به ویژه، در فرانسه، قدرت، قدرتی مطلق بود.

لویی چهاردهم (۱۷۱۵-۱۶۳۸)، سلطان آفتاب، فرانسه را وحدت بخشید و بیش از ۵۰ سال بر آنان حکم راند. او می‌گفت: «دولت منم!» جملگی شاهزاده‌های حکمران اروپایی، و استوارت‌ها^(۱) در انگلستان که دوباره ظهور کرده بودند، از لویی تقلید کردند. این مطلق‌گرایی سیاسی با دو نظریه توجیه می‌شد:

۱- نظریه «حق الهی»: (خداوند حق حکومت موروثی را اعطاء کرده است و باید به اقتدار حاکم گردن نهاد زیرا که او پدر مردمان است – و این نتیجه الزامی «فرمان پنجم» بود که می‌گفت «عزت نهید و فرمان برید پدران را و مادران را»).

۲- اعتقاد هابز که حق را بر اساس سودمندی کارها و پدیده‌ها داور می‌کرد (Utilitarianism): «مردمان با اراده و عقل خویش، برای تامین امنیت عمومی به سلطه مطلق سلطان گردن می‌نهند».

بدین منوال آنان بر این عقیده بودند که اقتدار سیاسی مطلق ناشی از اراده عقلانی فرمانروا و فرمانبرداران است. دولت پادشاهی مستقل و حاکم مطلق که مظهر آن بود داعیه «حکومت مستقل داخلی» (Autonomy) را داشتند و از سنتی که دکارت بر اساس نفس خودآگاه بنیان نهاده بود برپیدند، از نظرگاه «مذهب قانون ذاتی» یا «مذهب قانون ضمیر» (Autonomy) «خود» از اختیاری مطلق برخوردار نیست، بل تابع روشی است، بنابراین سلطان مطلق نیز صاحب قدرت مطلق نیست، بل مقید به انجام وظایف یک سازمان عالی و مقدس است، او هم چنین مسوول نظم و امنیت امپراطوری‌اش می‌باشد، امپراطوری‌یی که او به مدد سیاستمداری خویش و گه‌گاه به کمک نیروهای نظامی‌اش آن را پای برجا نگاه می‌دارد – تعادل قدرت. نیازی به گفتن نیست، که عمل غالباً با نظریه بسیار متفاوت بود، لیکن این نظریه آرمانی نوین را عرضه می‌داشت و ارزش‌های جدیدی را استقرار بخشید، (در انگلستان نظریه «حق الهی» با ظهور اندیشه «قیومیت» لاک از میان رفت، نظریه لاک با بروز انقلاب ۱۶۸۸ پیروز شد و متفکران آزادی‌خواه سراسر جهان را تحت تاثیر خود گرفت).

در قرن هجدهم، اندیشه «پادشاه مطلق» با گذشته تفاوت داشت «حاکم مطلق روشن‌گرای» - همان طور که می‌توان از لقب‌اش دریافت – در روشن‌گری زمان‌اش سهیم بود. او مدافع اصلاحات بود، زیرا اجازه می‌داد اندرزش دهند و از او انتقاد کنند، و می‌خواست تا «اندیشمندان» و روشنفکران او را به «روشن‌گرایی» رهنمون شوند. شاید خودش نیز اندیشمندی تقنی بود (Amateur) – چون فردریک دوم (فردریک کبیر) پادشاه پروس (۱۷۴۰-۸۶) – و بنابراین نوابغ و بخردان را از حمایت خویش بی‌نصیب نمی‌گذارد. به طور نظری، «حاکم مطلق روشن‌گرای» مجموعه‌ی از قوانین روشن‌گرای را – دست یافته‌های یک اندیشمند – به مردمش ارزانی می‌داشت.

«پادشاه بخشی از اقتدار خود را به فیلسوف می‌بخشد، فیلسوف نیز شاه را در دانش خود سهیم می‌کند». – به هر تقدیر، این رویای جرمی بنتهام، فیلسوف انگلیسی بود که در عصر کاترین روسیه، ژوزف دوم و لئوپولد دوم (دو امپراطور مقدس رومی)، و گوستاو سوم پادشاه سوئد، می‌زیست. انقلاب فرانسه از گسترش این رویای روشن‌گرانه جلو گرفت.

VI – قانون طبیعی و میثاق اجتماعی

دعاوی حکومت مطلق، چه بر مبنای حق الهی، و چه بر اساس سود و مصلحت جامعه، ناگزیر عملاً و نظراً با مقاومت مواجه می‌شد؛ (هم چنان که طی جنگ‌های داخلی انگلستان در برابر آن مقاومت شد). این دو اندیشه سنت‌گرای در قانون، به دو اندیشه نوین بدل شدند: «قانون طبیعی» و «میثاق اجتماعی».

اندیشه «قانون طبیعی» این بود که چیزهای معینی (عقل ما معلوم می‌دارد که آن‌ها کدامین هستند) در سرشت خویش درست یا نادرستند. مثلاً، تقسیم ثروت مبتنی بر قوانین تحصیلی است (Positive Laws) نه قانون طبیعی، لیکن حفظ و صیانت جامعه (و حفظ خود) را قانون طبیعی مقرر داشته است.

اندیشه میثاق اجتماعی صور گوناگونی داشت، و در این دوران مجادلات اساسی سیاسی وسیله‌ی شد برای تفکر سیاسی در راه آرمانی که استقرارش میسر می‌نموده، اندیشه سنت‌گرای - (که از انجیل، قانون رمی و نظریه فئودالی مایه می‌گرفت) - این بود که بین رعایا و حکام میثاقی وجود دارد. پایه‌گذار این اندیشه ریچارد هوکر (۱۶۵۴-۱۶۰۰) بود. ریچارد هوکر اصرار می‌ورزید قدرتی که به وضع قوانین تحصیلی و استقرار آن‌ها در جامعه می‌پردازد، باید از آن تمامی جامعه باشد «قوانین آن‌هایی نیستند... که بنابر خشنودی و فتوای توده مردم پدید نیامده باشند». هابز مخالف این را اظهار می‌دارد. او می‌گوید میثاق اصیل، قدرت مطلق را برای حفظ امنیت همگان به یک رییس جمهور می‌سپارد. لاک، بازگوینده نظریات هوکر، و چون پیام‌آوری برای خیل آنانی که از مطلق‌گرایی گریخته بودند بر آن است که مردم قدرت خویش را واگذار می‌کنند و به وفاداری و فرمانبرداری گردن می‌نهند، لیک نه به قدرت مطلق بل به قدرت مشروط؛ رییس جمهور صاحب اقتدار است، اما مردمان تا آن زمان در وفاداری خود نسبت به او موظفند که او نیز در وفاداری خویش نسبت بدیشان مومن باشد و اعتماد مردم را به بازی نگیرد. این اعتماد (که مبتنی بر قانون طبیعی و میثاق اجتماعی است) برای امنیت و حفظ «مالکیت» هر انسانی است. منظور لاک از «مالکیت» زندگی، آزادی و اموال بود. اگر رییس جمهور بدین اعتماد خیانت ورزد یا بدان تجاوز کند، قدرت او پس گرفته می‌شود و به مردم باز می‌گردد.

این عقیده به ویژه اقلیت‌های مذهبی را که از سلطه رژیم‌های پروتستان یا کاتولیک رنج می‌بردند و بنا بر این مدافع چنین اعتقادی بودند، به خود جلب نمود. همین عقیده، به کار مردمان کلنی‌های امریکایی آمد؛ آنان در انقلاب‌شان علیه فرمانروایی مطلق‌العنان انگلستان از این عقیده، سود جستند و آن را در اعلامیه استقلال (۱۷۷۶) متجلی ساختند.

توماس پین، که شاید بتوان او را بزرگترین مرانمان‌نویس اعصار خواند، با کتاب «شعور عامه» خویش (۱۷۷۶) آتش انقلاب را دامن زد. او در نخستین صفحات کتاب خود منشاء پیدایش حکومت را باز می‌گوید و بیان می‌دارد که این همانی آرمان‌ها بین فرمانروایان و فرمانبران باید به وسیله انتخابات پیاپی حفظ شود. او به سخنان ادmond بورک، سیاستمدار انگلیسی که می‌کوشید از گسترش تفکرات انقلابی جلو بگیرد و نظریات خود را در کتاب «تفکرانی در باب انقلاب فرانسه» (۱۷۹۰) بیان داشته بود، در کتاب حقوق بشر (۱۷۹۲) پاسخ می‌دهد.

بورک هم از زمینه‌های یک سانی استفاده می‌کرد: «قانون طبیعی» و «میثاق اجتماعی» اما در صور سنت‌گرایی‌شان. زیرا او بیم داشت که این اندیشه‌ها به بازگشت «اندیشه یونانی سیاست» کمک کنند. اندیشه یونانی بر آن بود که جامعه و حکومت زاده تفکر و مشورت انسان‌های آزاد و مساوی است و برای حفظ منافع متقابل‌شان پدید آمده است. بورک بر نظم کهن تاریخی تکیه می‌کرد و به مخالفت با این نظام‌های عقلانی و اندیشه‌های مجرد محض بپاخواست؛ او می‌گفت این اندیشه‌ها مردم را از وفاداری ریشه‌دارشان می‌رهاند و آنان را به قبول جبری نادلخواه وامی‌دارد، جامعه را به همراه اصول مقدسی که خلق کرده و حفظ نموده است، از میان برمی‌دارد.

هیوم به میانه‌روی اعتقاد داشت، در بین آنان که از قدرت مطلقه دفاع می‌کردند و آن‌ها که می‌گفتند اقتدار زاده موافقت فرمانبران است، راهی میانه را برگزید. او روشن ساخت که تغییرات اجتماعی به راستی چگونه به وقوع می‌پیوندند - و این که تا چه اندازه قدرت مطلق‌العنان و سیاستمداری در امور بشری به کار آمده است، هیچ چیز به اندازه آزمایش و تحقیق پایدار نیست.

او می‌گفت، «آنچه ما را نسبت به حکومت موظف می‌سازد، آرمان‌ها و ضرورت‌های جامعه است، و این حسی بس نیرومند است». بدعت گذاری‌ها باید فقط «با دستانی لرزان» صورت گیرند.

این مساله که حکومت چه باید بکند (که به بحث حقوق بشر منجر می‌شود) در این‌جا جایگزین این مساله قدیمی که حق حکومت‌کردن از آن کیست، می‌شود و به همین ترتیب مساله هرج و مرج، یا مساله امنیت هر انسان در برابر همسایه‌اش، نیز جای خود را به مساله بد حکومت‌کردن می‌دهد، چگونه ممکن است فرمانروا وسیله فرمانبردار کنترل شود.

تصور کهن میثاق اجتماعی، حکومت مشروطه را توجیه و تبیین کرده بود؛ و حالا به اصلی انقلابی و اصلاح‌طلبانه برای توجه حکومت و اقتدار مردم - نه تنها بر فرمانروایان‌شان بل هم چنین بر خود مشروطه - بدل می‌شد.

VII - اراده عمومی

آنچه لاک درباره «حکومت قانونی» نگاشت نماینده همان چیزی بود که بسیاری دیگر از فلاسفه قرن هفدهم نیز می‌گفتند. لاک برای این عقیده مشترک منادی خوبی بود، زیرا در سال ۱۶۸۳، هنگامی که از آزار و تعقیبی که در انگلستان بدان گرفتار آمده بود، به هلند گریخت، با بسیاری از آوارگانی که از ستم حکومت‌های مطلقه بدانجا آمده بودند، ملاقات و گفتگو کرد. این آوارگان، اکثراً «اصحاب فرقه‌ها»یی بودند که از زجر و تعقیب مذهبی بدانجا پناه آورده بودند. در آن روزگار الهیات و سیاست از یکدیگر جدا نبودند. «رفرماسیون» قرن شانزدهم به سبب اصراری که در مورد وظیفه تحقیق آزاد و مرجعیت جمله باورد دادران داشت، شورشیان مذهبی را به شورشیان سیاسی بدل ساخت. در اذهان

«اصلاح‌گران» این بدین معنی بود هر کس می‌باید انجیل را برای خود بخواند و برای خود تفسیر کند. اما در عمل به معنای آزادی و برابری بود - حق هر انسان برای پرسش هر چیز و یافتن اعتباری از برای اندیشه خود که در پی نطمی بهتر است، در انجیل.

و بدینسان قرن هفدهم شاهد آشفتگی فرقه‌ها بود؛ هر مفهوم و آرمانی برای جامعه و حکومت اندیشیده شد، مورد بحث قرار گرفت و پشتیبانی شد. و غالباً تا حدی نیز جامعه عمل پوشید. در انگلستان، مدت زمان بین جنگ داخلی و «تجدید حیات» حکومت مطلقه (۶۰-۱۶۴۲)، دوران یک مباحثه پایان‌ناپذیر سیاسی و بسیاری طرح‌های مشروطه‌خواهانه بود. آنگاه، اندیشه‌هایی که در پی تشکیل دنیایی نوین بودند، برای نخستین بار پا گرفتند و رشد یافتند. سربازان «کرمول» در ارتش متفکران سیاسی و مذهبی به شمار می‌آمدند، که پیوسته مسایل «کلیسا» و دولت را مورد بحث قرار می‌دادند. یکی از مهمترین دسته‌ها، «مستقلان» بودند. آنان می‌گفتند که کلیساها می‌باید اختیاری باشند و از جماعات خودمختار تشکیل یابند.

دسته‌های دیگر عبارت بودند از دموکرات‌های تندرو، کمونیست‌های نخستین و آنارشیست‌ها. کسانی که جملگی می‌خواستند جامعه را برای «فرارسیدن هزاره» (سلطنت مسیح بر روی زمین) از نو بسازند. حتی لاک، این فیلسوف آرام و معتدل چنین نوشت (و امروز می‌توانیم ببینیم که این اصل بنیانی سوسیالیسم است): «می‌توان گفت که کار بدن (انسان) و کار دستانش، به حق از آن خود اوست. پس، هر آنچه را که طبیعت فراهم آورده و او از دل خاک بیرون می‌کشد و بدان شکل می‌دهد، لاجرم کار خویش را با آن درآمیخته است و در آن کالا سهمی دارد که از آن خود اوست، و بدینسان آنچه را فراهم آورده ملک او می‌سازد».

ژان ژاک روسو، انقلابی‌ترین و با نفوذترین متفکر قاره اروپا، با تاکید بر این‌همانی اراده‌ها در اتحاد اجتماعی، به تفکرات مشروطه‌خواهانه نیروی انقلابی بخشید:

آن چنان مجمعی باید ساخت که در آن تمامی نیروی اجتماع برای حفظ و نگهداری شخص و مالکیت هر عضو این میثاق به کار گرفته شود، بدین ترتیب که هر عضو، پس از آن که با دیگر اعضای متحد می‌شود، از اراده خود پیروی کند. و چونانکه پیشتر نیز بوده است آزاد بماند... آنان چون گروهی از انسان‌ها که گرد هم آمده‌اند خود را تکی واحد بیابند، تنها یک اراده داشته باشند، که برای حفظ منافع مشترکشان و نیکو ساختن هر چیز و هر کس به کار گرفته شود.

روسو، خود یک خلوت‌نشین - یک انزواطلب، و بیزار و بیگانه از دوستان بود. او از جامعه عصر خویش متنفر بود، و با این همه آرزو می‌کرد با دیگران پیمان اتحاد ببندد. او معتقد بود که انسان‌ها همچنانند که هستند زیرا قوانین و تعلیم و تربیت‌شان آنان را می‌سازد. با برقرار ساختن نهادهای خوب، فضایل به طور طبیعی و ناخودآگاه وجود داشت. او می‌گفت که این موضوع در دنیای قدیم ثابت شده است. در اسپارت و رم، مردم به وطن خود عشق می‌ورزیدند و به خاطر آن تن به هر شهامت و اقدامی می‌دادند. پول، تجمل، به بند کشیدن استقلال انسان وسیله انسانی دیگر و طبقه وسیله طبقه‌ی دیگر، به تباهی و فساد کشیده شده است. تنها جامعه‌ی که قوانین آن برحسب موافقت جملگی اعضای آن پدید آمده باشد، می‌تواند به اعضای خود آرمانی یکسان بخشد و هر کس خود را در آن در مسیر تکامل ببیند و با دیگران پیوند داشته باشد.

روسو تحت تأثیر وضعیتی که در اجتماعات کوچک و گسترش نیافته وجود داشت، قرار گرفته بود. در آن اجتماعات حقیقت آرمان مشترک برای همگان بود. او در زمینه خواست‌ها و آرمان‌های عملی انسان‌ها نمی‌اندیشید، بل به اراده عقلانی و اخلاقی آنان و آرمان‌های بزرگ و دورنگرشان فکر می‌کرد. (در این مورد او کانت فیلسوف آلمانی را تحت تأثیر قرار داد - نظریه اخلاقی کانت این بود که انسان می‌باید تنها آن چیزی را بخواهد و اراده کند که می‌تواند آن را به عنوان یک ضابطه جهانی نیز اراده نماید).

لیک در اینجا تردیدی باقی می‌ماند: در جوامع واقعی و موجود که مردم آرمان‌ها و منافع گونه‌گون و غالباً متناقض دارند، این چنین اراده عمومی وجود ندارد. پس از انقلاب فرانسه، مشروطه‌ی بر اساس اصول روسو طرح گشت و در ۱۷۹۳ برای استقرار «حکومت و اقتدار مردم» جامعه عمل پوشانیده شد. نشیب و فراز حوادث به زودی آن را از میان برداشت لیکن این هم چنان به عنوان آرمانی از برای دموکرات‌های تندروی فرانسه باقی ماند. این مشروطه هنوز نمی‌توانست به تمامی جامعه عمل پوشد، چرا که منافع و دلبستگی‌های واقعی مردمان را از نظر دور می‌داشت و نیاز سازمان بخشیدن آن‌ها و آشتی دادن آنان را درک نکرده بود؛ و می‌پنداشت قوانین ویژه‌ی که پرداخته می‌شوند، انسان صریح و روشن بر منافع و دلبستگی‌های مشترک، منطبق هستند که مردمان عموماً در مقیاسی جهانی به تأیید آن برمی‌خیزند.

VIII - ترقی بشری

اندیشه ترقی بشری یا تکامل، فلاسفه قرن هجدهم را به خود مشغول داشت (و چنان که خواهیم دید اندیشه آزادیخواهان قرن نوزدهم را نیز در اختیار گرفت). این اندیشه‌ی جدید بود: متفکران متقدم یونانی انجام دانش را حقایقی اندک و جاودانی می‌دانستند و انجام خرد عملی را نیز دستگاهی کوچک از قوانینی خاص.

متفکران رنسانس، که دنیای متقدم را دوباره پدیدار ساخته بودند، بینشی مشابه ارایه داشتند. لیک با پایان قرن هفدهم، بسیاری اکتشافات تازه و بسی دگرگونی‌های اجتماعی بزرگ و ناگهانی روی نمودند که مردمان را به تفکری دگرباره واداشتند و آنگاه آنان مسالهایی جدید را مطرح ساختند: آیا تاریخ تمدن نشان‌دهنده دفاع ارزش‌های جاودانی و کهن در برابر فساد و تباهی دایمی در درون و تهدیدها از برون است یا نشان‌دهنده صعود انسان به سوی قله کمال؟ ادموند بورک پاسخ بسیاری را با این سخن داد: «می‌دانیم که «ما» به کشفی توفیق نیافته‌ایم، و چنین فکر می‌کنیم که دیگر کشفی فراهم نخواهد آمد، در اخلاق به کشفی توفیق نمی‌یابیم، در اصول عمده حکومت وضع چنین است و نیز در اندیشه‌های آزادی، که بسی پیش از ما، حتی پیشتر از تولدمان، آن‌ها را دریافته‌اند...» لیکن رادیکال‌ها جور دیگر فکر می‌کردند. این پیشروی علم بود که به مردم چنین اطمینان بخشیده بود و امیدهاشان را فزونی می‌بخشید و بارور می‌ساخت. برای بیکن، اختراعاتی چون چاپ، باروت و قطب، نظمی جدید را می‌نمود. رساله «ارغون جدید» (Novum Organum) او بدین اختصاص یافته بود که انسان‌ها را از برهان بیهوده و لفظی تسلسلی باز دارد و آنان را به چشم‌انداز نامحدود پیشرفت‌های دانش با متد علمی فراخواند. دانش تنها سیاهییمی از دست‌یافته‌های پیشین نبود. بل هم چنین برنامه برای آینده بود.

آنچه فلاسفه قرن هجدهم را برمی‌انگیخت، ایمان‌شان به «پیوندی» بود میان چیزهایی که بدان‌ها ارزش می‌نهادند، پیوندی که آن ارزش‌ها را قوت می‌بخشید و به آنان نیرویی جمعی می‌داد که ضامن ترقی بود. لایب‌نیس می‌گفت، «چنین می‌نماید که خوشبختی، شادی، عشق، کمال، هستی، نیرو، آزادی، هماهنگی، نظم و زیبایی همه با یکدیگر پیوند خورده‌اند، و این حقیقتی است که مردمانی اندک به درستی آن را درمی‌یابند». و کندرسه می‌نویسد: «طبیعت با رشتیهی ناگسستگی، حقیقت، سعادت و فضیلت را به یکدیگر پیوند داده است». مبانی خوش‌بینی آنان، این‌ها بودند: ۱- اعتقاد به این که سعادت به بهترین وجه، با اعمال اراده بشری فراهم می‌آید، ارادیهی که همه زمان‌ها منطبق با حکم خود باشد؛ ۲- ایمان به حمایت و مددکاری متقابل ارزش‌های پیوسته.

این پیوند را می‌توان در تاریخ دید. و شرط لازم ترقی بشری است. ولتر در «گفتار در باب منش‌ها» رشد مذهب هنر، علم و فلسفه را به عنوان مراحل متوالی و به هم پیوسته تکامل بشری بیان می‌دارد.

پیشرفت کشاورزی و صنعت، توسعه تجارت خارجی، دست‌یافتن به تخصصی برتر و بیشتر در هنرها و علوم - این‌ها جملگی حاصل تقسیم کار و کشف متد علمی تحقیق بودند. این «پیشرفت‌های راستین جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم» به بشریت سود رسانید و سرشت بشری را نجابت بخشید.

این همه، به همراه اندیشه برابری (که به راستی مدیون روسو است) مفهوم ترقی بشری را به وجود آورد. حاکمیت مردم به عنوان عامل اصلی تبدیل جامعه به صورتی که انسان در آن قادر است، همانگونه که حقیقتاً هست، باشد، مورد بررسی قرار گرفت.

این موضوع در «طرحی برای تصویر تاریخی ترقی ذهن بشری» اثر مارکی دوکندرسه که در پنهان، طی انقلاب فرانسه آن را نگاشته، به عالی‌ترین شکل بیان شده است. او زمانی را پیش‌بینی می‌کرد که هنرها و علوم، صنعت، تعلیم و تربیت، و نهادهای دموکراتیک، به مدد هنری اجتماعی که آگاه است چگونه انرژی‌های طبیعت را رها سازد و تنظیم نماید، یکدیگر را مداوم و دست‌جمعی تحت تاثیر می‌گیرند و پیش می‌برند.

اندیشه او از تکاملی طبیعی مایه می‌گرفت، بدین معنی که آدمیان برای آن که بفهمند و ادراک کنند، می‌آموزند.

«آگوست کنت» کار طرح «سرنوشت آینده انسان بر اساس تاریخ» را دنبال کرد.

او می‌اندیشید که با تنظیم قوانین عمومی رشد اجتماعی، آن را بر موازین علمی استوار ساخته است - چنان که هگل، مارکس و هربرت اسنپسر چنین گمان داشتند.

در روزگار ما، فقدان ایمان به مذهب ترقی، اوتوپیا‌های علمی را به بختک‌هایی تبدیل کرده است. لیک همه آن‌ها به ترقی اعتقاد داشتند، بینش خود را بر اساس فلسفه‌های فریبنده و سفسطه‌آمیز تاریخ بنیان نگذارده بودند. مثلاً جرمی بنتهام می‌اندیشید:

از آنجا که برخی علل بنیادی ناخشنودی‌های بشری ممکن است برای همیشه باقی بماند، سعادت کامل را باید در زمره اکسیر جهانی و گوهر خرد محسوب داشت.

اما امکان پیشرفتی عظیم، به وسیله اصلاحات، برای انسان‌ها وجود داشت. جهان می‌توانست به جای این که جنگلی وحشی باشد، به بوستانی شادی‌بخش بدل شود. سیاست‌های اجتماعی قادر بودند رشد و پیشرفت‌های غیرقابل پیش‌بینی را به پیشرفت‌های معین و یقینی مبدل نمایند.

IX - وحشی نجیب

به زعم برخی متفکران، جامعه خیالی، در آینده نهفته بود. این پاداش و مقصد ترقی بود. برای دیگران جامعه خیالی در گذشته نهفته بود، در یک عصر طلایی و گمشده - یا در جایی دیگر بنا نهاده شده است. روسو، کسی که اجتماعات ساده و «رودررو» را تحسین می‌کرد و بدانها عشق می‌ورزید، خواه در دره‌های سوییس یا در تصورات‌اش از گذشته باستان یا از جنگل بدوی، از هر دوی این اندیشه‌ها به سختی دفاع می‌کرد.

گزارش سفرهای دریایی - چون گزارش‌های کاپیتان کوک از سفر استرالیا و اقیانوس آرام - مردمان ساده‌یی را می‌نمایاند که در جزایر دوردست سکنی داشتند. این مناظر، تصور انسان‌هایی را که زندگی مصنوعی و فاسد جامعه‌شان، جامع‌یی که ظاهراً هر گونه پیوند خود را با واقعیت و طبیعت گسسته بود، آنان را به خفقان انداخته بود، برمی‌انگیزاند. فلاسفه از این گزارش‌ها برای استدلال خود پیرامون اساس قوانین و اخلاق مدد گرفتند. «لویی دو بوینویل» نخستین دریانورد فرانسوی که به دور جهان سفر کرد (۶۹-۱۷۶۶)، گزارشی از جزیره تاهیتی تهیه نمود که خوانندگان‌اش را شیفته ساخت. دیدرو، برای گزارش «بوینویل» تکلم‌یی نوشت و در آن بیان داشت که ابتدایی‌ترین مردم روی زمین، چون اهالی تاهیتی - که به سادگی از قانون طبیعت پیروی می‌کنند - از مردمان متمدن به قوانین نیکو و اخلاق نزدیک‌ترند. اما او می‌افزاید که برای جوامع روستایی ابتدایی پا فراتر گذاردن از مرحله‌یی که در آن هستند، آسان‌تر است، تا این که مردمان پیشرفته وسیله اصلاحات به گذشته طبیعی خود باز گردند.

نتیجه این بود که بی‌گناهی و سعادت را تنها در تاهیتی و دیگر مکان‌های بدوی می‌توان جست، و این که فیلسوف می‌باید علیه قوانین و رسوم که ماهیت و ریشه نادرستی دارند تا بدان هنگام که اصلاح نشده‌اند سخن گوید، ضمن این که به آن‌ها تن در می‌دهد. کتاب تربیتی روسو، «امیل» روشن‌ترین تعبیر و بیان او را در باب انسان ابتدایی متجلی می‌سازد. او می‌اندیشید شادمانه‌ترین رساله‌ی تربیتی طبیعی «رابینسون کروزو» اثر دانیل فو است. در جزیره‌ی دوردست مردی با نیازهای واقعی خود روبرو می‌شود و برای برآوردن آن‌ها به منابعی که در خود دارد تکیه می‌کند. به دور از زنجیر عقاید دیگران او آزاد از نیازهای تصنعی است که ممکن است او را برانگیزند و اعماد به نفس او را کاهش دهند. آنچه انسان را به طور اساسی و اصیل خوب می‌سازد، داشتن نیازهای اندک است، و پرهیز از مقایسه خود با دیگران و آنچه او را واقعاً بد و شرور می‌سازد داشتن نیازهای فراوان، و توجه بسیار به عقاید دیگران است.

در شرایط طبیعی یک تساوی حقیقی که خلل‌ناپذیر است وجود دارد. زیرا در این شرایط غیرممکن است که آن اختلاف اندک طبیعی که بین انسان‌ها وجود دارد، برای وابسته ساختن انسانی به انسان دیگر کافی باشد. از سوی دیگر، تساوی حقوق در جامعه متمدن پوچ و توخالی است. زیرا وسایلی که برای دوام آن به کار گرفته می‌شود، خود برای تخریب آن مورد استفاده قرار می‌گیرد و ستم به ضعیف توسط قوی، که اقتدار عمومی نیز بر آن صحنه گذارده باشد، موازنه‌یی را که طبیعت در میان ایشان پدید آورده، از میان می‌برد.

روسو می‌گوید: همه قوانین در خدمت و حمایت قوی علیه ضعیف هستند، در خدمت آنان که دارند و علیه آنان که ندارند. بدین‌سان جوامع در ساخت و تشکل خود فاسد شده‌اند و پوسیده‌اند، و اخلاقیات بهتر پدید نخواهند آمد، مگر بدان هنگام که قوانین اصلاح شوند.

نثر ریشه‌دار و اساسی در این وابستگی و پستی نهفته است. روسو وحشی «نجیب» را با دهقانی که بی‌دست و پا و بی‌مهارت است مقایسه می‌کند. چرا؟ زیرا دهقان فقط از فرامین اطاعت می‌کند و رسم و امور جاری را گردن می‌نهد، در حالی که آن وحشی به جایی وابسته نیست، کاری معین به او تحمیل نشده، از هیچ کس اطاعت نمی‌کند، جز اراده خویش قانونی نمی‌شناسد، باید در باب هر آنچه می‌خواهد انجام دهد، خود بیاندیشد و تعقل کند. تن او افزاری است برای روان‌اش، و روان‌اش افزاری برای تن‌اش. و روسو بانگ برمی‌دارد: معلمان، مریبان لطفاً توجه کنید.

برناردین دو سن‌پیر (۱۷۳۷-۱۸۱۴) که عمیقاً تحت تأثیر روسو بود و جزایر زیبای اقیانوس آرام را که مستعمره فرانسه بودند - نیز می‌شناخت، منظوم‌یی در وصف عواطف طبیعی نگاشت، رساله‌یی به نام «پل ویرجینی» که در آن نه تنها سعادت افسون‌کننده بی‌پیرایگی و طبیعت را نشان می‌داد، بل هم چنین نمایان می‌ساخت که چگونه جامعه قادر به خرد کردن این سعادت است، سن‌پیر، در کتاب «کلبه هندی» اخلاق را به صورتی متفاوت باز می‌گوید، «کلبه هندی» داستانی است از خرد و سعادت. این خرد و سعادت را مرد هندی در کلبه‌اش، در میان جنگل از موجودی «ناملموس» فرا گرفته است، شاید از برهمنان - هوشمندان. این بی‌گناهی طبیعی، فضیلت و سعادت، که تصور می‌کردند می‌توان آن را در جنگل یافت، شلاقی بود تا به وسیله آن جامعه معاصر را تنبیه نمایند. این‌ها انعکاس احساسات و اندیشه‌های فلاسفه روشن‌گرایی بود که آرزو داشتند «بشر به طور کلی» یک «عضو جهان» شود، آزاد از اوهام، تعصب، نفرت و پیمان‌هایی که او را به بند می‌کشند.

پایان

(۱) لقبی در انگلستان معادل کنت. مترجم

(۲) نام خانواده‌های سلطنتی اسکاتلند و انگلستان. حکمرانی استوارت‌ها در انگلستان از ۱۶۰۳ تا ۱۷۱۴ به طول انجامید. مترجم