

ارزیابی مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری و تأثیر آنها بر آراء اقتصاددانان کلاسیک

دکتر حسن سبحانی*

چکیده

قرون جدید در بردارنده نوع نگرش و انتخاب روش و تلاش‌های علمی و فلسفی دانشمندان و فیلسوفان و علمای علوم اجتماعی است که در پنج قرن اخیر صورت گرفته و از انباشته شدن آنها، نوعی معرفت در خصوص پدیده‌ها به وجود آمده است. از آنجا که وقوف بر ساختار و عناصر تشکیل‌دهنده این معرفت که در علوم اجتماعی و انسانی متجلی گردیده است، ضروری مطالعات معرفت‌شناسانه برای ادراک هرچه صحیح‌تر علوم مختلف و از جمله علم اقتصاد است، شناخت برخی مؤلفه‌های این معرفت‌شناختی، از قبیل ریاضی و مکانیکی دیدن جهان، تجربه‌گرایی، عقلانیت، علم‌گرایی، اومانیسیم، قانون‌گرایی، آزادی، لذت‌گرایی و دنیاگرایی، در این مقاله جست‌وجو شده و با معرفی مهم‌ترین محورهای فکری و تحول‌آفرین مطروحه، در قرون هفدهم و هجدهم که عصر روشنگری نامیده شده، تلاش شده است تا حضور این مؤلفه‌ها در نگرش و آراء اقتصاددانان مکتب کلاسیک تبیین شود. مقاله بر آن است که نگاه، روش، جهان‌بینی، واقع‌گرایی و سیاست‌گذاری‌های اقتصاددانان کلاسیک برای حل مسائل اقتصادی محیطی که در آن زندگی می‌کردند، تا حدود بسیاری و امداد مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری است؛ مقوله‌ای که لحاظ آن برای جامعه علمی اقتصادی کشور ما اهمیت بسیاری دارد.

واژه‌های کلیدی: مؤلفه‌های معرفت‌شناختی، مکانیکی و ریاضی دیدن جهان، اقتصاد کلاسیک عصر خرد، عقلانیت

مقدمه¹

تاریخ بشر در قرون اخیر، دچار دگرگونی‌های بنیادینی شده است که آثار آن دگرگونی‌ها، در قالب مؤلفه‌های مشخصی، ویژگی‌های جهان جدید را معرفی و تبیین می‌کنند؛ مؤلفه‌هایی که اقتصاددانان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران، باستان‌شناسان، معماران، پزشکان، مهندسان و... مضامین رشته‌های تخصصی خود را بر اساس آنها فرامی‌گیرند، می‌آموزند و بازتولید می‌کنند و معمولاً بدون اینکه مبانی فلسفی آنها را بازکاوی کنند، از طریق آنها قضاوت می‌کنند. در حالی که در جهان ماقبل مدرن ادیان، سنت‌ها و عوامل جغرافیایی و... بودند که از عناصر تعیین‌کننده و سازنده قوانین محسوب می‌شدند. سیاست، اقتصاد و فرهنگ از آنها تغذیه و بارور و از طریق همین عوامل مشمول بازتولید می‌شدند. اما مؤلفه‌های دنیای جدید این ویژگی‌ها را ندارد؛ در حالی که از آنها هم قرائت‌های متفاوتی وجود دارد. اما اکثر جامعه علمی مدرن از ایده‌های کلی آن متأثرند و بر آن اساس، به بازخوانی دائمی و بازتولید اندیشه می‌پردازند. انسان مدرن گویی در وضعیت دیالکتیک به سر می‌برد. هر قرائتی در بطن خود، قرائت متضاد را پرورش می‌دهد. تنها اصل ثابت، حفظ اصل بازی است که تغییر را ممکن می‌کند؛ در حالی که دیگر اصول در معرض چالش است.

با قاطعیت می‌توان گفت که در دنیای جدید، همه علوم از معرفت‌شناسی مدرن متأثر است؛ هر چند ممکن است در برخی رشته‌های علوم انسانی، بر وجه خاصی هم تأکید شود. در این مقاله بر آن هستیم تا با برشمردن مؤلفه‌های معرفت‌شناسی، به خصوص در دوره روشنگری و (در صورت نیاز) قرن پیش از آن، به بررسی میزان تأثیرگذاری آنها بر دانش اقتصاد در حال تأسیس، در قرن هجدهم بپردازیم و برخی مبانی فلسفی واژه‌ها و مفروضات اقتصاد کلاسیک را در پرتو معرفت‌شناسی حاکم بر اقتصاددانان تحلیل کنیم.

1. این مقاله برگرفته از نتایج طرح تحقیقاتی «متدولوژی اقتصاد در مکتب کلاسیک» است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران انجام گرفته است.

رویکردها و ستارگان عصر روشنگری

قرن هفدهم و هجدهم را از آن جهت که قرن نبوغ‌پروری (باربور، 1362، ص 19) بود و تولد علم جدید را می‌توان در این قرن مشاهده کرد، به نحوی که خود منشأ و مبنای جهان‌بینی جدیدی قرار گرفت، عصر روشنگری نامیده‌ایم (موحد، 1381، ص 174) و معتقدیم مجموعه تحولاتی که در این قرن و البته، با تکیه بر پیشرفت‌های دوره رنسانس که از ویژگی‌های اصلی آن، گسترش بی‌سابقه یک جهان‌بینی و دانش دنیوی (هلزی هال، 1387، ص 150) بود، روی داد، در رویکردهای علمی و فلسفی دانشمندان این قرن و عمدتاً، قرن هجدهم و از جمله، پیشگامان علم اقتصاد کلاسیک مؤثر و تعیین‌کننده بود.

اگر بگوییم قرن هفدهم، به شدت از اندیشه‌های دو مرد بزرگ یعنی گالیله (1564-1642)، ریاضی‌دان و منجم و فیزیک‌دان بزرگ، و آیزاک نیوتن (1642-1727)، ریاضی‌دان فیلسوف و فیزیک‌دان بزرگ متأثر بود، گزاف نگفته‌ایم. مردانی که عمرشان در توالی یکدیگر، همه سال‌های قرن هفدهم را در بر گرفت (نیوتن درست در سالی به دنیا آمد که گالیله از دنیا رفت).

گالیله راهبرد ریاضی دوران گذشته خویش را مبنی بر اینکه جهان یک ترکیب با ساخت ریاضی است و آنچه مهم است، روابط کمی و نه کیفی در آن است، با آزمایش‌گری تلفیق کرد و علم جدید را با ویژگی‌های مشخص بودن مفهوم، ترکیب نظریه و آزمایش و میل به بیان قوانین طبیعت همچون روابط ریاضی بین متغیرهای قابل اندازه‌گیری (باربور، 1362، ص 30؛ دامپی‌یر، 1371، ص 156) معرفی کرد. گالیله بود که تبیین توصیفی از جهان را جایگزین تبیین غایت‌شناختی کرد و جرم و سرعت را کیفیات اولیه و رنگ و دما را کیفیات ثانویه نامید و دکارت (1596-1650) در شرحی مفصل از تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه، به دوگانگی قطعی ذهن و ماده رسید و اعلام کرد که ریاضیات کلید درک طبیعت است (همان، ص 158). او مدعی بود که همه حیوانات ماشین‌هایی خودکار، پیچیده، بدون عقل و بدون احساسات هستند و حتی بدن انسان نیز در حکم ماشین است (باربور، 1362، ص 32). این نگرش مهندسی به طبیعت، اثر خود را تا قرن‌ها، بر اذهان دانشمندان باقی گذاشت. اسپینوزا (1632-1677)، فیلسوف اصالت عقلی و وحدت وجودی هلندی، درباره حل

مشکلات ناشی از اندیشه‌های دکارت مطرح کرد که کل هستی غایتی ندارد؛ زیرا هر چیزی بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد. جهان یک نظم و نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنا، انسانی و اخلاقی نیست (همان، ص 38). اما نیوتن، فراتر از گالیله معتقد بود مفاهیم جدید نه فرآورد مشاهده تنها و نه قیاس ریاضی تنها و نه حتی ترکیب آن دو، که حاصل تخیل خلاق است (همان، ص 42).

در این میان و در حالی که نیوتن جهان ماشین‌وار را اثر صنع یک آفریدگار حکیم می‌دانست و افرادی چون جان لاک (1632-1704) اعتماد فزاینده‌ای به عقل بشری و اشتیاقی به دفاع عقلانی از مبانی و ضروریات دین داشتند، فیلسوفان دیگری همچون تامس هابز (1588-1679) جهان را محصول گرد آمدن اتفاقی اتم‌ها می‌دانستند و به ایمان به خدا و بقای روح و زندگی بازپسین اعتقادی نداشتند. هابز در کتاب *لویاتان* (که نام ازدهای شریری در تورات است.) دولت را که حاصل قرارداد اجتماعی است، لویاتان خوانده است (موحد، 1381، ص 164). این مفاهیم می‌رساند که قرن هفدهم شاهد حضور افکاری بود که در عین وابستگی به روش‌های علمی، نگران بودند که به بی‌دینی متهم شوند و از این رو، پاسخگویی به امثال هابز را در رسالت‌های خود می‌دیدند. این بود که خداوند در اندازه ساعت‌سازی تلقی شد که جهان را به نحوی خلق کرده که خودگردان است و مستقل از وی عمل می‌کند و بنابراین، در ادامه کار به وی احتیاجی ندارد و به این ترتیب، خداوند در هیئت معمار بازنشسته‌ای درآمد که در خداپرستی طبیعی (دئیسم) مطرح است (باربور، 1362، ص 52).

قرن هجدهم با چنین فضایی آغاز شد که به آن عصر عقل می‌گویند؛ عصری که در آن، عقل همپای وحی برای نایل شدن به حقایق بنیادی جهان تلقی شد (همان، ص 74) و در ادامه این قرن، با تعدیل مفهوم سنتی خداوند، در کفایت عقل کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای نماند و حتی به وحی یا کتاب مقدس نقش تبعی داده شد (همان، ص 76). منتهی تحول عمده‌تر، تسری توانایی عقل به همه شئون حیات انسانی و انتظار ظهور نیوتون علوم اجتماعی (همان، ص 78) بود و این اعتقاد وجود داشت که با کشف قوانین اجتماعی، شناخت جامعه و تنظیم فعالیت‌های انسان بر طبق آن ممکن است. این برداشت با نظریه ژان ژاک روسو (1712-1788) که انسان را طبیعتاً مایل به خیر،

و منشأ شر را نهادهای اجتماعی می‌دانست، انسان را سازنده بهشت در زمین معرفی کرد.

دیوید هیوم (1711-1776)، از جمله فیلسوفان مهم و تأثیرگذار قرن هجدهم، معرفت‌مطمن بشری را تنها ابتدای آن بر تأثیرات حسی می‌داند که البته منقطع، فرار و جست‌وجوگریده هم است (همان، ص 87) و از این رو، وی بر آن است که نظریه علمی صرفاً، تلخیصی از مشاهدات مفرد و مجزاست. او اطمینان روشنگری به توانایی عقل را در همه حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌کند و با بیان اینکه از مشاهدات جزئی، هیچ قانونی کلی بر نمی‌آید، استقرا را منتهی به دور می‌داند (همان، ص 89). هیوم معتقد است که نمی‌شود وجود خداوند را منطقاً اثبات یا انکار کرد و بهترین کار قضاوت نکردن در این‌گونه مسائل ابدی است. فیلسوف مهم دیگر قرن هجدهم، ایمانوئل کانت (1724-1804) همانند هیوم، هیچ معرفتی را جدا از تجربه نمی‌داند؛ ولی معتقد است که ذهن صرفاً گیرنده بدون دخل و تصرف محسوسات یا داده‌های حسی نیست و بنابراین، از نظر وی، معرفت محصول مشترک محسوسات یا حسیات و قالب ذهن انسان است (دامپی‌یر، 1371، ص 227). او معتقد است که اذعان به دستوره‌های اخلاقی، مستلزم وجود اختیار انسانی است؛ اما واقعاً، در قلمرو پدیدارهای مورد پژوهش علم، جبر حکم‌فرماست؛ زیرا علیت مقوله ناگزیری در تعبیر و تفسیر کلید حوادثی است که در زمان و مکان رخ می‌دهد و علم با انگاره‌های قانون علی سروکار دارد (باربور، 1362، ص 94). البته افراط در اقبال به اصالت عقل، با واکنش‌هایی هم مواجه شد که ظهور نهضت رمانتیک از جمله آنهاست. این نهضت که از آزادی، فردیت و تمامیت دفاع می‌کرد، بر آن بود که برخلاف تصور عصر روشنگری مبنی بر اینکه تکنولوژی و عقل خوشبختی انسان را تأمین می‌کند، فلاکت بشری که در پی انقلاب صنعتی (1750-1850) به میان آمده است، گواه محدودیت‌های علم و مهندسی اجتماعی است که قرار بود منشأ رستگاری انسان شود (همان، ص 83).

در مجموع می‌توان گفت دستاوردهای دو قرن هفدهم و هجدهم ستارگان عصر روشنگری، اثبات این معنی است که عقل دست در دامن تجربه دارد و تجربه طریق استقرا و تصحیح مستمر یافته‌های آن است؛ بنابراین، تردید و پرسش‌گری و جست‌وجوی دائم عقل را نیرو می‌بخشد. پس از عصر روشنگری، دیگر در ساحت

علم، شناخت و معرفت، ابدیت و قطعیت مطلق را ندارد (موحد، 1381، ص 194).

عناصر تأثیرگذار بر معرفت‌شناسی اقتصاددانان کلاسیک

چنان که ملاحظه شد، دانشمندان متعددی در علوم تجربی، اجتماعی، سیاسی و حقوق از طریق ارائه دیدگاه‌ها و نظریات و اثبات فرضیه‌هایشان در خصوص پدیده‌های نیازمند به فهم، و همچنین تولید روش‌های جدید و به کار گرفتن ابزارهای تازه، در رسیدن به معرفتی قابل اعتمادتر از پدیده‌های جهان خود کوشیدند. در این قسمت، به بیان مؤلفه‌ها و عناصر حاکم یا در مواردی، معلول روش معرفتی آنان می‌پردازیم.

1. ریاضی و مکانیکی دیدن جهان

ریاضی دیدن جهان یکی از مؤلفه‌های برجسته قرون مورد بررسی است. آنچه نیوتون را جذب اخترشناسی کرد، نظم ریاضی حاکم بر دنیای نجوم بود. او کتاب *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* را در سال 1687 منتشر کرد. گالیله نیز در قرن هفدهم سعی کرده بود حرکات اجرام سماوی را از راه ریاضی توصیف کند.

مهم‌ترین شأن طبیعت، در نظر گالیله این است که نظامی ساده و منظوم است که رفتار آن تماماً، قاعده‌مند و ضروری است. او علوم طبیعی را در مقابل علم حقوق و علوم انسانی و ادبیات قرار می‌دهد؛ چون علوم طبیعی حقانیت و ضرورت مطلق دارد و مانند دیگر فنون، بر آراء آدمیان مبتنی نیست. طبیعت «بی‌عاطفه» است و فقط از مجرای قوانین تغییرناپذیری عمل می‌کند که خود هیچ‌گاه آنها را زیر پا نمی‌گذارد و کاری ندارد که «علل و مناهج» وی مفهوم آدمیان می‌افتد یا نه. گالیله در نامه‌ای، در سال 1615 می‌نویسد: این کتاب بزرگ (طبیعت) که همواره پیش چشم ماست، مملو از حکمت است؛ اما ما به درک آن نایل نمی‌شویم، مگر اینکه بدانیم آن را با چه زبان و علائمی نوشته‌اند. وی سپس می‌گوید این کتاب را به زبان ریاضی نوشته‌اند و علائم آن عبارت است از مثلث، دایره و دیگر اشکال هندسی. بدون کمک این زبان و این علائم محال است که یک کلمه از این کتاب را دریابیم و بدون درک این کتاب، آدمی در هزارتویی تاریک، سرگردان و یابو‌گو خواهد شد (آرتوربرت، 1374، ص 66).

نیوتون با استفاده از بُعد، کمیت و عدد، ماده را تشریح کرد و با استفاده از مدل ریاضی، روابط جهان را توضیح داد. از نظر نیوتن و بسیاری از متفکران قرن‌های 17 و

18 خداوند ریاضی‌دان بزرگی است و خلقت عالم را چنان ساماندهی کرده است که گردش صحیح امور آن، به مداخله مداوم او نیاز نداشته باشد. او ساعت‌ساز بزرگی است که جهان را خلق و قوانین تغییرناپذیر آن را وضع کرده تا جهان با آن قوانین بچرخد؛ در حالی که خود او کنار رفته است (اسپنسر، 1382، ص 120). دکارت هم می‌پنداشت در صورتی که واقعیت‌ها به صورت ریاضی بیان شود، می‌توان به یقین رسید. او که در 21 سالگی بر ریاضی احاطه کامل داشت، با ابداع هندسه تحلیلی تصور می‌کرد می‌تواند کلیدی برای درک طبیعت فراهم کند و به این منظور معتقد بود باید کلیه واقعیت‌های فیزیکی اطراف خود را به خواص و مفاهیم هندسی تبدیل کنیم؛ زیرا ریاضیات که محصول تام ذهنی است، به کلی، از محدودیت‌های محیط آزاد است. ریاضی جبری‌ترین ابزار استدلال نیز هست. با داشتن الف، ب نتیجه می‌شود؛ نه پ و نه ت، بلکه فقط ب. در حقیقت، استدلال ریاضی، از قیود و محدودیت‌ها آزاد است (مینی، 1375، ص 65).

آئین دکارتی یک دیدگاه و یک قالب فکری است که عملاً، پژوهندگان هر مسئله‌ای، در قرن‌های هفدهم و هجدهم، گاهی ندانسته پایبند آن بودند. لاک و هیوم این آیین را در انگلیس گسترش دادند و آن را به اقتصاد وارد کردند. نظریه اقتصادی تولد خود را مدیون آئین دکارتی جزم‌گراست و ویژگی‌های خود را نیز، از آن به ارث برده است. در پس تمام اقتصاد «من» دکارت قرار دارد. جاه‌طلبی اقتصاددانان، کشف قوانین توزیع و تولید مبادله، رشد جمعیت و... بود. «من» جزم‌گرا به اقتصاد جزم‌گرا، سرایت کرد. من جاودانه از روز اول، در وجود انسان خفته بود. اقتصاددانان خواستند حقیقت جاودانه را مستقل از زمان و مکان دریابند. «من» ثابت بود و در نتیجه، آنان «تعادل» را خلق کردند (همان، ص 41 و 97).

2. توجه به عقلانیت

کوشش مذهب اصالت عقل، در عصر روشنگری این بود که فلسفه را بر پایه عقل بنا کند؛ نه بر پایه بینش‌های عرفانی. کاربرد موفقیت‌آمیز ریاضیات در علم فیزیک، طبیعتاً این اندیشه را به ذهن القا می‌کرد که جهان معقول یا «عقلانی» است، چنان که گالیله معتقد بود خدا کتاب طبیعت را گویی به خط ریاضی نوشته است و در حقیقت، اگر

فلسفه یک نظامی استنتاجی باشد و در عین حال، نوعی آگاهی واقعی درباره جهان به ما بدهد؛ پس لازم است جهان را به گونه‌ای فرض کنیم که چنین کاری از عهده فلسفه برمی‌آید. این در عمل به آن معنی است که نسبت علی را به استلزام منطقی تشبیه کنیم و در میان فیلسوفان عقلی مذهب، گرایش به چنین شبیه‌سازی را می‌یابیم. فلسفه باز شدن خود به خود طومار عقل است، به نحوی که بسط منظم دانش فلسفی، ساخت عینی واقعیت را بر ما آشکار می‌کند (کاپلستون، 1380، ص 2 و 4).

همواره تنوعی از مفاهیم مربوط به عقلانیت وجود داشته است؛ در حالی که عقلانیت عملی عبارت است از تمامی مواردی در زندگی که به فعالیت‌های دنیوی، از منظر علایق و منافع خودخواهانه و مصلحت عملی فرد توجه و درباره آنها داوری می‌کند. عقلانیت نظری، متضمن تلاشی برای غلبه بر واقعیت، از طریق مفاهیم انتزاعی است و در آن، با استدلال استقرا و رابطه علی و اموری از این دست روبه‌رو هستیم.

در عقلانیت ماهوی، از سازگاری عناصر تشکیل‌دهنده ارزش‌ها و باورها با یکدیگر بحث می‌شود و عقلانیت صوری نیز، مستلزم محاسبه وسیله-هدف است؛ اما بر خلاف عقلانیت عملی که در آن، محاسبه بر اساس مصلحت‌جویی‌های شخصی است، در عقلانیت صوری، این محاسبه بر اساس «قواعد، قوانین و تنظیمات عام» غیر شخصی است. نحوه قانون‌گذاری در یک پارلمان، نمونه‌ای از عقلانیت صوری است. ممکن است یک مصوبه عقلانیت محتوایی یا ماهوی نداشته باشد؛ اما همین که بر اساس فرایندی غیر شخصی و اداری تأیید شد، دارای عقلانیت صوری می‌شود (جلیلی، 51).

جورج ریتز برای عقلانیت صوری شش ویژگی برمی‌شمارد:

- الف. ساختارها و نهادهای مبتنی بر عقلانیت صوری بر محاسبه‌پذیری تأکید می‌کنند.
- ب. آنها بر کارایی و یافتن بهترین وسیله برای رسیدن به هدف اصرار دارند.
- ج. به پیش‌بینی‌پذیری توجه بسیاری نشان می‌دهند.
- د. نظام عقلانی صوری، تکنولوژی انسانی را کاهش داده، در نهایت تکنولوژی غیر انسانی را جایگزین آن می‌سازد.

ه. نظام عقلانی صوری در پی غلبه بر همه عدم قطعیت‌هاست.

و. نظام‌های عقلانی مجموعه پیامدهای غیر عقلانی برای انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند و نیز، برای خود نظام و کل جامعه به همراه می‌آورند (همان، ص 52).

3. تجربه‌گرایی

تجربه‌گرایی وضعیتی است که علیه روح جزم‌اندیشی، یعنی اطمینان به یقین به وجود آمده و با نقد مواضع جزم‌اندیشانه، فراگردهایی را برای کشف حقیقت از راه تجربه ممکن می‌سازد.

از نظر لاک، منشأ شناخت آدمی، از احساس و تأثراتی است که از عالم بیرون دریافت می‌شود. تأثرات پیشرفت منحصر به فرد رو به افزایش را باعث شده است. در حقیقت، از نظر لاک، ذهن هیچ تصور فطری ندارد و همه معرفت از تجربه گرفته شده است. همه دانش، عواطف و احساسات بشر محصول تجربه وی در طول حیات اوست. آدمی این اطلاعات را با استفاده از اعضای حسی، از محیط گرفته، طبقه‌بندی می‌کند و به صورت ایده درمی‌آورد. این حس‌باوری با دیدگاه ماتریالیستی و جبرگرایانه راجع به طبیعت انسان که لامتری و دلباخ آن را بسط داده‌اند، سازگاری دارد (اسپنسر، 1382، ص 8).

از نظر دایرة‌المعارف‌نویسان روشنگری، فیلسوف کسی است که تعصب سنت، مقبولیت همگانی و اقتدار و در یک کلمه، همه آنچه اذهان را اسیر خود کرده است، پایمال و جرئت می‌کند که خود اندیشیده، به عقب برگردد و نیز که در پی شفاف‌ترین اصول کلی باشد و چیزی را نپذیرد، جز آنچه عقل و تجربه به آن گواهی می‌دهد، (همان، ص 51). دیدرو اذهان را به تجربه انسان و دانش او در ماشین‌آلاتی متوجه کرد که در زندگی عملی دخیل هستند (دان، 1382، ص 65)

در آراء نیوتن، شاخه تجربی استقرایی و شاخه قیاسی ریاضی با هم پیوند خورده است. اگر بتوان این دو جنبه را در روش وی، از یکدیگر تفکیک کرد، داور نهایی، در نظر نیوتن تجربه خواهد بود؛ نه ریاضیات. وی همیشه از تأیید تجربی سود می‌جست، حتی برای حل مسائلی که جوابشان در تصورات و مفاهیم خود مسئله مندرج است. او از دانشمندان می‌خواست از ابداع فرضیات دست بردارند و آنها را برای وقتی بگذارند که قوانین تجربی دقیق، از طریق تحقیق در امور آزمون‌پذیر، کشف شده باشد. مطمئن‌ترین و نیکوترین روش فلسفه‌پردازی این است که ابتدا، به دقت تمام خواص و آثار اشیا را به شیوه تجربی معین کنیم و آن‌گاه، به دنبال فرضیه‌هایی برویم که تبیین‌کننده آنها باشند؛ چون فرضیه‌ها را فقط باید برای تعیین و تعلیل خواص مکشوفه

اشیا ساخت و درست به قامت آنها دوخت؛ نه برای اینکه از پیش بگویند که آن خواص چیست، مگر از این راه بتوانند به امر تجربه کمکی کنند (آرتوربرت، 1374، ص 212). هیوم روش تجربی را برای تفکر در موضوعات اخلاقی به کار می‌برد. از نظر او، هر سیستم اخلاقی که بر اساس واقعیت عینی و مشاهده حسی بنا نشده باشد، گرچه هوشیارانه و دقیق باشد، طرد می‌شود. نوع تجربه‌گرایی هیوم عام نیست؛ زیرا در آن، نفس به اجزائی کوچک تقسیم می‌شود و خود را مجموعه ادراک‌های صرف می‌نمایاند. هر تجربه خاصی در زمان مقید است. لحظه‌ای دیگر انطباق دیگر خلق می‌شود و چیزی جز عادت و احساس، دو چیز جدا را به هم متصل نمی‌کند. به همین دلیل می‌توانیم یک علت را از یک معلول تمیز دهیم؛ اما نمی‌توانیم علت را تجربه کنیم (اسپنسر، 1382، ص 25).

4. علم‌گرایی

در حالی که علم‌شناسی برای دستیابی به دانایی بود، پس از رنسانس، بر کسب قدرت از طریق علم تأکید شد. این دیدگاه را بیکن (1560-1625) تئوریزه کرد. از نظر فرانسیس بیکن علم و حکمت یا برای هوس نفس یا استفاده مالی یا شهرت و برتری است؛ حال آنکه علم برای توانایی، به بهبود احوال مردم و اوضاع زندگانی و آسایش نوع بشر منجر می‌شود. علمی که فایده عملی ندارد، مفید نیست. علوم، قوانین طبیعی را به مقتضای نیازمندی خویش استخدام و آن را تابع اراده خود می‌کند و به اختراعات نایل می‌شود و سرانجام، زندگی بشر را بهبود می‌دهد؛ به همین دلیل، بیکن طبیعیات را مادر علوم می‌خواند و توجه نکردن به آن را یکی از علت‌های اصلی رکود علم می‌داند. پیشینیان، مشهودات و محسوسات را مأخذ علم دانستند و به قیاسات پرداختند و در استخراج احکام کلی، عجله و از جزئیات دفعته، به اصول اولیه پرواز کردند و از مراحل متوسط طفره رفتند. روش بیکن مشاهده و تجربه در امور طبیعت است که به آن وسیله مواد جمع‌آوری شود، و استقرا که در آن مواد، قوه تعقل به کار رود و علم برای تحصیل قدرت بر تصرف طبیعت است. در استقرا شتاب و بلندپروازی نمی‌کنیم تا سرانجام، به احکامی کلی، جامع و مانع برسیم (فروغی، 1383، ص 113).

از نظر نیوتن، وحدت نجوم، یگانگی آن و مدل آن از طبیعتی بود که در آن، اجزای متنوع صرفاً به صورت اتم‌های ساده درآمده بودند. نیوتن نتیجه را مشاهده می‌کرد و در

پی علت بود. اندیشه علت‌ها، یکی از وجوه افتراق عظیم قرون وسطی و عصر روشنگری است. مردم قرون وسطی طبیعت را چنان می‌دیدند که گویی برای دستیابی به نظم درونی خود مبارزه می‌کند. انقلاب علمی به جای آن سازوکار علت‌ها را نشانده. کل علم و اندیشه از نظم سرچشمه می‌گیرد. اما نظم قرون وسطی، سلسله‌مراتبی است. دیدگاه علمی، دیدن جهان به صورت یک سازوکار یا ماشین حوادث است. بررسی مد یا خسوف به ماهیت آب یا آتش کاری نداشت، بلکه به حوادث قبل و بعد از آن نظر داشت. انقلاب علمی تغییری از جهانی از اشیای منظم‌شده برحسب طبیعت آرمانی‌شان، به جهانی از حوادث جاری، در یک سازوکار از قبل‌ها و بعدها بود؛ هم تغییر از جهان اداری به جهان ماشینی و هم تغییر از جهانی سلسله‌مراتبی به جهان مدل‌سازی‌شده نیوتنی که بر بنیانی از ذرات تعریف‌نشده و قوانین ساده بنا نهاده شده است. روش علمی و سازوکار نیوتن به روش استاندارد همه علوم تبدیل شده بود.

در حقیقت، وزنه‌های در حال سقوط از برج کج پیزا، کلید فهم اسرار ستارگان بود. پس از آن، آزمایشگر ساکت، با این روش پیش رفته بود که آزمایشگاه کوچکش، راز چرخه لکه‌های خورشیدی، ظهور مرگ سیاه و سقوط سهام وال استریت را خواهد یافت. جهان یک ماشین است و او پیروزی نیوتن را تکرار خواهد کرد و مدلی خواهد ساخت که سرنوشت این ماشین را جزء به جزء محقق سازد. آدام اسمیت (1723-1790) و جرمی بنتام، میل، هارتلی، فروید و زولا هر یک با روش خود، عمری با این زندگی کردند (برونوسکی، 1376، ص 42 و 97).

توانایی علوم در شناخت علمی و پیش‌بینی پدیده‌ها، بر معرفت‌شناسی متفکران این دوره سیطره داشت.

5. اومانسیم

در دوره رنسانس، انسان اهمیتی در حد خدا می‌یابد و به روابط انسان با هم‌نوعانش بیشتر از روابط انسان با خدا توجه می‌شود. انسان به جای آرمان فوق طبیعی و کهن، کمال الهی آرمانی را برمی‌گزیند که طبیعی و انسانی است. آنچه اهمیت دارد، مواهب جهان خاکی است؛ نه آنچه در جهان باقی است (جونز، 23).

آزاد شدن اندیشه از سلطه کلیسا، به رشد مکتب سوداگری منجر شد و پیشرفت

اقتصادی به تضعیف اقتدار کلیسا در امور دنیوی انجامید؛ به طوری که فعالیت‌های اقتصادی کمتر بر اساس قوانین الهیاتی «بایدها و نبایدها» اجرا می‌شد (اریک، ص 72). اومانیزم نه تنها درصدد بازگرداندن جلال و استقرار از دست رفته در دوران مسیحی به انسان جدید بود، بلکه می‌کوشید خود انسان را محور و غایت همه آرمان‌ها و دغدغه‌های بشری سازد. اومانیزم‌های اخلاق‌گرا به ابعاد متعالی وجود انسانی تأکید و تصریح می‌کردند و غیر اخلاق‌گرایان، نگران از جان گرفتن دوباره تعالیم مسیحی و بازگشت عصر ایمان، جنبه‌های غریزی و تمایلات خالصاً دنیوی بشر را عناصر اصیل انسانی می‌دانستند.

ماکیاول و هابز، شاخص‌ترین نمایندگان اومانیزم غیر اخلاق‌گرا و عرف‌گرا، با هر گونه رادع دینی، اخلاقی و وجدانی که مانع سازوکار طبیعی غرایز برای نیل به تمنیات انسانی شود، به کلی مخالف بودند (شجاعی زند، 1381، ص 83).

اومانیزم با تغییر معنای انسان و انسانیت و اصالت دادن به فرد و اجتماع، یعنی انسانیت من و تو و او و ما به وجود آمد. همچنین باید توجه داشت که خود جمع‌ی را به جای فرد اصالت دادن هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد و خلاصه، اندیویدوالیسم و کلکتیویسم دو روی یک سکه هستند؛ یعنی هر دو به اومانیزم بازمی‌گردند که مبنای تمدن و خانواده امروز است. این نفسانیت و اصالت بشر امر عارضی نیست و نباید یک ایدئولوژی قلمداد شود (داوری، 1355، ص 107-108).

6. قانون‌گرایی

اندیشه قانون‌گرایی در غرب، به یونان باستان بازمی‌گردد. گرچه برداشت از آن، در طول تاریخ متحول شده است، روح و جوهر اینکه مبنای سیاست قانون است، تغییری نکرده است.

دیدرو می‌گوید اگر عضو جامعه (حتی پادشاه مطلقه) به تنهایی، قوانین را بدون هیچ کیفری نقض کند، در این صورت قوانین بی‌فایده است. باید حاکم مطلق را به قانون محدود کرد (اسپنسر، 1382، ص 11).

در آراء مونتسکیو، فهم قانون ابعاد گسترده‌تر و عمیق‌تری یافت. او تنوع عظیم اجتماعی و مراتب سیاسی را بر اساس یکسانی ماهیت انسان و همچنین تنوعی توضیح

می‌داد که محیط و فرهنگ ایجاد می‌کند. او سرچشمه قانون طبیعی را خدا یا ماهیت انسان، اجماع دانشمندان در طول تاریخ، شهادت عقل، درک طبیعی آدمیان از عدالت و اراده خطاناپذیر عامه مردم می‌دانست (همان، ص 104).

توافق مردم تنها اساس اقتدار حکومت است. حکومت وظیفه‌ای ندارد، جز آنچه در آغاز، اساساً، برای آن بنا شده بود؛ یعنی حفظ زندگی، آزادی و مالکیت. دفع شورش برای مقابله با خودکامگی حاکم از سوی مردم موجه است (همان، ص 43).

از نظر بنتام، مبنای قانون‌گذاری اصل نفع و لذت است. «گسترش لذت‌ها و گریز از دردها تنها غایاتی هستند که هر قانون‌گذار باید به دیده داشته باشد؛ از این رو شایسته است که قانون‌گذار ارزش هر یک از آنها را به دقت و درستی بداند. قانون‌گذار با توجه به اینکه لذت‌ها و دردها ابزارهای کار او هستند، باید درباره عمق و قدرت آنها که در واقع، از دیدگاه دیگر، همان ارزش آنها را تشکیل می‌دهد، به دقت مطالعه کند» (جونز، 287).

حمایت و حفاظت از حقوق فرد در مقابل جمع و به ویژه، حکام که به علت قدرت داشتن خواهند توانست که به بهانه‌های مختلف، در حدود و حریم زندگی فردی دخالت و به آن تجاوز و حقوق و آزادی‌های اولیه و مسلم او را لگدمال کنند، از جمله مهم‌ترین کارهای قانون‌گرایی است (ذاکری، 1378، ص 177).

7. آزادی

به راستی چگونه می‌توان میل انسان‌ها به آزاد بودن را با نیاز آنها به وجود یک قدرت آشتی داد؟ آزادی یکی از غایاتی است که تحقق و رسیدن به آن برای داشتن نوعی زندگی که مطلوب بیشتر مردم است، ضرورت دارد. اما انسان‌ها در جایگاه اعضای جامعه نمی‌توانند صرفاً هر کاری کنند که میل‌شان باشد؛ زیرا ممکن است مانع افراد دیگر و مخل راه آنان در رسیدن به مقصودشان شوند. از این‌رو، نیاز به نوعی قرارداد اجتماعی ضرورت می‌یابد (برلین، 1382، ص 48). در اینجا، بیان نگرش‌ها به آزادی و حدود آن بی‌مناسبت نیست.

مفاهیم بنیادی اندیشه جان لاک، بر خورده‌ای از حق حیات، آزادی و مالکیت است. از نظر او، در سرزمین خوشبختی، حتی آنان که حد اقل امکانات و دارایی را دارند، می‌توانند سعادت خود را جویا شوند (اسپنسر، 1382، ص 14).

تسامح دینی، آزادی‌خواهی در سیاست و تجارت و اقتدار علم و فلسفه در انگلستان، ولتر را به شگفت آورده بود که آن را در «نامه‌هایی درباره انگلستان» در سال 1733 منتشر کرد. تجارت، انگلیسی‌ها را ثروتمند کرده بود و آنان را مردمانی آزاد بار آورده بود و این آزادی رشد بازرگانی و تجارت را موجب شده بود.

ولتر آزادی را درست اندیشیدن و پذیرفتن حقوق انسانی می‌دانست. وی می‌گفت هر وقت انسان‌ها آنها را به‌خوبی دریافتند، می‌توانند به خوبی از آن دفاع کنند (همان، ص 16). ولتر در توصیف آزادی جامعه انگلیسی، با اشاره به بازار بورس سهام می‌گفت آنجا، از بسیاری از کاخ‌های سلطنتی باشکوه‌تر است. از هر ملتی، نمونه‌ای خواهی یافت که برای بهبود رفاه بشر به آنجا آمده است. یهودیان، مسیحیان و مسلمانان با یکدیگر معامله می‌کنند. گویی همه از یک دین‌اند. در این جمع، فقط کسانی کافر شمرده می‌شوند که ورشکست شده باشند (همان، ص 38).

اسمیت، وضعیت اولیه طبیعی را دست‌نیافتنی تصور می‌کرد و بر آن بود که آزادی انسان صرفاً، حاصل مسیر پیچ در پیچ پیشرفت تاریخی است که از طریق آن، مشارکت در تولید و تجارت، به تقسیم کار و تولید مازاد منجر می‌شود.

از نظر دیدرو، باید موانعی را که عقل هرگز بنیان نگذاشته است، از میان برداریم و آزادی را که ارزنده‌ترین چیز برای هنرها و علوم است، به آنها بازگردانیم.

از نظر کانت، شناخت حقیقت از طریق انتقادی، با ارضای کامل عقل انسانی ممکن است. روشنگری رهایی انسان از ناپختگی‌ای است که خود مسبب آن است. ناپختگی یعنی ناتوانی انسان در اینکه بدون هدایت دیگری، هویت و استعداد خود را به کار گیرد. فرمان اخلاقی کانت این بود: «شجاعت استفاده از عقل خودت را داشته باش». از نظر او، استفاده همگانی از عقل یک فرد باید همواره آزاد باشد و این امر، به تنهایی، روشنگری را به میان انسان‌ها خواهد برد (همان، ص 77 و 154).

روسو بر رهایی اخلاقی آزادی تأکید می‌کرد. از نظر روسو، آزادی عقلی بدون آزادی اخلاقی به انسان بهره‌ای نمی‌رساند؛ اما آزادی اخلاقی را نمی‌توان به دست آورد، مگر آنکه خیره‌سری پایان یابد و نظم اجتماعی موجود چنان دگرگون گردد که ضرورت رعایت قانون بر همه جا چیره شود. گرایش روسو به احساسات، تأثیرپذیری حسی محض نیست، بلکه نیروی اخلاقی و اراده نو اخلاقی است. از نظر روسو، قلمرو

اراده از قلمرو علم جداست؛ زیرا فرهنگ عقلی دوره کنونی، هیچ گونه انگیزه اخلاقی ندارد و بر چیزی جز شهوت قدرت و تملک، جاه‌طلبی و نخوت متکی نیست (کاسیرر، 1370، ص 368-372).

کاسیرر (همان، ص 212) فضای دوقطبی حاکم بر عصر روشنگری را چنین توصیف می‌کند: «انسان می‌باید میان آزادگی و بردگی، میان آگاهی روشن و عاطفه مبهم، میان علم و ایمان یکی را برگزیند و برای انسان عصر نو، انسان عصر روشنگری، بر سر این گزینش تردید وجود ندارد. انسان عصر نو می‌باید از هر گونه کمک و یاری از سوی آسمان چشم‌پوشد. او خود می‌باید راه خویش را به سوی حقیقت بیابد و تنها زمانی می‌تواند حقیقت را به دست آورد که آن را با تلاش خود یافته و استوار کرده باشد».

آزادی از نظر تامس پین عبارت است از اختیار انجام کاری که به دیگران زیان نرساند؛ بنابراین، برای استفاده بشر از حقوق طبیعی خود محدودیتی وجود ندارد؛ ولی باید حقوق افراد دیگر جامعه را نیز، تا حدی تأمین کرد و این حد را هم فقط قانون تعیین می‌کند. از نظر او، آزادی بیان افکار و عقاید گرامی‌ترین حق بشر است؛ بنابراین، همه شهروندان می‌توانند به آزادی سخن گفته، بنویسند و نوشته‌های خود را منتشر کنند، و در صورت سوء استفاده از این آزادی، در مواردی که قانون معین کرده باشد، مسئولند (پین، 1375، ص 119).

جریان تسامح و کثرت‌گرایی و آزادی عقیده در اروپا باعث شد فردریک دوم، در سال 1750 به یهودیان پروس حقوق بسیاری اعطا کند. او در پایتختش، برلین، در سال 1747 مبالغ‌ه‌نگفتی برای ساخت کلیسای جامع کاتولیک اختصاص داد. در سال 1782 جوزف دوم بیانیه جواز تسامح را صادر کرد که در آن، به یهودیان اتریشی آزادی‌های مدنی مهمی اعطا شده بود (اسپنسر، 1382، ص 17).

با انقلاب فرانسه و تصویب اعلامیه حقوق بشر، آزادی مالکیت و امنیت از حقوق اساسی شهروندی شد (همان، ص 167).

8. اصالت لذت و نسبیّت

در عصر روشنگری، این پرسش مطرح بود که مبنای اخلاقی چیست؟ یکی از پاسخ‌های

اساسی این بود که به دنبال لذت رفتن و از رنج احتراز جستن، تنها انگیزه‌ای است که آدمیان را به حرکت درمی‌آورد.

لامتری در سال 1747، در کتاب *انسان*، یک ماشین در شرح دیدگاه مادی‌گرای خود نوشت انسان مجموعه‌ای از اجزای بیولوژیک است که مثل یک ماشین موزون کار می‌کند. او انسان را تشویق می‌کرد که برای لحظه زندگی کند و به جای انجام کارهای درستی که خدا را خشنود سازد، در پی کسب لذت و مسرت باشد (دان، 1382، ص 57).

از نظر لاک، ما فطرتاً به کسب لذت و اجتناب از درد متمایلیم. حبّ نفس اساس رفتار آدمی را شکل می‌دهد و این حبّ، آدمی را به کسب لذت رهنمون می‌کند. همه عوارض از قبیل عشق به قدرت، ثانوی و صرفاً تغییرات عشق بنیادی یعنی عشق به لذت است (کاپلستون، 1380، ص 49).

هلوسیلوس (1715-1771) در پاسخ به اینکه هندسه اخلاق و سیاست چیست، از زبان خداوند پاسخ می‌دهد که من به تو عقل، هوش، ذکاوت و درایت عطا می‌کنم و تنها از این طریق است که می‌توانی خواسته‌های مرا برآورده سازی. تو ناتوان‌تر از آن هستی که مقاصد و نیت مرا درک کنی؛ اما با آنچه به تو عطا می‌کنم، به اجبار و بدون آنکه خود بفهمی، در راه برآوردن و انجام مقاصد من گام برمی‌داری. من دو موهبت به تو می‌بخشم که اندیشه‌ها و اعمال تو را به نظاره می‌نشینند و ای بسا رقم می‌زنند. این دو برانگیزاننده مکنونات تو خواهند بود؛ مانند مهر و کین، لذت و رنج.

چرا آدمیان خوشبخت نیستند؟ چرا این قدر بی‌عدالتی، بی‌کفایتی، خشونت و... وجود دارد؟ زیرا آدمیان نمی‌دانند چگونه لذت به دست آورند و از رنج بپرهیزند. مکانیسم رفتار، لذت و رنج است. آگاهانه یا ناخودآگاهانه بودن آن نیز، در اصل موضوع تفاوتی ایجاد نمی‌کند. روزی می‌رسد که آدمی به اصول ساده پیشرفت و گسترش آن پی‌برد و آن چیزی جز نظم و سعادت و مکتب اصالت نفع نیست.

از نظر هلوسیلوس، آدمی شایسته سعادت، فضیلت و حقیقت است و اگر به آن دست نیافته، به دلیل ضعف موجود در سرشت خود او، یعنی نادانی و کوتاه‌فکری اوست. علم اخلاق آموختنی است. پاسخ اینکه چرا باید چنین کنیم، این است که طبیعت ما این‌گونه ساخته شده است. اگر غایت امری معلوم باشد، به تفحص بیشتر نیازی نیست. تنها کار فیلسوف، خلق جهانی است که در آن، غایتی را بازشناسی کند که

انسان‌ها باید دنبال کنند و چاره‌ای جز آن ندارند که با رنج کمتر آن را به‌دست آورند (اسپنسر، 1382، ص 21).

از دید هلوسیوس، نفع جز در عمل معنا ندارد. یاد گرفتن صرف و ناب نباید در کار باشد. در دنیای آرمانی هلوسیوس، جایی برای آزادی فردی نیست. در چنین دنیایی، انسان‌ها ممکن است به خوشبختی برسند؛ اما آزادی و معنای آن آهسته کم‌رنگ می‌شود. از نظر اریک فروم، نظریه خوش‌گرایی در برابر اخلاق سلطه‌گرایانه قرار می‌گیرد. نظریه خوش‌گرایی یک شایستگی بزرگ دارد؛ زیرا با اصل شمردن خوشی و شادی آدمی، به عنوان تنها معیار ارزش‌ها، در را به روی خواست کسانی که می‌خواهند یک قدرت برتر، با نادیده گرفتن خواست و احساس خود انسان، برای او «تعیین کند که چه چیز برایش بهتر است.» می‌بندد (نقیب‌زاده، 1372، ص 60).

هابز معتقد بود که انسان مانند جانوران، گرفتار نفسانیاتی است که بر او مسلط‌اند و بنابراین، اختیاری از خود ندارد. عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمی‌کند و محرک انسان در اعمال، تنها مهر و کین و بیم و امید است. هر حرکتی که در نفس واقع می‌شود، اگر در مواجهه با زندگانی ملایم و مساعد است، خوشایند و انسان خواهان آن است و اگر مزاحم و منافی است، ناخوشایند بوده، شخص از آن می‌گریزد. مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است. میزان اخلاق هم نسبی‌گرایی و بنیادش بر سود و زیان است. نیک و بد، اموری نسبی است؛ یعنی حسن و قبح امور بر حسب سود و زیان آنهاست. نیک همان است که مصلحت و خیر شخصی در اوست و بنابراین می‌توان گفت مایه کارهای انسان خودخواهی است (فروغی، 1383، ص 244).

9. دنیاگرایی

یکی از تفاسیر ایده دنیوی شدن این است که با پیشرفت و رشد صورت‌های مدرنیته یعنی شهرنشینی، عقلانی شدن، رشد علم و صنعتی شدن، «دین‌داری» رو به نقصان خواهد رفت. بر اساس این ایده، بشر امروز وام‌دار دستاوردهای بشری و نه نیروهای قدسی است.

در سکولاریزم، اعتنا به طبیعت به جای ماوراءالطبیعه، تعظیم و تکریم انسان، دست شستن از ثبات به نفع تغییر، همچنین نسبی‌گرایی، دست شستن از اطلاق به نفع تکثیر

و نسبت، مصلحت‌اندیشی فایده‌گرایی و عقلانیت ابزاری جست‌وجو می‌شود (شجاعی‌زند، 1381، ص 65).

کانت (1370، ص 9) افلاس و درماندگی مابعدالطبیعه را در عصر روشنگری چنین بیان می‌کند: «هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام، روزگارش به سر می‌رسد و در نهایت، موجب فناى خود می‌شود و همان نقطه اوج ترقی آن، آغاز انحطاط آن است. دلیل آنکه چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرارسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه در مقایسه با شور و شوقی که به آموختن سایر علوم ابراز می‌شود، در میان همه اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. در نظام قدیمی تحصیلات دانشگاهی ما، هنوز سایه‌ای از مابعدالطبیعه باقی مانده است. دیگر کسی آن را در زمره علوم معتبر محسوب نمی‌کند و هر کس می‌تواند خود قضاوت کند که اگر یکی از اهل علم را عالم بزرگ مابعدالطبیعه لقب دهند، وی این ستایش ناشی از حسن نیت را که هیچ کس بر آن حسد نمی‌برد، چگونه تلقی خواهد کرد».

دیدرو، دنیوی شدن را از زبان طبیعت این گونه به انسان نوشت: «ای برده خرافات! خوشبختی خود را فراسوی مرزهای این جهان که تو را در آن جای داده‌ام، جست‌وجوی مکن. شجاع باش و خود را از یوغ دین، این رقیب گردن‌کش من که حقوق مرا نمی‌شناسد، آزاد کن. خدایانی که قدرت مرا غصب کرده‌اند، دور افکن و به قوانین من بازگرد. به طبیعت که از آن گریخته‌ای بازگرد. طبیعت تو را دل‌داری می‌دهد و همه ترس‌هایی که تو را می‌آزارند، از میان می‌برد. خود را دوباره به طبیعت، به انسانیت و به خویشتن واگذار کن» (کاسیرر، 1370، ص 211).

جفرسون و مدیسون (1751-1836) کوشیدند تا دین را از صفحه زندگی اجتماعی و سیاست حذف کنند. قدرت‌های قانونی حکومت فقط بر اعمالی ناظرند که به دیگران آسیب می‌رسانند؛ اما اینکه کسی بگوید چندین خدا وجود دارد یا مدعی شود ذات مقدس وجود ندارد، چه زبانی به ما می‌رساند؟ نه جیب کسی را زده است و نه پای کسی را شکسته است (اسپنسر، 1382، ص 119).

جست‌وجوی تأثیرات مؤلفه‌های معرفت‌شناختی بر آراء اقتصاددانان کلاسیک
دوره اقتصاد کلاسیک با انتشار کتاب پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل آدام

اسمیت، در سال 1776 آغاز شد و در سال‌های آغازین دههٔ هفتاد قرن نوزدهم - که در آن، انتشار مطالبی از اقتصاددانی چون لئون والراس (1834-1910) و کارل منگر (1840-1921) و استانلی جونز (1835-1882) تغییر رویکردهایی را به دانش اقتصاد در پی داشت - پایان یافت. اقتصاددانانی که در این دورهٔ تقریباً نود ساله (1776-1870) به تبیین و توصیف معرفت اقتصادی پرداختند، با دسته‌بندی در دو قالب عمدهٔ بدبین و خوش‌بین، اقتصاددانان دورهٔ کلاسیک شناخته می‌شوند. البته اقتصاددانانی هم، نظرهایی بینابین داشتند؛ اما آنها هم در این مقاله، کلاسیک منظور می‌شوند.

در این قسمت می‌خواهیم با توجه به نقش‌آفرینی عناصر متعددی در تولید معرفت از واقعیت، بدون آنکه همهٔ آن عناصر را بررسی کنیم، صرفاً به ذکر عناصری پردازیم که تحت عنوان مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری برشمردیم، و به طور طبیعی افزون بر مؤلفه‌های دیگر، بر چارچوب ذهنیت اقتصاددانان کلاسیک تأثیر داشته‌اند. بدیهی است رابطهٔ یک به یک منطقی بین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری و نظریه‌ها و تئوری‌های اقتصاددانان کلاسیک متصور نیست و از این رو نمی‌توان صرفاً با ابتنا به این مؤلفه‌ها، ساختار نظریه‌های آنان را تحلیل کرد. به عبارت دیگر، نظریه‌ها در علوم، با لحاظ رویکردهای متنوع، عمدتاً محصول تعاملات ذهن عامل شناخت و چگونگی‌های متکثر آن با واقعیت است، به گونه‌ای که گویی واقعیت به شکار ذهن آمده است و شناسنده در این باره، ابزارهایی برای شکار دارد که برخی از آنها، از جهان‌بینی معطوف به موقعیت محیطی و عصری او متأثرند، و این مقاله صرفاً دربارهٔ این موارد تحقیق کرده است.

آراء آدام اسمیت در *ثروت ملی* (1961، ص 18-19)، عمدتاً دربارهٔ سه اصل تقسیم کار، سازمان طبیعی و خودکار جهان اقتصادی به هدایت انگیزهٔ نفع شخصی، و سیاست آزادی اقتصادی (سنجایی، 87) آمده است و او آن چنان این سه اصل را تبیین کرده است که تا قرن‌های متمادی پس از وی نیز، این اصول راهنمای کار اقتصاددانان بوده است. به نظر می‌رسد وی اصل تقسیم کار را مبتنی بر مؤلفهٔ تجربه‌گرایی و همچنین عقلانیت (اسمیت، 1961)، و اصل سازمان خودکار جهان و دست‌نمائی را مبتنی بر مؤلفه‌های مکانیکی دیدن جهان و قانون‌گرایی، و اصل سیاست آزادی

اقتصادی را مبتنی بر مؤلفه آزادی و عقلانیت طراحی و تعقیب کرده است (در قسمت قبل، این مؤلفه‌های معرفت‌شناسی توضیح داده شد).

افزون بر آدام اسمیت که از کلاسیک‌های خوش‌بین است، ژان باتیست سی^۱ و باستیا^۲ در این ردیف طبقه‌بندی می‌شوند. ژان باتیست سی (1767-1832) علم اقتصاد را علم قوانین حاکم بر ثروت دانسته، بین اقتصاد و علوم سیاسی تفکیک قائل می‌شد و معتقد بود اقتصاد سیاسی علمی تشریحی است و نقش اقتصاددانان همان گونه که نقش عالم توصیه کردن نیست، مشاهده، تجزیه، تحلیل و تشریح کردن است (قدیری اصلی، 1376، ص 155). همچنین وی واضع قانون معروف سی است که می‌گوید عرضه همواره، تقاضای خود را می‌آفریند و از این رو، به تعادل دائم اقتصادی می‌اندیشد. سی در این میان، از مؤلفه‌های چندگانه معرفت‌شناختی متأثر بود و مؤلفه‌هایی همچون تجربه‌گرایی، علم‌گرایی، ریاضی و مکانیکی دیدن جهان، در ساختار و نگاه وی به اقتصاد سیاسی دیده می‌شود. سی در قانون معروف خود که به موجب آن، عرضه تقاضای خود را می‌آفریند و بروز هر نوع رکود و کساد موقتی یا دائمی را در اقتصاد رد می‌کند، در واقع بیانگر این معنی است که در بلندمدت، نظام اقتصادی در سطح اشتغال کامل و دارای وضعیتی تعادلی است (دادگر، 1383، ص 257). به نظر می‌رسد این نگرش از حاکمیت مؤلفه‌های مکانیکی دیدن جهان و همچنین قانون‌گرایی بر اندیشه ژان باتیست سی حکایت می‌کند.

فردریک باستیا (1801-1850) اقتصاددان دیگری است که در کتاب *هماهنگی‌های اقتصادی* (1964، ص 512)، بر آن است که قوانین عمومی جهان اجتماعی هماهنگ است و از هر سو، به کمال بشر منتهی می‌شود (مؤلفه مکانیکی دیدن جهان). او می‌گوید خداوند در نهاد هر کس، انگیزه مقاومت‌ناپذیری برای میل به نیکی قرار داده است (قدیری اصلی، 1376، ص 161). وی بر تابعیت نفع خصوصی در برابر نفع عمومی (مؤلفه‌های اومانیسیم و اصالت لذت) تأکید می‌کند و آن را ناشی از قوانینی می‌داند که هماهنگی‌های اقتصادی را به وجود می‌آورد. باستیا در خصوص تجارت بین‌الملل هم معتقد بود آزادی تجارت بین‌الملل (متأثر از مؤلفه آزادی) یکی از عوامل مؤثر در تأمین صلح جهانی است. وی تجارت آزاد را مانند مالکیت، از حقوق طبیعی و

1. Jean Baptiste Say

2. Bastiat

مسلم بشر می‌دانست (باستیا، 1964، ص 81). به عبارت دیگر، هماهنگی، اصالت نفع خصوصی و آزادی در آراء او نقش آفرینی کرده است.

دیوید ریکاردو (1772-1823) در تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی، بر توزیع متمرکز می‌شود و در بازرگانی بین‌الملل هم نظریه‌های ارائه می‌کند. او که در واقع، به عمل‌گرایی و متصلب بودن قوانین طبیعی باور دارد، با بیان قانون «مالکانه زمین» و یا «قانون بازدهی نزولی» در واقع، نظم‌هایی را معرفی می‌کند که به کلی معکوس و مخالف قوانین طبیعت و حتی قوانین الهی برای برپایی نظم در جهان هستند (سنجابی، ص 181) و به همین دلیل وی بدین شناخته می‌شود. اما نکته اساسی آن است که او هم به مکانیکی دیدن جهان و قانون‌گرایی در آن، تا آنجا معتقد است که احساس می‌کند نمی‌تواند سیر طبیعی قوانین حاکم بر اقتصاد را تغییر دهد و این احساس، اذغانی است به حاکمیت اراده‌ای بر قوانین اقتصادی. او مردی بسیار اهل عمل و ملاحظه و تجربه‌اموری بود که در اطراف او می‌گذشت (مؤلفه تجربه‌گرایی) و این گفته که او صرفاً صاحب‌نظری اهل فرض و کلیات بود، درست نیست (سنجابی، 225).

رابرت مالتوس (1766-1834) اقتصاددان بدبین دیگر، کشیشی پروتستان و صاحب نظریه جمعیت و معتقد بود که هدف اساسی نظام اجتماعی، فراهم کردن حد اکثر رفاه برای حد اکثر افراد جامعه است (متأثر از مؤلفه‌های اصالت لذت و دنیاگرایی) و برای نایل شدن به این هدف فقط باید، بر مشاهده بر اساس تجربه (تفضلی، 1372، ص 114) تکیه کرد (مؤلفه تجربه‌گرایی). وی عقل انسان را عاملی می‌دانست که از میان محرک‌های مختلف، بشر را در انتخاب راه خود برای انجام مشیت الهی هدایت می‌کند (مؤلفه توجه به عقلانیت) (همان، ص 115). مالتوس (1963، ص 6) نظریه جمعیت خویش را بر اساس مطالعات تجربی در خصوص غیر ممکن بودن افزایش سریع مواد غذایی استوار ساخت (مؤلفه تجربه‌گرایی).

جان استوارت میل (1806-1873) آخرین اقتصاددان معروفی است که افکار او باید در مکتب کلاسیک بررسی شود. او به آزادی اقتصادی و دخالت نسبی دولت در

امور اقتصادی معتقد بود و اقتصاد کلاسیک با او به اوج می‌رسد. وی که فقط در نیمه اول حیاتش، به اصالت فردی (مؤلفه اومانیسیم) معتقد بود و با وجود آنکه در نیمه دوم حیاتش، هوادار اصالت جمعی شد (استوارت میل، 1968، ص 201)، همچنان ایمان خود را به آزادی (مؤلفه آزادی) حفظ کرد. اما استوارت میل برای مکتب کلاسیک، تا حدودی فرزندی ناخلف است؛ زیرا در بنای استوارت نمای این مکتب، خلل‌هایی وارد می‌کند. مثلاً آنجا که می‌گوید در تولید ثروت، قوانین طبیعی وجود دارد؛ ولی در قلمرو توزیع، قوانین مخلوق آدمیان و بنابراین تغییرپذیر است (سنجابی، ص 588)، در واقع، عقیده کلاسیک‌ها را در خصوص چگونگی توزیع منکر می‌شود (مؤلفه اصالت لذت و نسبی‌گرایی). او اندیشه سفر را از آن جهت مطلوب می‌داند که بیشترین آزادی فردی را به ارمغان می‌آورد (دادگر، 1383، ص 273)؛ در عین حال، وی میزانی از دخالت دولت را هم می‌پذیرد (استوارت میل، 1968، ص 800). میل عقلانیت ابزاری را باور دارد (مؤلفه عقلانیت)؛ اما تصریح می‌کند که نمی‌توان همه آن را به منفعت شخصی (مؤلفه امانیسیم) و جست‌وجو برای حد اکثر لذت (مؤلفه اصالت لذت و نسبی‌گرایی) نسبت داد (دادگر، 1383، ص 275).

چنان که به اختصار بیان شد، رد پای بسیاری از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری، با صراحت، در آراء اقتصاددانان کلاسیک دیده می‌شود و بدیهی است جایگاه مهمی در نظریه‌های آنان، به این مؤلفه‌ها نسبت داده می‌شود. توجه به این عناصر و دیگر عناصر حاکم بر معرفت‌شناسی اقتصاددانان کلاسیک می‌تواند به ما در فهم چرایی‌های ظهور و گسترش نظریه‌های آنان در قالب یک سیستم یاری برساند. در جدول صفحه بعد، تلخیصی از آنچه در این قسمت بیان شد، آمده است.

جدول روابط بین آراء اقتصاددانان کلاسیک با مولفه های معرفت شناختی عصر روشنگری										
دنیای گرایی	اصالت لذت و نسبیت	آزادی	قانون گرایی	اومانیسم	علم گرایی	تجربه گرایی	عقلانیت	مکانیکی دیدن جهان	مولفه های معرفت شناختی	
									عناوین آراء	اقتصاددانان کلاسیک
			*			*	*		تقسیم کار	آدام اسمیت
	*	*	*	*				*	دست نامرئی	
		*					*		آزادی اقتصادی	
					*				تفکیک اقتصاد از سیاست	ژان باتیست سی
	*		*			*		*	تعادل اقتصادی	
			*	*				*	هماهنگی	باستیا
	*			*					نفع خصوصی	
		*							آزادی	
			*			*	*		عمل گرایی	ریکاردو
								*	قوانین طبیعی	
			*			*	*	*	تنظیم خودکار جمعیت	مالتوس
*	*								رفاه اجتماعی	
		*		*					آزادی اقتصادی	جان استوارت میل
	*			*		*	*		دخالت گرایی	

نتیجه‌گیری

گسترده‌گی و عمق تحولات علمی و فرهنگی و فلسفی، در دوره نوزایی یا رنسانس و به ویژه، تحولات علمی در قرن هفدهم و ظهور دانشمندانی چون گالیله و نیوتن و فیلسوفانی همچون دکارت، هابز، ژان ژاک روسو و... تحولات ژرفی در روش علوم، فلسفه آن و جهان‌بینی مکانیکی دانشمندان علوم اجتماعی و از جمله، اقتصاددانان کلاسیک باقی گذاشت. با برشمردن نوع این تحولات علمی-فلسفی و ردیابی آثار آنها، در به وجود آوردن معرفت‌شناسی عصر روشنگری، با مؤلفه‌هایی همچون علم‌گرایی، تجربی‌گرایی، عقلانیت، اومانیزم و... که درباره آنها بحث شد، عوامل مؤثر بر آراء اقتصاددانان کلاسیک را شناختیم، به نحوی که می‌توان به وضوح دریافت که بین روش و منش و نگاه آنان با مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عصر روشنگری، همبستگی معنادار و نافذی وجود دارد. شدت این همبستگی به قدری است که در مواردی، حتی صواب و خطای اقتصاددانان را در تحلیل‌های اقتصادی عصر خود، مرتبط با کاربرد منظومه معرفت‌شناختی این عصر می‌یابیم و بر آن هستیم که این مقوله می‌تواند در مورد جامعه علمی اقتصادی ایران هم موضوعیت داشته باشد.

منابع

- آرتوربرت، ادوین (1374). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسپنسر، لوید و اندرژ کروز (1382). *روشنگری*، ترجمه مهدی شکیبانیا، شیرازه.
- اسکفلر، اسراییل (1366). *چهار پراگماتیست*، ترجمه حسن حکیمی، تهران، مرکز.
- بار، رمون (1375). *اقتصاد سیاسی*، ج 1، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، سروش.
- باربور (1362). *علم ودین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- برلین، آیزیا (1382). *به نام آزادی*، ترجمه محمد امین کاردان، مروارید.
- برونوسکی، جیکوب (1376). *عقل سلیم علم*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر نی.
- برونرفکسی، ب مازلیسش (1379). *سنت روشن فکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، آگاه.
- پین، تامس (1375). *حقوق بشر*، ترجمه اسد... مبشری، تهران، علمی و فرهنگی.
- تفضلی فریدون (1372). *تاریخ عقاید اقتصادی*، تهران، نشر نی.
- جونزوت. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج 2، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- دادگر، یدا... (1383). *تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی*، قم، دانشگاه مفید.
- دان، جان ام (1382). *عصر روشنگری*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، ققنوس.
- داوری، رضا (1355). *مبانی نظری تمدن غربی*، توشه.
- دامپی‌یر (1371). *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سمت.
- ذاکری، حسن (1378). *بررسی مفهوم قانون و قانون‌گرایی*، قانون‌گرایی و فرهنگ عمومی، تهران، معاونت پژوهشی و آموزشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راسل، برتراند (1351). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، فرانکلین.
- شارل، ژید و ریست شارل (1370). *تاریخ عقاید اقتصادی*، ج 1، ج 3، تهران، دانشگاه تهران.

سراج‌زاده، سید حسن (1383). *چالش‌های دین و مدرنیته*، تهران، طرح نو.
 شجاعی زند، علیرضا (1381). *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، مرکز
 بازشناسی اسلام و ایران.

عنایت، حمید (1351). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، دانشگاه تهران.
 فروغی، محمدعلی (1383). *سیر حکمت در اروپا*، چ 4، تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم،
 البرز.

قنادان، محمود (1384). *اقتصاددانان بزرگ*، رسانه الکترونیک.
 قادری، حاتم (1379). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، سمت.
 قدیری اصلی، باقر (1376). *سیر اندیشه اقتصادی*، چ 9، دانشگاه تهران.
 کاپلستون، فردریک (1380). *تاریخ فلسفه*، ج 6، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر
 بزرگمهر، علمی و فرهنگی.

کاسیرر، ارنست (1370). *فلسفه روشنگری*، ترجمه ید... موقن، نیلوفر.
 کانت، ایمانوئل (1370). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، نشر دانشگاهی.
 مجتهدی، کریم. *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب*، امیرکبیر.
 مینی، پیرو (1375). *فلسفه و اقتصاد*، ترجمه مرتضی نصرت و حسین راغفر، علمی و
 فرهنگی.

موحد، محمدعلی (1381). *در هوای حق و عدالت*، نشر کارنامه.
 نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (1372). *درآمدی به فلسفه*، طهوری.
 وبر، ماکس (1373). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان
 و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی.

هانت (1358). *تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی*، ترجمه سهراب بهداد،
 کتاب‌های جیبی.

هلزی هال، ویلیام (1387). *تاریخ و فلسفه علم*، چ 5، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش.

- Baptiste Say, Jean (1971). *A treatise on political economy*.
- Bastiat, Frederic (1964). *Economic harmonies*.
- Bell, John Fred (1967). *A History of Economic Thought*, 2nd ed.
- Emmer, Robert E. *Economic Analysis and Scientific Philosophy*,
- Hume, D (1875). *Political Discourses, Essays, Moral, Political and Literary*, 1875.
- Johnson, E.A.J (1965). *Predecessor of Adam Smith, The Growth of British Economic Thought*.
- Locke, J (1884). *Two Treatises concerning Government*.
- Malthus, Thomas R (1963). *An essay on the principle of population*.
- Reichenback, Hans (1954). *The Rise of Scientific Philosophy*.
- Ricardo, D. R (1891). *The principles of Political Economy and Taxation*.
- Roll & Eric (1992). *A History of Economic Thought*, 5th ed.
- Smith, Adam (1961). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*.
- Stuart Mill, John (1968). *Principles of political economy*.