

26. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 86. 89.
27. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 241. (passage by the editor)
28. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page xxvii (editor's introduction)
29. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 264.
30. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 265.
31. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 265.
32. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 266.
33. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 265.
34. Putnam. Page 19
35. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 78.
36. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 410.
37. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 276.
38. Putnam. Page 85.
39. Putnam. Page 47.
40. Putnam. Page 18.
41. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 214.
42. Putnam. Page 72.
43. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 276.
44. Putnam. Page 75.
45. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 328.
46. Fesmire Page 11.
47. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 64.
48. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 555.
49. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 62.
50. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 64.
51. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 50.
52. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 335.
53. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 353.
54. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 589.
55. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 222 / 56.
56. Fesmire.. Page 12.
57. Fesmire. Page 12.
58. Fesmire. Page 18.
59. Putnam. Page 77.

60. Putnam. Page 72.
61. Putnam. Page 39.
62. Putnam. Page 41.
63. Putnam. Page 37.
64. Putnam. Page 43.
65. Putnam. Page 45.
66. Putnam. Page 46.
67. Putnam. Page 47.
68. Putnam. Page 49.
69. Putnam. Page 84-85.
70. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 344.
71. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 415.
72. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 347.
73. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 337.
74. Fesmire. Page 3.
75. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 91.
76. Putnam. Page 85.
77. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 209.
78. Arkoun. Page 28.
79. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 577.
80. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 383.
81. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 384.
82. Fesmire. Page 3.
83. Fesmire. Page 4.
84. Fesmire. Page 5.
85. Dewey. *A Common Faith*. Page 18.
86. Fesmire. Page 28.
87. Fesmire. Page 28.
88. Putnam. Page 104.
89. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 173.
90. Fesmire. Page 2.
91. Fesmire. Page 35.
92. Fesmire. Page 18.
93. Fesmire. Page 10-11.
94. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 382.
95. Dewey. *A Common Faith*. Page 79.

- 96 Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 311.
- 97 Fesmire. Page 9.
- 98 Fesmire. Page 19.
- 99 Fesmire. Page 12.
- 100 Fesmire. Page 19.
- 101 Fesmire. Page 28.
- 102 Dewey. *A Common Faith*. Page 78.
- 103 Dewey. *A Common Faith*. Page 17.
- 104 Dewey. *A Common Faith*. Page 18.
- 105 Dewey. *A Common Faith*. Page 33..
- 106 Dewey. *A Common Faith*.
- 107 Fesmire. Page 23.
- 108 Fesmire. Page 5.
- 109 Dewey. *A Common Faith*. Page 56.
- 110 Dewey. *A Common Faith*. Page 87.
111. Dewey. *A Common Faith*. Page 86.
- 112 .Putnam. Page 103.
- 113 Putnam. Page 72.
- 114 Fesmire. Page 42..
- 115 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 116 Calder, Gideon. *Rorty and Redescription*. Weidenfeld and Nicolson. London. 2003. Page 7.
- 117 Dewey. *A Common Faith*. Page 9-10.
- 118 Dewey. *A Common Faith*. Page 33.
- 119 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 120 Dewey. *A Common Faith*. Page 15.
- 121 Dewey. *A Common Faith*. Page 12.
- 122 Dewey. *A Common Faith*. Page 13..
- 123 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 124 Dewey. *A Common Faith*. Page 17.
- 125 Dewey. *A Common Faith*. Page 2..
- 126 Dewey. *A Common Faith*.. Page 52-53.
- 127 Dewey. *A Common Faith*.. Page 53
- 128 Dewey. *A Common Faith*.. Page 4
- 129 Dewey. *A Common Faith*.. Page 7,8.
- 130 Dewey. *A Common Faith*. Page 6.

- 131 Dewey. *A Common Faith*. Page 6..
- 132 Dewey. *A Common Faith*.. Page 9.
- 133 Dewey. *A Common Faith*.. Page 10.
- 134 Dewey. *A Common Faith*.. Page 17.
- 135 Dewey. *A Common Faith*.. Page 17.
- 136 Dewey. *A Common Faith*.. Page 18-19.
- 137 Dewey. *A Common Faith*.. Page 20.
- 138 Dewey. *A Common Faith* Page 21.
- 139 Dewey. *A Common Faith*. Page 21, 22.
- 140 Dewey. *A Common Faith*. Page 22.
- 141 Dewey. *The Philosophy of John Dewey* Page 25..
- 142 Dewey. *A Common Faith*. Page 26..
- 143 Dewey. *A Common Faith*. Page 39.
- 144 Dewey. *A Common Faith*. Page 43.
- 145 Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 311.
- 146 Putnam. Page 105.
- 147 Dewey. "What I Believe". Quoted in Fesmire. Page 9.
- 148 Fesmire. Page 10.
- 149 Putnam. Page 106.
- 150 Dewey. *A Common Faith*. Page 48.
- 151 Dewey. *A Common Faith*. Page 48.
- 152 Dewey. *A Common Faith*. Page 75.
- 153 Putnam. Page 51.
- 154 Putnam. 23-24.

فصل ششم

راه‌هایی به سوی روشنگری: فضیلت و دموکراسی

مسئله مدرنیته به دلیل تن ندادن به یک تعریف واحد، برای پژوهش تاریخی حامل پرسش‌های فراوان است. این موضوع در مورد خاستگاه‌های آن نیز، دست کم به همین اندازه، مصداق دارد. مدرنیته هرگز خاستگاه واحدی نداشته که بعداً به صورت‌های مختلف تکثیر شود. بلکه از همان آغاز از دل هزاران صبرودت تاریخی خاص، اما مرتبط با هم زاده شده است. به واقع می‌توان گفت موضوع کثرت‌گرایی فرهنگی مدرنیته از آن رو اکنون به طور جدی در مقابل ما قرار دارد که خود از آغاز تجسم کثرتی بوده که غالباً به صورتی تقلیل‌گرایانه به مثابه آرمان یا تکانه‌ای واحد درک شده است. مدرنیته برای مدتی طولانی عمدتاً به شیوه‌ای کاریکاتورگونه و ساده شده به مثابه رژه متحد پیشرفت و خرد ارایه می‌شد. این تصویر، از روایت هگلی و جاندار «واقعیت غایی» و «پیشرفت» نیرو می‌گرفت که در حرکتی پیشرونده و واحد درهم ذوب می‌شدند، و در ایدئولوژی‌های گوناگونی از قبیل مارکسیسم، آنارشیزم و فاشیسم، و نیز نظریه‌های توسعه‌گرایی لیبرال و مدرنیزاسیون، حول نوعی تمامیت خواهی غایت‌شناسانه پیشرفت تاریخی بیان می‌شدند. در این تحولات نقش محوری را دستگاه کاملاً یکسویه‌ای از بازنمایی ایفا می‌کرد که در آن

«شرق برای اولین بار در دوران پسا روشنگری در قالب یک "متن" به تصرف اروپاییان درآمد.^(۱) این آرمان وحدت بخش مدرنیته، روشنگری را همچون طغیانی علیه «بی خردی دوران‌های پیشین» تصویر می‌کرد؛ در این دیدگاه، خرد جایگزین قدرت‌های دینی، متون مقدس و سنت‌ها شده بود و معیار دوری همه چیز به شمار می‌آمد.»^(۲) در کانون این نگاه، نوعی دیدگاه خاص فلسفی از زمان تاریخی قرار دارد. کتاب گرتروود هایمل فارب با عنوان *راه‌هایی به سوی مدرنیته*^۱، تاریخ چندین روشنگری را ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که دیدگاه فوق در قرائت گستره کامل گفتمان‌های روشنگری، ساده شده و گزینش گر است. دیوار ظریف و بازدارنده‌ای از ایدئولوژی به میراث رسیده وجود دارد که پاسدار این ساده انگاری است. همان میراثی که به نسلی از پژوهشگران غربی امکان داد، انقلاب ایران را صرفاً «گذشته نگر» تفسیر کنند، نه هم‌زمانی آشفته سنت (در قالب عرضه‌ای مجدد و خلاق) و جریان‌های مدرن (در قالبی اساساً متفاوت) که شاید بیشتر سزاوار نامگذاری فوکویی (پسامدرن) بود.

هایمل فارب در پسزمینه مدرنیته، سه جریان روشنگری را از هم متمایز می‌کند: «جامعه‌شناسی فضیلت» در بریتانیا، «سیاست آزادی» در آمریکا، و «ایدئولوژی خرد» در فرانسه. این سه جریان با پیامدهایی واگرا و کنده شده از زمان و مکان، همچنان به فضای روشنفکری که حتی امروز ما در آن تنفس می‌کنیم شکل می‌بخشند. این سه جریان همچنین، به صورت‌های مختلف، تا حدی همپوشانی دارند، یکدیگر را تقویت می‌کنند و مستقیماً به چالش با هم می‌پردازند. گواه این وضعیت آن است که از همان آغاز هرگز جریانی از صورت‌های متوالی تاریخی وجود نداشته که مثلاً دین را در مقابل آزادی یا خرد قرار دهد، بلکه فضایی وجود دارد که در آن این ارگان‌ها حرکت و در هم نفوذ می‌کنند. برای کسانی که مدرنیته را پروژه‌ای واحد می‌دانند که می‌توان آن را فقط برحسب خردگرایی سکولار، یا ایدئولوژی سکولاریسم تعریف کرد، در این یافته‌ها مفاهیم ضمنی آزارنده‌ای وجود دارد. در واقع یافته‌های این اثر به ما در

1. *The Roads to Modernity*

متقابل هر گونه مفهوم بیش از حد ایدئولوژیک یا فلسفی از مدرنیته و امکانات آن هشدار می‌دهد. اما این یافته‌ها امکان تصور مدرنیته برحسب بعضی ارزش‌های دینی از قبیل مراقبت، مدارا و همکاری را فراهم می‌آورند. البته با این فرض که مدرنیته را در وهله اول از زاویه چشم‌اندازی دموکراتیک درک کنیم. نتیجه‌گیری این اثر به مطلوب بودن خاص نگری و عمل‌گرایی در برخورد با مدرنیته سیاسی اشاره دارد که بیش از هر چیز برخوردی فروتنانه است، و آن را بر هر گونه چشم‌انداز عظمت طلبانه و پرطمطراق باززایی انسان مطلق ترجیح می‌دهد.

در کانون مجموعه پیچیده برهان‌هایی که در این کتاب عرضه می‌شود، طرح این مدعا است که تجربه روشنگری فرانسه، بر دیگر روشنگری‌های قرن هجدهم، از جمله روشنگری‌های بریتانیا و آمریکا ترجیح داده شده است. هایمل فارب توجه ما را به تفاوت میان این روشنگری‌ها و میراث‌های مربوط به هر یک از آنها معطوف می‌کند و به قالب ریزی مجدد ابعاد روشنگری بریتانیا می‌پردازد. او با انجام این کار به فراسوی درک محدودی گام بر می‌دارد که غالباً از این پدیده با عنوان روشنگری اسکاتلندی یاد می‌کند، و به گونه‌ای بحث‌انگیز فهرست شخصیت‌هایی را که باید در آن منظور شوند گسترش می‌دهد. هایمل فارب، ازل سوم شافسبری را پدر روشنگری بریتانیا می‌نامد.^۱ شافسبری با تدوین کتاب *کندوکاوی در فضیلت، یا شایستگی* (۱۶۹۹)، با این نیت که مفهوم "لوح سفید" لاک را رد کند، نخستین اصطلاحاتی را که به باور اصلی روشنگری بریتانیا تبدیل شد مطرح کرد: باور به نوعی "حسن اخلاقی" که تصور می‌شد حتی اگر ذاتی ذهن انسان نباشد (که شافسبری و فرانسویس‌ها حسن فکر می‌کردند هست)، در قالب نوعی همدردی یا حسن نوع دوستی (آن طور که آدام اسمیت و دیوید هیوم تصور می‌کردند)، چنان در حیات انسان جا خوش کرده است که به اندازه ایده‌های ذاتی، نیروی متقاعدکننده دارد.^۲ از دیدگاه شافسبری، فضیلت «نه از دین، منافع شخصی، احساس یا

1 . *An Inquiry Concerning virtue, or merit*

2 . *moral sence*

نخرد» بلکه از نوعی منبع بلاواسطه و اولیه «حس اخلاقی»، «حس درست و غلط» که خود نوعی «عاطفه اجتماعی» است سرچشمه می‌گیرد.^۱

به نوشته یوردانووا^۲، بخش اعظم اندیشه روشنگری، صرف به چالش کشیدن الگوی چیره قدرت شد. الگویی که به گفته معروف فیلمر^۳، مطلق‌گرایی مبتنی بر ملت، یا نظمی استعلایی در "زنجیره بزرگ هستی" بود. اندیشه روشنگری بر آن بود که سامان سیاسی، از خود مردم یا شهروندان سرچشمه می‌گیرد، و محصول اراده‌ای آسمانی یا استعلایی نیست. به عبارت دیگر، این اندیشه بر مفهومی درون زاد، متکثر یا پویا از سامان سیاسی استوار بود. این نگرش در تجربه‌ای از یک تردید پایه‌ای در قرن هفدهم ریشه داشت. تردیدی که خود محصول برخورد با فرهنگ‌های بیگانه در جریان سفرهای اکتشافی، و جنگ‌های دینی فراگیر در قلمروهای وسیعی، در پی نضج‌گیری جنبش اصلاح دینی بود. این تجربه‌ها، دعوی گفتمان دینی سنتی را مبنی بر انحصار حقیقت نفی کردند، چرا که گستره تاریخ بشر، به لحاظ تجربی، با این قبیل دعاوی کتاب مقدس در تعارض قرار داشت، و صرف تنوع صورت‌های فرهنگی موجود، اصول اخلاقی را از الهام دینی متمایز و جدا می‌کرد. امید به دستیابی به عدالت سیاسی، باید بر مبنای تازه‌ای استوار می‌شد. حاصل شک ورزی‌های ریشه‌ای ناشی از این تجربیات، نوعی بازگشت به خود و استقلال اندیشه بود که پذیرش عقاید دیگران و هرگونه منشأ دینی و سنتی اخلاق و اقتدار سیاسی را مردود می‌شمرد. مجموعه این عوامل به نوعی چرخش از جزم‌اندیشی سنتی و اخروی، به تحلیل روانشناختی یا معرفتی ختم شد که انسان را در کانون اخلاق و سازمان سیاسی قرار می‌داد. به این ترتیب، قرارداد اجتماعی دست ساز بشر، بر جایگاه سنت حقوق الهی تکیه زد اما این مفهوم سیاسی غالباً ناگزیر از مصالحه و سازش می‌شد و علت این امر ناشی از ضوابطی بود که در چارچوب تعریف‌های محدود برای شهروندی با تعلق به مردم در نظر گرفته

1 . Jordanova

2 . Filmer

می‌شد. این شرایط که غالباً با میزان تحصیلات مرتبط بود، باعث می‌شد کسانی که دارای خرد محسوب می‌شدند از آنهایی که در ورطه "وضع طبیعی" گرفتار بودند از هم تفکیک شوند. این تقسیم بندی بخصوص در روشنگری فرانسه مصداق دارد که هایمل فارب آن را "ایدئولوژی خرد" می‌نامد، حال آنکه روشنگری بریتانیا با همین بحران مشروعیت فرمانروایی، به شیوه‌ای متمایز و از زاویه "جامعه شناسی فضیلت" برخورد می‌کرد. در ضمن چارچوب حکومت مطلقه به طور سنتی و غالباً ضمنی، قدرت را برخاسته از سامان متفاوتی از هستی می‌دانست که جدا از جامعه و در فراسوی آن وجود داشت، و شاهد آن پیوند محکم میان تصوراتی بود که از خدا، شاه، پسر و پدر به مثابه اوج یک ساختار سلسله مراتبی وجود داشت؛ ساختاری که باید بر جمعیت منفعل جامعه بشری تحمیل می‌شد.^(۶) حکومت مطلقه زیر ضربات بی‌امان اتهام "غیر طبیعی"، "مصنوعی"، "ساخته دست بشر" یا "قراردادی" بودن که از روشنگری دریافت می‌کرد، بیش از پیش به این نتیجه رسید که به سازو کارهای دفاع ایدئولوژیک از خود نیاز مبرم دارد، تا بتواند در مقابل رشد قارچ وار جنگ‌های مدرن و اساساً اطلاعاتی اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن بیستم، خود را بر پا نگاهدارد. ژوزف دومیستر که از نظریه پردازان برجسته نظام مطلقه بود، با پرداخت قازه و خلاقانه‌ای از دیدگاه سنت‌گرا، بر این نظر بود که حاکمیت و سامان سیاسی برخاسته از اراده‌ای آسمانی است، که "طبیعتاً" به هرملتی ویژگی‌ها و خصوصیات خاص خود را اعطا کرده است. به این ترتیب، دومیستر هم مفهوم اصول کلی و تجریدی برخاسته از حاکمیت مردم را نفی می‌کرد، هم مفهوم "طبیعت" مطرح شده در روشنگری را زیر پوشش نوعی وحدت ملی انداموار و نشأت گرفته از اراده آسمانی قرار می‌داد.

انچه در این بحث مورد مجادله بود، دست یافتن به زمینه‌ای مشروع برای اقتدار، در پی بروز تلاطم‌های سیاسی بود. تلاطم‌هایی که به دنبال اصلاح دینی و جنگ‌های ویران‌گر مذهبی در قرن هفدهم، دیگر مبانی پذیرفته شده برای اقتدارهای جا افتاده را برنمی‌تافت. در روشنگری‌های بریتانیا و فرانسه،

شاهد پیدایش مفهوم درون زاد و این جهانی [اقتدار] هستیم که مبارزه مشترک با استعلای آسمانی را زمینه‌ای برای استقرار سیاسی می‌داند، اما با دو نوع گذار متفاوت با مفاهیم مختلفی از قدرت یا "قرارداد اجتماعی" ساخته دست بشر مواجه ایم. در هر دو برداشت، قدرت در درون جامعه، یا در دست انسان-ها قرار دارد، اما برداشت آنها از "انسان" یا معیارهایی که برای مشارکت سیاسی قایل‌اند کاملاً متفاوت است. این تفاوت ناشی از برخوردهای کاملاً متفاوت با میراث‌های دینی، و سنت‌های سیاسی و فلسفی بود که امواج توفنده تغییر و زایش اروپای مدرن را در پی داشت. هایمل فارب متمایز بودن روشنگری‌ها را در این سه کشور و اخلاق اجتماعی مندرج در هر یک از آنها را بر پایه این برخوردهای پیچیده‌ای تبیین می‌کند که امکان شهروندی را تعریف و تبیین می‌کرد؛ همین طور هم نگرش متفاوت آنها به سنت که درجات مختلفی از دربرگیری را میسر و مجاز می‌شمرد.

به دنبال لغو فتوای نانت توسط لویی چهاردهم، و تعقیب و آزار خشونت بار پروتستان‌های فرانسوی در اواخر قرن هفدهم، شماری از روشنفکران فرانسه از قبیل پیرکوزت^۱ به انگلستان پناهنده شدند و در آن جا به مطالعه، ترجمه و عامه فهم کردن افکار متفکران قرن هفدهم بریتانیا از قبیل جان لاک در میان فرانسویان پرداختند. بریتانیا که از شمال سرکردگی فرانسه را تهدید می‌کرد، شیوه‌های فکری انقلابی خاص خود را نیز داشت. مرامنامه جدید سیاست مدرن که از انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ الهام می‌گرفت، به کانون بستر اجتماعی فرانسه که درگیر تنش فزاینده بود انتقال یافت. لاک با نفی کل یک سنت فلسفی که بر جستجو برای دست یافتن به صورت‌های متعالی یا پنهان معرفت مطلق استوار بود، بر آن بود که ذهن بشر یک لوح سفید است که معرفت را منحصرأ بر اساس حواس پی ریزی می‌کند او استدلال می‌کرد که اخلاق باید مبتنی بر واقعیات روانشناختی وجود ما باشد، نه جزم‌هایی که به میراث رسیده‌اند.

لاک در میان فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم نفوذ قابل توجهی داشت. ولتر در نامه‌های فلسفی خود زبان به تحسین او گشود و او را منطقی دانی کامل نامید که نشان داده است فلسفه در خور برگزیدگان معدود و امید بشر به پیشرفت است. حال آنکه این پنگاهگاه توده‌های جاهل است. در واقع، در مورد خرد انسان، لاک "مدافع این نظر بود که فاصله میان بعضی انسان‌ها با شماری دیگر، بیش از فاصله میان بعضی انسان‌ها و حیوانات است"^(۷). این گرایش فکری لاک، پس از ورود به جریان غالب اندیشه روشنفکری فرانسه، به میزان قابل توجهی متورم شد. در واقع لاک می‌خواست یک نویسنده مسیحی باشد که خرد را به عنوان مبنای قطعیت به دقت از الهام به عنوان پذیرش دعاوی آسمانی جدا کند. اما به گفته پل هزارد^۱، فیلسوفان فرانسوی، از جمله کندياک و شماری از ایدئولوگ‌ها که تحسین گر انقلاب روانشناختی او در اندیشه بودند، او را در هیأت متفکری ماتریالیست به فرانسه منتقل کردند. دیدرو بر این نظر بود که به "حکم طبیعت"، "موانعی عبور ناپذیر" انسان را از یکدیگر جدا می‌کند و بر اساس ظرفیت عقلانی شان کارکردهای معینی را به آنها اختصاص می‌دهد، و به این ترتیب نوعی سلسله مراتب کیفیتی را در دل مفهومی متافیزیکی از "طبیعت" جای می‌داد. بر همین مبانی "خرد و فلسفه" بود که به عقیده او توده‌های مردم طوری ساخته نشده‌اند که بتوانند این مسیر پیشرونده به سمت روح انسانی را درک کنند یا ترویج نمایند^(۸). بر مبنای این معیار بود که دین عملاً و در بهترین حالت به قلمرو تخیل واپسگرا رانده می‌شد که تنها می‌توانست کسانی را که قادر به اداره کردن خود نیستند تسکین دهد، و در بدترین حالت مانعی در راه پیشرفت انسان بود که باید به طور کامل ویران می‌شد. در این دیدگاه نوعی نخبه‌گرایی و خصومت بازندگی روزمره وجود دارد که بنوبه خود با مقوله آزادی‌های سیاسی به مثابه دغدغه‌ای صرفاً متافیزیکی بر خورد می‌کند. این وضعیت باعث نوعی بی میلی و طفره رفتن از تحلیل نظام یافته و مشخص نهادهای اجتماعی می‌شود. بر این اساس، تنها

مونتسکیو بود که به جای "خرد" از جامعه شناسی دفاع می‌کرد و خواستار تفکیک قوا بود، در حالی که جریان عمده فیلسوفان غالب و مستول دایره المعارف، در پی برتخت نشاندن اصل حاکم خرد در قالب پادشاه به روشنگری رسیده بودند. به لحاظ اخلاقی، نتیجه این تفکر، تعمیم این فضیلت‌ها در سطح "کل بشر"، و تلاش به منظور "باززایی" کامل انسان بود، و دغدغه‌های مربوط به مسایل خرد موجود، در دنیای روزمره جامعه و نهادهای معاصر را بی‌ربط می‌دانست^(۹). فیلسوفان فرانسوی با قرار دادن مفهوم خرد انتزاعی در کانون برداشت خود از مدرنیته، قطعاً روشنگری را عقلانی و سکولار تصور می‌کردند. اما به دلیل ماهیت حذف‌کننده و نخبه‌گرایانه این خرد انتزاعی، در عمل نمی‌توانستند دیدگاهی دمکراتیک از مدرنیته و روشنگری داشته باشند، و در واقع زیرلوی بازسازی کامل انسان، صورت‌های افراطی قهر را ترویج می‌کردند.

سرمشق خرد ناب که روشنگری فرانسه از خود برجای گذاشت، و تفسیر خاصی از دیدگاه‌های لاک بود، آن طور که در کار هولباخ دیده می‌شود، همدردی را به قلمرو تخیل صرف حواله می‌داد. از سوی دیگر روشنگری بریتانیا که بنیانگذار آن ارل شافتسبری بود، دقیقاً بر پایه نفی متافیزیکی اخلاقی تھی لاک، اما با در نظر گرفتن اندیشه‌های سیاسی او در مورد تقسیم قدرت پی‌ریزی شد. کتاب شافتسبری با عنوان "کندوکاوی در فضیلت یا شایستگی"، فضیلت را در کانون اندیشه روشنگری بریتانیا قرار می‌دهد، و آن را برخاسته از نوعی "حسن اخلاقی" می‌داند، نه دین، حواس، یا خرد. این مفهوم حسن اخلاقی در قالب‌های مختلف بر گفتمان فلسفی و اخلاقی بریتانیا در سراسر قرن هجدهم سایه افکند. این فرایند، نوعی فاصله گرفتن و انحراف از آموزه‌های پیشگامان فکری از قبیل لاک و هابز بود این حسن اخلاقی به مثابه یک خصلت طبیعی، ضروری و جهانشمول انسانی، صرفاً فردی نبود، بلکه وجهه‌ای اجتماعی داشت. فضیلت، حسن اخلاقی و همدردی، مقدم بر خرد بودند، و خرد وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد اخلاقی اجتماعی بود، نه هدفی فی‌نفسه کامل، که به عنوان محصول ناب تاریخ در دسترس نخبه‌انانی برگزیده از میان

نخبگان، با رسالت "متحول کردن" انسان باشد. اصولاً ظرفیت داوری و مشارکت سیاسی در دسترس همگان بود، و تلاش‌ها بیشتر معطوف به اصلاح گری بود، نه آغازهای مطلقاً تازه. چون حس اخلاقی ذاتاً به همه انسان‌ها تعلق داشت، هیچ شکافی ماندگان در دام خرافات را از کسانی که خرد راهنمایشان بود جدا نمی‌کرد. از این رو دین توانست در خدمت مقاصد سیاسی سکولار فرایند "طبیعی شدن" را از سر بگذراند، بدون آنکه تحقیر یا نفی شود، و لذا این ظرفیت را داشت که در کنار انواع متعددی از باورهای اجتماعی دیگر، در تلاش برای رسیدن به اصلاحات اجتماعی مشارکت جوید. فلسفه اخلاقی بریتانیا بیش از آنکه براندازد باشد اصلاح طلب بود، و بیشتر آشتی دادن دیدگاه‌های اجتماعی مختلف را دنبال می‌کرد، نه غلبه بر همه صورت‌های "غیرعقلانی" و بازمانده از گذشته، زیرلوی حاکمیت آرمانی خرد، برای رسیدن به آینده کمال یافته و آرمانشهری. بنابراین، در روشنگری بریتانیا شاهد نوعی رواداری و آزاداندیشی و ایجاد نوعی فضای باز هستیم که در آن فرهنگ می‌تواند بر مبنای زندگی روزمره جهش کند، و نفس ارتباط، فرایند تلاش جاری به سمت ارتقاء شرایط اجتماعی موجود را تضمین می‌کند. این کار بیشتر در پتارچوبی اخلاقی انجام می‌گیرد، نه متافیزیکی یا معرفت‌شناختی. بنابراین "درون زاد" به عنوان مفهوم محوری روشنگری، در قالبی آشکارا در برگیرنده و کثرت‌گرا درک می‌شد، و به ثنویت خطرناک اراده حاکم، یا هوشی که خواهان غلبه بر دیگر خود بود تا به مقصدی آرمانشهری برسد محدود نمی‌شد. به این ترتیب مفهوم اقتدار جای خود را به سیاستی دمکراتیک می‌داد که به آرمان مشارکت و گفتگوی نامحدود مردم متعهد بود، بدون آنکه خرد، مایملک گروه خاصی باشد که رسالت ویژه را بر عهده دارند.

مقایسه روشنگری‌های بریتانیا و فرانسه توسط هایمل فارب، قطعاً ما را به تأمل در باب برهان‌های مایکل پولانی در مورد شور اخلاقی زیاده از حدی هدایت می‌کند که خود محصول خردگرایی قرن هجدهم و نفی تمامی اقتدار موجود، بر اساس رؤیای کمال انسان بود.

به نوشته پولانی، خردگرایی، امیدهای والای مسیحیت را از قید چارچوب‌های جزم‌اندیشانه آن آزاد کرد، و به عنوان مثال در دیدگاه ولتر از انسان رسته از نادانی‌ها، بلاهت‌ها، بیانی‌ضمن و تازه یافت. این امر باعث بروز نوعی گرایش به سمت قشری‌گری سکولار، یا خردگرایی شکاک شد که با شور دنیوی شده مسیحیت ترکیب و به تجارب خشن انقلاب‌های ایدئولوژیک قرن بیستم منتهی شد، که خواهان دگرگونی‌های گسترده سیاسی و انسانی، یا انقلاب‌های تمام‌عیار بودند. پولانی در سطحی عمیق‌تر استدلال می‌کند که موضوع معرفت‌شناختی خردگرایی مدرن، که در آن همه وابستگی‌های موجود به سنت و اقتدار نفی می‌شود تا معرفت عینی، ناب و نیالوده به دست آید متناقض است، چرا که نقش معرفتی و ضروری سنت در جامعه، باعث می‌شود که "باور" در همه دانسته‌ها نقشی اجتناب‌ناپذیر ایفا کند. بنابراین، او ضمن نفی جزمیاتی از قبیل معرفت فردی ناب و بی‌زمان، خواستار اعاده توازن میان باور و خرد است، و سنت را تجربه‌ای پویا و مشارکتی تلقی می‌کند. تجربه‌ای که از رهگذر مخالفت و گفتگو باعث تغییر مداوم می‌شود، و در عین حال در چارچوب اجتماعی که متعهد به تداوم آن است، هویت خود را حفظ می‌کند. این فکر با آنچه دیویی در یک ایمان مشترک^۱ درباره آگاهی فزاینده نسبت به تهی بودن فردیت در تنهایی ابراز می‌دارد سازگار است. او نیز به نفع مفهومی اجتماعی از دانش صحبت می‌کند که ریشه در اجتماع دارد و در آن سنت، بیان وحدت "خود" با گروه است. وحدتی که از رهگذر دنبال کردن مقاصد آرمانی در برگزیده حاصل می‌شود، و سنتی که همواره تابع دمکراتیک، جستجو و بحث مداوم است.

هنگامی که اسقف برکلی، فرانسیس هاچسن، ادوارد گیبون و آدام اسمیت، حکایت *زنبوران عسل*^۲ (۱۷۰۵) ماندویل را که حمله‌ای به فکر "حسن اخلاقی" شافسبری بود محکوم کردند، کارشان نوعی تجلی همین اخلاق اجتماعی

1 . A Common Faith

2 . *Fable of the Bees*

مشترک بود که «ویژگی متمایز روشنگری بریتانیا را تشکیل می‌داد».^(۱۱) سهم هاجسن در این مجادله تدوین کنند و کاوی در منشاء اندیشه‌های ما درباره زیبایی و فضیلت^۱ با این عنوان فرعی بود که در آن اصول اول شافتمبری فقید تبیین و از آنها دفاع شده است.^(۱۲) در این اثر «حسن اخلاقی مقدم بر منفعت قرار دارد، زیرا در همه انسان‌ها مشترک است».^(۱۳) این دیدگاه با بی‌اعتمادی به خرد و سستی آن همراه است: «صرفنظر از نیروی خرد که ما بیش از سایر حیوانات به آن می‌بالیم، فرایندهای آن بیش از حد کند و بیش از حد آکنده از تردید و تزلزل است که در هر موقعیت اضطراری به خدمت ما درآید، خواه برای صیانت از خودمان، بدون حسن‌های خارجی، خواه برای جهت دادن به اعمال مان برای خیر عامه، بدون حسن اخلاقی».^(۱۴) به همین ترتیب، اسقف باتلر استدلال می‌کرد که «در موجودی همچون انسان» خرد به تنهایی «انگیزه کافی برای فضیلت» ایجاد نمی‌کند.^(۱۵) توماس رید بر این نظر بود که «شعور متعارف، نه خرد، تنها صفت «انسان ساده» است. از دیدگاه هیوم نوعی «وضعیت اخلاقی» وجود داشت که در همه انسان‌ها مشترک بود، حال آنکه یکی از «حظا‌های فلسفه قدیم و جدید آن بود که خرد را انگیزه یا اصل عمده رفتار انسان می‌دانست، زیرا خرد هرگز نمی‌توانست به تنهایی بر اراده و عواطف سیطره پیدا کند یا انگیزه لازم برای فضیلت را فراهم آورد».^(۱۶) آدام اسمیت اعلام کرد، «روی هم رفته بیهوده و غیرقابل درک است که فرض کنیم نخستین دریافتهای درست و غلط را می‌توان از خرد به دست آورد»، در حالی که «... حسن بیشتر خواستن برای دیگران و کم‌تر خواستن برای خودمان است که کمال طبیعت انسان را تشکیل می‌دهد».^(۱۷)

هایمل فارب در اثبات «خصیلت منحصر به فرد و اهمیت تاریخی» روشنگری بریتانیا و در واقع تقدم تاریخی آن در کل رویداد روشنگری به «باز تعریف خود فکر روشنگری می‌پردازد»:

1 . *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.*

«در سلسله ویژگی‌هایی که در ارتباط با روشنگری تداعی می‌شود - خرد، حقوق، طبیعت، آزادی، برابری، مدارا، علم، پیشرفت - خرد همواره در رأس فهرست قرار می‌گیرد. آنچه غیبت‌اش چشمگیر است فضیلت است. اما این فضیلت بود، نه خرد، که برای بریتانیایی‌ها در اولویت قرار گرفت، نه فضیلت شخصی، بلکه "فضیلت‌های اجتماعی" - همدردی، نیکوکاری، همدلی - که فیلسوفان بریتانیایی عقیده داشتند، به طور طبیعی، غریزی، و عاداتی مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد.»^(۱۷)

در مقایسه تجربیات روشنگری بریتانیا و فرانسه، اولویت مقوله فضیلت بر خرد، اولین نقطه عزیمت است. از این نقطه واگرایی اولیه، یک سلسله تفاوت‌های معنادار خود را نشان می‌دهند. این سه روشنگری «در مقطع حساسی از تاریخ پدیدار شدند و رویکردهایی بدیل به مدرنیته، عادت‌های بدیلی از ذهن و قلب، و آگاهی و حساسیت را به نمایش گذاشتند.»^(۱۸) به نوشته هایسل فارب، شناخت تجربه بریتانیا، «بازگرداندن (روشنگری) به آغازگاه آن است.»^(۱۹) روشنگری بریتانیا که در اوایل قرن هجدهم آغاز شد، «شکلی بسیار متفاوت با همتای قاره‌ای‌اش (یا فرزندش در ماوراء بحار) به خود گرفت.»^(۲۰) هسته متمایزکننده روشنگری بریتانیا در آن است که «فضیلت، نه خرد، برای بریتانیایی‌ها در اولویت قرار داشت؛ آن هم نه فضیلت شخصی، بلکه "فضیلت‌های اجتماعی" - همدردی، نیکوکاری، همدلی - که فیلسوفان بریتانیایی عقیده داشتند، به طور طبیعی، غریزی، و عاداتی مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد.» در این رویکرد خرد «نقشی ثانویه و ابزاری داشت، نه اولیه و تعیین کننده، آن طور که فیلسوفان فرانسوی عقیده داشتند.»^(۲۱) به دلیل استفاده محدود و با تأخیر خیلی زیاد از اصطلاح روشنگری در زبان انگلیسی - تا اوایل قرن بیستم به طور مناسب مورد استفاده قرار نگرفت - روشنگری بریتانیایی عادتاً و به دلیل اینکه تصادفاً نامی نداشت نادیده گرفته شد؛ البته علاوه بر نداشتن نام، تجلی اجتماعی آن در قالب جنبش‌های متعدد اصلاحات اجتماعی، آرام‌تر از انقلاب

خشن و فوردانی، مانند انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بود. رویکرد روشنگری بریتانیا دست کم به همان اندازه که یک فلسفه، یک جامعه‌شناسی نیز به وجود آورد که «به انسان در رابطه‌اش با جامعه توجه داشت، و فضیلت‌های اجتماعی را مبنای یک جامعه سالم و انسانی می‌دانست».^(۲۲) این نگرش در تقابل با دیدگاه فیلسوفان فرانسوی قرار دارد که «رسالت متعالی‌تر (تبدیل کردن) خرد به اصل حاکم بر جامعه و ذهن را بر دوش دارند تا به عبارتی جهان را "عقلانی" کنند».^(۲۳) اولی سیمایی غیرانقلابی و اصلاح‌گرا تولید کرد، حال آنکه دومی انقلاب ۱۷۸۹ را پی افکند. در مورد "روشنگری آمریکا"، این "سیاست آزادی" بود که بر اساس بیانیه فدرالیست و قانون اساسی آمریکا، سنت‌های سیاسی بنیادین جمهوری را پی ریزی کرد. در این طرح "روشنگری‌های متمایز" با «ویژگی‌های مشترک» اما «پیامدهای اجتماعی و سیاسی کاملاً متفاوت»، حرف بر سر این است که این اندیشه‌ها، ایدئولوژی‌ها و صور خیال فرهنگی هستند که، به تعبیری واقعیت‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. هایمل فارب مشخص می‌کند که این سه روشنگری بر اساس اعضای گوناگون خود، در کجا به دفعات همپوشانی پیدا کرده‌اند و می‌توانسته‌اند مسیرهای متفاوتی را در پیش بگیرند. به عنوان مثال «آمریکایی‌ها می‌توانستند به جای چهره‌ای عمل‌گرا و محتاط که در متن فدرالیست و قانون اساسی نمایان است، رسالت آرمانشهری بزرگ تری در انقلاب خود تزریق کنند». از این رو است که هایمل فارب ضمن اعلام این مطلب که «پذیرش متمایز بودن این روشنگری‌ها به مفهوم پذیرش خاص بودن هر موقعیت تاریخی نیز هست» توضیح زیر را نیز اضافه می‌کند: علت اینکه «کشورهای مزبور این مسیرها را در پیش نگرفتند تا حدود زیادی به اندیشه‌ها و نگرش‌های رایج در میان متفکران صاحب نفوذ، جدلیون، و رهبران سیاسی در هر یک از آنها مربوط می‌شد؛ یعنی مجموعه عواملی که به قالب‌ریزی اصطلاحات این گفتمان یاری رساندند و بر چهره زمانه تأثیر نهادند».^(۲۴)

هایمل فارب با نگاه کردن از این زاویه توجه ما را به «اخلاق اجتماعی آشکار یا پنهان در هر یک از این روشنگری‌ها جلب می‌کند».^{۲۵} در کانون این کتاب نوعی تحلیل اخلاقی از راه‌های رسیدن به مدرنیته و بیان احتمالاتی که این اخلاقیات اجتماعی به عنوان پیش فرض مطرح می‌کنند دیده می‌شود. به علاوه، از رهگذر تعریف مجدد روشنگری بریتانیا برحسب اخلاق اجتماعی فضیلت است که نویسنده چهره‌های غیرمتعارفی از قبیل ادموند برک - که معمولاً متفکری ضد روشنگری قلمداد می‌شود - را نیز در چارچوب روشنگری بریتانیا قرار می‌دهد؛ نامتعارف‌تر از برک، جان وسلی، عالم کلامی پروتستان و بنیانگذار متدویسم است. مبنای گنجاندن برک در این فهرست، دیدگاه او درباره اولویت همدلی است: «نخست از طریق این عواطف (همدلی) است که ما وارد قلمرو دغدغه‌های دیگران می‌شویم؛ اینکه ما حرکت می‌کنیم، همان طور که آنها حرکت می‌کنند، و هرگز تاب آن را نداریم که نسبت به هر کاری که انسان‌ها انجام می‌دهند یا رنجی که می‌برند، ناظرانی بی‌اعتنا باشیم».^{۲۶} همچنین می‌توان او را با توجه به دیدگاه‌های اش درباره خرد نیز، در چارچوب روشنگری بریتانیا قرار داد: «چه بر سر جهان می‌آمد اگر انجام کلیه وظایف اخلاقی و شالوده‌های جامعه، بر روشن شدن دلایل آنها برای یکایک افراد استوار بود».^{۲۷} مهم‌تر از همه آنکه، او در دیدگاه در برگیرندگی اجتماعی که هایمل فارب به روشنگری بریتانیا نسبت می‌دهد سهیم است: «معیار خرد و ذائقه در همه موجودات انسانی یکسان است».^{۲۸} وسلی و متدویست‌ها نیز به رغم تفاوت‌هایی که با فلاسفه اخلاقی دارند، در مسایل عملی مهم به همگرایی با آنها تمایل دارند».^{۲۹} به این ترتیب، هایمل فارب سعی می‌کند «روشنگری را بیشتر بریتانیایی» و «روشنگری بریتانیا را در برگیرنده‌تر معرفی کند».^{۳۰} این نگاه در مقابل دیدگاهی قرار می‌گیرد که به موجب آن «روشنگری هنوز هم به گونه‌ای تغییرناپذیر در پیوند با فرانسه قرار دارد و اصطلاحات گفتمانی آن، همان‌هایی است که فیلسوفان فرانسوی معرفی کرده‌اند».^{۳۱} محتمل‌ترین دلیل این امر آن است که «تحقق یا انجام روشنگری

فرانسه، در هیأت یکی از چشمگیرترین رویدادهای مدرنیته، یعنی انقلاب فرانسه اتفاق افتاد که عموماً نقطه آغاز دنیای مدرن به شمار می‌آید.^{۳۲} نویسندگان این دیدگاه را در نقل قولی از فلسفه تاریخ هگل به این شرح جمع بندی می‌کند «گفته شده است که انقلاب فرانسه محصول فلسفه بود» و «از زمانی که خورشید در گنبد آسمان بر جای ایستاد و سیارات در اطرافش به حرکت درآمدند، هرگز این نکته فهم نشده بود که مرکز وجود انسان سر او، یعنی اندیشه است که با الهام گرفتن از آن دنیای واقعیت را می‌سازد».^{۳۳}

این نقل قول هگنی به مسأله عمیق تری اشاره دارد که هایمل فارب در پی پرداختن به آن است. اینکه پروژه مشخصاً مدرن انقلاب تمام و کمال که می‌خواهد واقعیت انسان را از ریشه تغییر دهد، بر اصول تجریدی و مطلق تحول متافیزیکی استوار است. از دیدگاه هایمل فارب، این گرایش میراث انقلاب فرانسه است؛ طی دو قرن گذشته، سرمشق انقلاب مردمی، مانند سرمشق روشنگری، الگوهای فرانسوی بوده است.^{۳۴} این سرمشق زیر سیطره مفهوم جزم‌اندیشانه و متافیزیکی برتری خرد قرار دارد: «هیچ ایده‌ای به اندازه خرد، روشنگری (فرانسوی) را تعریف نکرده و بر آن سایه نیفکنده است... به تعبیری، روشنگری فرانسه، نوعی اصلاح‌گری به تأخیر افتاده بود؛ نوعی از اصلاح‌گری که نه برای دینی والاتر یا ناب‌تر، بلکه برای اقتداری والاتر و ناب‌تر، یعنی خرد می‌جنگید».^{۳۵} در *دایره المعارف*، خرد «نه فقط در چالش با دین و در مقابل آن، بلکه با منزلتی مطلق و جزمی همچون دین تعریف شده است».^{۳۶} خود فیلسوفان نیز «گروهی منسجم» با «شخصیت و هدفی یگانه»، یا «پیشگامان» خودآگاه «روشنگری فرانسه بودند».^{۳۷} نویسندگان با نقل قولی از ادوار گیبون می‌گویند «این دیدگاه‌ها با «تعصب عاری از مدارا» و موعظه «اصول خدا‌ناشناسی با تعصبی جزمی» سازگار است».^{۳۸}

این رویکرد در مقابل انقلاب آمریکا قرار می‌گیرد که بنیانگذارانش «مردان میدان عمل» بودند.^{۳۹} هایمل فارب در نقل قول غیرمستقیمی از برک می‌نویسد: «به خلاف انقلاب آمریکا که انقلابی سیاسی بود، انقلاب فرانسه چیزی

کم‌تر از یک انقلاب اخلاقی نبود، یک انقلاب تمام و کمال. انقلابی در احساس و شعور که در همه جنبه‌های زندگی نفوذ می‌کرد.^(۴۱) سند اولیه انقلاب آمریکا با عنوان *فدرالیست* «برای هدفی مشخص و کشوری خاص تنظیم شد» و تأملات‌اش از «دل ملاحظاتی عملی مبرم بیرون آمد و با فحوایی نرم و آزمایشی به پیش رفت».^(۴۲) در مقام مقایسه، *دایره المعارف*، دلمشغول تجریدی‌ترین اصول و در پی آن بود که «تمام دانش پراکنده در سطح جهان را گرد آورد و ساختار کلی آن را برای انسان‌های معاصر روشن سازد و به نسل‌های آینده هم انتقال دهد».^(۴۳) این قبیل بلندپروازی‌های تجریدی و جهانی، بسیار دور از هشدار آلکساندر همیلتون مبنی بر پرهیز از «دنبال کردن واهی یک نقشه کامل» است.^(۴۴) روشنگری آمریکا که میراث خود را مدیون سنت بریتانیایی بود، جنبه‌های نظری و عملی را در ارتباطی تنگاتنگ درک می‌کرد. اما در فرانسه که فیلسوفان نمی‌توانستند سودای نفوذ در خط مشی عمومی را داشته باشند، به دنبال «تفکری جسورانه و خیالی بودند که در قید و بند ملاحظاتی عملی از قبیل چگونگی ترجمان این افکار به واقعیت اسیر نباشد»^(۴۵) به این ترتیب، نوعی جامعه‌شناسی متکی بر محدودیت‌های خاص بودن و عملی بودن، در تقابل با دیدگاهی فلسفی قرار می‌گیرد که در طرح‌ریزی‌های اخلاق خود برای انسان به معنای اخص کلمه، هیچ محدودیتی نمی‌شناسد. از این رو است که روسو نقش قانونگذاران فلسفی را «تغییر ماهیت بشر و تحول یکایک افراد می‌داند».^(۴۶) بعدها روبسپیر، هنگامی که از «ضرورت یک نوزایی کامل، و اگر بتوانم منظورم را درست بیان کنم، خلق مردمی جدید»^(۴۷) سخن می‌گفت، همین گفته‌های روسو را منعکس می‌کرد. در میان فیلسوفان فقط منتسکیو بود که با گرفتن الگویی بریتانیایی در کتاب *روح قوانین*، «خرد را اصل بنیادین سیاست و جامعه» نمی‌دانست، و به این موضوع رویکردی جامعه‌شناختی داشت و در قالب «شرایط مادی و تاریخی» آن را بیان می‌کرد.^(۴۷)

مسأله حاکمیت تجریدی خرد در مقابل سیاست عمل‌گرایی، موضوع مهم بُعد دینی پیچیده روشنگری‌ها را مطرح می‌کند. روشنگری‌های «بریتانیا یا آمریکا، چون خرد در آنها نقش برتر نداشت، و دین خواه به مثابه جزییات یا نهاد، دشمن اصلی نبود، روادار و با طیف وسیع باورمندان و بی‌باوران سازگار بود»^{۱۸} به نوشته هایمل فارب، «از دیدگاه فیلسوفان اخلاقی بریتانیا و نیانگاران آمریکا، خرد، ابزاری برای نیل به مقاصد اجتماعی بزرگ‌تر بود، نه هدفی فی‌نفسه. همچنین برای هر دوی آنها، دین نه یک متحد بود و نه یک دشمن»^{۱۹} در پرتو این واقعیت است که می‌بینیم «در این کشورها میان دولت و کلیسا جنگی وجود ندارد که عامه مردم را پریشان و متفرق کند، گذشته را در مقابل حال قرار دهد، احساسات به روشنگری رسیده را در مقابل نهادهای واپس‌گرا بگذارد، و میان خرد و دین شکافی عبورناپذیر ایجاد نماید»^{۲۰} در گزارش هایمل فارب، روشنگری فرانسه برای مفهوم متافیزیکی خرد، اولویتی والا قایل است. همین میراث فکری دشمن دین است که به عنوان تنها سرمشق گذار تاریخی یک جامعه به مدرنیته محفوظ مانده است. اما تجربه دو روشنگری دیگر که صاحب نظران مدرنیته و مورخان غالباً آن را نادیده گرفته‌اند، ثابت می‌کند که چنین جزمی ضرورتاً وجود ندارد. در واقع محتمل آن است که چنین جزمی آسیب رسان باشد و به کشمکش ناگزیر و غیرلازم میان دین و نیروهای هوادار مدرنیته منجر گردد.

پس ما دیدگاه روشنی از تکثر تاریخی داریم که به موجب آن، سه روشنگری متمایز، هر یک با گرایش‌های درونی و شرایط بیرونی خاص خود تعریف می‌شوند. هایمل فارب این تفاوت‌ها را بر مبنای بسترهای ملی متمایز تبیین می‌کند: مختصات سیاسی متفاوت این کشورها و مناسبات طبقات در این نظام‌های سیاسی؛ ماهیت و اقتدار کلیساها و نقش آنها در دولت؛ اقتصاد در سطوح کوناگون صنعتی بودن و تابعیت از انواع و درجات مختلف مقررات دولتی؛ و کلیه شرایط تاریخی و اجتماعی دیگری که خاص هر کشور بوده و به شکل-

گیری سبما و شخصیت آن یاری رسانده است.^{۵۱} این فرضیه، چشم‌انداز درکی فوق‌العاده کثرت‌گرایانه را بر مدرنیته، یا بهتر بگوییم مدرنیته‌ها، می‌گشاید. و بیشتر مطالبی را که به عنوان «ناگزیری‌های» حرکت هر ملت به مدرنیته مطرح شده است مردود می‌شمارد. مفهوم کلی یک گذار واحد به توسعه یافتگی که با پاره‌ای‌گرایی‌های ناگزیر مشخص می‌شود مورد سوال قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، فلسفه تاریخ غالبی را مورد تردید قرار می‌دهد که طی سالیان متمادی «تخیل مدرن» را به محصوره افکنده است. زیرا گرچه روشنگری فرانسه خود را به عنوان الگوی مدرنیته نحیل کرده و حضور مدرن خرد را در مقابل گذشته و ایسگرای سنت می‌گذارد، اما روشنگری نادیده گرفته شده بریتانیا قصه‌ای متفاوت را عرضه می‌دارد. در روایت بریتانیایی امکان بهره‌گیری اخلاقی و اجتماعی از دین، عملاً راه را برای تحقق موفقیت آمیز مدرنیته هموار می‌کند. پس یقیناً ما با راحتی بیشتری می‌توانیم تبیین کنیم که چرا مدرنیته‌های ملی با هر تعریفی، مسیرهای منحصر به فردی را دنبال می‌کنند که بازی نیروهای تاریخی، به هر شکل ممکن در آنها نفوذ می‌کند؛ بی‌اعتنا به جزمیاتی از این قبیل که مدرنیته چگونه باید تکامل یابد و چه شکل و شمایلی داشته باشد.

اما هایمل فارب صرفاً بازی آزاد و نامحدود خاص‌گرایی‌های تاریخی و فرهنگی را به عنوان عوامل تعیین‌کننده توصیه نمی‌کند. نیروی اندیشه‌ها نیز در رسیدن به تغییر اجتماعی اهمیت دارد. مفاهیم اجتماعی راه‌های مختلف رسیدن به مدرنیته، در تعیین خصلت دمکراتیک نظام‌های سیاسی که در پی می‌آیند اهمیت دارند. بر اساس جزم خرد، آن گونه که در *دایره المعارف آمده است*، مردم عادی انبوهی «غافل و ابله» اند و صدای آنها «شرارت، بلاهت، غیرانسانی، بی‌خرد و تعصب آلود» است.^{۵۲} هایمل فارب می‌نویسد: «مردم آموزش ناپذیر بودند چون به روشنگری نرسیده بودند. آنها به روشنگری نرسیده بودند، چون ناتوان از داشتن خردی بودند که فیلسوفان آن را جوهر روشنگری می‌دانستند. و نمی‌توانستند این خرد را داشته باشند، چون غرق در تعصبات و خرافات، و

معجزات و بربریت‌های دین بودند.^(۵۳) از همین رو است که دیدرو می‌نویسد: «توده مردم عادی طوری ساخته نشده‌اند که بتوانند این سیر پیشرونده روح انسانی را ارتقاء دهند یا درک کنند».^(۵۴) هایمل فارب به نقل از توکویل درباره فیلسوفان می‌نویسد: آنها عقیده داشتند که «به موازات افزایش آزادی و روشنگری... تعصب مذهبی خاموش خواهد شد». اما بر اساس مشاهدات خود توکویل، آمریکا اثبات نادرستی این نظریه بود. به نوشته او «در میان ما (فرانسویان) مشاهده کرده‌ام که روح دین و روح آزادی همواره در جهت‌های مخالف حرکت می‌کنند. اما در این جا دیدم که آنها به خوبی با هم یگانه شده‌اند: آنها به اتفاق هم بر خاکی واحد حکومت می‌کردند».^(۵۵) همه این مطالب گویای آن است که ضدیت با دین از ویژگی‌های ذاتی مدرنیته به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه به احتمال زیاد ایدئولوژیک و مقید به بافت است، مثلاً متأثر از خصلت اقتدارگرا و سرکوب‌گر کلیسای کاتولیک در دوران پیش از انقلاب فرانسه. با این همه، همان طور که نقل قول‌های فوق نشان می‌دهند، ایدئولوژی ضد‌دینی روشنگری فرانسه، خصلتی نخبه‌گرایانه داشت و با مردم عادی و زندگی روزمره مخالفت می‌ورزید. باور بر این بود که طبقات با ورطه‌ای از خرافات و جهالت از هم جدا شده‌اند. می‌توان گفت که در ریشه این مسأله «ایدئولوژی خرد»، خود خرد وجود ندارد. این مطلب در مورد هر ایده دیگری که منکی به نوعی متافیزیک تمامیت خواه باشد نیز مصداق دارد؛ یعنی نفی واقعیت‌های معمولی زندگی روزمره، به خاطر یک «هدف والاتر» طرح‌ریزی شده. هر گونه ایدئولوژی سیاسی از این دست، به احتمال قریب به یقین، شکاف نخبه‌گرایانه مشابهی پدید می‌آورد.

به نوشته هایمل فارب «فیلسوفان بریتانیایی» به عکس، عقیده داشتند که «این شکاف اجتماعی با پلی از حس اخلاقی و شعور متعارف متصل شده که ذاتی همه انسان‌ها، اعم از طبقات پایین و بالا است».^(۵۶) اندیشه و احساس دینی عامه مردم در بریتانیا، با خصومتی مشابه فرانسه رو به رو نشد، زیرا به گفته روی پورتر روشنگری بریتانیا در «درون پرهیزکاری» شکوفا شد.^(۵۷) او می‌

نویسد: «نیازی به سرنگون کردن خود دین نبود، زیرا نه پایی وجود داشت، نه تفتیش عقایدی، نه یسوعیانی، و نه گروه کشیشان انحصارطلبی».^{۵۸} از این رو، در فرانسه «خرد ذاتاً واژگون ساز بود و رو به سوی آینده‌ای آرمانی، نارسایی‌های موجود را نکوهش می‌کرد - علاوه بر نکوهش نارسایی‌های گذشته و بیزاری از باورها و اعمال مردمان بی‌سواد و متعلق به طبقات فرو دست. اما در بریتانیا، فلسفه اخلاقی «بیشتر اصلاح طلب بود تا برانداز، و ضمن حرمت گذاشتن به گذشته و حال، از نظر حس اخلاقی و شعور متعارف که در همه انسان‌ها مشترک بود، رو به سوی آینده‌ای روشن‌تر و مساوات‌گراتر داشت».^{۵۹}

این پژوهشگران تأکید دارند که رویکردهای مختلفی به مدرنیته وجود دارد، و به لحاظ تاریخی، مدرنیته‌های دنیای غرب به شیوه‌های گوناگون تحقق یافته‌اند. پس مدرنیته یک پروژه واحد نیست، و هیچ زمینه قابل دفاعی وجود ندارد که گفته شود آن را منحصراً باید در چارچوب عقل‌گرایی سکولار تعریف کرد - یا هر ایدئولوژی دیگری که بخواهد بخش بزرگی از جامعه مدرن شونده مورد بحث را کنار بگذارد و بی‌تفاوت سازد. مدرنیته یک «فکر» یا «ایدئولوژی» مشخص نیست که از بالا تحمیل شود، و این قبیل جزمیات، برای بازنمایی اجتماعی و نهادی آن، جای چندانی باقی نمی‌گذارند. رویکرد نظری مناسب به سیاست مدرنیته، تحلیلی جامعه‌شناختی و مبتنی بر جهت‌گیری خاص و عملی است، نه یک چشم‌انداز فلسفی تجربیدی که جویای زایش دوباره جامعه یا انسان به مثابه یک کل باشد. به علاوه، پژوهشگران راه‌هایی به سوی مدرنیته نشان می‌دهند که اگر ما مدرنیته را از چشم‌انداز دمکراتیک آن درک کنیم، شاید پاره‌ای ارزش‌های دینی بتوانند ما را در دست یافتن به آن مدرنیته دمکراتیک باری دهند.

Notes

1. Boroujerdi. 6
2. Backhouse. 99
3. Himmelfarb. 13
4. Ibid 26
5. Ibid. 27
6. The Enlightenment an its Shadows. Edited by Peter Hulme and Ludmilla Jordanova. Routledge, London and New York. Page 205.
7. Himmelfarb. Page 70.
8. Himmelfarb. Page 54.
9. Himmelfarb. Page 174.
10. Ibid. 31
11. Ibid. 32
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid. 33
15. Ibid. 34
16. Ibid. 36
17. Ibid. 6
18. Ibid. 5
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.6
22. Ibid. 19
23. Ibid.
24. Ibid. 21
25. Ibid. 6
26. Ibid. 76
27. Ibid.
28. Ibid, 75
29. Ibid. 120
30. Ibid. 6
31. Ibid. 7
32. Ibid.

33. Ibid.
34. Ibid. 8
35. Ibid. 18
36. Ibid. 152
37. Ibid. 9
38. Ibid. 40
39. Ibid. 193
40. Ibid. 91
41. Ibid. 151
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid. 150
45. Ibid. 185
46. Ibid.
47. Ibid. 161
48. Ibid. 18-19
49. Ibid. 19
50. Ibid.
51. Ibid. 150
52. Ibid. 177
53. Ibid.
54. Ibid. 154
55. Ibid. 156
56. Ibid. 51
57. Ibid.
58. Ibid.

Bibliography

- Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. Alfred A. Knopf. New York. 2004.
- Roger E. Backhouse. *The Penguin History of Economics*. Penguin Books. London. 2002.
- Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse University Press. 1996.

فصل هفتم

دیدگاه ارغون درباره

«نیندیشیده در اندیشه اسلامی معاصر»

در رابطه با اندیشه انتقادی مدرن، علم و خردگرایی، آنچه «اندیشه اسلامی» نامیده می‌شود، تاریخی طولانی و آشفته از تحلیل را پشت سر گذاشته است. سنت تفکر شرق‌شناسی که در واقع مبنای بیشتر تحلیل‌های بعدی را تشکیل می‌دهد. اسلام را اساساً ناتوان از اندیشه و استدلال تجربیدی می‌داند. گفتمان شرق‌شناسی، اسلام را در مقام نظامی از جزمیات قرار می‌دهد که اساساً با تفکر خردورزانه دشمن است؛ یعنی با تفکری که مبتنی بر استدلال علمی و امکان طرح ایده‌های جدید و تغییر است. البته چنین دیدگاهی این فرضیه اکبر، امپراتور مغول، را در نظر نمی‌گیرد که بهترین راه حل مسایل دشوار هماهنگی اجتماعی «دنبال کردن منطق عامه» است، نه «اتکا به سنت». یا اینکه در جهان، او احتمالاً نخستین کسی بود که در دولت خود جلسات بحث و گفتگو میان باورمندان به کیش‌های مختلف را ترتیب داد.^(۱) این فکر ثابت به کرات مطرح می‌شود که سقوط جوامع و سنت دینی اسلامی را می‌توان به ناتوانی از پشت سر گذاشتن قید و بندهایی «جزمی» و پرداختن به «تفکر حقیقی» نسبت داد. از این چشمانداز، اسلام به عنوان یک سنت نمی‌تواند با علم و «خرد» که عناصر

انتقادی و همزاد مدرنیته‌اند آشتی کند این برهان که در اصل به منظور تبیین «افول اسلامی» مطرح شده بود، بعدها توسط پژوهندگان صاحب نفوذ جدید از قبیل ماکس وبر در تبیین فقدان نهادهای مدرنی از قبیل توسعه اقتصادی، دموکراسی، و رکود کلی جوامع اسلامی پیش کشیده شد. در سال‌های اخیر نوعی خصومت اسلامی با اندیشه‌های مدرن، به عنوان دلیل نشو و نماي اسلام سیاسی و حتی انجام اعمال تروریستی علیه غرب، ارایه شده است.

پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، چندین جریان فکری شکل گرفت که در تلاش به منظور تبیین رابطه میان سنت اسلامی و خرد مدرن، برهان‌ها و تحلیل‌های گوناگونی را مطرح کردند. گروه به اصطلاح روشنفکران دینی (سروش، کدیور، شبستری) بر این نظراند که میان سنت اسلامی و آموزدهای خردگرایی مدرن هیچ گونه تضاد آشتی ناپذیری وجود ندارد. برهان اصلی آنها این است که یک تفسیر جدید و «اصلاح طلبانه» تر از اسلام و متون اصلی آن می‌تواند ایده‌ای از اسلام ارایه دهد که با ایده‌های مدرن تفکر علمی کاملاً سازگار باشد.

در سمت دیگر بحث، شماری از روشنفکران سکولار، برهان روشنفکران دینی را صرفاً توجیهی برای اسلام سیاسی تلقی می‌کنند و این متفکران را به فقدان انسجام فکری و گزینشی عمل کردن در استدلال کلی به نفع سازگاری اسلام با خرد مدرن متهم می‌کنند. آرامش دوستدار، فیلسوفی ایرانی که در آلمان زندگی می‌کند، عقیده دارد که فرهنگ ایرانی / اسلامی بر نگرشی دینی استوار است که هر گونه فهم دنیای مدرن را که با تفکر انتقادی و خردگرایی همراه است ناممکن می‌سازد. به باور او نیروی این دینی بودن در ذهیت ایرانیان چنان ریشه دار است که حتی روشنفکران ایرانی که به نظر می‌رسد به شیوه‌ای غیردینی می‌اندیشند، در واقع روی هم رفته تحت تأثیر سلطه پنهان اندیشه مذهبی قرار دارند، که او آن را «دین خویی» یا دینی‌اندیشی می‌نامد نتیجه این وضع، ناتوانی در پرداختن به تفکر انتقادی یا رسیدن به نوعی ذهن پرسشگر است. جواد طباطبایی در تبیین اندیشه سیاسی ایرانیان، روایتی معتدل‌تر از برهان دین

حویبی دوستدار عرضه می‌کند. از دیدگاه او افول اندیشه سیاسی ایرانیان به قرن‌های نهم و دهم باز می‌گردد. از آن زمان به بعد ایرانیان به «امتناع اندیشه» دچار شده‌اند و لذا قادر نبوده‌اند به اندازه کافی مدرنیته و اندیشه عقلانی را درک کنند یا از ثمرات فراوان آن بهره گیرند.

روشن است که دوستدار و طباطبایی همان برهان شرق‌شناسی پیشین را در بستر ایران معاصر باز تولید می‌کنند. در مقابل کسانی که سعی می‌کنند همه جنبه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی ایران را در ارتباط با اسلام تعریف کنند، برهان‌های این دو شاید نیرومند و ریشه‌ای به نظر برسند. اما استدلال عملی آنها و ساختار برهان شان فاقد بستر تاریخی مناسب و دقت تحلیلی است. آنها نیز مانند شرق‌شناسان، چند دریافت کاملاً مبهم را به عنوان نقطه آغاز برهان خود در نظر می‌گیرند: اول، اینکه یک فرهنگ ایرانی / اسلامی همگون وجود دارد و دوم، اینکه موقعیت تاریخی و اجتماعی معاصر و رفتارهای ایرانیان / مسلمانان به نوعی صرفاً گسترش متون معینی است که توسط پژوهندگان قرون وسطا و حتی معاصر تدوین شده‌اند. به لحاظ عقلانی «عجیب» و از نظر تاریخی بی‌ربط است که سازگاری متنی را که در قرن‌های دهم یا دوازدهم نوشته شده است با ایده‌هایی که در دوران ما غالب‌اند بررسی کنیم. اما به هر حال آنها در نقد روشنفکر دینی بر یک نکته انگشت می‌گذارند. نکته این است که سنت اسلامی و اسلام به عنوان یک نظام دینی یک گفتمان است و لذا باید محدودیت‌های گفتمانی خاص خود را داشته باشد، نه یک پدیده جهانی یا دنیایی قائم به ذات. اسلام به دلیل آنکه یک گفتمان است به صورتی تاریخی شکل گرفته و لذا طبیعتاً مثل همه گفتمان‌ها، پاره‌ای قضایا و مسایل را مطرح و شماری را حذف می‌کند. مسأله این نیست که اسلام نمی‌تواند «بیندیشد»، بلکه ضرورتاً برای اندیشیدن محدودیت‌های معینی دارد. در این جا است که ارغون در کتاب اخیر خود برهانی دست اول و تازه مطرح می‌کند که به فراسوی برهان‌های شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی راه می‌برد.

کتاب ارغون به زبانی پیچیده اما فصیح، مسأله جزمیات دینی و متافیزیکی را به عنوان بحران مدرن تفکر و تجربه در کانون توجه خود قرار می‌دهد. بی تردید بصیرتی مشابه، نیچه را برانگیخت تا یکی از مهم‌ترین آثار خود را با این دعوی آغاز کند که «امروزه انواع جزم‌اندیشی بر جای مانده، بی روحیه و ناتوان شده است. البته اگر چیزی بر جای مانده باشد! زیرا نیش زنایی هستند که ادعا می‌کنند جزم‌اندیشی زوال یافته، به خاک درافتاده و در بستر مرگ است.»^{۱۲} از این چشم‌انداز بود که نیچه به نقد ریشه‌ای اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی پرداخت. کار ارغون نوعی رویارویی با مسایل پیچیده‌ای است که در این میراث نیچه‌ای نقد ریشه‌ای مطرح شده است. او از این شیوه - های ساختارشکنانه تفکر بهره می‌جوید، اما «صورت‌هایی از اندیشه» را پیش می‌کشد که سنت‌های دینی یا سایر سنت‌های معنوی را ضرورتاً به فراموش خانه پوچ انگاری نمی‌فرستد؛ جایی که نیچه *جزم‌اندیشانه* به عنوان مقصد ناگزیر آنها مطرح می‌کند. به عکس، ارغون در پی دستیابی به شیوه‌ای از اندیشه است که بر کنار از مقوله‌های فلسفی غول آسا و مبهم، اما برانگیزنده از قبیل «پوچ انگاری غربی» باشد. به معنای دقیق کلمه کار ارغون تأملی پیچیده در باب مدرنیته، هم به مثابه تجربه زیسته و هم معرفت نسبت به خطوط متکثر و شکسته فکری است. در این بستر است که سنت اسلامی احضار می‌شود تا در معرض انتقاد از خودی ریشه‌ای قرار گیرد، محتوای الهیات شناختی هسته‌ای آن رمززدایی شود، و بنیادهای دین پذیرفته شده از نو تفسیر شود. از این رهگذر هم امکان رویکردهای پیوسته و خلاق به صورت‌های تاریخی نو پدید ایجاد خواهد شد، و هم رابطه گفتگو/آشتی با سایر سنت‌های دینی «سکولار پدید خواهد آمد. امکان دستیابی به چنین چارچوب فلسفی، نظری و دینی، در هر سنت تاریخی جاافتاده‌ای، از طریق انواع مناسبات خلاق میان «اندیشیده» و «نیندیشیده» قابل درک است، بخصوص هنگامی که به درون سیلان خودآگاه تجربه مدرن کشیده شود. میان اندیشیده و نیندیشیده نوعی دیالکتیک تنش خلاق وجود دارد. ارغون این پرسش معرفت شناختی را مطرح می‌کند: یک