مفهوم عقل از دکارت تا هگل (از منظری فمینیستی)

ژنویو لوید

مترجم : مهاجر، محب

1-عقل همچون دستیافت

درآمد

هگل در فلسفهء حق«تصورات خوش،ذوق و ظرافت»را که ویژگی آگاهی زنانه است در برابر دستاوردهای مردانه قرار می‏دهد که مستلزم«قوه‏ای کلی»است:«زنان آموزش می‏بینند،اما چگونگی آن را کسی نمی‏داند-گویی با نفس کشیدن افکار یا ایده‏ها را کسب می‏کنند؛با زیستن،نه‏ با کسب معرفت.در صورتی که مقام و منزلت مردانگی تنها با فشار فکری و تلاش فنی فراوان‏ به دست می‏آید.»1اعتقاد به پیوند میان مرد بودن و توفیق با دستیافت،تنها هگل محدود نمی‏شود. در تفکّر غربی،نفس مرد بودن نوعی دستاورد به شمار می‏آید که با گسستن از وضعیت«طبیعی»تر زنان به دست می‏آید.نگرشهای گوناگون به عقل و آثاری که عقل بر سایر شئون زندگی دارد،در این‏ زمینه نقشی اساسی ایفا کرده‏اند؛تحولی که در قرن هفدهم روی داد به ویژه حیاتی و تعیین کننده بوده‏ است.

در آخرین فصل کتاب،در توضیحاتی که برتری عقل را بر دیگر وجوه طبیعت آدمی نشان‏ می‏دهد،عقل وجه امتیاز انسان شمرده شده است که اثار آن را در همهء حوزه‏های زندگی اعم از عملی یا فکری می‏توان دید،هر چند به پیروی از قدیس آوگوستین جنبه‏های علمی آن تنزل و انحراف عقل تلقی می‏شد.در سدهء هفدهم،عقل نه تنها ویژگی طبیعت آدمی بلکه نوعی دستاورد محسوب می‏شود-مهارتی اکتسابی و شیوهء مشخصا روشمندی از تفکر که با سایر انواع تفکر تفاوتی بارز داشت-و در همین دوره پیوندهای عقل با سایر وجوه طبیعت انسان دگرگون گشت.کاملترین و مؤثرترین تعبیر از عقل،در مقام تفکر روشمند2،روش معروف دکارت بود.در این برهه اتفاقی روی داد که نقشی اساسی در پیدایش تصورات قالبی دربارهء مرد و زن داشت؛این‏ واقعه به رغم نیات صریح دکارت به انحاء گوناگون رخ داد.

روش دکارت

اصل معنای لغت«روش»به یونانی،راه یا مسیری برای پیمودن است و استفاده از استعارهء راه یا مسیری که مقصد آن فهم یا فهمیدن است،پیشنه‏ابی مکرر در سراسر سنت فلسفه دارد که از بطن‏ اندیشهء یونانی رشد کرد.افلاطون در رسالهء فایدروس از زبان سقراط می‏گوید روشی که بدون‏ تحلیل به پیش رود«همچون حرکت کورمال فردی نابیناست.»3پیروی از روش درست،آدمی را از این سرگشتگی کور و بی‏هدف آسوده می‏کند زیرا دلیل انجام امور به ترتیبی خاص را برایش روشن‏ می‏سازد.دکارت نیز همین استعاره‏ها را به کار برد.او ضمن تشریح«قواعد هدایت ذهن»از دید خود،به آن دسته از جویندگان حقیقت حمله می‏کند که«ذهن خود را در مسیرهای کاوش نشده‏ به کار می‏اندازند،هر چند هیچ امیدی به توفیق ندارند ولی خطر آزمون را به جان می‏خرند فقط برای‏ آنکه بدانند حقیقتی که می‏جویند وجود دارد یا خیر.»به قول دکارت این کار بدان می‏ماند که یکی‏ جویندهء گنج«مدام در کوی و برزن پرسه زند تا چیزی را که احتمالا رهگذری بر حسب اتفاق‏ به زمین انداخته است،کشف کند.»4اگر چه توصیف دکارت از هدف یا مقصود اساس فرقی با توصیف سنتی نداشت ولی او نسبت بین عقل و روش را که از روزگار سقراط نقشی اساسی در سنت‏ فکری ایفا کرده بود یکسره دگرگون کرد.

شکل اصیل آرمان یا ایدئال روش در تفکر سقراطی،که ضمن تعریف مفهوم عشق شرح داده‏ شده،در آخرین بخشهای فایدروس به تفصیل آمده است.سقراط می‏گوید که روش درست شامل‏ فرایندهای تعمیم است یعنی«سنجش جزئیات پراکنده‏ای که به فهم آنها در قالب یک فکر کلی منجر می‏شود»،و همچنین شامل فرایندهای تقسیم به انواع«براساس شکل‏گیری طبیعی آنها یعنی‏[جدا کردن اجزا]از مفصل آنها،بدون خرد کردن هیچ یک از اجزاء که کار قصّاب ناشی است».این‏ فرایندها،وسایل کمکی سخن گفتن و اندیشیدن‏اند و به هنر سخنوری تعلق دارند و در عین حال‏ تصور می‏رود که راهنمای حقیقت نیز باشند و به کسانی که این دو وسیله را برای تشخیص«وحدت‏ و کثرت»در طبیعت به کار می‏برند،یاری می‏رسانند.اکثر عناصر موجود در تحولی را که بعدها در ایدهء روش پیدا شد،می‏توانیم در این بخشهای مجمل فایدروس ببینیم:آیدهء بسط اندیشه به شیوه‏ای‏ منظم؛ایدهء تحلیلی که باید در پیوند با غایتی معین انجام شود؛پیوندهای میان روش و آموزش؛ اهمیت شناختن ماهیت روح یا نفس که گمان می‏رود پذیرای اقناع یا باوراندن‏5باشد.توانایی انتقال‏ و پرورش هنر سخنوری سقراطی مستلزم درک ماهیت این هنر و مرتبط ساختن اجزای آن با غایتی‏ است که می‏بایست در روح یا نفس آدمی حاصل آید.امّا شرحی کلی سقراط از هنر سخنوری‏ به صورت دستورالعملی کلی که قابل تعمیم به همهء هنرها بود وارد سنت فکری شد:معلم هر هنری‏ باید بداند که این هنر با چه چیزها سر و کار دارد و باید بتواند اجزای آن هنر را از هر حیث با نحوهء حصول غایت آن تحلیل کند و بسنجد.

ارسطو ایدهء ساماندهی منظم به هنر استدلال و احتجاج را در قالب دغدغه‏ای‏[فلسفی‏]بسط داد، دغدغهء کشف یک راه عقلانی-یک شیوهء مستدل-برای رسیدن به نتایج درست.امّا نسبت بین عقل‏ و«راه»یا«روش»شبیه به همان تعبیر اصلی سقراط بود.[مفهوم‏]عقل-اعم از اینکه در هنر اقناع به کار گرفته شود یا در سایر هنرها یا در مواردی محدودتر مثلا در تحقیقاتی کا غایت آنها به دست دادن حقیقت است-در[مفهوم‏]روش جذب و ادغام شد.روش عبارت بود از شیوه‏ای‏ مستدل برای دنبال کردن یک فعالیت،و فهم همین دلیل درونی بود که می‏بایست فراگرفتن آن‏ فعالیت را ممکن سازد.

در دستگاه فکری دکارت،به عکس،روش بیشتر شیوه‏ای از استدلال عقلانی بود تا نوعی شیوهء معقول برای پیشبرد فکر یا راهی که باید به صورتی عقلانی پیمود؛یعنی شیوه‏ای از تفکر انتزاعی که‏ به دقت نظم یافته است.و ترتیب صحیح اندیشه را نیز عملیات طبیعی خود ذهن تعیین می‏کرد نه‏ انواع موضوعها و هدفهای فعالیتی که مورد نظر بود.تعاریفی که دکارت عملا از مفهوم روش ارائه‏ کرد،به صورت ظاهری فرق چندانی با آرائی که پیش از او در مورد روش وجو داشت،ندارد.منظور او از روش در کتاب قواعد هدایت ذهن این است:«قواعد مسلّم و ساده‏ای که اگر فردی آنها را به درستی رعایت کند هرگز حقیقت و باطل را خلط نمی‏کند و هرگز تلاشهای ذهنی خود را بی‏مقصود هدر نمی‏دهد بلکه همیشه و به مرور دانش خود را بیشتر می‏کند و به این ترتیب‏ به شناخت راستین همهء چیزهایی که بیرون از تواناییهای اوست می‏رسد.»6برای پی بردن به وجه‏ ممیز مهم و اصلی روش دکارت باید آن را در متن آموزهء متافیزیکی او-جدایی اساسی ذهن و جسم-که بیشضترین آوازهء او به همین دلیل است،و نیز در متن پیشینیان بلافصلش که آرائی دربارهء روش داشتند قرار دهیم.

دکارت خود تأکید می‏کرد که روش او فراگیر و واحد7است و صرف نظر از انواع موضوع، به حقیقت می‏رسد.دکارت بر پیشینیان اسکولاستیک یا مدرسی خود که پیرو روش ارسطو بودند خرده می‏گرفت که می‏گفتند ریاضیات در سایر علوم به یقین نمی‏رسند و روش هر یک از علوم باید بسته به موضوع آنها فرق کند.او عقیده داشت که می‏توانیم روشی واحد و یکسان را در همهء انواع‏ علوم به کار بریم زیرا علوم در مجموع چیزی جز وحدت خود عقل آدمی نیستند.تصور وحدت‏ علوم که خود بازتاب عقل آدمی هستند،مستقیما زادهء جدایی کامل ذهن و جسم در نظر دکارت بود. در مورد جسم باید گفت که تشکیل یک عادت در آن مانع از تشکیل سایر عادات می‏شود.دستی که‏ به کار کشت و زرع عادت کند،احتمال ضعیفی می‏رود که در چنگ‏نوازی چیره شود.ولی علوم‏ به طور کامل جزء فعالیت شناختی‏8ذهن هستند لذا این تصور رایج که هر موضوعی روش خاص‏ خود را دارد بر پایهء همانند دانستن ذهن و جسم است که تصوری است نادرست.علوم ربطی‏ به چندگانگی ضروری هنرهای بدنی ندارند.دانستن فلان حقیقت،تأثیر محدود کننده‏ای را که‏ حاصل مهارت در فلان هنر بدنی است ندارد؛در حقیقت باید بگوییم که‏[این شناخت‏]به ما کمک‏ می‏کند تا به سایر حقایق نیز پی بریم.بنابراین،علوم در مجموع با عقل انسان که در همه حال واحد است یکی هستند اگر چه سر و کارشان با موضوعهای مختلف باشد.9

همهء اینها به سختی خلاف آن چیزی بود که دکارت آن را دلبخواهی بودن تقسیم‏بندیهای درسی‏ رایج می‏دانست.پیشینیان انسانگرای دکارت نیز مخالف روشهای دلبخواهی برای ارائهء دروس رایج‏ بودند که به زعم آنها مشکلاتی بی‏مورد برای دانشجو به وجود می‏آورند.در سدهء شانزده، پیتر راموس‏10«روشی واحد و ساده»ابداع کرد تا به موضوعهای درسی متداول در دانشگاهها نظم‏ دهد.روش راموس از اصول کلی و عام شروع می‏شد و به اصول خاص و منفرد می‏رسید و این‏ ترتیب به نظر او درجات گوناگون وضوح در قسمتهای مختلف یک درس را نشان می‏داد.اصول‏ روشنتر باید مقدم بر اصول پیچیده‏تر و توالی آنها از کلی به جزئی باشد.ارسطو آنچه را که در طبیعت اولویت داشت و آنچه را که مقدم بر ما بود بازشناخت.روش مطلوب از نظر راموس،نظم و پیشروی درست فکر به ترتیبی بود که این تقدم عام به خاص را در طبیعت نشان دهد ولی هیچ دلیل‏ واقعی برای این باور خود نداشت که تقدم وجود یک چیز لزوما دلیل صراحت یا روشنی آن نظر محصّل است.11

از نظر دکارت،تصور وجود نظم و ترتیبی درست برای فکر،بر پایهء شناخت ماهیت ذهن استوار است.نظر او این است که همخوانی ساختارهای اصلی فکر انسان و نظر عالم،از جانب خداوند تضمین شده است.او یافتن اساسی‏ترین عملیات ذهن و تعقیب آنها را تنها شرط لازم آسان شدن‏ یادگیری نمی‏دانست.تنظیم موضوع درس بر طبق مطالبی که برای ذهن هوشیار واضحتر باشد فقط حکم یک وسیلهء آموزشی را نداشت.روشنی و تمایز،نشان حقیقت بود.روش او معطوف به اشکار ساختن مفاهیم بنیادینی بود که صدق آنها توسط این امر تضمین می‏شد که خدایی حقیقت‏گو هم ذهن را آفریده است و هم جهان مادی را.روش،تنها به تربیت یا آموزش دادن محدود نمی‏شد بلکه‏ با معیارها و ضوابط حقیقت پیوند داشت.

در اهمیت این رویکرد به روش به عنوان تحولی در سیاست آموزشی نمی‏توان مبالغه کرد. اصطلاحاتی که پیشتر در دورهء رنسانس در زمینهء شیوه‏های آموزش صورت گرفت،اغلب مغایر با شیوه‏هایی از کار درآمدند که پیروی از فرایندهای«طبیعی»ذهن را کم اهمیت‏تر از پیروی روشهای‏ رایج و مقبول می‏شمردند-روشهایی که صرفا بر پایهء اثبات و دلیل آوردن قرار داشت،اگر چه انتقال‏ آنها به محصّل دشوار بود.روش دکارت این تعارض را از بین برد.در روش او هدف فراتر از انتقال‏ هنر یا فنّی پذیرفته و مرسوم یا ارائهء یک درس و کسب موفقیت بود؛هدف از این روش،دانش‏ درست بود.دکارت تأکید می‏کرد که روش را نباید وسیله‏ای برای اقناع یا باوراندن دانست که متعلق‏ به هنر سخنوری است؛روش به کشف حقیقت تعلق دارد.اما چنین کشفی دقیقا با پیروزی از فرایندهای طبیعی تفکر حاصل می‏شود.دکارت با قول به اینکه بنیاد این روش واحد در وحدت‏ خود عقل است که با درون‏نگری‏12می‏توان به آن دست یافت،در عین حال توانست روش را یکسره‏ از قلمرو و آموزش عمومی و اختلاف نظر نیز جدا کند.

اما این جداسازی روش از شیوه‏های عمومی سخن گفتن،بحث و گفتگو و استدلال مؤثر،برای‏ خود مفهوم عقل تبعاتی گسترده داشت.از این پس،نظم صحیح افکار را در ارتباطی که با تفکر انتزاعی آزاد و با آزادی کامل از ساختارها و شیوه‏های آموزش عمومی قابل تعقیب بود می‏دیدند نه‏ در ارتباطی که با بهترین نحوهء تنظیم دروس در مدارس داشت.اقناع به منزلهء چزی که برای ذهنی‏ هوشمند واضح و روشن است،درونی یا کملهء ذهن او می‏شد،یعنی به منزلهء نشان نفس حقیقت.در این روش جدید،لازمه و شرط استدلال،پیروی از فنون ظریف دلیل آوردن که در مباحثات رایج در مدارس معتبر شمرده می‏شد نبود.در این روش،تنها بر عقل دست تنها تأکید می‏شد.دکارت تعریف‏ سادهء این روش را انتظام دادن به قوهء نظری تعقّل یا«شعور»یعنی نیروی«داوری درست و تمیز درست از نادرست»می‏دانست.و این نور طبیعی عقل را در همگان برابر می‏شمرد.13

دکارت روش خود را راهگشایی به سوی برابری و مساوات در دانش می‏دانست.در نامه‏ای که‏ اندکی پس از انتشار گفتار دربارهء روش نوشت می‏گوید که گمان می‏کند بجا باشد آرای او دربارهء روش در کتابی درج شود که آرزو می‏کند«حتی زنان»هم چیزی از آن دستگیرشان شود.14شاید این‏ لحن دکارت از دید ما از سر ترحم بیاید ولی این گفته را در صورتی می‏فهمیم که که آن را در برابر تعابیری که پیش از او از ارتباط بین روش و شیوه‏های تربیتی متعلق به دورهء رنسانس وجود داشت، قرار دهیم.آموزش رسمی منظم،خارج از خانه و به طور کلی منحصر به پسران بود.حذف زن از روش،حاصل مستقیم حذف او از مدرسه بود که روش در آنجا اعمال می‏شد.نیات برابر جویانهء دکارت زادهء اصرار او به نوشتن گفتار دربارهء روش به زبان مادری به جای زبان لاتین نیز بود که زبان‏ اخیر را در مدارس فرامی‏گرفتند.او تأکید داشت که کار باید برای کسانی که از قوهء عقل طبیعی خود به سلامت تمام بهره‏مندند جذاب باشد.15نکتهء اصلی این قول،هم سیاسی بود و هم عملی.استفاده‏ از زبان لاتین،از بسیاری جهات وجه ممیز اهل فضل بود.زنان که غالبا در خانه تعلیم می‏دیدند تا در مدرسه،دسترسی مستقیم به عالم فرهیختهء لاتین زبان نداشتند.لذا آموزش زبان لاتین به پسران،حدّ و مرز حریم خصوصی خانواده را که زبان آن زبان مادری بود و حریم بیرونی آموزش را که خاص‏ مردان بود مشخص می‏کرد.16به این ترتیب،امکان استفاده از روش جدید حتی توسط زنان نمادی‏ قوی برای تحولی شد که این روش در رابطهء بین روش و استدلال خود انگیختهء فردی ایجاد کرد.

دکارت به جای ظرایف و دقایق بحث و جدل به سیاق اسکولاستیک که به زعم او تأثیری جز زایل کردن روشنی طبیعی ذهن نداشت،شیوه‏های ساده‏ای پیش نهاد که دلیل وجودی آنها از میان‏ برداشتن همهء موانع موجود بر سر راه عملیات ذهن بود.دستورالعمل کلی این روش،تجزیهء اعمال‏ پیچیده‏تر ذهن به ساده‏ترین شکل آنها و سپس ترکیب دوبارهء آنها به صورت مجموعه‏هایی منظم‏ بود.امور مرکب و مبهم را به«شهودها»17ی ساده و بدیهی که ذهن آنها را با نوعی«بینش معنوی‏ استوار»به دقت تمام زیر نظر می‏گیرد تقلیل می‏دهیم و سپس آنها را به صورت یک رشته استنتاج‏ منظم به هم می‏پیوندیم.»18کسی که این روش را در پیش گیرد می‏تواند اطمینان خاطر حاصل کند که‏ «هیچ راهی به حقیقت در برابرش بسته نیست که دیگری از آن محروم باشد،و جهل او نه حاصل‏ ضعف استعداد اوست و نه زادهء روش کارش.»19

روش دکارتی با تأکیدی که در آن بر درونی بودن عملیات طبیعی ذهن داشت،نوید دسترسی‏ همگان،حتی زنان،را به دانش می‏داد.قصد او هم جز این نبود.با این حال تأثیر ماندگار روش او موضوعی یکسره جدا بود اگر جه همین مقدار نیز از قول او به جدایی کامل ذهن و جسم‏ برمی‏خواست.در مورد ارتباط بین جنسیّت و عقل،تعبیر دکارت از رابطهء بین ذهن و جسم،تقابلهایی‏ را که پیش از او از این حیث قائل بودند،به شکل بارزتری دو قطبی کرد.تشدید این تقابلها،محصول‏ فرعی تحولی بود که دکارت در روابط بین عقل و اضداد آن ایجاد کرد نه زادهء هیچ قسم تحوّل فکری‏ در درون دستگاه فلسفی او.دکارت به قوّت تمام منکر این فکر پیشینیان قرون وسطایی خود بود که‏ نفس به اجزائی منقسم است و عقل که مایهء امتیاز اصلی بشر است،با اجزای کوچکتر نفس در حال‏ مبارزه است.از نظر دکارت،نفس را نباید به اجزای برتر(عقلی)و فروتر(حسّی)تقسیم کرد؛نفس‏ وحدتی‏بخش‏ناپذیر است و ویژگی آن قوهء فاطهمهء ناب.او تقسیم دوتایی ذهن و جسم را به جای تقسیم‏بندی اجزای نفس به برتر و فروتر گذاشت که از آن فیلسوفان قرون وسطایی بود.از این منظر محدود،دستگاه نظری دکارت بازتاب اندیشه‏های نخستین افلاطون بود.او تقسیم‏بندی تازه‏ای‏ به جای تقسیم‏بندیهای قبلی نفس ارائه کرد که بار دیگر با تقابل ذهن و جسم مشخص می‏شد؛ غیر عقلانی،دیگر جزئی از نفس تصور نمی‏شد و یکسره به جسم تعلق داشت.

در ما تنها یک نفس وجود دارد و بس و این نفس بالذّاته هیچ قسم اجزای چندگونه ندارد؛هر آن جزئی که در معرض تأثرات حسّی است عقلانی هم هست و کلّ خواستهای نفس همانا اعمال اراده‏اند.ارتکاب این خطا که نفس در نقشهای مختلفی ظاهر می‏شود که معمولا مخالف هم هستند،تنها ناشی از این حقیقت است که‏ افعال نفس و بدن را به درستی از هم تمیز نداده‏ایم در صورتی که باید هر آن چیزی را که در خود می‏بینیم و مخالف عقل است،افعال جسم بدانیم.20

نمای نزاع بین قوای ممیّزه انسان در فلسفهء دکارت نیز ادامه یافت ولی به شکل منازعه‏ای بین خود نفس-که معادل با قوهء عاقلهء محص بود-و جسم اجرا شد.دکارت تعدّی خواستهای غیر عقلانی، حسّی و قوهء متخیله را نه زادهء مراتب یا وجوه فروتر روح بلکه یکسره ناشی از قلمرو بیرون از روح-تجاوزات جسم-می‏دانست.روش دکارت بر این اتخاذ بین نفسانیات و امور غیر عقلانی‏ استوار است.این روش مستلزم ایجاد عادت تمیز بین امور عقلی و امور نفسانی است.و تلاش برای‏ یافتن امور عقلی محض یا هر آنچه روشن و متمایز است،امکان دو قطبی شدن اضداد موجود را که‏ پیشتر جزء قلمرو نفس تصور می‏شد،فراهم ساخت.پیش از دکارت،حدود و ثغور وجوهی از طبع‏ انسان که عقل باید بر آن حاکم باشد به این صراحت با قوهء عاقله تعیین نشده بود.حال تمایز بین عقل‏ و اضداد آن می‏توانست با تمایز بسیار قاطعی که دکارت بین ذهن و جسم می‏گذاشت و می‏گفت که از این صریحتر ممکن نیست،منطبق شود.

دکارت تقابل عقل و غیر عقل و تقابل ذهن و جسم را در یک راستا قرار داد و نتیجهء این کار ظهور نوع متمایزی ار تفکر عقلانی به منزلهء فعالیتی بسیار محدود بود.آوگوستین پرداختن ذهن به امور عملی را انحراف از عقل واحد،از عمل والای آن که ژرف‏اندیشی‏21است می‏شمرد.انحراف ذهن از عقل این خطر را داشت که با احساس درآمیزد ولی در این حالت،نوعا با عقلی که در تفکر عمیق‏ به کار گرفته می‏شود فرقی نمی‏کرد.دکارت اندیشه‏ای را که راه به یقین برد.بسیار قاطعتر و صریحتر، از علایق عملی زندگی جدا کرد.از نظر او،این قسم اندیشه مبین کاربرد بسیار خاص و محدود قوهء عاقله‏22،گسست تام از نفسانیات و فعالیتی بسیار سخت و دشوار است که باید انتظار داشته باشیم‏ جای بسیار کوچکی در زندگی عادی ما اشغال کند.در گفتار دربارهء روش تأکید می‏کند که اسباب و لوازم حقیقت‏پژوهی چه‏قدر با شیوه‏های مربوط به فعالیتهای عملی حیات فرق می‏کنند.اصول‏ تحقیق دربارهء حقیقت ایجاب می‏کند که نفس این حقیقت متافیزیکی را که خود از جسم است‏ به جدّ بپذیرد.دست یافتن به اصول و مبادی دانش به این صورت،فعالیتی است سراسر جدا از کارهای آرامتر و روازنهء زندگی که لازمهء آنها درآمیختن ذهن و جسم است.تفکیک ذهن و جسم‏ به دست دکارت،تصوری از اندیشهء واحد و محض به دست داد که همچون نور خورشید یکی است‏ ولی طیف آن بسته به انوع چیزهایی که بر آنها می‏تابد فرق می‏کند.امّا همین وحدت اندیشه است که‏ در عین حال اسباب جدایی آن از دیگر شئون زندگی انسان می‏شود.

این قسم اندیشهء ناب،بنیادهای علم را می‏گذارد.با این حال،بخش اعظم خود فعالیت علمی‏ مستلزم به کار بردن قوهء متخیله است تا قوهء عاقلهء محض؛تحقیق علمی اگر چه مستلزم تلاش و آموزش مدام است ولی جایگاه حد وسطی بین قوهء عاقلهء محض و شبهات حسّی اشغال می‏کند. سایر وجوه زندگی،به راستی به عالم گیج حواس،به منطقهء آشوبناک ادراک ناسره محول می‏شود. دکارت در نامه‏ای به شاهدخت الیزابت،بار دیگر تأکید می‏کند که ژرف‏اندیشی روشن و متمایز،از آن قسم که بنیادهای علم بر آن است،می‏تواند و باید که جای بسیار کوچکی در زندگی آسوده اشغال‏ کند.اگر بتوانیم نکاتی را که دکارت در شرح احوال خود به الیزابت یادآوری می‏کند جدّی بگیریم‏ -و خود او هم اصرار داشت که الیزابت آنها را به جدّ بگیرد-[این قسم اندیشه‏]چیزی است که‏ شخص او فقط چند ساعتی را در سال صرف آن می‏کرد.23یک کمک قوهء عاقلهء محض یا فروگذاشتن از تجاوز نفسانیات است که به جدایی ذهن و جسم پی می‏بریم و بنیان علم راستین نیز بر همین است. بخش اعظم زندگی نفس‏24دکارتی،در منطقهء آکاهی حسّی که آشفته و ناروشن است می‏گذرد.با این‏ حال حفظ و بقای آن در این منطقه بسته به حقیقت متافیزیک جدایی مطلق ذهن و جسم است، حقیقتی که فهم آن با اندیشهء ناب و با امکان وجود یک علم تام و تمام که بر پایهء این حقیقت باشد میسر است.زیر این منطقهء در هم آشفتهء حواس،قلمرو زلال نظم قرار دارد،آنجا که ساختارهای‏ دقیقا مشخص فکر به طور کامل با ساختار واقعیت عقلانی جفت می‏شوند.این ساختارهای صریح‏ و همجور ذهن و ماده،زیر قلمرو محسوسات غیر ناب قرار دارند که حاصل آمیزش آن دو است.هر نفس به تنهایی می‏تواند اطمینان خاطر داشته باشد که نظم بنیادین درستی از تفکر وجود دارد که‏ شالوده‏ای ایمن برای کسانی است که بیشتر در قلمرو خواهشهای نفسانی به سر می‏برند؛شبهات‏ حواس و تخیل،خطر نهایی محسوب نمی‏شوند.

اگر چه فهم شالودهء متافیزیکی روش دکارت ممکن است بسیار دشوار باشد ولی به تصور او خود این روش برای همه قابل فهم بود و در محدودهء آن،از هیچ نظر فرقی بین مرد و زن وجود نداشت.مرد و زن هر دو را باید دو ذات فاهمهء برابر دانست که از نعمت شعور یا عقل بهره‏مندند. فرق بین مرد و زن از حیث کارهای فکری که بین خود مردان نیز به همین نسبت وجود دارد،لزوما به این علت نیست که برخی از آنها از نعمت عقل بیشتر برخوردارند.بلکه«تنها به این دلیل است که‏ آدمیان افکار خود را به روشهای مختلف به کار می‏برند و مقصود واحدی ندارند.»25امّا پالودن روش‏ از تنگناهای آموزش عمومی،دسترسی زنان به دانش را عملا بیشتر نکرد.اگر چه روش دکارت‏ اصولا خصوصی و استفاده از آن برای همه ممکن بود ولی از نظر او و نیز از نظر بیکن،علم جدید علی‏الاصول کاری دسته جمعی بود.در بخش پایانی گفتار دربارهء روش می‏گوید که پیشرفت علم‏ موکول به«همبستگی زندگی و تلاش اشخاص بسیار است.»26علم جدید با کار و کوشش مشترک‏ آدمیان پیشرفت می‏کند اگر چه بنیان متافیزیکی غایی آن ممکن است غیر جسمانی باشد،و بشر را به این هدف موعود می‏رساند که«ارباب و مالک طبیعت»27شود.دکارت تصور می‏کرد که تعبیر او از ذهن،راهگشای تعقیب دانش به شکلی جدید و برابری‏طلبانه باشد ولی مجراهایی که منابع اساسا برابر عقل می‏بایست از آنها جاری شوند،حتی برای زنان طبقهء اشراف نیز پیچ در پیچ‏تر شد تا برای‏ مردان.الیزابت،در یکی از نامه‏هایش به دکارت،این وضع را با لحن اندوهباری شرح می‏دهد:

مسئولیتهای زندگی‏ام،فرصت کافی به من نمی‏دهد تا به فکر کردن مطابق با قواعد[روش‏]شما عادت کنم. گاه امور مربوط به خانه و خانواده که نباید از آنها غافل باشم،گاه ملاقاتها و تشریفات ضروری،چنان موجب‏ رنجش یا کسالت این ذهن کم مایه می‏شوند که مدتی مدید فایدهء خود را برای کارهای دیگر از دست‏ می‏دهد.28

واقعایات زندگی زنان،به رغم این فرض که بهرهء مساوی در عقل دارند،مانع از مشارکت آنها در هر کار دسته جمعی در امور علمی نیز شد که شکلهای پیشرفتهء آن به سرعت بر دستورالعملهای‏ خصوصی روش دکارت پیشی گرفت.

امّا فقط تأثیر واقعیات اجتماعی نیست که مانع از برابری دو جنس از حیث این تعبیر جدید دکارت از رابطه با امور علمی می‏شود.در اندیشهء دکارت وجوهی هست که البته برخلاف قصد یا نیت او،مبنای تفکیک امور ذهنی از حیث دو جنس می‏شود و تأثیر آن نیز همچنان باقی است.تأکید دکارت بر برابری عقل تأثیر کمتری داشت تا سهم سازندهء او در ظهور آرمان و دستیابی به نوع خاص و متمایزی از عقل-نوعی شیوهء بسیار انتزاعی تفکر که در اصل فارغ از پیچیدگیهای عاطفی و خواستهای عملی زندگی عادی است.دکارت این نوع تفکر را یگانه شکل تفکر عقانی نمی‏دانست. در تأمل ششم تصدیق می‏کند که حواس پست‏تر در صورتی که از راه جستجوی حقیقت کنار گذارده شوند-زیرا در این مسیر فقط می‏توانند موجب گمراهی و تحریف شوند-راهنمایی وثیق برای‏ خیر و رفاه ما هستند.پس اعتماد ورزیدن به حواس،امری ضد عقلانی نیست.نظر دکارت این نیست‏ که فقط در صورتی عقلانی هستیم که درگیر ژرف‏اندیشی ناب یا تفکر عمیقا عقلی و ردیف کردن‏ رشته‏های استنتاج باشیم.نظر او در واقع این است که صرف وقت فراوان برای این قبیل کار فکری‏ ناب از عقل به دور است.29با این حال،عقل در سراسر فلسفهء دکارت پیوندی خاص با حوزهء اندیشهء ناب که بنیاد علم بر آن است و با استدلال منطقی که بنیان روش اوست پیدا می‏کند.و خط فارق‏ روشنی که بین شرایط غایی حقیقت‏جویی و امور جاری زندگی گذاشت،تمایزهای موجود بین‏ نقش مرد و زن را تشدید کرد و راه را بر اندیشهء اختلاف آگاهی مرد و زن گشود.

وجود نظریهء مؤثر و فراگیر ذهن را که زمینه‏ساز تعبیری قوی از تقسیم کار فکری از حیث‏ جنسیت است،مدیون دکارت هستیم.مسئولیت عالم نفسانیات با زن است.قلمروی که مرد عقلانی‏ دکارت برای رسیدن به دانش راستین دربارهء چیزها باید فراسوی آن رود.در اکثر فعالیتهای علمی،او باید دست به اصتعمال منضبط نیروی تخیل زند و اگر بخواهد موفق به فهم کامل اصول علم شود باید تن به مشقّات قوهء عاقله دهد.وظیفهء زن حفظ و حراست قلمروی است که ذهن و جسم در آن‏ وصلت دارند،جایی که مرد برای تسکین خاطر،محبت و آرامش به آن پناه می‏برد.برای اینکه‏ انسان عقلانی والاترین شکل عقل را به کار گیرد،باید دست از ملایمترین عواطف و هواهای‏ نفسانی بشوید؛زن هست که از اینها برایش پاسداری کند.به این ترتیب،راه نه تنها برای ارتباط زن با حضور کمرنگتر عقل بلکه با قسم دیگری از منش عقلانی که مکمّل عقل«مردانه»انگاشته می‏شد، گشوده شد.این تحول اساسی،زادهء تشدید حذف زن از عقل بود که اینک در برترین شکل خود نوعی توفیق یا دستیافت به شمار می‏آمد.

عقل و انفعال از نظر هیوم

روش دکارت،عقل را به مهارتی یکسان و نامتمایز که از هر موضوع معین و ثابت بری بود تبدیل‏ کرد.این عدم تمایز،تغییر اساسی دیگری پدید آورد:عقل آن همه نیروی انگیزشی را که پیشتر در تفکر داشت از دست داد.عقل دکارتی،چون فاقد جهتی ذاتی به سوی هدفی خاص بود،تبدیل‏ به ابزاری بی‏حرکت شد که اراده‏ای بیرونی باید میسر آن را تعیین می‏کرد.از نظر دکارت،فهم‏ [بشری‏]حتی فاقد تصدیق یا تکذیب است و استقرار آن در قطب مخالف خواستهای‏ غیر عقلانی بدن،فهم را از قدرت ستیز مستقیم با نیروهای غیر عقلانی نیز منفک می‏کند.اما در مورد عقل افلاطونی،درست برعکس،چنین تصور می‏شد که این عقل با استفاده از منابع درونی خود به حقیقت دست می‏یابد؛در الگوی«نفس منقسم»30نیز این عقل بود که به تعمق دربارهء اغراض‏ می‏پرداخت،بین آنها حکم می‏کرد و با نفسانیات درمی‏افتاد تا معلوم کند که کدام غایت غالب شود. ارسطو نیز به رغم آنکه تقسیم نفس را رد می‏کرد ولی نیروی عقل را ناظر بر بخش عاطفی طبیعت‏ بشر یا مهار کنندهء آن می‏شود.

از نظر دکارت،مبادی عقل ضامن ارتباط آن با حقیقت و یا خیر و سعادت انسان بود اگر چه این‏ خیر و سعادت به رحمت الهی بستگی داشت.امّا ردّ همین نگرشهای الهی دکارت که مقوم آرای او بود،موجب شده است که ناتوانی این اندیشهء انتزاعی روشمند آشکار شود.اسپینوزا در برابر این‏ وجه انفعالی تعبیر دکارت از عقل،تمایز بین اراده و فهم را ردّ کرد و عقل را نیرویی فعال و عاطفی‏ دانست که می‏تواند-همچون نخستین تعابیر یونانیان از عقل-مستقلا با شهوات درگیر شود.با این حال تعبیرات دکارت از عقل بود که غالب شد و سکون و ناتوانی ذاتی آن بارزترین نمود خود را در تعبیر هیوم از عقل یافت.از نظر هیوم،عقل هیچ قدرتی از هود برای مهار کردن شهوات و انفعالات‏ یا سنجیدن هدفها ندارد.نیروی محرک عقل همیشه بیرون از دایرهء آن و در نیروی سائقهء انفعالات‏ است.عقل«چیزی نیست مگر بندهء انفعالات و نباید هم باشد،و مدعی هیچ مقامی مگر بسندگی و اطاعت آنها نباید باشد.»31

ببینیم معانی ضمنی این تعکیس،برای قول تمایز بین مرد و زن کدام است؟شاید انتظار ما این‏ باشد که موجب تضعیف رابطهء بین مرد بودن و عقل می‏شود در صورتی که آنچه در عمل پیش‏ می‏آید تشدید همان الگوی پیشین به شکلی ظریف است.برای پی بردن به این معنا دوباره باید تفکیک عقل و انفعال به دست هیوم و عواقب آن را در تعبیر کانت از نقش عقل در اخلاقیات دقیقتر بررسی کنیم.

هیوم تصویری را که عقل‏گرایان سدهء هفدهم از نقش عقل در معرفت و به بیان کلی‏تر از زندگی‏ انسان به دست دادند وارونه کرد.به زعم او،همهء باورهای ما دربارهء جهان،کل معرفت یا دانش ما از خود از تداعیهای معمول در ذهن ما ناشی می‏شوند.عقل هیچ سهمی در این میان ندارد؛باور فعلی‏ است که از بخش احساسی طبیعت ما برمی‏آید نه از بخش معرفتی آن.عقل می‏تواند تصورات ما را به شکل رشته‏های استنتاج ضروری به هم متصل کند امّا اینها نمی‏توانند اسباب شناخت ما از حقیقت اصلی چیزها باشند.عقل در حوزه‏های بسیار محدودی از تفکر همچون منطق و ریاضیات‏ موجب شناخت می‏شود که اصل آنها فهم نسبتهای کاملا صوری بین تصورات است؛ولی شناخت‏ «امور واقع»متعلق به حوزهء عقل نیست بلکه جزء قلمرو تخیل است.شناختی که جهان را به ما عرضه می‏کند به«خواص کلی و ثابت‏تر قوهء تخیل»در برابر«اشارات جزئی وهم»32احاله می‏شود. درجهء اطمینان این شناخت،یکسره بسته به میزان«قدرت تمایلات»ماست که بر اثر نیروی عادت، چیزها را به شیوه‏ای خاص می‏بینیم.از نظر دکارت،سازگاری به عقل تعیین کنندهء هر آن چیزی است‏ که باید یا نباید«طبیعی»شمرده شود؛در نظر هیوم،عکس آن صادق است:عقل باید متکی بر تمایلات طبیعی و سازگار با آنها باشد.«اگر عقل سرزنده باشد و با میلی درآمیزد،اطاعت از آن‏ واجب است و اگر نباشد هیچ حقی ندارد که بر ما فرمان راند.»33این تمایلات قوی،آزمون هر آن‏ چیزی هستند که در اندیشهء انسان معتبر شمرده می‏شوند و فراهم آورندهء نیروی سائقهء عقل‏اند که‏ خود عقل به کلی خالی از آن است.

بدین‏سان تصویری جدید و در نگاه نخست آزاد دهنده نقش عقل در اخلاق ظاهر می‏شود.عقل همچنان می‏توان ارتباط بین چیزها را کشف کند امّا در اینکه این ارتباطها چه‏ تأثیری بر ما می‏گذارند نقشی ندارد.عقل هیچ گاه به خودی خود نمی‏تواند«مصدر هیچ قسم عمل‏ یا موجد خواست»باشد.وانگهی،عقل نه می‏تواند مانع خواست باشد و نه بر سر«میل یا پسند»انفعال یا عاطفه‏ای با آن درافتد.34فرض برتری عقل بر انفعال،زادهء نوعی سوء تعبیر است؛ آن اصل اخلاقی که مخالف با انفعالهای بشر است به مفهومی نادرست عقل نامیده شده‏ است.استدلالی که هیوم برای رسیدن به این نتیجه می‏کند،در مجموع قانع کننده نیست. هیوم می‏گوید که انفعالات نمی‏تواند حیث نسبتی که با تصورات یا امور واقع دارند، موضوع موافقت یا مخالفت ما قرار گیرند و لذا نمی‏توانند خطا یا صواب باشند که شرط قبلی‏ ضدیت با عقل است.امّا نکتهء مهم‏[در این استدلال‏]ارائهء دلیل برای این نظر نیست بلکه اهمیتی‏ است که از حیث فهم اخلاق دارد:

هر گاه انفعال بر پایهء مفروضات باطل نباشد و وسایلی را انتخاب نکند که برای رسیدن به هدفهایش کفایت‏ نکند.فهم نمی‏تواند آن انفعال را توجیه یا محکوم کند.اگر در مقابل خراش کوچکی در انگشت،راضی‏ به نابودی کل عالم شویم،خلاف عقل نکرده‏ایم.به همین ترتیب،خلاف عقل نیست اگر به نابودی و تباهی کامل خود تن در دهم تا مانع از مختصر ناراحتی فلان بومی یا فلان شخصی شوم که به کلی برایم‏ نااشناست.حتی اگر خیر کمتر خود را به خیر ترجیح دهم علاقهء بیشتر به آن یک داشته باشم تا به این یک،باز هم خلاف عقل نیست.35

غرض هیوم این نیست که تصور کنیم اگر کسی ذی شعور است حتما یکی از این مواضع را قبول‏ دارد؛او بیشتر می‏خواهد بگوید که قبول یا عدم قبول اینها به هیچ رو ربطی به عقل ندارد.تمایزهای اخلاقی،«زادهء عقل»که به کلی غیر فعال است‏36نیستند بلکه از شعور اخلاقی‏37مایه می‏گیرند که بنیان‏ آن در عواطف یا احساسات است.هیوم تصدیق می‏کرد که فکر تمایزهای اخلاقی برآمده از انفعالات که عقل نسبت به آنها کاملا ناتوان است،با مقاومت روبه‏رو می‏شود.ولی به زعم او این‏ مقاومت حاصل یکی دانستن عقل با«انفعالات ملایم»است-یعنی با آن دسته از اعمال ذهن که‏ همانند عقل‏اند،به این معنا که عملکرد آنها با همان نوع آرامش و ملایمت همراه است و عاطفهء چندانی در نفس تولید نمی‏کند.انفعالات ملایمی چون خیرخواهی و نفرت،عشق به زندگی، مهربانی به کودکان یا«میل کلی به خیرخواهی و نفرت از بدی»همان قدر بر ذهن اثر می‏گذارد که‏ انفعالهای شدید تنفر،ترس یا دلهره.اصطلاح«قدرت روحی»به معنای چیرگی انفعالهای ملایم بر انفعالهای تند یا شدید است؛و هیوم می‏گوید که این همان چیزی است که به زبان«عامیانه»به آن عقل‏ می‏گویند.این معنا اشاره به عواطفی از نوع انفعالات است ولی«از آن نوع که کار آنها ملایمتر و موجب هیچ قسم اختلال در خلق و خو نمی‏شود»امّا آرام بودن نسبی آنها موجب می‏شود که آنها را فقط آثار قوای عقلی خود بدانیم.به طور کلی،این انفعالهای تند هستند که تأثیر شدیدتری بر اراده‏ دارند امّا اغلب دیده‏ایم که انفعالهای ملایم«در صورتی که به تأیید ژرف‏اندیشی و عزم راسخ رسند... می‏توانند حادترین حرکات آنها را مهار کنند.»هیوم نتیجه می‏گیرد که این به اصطلاح«نزاع عقل و انفعال...زندگی انسان را تنوع می‏بخشد»و«آدمیان را نه تنها با یکدیگر بلکه با خود نیز در زمانهای‏ مختلف»متفاوت می‏سازد.38

هیوم بر پایهء این تمایز کلی انفعالهای آرام و تند،تمایز بین عقل و انفعال را بر حسب دو شکل‏ فرونخواهی‏39یا سودجویی‏40بازسازی می‏کند؛نظر او این است که مهار هر یک از این دو به دست‏ دیگری،شالودهء جامعهء مدنی است.41شکلهای ابتدایی‏تر احساس فرونخواهی موجد تضادهایی‏ ناگزیر در جوامع بزرگ می‏شود زیرا فزونخواهی به شکل ویرانگری با تبعیض عاطفی-میل‏ به اولیت دادن به منافع شخصی خود و بستگان بلافصل ما-تلفیق می‏شود.«نخستین و طبیعی‏ترین احساس اخلاقی»با این حق تقدیم لافاصله برای خود و دوستانمان نسبت‏ به غیر خودیها بستگی دارد.امّا این احساس با احساس فزونخواهی درمی‏آمیزد و موجد تضاد اجتماعی ناگزیر می‏شود.منابعی که برای ارضای میل به فزونخواهی وجود دارند محدودند؛و میل‏ وافر به تصاحب کالاها و داراییها برای خودمان و نزدیکترین دوستانمان«سیری‏ناپذیر،همیشگی، کلّی و مستقیما مخرّب جامعه است.»لذا«فورنهای جانبگیرانه،موضعی و اختلاف‏انگیز شهوات و انفعالات افراد مختلف را باید مهار کرد تا جامعه برقرار بماند.»

با این حال این انفعال را-همچون همهء انفعالها از نظر هیوم-می‏توان فقط با انفعالی قوی‏تر مهار کرد؛و تنها انفعال قوی که بتواند آن را تنظیم و مهار کند خود فزونخواهی است.این انفعال‏ به تنهایی قدرت کافی و مسیر درست دارد تا عشق به تملک را متعال کند و با بازداشتن آدمیان از تصرف دیگران،از آنها اعضایی مفید برای جامعه سازد.اگر بخواهیم این انفعال نقش مهار کننده‏ داشته باشد،نخست باید مسیر آن را تغییر دهیم.امّا به زعم هیوم،این تغییر مسیر به راحتی و با اندکی‏ و تأمل و تفکر صورت می‏گیرد:

زیرا بدیهی است که مهار انفعال بارها بیش از آزاد گذاشتنش موجب ارضای آن می‏شود و بدیهی است که با حفظ و نگهداری جامعه پیشرفتهای بسیار بیشتری در به دست آوردن ملک و مال حاصل می‏کنیم تا در وضعیت تنهایی و انزوا،که قاعدتا به دنبال خشونت و بی‏بند و باری عمومی پیدا می‏شود.42

لذا حفظ و بقای جامعه بسته به مهار فزونخواهی به دست تعبیری سنجیده‏تر و دور اندیشانه‏تر از خود این میل است:«اعم از اینکه میل به سودجویی رذیلت شمرده شود یا فضیلت»فرقی نمی‏کند زیرا مهار این میل به دست خود آن است.لذا اگر فضیلت شمرده شود،آدمیان بنا بر فضایل خود اجتماعی می‏شوند و اگر رذیلت به شمار آید رذایل آنها نیز چنان حاصلی به بار می‏آورد.»

در این تعبیر جدید از انقیاد انفعال به دست عقل،مهار امیال و احساسات منحصرا در چنگ عقل‏ نیست بلکه توسط شکل ملایم و اندیشیده‏تر انفعال-توسط قسمی سودجویی روشن‏بینانه-نیز صورت می‏گیرد.امّا اجرای عدالت در جامعه را که از این طریق حاصل می‏شود می‏توان به مفهومی‏ نادرست به عقل نسبت داد،به این معنا که برقراری عدالت متضمن در نظر گرفتن چیزها«به حفظ فاصله»است.از این منظر منفصلتر است می‏توانیم ارجحیت را به«هر آنچه در ذات خود ارجح‏ است»بدهیم-اصلی که«اغلب مغایر با آن تمایلاتی است که با نزدیک شدن به موضوع بروز می‏کنند.»43

عقل در مقام انفعال اندیشیده 44،قوه‏ای ضعیف و آسیب‏پذیر در مقایسه با شکلهای بی‏واسطه‏تر فزونخواهی در نظر هیوم باقی ماند.در جریان عادی امور،عقل سلطه‏ای بر جاذبه‏های شدیدتر اشیاء نزدیک ندارد.برای آنکه عقل اثربخش باشد،باید در مرجعی که از بیرون بر آن تحمیل می‏شود تجسم پیدا کند.علاج اجتماعی سودجویی مخرّب بسته به این است که رعایت عدالت را در دراز مدت تبدیل به نفع مستقیم اشخاص کنیم که مسئولیت اجرای عدالت با آنهاست.زمانی که‏ شکل اندیشیدهء فزونخواهی در نهادهای مربوط به عدالت متجسم شود«آدمیان نوعی امنیت در قبال‏ ضعف و هواهای نفسانی یکدیگر و نیز در برابر ضعف و هواهای نفسانی خود پیدا می‏کنند و در پناه‏ حاکمان خود،آسوده‏خاطر آغاز به چشیدن لذات جامعه و همکاری متقابل می‏کنند.»45 پس تعبیر هیوم از نسبت بین عقل و انفعال این است:مهار سودجویی بیواسطه به دست تعبیری‏ برتر و اندیشیده‏تر از خود این میل.عقل به معنای«نادرست»آن-خواه انفعالی«ملایم باشد یا انفعالی«تند»،سودجویی«اندیشیده»باشد یا سودجویی«بیواسطه»و«جانبگیرانه»،یا منظر «با فاصلهء»یک قاضی در برابر منظری که منافع نزدیک یا کوتاه مدت را می‏بیند-مهار کنندهء انفعال‏ است.و این رابطهء سلطه یا مهار بر حسب تمایز بین منافع«عمومی»و«خصوصی»تصریح می‏شود. لذا میل عمومی به فزونخواهی،نقش مهار کنندهءمنافع خصوصی را به دست آوردن کالاها و اموال‏ در راستای خواسته‏های فرد و خانواده‏اش ایفا می‏کند.

هیوم آثار ضمنی تمایزی را که از نو بین عقل و انفعال می‏گذارد در روابط بین مرد زن دنبال‏ نمی‏کند،امّا کسی که منافع خصوصی او باید به دست عدالت مهار شود،ناگزیر و حتما رئیس‏ خانواده است که مرد است.زنان وابسته به انفعال«خصوصی»اند زیرا رئیس خانواده که مرد است از طرف آنها فزونخواهی خصوصی را دنبال می‏کند.تعبیر هیوم از عقل،که تعبیر دکارت از عقل زمینهء آن را فراهم ساخت،تلازمهایی با مرد بودن پیدا می‏کند،ولو آنکه این تلازمها در نظریات فلسفی‏ این دو به وجهی خاص قید نشده باشد.

2-عقل و پیشرفت

درآمد

بیکن،پیشرفت هنرها و علومی را که به شکلی مناسب اصلاح شده باشند،بنیان بزرگترین‏ امیدواریهای بشر می‏دانست.و دکارت نیز به رغم اختلاف نظرهای فراوانی که در مورد معرفت یا دانش یا بیکن داشت در این نظر با او همداستان بود که نوع بشر با پیشرفت علم،ارباب و مالک‏ طبیعت می‏شود.خوش‏بینی دربارهء ثمراتی که از تکثیر دانش سازمان یافته به بار می‏آید،در سدهء هجدهم و در بیانیه‏های عصر روشنگری طنین‏انداز شد که نمونهء بارز آن بینش کندرسه دربارهء نژاد بشر بود،نژادی«رها شده از قید و بندهای خود،آزاد از حکومت تقدیر و دشمنان پیشرفت خود،که‏ در مسیر رسیدن به حقیقت و فضیلت و سعادت با گامی استوار و مطمئن پیش می‏رود.»46

روسو چنین شور و وجدی نسبت به امیدواریهای بیکران سلزهء انسان بر طبیعت به یاری‏ معرفت و دانش نداشت.اما ردّ نظر روشنگری از سوی او تعبیر دیگری از پیشرفت عقل به همراه‏ داشت که تأثیری کاملا متفاوت ولی همان قدر مؤثر بر تمایز بین مرد و زن داشت.نسبت درست بین عقل و طبیعت،محور اصلی تلقی او از شناخت بود؛و معنای آن این بود که خود عقل را باید به شیوهء تازه‏ای بشناسیم.کمال مطلوب عقل نزد روسو،دانش علمی مجرد و سلطهء بر طبیعت نبود بلکه‏ به تعبیر خاص،طبیعتی بود که در هیأت خرد اخلاقی به خودآگاهی رسیده باشد.روسو عقل را تحول پویای طبیعت می‏دانست نه ابزاری برای تسلط بر آن از بیرون.عقل از طبیعت بر می‏آید و نزدیکی به طبیعت نشان اصالت عقل است.در این تعبیر از پیشرفت عقل(که بعدها هگل آن را کاملتر مرد)،طبیعت هم در گذشته قرار دارد و موضوع نگاه حسرتبار عقل به گذشته است و هم در آینده‏ به منزلهء هدف تحقق عقل.این تعبیر باعث شد شکل جدیدی از حل مسألهء پر ابهام زن وارد تفکر غرب شود.زن یا عنصر مؤنث مرحله‏ای نابالغ از آگاهی تعبیر شد که عقل پیشرونده آن را پشت سر می‏گذاشت،ولی این عنصر در عین حال معرفت اشتیاق عقل برای بازگشت آتی به طبیعت بود و از این‏رو مورد مداهنهء آن نیز قرار می‏گرفت.

روسو:جوانی گمشدهء جهان

در هنگامهء خوش‏بینی کلّی عصر روشنگری،صدای روسو نغمه‏ای مخالف بود.روسو متفکران‏ بزرگ سدهء پیش را می‏ستود ولی تکثیر و اشاعهء دانش،که معاصرانش آن را به عنوان مسیر آزادی و خوشبختی بشر می‏ستودند،در نظر او موهبتی مشکوک بود.مخالفت روسو آن قدرها متوجه ایدئال‏ روشن‏اندیشی از راه آموزش نبود که با روح خوش‏بینی غالب نسبت به ترقی از راه همگانی کردن‏ دانش.روسو ضمن ستایش نوابغی چون بیکن،دکارت و نیوتون که«طبیعت‏به پیروان خود ارزانی‏ داشته بود»عقیده داشت که آنان فقط باید سرمشق کسانی باشند«که احساس می‏کنند می‏توانند به تنهایی مسیرشان را دنبال کنند و آنان را پشت سر گذارند.»تنها همین شمارهء اندک‏اند که باید سودای«خلق آثار عظیم برای شکوه بخشیدن به فهم انسان»47را داشته باشند.کمال مطلوب روسو در سازماندهی دانش،برخلاف نظر بیکن دربارهء ترقی از راه سکوفا کردن هنرها و علوم،این بود که‏ باید به«معدودی دانشمند درجه یک...مأمنی شرافتمند»در دربار شاهان بدهیم تا در آنجا بتوانند با تأثیر و نفوذ خود موجب«خوشبختی کسانی»شوند«که با حکمت یا معرفت خود آنها را از ضلالت‏ به در آورده‏اند.»48

تردیدهای روسو نسبت به ایدئال ترقی از راه گسترش آموزش،در قالب همان تصوراتی از خصلت مؤنث و گریز پای طبیعت بیان شد که بیکن به کار برده بود.اما نکتهء اصلی سخن روسو به کلی فرق می‏کرد.در تعبیر روسو،طبیعت مهربان اسرار خود را به نفع خود آدمیان از آنها پنهان‏ می‏کند. بگذار یک بار هم که شده آدمیان متوجه شوند که طبیعت حافظ آنها در برابر علم است همچون مادری که‏ سلاحی خطرناک را از دست فرزندانش می‏رباید.بگذار بدانند اسراری که طبیعت از آنها پنهان می‏کند،شرور بیشماری هستند که طبیعت در برابر آنها از آدمیان محافظت می‏کند و نفش دشواری کسب دانش همانا موهبتی بزرگ از سوی طبیعت به آنان است.انسان موجودی منحرف و خطا کار است امّا اگر از بخت بد مجهز به دانش زاده می‏شد از این نیز بدتر می‏بود.49

این تصور دیرین که عقل مستولی شده است،در افکار روسو به جای آنکه تجلیل شود لحن حسرتباری به خود گرفت.حالت جهل،به مثابهء بهشت گمشدهء انسان طبیعی معرفی شد که‏ همچون تصویر«ساحلی زیبا که تنها به دست طبیعت آراسته شده است و نگاه ما همواره به سوی آن‏ است و با پشیمانی از آن دور می‏شود»50ذهن ما را تسخیر می‏کند.دور افتادن بشر از این گذشتهء بهشت‏اسا را بر طبق پیشی جستن عقل از طبیعت می‏سنجیم.روسو در بازسازی نظری خود از تاریخ نوع بشر در گفتار دربارهء منشأ نابرابری،پیدایش عقل را هم آغاز شکوفا طبیعت متمایز انسان تلقی می‏کند و هم آغاز فساد او.در دورهء«جوانی»دور دست«جهان»قابلیت و توانایی اصلاح‏ خود به انسانها اجازه داده بود از حالت ابتدایی که ظاهرا هیچ فرقی با حیوانات نداشتند به درآیند. این شکل اولیهء تفکر انسان خاص او بود که چیزی معصوم بود ولی بذر فساد و تباهی را در خود داشت و همین امر روسو را واداشت که فریاد زند:فکر کردن ریشهء همهء مفاسد است و انسانی که فکرمی‏ کند موجودی است تباره و فاسد.میان پردهء معصومیت حبّ نفس،زمانی که انسانها توحش آغازین‏ خود را کنار گذاشتند-و با کامیابی از مزایایی که به دست آورده بودند،گرد درختان بلوط می‏خواندند و می‏رقصیدند-به ناگزیر به دورهء فسادآور عزت نفس منجر شد.51از اینجا بود که‏ توجه آدمیان معطوف به این نکته شد که بهترین آواز و رقص از آن کیست؛آنان به وسطهء پرداختن‏ به ظواهر و پرورش حسّ خودپسندی( ruoma erporp )،تماس با طبیعت واقعی خود را از دست‏ دادند.به گفتهء روسو از این نقطه به بعد،تاریخ پیشرفت عقل روایت نوعی بیماری است.

روسو در پایان گفتار دربارهء منشأ نابرابری تأکید می‏کند که نتیجهء اخلاقی ما از این داستان این‏ نیست که جوامع بشری را باید نابود کنیم و به جنگلها بازگردیم و میان خرسها زندگی کنیم.52در حقیقت،حسرت‏زدگی به گذشته تنها یک روی داستان روسو دربارهء برآمدن عقل از دل طبیعت و روابط متقابل این دو است.عقل در عین حال منشأ تجدید حیات انسان یعنی پیشرفت واقعی او به یک وضعیت«طبیعی»جدید و بهتر است.ظهور خود آگاهی که سرآغاز«تاریخ بیماری»است،در عین حال پیش شرط لازم برای آن حالت نهایتا سعادتمندتر برای بشریت است که امید می‏رود با دگرگونی نهادهای اجتماعی پدید آید.روسو قرارداد اجتماعی می‏گوید که زندگی در جامعه منشأ بدبختی انسان است ولی اگر به شکل درست،بر مبنای اصول عقلانی،دوباره پی‏ریزی شود،اسباب‏ عزت او نیز می‏شود:

انتقال از طبیعی به مدنی،با کذاشتن عدالت به جای غریزه در رفتار آدمی،و با وضع اصول اخلاقی برای اعمال‏ وی که قبلا فاقد آن بودند،تغییری بسیار فاحش در انسان به وجود می‏آورد.تنها در این زمان،یعنی زمانی که‏ ندای وظیفه جایگزین امیال جسمانی و نیروی شهوت می‏شود است که انسان،که تا این مرحله تنها به خودش نظر داشته است،پی می‏برد که ناگزیر است بنا بر اصول دیگری عمل کند و پیش از گوش فرا دادن‏ به امیال باطنی خود باید به رایزنی با عقل بنشیند.اگر چه در این مرحله انسان از برخی از ثمراتی که از طبیعت‏ به دست آورده محروم می‏شود وای در عوض مزایایی بسیار عظیم عایدش می‏شود،قوایش چنان فعال و متحرک،افکارش چنان وسیع،عواطفش چنان شریف و کل روحش چنان متعالی می‏شود که اگر استفاده‏های‏ نادرست از این وضعیت جدید اغلب او را به مرتبه‏ای فروتر از وضعیتی که از آن به درآمده بود تنزل نمی‏داد، یقینا هموراه شکرگزار آن لحظهء سعدی می‏بود که او را برای همیشه از آن وضعیت نجات داد و به جای آنکه‏ حیوانی کند ذهن و فاقد خلاقیت باشد،از او موجودی هوشمند و یک انسان ساخت.53

روسو که می‏کوشید نسبتهای دقیق بین عقل و طبیعت را پیدا کند،بر خلاف بیکن در پی یافتن‏ چارچوب معرفت‏شناختی درستی برای علم نبود.در پیشگفتار گفتار دربارهء منشأ نابرابری می‏گوید که کار او-شناختن انسان طبیعی-را نمی‏توان به آسانی در قالب روشهای تحقیق علمی درآورد. کاربرد روشهایی که موجب این همه پیشرفت در علوم طبیعی شده‏اند در مطالعهء طبیعت انسان، متضمن ناسازه‏ای اجتناب‏ناپذیر است:انسان در مقام محقق،از انسان در مقام موضوع تحقیق،بسیار دور می‏شود.انسان در وضع طبیعی را فقط کسی می‏تواند مطالعه کند که در وضع طبیعی نباشد؛و پیچیدگی روشهای او نیز او را از حالتی که باید موضوع مطالعه‏اش قرار گیرد دورتر می‏کند.

از آنجا که هر پیشرفتی توسط نوع بشر را از وضع ابتدایی دورتر می‏کند،هر قدر اکتشاف ما بیشتر شود، خودمان را از وسایل دستیابی به مهمترین چیزها محروم‏تر می‏سازیم.لذا به یک معنا به واسطهء همان مطالعهء انسان است که شناخت او از توان ما بیرون می‏شود.54

امّا بازآفرینی انسان در وضع طبیعی‏اش به دست روسو،طرحی به راستی علمی نیست،مفهوم امر طبیعی از نظر او در حکم وسیله‏ای برای انتقاد اجتماعی است تا تحقیق علمی.ویژگیهای انسان‏ طبیعی از طریق ارزیابی شکلهای کنونی سازمان اجتماعی تعیین تعیین می‏شود.«تصویر می‏کنم عصری هست که در آن فرد آروزی توقف خواهد داشت:عن قریب سراغ عصری را خواهید گرفت که‏ در آن آرزو می‏کنید کل نوع بشر متوقف شود.»55طرح روسو نقد شکلهای موجود سازمان اجتماعی‏ و هدف آن قدرتمندتر ساختن افراد آدمی برای زندگی آزادتر و طبیعی‏تر است.ایدئالهای‏ شخصیتی حاصل از مفهوم طبیعت نزد روسو،برخلاف بیکن،نه برای یک دانشمند خوب بلکه‏ برای یک شهروند خوب طراحی شده‏اند؛و لازمهء این ایدئالها،تنظیم دوبارهء نسبت بین عقل و طبیعت است.

روسو ایدئال بیکن که ملاحظهء دقیق طبیعت بود پایبند ماند اما تصوری که از نسبت صحیح‏ بین عقل و طبیعت داشت از جهاتی تصور بیکن را وارونه کرد.زندگی انسان،از راه پرورش عقل‏ [کمال‏]طبیعت را متجلی می‏کتد؛و تعبیر روسو این امر فراتر از ایدئال ظهور طبیعت همچون‏ سرمشق رفتار انسانی است.او طبیعت را طرح بیرونی حیات آدمی نمی‏دانست بلکه آن را حقیقتی‏ درونی تدید.طبیعت هم سرنشق و هم سرچشمهء سادگی و خودانگیختگی دست نخورده‏ای است‏ که قید و بندهای قراردادهای طبیعت گریز و زندگی تصنّعی را در هم خواهد شکست.زندگی در جوامع کنونی،انسانها را از طبیعت واقعی آنها جدا کرده است:«ادب چنین اقتضا می‏کند؛نزاکت‏ چنان؛تشریفات شکلهای خاص خودش را دارد و پسند روز قوانین خاص خود را،و همیشه باید از آنها تبعیت کنیم نه یک بار هم که شده از سوائق طبیعت خودمان».56عقل باید به میدان آید تا هر آنچه‏ را طبیعی است به میان کشد نه آنچه را که فاسد است.و روسو نقطهء اتصال با امر طبیعی را نه قوهء فهم‏ بلکه احساس می‏دانست.سازگاری زندگی ما با طبیعت به این دلیل است که اجازه می‏دهیم عقل از آنچه در قلب خود پیدا کنیم سر برآورد.

به این ترتیب،طبیعت در نظر روسو،مدل و منشأ بازسازی اخلاقی شد.و ایده یا مفهوم عقل-و ایدئالهای عقل-نیز به همین نسبت تغییر کرد.اما به رغم این دوری از مفهوم ترقی از راه انقیاد طبیعت،تعبیر او از عقل و طبیعت همچنان دارای نوعی وابستگی و تعامل پیچیده بود.در تعبیر او، عقل سرمشق خود را از طبیعت می‏گرفت و صرفا در این محدوده عمل می‏کرد که الطاف‏ نجات‏بخش طبیعت را که توسط ندای درونی قلب بیان می‏شود متجلی سازد.در این تعبیر،عقل از طبیعت فرمان می‏برد ولی همچنان به فرمان دادن به خود طبیعت ادامه می‏دهد منتهی به شکلی‏ متفاوت،زیرا عقل و طبیعت از نظر روسو دو امر برابر و مستقل و به خودی خود کامل نیستند و وابستگی آنها به هم کاملا پیچیده است.روسو طبیعت را مهمترین شریک در این ائتلاف معرفی‏ می‏کند.طبیعت باید به طور مدام حاضر و ناظر بر عقل باشد؛عقل احساسات طبیعی ما را بیان می‏کند و تغییر شکل می‏دهد ولی همچنان از طبیعت فرمان می‏برد.نزدیکی با طبیعت نشان عناصر راستین در عقل،در برابر عناصر ساختگی و کاذب است.امّا عقل روسو،به شکلی متفاوت بر طبیعت نیز حاکم است همان طور که تربیت امیل جوان نشان می‏دهد-و آنچه را که سزاوار پرورش است از دل طبیعت بیرون می‏کشد.

روسو نسبت صحیح بین عقل و طبیعت را در توصیف باغ طبیعی در هلوئیز جدید ترسیم‏ می‏کند.به گفتهء ژولی که قهرمان زن این داستان است،کسانی که طبیعت را دوست دارند امّا نمی‏توانند آن را در جاهای دور دست پیدا کنند«وادار به اعمال خشونت نسبت به آن می‏شوند،که‏ طبیعت را به شکلی وادار به حضور و سکنی گزیدن در کنار خویش کنند،و این همه بی‏اندکی توّهم‏ حاصل نمی‏شود.»57در باغ ژولی،«طبیعت همه کار کرده است»امّا به دستور اکید شخص ژولی؛ کاری نیست که به دستور باغبان انجام نشده باشد.روش باغداری ژولی که از الگوی خود طبیعت‏ اقتباس شده و در عین حال رشد بی‏قاعدهء طبیعت را مطابق یک الگو تنظیم می‏کند،تجسم ایدئال‏ روسو است.طبیعت را باید رام و بقاعده کرد؛امّا همین طبیعت سرمشقی است برای تردستیهای‏ باغبان.عقل روسو سرمشق خود را از طبیعت می‏گیرد و در عین حال ثمرهء تحول طبیعی آن است.امر عقلانی در دل طبیعت نهفته است تا روزی بیرون کشیده شود؛اگر امر عقلانی به درستی پدید آید، همان امر طبیعی خواهد بود.

زنانگی در این دیالکتیک پیچیدهء نسبت عقل و طبیعت از نظر روسو جای داده شده است.زن‏ نماد نزدیکی مطلوب به طبیعت شمرده می‏شود که به اعتباری هرگز از آن جدا نیست.زن همان وضع‏ نامشخص را دارد که طبیعت در باغ ژولی.روسو زنان را منبع بالقوهء بی‏نظمی می‏داند که به دست‏ عقل باید رام شوند.او در نامه به دالامبر به گلایه می‏گوید«هیچ قومی از بدمستی نابود نشده است؛ مایهء هلاک همهء اقوام،بی‏نظمی زنان است.»58اما زن در عین حال به سبب همان نزدیکی به طبیعت، موضوع ستایش و منبع الهام فضیلت است.روسو در گفتار دربارهء منشأ نابرابری می‏گوید:«چه‏ وحشی است مردی که در برابر ندای شرافت و عقل که از لبان همسری مهربان برمی‏آید مقامومت‏ کند.»«ای دختران مهربان و شریف ژنو،این تقدیر جنس شماست که بر ما حکومت کنید.»59

بعدا به نقشی که این مداهنهء جنس زن در برخورد روسو به اخلاق و سیاست خواهد داشت‏ می‏پردازیم.طبیعت نزد روسو،هم گذشتهء افسانه‏ای نوع بشر است که با حسرت از آن یاد می‏شود و هم هدفی است که باید به شکلی بهتر،با اتکا به نوعی عقل ایدئال،دوباره به آن رسید.این جایگاه‏ دوگانّهء طبیعت،امکانات تازه‏ای برای زن در مقام سمبل یا نماد به وجود می‏آورد.نزدیک بودن زن‏ به طبیعت این توانایی را به او می‏دهد که مظهر اخلاق باشد؛زن هم آن چیزی است که عقل‏ پشت به آن کرده است و هم آن چیزی که عقل سودای آن را دارد.امّا سفر مورد نظر روسو از عقل فاسد به طبیعت،توسط مردان صورت می‏گیرد.این مردان هستند که بازیگر کلّ نمایشنامهء تبدّل عقل‏اند به شکلی که بازتاب و تقویت کنندهء طبیعت واقعی انسان باشد.زنان روسو هیچگاه‏ به راستی عزم این سفر نمی‏کنند؛برای آنها،برخلاف مردان،نزدیکی به طبیعت یک حالت طبیعت‏ است نه کار عقل.

کانت:از عدم بلوغ تا روشنگری

بعدها در سدهء هجدهم،جنبهء خوش‏بینانه‏تر و آینده‏نگر نگرش روسو به جایگاه عقل در ترقی انسان، توسط کانت بسط یافت.او در دو مقالهء کوتاه که در 1784 منتشر کرد،به جایگاه عقل در تاریخ نوع‏ بشر پرداخت-«ایدهء یک تاریخ عمومی از دیدگاهی جهانی»و«پاسخ به پرسش روشنگری‏ چیست؟»در این دو مقاله،کانت ضامن و پشتوانهء پیشرفت عقل را طبیعتی فراگیر و مقوّم می‏داند که‏ خود عقلانی است.در این مقالات مضمون روسویی انقیاد عقل انسان به دست طبیعت،جنبه‏ای‏ غایت‏شناختی به خود می‏گیرد.در مقالهء«ایدهء یک تاریخ عمومی»کانت طبیعت را نیرویی‏ هدایت کننده می‏داند که غایتی فراسوی هر گونه قصد و نیّت بالفعل به عقل بشری می‏دهد.60«یکایک‏ انسانها و حتی همهء ملتها به ذهنشان می‏رسد که ضمن تعقیب هدفهایشان،هر کدام به شیوهء خود اغلب نیز برخلاف دیگران،ندانسته در مسیری قرار می‏گیرند که طبیعت می‏خواهد.»61 می‏توان آنچه را که در اعمال افراد«مبهم و اتفاقی»به نظر می‏رسد،در تاریخ نوع بشر معادل«تحوّل‏ کند اما منظما و به پیش تواناییهای اصلی انسان»دانست.عمل تک‏تک انسانها،غالبا هدف عقلانی‏ آشکاری ندارد امّا بر فیلسوف است که در پس این«خط سیری بی‏معنای امور انسانی»در پی«غایتی در طبیعت»باشد.

خوش‏بینی کانت متکی بر روشن ساختن حقیقت عقل انسان و اعتقاد به عقانیت طبیعت است. انسان به یاری عقل می‏تواند قواعد و مقاصدی را که تعقیب می‏کند،بسی فراتر از محدودهء غرایز طبیعی‏اش گسترش دهد؛اما کار خود عقل بنا بر غریزه نیست.پیشرفت عقل مستلزم سختکوشی و ممارست و تعلیم است.لذا وجود نسلهای پیاپی که هر یک روشنگری خود را به نسل دیگر منتقل‏ کرده باشند لازم است تا«نطفه‏هایی که طبیعت در نوع بشر کاشته است»کامل شوند.قبول این فرض‏ که این نطفه‏ها رشد کامل نداشته‏اند به این معنا که خود طبیعت به طور کامل عقلانی نبوده است. اگر هدفها و مقاصد نیمه‏کاره رها می‏شدند،ما نه«طبیعتی قانونمند»بلکه با«فرایندی بی‏هدف و اتفاقی»روبه‏رو بودیم و«حاکمیت مذموم بخت و صدفه»جایگزین«اصل هدایت عقلانی»می‏شد. پس اگر بخواهیم طبیعت عقل آدمی را با عقلانیت طبیعت آشتی دهیم،تاریخ بشری را باید پیشرفتی تدریجی به سوی تحقق کامل توانمندیهای آدمی در خدمت عقل بدانیم.

کانت با این نگاه به تاریخ بشریت،توانمندی انسان برای رشد بهبود خویش را همچون روسو وجه امتیاز انسان می‏داند.نشان بارز پیشرفت انسان،عزت نفس عقلانی است نه رفاه محض:«به نظر نمی‏رسد که توجه طبیعت مصرف این باشد که انسانها باید به نحوی دلخواه زندگی کنند،بلکه‏ هدف طبیعت آن است که آدمی باید رو به پیش رود و با رفتار و کردار خود شایستگی حیات و رفاه و راحتی را به دست آورد.»62معنای این سخن آن است که باید حماقتها،خباثتها و تبهکاریهای رفتار متمدانه را-که روسو را وادار ساخت تا با نگاهی حسرتبار به«جوانی گمشدهء جهان»باز پس‏ نگرد-سبب‏ساز پیشرفت نوع بشر بدانیم.به این ترتیب نظر روسو دربارهء شرافت و عزتی که‏ می‏تواند از دل اختلاف یا ناسازی سربرآورد،به دست کانت تغییر شکل یافت و به ستایش از خصومت اجتماعی به عنوان پیش شرط رشد بیشتر استعدادهای عقلانی فطرت انسانی بدل گشت. «اجتماع‏پذیری غیر اجتماعی»63،تضاد و مخالفت،قوای آدمی را بیدا می‏کند و این قدرت را به او می‏دهد که نخستین گامها را از مرحلهء توحش به شایستگی اجتماعی‏64بردارد.ناهمسازی،پیش و بیش از آنکه بهانهء بدبینی باشد،خاستگاه کلّ فرهنگ و هنرهاست که آرایهء انسان است و منشأ اخلاق‏ راستین:انسان،بدون اختلاف و تضاد،در حالتی«آرکادیایی و شبانی که کمال توافق،خدکفایی و عشق طبیعی»است زندگی خواهد کرد ولی استعدادهای بشری خفته و نهفته خواهد ماند:«انسانهای‏ رام،به همان آرامی گوسفندانی که می‏چرانند،به ندرت زندگی خود را ارزشمندتر از زندگی‏ حیوانات خود می‏سازند.»غایتی که انسانها برای آنها خلق شده‏اند-طبیعت عقلانی آنها-خلئی‏ تهی خواهد بود.

پس طبیعت را باید به پاس آنکه پروردندهء ناسازگاری اجتماعی نخوتی رقابت‏آمیز از سر رشک،و میل‏ سیری‏ناپذیر به تملک یا حتی به قدرت است شکرگذاریم.بدون این امیال،هیچ یک از استعدادهای طبیعی‏ عالی بشر،هرگز مجال بروز و رشد پیدا نخواهد کرد.انسان خواستار سازگاری است اما طبیعت که خیر نوع‏ بشر را بهتر می‏داند،خواهان ناسازگاری است.65

به این ترتیب،کانت دریافت که مبنای برتری ظاهری حالت توحش نزد روسو نگرش نارسا،محدود و کوتاه مدت او به به تحول انواع است.

پرورش ما به یاری هنر و علم بسیار بوده است.ما در همهء اقسام آداب و شئون اجتماعی تا حد افراط متمدن‏ شده‏ایم.امّا هنوز از نقطه‏ای که بتوانیم بگوییم از نظر اخلاقی بالغ شده‏ایم خیلی دوریم.66

مضمون بلوغ اخلاقی و ارتباط آن با پیشرفت عقل در مقالهء«روشنگری چیست؟»شرح و بسط بیشتری پیدا می‏کند.67روشنگری بنا به تعریف کانت عبارت است از«به درآمدن انسان از عدم بلوغ‏ خودخواسته»،از ناتوانی حاصل از فقدان اراده یا شهامت،برای به کار بردن فهم خود بدون راهنمایی‏ دیگری.پس شعار روشنگری این است:« erepaS edua !،شهامت استفاده از فهم خود را داشته‏ باش.»تن‏آسانی و بزدلی،توجیه این واقعیت هستند که انبوه عظیمی از مردم«از جمله جنس لطیف» بی‏اختیار زیر سلطهء یک«قیّم»قرار گیرند که وظیفهء خود را سرپرستی آنها می‏دانند.روشنگری کلّی‏ یک جاکعه،مستلزم پایان دادن به چنین قیمومتی است.

مضمون روشنگری به معنای بلوغ نزد کانت،آمیخته به استعاره‏های مکانی و زمانی است.لازمهء روشنگری وجود مکانی عمومی برای آزادی بیان است؛زوشنگری در گرو«آزادی هر فرد برای‏ استفادهء عمومی از آزادی می‏داند،وضعیتی‏که در آن صاحبان علم و معرفت برای«عامهء دانش طلب»سخن می‏گویند.اما استفادهء خصوصی از عقل را که از سوی مقامات یا در ادارات دولتی‏ اعمال می‏شود،می‏توان به شدّت محدود و مهار کرد بی‏آنکه آسیبی به پیشرفت روشنگری برسد.لذا تصور کانت این است که کاملا به حق است که دولت خواستار اطاعت بی‏ارادهء کارمندان خود باشد امّا همین کارمندان در مقام«اهل علم و دانش»باید آزادی این را داشته باشند که کارهای دولت را به بحث و نقد گذارند.بلوغ کامل برای روشنگری،مستقیما منوط به وجود مکانی عمومی است که‏ در آن اهل مطالعه از آزادی نامحدود برای استفاده از شعور خود و«به زبان خود»برخوردار باشند. محدود کردن آزادی در این حوزه،به معنای«حذف واقعی یک مرحله از پیشرفت انسان و لذا بی‏اثر شدن یا حتی مضر بودن آن برای نسلهای بعدی»است.این کار به منزلهء«نقض و زیر پا گذاشتن‏ حقوق مقدس نوع بشر است.»

غیر از اشارهء گذرای کانت به«کل جنس لطیف»در نقد استفادهء قیّم از تنبلی و جبن،او هیچگاه‏ امکان بروز تفکیک جنسی در فرایند روشنگری را بررسی نمی‏کند.با این حال،بنا بر منطق او،عدم‏ بلوغ زنان را باید مرتبط با حذف منتظم آنها هم از[حوزهء]استفادهء خصوصی از عقل در تحقق‏ وظایف کارمندان دولت و هم در[عرصهء]استفادهء عمومی از عقل دانست که این نقشها در آن جایی‏ ندارند.اما قضیه فقط در حذف زنان از عرصه‏های عمومی آموزش و تبادل‏نظر خلاصه نمی‏شود. استعارهء فضای فکری عمومی که کانت در این مقاله مرتبا به کار می‏برد،در تحلیلهای صوری‏تر او دربارهء اخلاق نیز به طور ضمنی مطرح می‏شود.کانت در این باره می‏گوید که آگاهی اخلاقی، همچون«روشنگری»مستلزم به در آمدن از ذهنیت آگاهی نابالغ و ورود به فضای عمومی اصول عام‏ است که باید با استقلال تام تعقیب شوند.نوشته‏های کانت در باب اخلاق،این مضمون را در قالب‏ توصیف اخلاقیات به منزلهء آنتی یا بر نهادهء تمایلات و احساسات بسط می‏دهد-یعنی به منزلهء فراتر رفتن از خصلت ذهنی و خصوصی احساسات و شهوات و گام نهادن به فضای عمومی عقل در مقام آگاهی آزاد.

تمایزهای اخلاقی،چنان که هیوم می‏گفت،زادهء عملکرد امیال و شهواتی نیستند که زندگی‏ بشری را متنواع و گوناگون می‏سازند.چیزی که موجب اخلاقی بودن یک فعل به معنای واقعی‏ می‏شود این است که آن فعل تابع اصول عقلانی و کلیت‏پذیر باشد تا به رغم وجود امیال و احساسات‏ مختلف که اسباب تفکیک و تمایز موجودات عقلانی است،آنها را به هم بپیوندد.نظر کانت در اینجا بازتاب نظر او در«روشنگری چیست؟»است که عقل باید تجسم کامل خود را نه در آنچه به فرد مربوط می‏شود بلکه به آنچه متعلق به نوع بشر است بیابد.انسان به اعتبار آن چیزی که مایهء امتیاز او به عنوان موجودی عقلانی است-به اعتبار چیزهایی که بتوان آنها را بی‏هیچ تفاوتی،خاصّ همهء انسانها دانست-به مقام فاعل اخلاقی به معنای واقعی می‏رسد.آزمون اخلاقی بودن عمل انسان اسن‏ است که تابع اصول کلّی مجردی باشد که فاعلان را به این شکل به هم متصل می‏سازد.

کانت با چنین تأکیدی بر اصول کلی،جایگاه محوری عقل در اخلاقیات را که هیوم از آن گرفته‏ بود دوباره به عقل باز می‏گرداند.او نیز همچون هیوم تصور می‏کرد که عقل محض هیچ قدرتی برای‏ پی بردن به ذات حقیقی اشیاء ندارد.در نقد عقل محض می‏گوید که عقل محض در عرصهء نظر ناتوان‏ است زیرا معرفت انسان بسته به این است که موضوع آن بیرون از دایرهء عقل به آن داده شود.در مورد انسانها،«شهود»ی که معرفت بسته به آن است باید امری حسی باشد.عقل قوه‏ای است متعلق‏ به اصول غیر تجربی و کلّی،در صورتی که معرفت انسان بسته به حواس است.لذا«عقل»به معنایی‏ که کانت از آن مراد می‏کند،در حوزهء نظری،محدود به تفکر محض است و بس؛ولی«فهمیدن»که‏ عمل آن ارتباط نزدیکی با حواس دارد،معرفت واقعی نسبت به جهان،چنان که باید به ما در مقام‏ موجودات عقلانی عرضه شود،به دست می‏دهد.امّا از نظر کانت،ناتوانی عقل به این شکل که‏ ویژگی آن در حوزهء نظری است،در حوزهء«عمل»صدق نمی‏کند.در این حوزه،خود عقل‏ به دست دهندهء اصول اخلاقی است،اصولی که به غم تمایلات تجربی،انفعالها یا خواهشهای نفس‏ که محتمل هستند،اعتباری عام دارند.

این تصویر محدود از انسان اخلاقی،از برخی جهات نسبت به آنچه که مقصود کانت بود غیر منصفانه است.غرض کانت این نبود که انسان اخلاقی باید امیال طبیعی،خواستها و علاقه‏هایش را از خود به دور کند بلکه به اعتقاد کانت او می‏تواند عناصر مشخصا اخلاقی اعمال خود را -برخلاف نظر هیوم-به طور کامل بر طبق اصول عقلانی ابراز کند.با این حال،فلسفهء او مروّج‏ نگرشی به اخلاقیات شده است که میل به دو پاره کردن زندگی انسان دارد که یک پارهء آن متعلق‏ به علایق اخلاقی به راستی عام است و پارهء دیگر آن به خصوصیات صرفا شخصی-نگرش دکارت‏ نسبت به نفس نیز چنین بود و نظر کانت نیز از برخی جهات شبیه به آن است.بنا بر نظر کانت،آگاهی‏ اخلاقی به آن چیزی مربوط می‏شود که بین همهء انسانها مشترک است.امّا تعبیر او از اخلاق‏ -همچون نظر دکارت دربارهء ذهن-گرفتار قول به تفاوت دو جنس می‏شود.از قضای روزگار، تصویری که کانت از اخلاقیات می‏دهد،با تأکیدی که بر وجوه فرضا عام ذهن می‏گذارد،یکی از جریانهای اصلی افکاری بوده است که اخیرا در مورد رشد کمتر زنان از نظر اخلاقی ارائه شده. رای مثال،برخی از آثار تضادی را که کانت بین تمایلات محض و غیر شخصی بودن وظیفه قائل‏ بود،در این داعیهء معروف فروید که رشد اخلاقی زنان واپس‏تر از آگاهی اخلاقی مردان است، می‏بینیم.

اگر چه از قول صریح به این معنا اکراه دارم،ولی نمی‏توانم از آن رویگردان باشم که نزد زنان،سطح آن چیزی‏ که از نظر اخلاقی بقاعده است با آنچه در نزد مردان می‏بینیم،فرق می‏کند.ابرخود( oge-repus )زن هیچ گاه‏ آنچنان تغییرناپذیر و غیر شخصی و مستقل از خاستگاههای عاطفی به مقداری که در مردان لازم داریم نیست. همهء ویژگیهایی را که منتقدان هر عصر به شخصیت زن نسبت داده‏اند-اینکه زنان کمتر از مردان حسّ عدالت‏ از خود نشان می‏دهند،که کمتر از مردان آماده‏اند تا تن به مقتضیات مهم زندگی دهند،که در داوریهای خود اغلب بیشتر از مردان تحت تأثیر احساس عطوفت یا خصومت خود هستند-همهء این‏[ویژگیها]را می‏توان‏ براساس نحوهء خاص شکل‏گیری ابرخود توضیح داد.68

سنجش تواناییهای اخلاقی زن توسط فروید به این صورت بیان می‏شود که رشد برتر ابرخود در مرد با غلبه بر عقدهء اودیپ صورت می‏گیرد.امّا تصور او دربارهء آگاهی اخلاقی مرد همچون قسمی‏ دستاور،با همهء بداعتش،چیزی جز شکل تازه‏ای از همان الگوی قدیمتر نیست.عقدهء اودیپ‏ نشان دهندهء نقطهء دسترسی به فضای عمومی عقل به قلمرو اصول عام یا کلی است که در آن آگاهی‏ اخلاقی اصیل به کار می‏افتد؛و به در آمدن مرد از عقدهء اودیپ همچون گسستن از بند امور عاطفی و شخصی،جدایی از ذهنیت«احساس عواطف یا خصومت»صرف نشان داده می‏شود.تصویر واقعی‏ اخلاقیاتی که در این قلمرو دست اندرکار است،تصویری بسیار مؤثر است که در اخلاق از نظر کانت‏ به کاملترین وجه دیده می‏شود.در سنت فکری غرب،[مفهوم‏]فضا برای‏[حمایت از]ایدهء نابالغ بودن آگاهی زن به وجود آمد و حاصل آن نیز تصوّر عقل به عنوان تکامل صور پست آگاهی بود.این فکر توسط هگل به حدّ کمال رسید.

هگل:عقل همچون نمایان شدن طبیعت

نگاه حسرتبار روسو به افقی که دورتر و دورتر می‏شد،در اعتماد واثق کانت به پیشرفت عقل‏ به راهنمایی طبیعت که از سر خیرخواهی بود فروکش کرد.امّا این هگل بود که موضوع آشتی نهایی‏ عقل با طبیعت را به کاملترین وجه بیان کرد.از نظر هگل،آگاهی تک‏تک اذهان،پیشرفت عقل و تکامل تاریخ بشر،همگی جزئی از تجلی عظیم طبیعت هستند که عبارت است از تحقق خودآگاهی‏ طبیعت به صورت روح یا ذهن مطلق.همهء تقابلهایی که به ظاهر بین ذهن و طبیعت وجود دارد، چیزی جز بازتاب مراحل کمال نیافتهء فرایند آشکار شدن تدریجی طبیعت و بازگشت به خود نیست. این نکته را هگل در پدیدارشناسی روح به این صورت بیان می‏کند که آنچه در نگاه نخست به نظر می‏رسد که از بیرون ذهن و مستقل از آن پدید آمده باشد،در حقیقت عمل خود ذهن است.این‏ تصور دردناک که عقل و طبیعت دو چیز جدا از هم هستند-تصوری که روسو را وادار به محکومیت«استبداد فکر»کرد-از نظر هگل چزی جز نشان بارز یکی از صور نابالغ عقل نیست‏ که هنوز به وحدت کامل با واقعیت نرسیده است.واقعی همان عقلانی است و عقلانی همان واقعی، عقل و طبیعت یکی بیش نیستند ولی فقط در مراحل پیشرفته‏تر آگاهی است که به این فهم دست‏ می‏یابیم.

هگل نیز همچون روسو و کانت که پیش از او بودند،پیشرفت عقل را بسته به آگاهی آزادی-آن‏ آزادی که نشانش اطاعت خود خواسته از قانون بود-می‏دانست.در قرارداد اجتماعی،آزادی را برابر با اطاعت از قانونی دانست که انسان برای خود تجویز می‏کند.69و کانت با یکی دانستن آگاهی‏ اخلاقی و خودمختاری عقل،این مضمون را کاملتر کرد-درک معانی کلی معانی کلی یا اصولی صوری که فراتر از جزئی بودن و یکسویگی احساسات می‏رود.هگل نیز پیشرفت عقل را قسمی تکامل به سوی‏ آزادی می‏دانست که شرط آن درک بیشتر اصول کلی-گسستن از امور ذهنی و جزئی-است.امّا بسط این مضمون به دست هگل،در چارچوبی صورت می‏گیرد که انطباق مراحل مختلف در جریان‏ پیشرفت آگاهی،به شکل بسیار ظریفتر فراهم می‏شود.در پدیدارشناسی روح،طبیعت را به این‏ شکل عرضه می‏کند که از طریق عقل و طی مراحل پیاپی آگاهی انسان و تجسم آنها به صورت‏ ساختارهای اجتماعی،به شکل روح مطلق آشکار می‏شود.هر مرحله در مرحلهء بعدی حفظ و گنجانده می‏شود.شکلهای کمتر پیشرفتهء آاهی پایهء عقلانی خود را در شکلهایی پیدا می‏کنند که‏ بعدا پدید می‏آیند و در حقیقت تشکّل آنها موکل به شکلهای بعدی است.عقل از حالت کمون خود در دل طبیعت،شعوری گنگ نسبت به وحدت واقعی و عقلانی را طی می‏کند تا تبدیل به روح شود «حالتی که یقین آن به واقعیت محض بودن به حدّ حقیقت می‏رسد و آگاهی آن به خود همانا آگاهی‏ به جهان خود است و آگاهی به جهان همانا آگاهی به خود.»70کمال مطلوبی که روسو به شکلی مبهم‏ در نظر داشت-عقلی که هر آنچه را فطری طبیعت است بیرون کشد-اگرچه شبیه به همین نظر هگل است ولی در اینجا صورت‏بندی صریح‏تری پیدا می‏کند.

هگل داستان ترقی عقل را هم از منظر تکامل خود آگاهی فرد روایت می‏کند و هم از دیدگاه‏ تکامل شکلهای سازمان اجتماعی.در هر دو مورد،روابط جانشینی بین مراحل کمتر پیشرفته و پیشرفته‏تر حاکم است.حقیقت وجودی هر مرحله صرفا بسته به مرحلهء بعدی است که می‏آید؛ ماهیت اصلی هر مرحله را در مرحله‏ای که فراتر از آن قرار گرفته است می‏توان تشخیص داد.این‏ مضمون یکی از مایه‏های اصلی اندیشهء هگل است که مرتبا تکرار می‏شود و الگوهای غنی و پیچیده‏ای از روابط بین شکلهای مختلف آگاهی به دست می‏دهد و به مراحل«نابالغ»توان‏ باقی ماندن و برگذشتن می‏دهد.این الگو و توانمندی آن را می‏توانیم در شرحی که هگل از حالت‏ آگاهی معذّب یا به اصطلاح خود او«آگاهی ناشاد»71و حل و فصل نهایی تضاد درونی آن می‏دهد به روشنی ببینیم.72

آگاهی ناشاد هم احساس تغییرناپذیری چیزها را در برمی‏گیرد که کمال آن در«رواقی گری» است و هم احساس تغییرپذیری چیزها را که کمال آن در مکتب«شکاکیت»است.امّا این‏[آگاهی‏ ناشاد]فقط زمانی متوجه تلفیق آنها می‏شود که به آگاهی از خود همچون«موجودی دوگانه سرشت‏ و یکسره متناقض»برسد.این آگاهی فقط با درکی مبهم نسبت به اینکه تغییرناپذیر در حقیقت خود اوست متوجه رفع این تناقض می‏شود.این حالت تعهد و دلبستگی است،حرکت به سوی فکر است‏ که«تفکر آن به این معنا چیزی جز صدای درهم و برهم جرس،یا مهی که از بخوری گرم برخیزد، نیست،تفکری موسیقیایی که به حدّ صورت معقول یا مفهوم نمی‏رسد.»این حرکت حسرت‏ بی‏انتهای احساس ناب است که این چنین دردمندانه شاهد دوپاره شدن خود است.مراحل‏ پیشرفته‏تر،این دردمندی را به صورت آگاهی صریحتر به وحدتی که زیر این تضاد ظاهری نهفته‏ است،تضاد بین تغییرپذیری ذهن و ثبات طبیعت،حل می‏کنند.اما[این مراحل‏]به این تدبیر، شکلهای واپس‏ماندهء آگاهی را که قبل از آنها قرار دارند،به عنوان شکلهای غریب و نامأنوس طرد نمی‏کنند.

روح هگل که بازتاب تعریف کانت از روشنگری است«خطاب به هرگونه آگاهی است:برای‏ خود همان چیزی باشید که در ذات خود هستید-معقول باشید.»73امّا اهمیت شکلهای نه‏چندان روشن آگاهی،در اینجا به شکل ظریفتری حفظ می‏شود.تردیدی نیست که«عقل باید آگاهی‏ به دست آمده از راه معنوی را از نو فروگذارد.دوباره باید گنجینهء عظیم سویه‏های خود را در سادگی‏ احسان طبیعی غوطه‏ور سازد،و به آغوش آگاهی کم و بیش حیوانی که نام دیگر آن طبیعت یا بیگناهی است بازگردد.»74اما همین فرایند پشت سرگذارده شدن.خود حافظ[مراحل آگاهی‏]و در واقع به وجود آوردندهء آنهاست.وجود آنها موکول به همین پشت سرگذارده شدن آنهاست.به این‏ ترتیب هگل می‏تواند صوری از آگاهی را نسبت به صورتهای دیگر نابالغ بشمارد،و در عین حال‏ اجازه دهد که آنها باقی بمانند و پذیرفته شوند.

در روایت هگل از تکامل آگاهی انسان در نخستین بخشهای پدیدارشناسی روح،جنسیت جای‏ مشخصی ندارد امّا الگویی که او در آنجا به دست می‏دهد میل به انطباق و احتوای آگاهی زنانه و استعلای از آن نسبت به آگاهی«مردانه»دارد که بالغتر است.آرایش صحنه به ترتیبی است که حقیقت‏ وجودی زن،تنها به اعتبار آن چیزی که فراسوی او قرار دارد عرضه شود.

این مقاله ترجمهء فصلهای سوم و چهارم کتاب زیر است:

dyolL.G , ehT naM fo nosaeR , ytisrevinU fo atosenniM sserP , silopaenniM ,1984.

پی‏نوشتها:

(1). legeH .F.W.G (1821) ehT yhposolihP fo thgiR , xonK.M.T.snart , drofxO ytisrevinU sserP ,1952, .dda 107, .araP 166, pp ,4-263.

(2). .lacidohtem

(3). otalP , surdeahp ,270 e , ttewoJ.B.sart ni ehT seugolaiD fo otalp , I.loV , weN kroY , modnaR esuoH ,1937.

(4). stracseD , .R )1701( seluR rof eht dniM , elur vI , enadlaH.S.E.snart dna ssoR.T.R.G , ehT lacihposolihP skroW fo stracseD , I.loV , egdirbmaC ytisrevinU sserP , 1972, .p 9.

(5). noitausreP

(6). dibi

(7). yratinu

(8). evitingoc

(9). dibi , elur I , ni enadlaH dna ssoR , .tic.po , I.loV , .pp 1-2.

(10). reteP sumaR

(11).شرح آموزنده‏ای از اختلاف اصلاحات آموزشی انسانگرایانه و تعبیرهای سدهء هفدهم از روش در اثر زیر آمده‏ است:

gnO , .J.W (1958) sumaR : dohteM dna eht yaceD fo eugolaiD , morF eht trA fo esruocsiD ot eht trA fo nosaeR , egdirbmaC , .ssaM , dravraH ytisrevinU .sserP

(12). noitcepsortni

(13). setracseD , .R (1637) esruocsiD no dohteM , I.tp , ni enadlaH dna ssoR .tic.po , I.loV , .p 81

(14).نامهء مورخ 22 فوریّهء 1638 به واتیه( reitaV )در اثر زیر:

eiuqlA , .F (1967) srevueO seuqihposolihP ed setracseD , II.loV , siraP , snoitidE reinraG sererF , .p 27.

(15). setracseD (1637), .tic.po , tp IV , ni enadlaH dna ssoR , .tic.po , I.loV , .p 130.

(16).برای آگاهی از بحث جالبی دربارهء این وجه از کاربرد زبان لاتین نگاه کنید به:

gnO , .J.W (1971)," nitaL egaugnal yduts sa a ecnassianeR ytrebup etir " ni cirotehR , ecnamoR dna ygolonhceT : seidutS ni eht noitcaretnI fo noissrepxE dna erutluC , acahtl , YN , llenroC ytisrevinU .sserP

(17). snoitiutni

(18). setracseD (1701), .tic.po , elur IIX , ni enadlaH dna ssoR , .tic.po , I.loV , .p 46.

 (19). .dibi , elur IIIV , ni enadlaH dna .tic.po.ssoR , I.loV , .p 28.

(20). setracseD , .R (1646) ehT snoissaP fo eht tp.luoS IIV.lX.tra.I , ni enadlaH dna ssoR , .tic.po , I.loV , .p 353.

(21). snoitalpmetnoc

(22). tcelletni

(23).نامهء مورخ 28 ژوئن 1643 به شاهدخت الیزابت در این اثر:

ynneK , .A ( de ).(1970) setracseD : lacihposolihP sretteL , drofxO ytisrevinU sserP , .pp 3-140.

(24). fles

(25). setracseD (1637), .tic.po , tp I , ni enadlaH dna ssoR , .tic.po , I.loV , .p 18-2.

(26). .dibi , .p 119.

(28).نامهء مورخ 10/20 ژوئن 1643 شاهدخت الیزابت،به ترجمهء بلوم( molB.J )در این اثر:

setracseD : siH laroM yhposolihP dna ygolohcysP , skcossaH , retsevraH sserP ,1978, .p 111.

(29).نامّ مورخ 28 ژوئن 1643 به شاهدخت الیزابت در کتاب یاد شده از کنی( ynneK )،صص 140-3.

(30). dedivid luos

(31). emuH , .D (6-1734) esitaerT fo namuH erutaN , ggiB-ybleS.A.L.de , drofxO ytisrevinU sserP , 1960, II.loN , tp III , .P 415.

(32). .dibi , I.loV , .VI.tp , IIV.ces , .p 267

(33). .dibi , .p 270.

(34). .dibi , I.loV , tp III , III.ces , .pp 414-15.

(35). .dibi , .p 614.

(36). .dibi , III.loV , tp I , I.ces , .p 458.

(37). larom esnes

(38). .dibi , III.loV , IIIV.ces , .p 438.

(39). ssenevitisiuqca

(40). tseretni-fles

(41). .dibi , III.loV , tp II , II.ces , .pp 484-501.

(42). .dibi , .p 492.

(43). .dibi , III.loV , tp II , iiV.ces , .p 536.

(44. evitcelfer noissap

(45). .dibi , .p 835.

(46). ed tecrodnoC , .N-A (1794) hctekS fo eht ssergorP fo eht namuH dniM , ni yaG , .P ( .de )

 (1973) ehT tnemnethgilnE : A evisneherpoC ygolohtnA , kroYweN , nomiS retsuhcS , .p 810.

(47). uaessuoR , .J.J (1750) esruocsiD no eht laroM stceffE fo eht strA sesruocsiD , nodnoL , tneD , 1973, .p 25.

(48). .dibi , .p 26.

(49). .dibi , .p 13.

(50). .dibi , .p 18.

(51). uaessuoR , .J.J (1755) esruocsiD no eht nigirO fo ytilauqenI , ni eloC , .tic.po , .p 18.

(52). .dibi , .p 112.

(53). uaessuoR , .J.J (1762) laicoS tcartnoC , I , IIIV.hc , ni eloC , .tic.po , .pp 177-8.

(54). uaessuoR (1755), .tic.po , ni eloC , .tic.po , .p 38.

(55. .dibi , .p 46.

(56). uaessuoR (1750) .tic.po , ni eloC , .tic.po , .p 6.

(57). uaessuoR , .J.J (1761) eiluJ ro eht weN esioleH , rettel IX ot droL notsmorB , .H.J.snart lewodcM , ytisrovinU kraP , ainavlysnneP.a.P etatS ytisrevinU sserP ,1968.

(58). uaessuoR , .J.J (1758) ertteL ot d ' rebmelA , moolB.A.snart , sa scitiloP dna eht strA , eocnelG , .II , eerF sserP ,1960, IIIV.hc , .p 109.

(59). uaessuoR (1755). .tic.po , ni eloC , .tic.po , .p 36.

(60). nI ssieR , .H ( de )(1977) tnaK ' s lacitiloP gnitirW , egdirbmaC , egdirbmaC ytisrevinU sserP , .pp 14-53.

(61). .dibi , .p 41.

(62). .dibi , .p 44.

(63). .dibi , .p 45.

(64). laicosnu ytilibaicos

(65). laicos ssenihtrow

(66. .dibi , .p 45.

(67). .dibi , .p 49.

(68). tnaK , .I (1784)« nA rewsna ot eht noitseuq : tahW si tnemnethgilnE ؟"» ni ssieR , .tic.po , .pp 54-60.

(69). duerF , .S (1925)" emoS lacigolohcysP secneuqesnoc fo eht lacimotana noitcnitsid neewteb eht sexes " ni yehcartS , .J ( .de )(1966-74) ehT dradnatS noitidE fo eht etelpmoC lacigolohcysP skroW fo dnumgiS duerF , XIX.loV , nodnoL , htragoH sserP , .pp 257-8.

(70). uaessuoR (1762), .tic.po , IIIV.hc.I , ni eloC , .tic.po , .p 178.

(71). legeH , .F.W.G (1807) ygolonremonehP fo tiripS , .ces 438, relliM.V.A.snart , drofxO

ytisrevinU sserP ,1977, .p 263.

(72). yppahnu ssesuoicsnoc

(73). .dibi , sces /206-30, .pp 126-38.

(74). .dibi , .ces 537, .p 823.

(75). .dibi , .ces ,524, .p 319.