

فلسفه علم و فلسفه سیاست،
تأثیر روش شناختی علم مدرن بر حقوق سیاسی

مرتضی مردیها*

چکیده

در میانه قرن شانزدهم، کتاب دربارهٔ چرخش افلاک آسمانی کپرنیک منتشر شد و این حادثه به انقلاب کپرنیکی علم مشهور شد. این حرکت با چاپ کتاب‌های کپلر و گالیله در حوالی تغییر قرن ادامه یافت. بنا بر قول مشهور، در این انقلاب روشی، جزء و کل یا استقراء و قیاس جای خود را عوض کردند. در علم قدیم، اعتبار اصلی از آن معدود گزاره‌های کلی‌ای بود که انبوه گزاره‌های جزئی از آن کسب ارزش می‌کردند. این روش برعکس شد و در علم جدید، قوانین کلی و کلان معدود، اعتبار خود را از انبوه گزاره‌های جزئی و خاص می‌گرفتند. به عبارتی، اعتبار ذاتی از آن گزاره‌های خاص و جزئی (تجربی) بود و بالعرض به قوانین عام و کلی می‌رسید. متعاقب این انقلاب روشی در علم، تحولات بزرگی هم در فلسفه سیاسی رخ داد. فرضیهٔ مقاله حاضر این است که این تحول در فلسفهٔ سیاسی از تحول مذکور در فلسفهٔ علم تأثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: انقلاب علمی، انقلاب سیاسی، قانون کلی، مشاهدهٔ جزئی، حاکم، شهروند.

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ mardihamorteza@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۳؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۱/۶]

مقدمه

در تاریخ‌نگاری معرفت‌شناسی چنین معروف است که تا پیش از رنسانس روش علم قیاسی بود و پس از آن، طی یک انقلاب روش‌شناختی، «استقرا» جای «قیاس» را گرفت و به این ترتیب، علم که مدتی طولانی در بن‌بست تکرار قیاسات عقیم گرفتار مانده بود، راه خود را یافت و پیشرفتی را آغاز کرد که تا به امروز همچنان ادامه دارد. بر اساس یک ایده کلاسیک، منطق ارسطویی که گویی در فحص فیزیکی هم نوعی روش متافیزیکی را پی می‌گرفت، سهم چندانی برای تجربه در نظر نمی‌گرفت، اما آنچه انقلاب علمی عصر جدید خوانده شد، با تأکید بر تجربه به عنوان روش علم، فیزیک را از فلسفه جدا کرد، آن را از تخیل و انتزاع پیراست و بر مبانی دقیق و اثبات‌پذیر مبتنی کرد. یک بحث فنی معرفت‌شناختی که متکی به مطالعه دقیق تاریخ پیدایش و تحول علم جدید باشد، این مدعا را - دست کم در این شکل ساده - تأیید نمی‌کند؛ اما موضوع بحث ما متکی به میزان دقت و صحت این مدعا نیست، بلکه کافی است این اعتقاد به شکل گسترده پذیرفته شده باشد تا بتوانیم فرضیه خود را طرح کنیم و مورد سنجش قرار دهیم. بنابراین، فارغ از ظرافت‌پردازیهایی فنی فلسفی در این زمینه، که فیلسوفان و مورخان بزرگ علم همچون دوئم، کوایره، کوستلر، کواین، کوهن و دیگران در قرن بیستم در مورد آن نوشته‌اند، بنا را بر قول غالب و اعتقاد شایع در این باره، به ویژه در قرون هفده و هجده، می‌گذاریم و به جست‌وجوی این امر برمی‌آییم که باور به تحول مثبت و درست روش علم از قیاس به استقرا، چه تأثیری بر فلسفه سیاست و حقوق و به طور کلی، چه تأثیری بر تحول حقوق سیاسی و اجتماعی انسان در تفکر مدرن نهاد. در پی تقویت این فرضیه‌ایم که ظهور فلسفه سیاسی جدید که بر خلاف گذشته، ریشه مشروعیت حاکمان را در آراء شهروندان سراغ می‌گیرد، تا حدی ملهم از انقلاب روشی علم است که بر خلاف گذشته، مشروعیت قوانین کلی را در اعتبار انبوه تجارب جزئی می‌بیند. نوعی تشابه و خویشاوندی ساختاری میان فلسفه علم پیش‌مدرن با فلسفه سیاست آن و نیز خویشاوندی مشابهی میان فلسفه علم مدرن با فلسفه سیاست آن مورد ادعا است. ادعایی که مضمونی از سنخ علیت‌های کلان تاریخی را دربر دارد؛ چیزی که البته متضمن علیت مفرده و قطعی نیست.

روش علم جدید

علم در عصر کهن، به جز استثنائاتی چون هندسه اقلیدس یا شیمی ارشمیدس، بخشی از فلسفه بود و از روش آن، یعنی سیر از مقدمات کلی به موارد جزئی، پیروی می‌کرد. گزاره‌های کلی که غالباً چیزی در ملتقای حدس و فرض و خرافه و برداشت عرفی و خصوصاً ملائم با جامعیت یک مکتب فکری خاص و نیز احوال روانی آدمی بود، در مقام مقدمه قرار می‌گرفت و موارد جزئی و مصداقی از آن استنتاج می‌شد. صدق آن کلیات، پذیرش این جزئیات را الزام می‌کرد، اما اینکه خود آن کلیات از کجا چنان صدق ضروری‌ای یافته‌اند، عادتاً موضوع بحث‌های اثبات یا ابطال ناپذیری بود که گاه، به تعبیر گالیله، به عزایم و طلسمات بیش‌تر شبیه بودند.

در گذشته، مثلاً این گونه استدلال می‌شد که خط مستقیم که حرکت مکانی آن را طی می‌کند، ممکن نیست نامتناهی باشد؛ اما حرکت کرات آسمانی متصل و نامتناهی است؛ پس حرکت آنها نه مستقیم، بلکه مستدیر است. (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۳۸۹-۳۸۷) به تدریج، ایجاد همه چیزهای زنده بر اساس اصل «حرکت مستدیر اجسام برتر» تلقی شد. (وستفال، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶) دایره بودن حرکت اجرام سماوی موضوع یک مطالعه تجربی نبود، بلکه از یک اصل فلسفی، یعنی عدم امکان حرکت نامتناهی مستقیم که صدق آن معلول محدودیت ذهن بود، استنتاج می‌شد. در تفکر ابن‌سینا، که نمونه‌ای اعلای سنت متافیزیکی است، عقل انسان چیزی نیست که از مطالعه و تجربه مستقل در متن واقعیات عینی مستفید باشد، بلکه متکی و مستظهر به مراتب وجودی بالاتر است. بدون افاضه عقل فعال، مطالعه و تجربه و استدلال و استقراء مفید علم نخواهد بود. نظامی از سلسله مراتب وجود در کار است تا از عقل هیولانی بشری از طریق وساطتی چون عقل بالملکه و عقل بالفعل به نفس‌العالم دست یابد. بالاترین مرحله وجودی قبل از خالق بدون واسطه دانش می‌پذیرد و «این پذیرش (به‌گونه‌ای سلسله‌مراتبی) علت پذیرش سطوح پایین‌تر می‌شود» (ابوعلی سینا، ۱۳۱۸، ص ۷۸).

از آنجا که در عصر مسیحی، حتی کلیات متافیزیکی هم در فاصله میان آراء کسانی چون آگوستین و ارسطو محدود شده بود و امکان تنوع و تکثر نداشت، علم که راهی جز استنتاج از چنان کلیاتی نداشت، بیش از ده قرن تقریباً متوقف ماند. کسی مثل راجر بیکن که در اواخر قرن سیزدهم در پی این بود که روزنه‌ای به دانش تجربی بگشاید و بگوید که «استدلال کافی نیست، اما تجربه کفایت می‌کند ... بنابراین، آن که می‌خواهد بی‌شک و تردید از حقائق نهفته در پس پدیدارها لذت ببرد، باید بداند که چگونه خود را وقف تجربه سازد»، قبل از آنکه وارد این گونه مباحث شود، فصل مستوفایی درباره آویختگی علم و تجربه به حکمت کلیسایی و فلسفه می‌آورد تا مبادا با بی‌ارج کردن سنت علم متافیزیکی کسانی را برآشوبد. او می‌گفت: «یک علم معشوقه علوم دیگر است و آن الهیات (مسیحی - ارسطویی) است که سایر علوم اساساً به آن نیازمندند و بدون آن علم نمی‌توانند به غایت خود برسند. الهیات (مسیحی - ارسطویی) رشد این علوم را ناشی از قانون خود می‌داند و اشاره و اقتدار آن قانون را بقیه علوم اطاعت می‌کنند» (بیکن، ۱۹۲۸، صص ۵۸۶-۵۸۴). در چنین فضایی، حتی سه قرن بعد که می‌رفت انقلاب علمی به راه افتد، گاه پیش‌گامان انقلاب هم از عدم مراعات چنین کلیاتی بیمناک بودند.

روش‌شناسی جدید علم سرانجام با شیوه علمی درگیر شد. این نگرش می‌پرسید که دو مقدمه‌ای که اساس این گونه استدلال‌ها، مثلاً استدلالی که از ارسطو نقل شد را تشکیل می‌دهند، اعتبار خود را از کجا آورده‌اند. این دو گزاره کلیه، یا پنداری و ذوقی‌اند که در این صورت علم به‌وجود نخواهند آورد، یا لاجرم باید به مصادیق مشخصی متکی باشند که در این صورت، سیر استدلال وارونه می‌شود. به این صورت که دانشمند ابتدا، به کمک مشاهده درمی‌یابد که مدار زمین دایره است، مدار ماه دایره است، مدار خورشید و ... دایره است، سپس، بر اساس آن نتیجه می‌گیرد که مدار همه اجرام آسمانی دایره است. بر این مبنای تنه درخت دانش جزئیات است و میوه آن کلیات و نه بر عکس. در استدلال نخست، اعتبار وابسته گزاره‌های جزئی از اعتبار ذاتی گزاره‌های کلی اخذ می‌شود و در استدلال دوم بر عکس. از این نظرگاه جدید، علم

عبارت است از هرمی که بر قاعده خود نشسته است. اگر رأس آن را بردارید، به قاعده صدمه‌ای نمی‌رسد، اما اگر قاعده را بردارید، رأس فرو می‌ریزد. بدون جزئیات، کلیتی و بدون مشاهدات، قانون یا قاعده‌ای در کار نیست. از این دیدگاه، «ذهن قیاسی افلاطون نمی‌توانست حدس بزند که علم حرکت زمینی در حقیقت تحت حکومت همان قوانینی قرار دارد که بر حرکات آسمانی حاکم‌اند. این یکسانی‌ها در ژرفایی پنهان بود که تفکر محض نمی‌توانست به آن راه ببرد و این کار تنها از عهده آزمایش عملی برمی‌آمد؛ و این همان راهی است که در ایستایی‌شناسی ارشمیدس در آن گام نهاد و در علم حرکت، گالیه» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۲۷).

معماری علم جدید را معمولاً به کشیش دانش‌پژوه لهستانی، نیکولاس کوپرنیکوس و کتاب دربارہ چرخش/افلاک آسمانی او نسبت می‌دهند؛ اثری که اولین کشف مهم علمی دنیای جدید، یعنی خورشیدمرکزی منظومه شمسی را مطرح کرد و اولین حلقه از سلسله کشف‌هایی را که دنیای نو را آفرید، شکل داد. اما روش کپرنیک در تقویت مدعایش چیزی نبود که جایگزینی روش قیاسی، یعنی استدلال از کلی به جزئی یا از بالا به پایین را با روش استقرایی، یعنی استدلال از جزئی به کلی یا از پایین به بالا را نشان دهد. سخن اصلی او این بود که با فرض مرکزیت خورشید به جای زمین، به دقت و سادگی بیش‌تری در محاسبات نجومی دست خواهیم یافت. این سخن، درست یا غلط، به موضوع مورد نظر ما، یعنی «تغییر در روش علم» ربط چندانی ندارد. ارکان نظریه‌پردازی کپرنیک عبارت بودند از طراحی ذهنی - تخیلی و محاسبه ریاضی که گرچه به توجیه مشاهدات هم توجه می‌کرد، هنوز با روش تجربی - استقرایی فاصله داشت. تغییر در روش علم، تا حدی با فعالیت‌های منجم هوشمند آلمانی، یوهانس کپلر و کتابش *راز کیهان* آغاز شد. کپلر دستیار ستاره‌شناس سخت‌کوشی به نام تیکو براهه بود که در طول سی سال فعالیت کاری و علمی خود، حجم قابل ملاحظه‌ای از مشاهدات نجومی را به شکلی مبسوط و منظم ثبت کرده بود. البته، براهه این ارصادات را در چارچوب پارادایم مسلط ثبات زمین انجام داده و فهم و تفسیر کرده بود و به همین دلیل، گرچه از امکان چرخش سیاره‌ها (به جز زمین) به گرد خورشید سخن گفت، اما در پی نقض اصول فیزیک ارسطویی و نجوم بطلمیوسی نبود و به کشف یا جعل نظام جدیدی از نجوم نائل نشد. این کپلر بود که، (بنا بر تاریخ و فلسفه کلاسیک علم) این مشاهدات انبوه و جزء به جزء را مبنای حرکت به سوی اصولی کلی کرد و بنای استقرای را به عنوان روش علم نهاد. او به سه کشف مهم و تدوین قوانین سه‌گانه معروف در شیوه حرکت سیارات توفیق یافت که در کنار نظریه کپرنیک مبنای جهان‌شناسی و جهان‌بینی مدرن شدند. اما، به‌ویژه از منظر بحث این مقاله، بیش از آنکه اصل کشفیات او چشمگیر جلوه کند، این روش او (بنا بر مشهور) در سیر از انبوه مشاهدات جزئی و کم‌اهمیت به سوی کشف قوانین کلان و کلی بود که نظرها را به خود جلب کرد. او البته تصویر دقیقی از آنچه جست‌وجو می‌کرد، نداشت و شاید گراف باشد اگر کپلر را مؤسس آگاه روش علمی بدانیم (کوستلر، ۱۳۵۸)، اما «شوق او به یافتن فرمول‌های تأییدپذیر تجربی» مسلم است. «عنصر مهم و نویی که به دست کپلر بر شیوه استنتاج علمی افزوده شد، این است که نظم سبب‌ساز باید با وسواس تجربی تمام مورد تحقیق قرار گیرد» (آرثربرت، ۱۳۶۷، ۵۲ و ۵۵).

همان‌طور که مشهور است، این مسیر را مبتکر بزرگ ایتالیایی، گالیلئو گالیلئی، ادامه داد. او در کتاب خود دربارهٔ دو علم جدید، گزارشی از فعالیت‌هایی به دست داد که طی آنها - مطابق آنچه شهرت یافت - او بر اساس تکرار مکرر آزمایش‌هایی کوچک و جزئی با اشیائی پیش‌یافتاده چون سنگ‌ریزه و کاه و پر و تپله و نظایر آن، به کشف قوانینی عام و جهان‌شمول در مورد حرکت تمامی اجرام و اجسام زمینی و آسمانی رسیده بود. ظاهراً گالیلئو اولین کسی بود که آزمون تجربی راه در معنای آزمایشگاهی آن، مبنای استقراء علمی قرار داد، و با روش «آزمون و خطا» و تکرار و نیز با اتکا به اشیا و امور دمدستی به سوی تدوین اصول کلان علمی حرکت کرد. غالباً (به گونه‌ای ساده‌سازانه) اختلاف نظر گالیلئو با کلیسا نیز بر اساس جایگزینی استقرای جزئیات به جای قیاس کلیات در فعالیت علمی توضیح داده شده است؛ کلیسا با اعتماد به گزاره‌ای کلی که اعتبار آن مسلم انگاشته می‌شد، یعنی وجود زمین در مرکز منظومه، مشاهدات جزئی مانند نامنظم بودن مدار و سرعت حرکت سیارات را مورد تردید قرار می‌داد؛ گالیلئو بر عکس، با استناد و اعتبار دادن به مشاهدات جزئی مانند ارساد هلال‌های سیارات از طریق تلسکوپ در یک اصل کلی همچون زمین‌مرکزی تردید می‌کرد. به نظر می‌رسد که «اهمیت گالیلئو در شکل‌گیری علم جدید، بسیار بیش از آنکه مدیون کشفیات و آراء او در فیزیک و نجوم باشد، مرهون امتناع او از کمک به دنباله‌روی علم از فلسفه است» (دریک، ۱۳۸۲، ص ۱۰). بر این امر تأکید شده است که اهمیت گالیلئو برای فلسفه ناشی از خردگرایی او است. «وی از شیوهٔ تفکری دربارهٔ فرایندهای فیزیکی که بر حسب اصطلاحات ریاضی قابل شرح است، دفاع می‌کرد و این شیوه را در مقابل شیوه‌های تفکر متعارف‌تری که قبلاً به صورت معیار درآمده بودند، قرار می‌داد. اکثر این شیوه‌ها از نوشته‌های ارسطو سرچشمه می‌گرفتند» (مورتون، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

همزمان و متأثر از تغییر روش علم، در علوم کالبدشناسی و فیزیولوژی هم تحولات مهمی روی داد. کتاب آندراس وسالیوس، در کارخانهٔ بدن انسان، همزمان با کتاب کپرنیک و کتاب هاروی، کالبدشناسی حرکت قلب و گردش خون جانداران و کمی قبل از محاکمهٔ گالیلئو منتشر شد. این تحقیقات و یافته‌های آن گرچه به اندازهٔ نجوم جذاب و مشهور نبودند، اما از حیث نشان دادن نقش تغییر روش علم دست کمی از آن نداشتند. یکی از مورخان معروف علم می‌گوید: «هاروی نه از راه بحث نظری یا استدلال پیشینی، بلکه با چند گام به اندیشهٔ بزرگش دست یافت که بر مشاهدهٔ قلب از راه تشریح کالبدشناختی، بدان صورت که در جاندار زنده، یا به قول خودش، در تشریح‌های مکرر زنده دیده بود، استوار بود» (دامپی‌یر، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵). میکروسکوپ، ابزار مشاهده در این علم، تقریباً همزمان با تلسکوپ، ابزار مشاهده در نجوم، در اوایل قرن هفدهم اختراع شد؛ ابزارهایی که مقدمهٔ جزئی را بر نتیجهٔ کلی مقدم می‌داشت. نابغه بزرگ انگلیسی، آیزاک نیوتون، با کتاب دوران‌ساز خود، اصول ریاضی فلسفه طبیعی، نقطه اوج این حرکت بود. داستان مشهور اشتغال وی به مطالعه در یک باغ و مشاهده افتادن یک سیب، به عنوان نقطه شروع مطالعه درباره موضوع «گرائش» - هر چند ساختگی هم بوده باشد - از منظر آنچه عموم افراد مطلع درباره روش کار علمی او می‌اندیشیدند، حائز اهمیت است؛ گفته می‌شود او با مشاهده حرکت سیب به طرف زمین از خود پرسیده بود: «چرا به طرف زمین و نه به طرف آسمان؟» آنچه در این

داستان جالب توجه است تأکید بر رویکرد استقرائی نیوتن است. او از «مشاهده امر جزئی»، تکراری و هرروزینه‌ای مانند سقوط یک سیب که لابد با صحنه‌های مشابه مکرری چون افتادن توپ، فرونشستن غبار، باریدن برف، ته‌نشین شدن رسوب مایعات، و ... ترکیب شده بود، به سوی «تدوین قانون کلان» جاذبه عمومی رفت که حرکت افلاک را تبیین می‌کرد. جمله معروف نیوتون مبنی بر اینکه «من اهل فرضیه‌بافی نیستم» (برت، ۱۳۶۷) نیز اشاره‌ای به همین موضوع است؛ مضمون سخن مذکور این است که فرضیه‌بافی، یعنی کاری که قدما می‌کردند، عبارت است از طرح همراه با اطمینان ادعاهای کلان تأییدنشده، اما من (نیوتون) و علم جدید (فیزیک گاليله‌ای - نیوتونی) اهل چنان کلی‌گوئی‌هایی نیستیم و به جای آن، حرکت از مشاهده دقیق امور جزئی به سوی کشف قانون کلی را قرار داده‌ایم. من اهل فرضیه‌بافی نیستم یعنی اهل قیاس نیستم، اهل استقراء هستم؛ اعتبار قانون کلی، متکی به مشاهدات جزئی است، نه بر عکس.^۲

بر اساس چنین برداشتی بود که یک انگلیسی دیگر، این بار نه یک دانشمند بلکه فیلسوفی دانش‌دوست به نام فرانسیس بیکن، در کتاب خود/رغنون جدید (که عنوان آن، در تقابل با/رغنون قدیم) نام کتاب منطق ارسطو، اشاره‌ای بود به تحولی بزرگ در شیوه فهم و علم بشر در عصر مدرن) تمثیلی به کار برد که برای توضیح ماهیت روش جدید علم به شکل یک تمثیل کلاسیک درآمد؛ او گفت باید حبه‌های مشاهده را بر هم انباشت تا از خلال آن شراب دانش جاری شود. گویی او به استقراء، به معنای دقیق این واژه در زبان عربی، باور داشت؛ باید قریه به قریه، ده به ده جست‌وجو کرد و جزئیات پراکنده و پیش‌پاافتاده را گرد آورد و به کمک آن به ساخت علم پرداخت. در قالب ایهامی نیمه‌منطقی - نیمه‌شاعرانه، مضمون سخن او که به سرعت به گفتمان غالب بدل شد، این بود که جزئی جزئی نیست، کلی است و کلی کلی نیست، جزئی است؛ به این معنا که آنچه برای پیشبرد دانش اهمیت کلان دارد، جزئیات مشاهدتی است که دارای اعتبار تجربی است، نه گزاره‌های کلی که معلوم نیست ارزش خود را از کجا به دست آورده‌اند. /رغنون نو منطق جدیدی است که بیکن در آن می‌گوید: «منطق من به اندیشه می‌آموزد که نه همچون منطق عادی از طریق قیاس‌ها و استنتاج‌های فهم و عقل، تنها مفاهیم مجرد انتزاعی را دریابد؛ بلکه چنان باشد که بتواند طبیعت را به درستی تجزیه کند» (خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۴۹). اعتقاد بیکن به این شیوه چنان بود که می‌گفت دفترچه‌ای بردارید و به راه بیفتید و هر آنچه را که در متن طبیعت مشاهده کردید، هر قدر هم ریز و ظاهراً بی‌ارزش، دقیقاً ثبت کنید، علم این گونه درست می‌شود. به عبارتی، بر اساس این دیدگاه، بر خلاف نگرش دوران باستانی افلاطونی - ارسطویی، علم جدید بارانی نبود که از ابر کنده شود و فروریزد، ابری بود که از ترکیب ذرات درست می‌شد. یعنی از بالا به پایین نمی‌آمد، از پایین به بالا می‌رفت.

هیوم، نظریه‌پرداز بزرگ معرفت‌شناسی مدرن در این باب گفت: «آن روش علمی‌ای که در آن ابتدا یک اصل کلی مبنا قرار می‌گیرد و استدلال‌ها و نتایج متعدد و متنوعی از آن گرفته می‌شود، ممکن است از منظر صورت استدلالی کامل باشد، اما توجهی به واقعیات طبیعت و ناتوانی‌های بشر ندارد و به همین دلیل منبع توهمات و اشتباهات بسیار است. انسان امروز به‌شدت پیرو فرضیه و نظریه در علوم طبیعی

۸۱ فلسفه علم و فلسفه سیاست، تأثیر روش‌شناختی علم مدرن بر حقوق سیاسی (Philosophy of Science and Political Philosophy ...)

است و در این راه به استدلال انتزاعی قیاسی بی‌توجه است، بلکه به تجربه متکی است» (Hume, 1998, p.77).

به گمان من و در قالب یک فرضیه، همه چیز برای تسری و تعمیم (چه بسا ناخودآگاه) این استدلال به حوزه سیاست و حقوق در فضایی که توصیف شد، فراهم بود. این فضای پارادایمی می‌توانست ذهن‌ها را به شکلی تربیت کند و سازمان دهد که در موارد دیگر هم همین‌طور به استدلالاتی مشابه عادت کنند. توجه به عدم جدایی علم و فلسفه برای درک این موضوع ضروری است. در قرن هفدهم، عموم دانشمندان علایق و بسا نظرات فلسفی داشتند و عموم فلاسفه از اطلاعات علمی برخوردار بودند. گالیله و نیوتن، به عنوان مهم‌ترین دانشمندان، بحث‌های مهمی در فلسفه مطرح کردند. نام کتاب نیوتن، *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* است که نشان می‌دهد کماکان علم بخشی از فلسفه تلقی می‌شد. چنین چیزی (که امروزه کاملاً رخت بر بسته است)، می‌تواند غرابت تأثیر فلسفه علم طبیعی بر فلسفه سیاست را کاهش دهد.

فلسفه سیاسی

در حوزه فلسفه سیاست، در عصر میانه و پیش از آن، انسان‌ها چنان آموخته و تربیت شده بودند که فرد از خود اصالتی ندارد و جان و مال او مجازاً متعلق به اوست. هر چه در حوزه فرمانروایی و حاکمیت سلطان یافت می‌شود، از زمین و کشتزار و رمه و رعیت، از جان و مال و ناموس، همه به شکلی حقیقی و اصیل از آن پادشاه است، اما او از سر ضرورت و بزرگواری، حصه‌هایی از این ملک یکپارچه را به صورت مشروط و موقوت در اختیار رعیت قرار می‌دهد تا نانی به کف آرد و به غفلت نخورد. (ارسطو، ۱۳۴۹، ج ۲، صص ۱۵ و ۱۶). غفلت رعیت فراموش کردن این نکته بود که او جز امانت‌داری موقتی از جزء کوچکی از یک تمامیت، یعنی یک سلطنت، نیست؛ سلطنتی که از بالاترین نقطه وجود، یعنی اراده الهی، به صورت یک موهبت، به فردی که فره ایزدی دارد، تعلق گرفته است. پس نظام مشروعیت از بالاترین نقطه خود، یعنی مشروعیت فی‌نفسه خداوند که منجز و مؤبد است، آغاز می‌شود و به صورت مشروط و موقت به پادشاه انتقال می‌یابد. این مشروعیت به نوبه خود در مسیر نزولی پایین می‌آید و به فرد فرد رعیت می‌رسد. رعیت از خود هیچ ندارد جز آنچه در اتصال با کلیتی فراتر از خود کسب کرده است، همان‌طور که پادشاه از خود هیچ ندارد جز آنچه که در اتصال با کلیتی فراتر از خود کسب کرده است. در کتاب مقدس آمده است: «هر شخص باید مطیع قدرت‌های برتر شود، زیرا قدرتی جز خدا نیست و آنهایی که هست، از جانب خدا مرتب شده است. حتی هر که در برابر قدرت مقاومت کند، مقاومت با ترتیب خدا کرده باشد و هر که مقاومت کند حکم بر خود آورد [خود را در معرض خطا و خطر قرار می‌دهد] ... زیرا او [سلطان مطلقه] خادم خداست» (کتاب مقدس، ۲۰۰۲، ص ۱۳۱۰).

در اینجا هم با چیزی شبیه به یک هرم مواجهیم که در آن، ناچیزترین چیزها همان‌هایی هستند که در پایین‌ترین سطح هرم جا گرفته‌اند: ذرات انسانی دارای کم‌ترین اصالت و اعتبار بالذات‌اند؛ از خود هیچ

ندارند جز آنچه لایه‌های بالاتر به آنها تفویض کرده‌اند. در سنت سلطانی، پادشاه یا امپراتور «اقتدار آسمانی را منشأ اقتدار خود می‌داند. خداوند خود سلطه خود را به او وانهاده است. او خود را دارای فره ایزدی می‌داند. ... بنیادی‌ترین اصل این تفکر این است که هر آنچه در زمین روی می‌دهد یا هست، نهایتاً منتهی به اراده‌ای آسمانی است، نه به شایستگی ذاتی یا تلاش مستقل افراد» (Kings, 2003, pp.127-128). از همین رو است که اگر پادشاه به خانه‌ای درآید، هر محصولی را که برداشت کند، هر رعیتی را که سیاست کند، هر که را که به حرم بخواند، جز به مال حلال خود دست نینداخته است و حرجی بر او نیست. حتی در سنت استبداد غربی، در دوران پیش‌مدرن «هیچ مجلس ملی مستقل و قدرتمندی و هیچ دیوان قضایی مستقلی از اراده شاهانه وجود نداشت، البته شوراها فرا خوانده می‌شدند اما این برای مشورت‌های کارشناسی یا دادن رسمیت بیشتر به تصمیمات بود (ibid, p.14). یکی از صاحب‌منصبان کلیسایی در قرن دوازدهم می‌نویسد: «جایگاه سر در پیکره کشور را شهریار پر می‌کند که تنها تابع خداوند و کسانی است که مقام خداوند را اجرا می‌کنند و نماینده او بر روی زمین هستند، همچنان که در پیکر انسان، روح بر سر حکومت و آن را پر قوت می‌کند؛ ... کسانی به منزله پاهای هستند که مشاغل پایین‌تر را انجام می‌دهند. از این جمله باید کشاورزان را به حساب آورد؛ ... اینان گرچه ربطی به اقتدار هیئت حاکمه ندارند، لیکن برای کل یکپارچه جامعه و کشور به میزان زیادی مفیدند.» او سپس اضافه می‌کند: «من به سهم خود معتقدم که شانه‌های مردم وفادار باید پایگاه قدرت حاکم باشد و من نه تنها قدرت حاکم را صبورانه می‌پذیرم، بلکه مادام که آن قدرت در تبعیت از خداوند اعمال گردد و پیرو فرمان‌های او باشد، با شادی و لذت آن را قبول می‌کنم» (جان سالیسوریایی، ۱۹۲۷، صص ۶۵-۶۴).

پاسکال می‌گوید که از نظر عادات و عقاید مرسوم، رعیت نباید به حاکم بگوید من تو را شاه کرده‌ام، همان‌طور که مردم نباید به اشراف زمین‌دار بگویند من تو را مالک کرده‌ام. ریشه حکومت و مالکیت مردم‌اند، اما عقاید و آداب و رسمی در زندگی انسان‌ها وارد شده که منشأ اصلی این امور را پنهان کرده است (شومین، ۱۳۷۹، ص ۷۰).

هنگامی که خواجه نصیرالدین می‌گوید که «هر شخصی جزوی بود از منزل ... و هر امتی جزوی از اهل عالم» (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۶)، نوعی سلسله مراتب را گوشزد می‌کند که فرد در انتهای آن قرار می‌گیرد. فارابی این سلسله مراتب انسانی و اجتماعی را به ساخت سلسله مراتب نجوم مربوط می‌کند. او علت تفاوت بزرگی و کوچکی ملل را اجسام آسمانی می‌داند که «پدید آمده از کره نخستین بالای سر آنهاست» (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱). صراحت بیشتر در تعیین جایگاه پادشاه در فکر سنتی پیش‌مدرن از آن سیاست‌نامه‌نویسان است: «در مدارج موجودات و معارج معقولات، بعد از نبوت که غایت مرتبه انسان است، هیچ مرتبه‌ای ورای پادشاهی نیست و آن جز عطیت الهی نیست. ایزد - عز و علا - پادشاه وقت را این منزلت و کرامت کرده است و این مرتبت واجب داشته است تا بر سنن ملوک ماضیه همی‌رود و رعایا را بر قرار قرون خالیه همی‌دارد» (نظامی عروضی، ۱۳۷۴، ص ۶). به گمان من، تعبیر اخیر «رعایا را بر قرار قرون خالیه همی‌دارد» تأکیدی است بر سنت آویختگی رعیت از پادشاه.

به نظر می‌رسد که این تلقی کاملاً با پارادایم علم قیاسی که در آن، مشروعیت از بالا به پایین و از کل

به جزء است، تناسب دارد. اما این نظام مشروعیت در قرن هفدهم با جدال جدی روبه‌رو شد. زمزمه این جدال البته از اواخر عصر فتودالیته شروع شده بود مبنی بر اینکه «حکومت همان‌طور که حقوق دارد، وظایف هم دارد. پس مقاومت در برابر حاکم غیرقانون‌مدار که قرارداد دوسویه میان حاکم و شهروند را نقض می‌کند، مشروع است» (Caenegem, 2003, p.210)، اما در آغاز عصر مدرن رسوخ یافت. جالب توجه است که ماکیاولی - که کتاب مشهور او شه‌ریار سی سالی زودتر از کتاب کپرنیک نوشته شده بود - گرچه مطلقاً نظریه‌پرداز دمکراسی نبود و در مقام هنجارپردازی سیاسی، بیش‌تر مشهور به طرفداری از حاکم است تا محکوم، بیش‌تر به شکلی ابزاری از حاکم طرفداری می‌کند و قدرت و ثبات حاکم را برای قدرت و ثبات مملکت و لابد نهایتاً برای ساکنان آن می‌خواهد. او به عنوان یک نظریه‌پرداز سیاسی در فاصله قرون وسطی و دنیای جدید، جنس رابطه مردم و حاکم را اساساً و اصالتاً نوعی انتخاب از سوی مردم می‌داند. از نگاه او، در طول اعصار در هر منطقه‌ای «مردمان گرد هم آمده‌اند و برای اینکه بهتر بتوانند از خود دفاع کنند از میان خود قوی‌ترین و دلیرترین فرد را به رهبری برگزیده‌اند و تصمیم گرفته‌اند که به فرمان او گردن بنهند. ... و پس از آن به جای قوی‌ترین و دلیرترین افراد، خردمندترین و عادل‌ترین کسان به رهبری انتخاب شدند. اما بعدها مردمان بر آن شدند که حکمرانی ارثی را جانشین زمامداری انتخابی کنند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۴۲). ماکیاولی از آن حیث که پایی در عصر جدید دارد، اشاره‌ای به ماهیت قراردادی مشروعیت می‌کند، اما چون پایی هم در عصر سنت دارد، کماکان مقهور روش‌های دنیای قدیم است، موضوع را نمی‌شکافد و به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که بیش‌تر در سلک قدما قرار می‌گیرد و مشروعیت حاکم را به رعیت متصل نمی‌بیند. پیش از ظهور علم جدید و متأثر از رنسانس و اصلاح دینی، اشاراتی کم و بیش و افتان و خیزان به وزن و نقش سیاسی رعیت آغاز شده بود؛ اسکینر، به عنوان بزرگ‌ترین محقق فلسفه سیاسی آغاز عصر مدرن می‌نویسد: «در دوره رنسانس شهرهای ایتالیا تلاش می‌کردند تا از قوانینی که خود طراحی می‌کنند، پیروی کنند. بارتولوس ضرورت اطاعت از قوانین امپراتوری را رد کرد و استدلال او این بود که قانون باید از واقعیت‌های موجود در هر دولت‌شهر شکل بگیرد نه اینکه به شکل قانون امپراتوری از بالا به همه تحمیل شود.» (Skinner, 2002, p.10).

چنان‌که مشهور است، نظام مشروعیت سیاسی در قرن هفدهم با ظهور فیلسوفان سیاسی بزرگی چون هابز و لاک وارونه شد. بدین شکل که مبنای مشروعیت حاکم و موجّه موقیعت او قرارداد ضمنی یا رضایت رعیت یا شهروند شد و به این ترتیب، هرم مشروعیت‌دهی وارونه شد. اما، به نظر می‌رسد که پس از ظهور علم جدید و به ویژه از سوی فلاسفه طرفدار علم جدید و مرتبط با عالمان جدید بود که این نظریه در فلسفه سیاسی جدی گرفته شد و سامان یافت.

تأثیرپذیری سیاست از علم

چنان‌که دیدیم، بر اثر انقلاب روشی در آثار دانشمندان بزرگ قرن هفدهم، نظام مشروعیت‌بخشی در علم وارونه شد، و تا جایی پیش رفت که علت‌العلل وقفه طولانی علم در قرون گذشته، غلط بودن نظام

مشروعیت‌بخش از بالا به پایین تلقی شد. از بیکن، به عنوان سخنگوی علم جدید که رمز توفیق کپلر، گالیله، بویل و گیلبرت را تبیین می‌کرد، نقل کردیم که این جزئی‌ترین مشاهدات‌اند که از خود چیزی دارند، قانون‌ها بر دوش این ذرات سوار می‌شوند، مشروعیت علمی خود را از اینان می‌ستانند و به اینان وامدارند. اگر چنین انقلابی در روش علمی، بخواهد تأثیری بر نظام مشروعیت سیاسی بگذارد، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ پاسخ چندان دشوار به نظر نمی‌رسد: هرم مشروعیت سیاسی هم وارونه خواهد شد. این اجزاء سیاسی هستند که به کلیت فراتر از خود مشروعیت می‌دهند. این پادشاه است که وامدار رعیت است و بر اثر خواست و رضایت رعیت که تنها اراده‌ای است که اصیل، بر پای خود استوار و منجز و مؤبد است، به صورت امانتی و مشروط و موقت، قدرتی به پادشاه داده می‌شود. در هر زمان، چنانچه در شایستگی پادشاه برای امانتداری و مسؤلیت‌پذیری تردید رود، این قدرت قابل اعاده و واگذاری به دیگری است. این همان فرایندی است که با هابز شروع شد، با لاک ادامه یافت، در روسو و پین به اوج رسید و انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی انگلستان، آمریکا و فرانسه را پشتیبانی و توجیه کرد. بر همین اساس، گفته شده است که «تفکرات سیاسی مدرن، از هیچ و عدم به عالم هستی راه نیافته است. یعنی لغات و تفکرات سیاسی جدید منشأ و منبع مشخص و دقیقی دارد. این اصطلاحات و این تفکرات از انسان‌گرایی مشتق از نهضت اصلاح‌طلبی اروپا و نهضت تجدید حیات سرچشمه گرفته و تدارک آن در چارچوب عقل‌گرایی علمی و خصوصاً در عرصه فیزیک گالیله متحقق شده است» (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

توماس هابز که می‌تواند اولین فیلسوف سیاسی مهم عصر جدید و در عین حال یکی از روش‌شناسان علم و حتی یک فیزیکدان قابل تلقی شود، شخصیت کلیدی این مبحث است. او هم فیلسوف بود و هم دانشمند و فلسفه خود را آگاهانه از مبانی فکر علمی‌اش استنتاج می‌کرد. هابز که نظرات اصلی خود را در فاصله زمانی بین گالیله و نیوتن نوشت، با گالیله و دکارت و بیکن و بسیاری از بانیان و حامیان علم و روش‌شناسی جدید از نزدیک مرایبه و مباحثه داشت. او «به وسیله همین حکما و دانشمندان با تفکر فلسفی و علمی کشورهای اروپا آشنا شد و دریافت که فیزیک قرون وسطایی که هنوز در دانشگاه آکسفورد تدریس می‌شد، از اعتبار افتاده است» (جونز، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶). هابز روش گالیله را می‌ستود و به اتمیسم مادی‌انگارانه به جد باور داشت. وی کوشید نظریه‌ای بدیع درباره فیزیک نور بر مبنای ایده هاروی در کشف جریان گردش خون بپرورد. تأکید او بر پیروی از تجربه‌گرایی عالمان بزرگ سده هفدهم در علم و فلسفه و به ویژه در فلسفه سیاسی چشمگیر بود. بر همین اساس، به دکارت انتقاد داشت که علی‌رغم ابداعات بزرگش، تمام علم و فلسفه‌اش به یک کلان‌استدلال عقلی درباره خدا و اینکه در پی اغوای بندگان نتواند بود، پس علم ما توهم نیست، آویخته است؛ استدلالی که سخن سستی است و علم راه بر خلاف روش تجربی جدید، وامدار ایده‌های کلان عقلی - متافیزیکی می‌کند (تاک، ۱۳۷۶، ص ۳۴). هابز فیلسوفی بود که فلسفه را به دو شاخه موازی تقسیم می‌کرد که رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. به عبارتی فیلسوف - دانشمندی بود که علم و فلسفه را خطوطی می‌دید که به یک منشأ وصل می‌شوند. از نگاه او «هنگام کاوش در علت هستی و چیستی اجسام، دو گونه اصلی و بسیار متفاوت از جسم می‌یابیم. یکی جسم طبیعی نام دارد چون ساخته طبیعت است؛ دیگری [جسم سیاسی یا] حکومت نامیده می‌شود و

ساخته اراده و همداستانی انسان‌هاست» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۲۲). از نظر هابز، جسم طبیعی محصول در کنار هم جمع شدن اتم‌ها است و جسم سیاسی محصول در کنار هم جمع شدن آدم‌ها. برای فهم طبیعت باید به روابط مادی میان اتم‌ها پرداخت و برای فهم سیاست به روابط مادی میان آحاد مردم. علم مکانیک ذرات (اعم از طبیعی و انسانی)، هم فیزیک را توضیح می‌دهد و هم سیاست را. نام اولین رساله مهم هابز قابل تأمل است: *اصول قانون، طبیعی و سیاسی*. او در جدولی که برای تقسیم‌بندی علوم ارائه می‌کند، چنین می‌نویسد: «علم یعنی شناخت نسبت به استدلال‌ها و استنتاج‌ها که فلسفه هم خوانده می‌شود، [عبارت است از یک] استنتاج از اعراض و کیفیات اجسام طبیعی که فلسفه طبیعی خوانده می‌شود [و دوم] استنتاج از اعراض و کیفیت‌های پیکره‌های سیاسی که علم سیاست و فلسفه مدنی خوانده می‌شود.» (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸).

از این تأکید مکرر بر توازی میان فلسفه طبیعی و فلسفه سیاسی، میان جسم طبیعی و جسم سیاسی، میان قانون طبیعی و قانون سیاسی، میان ذرات طبیعی و ذرات سیاسی، می‌توان گمان زد که عقاید روش‌شناسی علم مدرن در هدایت هابز به سمت به‌کارگیری روش‌شناسی مشابهی در بنیادهای علم سیاست نقش جدی داشته است؛ یعنی در وارونه کردن جهت مشروعیت‌بخشی از کل به جزء به از جزء به کل. به نظر می‌رسد که انکار حق الهی پادشاهی و فروکاهش آن به قرارداد اجتماعی میان اجزاء رعیت، و وارونه کردن جهت مشروعیت‌بخشی هرم سیاسی، از وارونه شدن روش‌شناختی جهت مشروعیت علمی از جزئی به سوی کلی تأثیر گرفته است. هنگامی که جونز می‌گوید که تکامل علم طبیعی جدید به همت گالیله و دیگران «بی‌شک بر همه اروپاییان هوشیار و اندیشه‌ورز تأثیر داشته، اما بر مشرب فکری هابز و به ویژه بر تفکرات وی در باب مسائل سیاسی اثری عمیق گذارده است» (جونز، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸)، ظاهراً به کلیت چنین تأثیری اشاره می‌کند. یکی از شارحان هابز نیز در این باره، در مقدمه *بر لویاتان*، چنین می‌نویسد: «مرحله تجزیه‌ای روش گالیله، وقتی [به وسیله هابز] در علم سیاست به کار رود، به معنی تجزیه جامعه سیاسی به اجزای آن یعنی افراد انسان است» (مک‌فرسون، ۱۳۸۰، ص ۲۸). هابز، با طرح این ایده که جنس مشروعیت حاکم از جنس قرارداد میان آحاد رعیت، نه حتی میان رعیت و پادشاه (میسنز، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷) است، برای اولین بار در قالب یک نظام نظری در مشروعیت خداداد حاکم تردید انداخت، او را برای اولین بار در برابر رعیت واجد وظیفه دانست و رکن این وظیفه را فراهم کردن امنیت انگاشت. گرچه او موقت و مشروط بودن حاکمیت را نپذیرفت و بنابراین دمکرات نبود، اما همین حرکت حداقلی در نفی فره ایزدی سلطان، از طریق فروکاهش بنیاد حاکمیت سیاسی به قرارداد میان رعیت برای شروع وارونگی هرم مشروعیت کافی بود. طرح روی جلد اولین چاپ کتاب *لویاتان هیولائی* را نشان می‌دهد که تنه‌اش مرکب از توده‌ای از افراد است و در یک دست شمشیر و در دست دیگر عصای اسقفی دارد و به نحوی گول‌آسا بر فراز مناطق روستایی آرام و بی سروصدایی پدیدار شده است. بدین سان، لویاتان، یا حاکم سیاسی - دینی، قدرتی است برآمده از اجزاء انسانی، از توده‌های رعیت؛ یعنی اجزاء متفرد واقعی تجربی هستند که به کلیت‌های عقلی مشروعیت می‌دهند.

شخصیت دیگری که این فرایند را گام مهم دیگری فراتر برد، جان لاک است. او نیز منتقد جدی

فلسفه اسکولاستیک ارسطویی آکسفورد و علاقه‌مند به علم و فلسفه جدید بود و بر اثر همنشینی با دانشمند بزرگ هم‌عصرش، رابرت بویل به آموختن شیمی و فیزیک رو آورد و درس طب خواند. مهم‌ترین موقعیت و امکان فکری‌ای که آکسفورد به لاک داد، این نبود که بیرون از دانشگاه کار کند و اندیشه‌های فلسفی خود را تدوین کند، بلکه این بخت بود که بتواند در تحقیقات پزشکی و شیمیایی دانشمندی چون بویل و هوک و لاور و سیدنهام شرکت کند. لاک طی همنشینی با اینان ارزش تجربه‌پی‌گیر و منظم را دریافت. همین همنشینی است که بحث در مورد تأثیر مابانی دانش جدید را بر فلسفه سیاسی او ضروری می‌کند.

سیدنهام در نامه‌ای به لاک می‌نویسد: «علم حقیقی نخستین بار در جهان به وسیله تجربه و مشاهده رشد کرد، اما انسان‌های متکبر و زیاده‌خواه که به دانشی که در توان آنها بود و به دردشان می‌خورد، اکتفا نکردند، چنین پنداشتند که باید به درون علل مخفی اشیا نفوذ کنند، اصول کلی بسازند، از ذهن خود قواعدی کلی راجع به کارکرد طبیعت بنا کنند و آن‌گاه بیهوده منتظر بمانند تا طبیعت بر اساس قوانینی حرکت کند که قواعد کلی پنداری آنان برای آن تجویز کرده است.» (Dunn, 1984, p.8).

از جملات فوق چنین برمی‌آید که لاک هم مانند هابز با دانش تجربی در حال رشد و بنیان آن و منتقدان روش‌های علمی کهن آشنا بود و ذهنی درگیر این مباحث داشت. متأثر از همین آموزه‌ها بود که نوشت: «علم به حقیقت چند قضیه کلی راجع به جواهر اشیا رسا نیست. ... مثلاً ما به مجرد ملاحظه مفهوم ذات و تصور انسان نمی‌توانیم ادعا کنیم که انسان در فواضلی می‌خواهد یا اینکه از چوب و سنگ تغذیه نمی‌کند. پس در این موارد و موارد مشابه به ناچار باید به مفردات تجربه رجوع کرد» (لاک، ۱۳۴۹، صص ۳۲۱ و ۳۰۶). آیا انکار ارزش علمی کلیات و تسری اعتبار مفردات تجربه به دنیای اجتماع نمی‌توانست نظریه‌ای مشابه در فلسفه سیاسی ایجاد کند؟ لاک می‌گوید: «به نظر این جانب، دولت اجتماعی از انسان‌ها است که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی تشکیل شده است. ... وظیفه حاکم مدنی است که با اجرای عادلانه قوانین برابر برای همه مردم به طور عام، و برای هر فردی که تحت سیادت او است، به طور خاص از مالکیت مشروع آنان نسبت به چیزهایی که متعلق به زندگی دنیوی آنان است، حراست کند» (لاک، ۱۳۷۷، ص ۵۶).

لاک دو کتاب مهم دارد، یکی در این باره که چگونه می‌فهمیم و دیگری در این باره که چگونه باید سیاست ورزید. لاک در کتاب *جستار در باره فهم آدمی* با فروکاهش فلسفه شناخت به روان‌شناسی ادراک، تجربه‌باوری در خصوص فهم آدمی را بنیان می‌گذارد. نظریه مهم او در نفی هرگونه دانش فطری، زمینه‌سازی برای ابتدای همه چیز بر تصورات جزئی حسی بود. «ذهن مصالح و مواد عقل و شناخت را از کجا می‌آورد؟ به این پرسش در یک کلمه پاسخ می‌گوییم: از تجربه و منظور از تجربه محسوسات جزئی است» (لاک، ۱۳۴۹، ص ۵۶). متناسب با این فلسفه معرفت، لاک در فلسفه سیاسی‌اش مبنای مشروعیت را محسوسات جزئی سیاسی، یعنی شهروندان، قرار می‌دهد. لاک در کتاب مهم دیگرش، *دو رساله درباره سیاست*، از قول رابرت فیلمر، مدافع نظری سلطنت مطلقه، چنین نقل می‌کند: «انسان‌ها آزاد زاده نمی‌شوند و بنابراین هرگز آزادی انتخاب فرمانروای خود یا حق تعیین شکل

حکومت را ندارند. شهروندان صاحب قدرت مطلق‌اند و بنا به حق الهی، بردگان [یعنی مردم] هرگز حق بیعت [یعنی تأیید مشروعیت حاکم] را ندارند. حضرت آدم پادشاه مطلقه بود و از آن زمان تاکنون همه شهروندان همین گونه بوده‌اند» (Lock, 1988, p.143). اما نظر لاک کاملاً متفاوت است: «همه افراد آدمی طبیعتاً آزاد و برابر و مستقل‌اند. هیچ‌کسی را نمی‌توان از حقوق طبیعی او محروم کرد و بدون رضایت خودش، وی را تحت قدرت سیاسی دیگری قرار داد. ... وقتی تعدادی از افراد بشر از روی رضایت خود جامعه یا حکومتی را بنا کنند، اجتماع به وجود می‌آید و واحدی سیاسی تشکیل می‌شود که در آن اکثریت افراد حق اداره امور کلی جامعه را به دست می‌آورند» (ibid, p.293).

کاپلستون، مورخ معروف فلسفه در مورد این دو کتاب چنین قضاوتی دارد: «آنچه لاک در تقریر نظریه سیاسی‌اش گفته است، تا به امروز یکی از مهم‌ترین گفتارها در تاریخ آزاداندیشی به‌شمار می‌رود، درست به همان گونه که کتاب جستار او تا بدین روز در زمره ارجمندترین تصانیف در تاریخ تجربه‌باوری جای دارد» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۸۳). حال سخن این است که میان آن آزاداندیشی سیاسی و این تجربه‌باوری چه ارتباطی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که اگر تجربه‌باوری همان مشروعیت دادن به مفردات علم، و آزاداندیشی نیز مشروعیت دادن به مفردات جامعه باشد، فرض تأثیر این دو بر هم دور نیست و با توجه به قرائن زمانی، این تأثیر باید از فلسفه علم و معرفت به سوی فلسفه سیاسی بوده باشد. عموم کتاب‌های کلاسیک قرن هفدهم، قدرت سیاسی را به شکلی نسبی تحلیل کرده‌اند، اما نظام‌مندترین تحلیل از این نوع متعلق به کتاب ساموئل پوفندورف است با نام *قانون طبیعت و ملل* (۱۶۶۸) که لاک آن را بهترین در نوع خود می‌دانست (Tully, 1993, p.11). در مورد هابز دیدیم که نام اولین کتاب او *اصول قانون، طبیعی و سیاسی* بود و حال می‌بینیم که لاک بهترین کتاب فلسفه سیاسی عصر خود را *قانون طبیعت و ملل* می‌داند. این هر دو نام حکایت از تصور قوانین مشابه در علم طبیعت و علم سیاست دارد. هابز و لاک هر دو راجع به انسان و برای شناخت او از قانون طبیعی سخن می‌گفتند، این نکته با توجه به سوابق علمی و ارتباط آنها با دانشمندان و تأکیدشان بر روش جدید تجربی، الهام آنها از روش‌شناسی علوم طبیعی را بسیار محتمل می‌کند.

نتیجه

غالباً در فهم تحولات فکر سیاسی، مبانی فکری، فلسفی و انسان‌شناختی و نیز حوادث اجتماعی و تحولات اقتصادی که حکم علت را داشته‌اند، مورد توجه بوده‌اند. مثلاً پیدایی دموکراسی و مشروعیت قراردادی به تحولات مربوط به ظهور طبقه بورژوازی و ظهور متفکران عصر روشنگری نسبت داده می‌شود؛ دیدگاهی که کاملاً درست و قابل دفاع است. در عین حال، می‌توان در این زمینه از تأثیر عواملی سراغ گرفت که علیت قطعی و مصرحی نشان نمی‌دهند، اما نوعی مشابهت ساختاری و نوعی رابطه‌توازی میان آنها قابل تشخیص است که گمان تأثیرگذاری را به شدت تقویت می‌کنند. تأثیر فلسفه علم و معرفت مدرن بر فلسفه سیاسی مدرن از این نوع است. وجوه متعدد و متنوع تفکر انسان، اعم از علمی،

سیاسی، هنری و غیره، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و برای هم مسئله‌سازی و نیز راهگشایی می‌کنند. این تأثیر و تأثر می‌تواند بر همین منوال ادامه یابد. ادامه چنین تأثیرگذاری‌ای می‌تواند چنین باشد که با مورد تردید و بررسی و بازرسی قرار گرفتن شکل غلیظ و شدید تقدم مشاهده جزئی تجربی بر نظریه کلی عقلی، در معرفت‌شناسی و فلسفه علم نیمه دوم قرن بیستم، هم‌ارز این تجدید نظر در فلسفه سیاست هم مورد توجه و تأمل مجدد قرار گیرد: آیا افراط در دموکراسی، برای مثال الگوی کالیفرنایی با پنج یا شش انتخابات در سال، حتی برای چگونگی توزیع بودجه ایالتی، تا چه حد قابل دفاع است؟ به عبارت دیگر همان‌طور که بنا بر معرفت‌شناسی متأخر، اهمیت تجربه و حتی تقدم مفروض آن نمی‌تواند به این نتیجه منجر شود که هر چه تجربی‌تر، بهتر، آیا نمی‌توان چنین اندیشید که اهمیت رأی شهروند در نظام سیاسی مدرن، نمی‌تواند به این نتیجه برسد که هر چه دموکراتیک‌تر، بهتر؟ این امر موضوعی است که محتاج تحقیق و مقاله مستقلی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که مسئله نقش تجربه و عقل در علوم تجربی، حتی در قرن هفدهم و در کارهای بنیان‌گذاران این علوم پیچیده‌تر از این است. حتی در مواردی، گالیله و کپلر به فرض‌هایی خردپسند، اما معارض با تجربه متعارف استناد کرده‌اند. اما در این مقاله به آنچه از علوم تجربی و نسبت آنها با تجربه و استقراء مشهور شده است، استناد می‌کنیم. برای بحث ما در این مقاله، اینکه از انقلاب علمی و نسبت آن با تجربه، چه روایتی شهرت یافت و اثر گذاشت، مهم است، نه اینکه محققان تاریخ و فلسفه علم اینک در آن خصوص چه بازاندیشی‌ها و نکته‌سنجی‌هایی دارند.
۲. در اینجا هم تأکید می‌کنم که باریک‌اندیشی حکایت از آن دارد که نسبت کشفیات نیوتن با تجربه و مدل‌سازی ریاضی و آمیختگی آن با تصورات خاص متافیزیکی از عالم، بحث‌های پیچیده و ظریفی را در تاریخ و فلسفه علم برانگیخته است. همان‌طور که اشاره شد، در این مقاله بیش‌تر بر فهم عمومی و روایت رایج از روش‌شناسی این دانشمندان تأکید می‌کنیم.

منابع

- کتاب مقدس**. (۲۰۰۲). ترجمه فارسی، نشر ایلام، نامه پولس رسول به رومیان، باب سیزدهم.
 ابوعلی سینا. (۱۳۱۸ هـ. ق). **تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات**، بمبئی: گلزار حسنی، بمبئی.
 ارسطو. (۱۳۷۸). **سماع طبیعی**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
 ----- (۱۳۴۹). **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: کتاب‌های جیبی.
 آرثر برت، ادوین. (۱۳۶۷). **مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی فرهنگی.

- لووان بومر، فرانکلین. (۱۳۸۰). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی ایران و اسلام.
- تاک، ریچارد. (۱۳۷۶). *هابز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: طرح نو.
- جونز، وت. (۱۳۶۲). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۶). *از برونو تا کانت*، تهران: علمی و فرهنگی.
- دامپی‌یر. (۱۳۷۱). *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سمت.
- دریک، استیلمن. (۱۳۸۲). *گالیله*، ترجمه م. بهاری، تهران: طرح نو.
- دلاکمپانی، کریستیان. (۱۳۸۲). *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.
- شومین، ژرار. (۱۳۷۹). *قرارداد اجتماعی، متن و در زمینه متن*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
- نصیرالدین طوسی. (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*، تصحیح م. مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- نظامی عروضی سمرقندی. (۱۳۷۴). *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: جامی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۷۶). *السیاسته المدنیه*، شرح ح. ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه م.ح. لطفی، تهران: خوارزمی.
- لاک، جان. (۱۳۴۹). *تحقیق در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران: دهخدا.
- . (۱۳۷۷). *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی، تهران: نی.
- ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۷۷). *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مورتون، ادم. (۱۳۸۳). *فلسفه در عمل*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: مازیار.
- میسنر، مارشال. (۱۳۸۵). *فلسفه هابز*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- وستفال، ریچارد. (۱۳۷۹). *تکوین علم جدید*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: طرح نو.
- هابز، توماس. (۱۳۸۰). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- Bacon, Roger. (1928). "Opus Majus", in *Main Currents of Western Thought*, University Of Pennsylvania.
- Dunn, John. (1984). *Locke*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hume, David. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Kings, P.D. (2003). "The barbarian kingdoms", in G.H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lock, John. (1988). *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- John of Salisbury. (1927). "The Statement Book", by Alfred Knopf in *Main Currents Of Western Thought*.

- Skinner, Quentin. (2002). *The Foundations of Modern Political Thought*, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. (1993). *Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caenegem, R. Van. (2003). "Government, Law and Society", in G.H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.



پروژه شگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی