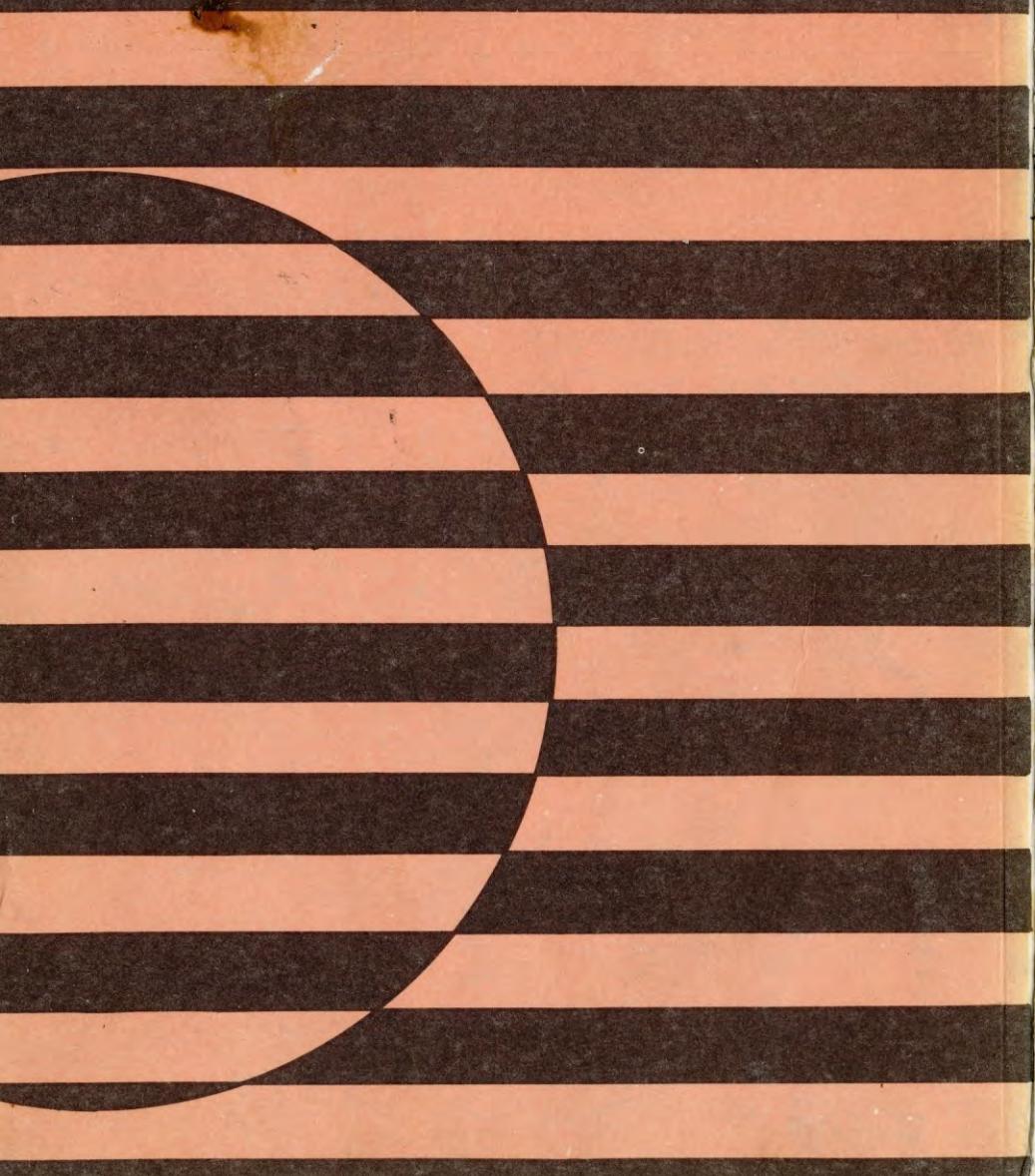


# علم اخلاق هلو سیوس

ترجمہ و تنظیم: ب. گیوان



# علم اخلاق هلوسیوس

ترجمة و تنظیم: ب. کیوان

## انتشارات شباھنگ

علم اخلاق هلوسیوس

ب. کیوان

چاپ اول / چاپ افست دیبا

شماره ثبت کتابخانه ملی

## علم اخلاق هلوسیوس

ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه سعی کردند مانند دکارت و اسپینوزا به اخلاق پایه‌ای علمی بدهند. بر جسته‌ترین یادگار این تلاش اثر هلوسیوس «درباره روح» است که مورد لعن و نفرین کلیسا‌یابان قرار گرفت و در سال ۱۷۵۸ در پاریس در جلوی دیدگان همه به آتش سپرده شد. مؤلف، در مقدمه کتابش می‌نویسد: «به‌پندار من اخلاق را باید مانند همه علوم دیگر مورد بحث و بررسی قرار داد و مانند فیزیک تجربی به‌پی‌ریزی اخلاق پرداخت.»<sup>(۱)</sup>

هلوسیوس مانند نیوتن که به کشف قانون جاذبۀ عمومی نائل آمده بود، می‌کوشید قانون فرمانروابر رفتار آدمی را کشف کند. دومین کتاب مهم وی «درباره انسان» که پس از مرگش انتشار یافت، سرشار از این اشتباق است. به گفته کیم، «... او [هلوسیوس] نخستین کسی بود که در فرانسه برای پی‌ریزی اخلاق مستقل، علمی و معقولانه به تلاش برخاست.»<sup>(۲)</sup>

1 - Hélvétius, *De l'Esprit, Oeuvres Complètes*, Paris 1818, t.I, Preface, P.VII.

2 - A. Keim, *Helvétius, sa vie et son oeuvre*, Paris 1907, P. 601.

آثار این اندیشمند «درباره روح» و «درباره انسان» در تحول فکر فلسفی - اخلاقی و در مبارزات انقلابی طبقه سوم فرانسه علیه نظام فتوталی، آرمان کلیسايی و نهادهای سیاسی فرمانروا نقش عظیمی ایفاء نمود. نقطه عزیمت علم اخلاق هلوسیوس حل مادی مسئله اساسی سراسر فلسفه و تئوری مادی شناخت بوده است. هلوسیوس، ماده‌گرایی خود را با دقت بیشتری گسترش داد و بیش از اسپینوزا حوصلت رزمnde و ضد تشویل‌وژیکی به آن داد. «آنان [ماده‌گرایان فرانسه] توانسته‌اند، در این کار توفيق‌یابند، زیرا بورژوازی فرانسه پس از بوجود آمدن شرایط اقتصادی و اجتماعی برای به قدرت رسیدن سیاسی اش، دیگر خود را به دادن امتیاز افقلاب خوبیش با حد اکثر جسارت به اندیشه‌ها و نهادهای گذشته بورش آورد»<sup>(۱)</sup>

علم اخلاق ماده‌گرایان فرانسه در مقایسه با اپیکور گرایی و اسپینوزا گرایی اعتلاء بیشتری یافت؛ زیرا بانیان آن با سیاست و قانون‌گذاری ارتباط نزدیک داشتند.

هر چند هلوسیوس، به شیوه اسپینوزا، تصدیق می‌کند، هر مسئله‌ای که به طرز صحیح حل نشده می‌تواند دلیل تازه‌ای ایجاد کند، اما او سیستم فلسفی و اخلاقی اش را بر مبنای «اسلوب» هندسه، یعنی بر پایه دلیل‌هایی که در هندسه اقلیدس بکار می‌رود، شالوده‌ریزی نکرده است. او با این اندیشه که هر گاه انسان‌ها نسبت به حقیقت دلیل‌های هندسی باورمند باشند، به آسانی می‌توانند حقیقت دلیل‌های مشابه را در فلسفه و اخلاق پذیرند، همان‌سان نیست.

چون در هندسه منافع افراد مورد بحث نیست، لذا آنان می‌توانند اشیاء را آنطور که واقعیت دارند، تمیز دهنند. در صورتی که در قلمرو

اخلاق همیشه چنین علاوه‌ای نسبت بدوااقعیت وجود ندارد. اغلب منافع افراد مانع از دیدن واقعیت است. هر چند هلوسیوس از منافع طبقاتی متضاد که جامعه را تقسیم می‌کند، سخن به میان نیاورده است، ولی با وجود این، آنجایی که تصدیق می‌کند، چنانچه منافع افراد با حقیقت برخورد نماید، در قبال آن بی طرف نخواهد ماند، مفهوم تاریخی بسیار دقیقی بدست می‌دهد.

بنابراین، اگر ملاحظه می‌شود که سیستم فلسفی و اخلاقی اسپینوزا با وجود بیان منافع بورژوازی بطور اساسی متوجه بخش بخرد و دانای آن است، سیستم فلسفی و اخلاقی هلوسیوس به افراد متوسط جامعه گرایش دارد. به عقیده‌وی این مردمان متوسط در خورد آنند که همه استعدادهای شان را پرورش دهند و به انسان آموزش یافته و دانا بدل شوند. دموکراتیسم و هومانیسم در اخلاق هلوسیوس گسترش بیشتری یافته است و با روح منطقی‌تری در بیان می‌آید.

\* \* \*

فلسفه هلوسیوس تحت تأثیر نمایندگان اندیشه فلسفی و اجتماعی فرانسه‌پیشو: دکارت، بیل(۱)، فوتونول و مونتسکیو و در تماس مستقیم با انسپلکلوبیدیست‌ها: ولتر، روسو، دالامبر، کندیباک، کندورسه و هولباخ تحول یافته است. هلوسیوس مانند سایر ماده‌گرایان فرانسه آثار بیکن و هولباخ و همچنین آثار لاک را که او غالب به عنوان سلف نزدیک خود(۲)

### 1- Bayle

۲ - برخی از پژوهشگران تصدیق می‌کنند، انتقادی که ماندویل شاگرد لاک از معایب جامعه معاصر بعمل آورد، در شکل بندی علم اخلاق هلوسیوس نقش داشته است. این فرض به حقیقت بسیار نزدیک است. مصنف «خانواده مقدس» با نشاندادن پیوند ماده‌گرایی فرانسه با جامعه گرایی و مرحله عالی آن می‌نویسد «ماندویل، شاگرد انگلیسی بالنسبه قدیمی لاک در

به آنها استناد می‌جست، مورد بررسی و مطالعه فراوان قرار داد. او بین متغیران عهد باستان، دموکریت و پیروان او، اپیکور و لوکریوس را صدر همه آنان می‌دانست.<sup>(۱)</sup> او در نخستین قطعه از منظومه‌اش به نام خوبشختی از فرزانگی چنین ستایش می‌کند:

ساده در گفتار و مهر بان در برخورد خویش،  
غوروی فضل فرو شانه نشان میدهد.  
او که به تقلب تقوای دروغین بی اعتماست،  
آموزش‌های اپیکور را تمجید و تایید می‌کند.<sup>(۲)</sup>

هلوسیوس مکتب فلسفی دموکریت را با سیستم افلاطون مقابله می‌کند و می‌گوید که پایه مکتب نخست در زمین و پایه مکتب ثانی در آسمان و میان ابرهاست. او می‌نویسد ... اکنون نیروی عقل بخشی از این ابرها و سیستم را در هم نور دیده است.<sup>(۳)</sup>

هلوسیوس با اصل «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت به مخالفت بر می‌خیزد و می‌گوید که این اصل به هر کس امکان می‌دهد که مسئله اساسی

→

اثر خود ستایش از عیب، مشخصه‌ای از گرایش سوسياليسنی ماده گرانی را ارائه می‌دارد. ماندویل ثابت می‌کند که در جامعه کنونی معایب امری ناگزیر و مقیدند و این به معنای ستایش از جامعه کنونی نیست.

(M·et E. Oeuvres Philosophiques. t. II, La sainte Famille, P. 235, Alfred Costes, éditeur, Paris 1927). بعد آن خواهیم دید که بسیاری از استدلال‌های هلوسیوس تزهای ماندویل را بیاد می‌آورند.

۱- مصنف کتاب «خانواده مقدس» می‌نویسد: «ماده گرایی انگلیش و فرانسه همواره با دموکریت و اپیکور در رابطه نزدیک باقی خواهد ماند».

(همانجا صفحه ۲۲۶)

2- Helvétius, Le Bonheur, P. 118.

3- Helvétius, De L'homme, Oeuvres Complètes Paris 1818, t. 11, P. 156.

سراسر فلسفه را بهشیوه خود مطرح سازد. طبق این اصل، انسان باتکیه بریک امر بدهی تنهای به وجود خاص خویش یقین پیدا می کند و نسبت به وجود اجسام بیرونی بی باور می ماند، لذا می تواند بپذیرد که احساس های ما نتیجه تأثیر اشیاء بیرونی نیستند، بلکه مخلوق نیروی فوق طبیعی اند. او همچنین می تواند وجود احساس هایی را که بنحو دیگری جزء وسیله اشیاء بوجود می آیند، بپذیرد، مانند آنچه که می تواند در رویا و غیره ظاهر گردد. برای هلوسیوس وجود اجسام نخستین درجه یقین است، براساس آن همه یقین های شناخت ما در زمینه فیزیک، فلسفه، اخلاق و سیاست شکل می گیرد. به بیان دیگر، هلوسیوس به هیچ وجه نسبت به هستی جهان مادی خارج و مستقل از شعور ما که انسان شناخت آن را فرا می گیرد، شک نمی کند. ماده گرایی هلوسیوس مبتنی بر پیشرفت هایی است که در عصر وی در علوم طبیعت، به ویژه در فیزیک و ریاضیات دکارت، نیوتون و لیبنیتس حاصل گردید.

اگر، چنانکه می دانیم، گوهر مادی اسپینوزا «طبیعتی است که بطور متافیزیک تغییر شکل می یابد» و تنهای با نیروی ادراك «شهودی» (یعنی عقلی) دریافتی است، به عقیده هلوسیوس ماده مفهومی به غایت وسیع است که برای نشاندادن اجسام و ویژگی هایشان بکار می رود و می توان به وسیله تجربه حسی به شناخت آن راه یافت. دانش آن روزگار بعد، استحکام و نفوذ ناپذیری را به مثابه ویژگی های جاوید و جدایی ناپذیر ماده تلقی می نمود. هلوسیوس به عنوان یک امر ممکن عقیده داشت که استعداد حس کردن یکی از ویژگی های اجسام و ویژگی است «که، در عین اینکه تنها در اجسام سازمان یافته حیوانات بنمايش در می آید، با وجود این می تواند در همه افراد مشترک باشد»(۱). بدین سان او به توجیه هیلوزوتیسم (۲)

1- C. A. Helvétius, *De l'esprit*, OP. cit., Rsl.  
 -۲ آئینی است که قوه حس را به تمام شکل های ماده نسبت می دهد. م.

می پردازد؛ هر چند این هیلوزوئیسم آنطور که در نزد روپنه دیده می شود، با خصلت آشکاری به بیان در نمی آبد.

اجسام مادی در فضا وجود دارند. فضا هیچ چیز دیگری جز بعد اجسام را بیان نمی دارد. «... فضا که بطور تجربیدی نگریسته می شود، نیستی محض است؛ فضا که در اجسام به بررسی درمی آید، چیزی است که آن را بعد می نامند»<sup>(۱)</sup>

ماده در حرکت است. این حرکت شکل هستی ماده و انگیزه تمام نوع اشیایی است که در جهان وجود دارند. هلوسیوس می گوید «ستارگان را می بینیم که مدام تغییر مکان می دهند و پیوسته روی مرکز خود می - چرخند. اجسام را می بینیم که نیست شده و بی وقفه در شکل های مختلف باز آفریده می شوند. سرانجام طبیعت را می بینیم که در تخریب و تحلیل جاویدند. چه کسی می تواند انکار کند که حرکت مانند بعد ملازم بالاجسام نیست و انگیزه آنچه که وجود دارد، نمی باشد؟»<sup>(۲)</sup>

هلوسیوس مانند سایر ماده گرایان فرانسه، بنابر سطح دانش عصر خود، حرکت طبیعت را به مثابه حرکت مکانیکی می دانست. برایه این شیوه یک جانبه است که او دور جاوید طبیعت را که همواره همان اجسام و همان روندها را تولید می کند، استنباط می نمود.

اجسام خارجی که روی اعضای حواس ما اثر می گذارند، احساس ها را در ما بوجود می آورند. استعداد حس کردن («روح») از سازمان جسمانی انسان جدایی ناپذیر است و بدوسیله آن مشروط می شود. روح مستقل از جسم وجود ندارد. انسان به موهبت سازمان جسمانی اش به سطح تمدنی که اکنون شاهد آن است، اعلاء یافته است.

«اگر طبیعت، به جای دست ها و انگشتان نرم، مشت هایمان را به -

1- C. A. Helvetius, *De l'esprit*, op. cit., p. 32.  
2- Helvetius, *De l'Homme*, op. cit., p. 158.

پای اسبی ختم نموده بود. چه کسی تردید دارد که انسان‌های بی‌هنر، بی‌مسکن، بی‌دفاع در برابر حیوانات، سراپا سرگرم کوشش برای تهیه خواراک و گریزان از حیوانات وحشی، هنوز مانند گله‌های فراری در جنگل‌ها آواره و سرگردان نبودند؟

آری با این پندر، بدینی است که سازمان سیاسی در هیچ جامعه بدین پایده که ناکنون بدان رسیده، نایبل نمی‌آمد. (۱)

هلوسیوس یکی از هواداران پرشور پیشرفت اجتماعی و ایده‌آلی نمونه‌وار برای آرمان پردازان طبقه بالنده است. اما او مانند معاصرین خود، قوانین تحول اجتماعی را درک نمی‌نمود و غافل از این بود که سازمان جسمانی انسان نه تنها یک «موهبت طبیعت» (یعنی نتیجه گسترش طبیعی موجودات زنده است)، بلکه همچنین، محصول تحول طولانی تاریخی بشریت و محصول کار است. به موهبت کار است که انسان از حالت بهیمی بیرون آمد و به حالت کیفی تازه، حالت انسان اعتلاء یافته است. به موهبت کار، دست انسان، اعضای حواس، سیستم اعصاب و مغز وی رشد نمود، یعنی طبیعت انسان دگرگون شد و سازمان جسمانی اش باین کمال رسید که آشکارا انسان معاصر را از اسلاف وحشی اش متمایز می‌سازد.

بعقیده هلوسیوس نیازها، نفسانیات، جامعه پذیری، انگارها، داوری‌ها، خواهش‌ها و کنش‌های انسان از حساسیت جسمانی وی مایه‌منی گیرند. چون هر آنچه بشری است، به حساسیت جسمانی منحصر می‌شود، لذا تصور استعدادهای دیگری غیر از احساس‌هادر نزد انسان بی‌فایده است. برپایه احساس‌هاست که حافظه گسترش می‌یابد و همه فعالیت‌های ذهنی بشری شکل می‌گیرد. فعالیت ذهن عبارت از مقایسه احساس‌های ما یعنی مشاهده تجانس‌ها و تفاوت‌ها، همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها در اشیاء و به داوری نشستن در باره آنهاست. داوری اعم از این که در باره روابط ساده

بین اشیاء باشد یا در خصوص اهمیت آنها، درباره روابط پیچیده باشد یا در زمینه رذالت و فضیلت، در حقیقت داوری درباره تأثراتی است که از اشیاء و کنش‌های ما نسبت به آنها حاصل می‌شوند. در تمام این موارد، داوری کردن، احساس کردن است.

بدین‌سان، هلوسیوس اندیشه‌بشری را تا احساس‌ها پایین‌می‌آورد. او بین این دو مرحله شناخت اختلاف کیفی قابل نیست و تشخیص نمی‌دهد که گذار از احساس تا اندیشه تا چه حد پیچیده است. او در تئوری شناخت برپایه حس‌گرایی (که نزد هلوسیوس در مقایسه با لایک خصلت مادی منطقی تری دارد) خردگرایی را به‌سبب تردید در اطمینان به شناخت حسی و جدا کردن شناخت عقلی از شناخت حسی مورد انتقاد قرار می‌دهد. «فیلسوف حرکت می‌کند، ولی به عصای تجربه تکیدار است. او پیش می‌رود، اما همیشه از مشاهداتی به مشاهدات دیگر ره می‌سپرد. او زمانی متوقف می‌گردد که از مشاهده بازماند.»

البته هلوسیوس با انتقاد از خردگرایی به‌هیچ وجه از اعتقاد به عقل رو بر نمی‌تافت و از خردگریزی که خاص فلسفه بورژوازی معاصر است، سناش نمی‌نمود. او که داوری‌هایش بر تجربه، مشاهده و شهادت‌های اعضای حواس مبنی است، سناشگر پرشور عقل است. در این رابطه و به این عنوان درست است که هلوسیوس و پیروان او را در فلسفه خردگرایی نامند.

این فلاسفه می‌گفتند که هیچ چیز در عقل وجود ندارد که در احساس‌ها نباشد.

احساس‌ها هرگز مارا فریب نمی‌دهند. از این‌رو، داوری‌هایی که مبتنی بر آنهاست، معتبرند. بنابراین، اشتباه، ویژگی هم پیوند با هوش انسان نیست. سرچشمۀ اشتباهات، یعنی داوری‌های اشتباه‌آمیز نادانی و کاربرد نادرست کلمات و نفسانیات است. نادانی عبارت از این است که

ما بدون در اختیار داشتن جمله قضایایی که درستی داوری مان به آنها وابسته است، به داوری بنشینیم. کاربرد نادرست کلمه‌ها و ترکیب‌های ناشی از آن به انبساط اشتباهاتی می‌انجامند که غالباً برای کشف سرچشم‌آنها کار غول‌آسایی لازم است، نفسانیات نیز مارا فریب می‌دهند، زیرا توجه مارا بدیک جنبه‌شی جلب می‌نمایند و امکان نمی‌دهند که تمام جنبه‌های شی مورد بررسی قرار گیرد. بعلاوه، آنها اشیایی را به ما می‌نمایانند که وجود ندارند، یعنی توهمناتی را بر می‌انگیزند که سنجش ژرفای آنها به درجهٔ فرو رفتن در کام پندار باقی بستگی دارد. از سوی دیگر، نفسانیات محرك نیرومندی در امر پرورش اند و انسان را از خمودی و تبلی و امی رهانند. برای بررسی مفصل این نهاد هلوسیوس بعداً سخن خواهیم گفت.

هلوسیوس عیقاً باور داشت که عقل بشری شایای چیرگی بر اشتباهات و بدبست آوردن شناخت درست از جهان است. مفهوم آفرینی هلوسیوس درباره جهان بیانگر ایقان و اطمینان استوار وی به امکان شناخت کامل جهان است. با این همه، این مفهوم آفرینی نمی‌تواند اشتباهات تصوری وی را درباره شناخت پوشیده نگاهدارد. هلوسیوس با دریافت سرچشه‌های شناخت شناسانه<sup>(۱)</sup> اشتباهات بشری فاصله داشت. همانطور که قبله دیده‌ایم، هر چند هلوسیوس اندیشه‌های کاملاً درستی را درباره تأثیر منافع در روند شناخت بیان داشته، اما او این اشتباهات را ماحصل شرایط تاریخی شناخت و تأثیر منافع طبقاتی بر روی آن نمی‌دانست. به کوتاه سخن، او به هیچ وجه مسئله خصلت نسبی تضاد بین حقیقت و اشتباه و رابطه بین حقیقت نسبی و حقیقت مطلق وغیره را در تاریخ شناخت بشری مورد بررسی قرار نداده است. با اینهمه، متهم نمودن هلوسیوس به اینکه نتوانسته است این مسائل را طرح و حل نماید، کاری فایده و نامعقولی است. این مسائل - به ملاحظه شرایط زمان - نه تنها

برای هلوسیوس بلکه برای همه فلسفه‌پیش از پیدایش فلسفه علمی «فراتر از توان‌ها» بود.

او با این داوری که همه چیز در انسان به احساس‌ها محدود می‌شد و حساسیت جسمانی یگانه علت اندیشه‌ها و کنش‌های بشری است، به این نتیجه می‌رسد، انسان‌هایی که سازمان جسمانی طبیعی دارند، صاحب استعدادهای ذهنی برابری هستند. و چون همه انسان‌ها، جز در مواد استثنایی دارای سازمان جسمانی طبیعی‌اند، لذا استعداد‌های ذهنی شان به تقریب یکسان‌اند. حساسیت کم و بیش زیاد حواس به همیچ و جه به کیفیت‌های هوش تغییر‌شکل نمی‌یابد. آنچه اهمیت دارد، چیزی است که ما به باری اعضای حواس بدست می‌آوریم. آنچه اهمیت دارد، طبیعت تأثرات (۱) خارجی است که با اوضاع و احوال و تربیت تغییر می‌یابد. تفاوت بین هوش‌ها نه بر پایه سازمان مختلف اعضای حواس، بلکه بنا بر استفاده مختلفی که از آنها بعمل می‌آید، بیان می‌شود. انسانی که چیزی نمی‌داند، می‌تواند همه چیز را بیاموزد. او می‌تواند شاعر، سخنران، نقاش و ریاضی‌دان بشود. برای این کار باید توجه لازم را در او بیدار کرد و میل شدید به گسترش هوش واستعدادهایش را در او شعله‌ور ساخت.

در مورد فضیلت نیز وضع چنین است. انسان بدون خوبی و بدی بدنیا می‌آید. اما بر حسب تربیتی که پیدا می‌کند، بد یا خوب می‌شود (۲).

### 1- Impression

۲- دیده‌رو Diderot در رده‌اش برای هلوسیوس «درباره انسان» با داوری‌های وی درباره این که تفاوت موجود بین هوش‌ها تنها به تربیت بستگی دارد، موافق نیست. البته تربیت عامل نیرومندی برای شکل‌بندی روحی است، اما یگانه عامل نیست؛ زیرا باید سازمان مختلف طبیعی و استعدادهای گوناگون انسان را مورد نظر قرارداد. دیده‌رو برای آنچه که کیفیت‌های اخلاقی است، معتقد است که آنها در مقایسه با هوش به نسبت زیادتری به تربیت، تأثیر محیط خارجی وغیره بستگی دارند. (مجموعه آثار دیده‌رو).

در این مفهوم، تربیت نقش قاطعی ایفاء می‌کند.

هلوسیوس تربیت را به مثابه مجموع تأثیراتی می‌دانست که محیط پیرامون، به ویژه شکل‌های حکومت و قانونگذاری روی انسان باقی می‌گذارند. غالباً اتفاق نقش مهمی در تربیت ایفاء می‌کند<sup>(۱)</sup> و می‌تواند فکر روینده‌ای را در انسان برانگیرد و تازه‌ها و نوآوری‌های گوناگونی را پدید آورد. بدین دیگر، تربیت به مفهوم وسیع کلمه از انسان آنچه که هست، می‌سازد.

#### «کنی لین، لاسک و من می‌گوییم:

نابرابری ذهن‌ها معلوم علت شناخته‌ای است؛ و این علت همانا تفاوت تربیت است»<sup>(۲)</sup> هوش، نبوغ، فضیلت چیزی جز محصول تربیت نیستند.

در اینجا اهمیت عظیم نهادهای هلوسیوس به خوبی ملاحظه می‌شود. تأیید برابری استعدادهای ذهنی انسان‌ها مستقیماً امتیازهای فنودالی را هدف قرار داده بود و در مقیاس معینی از اصل برابری به مفهوم بورژوازی این اصطلاح در می‌گذشت. می‌توان گفت که این تأیید پیش شناختن در جهت جامعه‌گرایی و مرحله عالی رؤیایی آن بود. یکی از اندیشمندان نشان داده است که آینه‌مادی درباره برابری ذهن، «توانایی کامل تجربه، عادت، تربیت» در شکل‌بندی خصلت انسان و در باره تأثیر شرایط خارجی با مفهوم آفرینی جامعه‌گرایی رؤیایی پیوند نزدیک داشته است «چون انسان تمام شناخت، احساس و غیره را از جهان محسوس و تجربه در جهان محسوس بدست می‌آورد، لذا آنچه اهمیت دارد سازمان دادن دنیای تجربی به نحوی است که انسان در آن به تجربه بپردازد و

۱- هلوسیوس حدوث را به مثابه حلقة زنجیری از علت‌ها می‌دانست که ما از آن بی‌خبریم. به عقیده او این علت‌ها مستعدند که این‌یا آن تأثیر را به وجود آورند. (De l'Homme..., Partie I, chap. VIII).

2- Helvétius, De l'Homme, op. cit., p. 71.

به چیزی عادت پیدا کند که واقعاً بشری است و خود را به متنزه انسان احساس کند»<sup>(۱)</sup>.

البته، از سوی دیگر، فلسفه علمی جدی‌ترین لغزش آیین مادی قرن هیجده در زمینه کیفیت وابسته دانستن شناخت‌های بشری، آداب وغیره را به محیط پیرامون اجتماعی نشان داده است. ماده‌گرایان فرانسه، منجمله هلوسیوس برای بیان آنچه که به دگرگونی‌های محیط اجتماعی مربوط‌اند، به‌هیچ وجه به تحول تولید مادی جامعه آنطور که دانش عصر ما عمل می‌کند، توجه نمی‌نمودند<sup>(۲)</sup>. باید گفت که پیش‌بینی‌های مادی درباره تحول دانا رجوع می‌کردند<sup>(۳)</sup>. این بینی که پیش‌بینی‌های مادی شرایط مادی زندگی جامعه که از قوانین معین تبعیت می‌کند و نقشی که شرایط مادی زندگی اجتماعی در این تحول ایفاء می‌کند، در نزد هلوسیوس چون نزد سایر ماده‌گرایان دیده می‌شد. البته، این پیش‌بینی‌ها به‌هیچ وجه عمق مفهوم آفرینی‌های ایده‌آلیستی آنان را درباره جامعه تغییر نمی‌دهند که در آنها انگیزش‌های ایده‌آلیستی به عنوان محرک‌های اساسی تحول اعلام شده‌اند.

**پلخانف** با بر شمردن اشتباه اساسی اندیشه‌های ماده‌گرایان فرانسه در زمینه تاریخ جامعه می‌نویسد: «ماده‌گرایان فرانسه ... بدون خستگی با شور و حرارت و با قاطع ترین روش اعلام داشته‌اند که انسان با همه اندیشه‌ها و احساساتش چیزی است که به وسیله محیط یعنی نخست به وسیله طبیعت و بعد جامعه پرورش می‌یابد. هلوسیوس که از تربیت، مجموع تأثیرات اجتماعی را استنباط می‌نمود، تأیید می‌کند که «انسان سراسر تربیت است». این دریافت از انسان به عنوان محصول محیط، پایه

1- K. M. La Sainte Famille, Etudes Philosophique Editions Sociales, Paris 1957, p. 176.

۲- با وجود این باید یادآور شد که از نظر هلوسیوس بهترین شکل (De l'homme, 1V<sup>e</sup> Partie, chapitre XI) حکومت جمهوری است.

اصلی تئوریکی اعلام اصلاحات ماده‌گرایان فرانسه را فراهم آورد. (منظور نیازهایی است که با تغییر محیط اجتماعی پیرامون بنوعی که انسان‌ها را به طرز صحیحی تربیت می‌کند، ارتباط دارد - آ. شیشکن). ...

اگر اندیشه‌های موجود بشری به وسیله محیطی که او را در چنبره دارد، مشخص می‌شود، اندیشه‌های بشریت در سیر تاریخی خود بنا بر تحول محیط اجتماعی و تاریخ اجتماعات معین می‌شوند. هرگاه بخواهیم «پیشرفت خرد» را شرح دهیم، بی‌آنکه خود را به سؤال «چگونه» (چگونه خرد از لحاظ تاریخی گسترش یافته) محدود سازیم، اما در عین حال به طرح سؤال طبیعی «چرا؟» (چرا این گسترش بدینگونه صورت پذیرفته نمی‌گویند دیگر) بپردازیم، باید از تاریخ محیط و تاریخ تحول اجتماعات آغاز کنیم. در این صورت، لااقل در آغاز، مرکز نقل، پژوهش قوانین تحول اجتماعی خواهد بود. ماده‌گرایان فرانسه به این مسئله نایاب آمدند، اما با حل آن فاصله داشتند. آنها حتی نتوانستند آن را به درستی مطرح سازند.

هنگامی که آنها به ناجار تحول تاریخی بشریت را مطرح ساختند، تئوری حس‌گرایانه خود را درباره انسان افزاید برند و به شیوه همه «ذهن‌های روشن» زمان مدعی شدند که این عقیده است که برجهان یعنی بر اجتماعات بشری فرمانرواست. تضاد آغازین ماده‌گرایی قرن هیجده در اینجا است. این تضاد در استدلال‌های هواداران این ماده‌گرایی به یک رشته از تضادهای مشتق و تضادهای فرعی تقسیم شده است<sup>(۱)</sup>.

این تضاد اساسی ماده‌گرایی قرن هیجده دامنگیر هلوسیوس نیز هست و جنبه‌های ضعیف و قوی آین اخلاقی وی را مشخص می‌سازد. اکنون سعی خواهیم کرد که این جنبه‌ها را بدروشنی در بیان آوریم.

محیط اجتماعی است که انسان را می‌پروراند. انسان ویژگی‌ها و عیب‌هایش را مدیون محیط اجتماعی است. بنابراین عیب‌هایی که در جامعه معاصر رواج دارند، محصول تربیت ناقص‌اند. از نظر هلوسیوس دو عامل اساسی این تربیت ناقص را در بطن محیط اجتماعی عصر وی مشخص می‌دارند:

۱- استبداد که خاصیت آن «خاموش کردن اندیشه در ذهن‌ها و فضیلت در روان‌هاست».

۲- سلطه کلیسا و آیین آن بر عقل‌ها و روان‌های بشری.

این دو نیرو باهم پیوستگی دارند و هرگز از ملاحظات تمتع عمومی تبعیت نمی‌کنند، بلکه در خدمت نفع شخصی قرار دارند. از این رو آنها نمی‌توانند به پرورش افراد با فضیلت باری رسانند.

از دیدگاه هلوسیوس، مانند سایر روشنفکران، استبداد به عنوان شکلی از حکومت سرچشمه همه بدی‌ها و عیب‌های نظام فثودالی است. استبداد انسان‌ها را به بردگان مطبع تبدیل می‌کند. در یک نظام استبدادی همه برده‌اند و فقط یک فرد آزاد است. اراده مستبد آفریننده قانون است. از این‌رو، آنجا از عدالت خبری نیست. استبداد به خود رایی تکیه دارد و از قوانین و قرارداد بیگانه است. مستبد نمی‌تواند با فضیلت و مردمی باشد، زیرا خود را برتر از قانون می‌داند. بنابراین تکیه کردن روی احساسات بشری مستبد عبیث است. او برای تحکیم سلطه خود می‌کوشد منافع شهروندان را رویاروی هم قرار دهد. او برای حکومت کردن تفرقه می‌اندازد، روان‌ها را در ترس نگه میدارد، عدالت و درستی را ناچیز می‌شمارد. در حکومت استبدادی، سفلگی را بزرگ می‌نمایاند، ناتوانی و حقارت را می‌ستایند و افراد هوشمند را از کارهای عمومی دور نگه میدارند. ملتی که از دیر باز تن به یوغ استبداد داده است، ازاندیشیدن

می‌هراست و دیگر شایسته فکر کردن برای پایان دادن به آن نیست. روح خودگرایی خاص حکومت استبدادی بین شهر وندان رواج می‌یابد. همه توجه‌شان را بدور منافع خصوصی خویش متوجه‌کرده‌اند و منافع عمومی را ناچیز می‌انگارند. مفهوم خیر عمومی و تکالیف نسبت به شهر وندان از میان بر می‌خیزد. علوم بهانحطاط می‌گرایند. هنر برای پناه بردن به قلمرو نفسانیات و احساسات خصوصی از مسایل مهم اجتماعی فاصله می‌گیرد. بی‌تفاوتی نسبت به حقیقت، نادانی‌ها و عیب‌هایی چون سست عنصری، چاپلوسی و مداهنه، زهد دروغین، سالوسی و فریب از نتایج ناگزیر استبدادند. تمام این‌ها برای سوق دادن کشور به نابودی کفایت می‌کنند. هللوسیوس بادرد و آندوه از سرنوشت ملت و میهن خود در زیر یوغ استبداد صحبت می‌دارد: «زین پس نویسنده‌گان بلندآوازه‌ای بوجود نخواهد آمد... دیگر زیر نام فرانسه این ملت نخواهد توانست شهرت بدست آورد...»<sup>(۱)</sup>

آنگاه هللوسیوس کلیسا و آیین آن را که ستون‌های نظام فشو dalli اند و تأثیر فاسد کننده‌ای بر روی انسان دارند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او مرکز توجهش را به انتقاد از جزم‌ها و پراتیک کاتولیک گرایی معطوف می‌دارد. زیرا در آن زمان کلیسای کاتولیک و در رأس آن پاپ تأثیر آرمانی شگرفی بر توده‌های مردم داشتند. در عین حال، هللوسیوس به درستی در وجود آیین کلیسایی دشمن خرد و فضیلت و باروتنی از نادانی و معائب را می‌دید. او در منظومه‌اش خوشبختی چنین می‌سراید:

من دیده‌ام که بی‌شکیب در پای محراب‌های مقدس  
نابودی ستمگران را از خدا استغاثه می‌کنند؛  
و خردمند بهزانو در پیشگاه خطاکار مغورو،  
به قوانین کرنش می‌کند و جرأت سرپیچی ندارد.

در اثر هلوسیوس تحت عنوان در باره روح، مبارزه با آینهای کلیسایی تنها متوجه کاتولیک‌ها و به ویژه ژزوئیت‌ها نیست، بلکه مخالفین آنها، ژانسه نیست‌ها هم که از جانب کلیسای رسمی تحت آزار و شکنجه بودند، دیده می‌شوند.

این ادعای متدالو فلسفه بورژوازی که ماده‌گرایان قرن هیجده تنها علیه وضعی قد برافراختند که در این دوره در آین کلیسایی پدیدار شده بود (یعنی فقط علیه کلیسای کاتولیک، تاریک اندیشه وغیره بپاخصاستند) و مبارزه آنان هرگز متوجه هر نوع آین کلیسایی نبود، در مقابل انتقاد پایدار نیست. آرمان پردازان بورژوازی با تأکید روی این موضوع می‌کوشند، شایستگی تاریخی فیلسوفان ماده‌گرای را که برای آموzes مردم و رهایی‌شان از همه شکل‌های خرافه‌پرستی مبارزه می‌کردند، پوشیده نگه دارند. در عین حال آنها، امیدوارند که از راه این تأیید ضرورت این نوع آین‌ها را ثابت کنند. آنها آشکاراً اعلام می‌دارند که انتقاد ماده‌گرایانه موجب ویران کردن آین کلیسایی نیست، بلکه آن را تصفیه می‌کند.

هلوسیوس دشمن‌آشتبانی ناپذیر آین کلیسایی بود، زیرا به عقیده او این آین به هر شکل مخالف عقل است. او همواره دو گروه از افراد را مقابل هم قرار می‌داد: گروهی که صاحب عقل‌اند و هر نوع آین کلیسایی را مردود می‌شمارند و گروهی که بداین آین‌ها باوردارند و عاری از عقل‌اند. هلوسیوس گاه مذهب «درست» (عمومی) را مقابل مذهب‌های «نادرست» قرار می‌داد و این تنها بدان سبب بود که آنها را رویارویی سلطنت عقل که مخالف با هر نوع آین کلیسایی است، قرار دهد. «مذهب عمومی» هلوسیوس به ایمان تکیه ندارد، بلکه فقط متکی به اصول عقل است. به عقیده او این اصول مانند قضایای هندسه باقاطع ترین دلایل ادراک‌پذیرند. این مذهب به هیچ «پرسش» جز احترام به عقل و حقیقت تن نمی‌دهد و تنها

نیکخواهان بشریت را «مقدس» می‌شمارد و بجای کشیش فانونگذار دارد. «منذهب عمومی» هلوسیوس ستایشگر فضیلتی است که مبتنی بر اصول راستی و فارغ از هر نوع تعبد، خرافه‌پرستی و پیشداوری‌ها باشد. به بیان دیگر، این «منذهب» بیگانه از هر نوع آیین کلیسايی است. اما در باره اصطلاح «منذهب عمومی» باید گفت که این اصطلاح برای هلوسیوس صرفاً جنبه قراردادی دارد و از آن برای انتقاد کردن از آیین‌های کلیسايی موجود(۱)، سود می‌جويد.

هلوسیوس چون اسپینوزا عقیده دارد که اخلاق حقيقی باید از عالم مایه‌گیرد نه از کلیسا. چون شالوده چنین آیین‌هایی اشتباه است، لذا نمی‌تواند انسان‌های با فضیلت بپروراند. حقیقت و فضیلت ضرورتاً همزادند، همانطور که او هام و جنایات باهم پیوند دارند. هلوسیوس می‌گوید: «جایی که حقیقت نفی می‌شود، فضیلت از آنجا می‌گریزد»(۲).

تصریح نمودن پیوستگی حقیقت علمی و فضیلت شالوده‌های ریزی اصل مهمی است که به ماده گرایان اختصاص دارد. این اصل نه تنها مفهوم آفرینی‌های کلیسايی را درباره اشراف و کتاب مقدس، سرچشمۀ حقیقت و فضیلت، بلکه همچنین تئوری حقیقت دوگانه (عرفي و کلیسايی) را که در قرن‌های شانزده و هفده رواج یافته بود، درهم نوردید.

تشوری حقیقت دوگانه دانش و آیین کلیسا، شناخت و ایمان را

۱- بعقیده آرتور بوم گارتون هنگامی که هلوسیوس از خدا صحبت می‌دارد، آنرا همچون مفهوم مشابه مفهوم طبیعت بکار می‌گیرد.  
 Deus sive natura» (خدا ایا طبیعت) توانسته است ارتباط فکری هلوسیوس را با اسپینوزا در بیان آورد.

(Arthur Baumgarten, Helvétius, dans son ouvrage «Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin 1955, s. 9.

2- Helvétius' De l'Homme, op cit., p. 523.

آشتی می‌داد و هم صحت علم را در قلمرو خود و هم صحت کلیسا را «در عرصه خویش» مورد تأیید قرار می‌داد (هرچند کلیسا قلمرو خاصی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، چون جهان فوق طبیعی وجود ندارد). ماده گرایان فرانسه بادلیل راستین تأیید می‌نمودند که حقیقت یگانه است و آن را نه با ایمان بلکه فقط با عقل می‌توان نشان داد. فضیلت هرگز با حقیقت در تعارض نیست، بلکه همیشه با آن سازگار است. تربیت اخلاقی با پرورش فکری پیونددارد. نادانی که از جانب کلیسا واستبداد پاسداری می‌شود، دشمن اخلاق واقعی است.

هلوسیوس می‌گوید هیچ آین کلیسایی ثمرة کارهای عقل گسترشده یک قانونگذار نیست. همه این آین‌ها محصول ذهن محدود اشخاص منفردند. از این‌رو هیچ آین کلیسایی برپایه قوانین واصل منفعت عمومی شالوده‌ریزی نشده است. هلوسیوس تأیید می‌کند که این نوع آین‌ها از کاربشری و زمینی سرچشمه می‌گیرند. دوام و بقای آنها به نادانی عمومی و فریبکاری سردمداران کلیسا بستگی دارد.

این احکام حاوی این حقیقت است که آین کلیسا سرچشمه فوق طبیعی ندارد، بلکه سرچشمه بشری دارد و نادانی توده‌های مردم همیشه زمینه مساعدی برای پیشداوری‌های کلیسا و دروغ‌های رهبران آن بوده است (۱). البته این تبیین برای دریافت ماهیت آین کلیسا، سرچشمه‌های اجتماعی و بنابراین نقش آن در زندگی جامعه کاملاً نارسا بوده است. بدعاقدۀ هلوسیوس آین کلیسا سرچشمه‌بدی‌هایی است که جامعه از آن

۱- خ معجیان Kh. Momdjian در اثر خود «فلسفه هلوسیوس» می‌نویسد که این متفکر گاه اظهار می‌نمود که منشأ باورهای کلیسایی ناتوانی انسان‌ها در مبارزه علیه دشواری‌های زندگی واشتیاق آنان بخوشبختی بوده است. این فکر هلوسیوس از چارچوب شیوه وی در پیش‌بینی منشأ آین کلیسا که پیشتر به آن اشاره شد، در می‌گذرد.

رنج می‌برد. بزعم او آموزش عمومی و قانگذاری و سایل کافی مبارزه علیه این آیین‌اند. در حقیقت، خود آیین کلیسا به مثابه بازتاب خیالی شرایط مشخص اجتماعی پدیدار شده است. بنابراین، پیش از ناپدیدی قطعی این شرایط و درجای نخست پیش از ناپدیدی ناتوانی انسان‌ها در مقابل نیروهای کور پیشرفت اجتماعی که در سراسر تاریخ جامعه طبقاتی ناتوانی نمونه‌وار است از میان برخواهد خاست.

در کشوری که کلیساییان برقدرت‌اند یانفوذ خود را اعمال می‌کنند، شهروندان به درستی تربیت نمی‌شوند؛ زیرا آنان ذینفع نیستند که مردم شجاع، زحمتکش، دانا و بافضلیت باشند. هلوسیوس می‌پرسد: کلیساییان از مردم چه می‌خواهند؟ وجواب می‌دهد: اطاعت کورکورانه، اعتماد کران‌ناپذیر و احساس ترس‌موهوم. این ترس عقل و روان را تباہ می‌کند، ذهن را خرف‌می‌سازد و روان را به‌پستی می‌کشاند. آیین کلیسادشمن دانش و پژوهش آزاد است و فقر فکری را یکی از بزرگترین فضیلت‌های بشری قلمداد می‌کند. جزم‌های کلیسایی بذر نفاق در میان مردم می‌پاشند. تعصب‌های کلیسا برای بشریت به قیمت خون فراوانی تمام شده، ولی انسان‌های بافضلیت نپرورانیده است.

« تاریخ آیین‌های کلیسایی چه می‌آموزد؟ می‌آموزد که همه جا مشعل‌های تعصباً افروخته‌اند، دشت‌هارا از جسد اپوشانده‌اند، صحراء را از خون سیراب کرده‌اند، شهرها را بدآتش کشیده‌اند و امپراتوری‌هارا ویران ساخته‌اند. البته آنها هر گزانسان‌های بافضلیت نپرورانیده‌اند»<sup>(۱)</sup> سلطه کلیساییان بر روح مردم آنان را به برده‌گان حقیر و مست عنصر بدیل می‌سازد. رهبران کلیسا با بیم و امید سودامی کنند. بیم را به گناهکاران و امید را به توبه کاران می‌بخشنند. همانطور که پزشکان به بیماران نیازمندند، کلیسا هم به گناهکاران نیازمند است. آیین کلیسا

می خواسته است که همه خواهش‌ها و نفسانیات را در انسان‌ها خاموش سازد و فقط یک دغدغه را به آنان تلقین نماید و آن دلواپسی بخاطر مراسم بزرگداشت پس از مرگ است. طبق آموزش این آینین‌ها زندگی سپنجی است، لذا نباید به مهر و علاقه‌های این جهانی تن داد. نهاد و بوم واقعی انسان‌ها آسمان است. آینین کلیسا نعمت‌ها را که موضوع خواهش‌های انسان در روی زمین است در آسمان و جهان دیگر قرارداده است. از این‌رو، کلیسا و آینین آن عشق بدرفاه و زاد و بوم را در انسان خفه می‌سازد. این آینین‌ها هرگز زندگی شخصیت‌های بلندآوازه مردمی را که به مردم خدمت کرده‌اند، به عنوان نمونه بیاد نمی‌آورد، بلکه همواره از زندگی زاهدانی یادمی‌کند که در صومعه‌ها یا بیابان‌ها گوشنهنشین بوده‌اند و در آنجا به عبث زیسته و جان سپرده‌اند. «رفتار آنان چه چیزی را می‌نمایاند؟ نشان می‌دهد که بین آینین کلیسا و فضیلت هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد» (۱). خاموش ساختن شور و شوق انسان نسبت به نعمت‌های زمینی، خواهش‌ها و نفسانیات وی، آنطور که آینین کلیسا پیشنهاد می‌کند، بجه معناست؟ در حقیقت معنی آن چیزی جز نابود کردن میل انسان به فعالیت و از بین بردن خود فعالیت و خاموش ساختن طبیعت بشری نیست. زیرا همه شور و شوق‌ها، خواهش‌ها و نفسانیات به عنوان انگیزه در اختیار حساسیت جسمانی و اصل حیاتی‌ای هستند که انسان را به تکاپو و امیدارد. خواهش انسان، عشق به حقیقت و میهن، جوانمردی، تشنگی به قدرت، رشگ، بخل، خودبینی و سایر نفسانیات که انسان‌ها را به جنبش درمی‌آورند، از این اصل طبیعی سرچشم می‌گیرند.

«اجازه دهید، بی خردان پیوسته علیه نفسانیات داد سخن بدھند. آنچه تجربه در این باره به مامی آموزد، این است که بدون نفسانیات هنرمند ممتاز، بلند پایگان نظامی، وزیر، شاعر و فیلسوف بزرگ وجود ندارد.

فلسفه نیز آنطور که واژه‌شناسی این کلمه نشان می‌دهد، عبارت از دوستداری و پژوهش حکمت و حقیقت است. آری هر عشقی معطوف به نفسانیات است<sup>(۱)</sup>.

بدون نفسانیات هرگز فعالیت‌ها و کارهای قهرمانانه وجود ندارد ... در حقیقت نفسانیات آتش ملکوتی است که جهان روحی را به جنب وجودش درمی‌آورد. دانش‌ها و هنرها، تازه‌های شان و روان، عروجشان را به نفسانیات مدیون‌اند.<sup>(۲)</sup> تاریخ نشان می‌دهد که نفسانیات نیز و مند سرچشمۀ کامیابی‌های ملت‌ها در جنگ‌ها و نبردهای شان به خاطر آزادی و غیره است.

موضوع عبارت از خاموش ساختن نفسانیات نیست، بلکه باید آنها را به سود همگانی بگردش در آورد. انسان بسی بهره از نفسانیات چنانکه آبین کلیسايی آن رامی خواهد، مرتاض است. برایه‌این واقعیت، هلوسیوس ضمن تجدید اعتبار نفسانیات، اصل اسپینوزایی را که بر حسب آن باید بنام «عشق ذهنی به بی‌دان» (یعنی بنام خرد) بر نفسانیات فائق آمد، رد می‌کند. برای هلوسیوس «عقل مشاور نفسانیات است، نه جبار آنها»<sup>(۳)</sup>. بدون نفسانیات هرگز فعالیت، آفرینش و پیشرفت وجود ندارد<sup>(۴)</sup>.

بدین ترتیب، هلوسیوس نسبت به ماده‌گرایی تأملی<sup>(۵)</sup> اسپینوزا یک گام به پیش بر می‌دارد و به پر کردن مفاکی می‌پردازد که تئوری را از پراتیک جدا می‌نمود.

۱- همانجا، لندن. M. DccxcII صفحه ۹۱.

2- Helvétius, De l'Esprit, op. cit., p. 291.

۳- یادداشت‌های دستی هلوسیوس، پاریس ۱۹۰۷، صفحه ۵۶.

۴- تجدید اعتبار نفسانیات به منزلۀ سرچشمۀ آفرینش (و اینکه عقل مشاور آن است) عنصر نمونه وارفلسفة انسیکلول پدیست‌های فرانسه بود.

5- Contemplatif.

البته، بازشناختن خصلت فعال طبیعت بشری و بازشناختن ارزش انفعالات به مثابه انجیزندگان فعالیت هنوز به معنای دریافت ارزش فعالیت اجتماعی به مفهوم علمی این اصطلاح در فلسفه علمی و در کوئیظیفه پر اتیک در تغییر جهان نیست. انسان هلوسیوس که بنا بر نفسانپاش به تکاپو در می‌آید، هنوز انسان انتزاعی باقی می‌ماند و در خارج از روابط اجتماعی و مناسبات طبقاتی به بررسی در می‌آید. هلوسیوس این نکته را در نیافته بود که انفعالات بشری در جریان تاریخ بشریت تغییر می‌یابند. در این مفهوم، می‌توان گفت که هلوسیوس چون سایر ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه از ماده‌گرایی تأملی پافراتر نگذاشته است.

• • •

نقطه عزیمت علم اخلاق هلوسیوس انسان است. او «طبیعت» انسان را جاوید و تغییر ناپذیر می‌دانست. این انسان هرگز به مثابه زاهدی نیست که در ذهن ایده‌آلی مذهبی قرون وسطی تصویر می‌شد. انسان هلوسیوس از گوشت و خون سرشته شده، در زمین می‌زید، به منافع دنیوی به تکاپو در می‌آید، تشنۀ خوشبختی، شادی‌ها ولذت‌های این جهانی است و از رنج می‌پرهیزد. هلوسیوس چون اپیکور گرایش انسان بدشادی و پرهیز او را از رنج و درد جلوه طبیعی سرشت بشری وی می‌دانست. از آن این اصل نتیجه می‌شود که نفع انجیزه اساسی کنش‌های بشری است. بنیان گذار فلسمۀ علمی می‌گوید که برای هلوسیوس «کشش‌های جسمانی، خود - دوستی، لذت و نفع کاملا ملموس شخصی پایده‌های هر اخلاق را تشکیل می‌دهند»<sup>(۱)</sup>.

اصل نفع خصوصی، خود گرایی<sup>(۱)</sup> و سود شخصی پیش از هلوسیوس

1- La Saint Famille, Etudes Philosophique,  
Editions Sociales, Paris 1951, p. 233.

2- Egoïsme.

در آینه های اخلاقی پیشینیان وی چون هابس ، لاک و اسپینوزا به بیان درآمده بود. این اصل هرگز رو برداشت ساده علم اخلاق اپیکوری نیست. آرمان پردازان بورژوازی بالنده، اپیکوریسم را به فایده جویی<sup>(۱)</sup> تغییر شکل دادند. اپیکوریسم در جستجوی آرامش روح دور از فراز و نشیب های اجتماعی بود، حال آنکه فایده جویی فعالیت آرزومندانه فردا درجهت خوشبختی ایجاب می کند و خوشبختی فردا با سیاست و قانون نگذاری پیوند می دهد.

هلوسیوس مفهوم آفرینی های پیشینیانش را گسترش می دهد و علم اخلاق فایده جویانه ای بوجود می آورد که سرشار از روح مبارزه در راه رهایی انسان در همه شکل های خشونت فتوvalی علیه شخصیت است.

به عقیده هلوسیوس، اخلاق حقیقی نمی تواند از این واقعیت که انسان در همه کنش هایش به نفع شخصی توجه دارد، رو برتابد. « در هر زمان و مکان نفع به عنوان ماده اخلاق و روح برداوری افراد تحمل می شود... »<sup>(۲)</sup> همانطور که دنیای طبیعی تابع قانون حرکت است ، دنیای اخلاقی از قانون نفع تعیت می کند. هلوسیوس بدنبال لاک وجود انگاره ای فطری اخلاقی و به طور کلی هر نوع جزم گرایی اخلاقی رانفی می کند. او مفهوم آفرینی های اخلاق گرایان انگلیسی (شافتسبوری و سایرین) و دریافت های روسو را درباره وجود احساسات فطری اخلاقی مورد انتقاد قرار می دهد. چنانکه می دانیم در این مفهوم آفرینی ها احیاء « فرضیه های احتمانه ای » بجشم می خورد که لاک آنها را رد نموده بود. به عقیده هلوسیوس این مفهوم آفرینی ها از معنا بی بهره اند و باید به بایگانی مكتب های تئولوژیکی سپرده شوند. تلقین مردم به خوبی ذاتی شان در حقیقت فروکاستن از شوق آنها بدخوب شدن است.

### 1- Utilitarisme

2- Helvétius De l'Esprit, op. cit, p. 45.

انسان خوب و یا بذرا ده نمی شود. نمی توان همچون بدی به خاطر بدی، خوبی را به خاطر خوبی دوست داشت. انسان به تبع نفع خاص خود عملی را بر عمل دیگر ترجیح می دهد. آنچه اهمیت دارد، این است که این نفع باید کاملاً مفهوم باشد و هرگز به صورت هجوم به جانب لذت‌ها در نیابند و فرد در پی سود واقعی باشد، نه خیالی و منافع خود را با منافع دیگران آشتبانی دهد.

البته، هلوسیوس چون اپیکور ضمن نفی لذت‌گرایی<sup>(۱)</sup> بی‌بند و باره روی این نکته پافشاری می‌کند که انسان جز نفع خاص و سود شخصی انگیزه دیگری برای رفتار ندارد. اگر من به رنج‌های دیگری می‌اندیشم، برای آن است که خود رنج‌های مشا بهی را احساس کرده‌ام. زندگی یک تیره روز اندوه‌گینم می‌سازد، زیرا رنج‌های زندگیم را به بیاد می‌آورم. تنها زمانی احساس آرامش می‌کنم که به باری وی بشتابم و دیگر اورا در آن حال نبینم. اگر به احترام نهادن خود از جانب دیگران رغبت نشان می‌دهیم، برای آن است که می‌خواهیم از فایده‌های ناشی از آن بهره‌مند شویم. هلوسیوس می‌گوید «... بنابراین عشق به قدرشناسی چیزی جز عشق تغییر شکل یافته به شادی نیست»<sup>(۲)</sup>. ما از آن جهت به دیگران مهربانی می‌کنیم که آنها برای ما مفیدند. خوشبختی دوست من در من منعکس می‌شود. من شریک استطاعت و دولتمندی اویم. بنابراین، مهربانی مان به دیگری نتیجه خود گرایی ماست، وغیره وغیره.

انسان همیشه بنا بر نفع شخصی اش عمل می‌کند. هلوسیوس در این اصل قانون رفتار انسان‌هارا می‌دید، قانونی که مستقیماً از طبیعت بشری و احساس جسمانی مایه‌می‌گیرد و نشان می‌دهد که انسان از رنج می‌پرهیزد و در جستجوی شادی است.

### 1- Hédonisme

2- Helvétius, l'Esprit, op. cit., p. 317.

آیا این اصل علم اخلاق هلوسیوس درست است؟ آیا حق داریم همیشه و همه جا، نفع و سود شخصی را به عنوان یگانه انگیزه فعالیت‌های بشری تلقی کنیم؟ ما بعداً به این سوال به‌طور مسروچ پاسخ خواهیم گفت. اکنون یادآور می‌شویم که معاصرین هلوسیوس ناممکن بودن تحويل همه فعالیت‌های بشری به نفع خصوصی را در می‌یافتند. دیده رو با نفی این نظریه مثال خود هلوسیوس را ذکر می‌کند. آیا چه چیز او را بدنبالش اثراً درباره روح و سپس درباره انسان واداشته است؟ کدام نفع متوجه وی بوده است؟ عطش به دولتمندی‌ها، خوشبختی‌ها و خوشی‌های جسمانی؟ جواب منفی است. او فاقد هیچ چیز نبود. ولی نخستین اثرش را که برای وی تعقیب و شکنجه آفرید، برشته تحریر درآورد. این امر او را از ادامه کار بازنداشت. از این‌رو، دو مین کتابش را نوشت که اگر آن را در زمان حیاتش منتشر می‌ساخت بی‌شك عذاب‌های زیادی برای وی بیار می‌آورد. بسیاری از اندیشمندان و مخالفین ستمگران و روحانیان جانبدارشان همین راه را دنبال کردند. «در آخرین تحلیل، بدون سوء استفاده حقیرانه از کلمات، چگونه این شور جوانمردانه را که آزادی، مایمیلک وزندگی‌شان را در خطر قرارداد، بدحوشی‌های جسمانی تعبیر می‌کنید.» بنابراین، نمی‌توان همه‌انگیزه‌های کنش‌های بشری را به نفع شخصی تحويل نمود و از این‌رو، آن را به عنوان قانون عمومی رفتار انسان‌ها مطرح ساخت.

وظیفه‌ای که هلوسیوس و سایر ماده‌گرایان فرانسه برای نفع شخصی قایل بودند و نفع بورژوازی بالنده را درهم شکستن سدهای فثودالی که انسان را به «فرمانروای طبیعی» اش، ارباب مقید می‌نمود و مانع پیشرفت تولید بود، منعکس می‌ساخت. هیچکس جز هلوسیوس، در زمانی که

به عنوان فیلسوف چهره می نماید، تا این اندازه روش، تأثیر اقتصادی نفع شخصی را تصریح نکرده است. او درباره آثاری که در زمینه کشاورزی برای او فرستاده بودند، نوشت: « نفع باید دهقان را به تنگ کار کردن سوق دهد. بدوا نفع برسانید، و مطمئن باشید که او زمین را خوب شخم خواهد زد.» (۱)

بورژوازی بالنده و آرمان پردازان وی اعلام کرده بوند که نفع شخصی، ابتكار فردی و بنگاه آزاد محرك سراسر زندگی اجتماعی اند. البته این برداشت نسبت به نظام فتوالی و آرمان آن پیشرفت عظیمی بود. همانطور که ممجیان یادآور می شود: در این دوره از تکامل بورژوازی، اندیبویدوآلیسم و خودگرایی بورژوازی هنوز خصلت ضد اجتماعی اش را آشکار نساخته بود و در آن زمان به پیشرفت جامعه یاری می نمود. (۲) عمل تحويل همه روابط بشری به یک شکل از روابط - سود و سود جویی - ناشی « از آن (بوده است) که در جامعه معاصر بورژوازی همه روابط عملاً تابع یگانه روابط انتزاعی پولی و کالایی شده اند» (۳) بنیان گذاران فلسفه علمی یادآور شده اند که تشوری فایده جویی نزد هابس و لاهنگام اولین و دومین انقلاب های انگلیس که در جریان آنها بورژوازی قدرت سیاسی را تصاحب نمود، پدیدار شده است. بد عقیده هلوسیوس و هو لباخ این تشوری با وظیفه اقلیت که در آن زمان بر عهده بورژوازی بود مطابقت می نمود بورژوازی بالنده با درهم ریختن شکل های فتوالی بهره کشی که نقاب پندار با فی

1- Helvétius Qevres Completés, Paris 1795, t. xl<sup>v</sup>, pp. 17-18.

2- KH. Momdjian, La Philosophie d'Helvétius Editions en Langue étrangères, Moscou 1959, p. 332.

2- M-E, Die deutsche idéologie, MEGA, Erste Abt. Bd. V, op, cit., s. 387-388.

کلیسايی را برچهره داشت، شکل های جدید بهره کشی از کار و رقابت کارفرمایان را آفرید. «اعلام تئوريکی شعور که بافعالیت عملی بورژوازی مطابقت داشت - شعور بهره کشی متنقابل - همانطور که شکل عمومی رفتار متنقابل بین افراد بود، در عین حال گامی آزاد و جسورانه به پیش بود، انقلابی بود که از دلالت دنیوی پوشش سیاسی، پدرسالاری، مذهبی و قصیده های روستایی که در آن استثمار در قالب فتووالیسم چهره می نمود، پرده بر می داشت، پوششی که باشکل بهره کشی آن زمان مطابقت داشت و به ویژه به وسیله تئوری پردازان مونارشی مستبد به نظم درآمده بود.» (۱)

چنانکه پژوهشگران خاطرنشان می سازند، اخلاق هلوسیوس از حیث شکل تئوريکی اش فیزیک نیوتون را بیاد می آورد. همانطور که در فیزیک اتم ها باهم در ارتباط اند، بهمانگونه در اجتماع، افراد جدا از هم هر یک بانفع شخصی خود بیکدیگر و استهاند. آنجا حرکت است که هر چیز را می آفریند و ویران می سازد، حفظ می کند و جان تازه می بخشد؛ این جا نفسانیات اند که همان وظیفه را انجام می دهند. بد بیان دیگر، بد عقیده هلوسیوس همان قوانین بردنیای اخلاقی و فیزیکی فرمان می رانند.

بنابراین، بر حسب علم اخلاق هلوسیوس رفتار فرد، با منافع شخصی اش، نسبت به جامعه از چه قرار است؟ رفتار اخلاقی وی نسبت به جامعه مبتنی بر چیست؟ فضیلتش برچه پایه ای است؟

بیش از پاسخ گفتن به سؤال اخیر بینیم هلوسیوس فضیلت را چگونه درک می نمود و چگونه فرد در ذهن با فرمان های فضیلت، چنانچه کنش های وی برپایه موقعیت های بیرونی مشخص می شوند، رفتار می - کند. مسئله اخیر، مسئله رابطه آزادی و ضرورت است.

برای هلوسیوس دو مفهوم آفرینی درباره فضیلت وجود دارد. طبق

مفهوم آفرینی نخست، فضیلت مطلق، بگانه، تغییر ناپذیر، مستقل از زمان و شکل‌های حکومت است. این مفهوم آفرینی به‌هوداران افلاطون تعلق دارد. همانطور که هلوسیوس می‌گوید «چون [آنها] به‌تاریخ مراجعته نکرده‌اند، لذا هنوز در پیج و خم متأفیزیک کلمات سرگردان‌اند...»<sup>(۱)</sup> بر حسب مفهوم آفرینی دوم، فضیلت مفهومی اختیاری است، چون برخی کنش‌ها که در جنوب شجاعانه تلقی می‌شوند، در شمال جناحتکارانه‌اند. هلوسیوس معتقد است که این عقیده نیز برخطاست: زیرا فضیلت را به اختیار واراده‌استبدانه وابسته می‌سازد. این برداشت ثمرة مطالعه‌ناکافی واقعیت‌های تاریخی است.

از این‌رو، هلوسیوس، آنطور که در عصر ما بدان عمل می‌کند، عقیده خود را علیه مطلق‌گرایی و علیه نسبی‌گرایی بیان می‌کند. اما او برای درهم‌کوبیدن این دو گرایش فاقد دلایل لازم است. هلوسیوس برای انتقاد از اخلاق مطلق هوداران افلاطون به واقعیت‌های تاریخی و به - انقلاب‌هایی که سیمای دولت‌ها را تغییر داده‌اند و به تغییر منافع خلق‌ها و دریافت‌های شان از فضیلت مراجعته می‌کند. «قهرمانان قدیم پس از مغلوب کردن غول‌ها و مجازات نمودن جباران و بنا بر شجاعت، استعداده‌ا-، نیکوکاری و پیشرد وستی خود دروازه‌های المپ را گشودند. امروز بر پایه امساك، اطاعت، جبن، دنباله‌روی کورانه و سریع ترین فرمانبرداری است که کشیش دروازه‌های آسمان را می‌گشاید.»<sup>(۲)</sup> مفهوم آفرینی‌ها درباره فضیلت، نزد افراد مختلف که حتی دریک دوره می‌زیند، می‌توانند بسیار متفاوت باشند.

اما این نوع در مشیوه دریافت فضیلت نزد ملت‌ها و افراد مختلف چگونه بیان می‌شود؟ به عقیده هلوسیوس این گوناگونی دیدگاه‌ها بد-

1- Helvétius, *De l'Esprit*, op. cit., p. 121.  
Helvétius, *De l'Homme*, op. cit., p. 155.

جامعه‌ای که انسان‌ها در آن می‌زیند، بدمان و همچنین به موقعیت اجتماعی فرد بستگی دارد. برای او، این گوناگونی از سوی دیگر تأیید می‌کند که انسان‌ها هرگز اندیشه‌های روش و کاملاً مشخص درباره فضیلت ندارند. این واقعیت که میل به خوبشختی نزد متفاوت‌ترین ملت‌ها تقریباً همان اندیشه‌ها را درباره موجودات فوق طبیعی و همان افسانه‌های فلسفی و مذهبی را بوجود آورده و کشیشان در تمام کشورها به همان وسایل برای حفظ حیثیت خود متولّ شده‌اند، تأیید می‌کند که انسان‌ها زیر سلطه پیشداوری‌هایی هستند که آنها را از تشخیص فضیلت واقعی بازمی‌دارد. آری «...فضیلت واقعی در تمام قرن‌ها و کشورها چنین وضعی پیدا کرده است»<sup>(۱)</sup>. اگر درباره این واژه تعریف روشنی بدست می‌دادند، هیچکس درباره فضیلت و راههای رسیدن به آن دچار تردید نمی‌بود.

هلوسیوس با اعتراف به این حقیقت که مفهوم فضیلت به زمان و شرایط بستگی دارد، تصدیق می‌کند که یک فضیلت واقعی وجود دارد که وابسته به زمان و شرایط نیست، کافی است که آن را کشف نمود (یا چنانکه هلوسیوس می‌گوید، از واژه «فضیلت» انگار روشی بدست داد)، آنگاه انسان‌ها دریافت واحدی از فضیلت خواهند داشت. «... اگر آنها کوشیده بودند از فضیلت انگار صرفاً مجرد و مستقل از پرایتیک بوجود آورند، اعتراف می‌نمودند که از این واژه فضیلت تنها می‌توان میل به خوبشختی عمومی را فهمید. بنابراین، سعادت عمومی موضوع فضیلت است و کنش‌هایی را که می‌طلبند، وسایلی هستند که برای انجام این‌هدف بکار می‌روند...»<sup>(۲)</sup>.

هلوسیوس تأیید می‌کند که این تعریف از فضیلت «انگار روش و ماده‌ای» مطابق با تجربه از آن بدست می‌دهد. اما چگونه این تصدیق

که انگار فضیلت مطابق با تجربه است با تصدیق قبلی که انگار فضیلت صرفاً انتزاعی است و به تجربه بستگی ندارد، موافقت دارد؟ هلوسیوس این سوال را برای خود مطرح نمی‌سازد. به‌گفته او، یک انگاراناب درباره فضیلت وجود دارد: یکی برای همه، اما ملت‌ها آنرا بنا بر منافع خود به‌گونه‌های متفاوت درک می‌کنند. این تمام آن چیزی است که او آنرا در انتقاد از آین طبیعت اختیاری فضیلت می‌یابد. البته تلقی فضیلت به عنوان یک دریافت انتزاعی، مستقل از تجربه، مبارزة طبقاتی وغیره فرو افتادن در متأفیزیک و چون «خیال‌پردازی‌های افلاطون‌گرایی» فاصله‌گرفتن از حقیقت است که هلوسیوس به درستی از آن انتقاد می‌نمود. هلوسیوس خصلت تاریخی اخلاق و دیالکتیک مطلق و نسبی را در تکامل مفهوم‌های بشری (در اینجا در مورد مفهوم‌هایی درباره اخلاق) در نیافته بود. از این‌رو، اونتوانست برانگارهای متأفیزیکی در اخلاق فایق‌آید.

برای اینکه بدانیم آیا می‌توان رفتاری درست انتخاب کرد، آیا مسئولیت اخلاقی انتخاب امکان‌پذیر است و آیا می‌توان درباره عمل به داوری نشست، باید رابطه منطقی آزادی و ضرورت را درک نمود. آیا عمل‌هایمان ضرورتاً براساس شرایط خارجی معین می‌شوند؟ آیا انسان می‌تواند در عین شناخت، علت آزادانه عمل کند؟ هلوسیوس این سوال را برای خود مطرح می‌سازد و تلاش می‌کند که آن را حل کند.

او همه تئوری‌های اخلاقی مبتنی بر پذیرش اختیار مطلق را رد می‌نمود. به‌گفته او، خواهش‌های بدون علت وجود ندارد. لذا در این مفهوم اختیار مطلقی در کار نیست؛ زیرا پذیرش اختیار مطلق به معنای این است که ما می‌توانیم به میزان برابرخواستار خوبی و بدی باشیم و این ناممکن است. بنابراین چه چیز منشأ خواهش‌های ما است؟ هلوسیوس تأیید می‌کند که تمام نمودهای اراده نتایجی از اشتیاق‌ما به شادی و خوشبختی واقعی با فرضی‌اند. این نتایج ضرورت دارند. آنها بر پایه اوضاع و احوال

(طبیعت بیرونی و محیط اجتماعی) مشخص می‌شوند. انسان‌ها زمانی می‌نوانند آزاد باشند که خوشبختی واقعی (نه خیالی) شان را درک کنند. در این صورت آزادی باخرد و ذهن روشن که انسان‌ها را به خوشبختی رهنمون می‌شوند، متراffد است. در خارج از این معنا، آزادی به خیال‌بافی کلیسا ای و به موضوع نظریه پردازی تئولوژیکی که نتایج را بدون علت‌های شان مورد بررسی قرار می‌دهد، بدل می‌شود.

استدلال‌های هلوسیوس درباره آزادی و ضرورت سراسر انتقاد از نظریه پردازی‌های تئولوژیکی است. هلوسیوس با پذیرش علت‌گرایی اراده بشری، علت نمودهای آنرا در خواهش‌ها و اشتیاق‌هایی می‌جوید که در آخرین تحلیل، برپایه اوضاع و احوال و هدف‌های بیرونی مشخص می‌شوند. بنابراین، شناخت‌شرایط (به معنای وسیع کلمه)، محیط پیرامون: طبیعت و جامعه) مقدمه آزادی است. هلوسیوس و سایر ماده‌گرایان قرن هیجده آزادی را به مفهومی وسیع‌تر از اسپینوزا در می‌یافتند؛ زیرا آنان آزادی را در روی حساسیت (۱) قرار ندادند و آزادی فرد را از شرایط اجتماعی جدا نکردند. آنان مفهوم ضرورت درونی را نیز غنی کردند چون ضرورت طبیعت بشری را از شرایط بیرونی جدا نساختند. (۲)

آیا این بدان معناست که آنان مساله آزادی و ضرورت را به درستی حل کردند؟ جواب منفی است. نکته مهم و اصلی این است که آنان بد-مفهوم آفرینی‌های ماده‌گرایی متأفیزیکی نه دیالک‌تیکی پای‌بند بودند که قوانین تحول اجتماعی را ندیده می‌گیرید و نقشی را که فعالیت اجتماعی در دگرگونی جهان و رشد فرد ایفاء می‌کند، درنمی‌یابد. از این‌رو، اغلب جبر‌گرایی‌آنان چون جبر‌گرایی اسپینوزا به قدر گرایی می‌انجامد. هلوسیوس با قبول امکان انتخاب آزاد (معقول) که مبنی بر دریافت درست از

## 1- Sensualité

خوبی‌بختی انسان است، نتوانسته است بگوید که چرا جنین انتخابی امکان پذیر است. به علاوه، او اغلب می‌گوید که کنش‌های بشری به شرایط خارجی بستگی دارند و این کاملاً نافی اختیار مطلق و حتی نسبی است و سنجش عمل را ناممکن می‌سازد، زیرا هر نوع انتخاب عمل ولو بالنسبه آزاد را نفی کرده است.

« انسان فهیم می‌داند که انسان‌ها چیزی هستند که باید باشند، لذا هر نوع کینه علیه آنان نادرست است. نادان حماقت‌هایی می‌آفریند، همانطور که درخت بی‌بر میوه‌های تلخ ببار می‌آورد »  
هلوسیوس در این باره می‌گوید که گذشت در قبال کنش‌های انسان مخصوص ذهن‌های روشن است، (اگر نفسانیات آن را کور نسازند). البته این رویگرداندن از مسئله مسئولیت اخلاقی انسان در قبال اعمال خوبیش است.

هلوسیوس در باب دانستن آنچه هنگام داوری درباره رفتار انسان و انگیزه‌های کنش (مقاصد) یا خود عمل باید در نظر گرفت، می‌گوید : «... پس بنابر کنش‌های انسان‌ها نیست که مردم می‌توانند درباره درست-کاری‌شان داوری کنند.» داوری درباره فضیلت به تبع مقاصد دشوار است. زیرا اغلب خودمان از انگیزه‌هایی که مارا به عمل وا می‌دارند، بی‌خبریم. اغلب عمل نتیجه متنوع ترین انگیزه‌های است که خود آنها را در نمی‌یابیم. اما هلوسیوس در عین حال یاد آوری می‌کند که داوری درباره عمل برپایه نتابع آن می‌تواند متضمن عیب‌هایی باشد، زیرا « اغلب اوقات انسان‌های با فضیلتی را دیده‌ایم که در برابر تسلسل ناگوار و قابع عجیب از پای درآمده‌اند » (۱)

نتیجه این که هلوسیوس نتوانسته است، وظیفه‌ای را که انسان در آفرینش « شرایط » بر عهده دارد، مشخص نماید و به این مسئله پاسخ دهد

که آبا انسان در قبال اعمالش مسئول است و داوری درباره رفتارش چگونه است. ماده‌گرایی متفاہیزیکی قرن هیجده برای حل مسئله مسئولیت اخلاقی انسان و سنجش رفتارش هیچ پایه علمی فراهم نیاورد.

حال این مسئله را بررسی می کنیم که «انگار روشن و ساده»، فضیلت که هلوسیوس درباره آن گفته‌گردد برقه پایه‌ای است. نفع شخصی پایه‌کنش‌های بشری است که به عقیده او با فضیلت سازگاری ندارد. فضیلت هنگامی چهره می نماید که نفع شخصی با نفع عمومی سازگار باشد. «هرجا که نفع شخصی بانفع عمومی درمی آمیزد، فضیلت، در هر فرد، به نتیجه ناگزیر عشق بدخود و نفع شخصی بدل می شود.»<sup>(۱)</sup> بدیان دیگر اگر نفع شخصی متضمن امکان فضیلت باشد، این امکان در صورتی بدان واقعیت درمی آید که مضمون نفع شخصی بدنفع عمومی بدل شود. فضیلت آنچه در خارج از جامعه والزمات متقابل انسان‌ها وجود ندارد. فضیلت آنچه که فرد منافع شخصی‌اش را بامنافع عمومی تطبیق نمی دهد و برای مفید بودن برای جامعه تلاش نمی ورزد، هرگز وجود ندارد. کنش‌های پسندیده و فاضلانه کنش‌های مفید برای جامعه و انسان‌ها هستند و با نفع عمومی مطابقت دارند. «انسانیت یگانه فضیلت والای واقعی در انسان است.»<sup>(۲)</sup> کنش‌های بد، کنش‌های زیانمند برای جامعه‌اند. هنگامی که از فساد اخلاقیات صحبت می دارند، باید تضاد بین نفع شخصی و نفع عمومی را از آن استنباط نمود. هنگامی که در این اندیشه‌اند که شهروندان را باروح یگانگی بپرورانند، باید نفع شخصی و نفع عمومی را به انضباط درآورند. تضاد بین نفع شخصی و نفع عمومی توصیفی از جامعه فنودالی است که هلوسیوس در آن می‌زیست.

بنا بر این، طبق شق اخیر، تطبیق کنش‌های خود بانفع عمومی،

چنانکه نتیجه این کنش‌هاست، برای همه سعادتی بود، یعنی بیشترین شادی و خوشبختی ممکن را برای تسویه بزرگی از شهروندان تأمین می‌نمود.

شکی نیست که هلوسیوس مانند سایر فلاسفه عصر خود بیشترین خوشبختی ممکن را برای همشهربان خودآرزو می‌نمود. به علاوه، او حتی در شناخت حقوق فرد برای آزادی و خوشبختی و از میان برداشتن همه امتیازات از بسیاری از معاصران خود پیشتر بود. او برابری شرایط مادی خوشبختی را لازم می‌دانست، این امر شناخت برابری انسان‌ها را در زمینه استعدادهای فکری‌شان ایجاد می‌نمود. اما این آرزوهای انسانی و دموکراتیک‌نمی‌توانست در جامعه بورژوازی که مبتنی بر مالکیت خصوصی بروسائل تولید و بهره‌کشی انسان از انسان است، به طور واقعی تحقق یابد.

بعقیده هلوسیوس، فضیلت که موضوع آن سعادت عمومی است با عدالت مطابقت دارد. برای با فضیلت بودن کافی نیست که خود را برای افراد دور و بر تان مفیدنشان دهد. در جای نخست باید خود را عادل‌نشان داد. نیکی و بشردوستی، به مفهوم عادی کلمه، با عدالت مطابقت ندارند. یک فرمانروا می‌تواند با بخشنودی یک جنایتکار به نیکی تظاهر کند. اما جنایتکار با آزادشدن از زندان دهها نفر را به قتل می‌رساند. اگر فرمانروا به احساسات خیرخواهانه و بشردوستانه دروغین تن در نمی‌داد و به مجازات منصفانه جنایتکار تمکین می‌نمود، خود را بسیار با فضیلت نشان می‌داد و این باعث می‌شد که از دادن قربانیان بی‌هوode که نتیجه خیر خواهی دروغین‌وی است، پرهیز شود. تنها نفع‌همگانی و فایده اجتماعی می‌تواند ملاک راستین فضیلت، یعنی بشردوستی واقعی باشد.

اصل مفیدن بودن اجتماعی ملاک‌همه فضیلت‌های بشری و قانونی گذاری است. هلوسیوس می‌گوید: برای تکیه کردن به این اصل باید روحی

عالی و ذهنی روش داشت. آبا این به تنهایی کافی است؟ اگرچنین است، در این صورت می‌بایست، خصلت‌های اخلاقی مبتنی بر این اصول، مستقل از شرایط تاریخی، خیلی پیشتر کشف شده باشد. هلوسیوس با این عقیده هم‌رأی بود و بنابراین بالا در تاریخی آشنازی نداشت. همچنین او تشخیص نمی‌داد که در یک جامعه «معقول»، مبنی بر مالکیت خصوصی بروسايل تولید، اصول اخلاقی و قوانین دیگری جز آنها بی‌کاری که به این شکل مالکیت اختصاص دارند و به آن دوام و قوام می‌بخشنند، نمی‌تواند وجود داشته باشد و از عدالت دیگری جز عدالت بورژوازی نمی‌توان سخن گفت که برای آن مفید بودن همگانی منطبق با فزونی توانگری بورژوازی و بنابراین، برابر با فقر و محرومیت در قطب‌های دیگر جامعه است. هلوسیوس نمی‌توانست آن را پیش‌بینی کند. او به این اصل تکیه می‌نمود که یک نظام اجتماعی نامعقول جای خود را به یک نظام جدید و معقولانه وا می‌گذارد که بیشترین رفاه ممکن مادی را برای تواده بزرگی از مردم تأمین خواهد کرد. علم اخلاق وی مبتنی بر شور و شوق‌های خودگرایانه «طبیعت» بشری (نفع خصوصی) بود و جامعه بورژوازی را با تضاد منافع خصوصی، رقابت آن و غیره پیش‌بینی می‌نمود. علم اخلاق او به این جامعه حالت پنداری و انگاری می‌داد و آن را توانا به تأمین رفاه و خوشبختی همه اعضای آن می‌دانست و می‌پنداشت که این جامعه در اختلاف باکشورهای دارنده نظام فشودالی خواهد توانست نفع خصوصی و عمومی را سازش دهد. این فیلسوف در اشتباه بود. البته با بر شمردن این اشتباهات نباید شایستگی هلوسیوس را از نظر دور داشت که امکان پدیداری جامعه‌ای را (ولو به شکل انتزاعی) بررسی کرده است که در آن نفع خصوصی با نفع عمومی هماهنگی خواهد داشت. «اگر نفع کاملاً مفهوم، اصل هر اخلاق را تشکیل می‌دهد. این موضوع اهمیت دارد که نفع خصوصی انسان بانفع انسانی در آمیزد» (۱)

پلخانف باتفسیر این ویژگی که به وسیله بنیان گذار فلسفه علمی ارائه گردید، مضمون بخردانه علم اخلاق هلوسیوس را بیان کرده است: «انسان را در جامعه معقول قرار دهید... منافع فردی را بامنافع تمام جامعه موافق سازید، آنگاه فضیلت به نفسه پدیدار خواهد شد» (۱).

هلوسیوس اغلب تکرار می نمود که سعادت عمومی خیلی گرانبهایتر از این یا آن منافع شخصی جداگانه است. او می گوید «می توان از خود پرسید... آیا در پندار است که این قاعده را به کار می برند: بیشتر به والدین خود مدیونیم تا به میبین خود.

یک پدر به قصد حفظ خود برای خانواده اش نمی تواند شغل خود را در لحظه نبرد ترک گوید. آیا این پدر مأمور اداره صندوق عمومی شود، نمی تواند آن را غارت کند تا پول آنرا بین کودکانش تقسیم کند و بدین سان آنچه را که باید کمتر دوست بدارد وارهاند تا آنچه را که باید بیشتر دوست بدارد، به جایی برساند. (۲) همچنین سعادت عمومی هنگامی به صورت قانون برتر و نخستین وظیفه شهر و ندان تجلی نمی کند که دانش خوبی و بدی، اخلاق، از میان برخیزد.

بنابراین، میل به سعادت عمومی، میتنی بر عشق به خود که شکل نفع خصوصی کامل‌اگفهوم به خود می گیرد، فضیلت است. فضیلت هرگز موعبتی آسمانی نیست و به سازمان جسمانی انسان و به سرشت وی بستگی ندارد، بلکه به شرایط جغرافیایی وغیره وابسته است. باید علاقه به فضیلت پرورانده شود و فرد به رفتار فاضلانه توجه پیدا کند. هلوسیوس می گوید «بدون علاقه به دوستداری فضیلت، هرگز فضیلتی در کار نیست.» (۳)

آیا همیشه می توان عشق به خود و نفع همگانی را آشتبانی داد؟ مثلا

1- G. Plékhanov, Oeuvres Philosophiques, t. I, p. 520. Moscou.

2- Helvétius, De l'Homme, op. cit., p. 490.

۳- همانجا صفحه ۲۳۹.

آبا فرد می‌تواند عادت‌ها و انفعال‌هایش را فدای نفع عمومی سازد؟ به عقیده هلوسیوس هرگز انسانی وجود ندارد که منافع خصوصی اش را در مقابل نفع عمومی و خوشبختی خود را در مقابل خوشبختی دیگران (هرچند که فعالیت هلوسیوس عکس این ادعا را نشان می‌دهد) فداکند. انسان با گام برداشتن درجهت نفع عمومی تنها می‌تواند عشق به خود را ارضاء کند (میل انسان به افتخار چیزی است که هلوسیوس غالب به آن اشاره می‌کند). اگر در این کار رضامندی موجود نباشد، او نفع عمومی را ترجیح نخواهد داد. اما اگر چنین چیزی درست باشد، پس از دیدگاه اخلاق هلوسیوس این مسئله که انسان‌ها در لحظه‌های دشوار میهن‌شان بی‌غرضانه و بدون چشم داشت برای دفاع از آن کارهای نمایانی انجام می‌دهند، چگونه توجیه می‌شود؟ مضافاً به اینکه انسان‌ها نه تنها بدون چشم داشت، بلکه گاهی از اوقات با علم به اینکه هیچکس هرگز از کار نمایانشان آگاهی نخواهد یافت، تن به بلا می‌سپرند و خود را قربانی می‌سازند. در این حالت نقش نفع شخصی، عشق به خود، شوق به شادی و غیره برابر با صفر است. آبا همدردی کارگران مؤسسه‌ها، منطقه‌ها، شهرها و کشورهای مختلف نسبت بهم از نفع شخصی مایه می‌گیرد؟ جواب منفی است. آنها در این همدردی‌ها به نفع شخصی هیچ نمی‌اندیشند، بلکه صرفاً به منافع عمومی و به تأمین سعادت نسل‌های آینده توجه دارند.

هلوسیوس تأیید می‌کند که فداکردن خوشبختی نسل حاضر به خاطر خوشبختی نسل‌های آینده ناممکن است. چنین احتمالی برای او ناممکن جلوه می‌کند. بجهه دلیل؟ به این دلیل که یک نوسازی (رفرم) مفید برای نسل‌های آینده باید رفرمی برای اکثریت نسل حاضر باشد. بنابراین، این نوسازی نمی‌تواند بامنافع وی در تضاد باشد.

البته در خصوص نوسازی‌های سودمند برای تمام اهالی نیز همین وضع جاری است. اما اگر نسل حاضر در چنان شرایطی بزید که دیگر

نوسازی نظام وجود برای وی شمری ندارد، بلکه باید با توصل به دگرگونی بنیادی به درهم نور دیدن آن همت گمارد، وضع از چه قرار خواهد بود؟ به عبارت دیگر این مسأله که مردم دیگر حاضر نیستند، یوغ سیاسی غیر قابل تحملی را پذیرند و کما کان تن به بلایای بی شمار دهند و به ناچار باید خود را برای مبارزة طولانی آماده کنند و در عین حال می دانند که در این راه باید قربانی های فراوان بدهنند و این قربانی ها (به خاطر درهم نور دیدن نظام کهنه) مستقیماً سودی نصیب نسل پیکار گرنی کند ولی برای نسل های آینده پر شمر خواهد بود، چگونه تعبیر می شود؟ بنا به فرمول هلوسيوس، چنین مبارزه ای بی معناست. در حقیقت خود فرمول نفع شخصی به عنوان یگانه انگیزه کنش های بشری اشتباه آمیز است. بدیهی است که هلوسيوس نمی توانست نمونه های قهرمانی واژ خود گذشتگی نیروهای کار در نظام تولید کالا بی را به خاطر سعادت و به روزی همگانی دریابد؛ زیرا در عصر وی چنین جنبشی هنوز وجود نداشت. البته، به یقین او از واقعیت های همانند دیگری آشنایی داشت که به تاریخ جنگ ها اختصاص دارد و آن فد اکاریهای بدون چشم داشت مردم در مقابل دفاع از منافع واقعی یا فرضی میهن است. هلوسيوس به ذکر تعداد زیادی از نمونه های همانند فدا کاری می پردازد که از قلب تاریخ یونان و رم باستان بیرون کشیده شده. در این حالت، فد اکاری چگونه با عشق به خود توجیه می شود؟ بدون شک، بنا بر چنین تفسیر گسترده از نفع شخصی، هیچ چیز شخصی از آن باقی نمی ماند. گاهی هلوسيوس به تنافق فرمول نفع شخصی، یگانه انگیزه رفتار بشری پی می برد. از این رو، او می نویسد: [انسان] «به وسیله احساسات تند بجایی کشانده می شود که همیشه سرچشمه کنونی آنها را در نمی باید، لذا بر پایه این انگیزه ناگزیر است، غالباً علی رغم نفع خود تن به فعالیت های بدهد.» (۱) بنابراین، در برخی شرایط می توان نفع شخصی را به سود نفع

عمومی قربانی کرد.

نهادهای زیر با اصل آغازینی که توسط هلوسیوس به فرمول درآمده در تضاد است:

«... فدا کردن همه منافع شخصی به خاطر نفع عمومی لازم است...»<sup>(۱)</sup>

«بنابراین، یک اخلاق‌گرای برپایه عدم وابستگی مطلق به منافع شخصی خود و بررسی ژرف دانش قانونگذاری می‌تواند برای مبهمش مفید واقع گردد.»

باری، اگر نفع شخصی (بنا بر دکترین هلوسیوس) اصل تمام عبارت و مقیاس یگانه و عمومی ارزش کنش‌های بشری است، چگونه می‌توان از آن چشم پوشید؟ پس رو بر تافتمن از ضابطه‌ای که بر حسب آن نفع شخصی اصل تمام عبارت فضیلت است، ضرورت دارد.

ضابطه‌ای که طبق آن باید نفع شخصی و نفع عمومی را سازش داد، اغلب حتی در شرایط جامعه گذشته بی کاربرد بوده است. خود نمونه‌های مورد اشاره هلوسیوس این را تأیید می‌کند. این فرمول در شرایط مبارزه طبقاتی نیروهای کار در راه جامعه نو و نیز در جامعه مبتنی بر مالکیت اجتماعی بروسايل تولید به‌اجرا در نمی‌آید. در این جامعه فرمول دیگری به کار می‌رود. و آن آشتی دادن نفع شخصی با نفع عمومی نه برپایه نفع شخصی، بلکه برپایه نفع عمومی است. این فرمول خیلی اخلاقی‌تر از فرمول هلوسیوس است.

نفع شخصی که هلوسیوس همه فضیلت‌ها و رذیلت‌هارا از آن منبع می‌سازد، بدھیچ وجود یک اصل اخلاقی نیست، حتی هنگامی که موضوع روابط خصوصی بین افراد : عشق، دوستی و غیره در میان باشد. مثلاً هلوسیوس می‌گوید که فرد بنا بر متنوع ترین انگیزه‌ها : تشنجی به‌لذات،

پول، نفوذ و دسایس به دوستی سوق داده می شود. چون این انگیزه‌ها در مدت بالنسبه کوتاهی تأثیر می گذارند و به ناخواه انگیزه‌های دیگری جانشین آنها می شوند، لذا دوستی نمی تواند دیرنده باشد. بعلاوه، هلوسیوس معتقد است که چون نیروی دوستی نه با فضیلت دو دوست (یعنی نه با غذاکاری شان دربرابر منافع عمومی)، بلکه با نیروی نفع شخصی که آنها را پیوند می دهد، سنجیده می شود، از این رو، دوستی بین افراد بی فضیلت چون دوستی بین افراد با فضیلت میسر است. او با تأیید این نکته که دوستی نمی تواند مدتی طولانی بپاید («دوستی پایینده بدبده بالنسه نادری است») و به فضیلت بستگی ندارد، به طور غیر مستقیم اعتراف می کند. که نفع شخصی که مستقل از نفع عمومی در نظر گرفته می شود، نمی تواند دوستی واقعی را ببنیان نهاد.

هلوسیوس خود آن را تشخیص می دهد. دوستی واقعی ایجاد می کند که نفع شخصی بانفع عمومی پیوند یابد. او از دوران تاریخی مساعد و نامساعد برای دوستی صحبت می دارد. «چه کسی شک دارد که در دوران آشوب و انقلاب و در شکلی از حکومت که مطلوب دسیسه هاست، دوستی نیرومند و جسورانه وجود ندارد و در حالت آرامش چنان نیست؟ تاریخ در این زمینه، هزار نمونه قهرمانی ارائه می دارد.»<sup>(۱)</sup>

بدیهی است که دوران استوارترین دوستی‌ها در عین حال دورانی است که افراد به امور عمومی توجه بیشتری معطوف می دارند. نمونه‌های جالب دوستی واقعی و بی‌غرضانه که ما را مفتون می سازد و به تحکیم احترام و امداد، براساس منافع کاملاً مفهوم و بر پایه مبارزه در راه پیشرفت اجتماعی ظاهر می شوند.

یک مثال دیگر، به عقیده هلوسیوس جاه طلبی، تشکی بمنصب و مقام، قدرت گرایی و غیره مردم را به کاربرمی انگیزند. اما تأثیر انگیزه‌هایی

چون جاه طلبی و غیره در یک جامعه استثمارگر تقسیم شده به طبقات فقط در قلمروهای دانش، هنر و سیاست خود را می نمایاند. اما درباره عموم زحمتکشان شهری و روستایی و پیشه‌وران باید گفت که اکثریت آنان مورد بهره کشی قرار می گیرند و به کار دشوار بیدی و با چنانکه هلوسیوس به درستی گفته است، بدرج تن و بردن رنج محکوم‌اند. پس کار در چه شرایطی دلپذیر است؟ هلوسیوس می گوید، در شرایطی که خارج از اعتدال نباشد و هر زحمتکش احساس کند پاداش کارش برای وی شادی آفرین است. «آبا انگار کار و پولی که بابت آن بهوی می دهند، در مخیله‌اش با انگار خوشبختی درهم می آمیزد؟ کار با آن یکی می شود» (۱)

با این که هلوسیوس از فایده‌های کار در برابر بطالت صحبت می دارد و بی کاری دولتمند را چونان چیزی دشوارتر از فقر مسکینان تلقی می کند (در حقیقت بار سنگین فقر و بار سنگین بطالت! مقایسه‌ناپذیرند) اما برای کار هدف دیگری جز... بطالت، یعنی خوشی‌هایی که انسان در خارج از کار از آن بهره‌مند می شود، تشخیص نمی دهد. بی‌شك، این دریافت هلوسیوس از تنگ‌نظری بورژوازی مایه می گیرد. بدیهی است که این اندیشه ماحصل جامعه‌ای نبوده است که در آن بین کاربیدی و کار فکری تعارضی موجود نباشد و کار فعالیتی برای آفرینش باشد و هر شهر و ند بزرگ‌ترین رضامندیش را کار بنفع جامعه بداند.

هلوسیوس عقیده داشت که سازش دادن نفع شخصی و نفع عمومی امکان‌پذیر است؛ زیرا بد عقیده او نفع عمومی بسی هیچ گفتنگو از نفع خصوصی مایه می گیرد. او تصور می کرد که انسان‌های ابتدایی نه تنها از قوانین و هنر، بلکه از روابط اجتماعی نیز بی بهره بودند (این عقیده در قرن هیجده به شدت رواج داشت). انسان‌های نخستین مانند حیوانات وحشی در جنگل‌ها پراکنده زندگی می کردند. اما چون آنها برای دفاع

از خود در مقابل حیوانات وحشی بسیار ناتوان بودند، لذا خطر، نیاز و ترس به آنها آموخت که بر ضد دشمنان خود: حیوانات درنده، در جامعه گردهم آیند و با یکدیگر پیمان اتحاد بینند. با این همه، به محض این که انسان‌ها مشترکاً بذندگی پرداختند، با هم بهستیزه برخاستند، زیرا هر کس کوشش می‌نمود همان اشیاء را بخود اختصاص دهد. ابتدا نیروی جسمانی و مهارت، سپس هوش بود که سلاح‌ها و دامها (تله‌ها) را آفرید و امتیاز به خود اختصاص دادن اشیاء را برای برخی از آنها تأمین نمود. نفرت متقابل، به آنها آموخت که به سازش‌های جدید تن در دهند و بر حسب آن از بکار بردن زور چشم پوشند، تأمین نعمت‌ها و زندگی بی‌خطر را برای یکدیگر تضمین نمایند و به مجازات کسانی پردازند که این موافقت‌ها را نقض می‌نمایند. اخلاق یکی از این قراردادها را تشکیل می‌داد. طبق موازین اخلاقی، رفتاری که معطوف به محترم شرمن نفع عمومی بود، برای هر فرد مفید تلقی می‌شد و بدین‌سان نفع عمومی از منافع خصوصی سر برآورد. از این پس، انسان می‌بایست اعمال خود را درست یا نادرست، مفید و یا مضر به حال جامعه بداند.

اما این نکته را چگونه باید توجیه نمود که علم اخلاق آن چنانکه غالباً هلوسیوس یادآور می‌شود، از سایر علوم (رباضیات، ستاره‌شناسی و غیره) واپس می‌ماند. برای چه انسان‌ها در عین زندگی مشترک و نیاز به جامعه نیاموخته‌اند که اعمال خود را طبق نفع همگانی ارزش بابی نمایند. هلوسیوس به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد: به محض این که جامعه پدید آمد، انسان‌ها ناچار شدند پیش از دست یافتن به اصول صحیح اخلاق از راه تجربه، به تدوین قوانین و اصول اخلاقی بپردازنند (یعنی اخلاقی را پیذیرند). وقتی بدین‌سان سیستمی از علم اخلاق که بسیار ناقص بود، بوجود آمد، انسان‌ها از تن دادن به بررسی و مکاشفه دست برداشتند. در نتیجه علم اخلاق در سطح آغازین تکامل بشری باقی ماند. هلوسیوس چنین

پاسخی به مسئله داده است که چندان قانع کننده نیست. او با اشاره به این که زورمندان جهان در دوران آغازین تاریخ جامعه به علت عدم تطبیق منافع شان با منافع جامعه به تدوین اصول واقعی اخلاق علاقه نداشتند و از این رو موجب سکوت کسانی شدند که می‌توانستند این اصول را آشکار نمایند، سعی کرده است لحن خود را قانع کننده جلوه دهد. اما او در عین حال می‌افزاید که دیگر زمان همه این مستبدین و سایر دشمنان واقعی اخلاق سرآمده است. آنها دیگر نمی‌توانند اصول واقعی اخلاق را از مردم پوشیده نگهدارند.

این تبیین‌ها هیچ‌چیز را روشن نمی‌سازد، بلکه تنها می‌تواند مسائل جدیدی بیافریند.

مفهوم آفرینی‌های هلوسیوس در باره منشاء جامعه – که آن را ثمره‌سازش‌ها و قراردادهای دانست – مدت‌هاست که بوسیله علوم اجتماعی مردود شناخته شده است. تاریخ جامعه هرگز از آنجا آغاز نشده است که افراد منفرد (هریک برای خود) به تهیه وسائل معیشت پردازند. انسان‌ها با قرارگرفتن جبری در مناسبات اجتماعی معین که پابه‌پای تکامل نیروهای مولده جامعه تغییر می‌یابند، همواره به اشتراک هم به تولید پرداخته‌اند. تحول تاریخ سراسر جامعه، قوانین و آداب و رسوم آن به تعبیر نادرست ناشی از نبودن تجربه وارادة زورمندان این جهان، نگرش تاریخ از زاویه انگارگرایانه و بهشیوه غیرعلمی است. هلوسیوس در نمی‌یافتد که تاریخ به فرمان قوانین عینی گسترش تولید که مستقل از اراده و شعور انسان‌هاست، قرار دارد. تنها دانش این قوانین عینی امکان می‌دهد که به فهمیم چرا این‌یا آن انگارها و تهادها بافلان دوره تاریخی مطابقت دارند. فلسفه هلوسیوس و انگارهای وی درباره منشأ جامعه بیانگر دلیل‌های عینی خودند. شرایط گسترش مناسبات تولیدی بورژوازی که جانشین نظام فثودالی شدند، پایه اساسی این دلیل‌های عینی را تشکیل می‌دهند.

آرمان فنودالی، اخلاق را ناشی از احکام لاهوتی می‌دانست. این اخلاق به سرواز اختصاص داشت. آرمان پردازان بورژوازی انقلابی، اصل منشأ انسانی اخلاق را در مقابل اخلاق لاهوتی قراردادند. آنان اخلاق خود را در «طبیعت جاوید» انسان انتزاعی، انسان بظهور کلی جستجوی کردند. در حقیقت، این «طبیعت جاوید» همانا طبیعت به انگار در آمده فرد جامعه بورژوازی و طبیعت مالکی بود که چیزی جزمنافع و بیزهاش نمی‌شناخت. از این‌رو، نفع شخصی این بورژوا بگانه سرجشمه فعالیت‌های بشری اعلام شده بود.

البته این برای بی‌ریزی علم اخلاق کافی نبود. برای این‌که انسان‌ها یکدیگر را در رقابت از پا در نیاورند، لازم بود نفع خصوصی و نفع عمومی را سازش دهند. اما مناسبات اقتصادی (روابط تولیدی) جامعه بورژوازی که مبتنی بر مالکیت خصوصی بروساپل تولید و پررهیز ناپذیری رقابت است، هرنوع سازش بخردانه بین نفع خصوصی و نفع عمومی را نفی می‌نمود. البته، آنها بگانه امکان‌های پس از سرواز بودند. تمام مسئله مربوط به سازش نفع خصوصی و نفع عمومی تنها در زمینه سیاسی و قانونی‌گذاری می‌توانست حل شود. آنها سیاست و قانون‌گذاری را به مثابة قلمرویی مستقل از اقتصاد، قلمرویی از فعالیت ملموس در نظر می‌گرفتند که می‌بایست به تأمین رفاه عمومی پردازد و شهروندان را به درپیش گرفتن رفتاری بر حسب اصل نفع عمومی آموزش دهد، در مجموع، علم اخلاق به سیاست و قانون‌گذاری آمیخته می‌شد و آن را چون دانش عمومی خوشبختی افراد و دولت‌ها<sup>(۱)</sup> تلقی می‌نمودند. بنابر ملاحظات اخلاقی است که آنها

۱ - چنانکه در علم اخلاق اسپینوزا دیده‌ایم، این اندیشه‌مند سیستم فلسفی اش را تعبت عنوان علم اخلاق مطرح نمود و در آن نشان داد که منظور عملی فلسفه، تکمیل خرد و اخلاق است. در حقیقت اخلاق باتوری شناخت در می‌آمیزد و دومین جنبه آن را تشکیل می‌دهد.

سازمان اجتماعی بخرا دانه را به عنوان نخستین ضرورت و اندیشید می ساختند. نیازی به گفتن نیست که این مفهوم آفرینی ها در شمار دریافت های انگار گرایانه و ضد علمی قرار دارد.

بنابراین ، به عقيدة هلوسیوس ، پیوستگی درست نفع خصوصی و نفع عمومی کاملاً بد سیاست و قانونگذاری بستگی دارد.<sup>۱</sup> این دریافت با دریافت همه فلاسفه آن دوره فرانسه همانند بود.<sup>(۱)</sup> این برهان درست است که هلوسیوس از سالوسی اخلاق گرایانی پرده بر می داشت که به معایب افراد مجزا سخت می تاختند ولی نسبت به کسانی که دولت را مورد انتقاد قرار می دادند. بی تفاوت بودند. آنجا که قوانین ناقص اند، معایب افراد پرهیز ناپذیرند. بنابراین ، معقولانه نیست که مردم را از این بابت سرزنش کرد. در شرایطی که مناسبات زندگی دنیوی ، زنان را به خطوا و امداد جگونه می توان آنان را از این حیث مورد انتقاد قرار داد؟ در شرایطی که

→

برای فلاسفه قرن هیجده، منجمله هلوسیوس اخلاق به سیاست بدل می شود و این یک (یعنی سیاست) دومین جنبه اخلاق را ( که رفتار فرد و دولتها را در بر می گیرد ) تشکیل می دهد. مابله می گوید: «هنگامی که مفهوم سیاست را بکار می بردند، این مفهوم فقط جنبه دیگر یک اخلاق را بیان می نمود. سیاست اخلاق عمومی است. اخلاق سیاست خصوصی، سیاست خانگی است. چنین اند انکارهای این قرن.»

j. Luppolt, Denis Diderot, Editions Economiques et Sociales, 1934, p. 186.

۱ - « اصلی که طبق آن « مسأله اخلاق مسأله ای اجتماعی است » با آثار دیده رو، روسو، هوبلاخ! کندرسه و هلوسیوس همانندی دارد. همه آنها به این نکته معترض بودند که اگر قوانین خوب باشند، اخلاق و آداب نیز خوب خواهند بود. اما اگر قوانین بد باشند آنها نیز بد خواهند بود.»

I. Cumming, Helvétius, His Life and place in the History of Educational thought, London 1957, p. 69.

شهر وندان هیچ سهمی در زندگی اجتماعی ندارند، چگونه می‌توان آنان را به بدی و نادرستی متهم کرد؟ در شرایطی که تجمل پرستی به عنوان چیز لازم و اساسی شناخته شده، چگونه می‌توان مردم را به هر زهبوی در زندگی متهم ساخت؟ ... اگر بکوشند که این از نام عیب (هر زهبوی. مؤلف) مصون دارند، در این صورت باید اعتراف کرد که این عیب در برخی قرن‌ها و کشورها مفید است. چنان‌که حاصل‌خیزی مصر از گل ولای نیل است.»

به آسانی ملاحظه می‌شود که هلوسیوس این‌جا از ماندوبل پیروی می‌کند که در قصه‌خود درباره زنبوران عسل نشان‌داده است که جامعه‌معاصر نمی‌تواند بدون معایب بزید و اگر این معایب ناپذیدشوند، جامعه به انحطاط خواهد گرایید.

«بهره‌مندی از شوکت، آسودگی و میرا بودن از معایب، رؤیای پوچ و خیال واهی است که فقط در مغز بیمار نقش می‌بندد. دخلی، تجمل پرستی و نخوت تازمانی که از آنها سودهایی نصیب مان می‌شود، باید وجود داشته باشدند.»

به عقیده هلوسیوس بدون تغییر محیط پیرامون اجتماعی و پیش از همه بدون تغییر قوانین نمی‌توان به عمر این معایب پایان داد. کلید اصلاح آداب و رسوم و اخلاق، قوانینی هستند که به سازش نفع خصوصی و نفع عمومی انجامیده‌اند. اما هلوسیوس دور از این دریافت بود که آشتی دادن این منافع مستلزم مالکیت اجتماعی بروسایل تولید است و مالکیت خصوصی موجب ناپیوستگی انسان‌ها می‌شود و آنها در مقابل هم و در مقابل اجتماع قرار می‌دهد. اودشمنان رفاه عمومی را در استبداد، کلیسا و قوانین ناقص می‌دید؛ اما، در حقیقت، تضادهای جامعه بالنده بورژوازی را که در آن رفاه عمومی چیزی جز بیان منافع طبقه بورژوازی نمی‌توانست باشد، تمیز نمی‌داد. هلوسیوس مانند سایر فلاسفه عصر خود هنوز نمی‌توانست

این تضادهار تشخیص دهد. از این رو، او عقیده داشت که در یک جامعه مبتنی بر مالکیت خصوصی، آشتی منافع خصوصی و عمومی لزوماً با هیچ مشکلی روبرو نیست.

هلوسیوس اغلب با تأکید تکرار می‌نمود که برای آشتی دادن منافع خصوصی و نفع عمومی کافی است که نفع شخصی فرد در جهت درستی هدایت شود و از نیروی نفسانیات بشری که زاده عشق به خود و آن نفع شخصی است، به طور معقولانه بهره برداری شود. به عقیده هلوسیوس نفسانیات همانطور که سرچشمه کارهای نمایان اند، می‌توانند منشأ جنایات باشند. افراد به نفسانیات نیرومند مجهzenد. بنابراین، آنها برای با فضیلت شدن به همان اندازه بخرد زیاد نیازمندند. مثلاً، اگر فرد افتخار را تا آن اندازه دوست بدارد که همه نفسانیات دیگر را واپس راند و نیز شکل حکومت چنان باشد که فضیلت را با افتخار پاداش دهد، آن فرد همواره به انگیزه شور یاد شده به فضیلت سوق داده می‌شود. تنها فردی که به نفسانیات نیرومند مجهز است، خواهد تواست (در صورتی که شکل حکومت متناسب باشد) به بارگاه فضیلت راه یابد. افراد بی‌نصیب از نفسانیات نیرومند هرگز به این بارگاه راه نمی‌یابند و فضیلت آنان بدقدار افرادی که از آن شور برانگیخته شده‌اند، معقولانه وفعال نخواهد بود.

هلوسیوس درباره نقش نفسانیات در شکل بندی فضیلت چنین استدلال می‌نمود: فضیلت نزد کسانی که آنها را افراد شریف بی‌نصیب از نفسانیات می‌نامند، فضیلت بی‌بو و خاصیتی است که به رخوت تکیه دارد. می‌گویند که این قبیل افراد بیشتر به خاطر پرهیز از بدی دست به کاری نمی‌زنند تا اینکه به خاطر خوبی کاری انجام دهند.

البته، ما در اینجا با تضادهای دیگری در انگارهای هلوسیوس روبرو می‌شویم. او با تأکید بر این نکته که نفسانیات بشری در یک شکل

حکومت متناسب می‌توانند آفریدگار رذیلت‌ها و فضیلت‌ها باشند و یک شور در موقعیت‌های مختلف می‌تواند جنایت و یا کارنمایان بیافریند، نتیجه می‌گیرد که نفسانیات مختلف در انسان بایکدیگر درکشمکش‌اند، برخی از آن‌ها با نفع عمومی سازگار و سایرین با آن درستیزند و براین اساس، برخی‌های فضیلت و بقیه برذیلت می‌بیانجامند. در اینجا، دو تصدیق دربرابر ماست که نمی‌توانند با هم سازگار باشند. یا همه نفسانیات در شرایط معینی می‌توانند وسیله‌ای برای نیل به فضیلت باشند و در شرایط دیگر به رذیلت بیانجامند، یا همه نفسانیات از پیش به نفسانیاتی تقسیم می‌شوند که بانفع عمومی منطبق‌اند و یا با آن درتضادند. در این صورت، می‌توان گفت که فرد ببابفضیلت و یا «طبیعتنا» بی‌فضیلت است. درحال اخیر، رذیلت و فضیلت به مثابه موهبت طبیعت‌اند و هلوسیوس از «سازش» مناسب نفع شخصی و نفع عمومی، از عدم امکان دربابفضیلت بودن و مبارزه علیه نفسانیات وغیره صحبت می‌دارد. همه این تصدیقات بانهاد آغازین هلوسیوس درتضادند، زیرا طبق نهادهای یاد شده، انسان‌ها بد و یاخوب بدنیا نمی‌آینند، بلکه بنا بر اوضاع واحوال و درجای نخست، طبق شکل‌های حکومت وقوانین مورد عمل چنین صفت‌هایی پیدا می‌کنند.

در بالا دیده‌ایم که هلوسیوس پرورش شهر و ندان با فضیلت را در حکومت‌های مستبد و تحت حاکمیت کلیسا ناممکن می‌داند. او معتقد است که در دولت‌های مونارشی (برخلاف دولت‌های استبدادی) پرورش شهر-وندان با روح فضیلت تقریباً با امید به کامیابی امکان‌پذیر است. این کامیابی به نسبتی که حکومت مونارشی به حکومت استبدادی نزدیک می‌شود، بسیار تردید آمیز است و بدعاكس به نسبتی که حکومت مونارشی به قوانین بخدا نه و آموزش تکیه می‌کند، بدآن نزدیک می‌گردد.

حکومت برای پرورش شهر و ندان باروح فضیلت به چه قوانینی نیاز دارد؟ بدعاقدۀ هلوسیوس، بک قانونگذاری خوب باید مالکیت خصوصی،

زندگی و آزادی را برای شهروندان تضمین نماید. به زعم او، مالکیت اصل مقدس هر حکومت و «آفریدگار اخلاقی» وی است. مالکیت سرچشمه عدالت و همه فضیلت‌هاست. اماهلوسیوس ضمن تأیید حق مالکیت معتقد است که قانونگذاری باید کمترین نابرابری در توزیع ثروت ملی را مدلل نماید و برپایه کار معقولانه، تسهیلات لازم را برای اجابت نیازهای شان فراهم آورد. نتیجه توزیع نابرابرانه ثروت‌ها گرد آمدن تجمل در يك قطب و فقر در قطب دیگر است. هلوسیوس بدطور کلی مخالف تجمل نیست، بلکه با تجملی مخالفت دارد که از توزیع نابرابرانه ثروت‌ها نتیجه می‌شود. بد عقیده وی چنین تجملی مشخصه حکومت‌های استبدادی پر جمعیت است که در آنجا کیسه پول بی‌چیزان پیوسته به سود کیسه تو انگران خالی می‌شود. در این حکومت‌ها عده‌ای «از زیبادی بالا می‌آورند» (۱) و در عوض توده کثیری از مردم از وسائل معیشت محروم‌اند. او هرگز هوادار آن اعتدال نیست که اخلاق‌گرایان به عنوان فضیلت به مردم توصیه می‌کنند. بلکه همیشه جانبدار «فضیلت ضرورت» است. در یک کشور نباید دولتمدان و بی‌چیزان وجود داشته باشد.

در کندوی جامعه بشری برای حفظ نظم و عدالت و زدودن فساد و رذالت باید همه افراد را بکار گماشت، آنان را به باری عمومی واداشت

۱ - هلوسیوس بانیروی عظیم ایقان، نتایج اخلاقی‌ای را که از سلطه ثروت و پول پرستی‌ها بر مردم نتیجه می‌شود، نشان داده است. او می‌گوید: «... عشق به پول ویرانگر عشق به میهن، استعدادها و فضیلت‌است» (درباره انسان، صفحه ۳۸۶) آنچه من می‌دانم، این است که در آنجا عشق به پول تمام روح و فضیلت‌میهن پرستانه را تابود می‌سازد و در آنجا (در سرزمین‌هایی که گردش پولی وجود دارد. مؤلف) به مرور همه معايب ناگزیر به وجود می‌آیند که غالباً نتیجه عشق به پول است» (همانجا صفحه ۳۷۷) اماهلوسیوس با همه این دریافت‌ها نمی‌توانست راههای دیگری برای قانون گزاری و مبارزه علیه توزیع نابرابرانه ثروت‌ها پیشنهاد کند.

وکارها را بین آنان تقسیم نمود» (۱) مسکین بی وطن است. شهر وند بی-نصیب از مالکیت در هیچ چیز به سرزمینش مدیون نیست. او برای عمل کردن به فضیلت بسیار تنگ مایه است. بمعلاوه، او همواره انگار مبالغه آمیزی در باره خوشبختی دولتمند دارد و این چیزی است که کینه و بی-تفاوتوی نسبت به رفاه عمومی را بر می انگیزد. در صورتی این وضع از میان بر می خیزد که قانونگذار این اوضاع و احوال را در نظر گیرد و بتواند قوانین سودمندی بیافریند. اما این هنوز ناچیز است. چون اغلب نفع شخصی فرد بامنافع عمومی در تضاد است، لذا چنانچه قانونگذاران پاداش های نیرومندی برای فضیلت و عده ندهند و با تهدید افراد به رسوابی و کیفر، میل طبیعی همه آنان را در نقض حقوق دیگران ترمزنگشتند، بهترین قوانین نیز نقض خواهند شد.

بنابراین، برای سازش دادن منافع شخصی و نفع عمومی باید علاوه بر قوانین مناسب و سابلی چون کیفرها و پاداشها در دست داشت که بتواند کاربرد آنها را تضمین نماید. پاداشها، تنها می توانند و باید به صورت قدردانی نسبت به عمل فاضلانه و حق شناسی نسبت به این یا آن خدمت برای وطن ابراز شوند. همه شهر وندان باید از چنین پاداشی برخوردار شوند. توزیع منصفانه پاداشها، شهر وندان را به رقابت بر می انگیزد و به خوشبختی آنان و به پیشرفت اجتماعی کمک می کند. قانونگذار با تطبیق دادن خود باطیعت بشری و بر شمردن فایده های فضیلت و رنج های رذیلت خواهد توانست افراد با فضیلتی بپروراند.

بنابراین، قانونگذاران و قضات باید برای تضمین کاربرد قوانین از قدرت های کافی برخوردار شوند. تنها یک حکومت برخوردار از اعتبار کافی می تواند روابط بین افراد را در جامعه تنظیم نماید و آنان را با فضیلت خود دهد. در حالت مخالف، همان وضعی پدید خواهد آمد که در روابط

بین ملت‌ها وجود دارد. به عقیده هلوسیوس، چنانچه ملت‌های جدید به برخی موافقت‌ها و آداب و عادات مرسوم در حقوق بین‌الملل تن در ندهند تقریباً در همان روابطی خواهند بود که بین انسان‌های ابتدایی وجود داشت. البته چون در پس این موافقت‌ها و عادات و آداب نیرویی وجود ندارد که همسایگان را به احترام آنها و دارد، از این رو، موافقت‌های یادشده‌اغلب به اجراء در نمی‌آیند. این امر موجب می‌شود که ملت‌ها و افراد امکانات بسیار زیادی برای ارتکاب اعمال نادرست بدست آورند. مثلاً جنگ‌های غیرعادلانه و کشورگشایی‌ها از جمله تخلف‌هایی هستند که ملت‌ها به آنها دست می‌یازند و این تخلف‌ها در افکار عمومی مانند سرقت‌هایی که افراد مرتکب می‌گردند، ننگین و رسوا تلقی می‌شوند. هلوسیوس معتقد به این ضرورت است: «... که ملت‌ها چون خانواده‌هایی که یک مملکت را بوجود می‌آورند، برپایه قوانین و قراردادهای متقابل متحد شوند؛ نفع خصوصی ملت‌ها از نفع عام تری تبعیت کند و بالاخره با فرونشاندن عشق به میهن در دل‌ها، آتش عشق جهانی شعله‌ور گردد؛ پندراری که نادیر باز تحقق نخواهد یافت.»<sup>(۱)</sup>

ضمن انتقاد از این نهادهای هلوسیوس باید یاد آور شویم که بد عقیده وی عشق به میهن باعشق به بشریت ناسازگار است. هلوسیوس با اعلام امکان خوشبختی همه اعضای جامعه، از شرایط اقتصادی و سیاسی یک ملت مفروض صحبت می‌دارد. او انگار پیشرفت جهانی را «خیال باطل افلاطونی» می‌نامد. در این مسئله تنگ مایگی بورزوایی دریافت‌های هلوسیوس که مشروط به زمان است، به طور انکار ناپذیر آشکار می‌گردد. البته نهادهای پادشاه نیز تأیید می‌کنند که هلوسیوس به این یقین داشته است که در آینده دور دست، حکومت‌های برای خدمت به منافع مشترک، از راه قانون و قراردادها یگانه خواهند شد و در آن زمان آتش عشق جهانی در دل‌های مردم شعله‌ور

خواهد شد. او دشمن آشتی ناپذیر آینهای نژاد پرستانه در برتری استعدادهای فکری برخی از ملت‌ها بود. این آینهای کاملاً با اصل اساسی هلوسیوس درباره برابری استعدادهای فکری انسان‌ها در شرایط مختلف، مساعد یا نامساعد، که از قوانین مورد عمل و شکل حکومت تعیت می‌کنند، در تضادند.

اکنون به مسئله نقش قوانین در تربیت انسان‌ها باز می‌گردم. به موهبت قوانین، شهر و ندان به افراد شریف و درستکار بدل می‌شوند. قوانین با برپا داشتن سدی از کیفرها و تحقیرها مانع از بروز معاصی می‌شوند. قانونگذار در نخستین گام باید به‌چه کار دست یازد: افراد را به فضیلت برانگیزد یا به کیفردادن معاصی برخیزد؟ از استدلال‌های هلوسیوس این‌طور نتیجه‌گیری می‌شود که کار کرد اساسی قوانین منفی است. چون نفع شخصی فی نفسه بانفع عمومی در تضاد یا در مقیاس بسیار ناچیزی با آن سازگار است، لذا بنا بر قاعدة کلی افراد باید نفع شخصی خود را به خاطر نفع اجتماعی فدا کنند. و این ناممکن است. هلوسیوس غالباً اعتراض می‌نمود که واداشتن افراد به‌این کار خیلی دشوار است. راه بسیار آسان این است که به وسیله ترس از مجازات مانع از آن شد که آنها مرتكب معاصی شوند. بنابراین وظیفه اساسی قانون ایجاد مانع بر سر راه معاصی است. هلوسیوس می‌گوید: «بنابراین، شاهکار قانونگذاری عبارت از محدود کردن قدرت هر شهر و ند به نحوی است که او هرگز نتواند بدون کیفر زندگی، منافع و آزادی دیگران را تهدید نماید» (۱).

اما این مانع به‌هیچ روی یک قدرت مطلق نیست، زیرا «اگر برای پیوستگی نفع خصوصی و عمومی شکل‌هایی از حکومت وجود دارد که یکی مساعدتر از دیگری است، در هیچ یک از آنها این مسئله مهم اخلاقی و سیاسی به‌کلی حل نمی‌شود» (۲).

1 - Helvétius, De l'Homme, p. 489.

این نهادها یک بار دیگر تأیید می کنند، کسی که دریافت ماده - گرایانه از تاریخ ندارد و قوانین تکامل اجتماعی را نمی شناسد، کوشش وی در حل مسائل اخلاقی (وبطور کلی مسائل اجتماعی) به فراموش نمی رسد و محکوم به ناتوانی است، حتی اگر آن کس از ذهن دقیقی چون هلوسیوس برخوردار باشد.

او ضمن تأیید این مطلب که جامعه می تواند شکلی از حکومت قانونگذاری بیابد که اتحاد معقولانه منافع شخصی و عمومی را تأمین نماید، به طور مبهم پیش بینی می کند که شکل های حکومت و قوانین هنوز نمی توانند این مسأله را به تمامی حل کنند. حل مسأله یادشده به از میان برداشتن نابرابری ثروت ها که مولود مالکیت خصوصی است، بستگی دارد. پس هیچ شکلی از حکومت ها نمی توانند این نابرابری را به تمامی ناپدیدسازاند. به عقیده هلوسیوس این به طور کلی ناممکن است.

\*\*\*

اکنون می توانیم از آنچه درباره علم اخلاق هلوسیوس گفته ایم، ترازنامه ای بدست دهیم.

هلوسیوس و سایر ماده گرایان قرن هیجده در پی سنت ماده گرایانه پیشین که رهایی اخلاق را از موانع آیین های سنتی هدف خود قرار داده بود، نسبت به اسلاف خود به پیشرفت های معینی نایل آمدند. آنها در انتقاد از اخلاق آیین سنتی گام های مهمی به جلو برداشتند. اندیشه ای که دیده رو و هلوسیوس پس از پیل (۱) ابراز داشتند، دستاوردهای مهمی در تفکر فلسفی بود. طبق این اندیشه، جامعه مرکب از ناباوران به آیین سنتی می تواند بهتر از جامعه باورمندان به آن سازمان یابد.

نهاد مربوط به ضرورت یگانگی منافع خصوصی و نفع عمومی یکی از دستاوردهای مهم علم اخلاق هلوسیوس و سایر ماده گرایان فرانسه بود.

نهاد یادشده با این دوره تاریخی تکامل بورژوازی که در آن دوره طبقه‌ای بالنده بود و هنوزمی توانست به نام تمام جامعه سخن‌گوید، مطابقت داشت. ماده‌گرایان فرانسه فضیلت عالی را نه چون اسپینوزا در عشق ذهنی به لاهوت (طبیعت)، شناخت، بلکه در هماهنگی منافع شخصی و عمومی می‌دیدند. اگر برای اسپینوزا، عشقی که به طبیعت معرفت دارد، به انسان امکان می‌دهد که نسبت به همنوعش به فضیلت رفتار کند، برای هلوسیوس این رفتار انسان نسبت به منافع عمومی است که در صدر قرار می‌گیرد و او حل این مسأله را در قانونگذاری و تربیت معقولانه می‌بیند.

هلوسیوس این مطلب را خیلی خوب در می‌یافت که اخلاق پدیده‌ای اجتماعی است و رفتار انسان در بیرون از جامعه نمی‌تواند نه اخلاقی و نه غیر اخلاقی باشد و بدون در نظر گرفتن قوانینی که به وسیله جامعه به تدوین درآمده نمی‌توان درباره آن به داوری پرداخت و فضیلت‌ها و رذیلت‌های‌شنا در رابطه با نفع عمومی به نمایش در می‌آیند. البته، او نتوانست مسأله پیوستگی منافع شخصی و نفع عمومی را حل کند، زیرا او از شرایط اجتماعی ایکه این مسأله تنها در چار چوب آن می‌تواند حل شود، هیچ انگاری نداشته و نمی‌توانست داشته باشد. این مسأله در جامعه‌ای که به طبقات ستیزندۀ تقسیم شده حل ناشدندی است. از این‌رو، نظامی که جانشین نظام فتووالی شد، نتوانست تقسیم جامعه به طبقات و استثمار را از میان بردارد. در این شرایط، اصل فایده اجتماعی، به عنوان ملاک اخلاق، ضرورتاً انتزاعی بود؛ زیرا در این دوره تنها منافع طبقه بورژوازی می‌توانست مضمون واقعی نفع عمومی را تشکیل دهد. هلوسیوس به تربیت و قانون‌گذاری معقولانه رجوع می‌نمود، و این ناتوانی دریافت وی را نسبت‌بین واقعیت نشان می‌دهد که خود قانونگذاری و تربیت محصول شرایط مشخص اجتماعی اند و آنها نه بهاراده افراد یا نیازهای «طبیعت جاوید» انسان، بلکه بنا بر نیازهای عینی تکامل اقتصادی جامعه تغییر می‌یابند.

بنیان‌گذار فلسفه علمی درنهادهایش درباره فوئر باخ می‌نویسد: «آین مادی مربوط به تغییر شرایط و تربیت ازیاد می‌برد که شرایط به وسیله انسان‌ها تغییر می‌یابند و خود مربی نیز باید تربیت شود. بنابراین، آین مذکور باید جامعه را به دو بخش تقسیم کند که در آن یک بخش برتر از دیگری است.» ماده‌گرایان فرانسه از مراجعته بیهوده به شخصیت‌های بلند پایه و خرد حکومت‌ها که می‌بایست (به وسیله تربیت و قانون‌گذاری) انسان‌ها را با فضیلت سازند فراتر نرفتند. همانطور که می‌دانیم، مفهوم آفرینی‌های ماده‌گرایان فرانسه درباره خرد و عدالت در عمل نمی‌توانست مفهوم دیگری جزاستقرار نظام بورژوازی و نهادهای آن که در خدمت منافع تنگ‌بینانه بورژوازی قرار دارد، داشته باشد. با وجود این، دموکراتیسم ژرف و بشردوستی خاص مفهوم آفرینی‌های این ماده‌گرایان ارزش خود را واجدند.

بنیان‌گذاران فلسفه علمی بارها پیوستگی ماده‌گرایی فرانسه را با سوسيالیسم پنداری تصریح کرده‌اند. با این که نمایندگان این سوسيالیسم غالباً از ماده‌گرایان فرانسه قرن هیجده انتقاد کرده‌اند، اما در چنین ایدئولوژیکی آن عناصر زیادی دیده می‌شود که از ماده‌گرایان به‌وام گرفته است: «فوریه مستقیماً به آین ماده‌گرایان فرانسه تکیه می‌کند» بنابراین، انگار مجموعه‌ای از قوانین که بردنیای جسمانی و اخلاقی فرمان‌می‌رانند، بدطور یکسان برای ماده‌گرایان فرانسه و فوریه نمونه‌وار است.

با این‌همه، این اشتباه خواهد بود که مفهوم آفرینی‌های سوسيالیست اتوپیست‌ها و اسلامافشان ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه یکی دانسته شود. دریافت‌های مادی فوریه و سایر نمایندگان سوسيالیسم پنداری درباره طبیعت و نتیجه‌گیری‌های زندیقانه ناشی از آن هرگز همسنگ نبودند، بلکه آنها به «قانون پردازی» مراجعت می‌کردند و تحت این رابطه از ماده‌گرایان فرانسه عقب بودند. اما در عوض آنها در انتقاد از کاپیتالیسم و

تضادهای آن از ماده‌گرایان بسی جلوتر بودند. در حقیقت آنها اکنون می‌توانستند آنچه را که «سلطنت خرد» شده بود و فلاسفه یاد شده از آن صحبت می‌داشته، برأی العین ببینند. آنها تضادهای سرمایه‌داری را تشخیص می‌دادند و آنرا محکوم می‌ساختند و آرزو می‌کردند که یک نظام سوسياليستی واقعاً موافق با خرد جانشین آن شود. برخی از اوتوبیست‌ها از لغو کامل مالکیت خصوصی و نابرابری ثروت‌ها سخن می‌گفتند، در صورتی که ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه، با اینکه هلوسیوس توزیع نابرابر ثروت‌هارا یکی از بزرگترین معاویت‌جامعه می‌دانست، آن را به کلی نفی می‌کردند.

سوسياليست‌های پندراری در اخلاق با انگار اسلام شان در باره «طبیعت (جاوید و بی‌تغییر) انسان». درباره انگیزه‌های خود‌گرایانه فرد و نیروی نفسانیات وی که آفریننده کارهای نمایان اند وغیره هم رأی بودند از دیر باز در ادبیات پیشرو فلسفی ثابت شده است که مفهوم آفرینی‌های فوریه درباره خود‌گرایی و نقش نفسانیات در زندگی اجتماعی با مفهوم آفرینی‌های هلوسیوس همانندند. «هنگامی که فوریه از ضرورت هدایت نفسانیات خود‌گرایانه درجهت فضیلت و درآمیختن هماهنگ نفع شخصی و نفع اجتماعی صحبت می‌دارد و نیز هنگامی که تأیید می‌کند که تحقق این وظایف نه به موقعه‌های اخلاقی بلکه به تغییر شرایط زندگی بستگی دارد، از هلوسیوس تبعیت می‌کند».

البته، برای سوسياليست‌های پندراری، انگیزه‌های خود‌گرایانه یگانه انگیزه‌هایی نیستند که خاص «طبیعت بشری» باشند. برای آن انگیزه‌های نوع دوستانه‌ای نیز وجود دارند. «تمدن» (یعنی سرمایه‌داری. نوبنده) مانع از گسترش انگیزه‌های اخیر است، ولی آنها روزگاری در نظام جامعه سالاری شکوفا خواهند شد. در این دریافت جدید از طبیعت بشری تمایلی بچشم می‌خورد که سوسياليست‌های پندراری به اعتبار آن از

چارچوب نظام سرمایه‌داری که در آن فقط انفعال سودجویی فرمانروایی دارد، پا فراتر نهادند و امکان و ضرورت سوسیالیسم را که به عملی ساختن و اعتلای بهترین تعامل طبیعت بشری آزادی عمل می‌دهد، نشان دادند. نظام جدید کار را جذاب و فرحبخش می‌سازد، زیرا افراد کارشان را مطابق با ذوق و سلیقه‌شان بر می‌گزینند.

فوریه در مفهوم آفرینی‌هایش درباره کاراز هلوسیوس پیشتر می‌رود وابن ناشی ازانگار وی درباره مشارکت و سوسیالیسم است. البته کشف این انگار برای نمایندگان سوسیالیسم پنداری یک اتفاق محض بود. این کشف می‌توانست مستقل از زمان و شرایط در هر موقع و هر کجا صورت پذیرد: کافی بوده است که بنا بر تبریوی حقیقتش برای تسخیر قلوب مردم مستقل از ترکیب طبقاتی جامعه و مبارزه سیاسی چهره نماید. این نظریات سوسیالیست‌های پندارگرای از چارچوب دریافت ما قبل علمی و ایده‌آلیستی تاریخ درنمی‌گذشت.

فایده جویان انگلیسی، جویی بنتم و جان استوارت میل علم اخلاق هلوسیوس را به شیوه خود گسترش داده‌اند. بنیان گذار فلسفه علمی می‌گوید «بنتم سیستم نفع کامل مفهوم خود را برپایه اخلاق هلوسیوس بنیان نهاده است». بسیاری از کارشناسان بورژوازی نیز از اشتراک‌نقشه‌های عزیمت هلوسیوس و بنتم یادمی کنند. البته می‌توان مطمئن بود که فایده جویان دوران بعد به طور محسوس در علم اخلاق هلوسیوس دخل و تصرف‌هایی کرده‌اند.

بنتم که نفع شخصی را به عنوان پایه اخلاق نقطه عزیمت قرار می‌دهد، پایه گذار علم اخلاقی است که باید عطش سودجویی بورژوازی را توجیه نماید. در علم اخلاق وی «خودگرایی معقولانه» فیلسوف بد خود گرایی و قیحانه آزمتی بورژوازی تغییر شکل می‌یابد. از این پس، نفع عمومی به مثابه مجموع مکانیکی منافع فردی مورد نظر قرار می‌گیرد.

جرمی بنتام سخن بورژوازی خودگرای را چنین تصدیق می کند: «جامعه کالبد فرضی متشكل از افرادی است که اعضای آن را تشکیل می دهند. پس در این صورت نفع عمومی چیست؟ - نفع عمومی عبارت از مجموع منافع شخصی اعضای تشکیل دهنده جامعه است» بنتام مسئله نفع عمومی را بدینسان مورد بررسی قرار می دهد. من بادنبال کردن نفع خاص خود به طور خودکار به ثروت‌های جامعه می افزایم. نفع خصوصی یگانه نفع واقعی است که باید روی آن حساب کرد. هم‌روابط بین انسان‌ها به استثمار مقابل و تمایلی محدود می گردد که هر کس جویای نفعی از دیگری برای خود باشد.

بنیان‌گذاران فلسفه علمی می نویستند: «... ما اکنون نزد هلوسیوس و هولباخ شاهد ایده‌آلیزه شدن این دکترین، شاهد ایده‌آلیزه شدنی هستیم که بانقش اقلیتی که بورژوازی در انقلاب ایفاء می کرد، به تمامی مطابقت دارد». این ایده‌آلیزه شدن نزد بنتام با موقعیت بورژوازی در آستانه قدرت مطابقت دارد و مدلول اقتصادی پیدا می کند و به استایش نظام بورژوازی واربابان آن تغییر شکل می یابد. نویسنده سرمایه می گوید: بنتام «خرده بورژوازی جدید... و مخصوصاً خرده فروش انگلیسی را به عنوان انسان نمونه و انمود می سازد. تمام آنچه که برای این آدم حقیر نمونه و دنیا وی پسندیده است، به خودی خود مفید اعلام می گردد».

علم اخلاق بنتام جلوه مستقیم روابط سوداگرانه، مؤسسه خصوصی و توافق آزاد مالکان برابر حقوق کالاها (مالک و سایل تولید و مالک نیروی کار) و رقابت آزاد است. نویسنده سرمایه باتوصیف قلمرو مبادله کالاها که در میان چهار دیوار آن خرید و فروش نیروی کار صورت می گیرد، با ریشخند می نویسد که «برای بنتام» همه چیز در این قلمرو انجام می گیرد، زیرا هر یک از آن‌دو فقط خویشن را در نظر می گیرد و سپس، تنها نیروی که آنها را جمع می کند و در ارتباط با یکدیگر قرار می دهد، همانا اشیاء

شخصی، سودجویی، و منافع خصوصی آنهاست و درست بدین جهت که هر کس فقط به فکر خود است و هیچکس غمخوار دیگری نیست، همه آنها بنا بر یکنوع هماهنگی مقدار اشیاء با تحت حمایت ایزدی زیرک و مکار، فقط آنچه را که متقابلاً مفید است و به سود مشترک آنهاست و مورداً استفاده جمعی است، انجام می‌دهند».

تجلیل از این خوشبینی خاص بورژوازی بالته که با اصل نفع شخصی و مؤسسه خصوصی پیوند دارد و با ضابطه هر کس برای خودش وايزد برای همه در بیان می‌آید، برای اقتصاددانان، فلاسفه و اخلاقگرایان بورژوازی قرن نوزده نمونه‌وار بود.

نیروی فوق طبیعی که بدوسیله ماده‌گرایان فرانسه نفی شده بود، دوباره از جانب آرمان پردازان بورژوازی به عنوان قانونگذار والا که قوانین خوبشخی را برای عموم مقرر داشته است، پذیرفته شد. « چون مسیحیت از زاویه آیین سنتی به نفی همان خطاهایی می‌پرداخت که قانون جزا از دید قضایی آن را نفی می‌کند» لذا در صدد توجیه فایده مسیحیت برآمدند.

قهرمانیگری که در نزد انسیکلوپدیست‌های فرانسه به عنوان تجسم عاطفی نیرومندی برای کارهای جوانمردانه شناخته شده بود، در این دوره جاذبه‌اش را از دست داد. بننام به حکم فرمول «لایزال»، دنائت بورژوازی رفتارش را نسبت به قهرمانیگری چنین آشکار می‌سازد: « دریک جمهوری مناسب هیچ نیازی به پارسایان و قهرمانان نیست» (۱) آرمان پردازان بورژوازی در آستانه قدرت پس از اعلام اصلاحات نهادهای موجود اجتماعی بر حسب «طبیعت جاوید»، انسان بدفاع از نهادها و قوانینی برخاستند که به منافع طبقه جدید در آستانه قدرت خدمت می‌نمود.

آ. کرسون تاریخ‌دان فلسفه، ضمن شرح مهم‌ترین وقایع تاریخ اندیشه فلسفی در فرانسه، درجای نخست بدوره‌ای انتقادی اشاره‌می‌کند که در آن «گسترش علوم به ویرانی تدریجی بنای اسکولاستیک قرن سیزده و تصدیقات علت گرایانه وزندیقانه انسیکلوپدیست‌های قرن هیجده می‌انجامد» البته، در قرن نوزده، ارجاع علیه اصول زندیقانه انسیکلوپدیست‌ها قد علم می‌کند. مکتب‌های سنت گرایان، التفاطیبان و حتی پوزیتویست‌ها پس از ناکامی که «اخلاق به اصطلاح معقولانه نفع مسلم»، نصب ابدئولوزی مسیحیت نمود، کوشیدند برخی عناصر اساسی آن را حفظ کنند. کرسون می‌افزاید: «در حقیقت آیا این دو مین کوشش در همان سطح بست که در فلسفه معاصر فرانسه دنبال می‌شود؟ در واقع کوشش مدام متفکران ما تابه‌این حد به منظور ناچیز شمردن ارزش تثویریک دانش، پافشاری روی نسبیت نتایج آن، کوچک کردن آنها به مجموعه‌ای از شماهی مفید و نظریات مقبول و خلاصه اعلام کردن «شکست» متافزیکی آن برای چیست؟ آیا این کوششی آگاهانه یا نا آگاهانه در نزد برخی‌ها نیست که حفظ اصول اخلاقی تمدن سنتی ما را موکول به کیفیت تجویز عقل می‌کند؟ پدیده بر جسته‌ای است...»<sup>(۱)</sup>

آری، این پدیده بر جسته‌ای است. او تأیید می‌کند که آرمان پردازان بورژوازی معاصر از تمام آنچه که فلاسفه قرن هیجدم فرانسه را توانند می‌ساخت، روی برگردانند.

در عین حال، فلاسفه واپس گرای لازم نمی‌بینند که راه پیوند با متفکران پیشاهمگ گذشته را در پیش گیرند. در مرد اسپینوزا چنین عمل شد و برای هلوسیوس نیز چنین است. م. گروسمن مؤلف کتاب فلسفه هلوسیوس، نظریات مصلحت گرایان معاصر (دیوبی و سایرین) را با

1 - A. Cresson, La philosophie française, Paris 1956, pp. 124-125.

دریافت‌های هلوسیوس آشتب می‌دهد و برخی تصدیقات وی را از دیدگاه پرآگماتیسم وایده‌آلیسم ذهنی مورد انتقاد قرار می‌دهد. لازم بدباد آوری است که او بکلی از مفهوم اجتماعی فلسفه هلوسیوس و مفهوم پرآگماتیسم معاصر بیگانه بود. اندیشه‌های هلوسیوس سلاح بورژوازی پیشرو در مبارزه‌فوی علیه فتووالیسم، نهادها و اندیشه‌هایش بود، حال آنکه پرآگماتیسم سلاхи است که بورژوازی واپس گرای معاصر برای حفظ نظام کهنه‌اش، نظام کالایی از آن سودمی جوید. پرآگماتیسم در فلسفه گونه‌ای از پوزیتیویسم معاصر است که به داشت کم بهاء می‌دهد و آنرا، چنانکه در بالا دیده شد، با مجموعه‌ای از شماهای مفید و نظریات مقبول (برای سرمایه!) کاهش می‌دهد. پرآگماتیسم در علم اخلاق ستایشگر کامیابی، سود به عنوان «ملأک» رفتار درست است. علم اخلاق پرآگماتیسم که به نظام کالایی و آداب و رسوم بورژوازی اختصاص دارد، وارث بی‌چون و چرای علم اخلاق بنتم است.

فلسفه علمی نکات ارزشمند میراث تشوریک هلوسیوس را پذیرفته و آنها را گسترش داده است. فردیلک می‌نویسد، جامعه سالاری معاصر، در شکل تشوریک خود «بدوآ به عنوان تداوم گستردۀ تر و منطقی تر اصول به ضابطه در آمده فلسفه بزرگ قرن هیجده فرانسه خودنمایی می‌کند». تصدیقات جبرگرایانه و زندیقانه ماده‌گرایان گذشته، باورشان به قدرت عقل، نقش آفریننده‌دانش، پیشرفت اجتماعی و اخلاقی جامعه که توسط آرمان پردازان بورژوازی معاصر مردود شاخته شده، در دکترین جهان بینی علمی شالوده وزیربنای بسیار محکمی یافته است.

همانطور که در بالا بدان اشاره شد، بسیاری از عناصر علم اخلاق ماده‌گرایان فرانسه با فلسفه علمی پیوند دارند. البته همه دور از آن نیستند. فرمول «نفع شخصی مسلم» به عنوان پایه اخلاق مورد پذیرش فلسفه علمی نیست. علی‌رغم تمام مضمون معقولانه‌ای که ماده-

گرایان فرانسه برای «نفع شخصی مسلم» در نظر داشتند، این فرمول نمی توانست چیزی جز بیان آیده‌آلیستی منافع خصوصی و بدشدت خودگرایانه بورژوازی ای باشد که جانشین فشودالیسم می‌شد، منافعی که موقتاً می‌باشد با منافع تحول تاریخی مردم منطبق باشد. گفتگو در باره فرمول «نفع شخصی مسلم» همواره مبهم بوده است، زیرا در حقیقت چنانچه نفع شخصی تابع نفع عمومی نباشد، نمی‌توان از آن انتظار داشت که به خودی خود بتواند المهام بخش افراد را گذشت و فداکاری به خاطر نفع عموم باشد. چنانکه دیده‌ایم، هلوسیوس ضمن این که نفع شخصی را به عنوان یگانه انجیزه رفتار بشری نقطه عزیمت قرار می‌داد، خود از این اصل تخطی می‌نمود و در بسیاری از موارد اعتراف نموده است که عمل کردن برپایه نفع عمومی امکان‌پذیر است.

نقطه عزیمت اخلاق منطبق با علم نفع عمومی است. از این رو نفع خصوصی باید از نفع عمومی مسلم تبعیت نماید. البته تنها آرمان پردازان پیش رو دوران جدید می‌توانستند این اصل را مطرح سازند. بدیهی است که تسلط «نفع شخصی» بر نفع ملی تنها در شرایط پس از نظام کالایی پایان می‌گیرد.

پایان



انتشارات شاهنگ شاهآباد - کوچه مهندس الممالک بنا ۵۰ دیال