

ماکس هورکهایمر

سپیده دمان فلسفہی تاریخ بورژوازی

ترجمہ محمد جعفر پوینده



سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی

سپیده‌دمان فلسفہی تاریخ بورژوازی

پیوست:
نگاہی به مکتب فرانکفورت

ماکس ہورکھا یمر

محمد جعفر پوینده



نشرنی

هورکهایمر، ماکس، ۱۸۹۵ - Horkheimer, Max
سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوایی / مارکس هورکهایمر؛
ترجمه محمدجعفر پوینده. - تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
ص. ۱۵۸

ISBN 964-312-348-0

پیوست: نگاهی به مکتب فرانکفورت.
عنوان اصلی: **Les Debuts de la Philosophie
Bourgeoise de l'histoire.**

واژه‌نامه.

کتابنامه: ص. ۱۴۲-۱۴۳.

۱. تاریخ - فلسفه. الف. پوینده، محمدجعفر، ۱۳۳۳ - مترجم.
ب. عنوان.
۴ س ۹ / B ۳۲۷۹ / ۱۳۷۶



نشر نی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، کوی آشتیانی، شماره ۲۴
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵ و ۶۴۱۳۴۴۳

MAX HORKHEIMER ماکس هورکهایمر

سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوایی

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE

BOURGEOISE DE L'HISTOIRE

Traduit de l'allemand par Denis Authier

PAYOT, PARIS, 1974.

ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده

• چاپ اول بهمن ۱۳۷۶ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ اسلامی

ISBN 964-312-348-0

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۳۴۸-۰

Printed in Iran همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

تقدیم به دوست پُرمهر و مترجم گران‌مایه، هادی غبرایی،
برای بزرگداشت خاطرهٔ زنده‌یاد فرهاد غبرایی
که این ترجمه را به ویرایش خود آراست
و مرگ نابهنگامش آن همه پردرد و دریغ بود.
پوینده، دی‌ماه ۷۶

فهرست

۹	پیشگفتار
۱۳	۱. ماکیاولی و تاریخ‌نگری روان‌شناختی
۴۷	۲. حقوق طبیعی و ایده‌تولوژی
۹۱	۳. یوتوپیا
۱۰۹	۴. ویکو و اسطوره‌شناسی
۱۲۹	یادداشتها
۱۳۷	پیوست: نگاهی به مکتب فرانکفورت
۱۴۷	واژه‌نامه‌ی فرانسوی - فارسی
۱۵۱	واژه‌نامه‌ی فارسی - فرانسوی
۱۵۵	نمایه‌ی اشخاص و آثار

پیشگفتار

اثر حاضر بررسی‌هایی را دربردارد که نگارنده برای پرورش فکری خود نوشته است. آنها از ادعای دست‌یابی به نتایج تازه‌ای در عرصه‌ی زبان‌شناسی تاریخی به دورند. نگارنده یقین دارد که باریک‌اندیشی کنونی در باب تاریخ نیز خود در دل مناسباتی تاریخی جای دارد که از گذشته‌های دور ریشه می‌گیرند. از آنجا که برخی دیدگاه‌های سستی برای فهم وضعیت کنونی مسائل فلسفه‌ی تاریخ اساسی می‌نمایند، نگارنده - برای برکشیدن آموزشهایی واقعاً کارساز از این دیدگاه‌ها - به جست‌وجوی مبانی آنها در شکل‌بندیهای ایده‌تولوژیکی بسیار مهم نخستین دوره‌ی بورژوازی برآمده است.

با وجود این، انتشار این نوشته چه با ارزشی در برداشته باشد. هرچند اندیشه‌های بنیادساز تاریخ‌نگری ما در این کتاب چنان‌که باید و شاید پرورانده نشده‌اند، اما درست به دلیل هدف آغازین نگارنده، خطوط کلی مسائل تاریخ‌نگری ما، با توجه به زمان حاضر، طرح و بررسی شده‌اند.

به همین رو، بررسی تاریخ‌نگری روان‌شناختی^۱ که در باره‌ی ماکیاولی ارائه شده، ممکن است به درک پاره‌ای از نظریه‌های نوین تاریخ، که از روان‌شناسی تأثیر پذیرفته‌اند، و نیز به بررسی برخی از موضوعات انسان‌شناسی فلسفی یاری رساند.

نکوهشهایی که برداشت ماکیاولی برانگیخته، در اساس به مفهوم جامعه برمی‌گردد؛ همین مفهوم است که در کتاب هابز، آموزه‌ی حق طبیعی^۲ مورد بحث قرار گرفته، کتابی که اندیشه‌های بنیادین آن هنوز در بسیاری از نظریه‌های حقوقی و سیاسی معاصر باز یافته می‌شود. منظومه‌ی فکری هابز حتی به موضوع ایده‌تولوژی هم اشاره می‌کند که کارکردی

1. *Conception psychologique de l'histoire*

2. *Doctrine du droit naturel*

معین در مبارزه‌ی اجتماعی دارد و امروزه در کانون مباحثه‌ی فلسفی و جامعه‌شناختی جای گرفته است.

ایده‌نولوژی، نمودِ نظمِ «راستین» و درستِ وجود را به دست می‌دهد؛ اما یوتوپیا نمایشگر وجه رؤیایی آن است و به‌طور ضمنی در تمام داوریه‌های فلسفی در باره‌ی جامعه‌ی بشری وارد می‌شود. ایده‌نولوژی و یوتوپیا را باید همانند نگرشهای اجتماعی در نظر گرفت؛ اما رسیدن به چنین درکی، در گرو توجه به مجموعه‌ی واقعیت اجتماعی است.

اندیشه‌ی وابستگی ضروری عرصه‌های فرهنگی به تکامل بشریت، کارمایه‌ی محوری کتاب علم جدید اثر ویکو است و درخشانترین بخش آن در جایی است که اسطوره‌شناسی را همانند بازتابِ مناسبات سیاسی، بررسی می‌کند. امروزه اسطوره‌شناسی نه فقط در مقام شکلِ ایده‌نولوژیکی آگاهی، بلکه همانند بخشی از مسأله‌ای که ذات اندیشه‌ی ابتدایی بشر مطرح می‌سازد، توجه فلسفی را به خود جلب کرده است.

وجه مشترک مسائل تاریخی - فلسفی که در این اثر به بحث گذارده شده‌اند، در مفهوم کنونی آنها خلاصه نمی‌شود، بلکه این امر را نیز در برمی‌گیرد که این مسائل، در همان شکل ابتدایی که در نظر گرفته شده‌اند، از وضعیت تاریخی همانندی سرچشمه می‌گیرند: جامعه‌ی بورژوازی که درگیر رها ساختن خویش از بندهای نظام فئودالی است. این مسائل مستقیماً به نیازها، خواستها، ضرورتها و تضادهای معین این جامعه پیوسته‌اند و به همین رو در این جا، مسائل فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی خوانده شده‌اند.

فرانکفورت سورلومن، ژانویه ۱۹۳۰

ماکس هورکهایمر

نکته‌ای در باب توضیحات: براساس آنچه در پیشگفتار در باب مقصود این اثر خاطر نشان ساختیم، توضیحات را به موارد کاملاً ضروری محدود کرده‌ایم. به همین رو در کتاب هیچ توضیح کتاب‌شناختی در باره‌ی آثار تاریخی- فلسفی نویسندگان مورد بحث ما یافت نمی‌شود. این اطلاعات را می‌توان از کتابهای گوناگونی که به علوم سیاسی و فلسفه اختصاص داده شده‌اند، به دست آورد. به‌علاوه ما بنا به قاعده‌ی کلی از نقل مطالب به زبان اصلی خودداری ورزیده‌ایم و در مقابل، دسترس‌ترین ترجمه‌های آلمانی را مبنای کار قرار داده‌ایم.^۱

ماکس هورکهایمر

۱. توضیحات هورکهایمر که فراتر از ارجاعات ساده به آثار ذکر شده‌اند، با علامت (ه) مشخص شده‌اند. توضیحات مترجم فرانسوی کتاب با علامت (N.D.T) و توضیحات مترجم فارسی با علامت (م.) مشخص شده‌اند. توضیحات هورکهایمر و مترجم فرانسوی در پایان کتاب و توضیحات مترجم فارسی در پای صفحات آمده‌اند. شماره‌هایی که در متن، در پرانتز گذاشته شده‌اند به توضیحات هورکهایمر و مترجم فرانسوی کتاب مربوط می‌شوند.

ماکیاولی و تاریخ‌نگری روان‌شناختی

پایه‌های علوم طبیعی و فیزیکی معاصر در دوران نوزایی (رنسانس) ریخته شده است. این علوم بر آن‌اند تا با سازماندهی منظم تجربه، قانونمندیهایی را در جریان [پدیده‌های] طبیعت مدلل سازند. شناخت این قانونمندیها باید اراده‌ی انسان را به برانگیختن یا جلوگیری از پاره‌ای تأثیرات، توانا سازد، یا به عبارت دیگر دامنه‌ی چیرگی بر طبیعت را به اوج گستردگی برساند. کوشش فکری آدمیان قرون وسطا، در اساس، شناختِ معنا و غایت جهان و زندگی را نشانه گرفته بود و به‌ناگزیر تقریباً به تمامی صرفِ تفسیر وحی و آثار مراجع روحانی می‌شد. لیکن مردمان زمانه‌ی نوزایی دیگر از پرسش در باب هدف آن جهانی — که قرون وسطاییان می‌خواستند از سنت برکشند — روی برتافتند و بنای پرسش در باب علل رویدادهای این جهانی را نهادند، علت‌هایی که می‌بایست به یاری مشاهده‌ی حسی، به اثبات برسند.

بنابراین، مفهوم نوعی همگونی در جریان طبیعی، باوری است ویژه‌ی علم جدید. مشاهده‌هایی از این دست که هر جسمی در سقوط آزاد از سرعتی معین برخوردار است، یا اینکه از ترکیب دو عنصر عنصری جدید به دست می‌آید که خواصی غیر از خواص اجزای خود دارد یا اینکه مصرف دارویی معین برخی

عوارض عفونی را دفع می‌کند برای جامعه ارزشی ندارند مگر آنکه رویدادهای مشاهده‌شده در آینده هم، بی‌هیچ تغییری، تکرار شوند؛ به عبارت دیگر مگر آنکه فورمول سقوط آزاد همیشه یکسان باقی بماند، مگر آنکه ترکیب دو عنصر هر بار همان نتیجه را بدهد و مگر آنکه همان دارو در دیگر موارد عفونت نیز همچنان همان نتیجه را در پی داشته باشد. اما این شباهت رویدادهای آینده با رویدادهای گذشته را می‌توان به اندازه‌ی دلخواه خویش ابهام‌آمیز تصور کرد، می‌توان تفاوت‌های فردی و ویژه‌ی هر مورد را سر فرصت بیرون کشید و بر امکان تأثیرات متضاد و دگرگونی‌پذیری موقعیتها به یکسان تأکید ورزید: چرا که ارزش آن قوانین طبیعت که پیش از هر چیز برای علم نوین دوره‌ی نوزایی اهمیت دارند، بدان وابسته است که موارد اجرای این قوانین در آینده، تکرار گردد: در نتیجه، این ارزش به امکان کاربرد این قوانین وابسته است. [۱] در نظر علم دوره‌ی نوزایی، امکان قوانین طبیعی، و از همین رهگذر، چیرگی بر طبیعت، به پیش‌انگاره‌ی سیر قانونمند طبیعت وابستگی منطقی دارد.

اندیشه‌ی همگونی که سنگ بنای فیزیک و شیمی است، وارد ساختن روشهای ریاضی در این علوم و پیدایش مردم‌شناسی و پزشکی علمی را ممکن می‌سازد. اما این اندیشه‌ی پایه‌ای خود به‌طور علمی اثبات‌پذیر نیست؛ فرضیه‌ای است که برای آینده طرح‌اندازی شده است. پوزیتیویسم ساده‌ی نوزدهم با دست‌یازیدن به استدلال زیر کوشیده است ثابت کند که پای یک امر ساده‌ی تجربی در میان است: نه فقط می‌توانیم باز تولید چنین قانونمندیهایی را همه‌جا شاهد باشیم، بلکه در هر مقطعی از زمان می‌توانیم مشاهده کنیم که فرایندی که پیوسته در همه‌جا، پیش از این لحظه به نحوی معین جریان داشته، پس از این نیز به همان نحو جریان می‌یابد. بدین ترتیب نظریه‌ی همگونی را به شیوه‌ای استتاجی اثبات کرده‌ایم. [۲] اما در این میان توجه نمی‌شود که این

نوع کاربرد مفاهیم هنگامی قانع‌کننده است که اعتبار گزاره‌ای را که باید اثبات کنند، پیشاپیش مفروض بدانند. همگونی طبیعت در گذشته، گزاره‌ی همگونی آن را در آینده ثابت نمی‌کند مگر آنکه بپذیریم آینده با گذشته همخوانی خواهد داشت. لیکن بدین ترتیب آنچه در واقع باید اثبات شود، ثابت شده انگاشته می‌شود. به علاوه، این فرضیه نه بر مبنای هیچ‌یک از «قوانین طبیعت» اثبات‌پذیر است و نه بر مبنای دیدگاهی ریاضی. ریاضیات با امکانهای ناب سروکار دارد. اما فرضیه‌ی همگونی جهان واقعی را دربرمی‌گیرد. مُسَلَّم است که نبود چنین پیش‌انگاره‌ای، آن مفهوم خاصی را از طبیعت امکان‌ناپذیر می‌گرداند که عصر جدید، به‌ویژه در علوم مکانیکی مورد استفاده در ریاضیات، پرورانده است. علم جامعه‌ی بورژوایی از همان آغاز از گسترش فن و صنعت جدایی‌ناپذیر است. اگر چیرگی جامعه‌ی بورژوایی بر طبیعت در نظر گرفته نشود، درک این علم به کلی امکان‌ناپذیر می‌گردد.

اما این جامعه تنها بر پایه‌ی چیرگی بر طبیعت به معنای دقیق کلمه، بر ابداع شیوه‌های نوین تولید، بر ساخت ابزارهای ماشینی و بر دستیابی به سطح معینی از بهداشت بنا نشده است؛ بلکه، به همان اندازه، بر چیرگی انسان بر انسان استوار است. مجموعه‌ی ابزارهای رسیدن به این چیرگی و تدبیرهای خدمتگزار حفظ آن را سیاست می‌خوانند. شایستگی والای ماکیاولی در آن است که در پگاه جامعه‌ی نوین، امکان‌پذیری علم سیاست را که اصولش با فیزیک و روان‌شناسی جدید همخوان باشد، بازشناخته و ویژگیهای اساسی آن را به نحوی ساده و دقیق بیان کرده است. ما در این جا بر سر آن نیستیم تا دریابیم ماکیاولی در چه مقیاسی از این شباهت آگاهی داشته یا چه انگیزه‌هایی او را به مطالعه‌ی آثار نویسندگان باستان یا دانشمندان زمانه‌اش کشانده است، چرا که طرح وی آشکارا بیان شده است: در جامعه‌ی واقعی، بخشی از آدمیان بر دیگران چیرگی دارند. به یاری مشاهده‌گریها و بررسی منظم رویدادها باید

به آگاهی‌هایی دست یافت که کسب قدرت و نگهداری آن را امکان‌پذیر می‌سازند. همین معنا و نه هیچ معنای دیگری است که در تمامی نوشته‌های او — صرف‌نظر از مقاله‌های هنریش — باز یافته می‌شود: نه فقط در اثر اصلی وی، گفتارهایی درباره‌ی نخستین ده کتاب تیتوس لیویوس^۱ و نوشته‌ی پرآوازه‌اش، شهریار^۲ — که می‌توان آن را بخش مستقلی از اثر اصلی او محسوب داشت — بلکه در کتاب بی‌همتایش، تاریخ فلورانس. [۳]

فرد دانشمند که در پی کشف مجموعه‌های همخوان با قوانین است، به‌طور کلی همه‌ی پدیده‌ها را در اختیار بی‌واسطه‌ی خود دارد. به استثنای برخی از مسائل مربوط به اخترشناسی، زمین‌شناسی و بعضی شاخه‌های دیگر علوم طبیعی، او می‌تواند شمار پایان‌ناپذیری از موضوعات مشاهده‌ی خویش را در اختیار داشته باشد و بنا به قاعده‌ی کلی، خود می‌تواند در آزمایشگاه به آزمون واکنش‌های لازم پردازد. اغلب مفهوما و قضیه‌های او بر تجربه‌ی حسی خود وی، یا دست‌کم، بر تجربه‌ای اصولاً تکرارپذیر پی افکنده شده‌اند. فیزیک و شیمی، و نیز روان‌شناسی و پزشکی، موضوعات مشاهده‌ی خود را در واقعیت موجود، به صورتی حاضر و آماده می‌یابند و در سطحی گسترده می‌توانند تمامی آزمونهای دلخواهشان را آزادانه انجام دهند. اما مواد علم ماکیاولی را، پیش از هر چیز، روزگار گذشته فراهم ساخته است. البته باید یادآوری کرد که ماکیاولی در مقام کارگزار و الامقام شهر فلورانس، که یکی از پیشرفته‌ترین دولتهای آن زمانه بوده، امکان نظاره‌ی رویدادهای سیاسی مهمی را در داخل و نیز خارج ایتالیا داشته است. لحظه‌ای که با بی‌مهری روبه‌رو می‌گردد و تمامی دوره‌ای که برای کسب نفوذ تازه‌ای تلاش می‌ورزد، همزمان است با رویدادهایی که اهمیتی فراموش‌ناشدنی دارند. آثار او نشان‌دهنده‌ی آن‌اند که

1. *Discours sur la première décade de Tite-Live.*

2. *Prince*

با دقتی بی‌نهایت به زمانه‌ی خویش نظر دوخته است. اما او اساساً عهده‌دارِ پرداختن به تاریخ می‌شود. گذشته، بیش از حال، سرچشمه‌ای است که دانشمند و سیاستمدار باید مثالهایی را که تدوین قانونمندیها را امکان‌پذیر می‌سازند، از دل آن برکشند. هنگامی که ماکیاولی کتابی از تیتوس لیویوس^۱ در دست دارد و تاریخ روم را می‌کاود، در لابه‌لای آن، قوانین جاودانه‌ی چیرگی بر انسانها را می‌جوید.

بنابراین اصل، همگونیِ سیرِ چیزها را نباید از این طرحِ ماکیاولی جدا کرد. لیکن اگر گروه‌های انسانیِ گردآمده در دولتهای حال و آینده، باید به نحوی متفاوت با گذشته رفتار کنند، اگر هوسهای آدمیان که تعیین‌کننده‌ی واکنشهای آنان است، نباید یکسان باقی بماند، آنگاه تمامی نوشته‌های ماکیاولی هدفی را که نویسنده برای آنها در نظر گرفته بود، زیر پا می‌گذاشتند و علم خود وی نیز دیگر در نظرش رؤیایی بیش نمی‌بود. به علاوه، این برداشت مصلحت‌اندیشانه، شکل بیرونی نوشته‌های ماکیاولی را نیز می‌آفریند. کسی که اثر اصلی او، گفتارها را می‌خواند، می‌تواند به این نکته پی برد: اغلب اوقات یادآوریِ رویدادی که تیتوس لیویوس نقل کرده، آغازگاه هر فصل را تشکیل می‌دهد و پس از آن است که معمولاً در پی بررسیِ دیگر مثالهایی که از تاریخ کهن یا جدید برگرفته شده‌اند، قضیه‌ای کلی مطرح می‌شود. ماکیاولی در شهریار، موضوعات سیاسی بسیار مهم را برای شهریاران یکایک مطرح می‌سازد. هر موضوعی معمولاً بر مبنای مثالهای گوناگون در فصلی کوتاه بررسی شده است. اما تاریخ فلورانس، نمونه‌ای بی‌همتاست: مجموعه‌ای از خاطرات و موادی که می‌توانند در خدمت سیاستِ آینده درآیند.

حکمِ یگانگیِ سرشتِ آدمیان در گفتارها این‌گونه بیان شده است: «همه

۱. Tite-Live، «۵۹ ق م - ۱۷ ب م. مورخ رومی، مؤلف تاریخ روم، که به سبب سلامت و انشاء استادانه ممتاز است.» دایرةالمعارف مصاحب. - م.

انسانها پیوسته بر مبنای قوانینی یکسان زاده می‌شوند، زندگی می‌کنند و می‌میرند.» [۴] نظریه‌ی دگرگون‌ناپذیری سرشت بشر بر تمامی اثر ماکیاولی سایه انداخته است: «هر آن‌کس به مقایسه‌ی حال و گذشته پردازد، درمی‌یابد که تمامی شهرها و اقوام، پیوسته، پرورده‌ی خواهشها و هوسهای واحدی بوده‌اند و هم‌اینک نیز هستند. به همین رو در پی بررسی دقیق و بسیار سنجیده‌ی گذشته، پیش‌بینی آنچه در هر جمهوری باید روی بدهد، آسان است و آن‌گاه باید از ابزارهایی که پیشینیان به کار برده‌اند، مدد گرفت یا در صورت نیافتن ابزارهای متداول، ابزارهای تازه‌ای را بر مبنای شباهت رخدادها، ابداع کرد.» [۵] در جای دیگری از گفتارها آمده است: «فرزانگان به‌درستی می‌گویند که برای پیش‌بینی آینده، باید به گذشته نظر کرد، چرا که رویدادهای جهان کنونی، همیشه همتای دقیق خود را در گذشته می‌یابند. و بدان سبب که این رویدادها به‌دست مردمانی صورت می‌پذیرد که پیوسته پرورده‌ی هوسهای واحدی بوده‌اند و اینک نیز هستند، ضرورتاً باید نتایجی مشابه دربرداشته باشند.» [۶] ماکیاولی آنانی را که این ابزارها را نامرسوم می‌شمارند و نمی‌خواهند باور بدارند که می‌توان گذشته را به آینده انتقال داد و به تقلید از آن پرداخت، بی‌فرهنگ و کوتاه‌فکر می‌داند: «گویا آسمان، خورشید، عناصر و آدمیان می‌باید نظم، حرکت و قدرت خویش را تغییر دهند و چیزی شوند سوای آنچه در گذشته بوده‌اند.» [۷]

در این جا پرسشی رخ می‌نماید که خوانندگان ماکیاولی را پیوسته به خود مشغول داشته است: علم سیاست به کار چه کسی می‌آید؟ از دیدگاه ماکیاولی چه کسی باید بر مردمان چیره گردد؟ و یا - اگر به این پرسش، گستره‌ی تاریخی - فلسفی بیشتری بدهیم - به نظر ماکیاولی بهترین شکل چیرگی، یعنی بهترین شکل دولت که تاریخ به خود دیده، کدام است؟ و اگر چنین شکلی در تاریخ دیده نشده و هنوز باید آفریده گردد، کدامین شکل خواهد

بود؟ در بابِ نظرِ ماکیاولی بر داشته‌های بسیار گوناگونی وجود دارد که گویا همگی استدلال‌های معتبری برای خود دارند. در کتاب شهریار که وی آن را به پیشگاه یکی از افراد خاندان مدیچی تقدیم می‌دارد، به ستایش خشن‌ترین شکل حکومت پادشاهی در مقام یگانه ابزار متحدساختن ایتالیا می‌پردازد. اما در گفتارها، برعکس، جمهوری را بهترین شکل دولت می‌داند، آن هم بی‌هیچ ابهامی، چرا که حتی تا بیانِ علایق مردم سالارانه (دموکراتیک) پیش می‌رود. در هر حال ماکیاولی بر آن است که هیچ نوع دولتی نمی‌تواند دیری بپاید. در گذشته، انواع گوناگون حکومتها پیوسته یکی پس از دیگری جایگزین هم شده‌اند و در تمامی دورانها نیز همین‌گونه خواهد بود. دوری معین وجود دارد که با نظمی طبیعی جریان می‌یابد. شکل آغازین حکومت سلطنت است، که از به هم پیوستگی افراد زنده‌ای حاصل می‌شود که به نحو پراکنده زندگی می‌کنند؛ این شکل به علاوه زاده‌ی اصلِ گزینش نیرومندترین، و بعدها، هوشیارترین و دادگرتین است. همین‌که انتصاب شهریاران بر مبنای وراثت استوار می‌گردد، سلطنت به جباریت استحاله می‌یابد: پیامد آن، انقلابها، شورشها و توطئه‌هاست. در آغاز توده‌ها برانگیزاننده‌ی آشوبها نیستند، برعکس، نیرومندترینان و بلندپایگانند که جباریت را به زیر می‌کشند و نظامی اشرافی برپا می‌دارند. اما فرزندان آنان نیز دیرزمانی یارای نگهداری قدرت را نخواهند داشت، چه، در همه‌ی روزگاران «دیده می‌شود که آنان به غارتگری، جاه‌طلبی، و ربودن زنان دست می‌یازند و برای برآوردن هوسهایشان حتی از به کار بردن خشونت هم خودداری نمی‌کنند. دیری نمی‌پاید که آنان حکومت بهینان را به جباریت شماری اندک، دگرگونه می‌سازند.» [۸] آنان سرنگون می‌شوند و مردم سالاری (دموکراسی) برپا می‌گردد. اما این حکومت به فرورفتن در «حالت تعلیق» و به حل شدن در هرج و مرج رومی آورد؛ آن‌گاه مردم دیگر رهایی نمی‌یابند مگر به دست

فردی توانمند، فردی دیکتاتور، پادشاه. و بار دیگر همین دور آغاز می‌شود. البته ضروری نیست که سیر کامل و حتی تکرار [این دگرگونیها] در درون دولتی واحد رخ دهد: «اما این امر زاده‌ی آن است که دوام [دولتها] آن قدر دیرپا نیست که پیش از سرنگونی، این دگرگونیها را بارها از سر بگذرانند.» [۹] دولتهای نیرومند زیر ضربه‌ی دولتهای همسایه فرو می‌ریزند و از پا درمی‌آیند. اما چنین رویدادهایی دور شکل‌های حکومت را آن‌گونه که ماکیاولی با الهام از پولویوس^۱ توصیف کرده، نفی نمی‌کنند.

«عادی‌ترین اثر انقلابهایی که امپراتوریها به خود می‌بینند این است که آنها را از نظم به آشوب می‌کشاند تا سپس باز به نظم بازگردانندشان. پدیده‌های بشری هنگامی که به اوج کمال خویش دست می‌یابند به هیچ‌رو نمی‌باید در نقطه‌ای ثابت از حرکت بازایستند. اگر نتوانند بالاتر بروند، به پایین سیر می‌کنند؛ و، به همین دلیل، هنگام درافتادن به پست‌ترین آشوبها، چون نمی‌توانند پایین‌تر بروند، خود را باز برمی‌کشند و بدین سان پی‌درپی از نیکی به بدی و از بدی به نیکی می‌روند. کاردیدگی (فضیلت)^۲ آرامش را

۱. Polybe، مورخ یونانی «(ح ۲۰۷ - ۱۲۵ ق م)، آنچه برای وی... اهمیت داشت مسأله‌ی سودمندی تاریخ بود. هدف وی نیز در واقع جنبه‌ی عملی داشت چون وی می‌خواست به اهل سیاست اداره‌ی رموز سیاست عملی را بیاموزد... کوشید تا پستیها و بلندیهای حیات را تبیین کند، حوادث و رویدادها را به اسباب و علل طبیعی منسوب دارد، و در عین حال نشان دهد که بعضی از این حوادث بستگی به بخت دارد و اتفاق... تاریخ در نظر وی عبارت بود از یک سلسله ادوار مکرر که طی آن حکومت مطلقه (= موناشری)، حکومت اشراف (= آریستوکراسی)، حکومت عدله‌ی قلیل (= الیگارشی) و حکومت عامه (= دموکراسی) در دنبال یکدیگر می‌آیند و بار دیگر همین دور آغاز می‌شود و همچنان ادامه می‌یابد.» دکتر عبدالحمین زرین‌کوب - تاریخ در ترازو، صص ۸۰-۸۲. م.

۲. vertu = virtù. کاردیدگی را با توجه به معنای دوگانه‌ی آن (مجرم، آزموده و جنگ‌دیده) و با در نظر گرفتن مفهوم آن در اندیشه‌ی ماکیاولی برگزیده‌ام. مقایسه شود با این بیت از فردوسی:

می‌آفریند، آرامش بیکارگی را، بیکارگی آشوب را و آشوب ویرانی دولتها را. سپس دیری نمی‌پاید که از دل ویرانی آنها نظم باز زاده می‌شود، از نظم، کاردیدیگی و از کاردیدیگی شوکت و سعادت‌مندی رخ می‌نماید.» [۱۰] می‌توان بهترین شکل حکومت را برپا کرد، اما این امر از ناپدید شدن آن جلوگیری نمی‌کند. هر حکومتی نطفه‌های زوال خود را در دل دارد. ماکیاولی در باب امتیازها و نارساییهای شکل‌های گوناگون حکومت به بحث می‌پردازد و سرانجام برای هیچ‌یک از آنها برتری نامشروط قائل نمی‌شود. ولی، در نهایت، در گزینش میان جمهوری و سلطنت تردید می‌ورزد و حکومت اشرافی را بنا به دلایلی که بعداً خواهیم دید رد می‌کند و، به علاوه، اعلام می‌دارد: «پس در جایی که آزادی وجود داشته یا بدانجا آورده شده بوده است جمهوری برپا سازید و، برعکس، در جایی که نابرابری گسترده وجود دارد، پادشاهی بنا کنید وگرنه کار شما آفت‌مند و ناپایدار خواهد بود.» [۱۱]

ماکیاولی بدین ترتیب خود اعلام می‌دارد که در اندرزهایش با شهرباران و جمهوری‌خواهان روی سخن دارد: در باب منافع شهرباران و تدبیرهایی که مخالفان آنان باید برای سرنگونی‌شان درپیش گیرند، با جدیتی همسان به بحث می‌پردازد — آن هم اغلب در یک فصل. اندرزهایش را هم به حکومتی معین ارزانی می‌دارد و هم به کسانی که بر ضد آن حکومت توطئه می‌چینند. آیا از آن رو بدین کار می‌پردازد

همه کاردیده همه نامدار

→ بیاریم گردان هزاران هزار

زنده‌یاد حمید عنایت در صفحه‌ی ۱۵۸ کتاب بنیاد فلسفه سیاسی در غرب می‌نویسد: «...البته داشتن ساز و برگ جنگی بی‌روحیهٔ پیکارجویی و رزم‌آوری در نبرد به کار نمی‌آید و ماکیاول ضرورت این صفات معنوی لازم در جنگ را که او آنها را روی هم‌رفته ویرتو *virtù* می‌نامد تأکید می‌کند. واژهٔ ویرتو در زبانهای لاتینی اغلب به معنای فضیلت می‌آید و برخی از مفسران ماکیاول آن را به همین معنی پنداشته‌اند ولی درست‌تر آن است که با «شوالیه» همراهی شد که آن را به معنای مردانگی، یعنی مجموعه‌ای از صفات دلیری و تحرک و همت و استعداد و سختکوشی و گاه به معنای بیرحمی نیز می‌دانند.» — م.

که در نظر وی یگانه امر مهم در زندگی جامعه، جنگِ قدرتهاست؟ هنگامی که او در گرم‌گرم مبارزات سیاسی زمانه‌ی خود، بی‌اعتنا به همه‌ی نتایج و صرفاً در پی مراد دل‌خویش به جست‌وجوی قوانین این مبارزات برآمده، آیا مقهور جنگِ قدرت، در مقام پرشورترین بیان زندگی شده است؟ برخی از کسان، تحت تأثیر فلسفه‌ی نوین وجود، ماکیاولی را این‌گونه درک کرده‌اند. گویا آنچه را تبلیغ پرشور استقلال ایتالیا - که در واپسین فصل شهریار آمده است - در نخستین درجه‌ی اهمیت قرار می‌دهد، نه انگیزه‌ی واقعی و عینی^۱، بلکه لذتی است که به گمان آنان ماکیاولی در برابر جلوه‌گری گسترده‌ی نیروی حیاتی احساس می‌کند. اما چنین برداشتی اگر از دیدگاه روان‌شناختی هم یکسره خطا نباشد، مفهوم عینی اندیشه‌ی ماکیاولی را در نمی‌یابد.

به‌رغم تمامی تضادهای آشکار، در نظر ماکیاولی تنها یک معیار ارزش طبیعی و بدیهی وجود دارد و بس. او هرگز آن را به پرشش نمی‌کشد و بی‌هیچ ابهامی بیانش می‌دارد. اندرزهای این نویسنده به پادشاهان و حکومت‌های جمهوری به‌خاطر خود آنها نیست. آنچه وی خواستارش بوده همانا قدرت و عظمت و استحکام نفس دولت بورژوازی است. در تمامی تفسیرها، جزئی‌ترین جنبه‌های رویدادهای سیاسی در ایتالیا ماکیاولی و نیز مشارکت فردی وی در عرصه‌ی سیاست، به تفصیل به بحث گذارده شده است، اما از مهمترین دستاورد نظری او چندان سخنی در میان نیست. بیان دقیق و مختصر این دستاورد یعنی دریافتن اینکه سعادت‌مندی جمع به تکامل مناسبات اجتماعی (verkehr)، به نابدی موانع گسترش تواناییهای بورژوازی در تجارت و صنعت و به حرکت آزاد نیروهای اقتصادی وابسته است و این تحول

جامعه تأمین نمی‌گردد مگر به دست قدرت دولتی نیرومند. این درس را ماکیاولی تنها از فعالیت دیپلوماتیکِ خویش و شرکت در جنگهای خانگی فلورانس برنگرفته است. به گمان وی تمامی تاریخ، به ویژه دوره‌ی اوج عظمت روم باستان، شاهی بر تأیید این آموزه است. سیاست در نظر ماکیاولی والاترین وظیفه‌ی اندیشه‌گران نیست مگر هنگامی که دولت شرط تکامل فرد و جمع باشد - البته تکامل به معنای بورژوازی کلمه.

یکی از مفاهیم تعیین‌کننده‌ی نگرش ماکیاولی، فضیلت (ویرتو) است. در باره‌ی معنای این واژه، به درستی، مطالب بسیار نوشته شده است، چرا که این مفهوم به یکی از نکته‌های بسیار مهم در اندیشه‌ی تاریخی ماکیاولی مربوط می‌شود. مفهوم فضیلت نقشی تعیین‌کننده در تاریخ فلسفه ایفا کرده است. گزارش دگرگونیهای معنای آن دشوار است: معنایی را که در لحظه‌ای مشخص به خود گرفته باید پیوسته بر مبنای مجموعه مناسباتی تفسیر کرد که وجود آن دوره‌ی معین را مشروط می‌سازند. به‌طور کلی با در نظر داشتن نکته‌ی زیر می‌توان احاطه‌ی بیشتری بر محتوای آن داشت: فضیلت نشان‌دهنده‌ی صفت‌هایی است که در حوزه‌ای که این مفهوم به کار رفته بسیار مطلوبند و شایسته به حساب می‌آیند. انسان با فضیلت انسانی «خوب»، انسانی بایسته، است. روحیه‌ی سیاسی و نظامی رومیان که کارهای معمولی را به بردگان واگذار می‌کند، همان اندازه «فضیلت» است که فروتنی مسیحی در زمانهای بعد. فضیلت ماکیاولی به همان اندازه‌ی مفهوم سستی این واژه، بیانگر نجابت و شجاعت است، ولی عنصر جدید کار و نفع‌طلبی را نیز دربردارد. ماکیاولی از «نجیب‌زادگان» بیزار است، نه فقط از آن‌رو که آنان با اصلاحات مخالفند و با جلوگیری از ایجاد قدرتهای مرکزی و دولتهای بزرگ، مانعی در راه پیشرفت بورژوازی به‌طور کلی هستند، بلکه همچنین بدان سبب که عهده‌دار هیچ کاری به معنای بورژوازی کلمه نیستند. در گفتارها آمده است:

«برای تشریح منظور خود از نجیب‌زاده، باید بگویم همه‌ی کسانی که بدون انجام هیچ‌کاری از درآمد دارایی‌های خود زندگی می‌کنند و نه به کشاورزی می‌پردازند و نه به هیچ شغل یا حرفه‌ای دیگر، نجیب‌زاده نام دارند. این افراد در همه‌ی جمهوریه‌ها و در همه‌ی دولتها خطرناکند. اما بیش از همه باید از آنانی بیم داشت که افزون بر امتیازهایی که ذکر شد، بر قصرها فرمان می‌رانند و رعایایی گوش به فرمان خویش دارند.» [۱۲] کسی که بر سر آن است تا جمهوری برپا دارد، به هدف خویش دست نمی‌یابد مگر آنکه پیشاپیش «تمامی نجیب‌زادگان را نابود کرده باشد.» [۱۳] شکل مناسب دولت هنگامی از «فضیلت» برخوردار است که اوضاعی را فراهم آورد تا شهروندانش بتوانند فضیلت خویش را در آن پیورانند. آنان باید مردانی خودآگاه، نیرومند و بی‌پای‌بند باشند، یعنی باید صفاتی داشته باشند که در چهارچوب مناسبات زمانه، صفات بایسته‌ی کارگزاران بزرگ، بازرگانان، دریانوردان و بانکداران است. در نظر ماکیاولی، رونق عمومی در گرو شکوفایی این حرفه‌هاست. روشن‌بینی ژرف سیاسی وی با این امر ثابت می‌گردد که زمینه‌ی پیشرفته‌های اجتماعی رنسانس را صعود طبقه‌ی بورژوا فراهم ساخته بود. با درک این نکته می‌توانیم رابطه‌ی ماکیاولی را با ماکیاولیسم دریابیم که اغلب همانند کلبی‌گری سیاسی افراطی، همانند شیوه‌ی رفتاری فاقد هر نوع «اخلاق‌مندی» در نظر گرفته می‌شود. ماکیاولی خواستار پیروی همه‌ی دلمشغولیه‌ها از آن چیزی است که برترین هدف می‌داند: تحقق و نگاهداری دیرپای دولتی نیرومند و باتمركز در مقام شرط رونق بورژوازی. اگر بخواهیم محتوای شهریار و گفتارها را در این عبارت خلاصه کنیم که هدف وسیله را توجیه می‌کند، باید دست‌کم مشخص سازیم که این هدف همانا برقراری بهترین دنیای ممکن [در هر زمان] است. برای ماکیاولی، دین و اخلاق باید پیرو این برترین هدف کنش‌بشر باشند و فقط به نام این هدف است که می‌توان به دروغ و نیرنگ و ریاکاری، به

سنگدلی و کشتار دست یازید.

در واقع امر، آن ابزارهای چیرگی بر انسانها که ماکیاولی در تاریخ برمی‌شمرد، پیوسته در سیاست به کار رفته‌اند، اما عموماً به هیچ‌رو این برترین هدف [برقراری بهترین دنیای ممکن] را نشانه نمی‌گرفتند. وقتی ماکیاولی در فصل معروف هشتم شهریار بیان می‌دارد که شهریار می‌تواند پیمان‌شکنی کند و مجبور نیست به قول خود وفادار بماند، وقتی نشان می‌دهد که دین در همه‌ی دوره‌ها به آرام‌نگه‌داشتن طبقات اجتماعی ستمکش یاری رسانده است و وقتی در این چشم‌انداز، امتیازهای دین مسیح و دین چندگانه‌پرستی را کلبی مسلکانه مقایسه می‌کند، وقتی نابودی گروه‌های کامل انسانی را همانند ابزار مناسب در اوضاعی معین خاطر نشان می‌سازد، و خلاصه وقتی نشان می‌دهد که مقدس‌ترین نیکوکاریها همانند وحشیانه‌ترین جنایتها، پیوسته ابزار دست حکومتها بوده‌اند، بدین‌سان آموزه‌ی تاریخی - فلسفی بسیار پرمعنایی را بیان می‌دارد. خطای وی، که دوره‌ی بعد با آموزه‌ی مصلحت‌نظام^۱ آن را وخیم‌تر می‌گرداند، بر این مبتنی است که ابزارهای سلطه‌ای را که در کشور و زمانه‌ی خود وی شرایط ناگزیر صعود بورژوازی بودند، برای گذشته و برای آینده هم موجه دانسته است. اعطای ارزشی جاودانه به چیزی که اعتبار‌گذرایی بیش ندارد از کمبودهای ویژه‌ی فلسفه‌ی تاریخ نوین است.

۱. *raison d'état*: «خواه با ماکیاول موافق باشیم یا نباشیم، باید بپذیریم که او به سبب سهمی که در تکوین دو نظریه‌ی ناسیونالیسم و جدایی سیاست از دین ادا کرده است به گردن فلسفه سیاسی غرب حقی بزرگ دارد. اروپاییان همه‌ی ملاحظات ناشی از این دو نظریه را گاه به‌عنوان *raison d'état* خلاصه می‌کنند که معنای لفظی آن حکمت حکومت و مقصود از آن مصلحت دولت است و معمولاً دولتها در نقض اصول انسانی و قواعد اخلاقی در زندگی ملی یا بین‌المللی به آن استناد می‌کنند، یعنی این حق را برای خود قایلند که هرگاه «مصلح عالی‌ی» کشورشان اقتضا کند، حقوق طبیعی و مسلم افراد را زیر پا گذارند و آزادی عقیده و بیان و قلم و انجمن را از ایشان بگیرند و در تدبیر کارهای مملکتی احساسات عامه یا معتقدات دینی را محترم ندارند و هر جا که بتوانند تعهدات بین‌المللی را نقض کنند.» حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۱۶۵ - م.

ماکیاولی می‌خواهد که حکومتها این ابزارها را که تا آن هنگام به شیوه‌ای به‌ویژه غریزی به کار برده شده بودند از آن پس آگاهانه به کار بندند. اما در این جا ماکیاولی به همان لذتِ اکتشافِ بی‌پیرایه‌ای دل می‌سپارد که نزد مردمان رنسانس آن همه رواج داشت، ولی از مهمترین اصلِ کاربردِ این ابزارها غافل می‌شود: پرده‌پوشی، راز، پندار. دین اگر آشکارا به صورت ابزار سیاسی نمایان گردد دیگر ممکن نیست که بدین عنوان به کار برده شود. جنایتها اگر به‌طور علنی همانند ابزار ضروری حکومتها تحلیل شوند هیچ بهره‌ای برای حکومتها نخواهند داشت. به‌رغم همه‌ی شباهتهای ساختاری میان علم ماکیاولی و علوم طبیعی و فیزیکی، که پایه‌های آنها نیز طی رنسانس ریخته شده بود، هنگامِ پرداختنِ به کاربرد این علوم آنها بسیار متفاوت نمودار می‌شوند. وقتی که دانشمند قوانینی را که کشف کرده آشکارا مطرح می‌سازد، هیچ بیمی از کاربرد آنها ندارد. اما از مناسباتی که ماکیاولی مقرر داشته، نمی‌توان بهره‌مندی مؤثر داشت مگر آنکه همانند آفتهای خاص گذشته نمودار گردند و دوامشان در واقعیت موجود نفی شود. آنچه بیکن فیلسوف و سیاستمدار و، چند سده‌ی بعد، هگل را به شوق آورده — اینکه ماکیاولی آنچه را هست بیان می‌دارد نه آنچه بر مبنای گمانِ شخصی یا پیشداوریهای مسلط، باید باشد^۱ — در اصل با مقصود ماکیاولی تضاد دارد. وقتی فردریک دوم

۱. «فرانسیس بیکن با لحنی بخشایشگرانه چنین نوشت: "ما از ماکیاولی و نویسندگان نظیر او باید سپاسگزار باشیم که بصراحت و بدون هیچ‌گونه پرده‌پوشی نشان داده‌اند مردم به چه کارهایی عادت دارند، نه اینکه چه کارهایی باید بکنند." قضاوت هگل هوشمندانه و سخاوتمندانه بود: 'شهریار، همچون کتابی که شامل فجیعترین ظلمها باشد، غالباً با وحشت به دور افکنده شده است، مع‌هذا، آن کتاب محصول احساس شدید ماکیاولی از احتیاج به تشکیل یک کشور (واحد) بود که او را برانگیخت تا اصولی برقرار سازد که بشود کشورها را طبق آنها تأسیس کرد. فرمانروایان و فرمانرواییهای مجزا می‌بایست کاملاً از میان بروند؛ گرچه اندیشه‌ی ما از آزادی با وسایلی که او پیشنهاد می‌کند منافات دارد... زیرا آن وسایل شامل بی‌پرواترین شدت عمل و انواع فریبها و

←

کتاب ضد ماکیاولی خود را به پایان می‌رساند، فیلسوفی بزرگ به او می‌گوید: «والاحضرتا، به گمان من اولین درسی که ما کیاولی به شاگرد خویش داده باید این باشد که اثر استاد را رد کند.» [۱۴]

اگر ما کیاولی آن همه پرشورانه از دول نیرومند دفاع می‌کند، از آن روست که به امکان پیشرفت فکری و اخلاقی اعتقاد راسخ دارد. به نظر وی پیشرفت تمدن و حتی پیدایش آن زمینه‌ها و عوامل مادی دارند. «آدمیان کار نیک انجام نمی‌دهند مگر به اجبار. اما همین که امکان و آزادی انجام بی‌کیفر کار بد را داشته باشند، از پراکندن آشوب و بی‌نظمی در هیچ‌جا خودداری نمی‌کنند. همین باعث شده است که بگویند تنگدستی و نیاز انسانها را کوشا بار می‌آورد و قوانین، آدمیان نیکوکار را می‌پرورند.» [۱۵] مجموعه‌ی مناسبات زندگی که بر کار پی افکنده شده، در واپسین دم به خاستگاهی خیالی بازمی‌گردد؛ آنها نتیجه‌ی ضرورت مادی‌اند. خود اخلاق هم زاده‌ی نیت‌های فرهنگی فطری

→ آدمکشها و نظایر آنهاست؛ با این حال، باید اذعان کنیم که آن جبارانی که می‌بایست منکوب شوند، به هیچ طرز دیگری قابل سرکوبی نبودند.» ویل دورانت، تاریخ تمدن: رنسانس، جلد ۵، ترجمه‌ی صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، ص ۵۹۷.

داوری هگل در باب ماکیاولی بسیار واقع‌بینانه و ژرف‌اندیشانه است: «هگل می‌گوید: در دوران بدبختی، که ایتالیا به سرعت رو به ویرانی می‌رفت و میدان جنگ‌های فرمان‌روایان بیگانه گشته بود، زمانی که ایتالیا هم وسائل این جنگ‌ها را فراهم می‌کرد و هم هدف آنها بود، زمانی که آلمان‌ها، اسپانیایی‌ها، فرانسوی‌ها و سویسی‌ها ایتالیا را لخت می‌کردند و حکومت‌های خارجی بر سر نوشت این ملت تصمیم می‌گرفتند، از ژرفای احساس این بدبختی و نفرت و بی‌نظمی و ناپیایی، یک سیاستمدار ایتالیایی با دقت نظر به این نتیجه لازم رسید که راه نجات ایتالیا متحدشدن آن در تحت لوای یک حکومت است. بسیار غیرمنطقی است که در باره تکوین اندیشه‌ای که با مشاهده شرایط ایتالیا شکل گرفته است چنان بحث کنیم که گویی خلاصه بی‌طرفانه‌ای از اصول سیاسی است که برای همه شرایط مناسب است و لذا در هیچ شرایطی به کار نمی‌آید. هنگام خواندن شهیار باید تاریخ قرنهای پیش از ماکیاولی و تاریخ ایتالیای زمان او را در نظر بگیریم، و آن‌گاه نه تنها این کتاب موجه به نظر می‌آید بلکه خواهیم دید که اثری است به غایت عالی و زاینده ذهن بسیار بزرگ و بسیار شریف یک نابغه سیاسی واقعی.» ارنست کاسیرر، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، ص ۱۵۸ - م.

نیت و به هیچ‌روبر یک‌غریزه‌ی اخلاقی پی‌افکنده نمی‌شود؛ اخلاق حاصل مناسبات اجتماعی است که خود، تعیین‌شده‌ی ضرورتند. آن‌کنشی اخلاقی است که با قوانین و رسوم رایج در جامعه‌ای متمدن همخوان باشد. نه نوع بشر در مجموع خود و نه هیچ‌فردی‌گرایش به پاکی‌روح و نیکوکاری و مهربانی و دادگری را به هنگام زاده‌شدن با خود همراه ندارند. آنچه وجود دارد، مناسبات علی‌طبیعی است: شکل‌گیری اخلاق و محتوای خاص آن، در هر دوره، بر مبنای نیازهای دگرگون‌شونده‌ی تحول اجتماعی تعیین می‌شود. درجه‌ی فضیلت، همان معیار اندازه‌گیری سطح کلی پیشرفت تمدن بشر است؛ و هم‌اینک، فضیلت یعنی آزادی‌بورژوازی.

از دیدگاه ماکیاولی، مبارزه‌های طبقات اجتماعی تاکنون راه پیشرفتهای تمدن را قاطعانه هموار ساخته‌اند و این مبارزه‌ها که در اساس به شکل جنگهای داخلی جریان یافته‌اند هیچ چیز شومی دربر ندارند، چرا که شرط ضروری عروج به جهانی‌بهرترند. آن‌شکلی از مبارزه‌ی طبقاتی که او زنده‌ترین تجربه‌اش را از سرگذرانده، همانا درگیریهای خونین میان اشراف و بورژواهاست: «من در برابر کسانی که منازعه‌های مجلس سنا و خلق را محکوم می‌کنند، تأکید می‌ورزم که آنان آنچه را اصل آزادی بود محکوم می‌کنند و به‌های و هویی که این منازعه‌ها در ملاء عام به پا می‌کردند، بیش از تأثیرات مناسبی که برمی‌انگیختند، توجه دارند. در همه‌ی جمهوریه‌ها دو حزب وجود دارد: حزب سالاران و حزب خلق و همه‌ی قوانین مناسب آزادی زاده نمی‌شوند مگر از تقابل این دو.» [۱۶] در پیشگفتار تاریخ فلورانس ماکیاولی اعلام می‌دارد: «به نظر من، هیچ‌مثال دیگری قدرت دولتشهرهایمان را بهتر از مثال مجادله‌های ما ثابت نمی‌کند، مجادله‌هایی که برای نابودی دولتی بزرگتر و نیرومندتر کافی بودند، حال آنکه فلورانس گویی پیوسته از آنها جان تازه‌ای می‌گرفت.» [۱۷] و در باب ابزارهایی که توده‌های رومی در این مبارزات به کار

می‌بردند از زبان مخالفانشان می‌گوید: «اما چه نادره و سایلی! چه غریب است فریادهای بی‌وقفه‌ی خلقی خشماگین بر ضد سنا و اعتراض‌نامه‌های سنا بر ضد خلق را شنیدن، دویدن آشفته‌ی انبوه توده‌ها را در کوچه‌ها و بستن دکانها و حتی خروج دسته‌جمعی آنان از رم را دیدن!» [۱۸] اما وی می‌افزاید که هرچند اینها «مطالبی هستند که حتی از خواندن آنها به انسان بیزاری دست می‌دهد» ولی از ضروری‌بودنشان برای زندگی دولت، هیچ‌کاسته نمی‌گردد. «خیزشهای یک خلق آزاد به ندرت برای آزادی او زیان آورند. این خیزشها معمولاً در پی ستمی که بر وی تحمیل می‌شود یا ستمی که از آن بیمناک است در وجودش برانگیخته می‌شوند.» [۱۹] در نظر وی نهادهای بهتر و آزادمنش (لیبرال)، پیامد چنین جنبشهایی هستند.

ولی ماکیاولی مبارزاتی دیگر را در نظر دارد: مبارزات میان اشراف و شهریار و به‌ویژه میان پوپولو، یعنی بورژوازی و توده‌ی زحمتکشان: کارگران شاغل در کارگاهها، بندرها و کشتی‌رانی و نیز تنگدستان بی‌نوا و بی‌کاری که در شهرها و روستاهای عهد رنسانس می‌لوند. آنان نخستین طلایه‌داران پرولتاریای جدیدند: «در فلورانس در آغاز اشراف بودند که دچار دودستگی شدند؛ بعد اشراف و مردم؛ و در آخرین وهله، مردم [بورژوازی] و زحمتکشان؛ و حتی بارها پیش آمد که حزبی که فاتحانه بر سر کار باقی مانده بود به دو حزب جدید تقسیم شد. از این تقسیم‌بندیها آنقدر کشتار و تبعید و خانواده‌کشی به بار آمد که در هیچ‌یک از شهرهایی که نامی از آنها در تاریخ به یادگار مانده، هرگز دیده نشده است.» [۲۰] ماکیاولی در تاریخ فلورانس جنبشی را موشکافانه شرح می‌دهد که کارگران پشم‌بافی و دیگر صنفها برای اصلاحات و افزایش حقوق به پا کرده بودند. او از کارگری سخن می‌گوید که «جسورتر و روشن‌بین‌تر بود» و در سخنانش از جمله گفته بود: «به‌نظم می‌رسد که ما به سوی پیروزی حتمی به پیش می‌رویم، زیرا کسانی که

می‌توانند با برنامه‌های ما مخالفت کنند، ثروتمند و پراکنده‌اند: پراکندگی آنان مایه‌ی پیروزی ما می‌شود؛ ثروتشان را هم وقتی به چنگ آوردیم، می‌دانیم چگونه حفظ کنیم. مبادا قدمت تبارشان که آن را مثل اسلحه به رخ می‌کشند شما را تحت تأثیر قرار دهد. همه‌ی آدمیان منشأ واحد دارند، همگی به یک اندازه قدیمی هستند، و طبیعت همه‌ی آنها را بر مبنای یک الگو پرورده است. اگر برهنه شویم، همه عین یکدیگر خواهیم بود. کافی است ما لباسهای آنان را بپوشیم و آنان لباسهای ما را بپوشند تا بی‌هیچ شکی ما مثل اشراف بشویم و آنها مثل مردم؛ چرا که فقط فقر و ثروت است که باعث اختلاف می‌شود. وقتی که می‌بینم بسیاری از شما از بابت آنچه انجام داده‌اید در اعماق وجدانتان خود را سرزنش می‌کنید و می‌خواهید از انجام اقدامات جدید دست بکشید، به راستی دلگیر می‌شوم: البته اگر چنین باشد، شما همان آدمهایی نیستید که به اعتقاد من باید می‌بودید، شما نه باید از پشیمانی بترسید و نه از بدنامی. چرا که برای فاتحان، به هر طریقی که پیروز شده باشند، ننگی وجود ندارد. ما دیگر نباید به سرزنش وجدان اعتنا کنیم، برای اینکه هر جا مثل دیار ما، ترس از گرسنگی و زندان در میان باشد، ترس از جهنم هیچ جایی نخواهد داشت. اگر رفتار آدمها را بررسی کنید می‌فهمید که همه‌ی آنها بی‌کلی که ثروت‌های کلان یا قدرتی بزرگ به چنگ آورده‌اند به این همه نرسیده‌اند مگر با زور و نیرنگ. و بعد هم بر تمامی آنچه با حقه‌بازی یا به زور غصب کرده‌اند، شرافتمندانه عنوان دروغین فتح می‌پوشانند تا ننگ منشأ آن را مخفی کنند. کسانی که از فرط کمبود شکیبایی یا زیادی حماقت، جرأت به کار بردن این وسایل را ندارند، هر روز بیشتر در اعماق بردگی و نداری فرو می‌روند؛ چرا که بردگان وفادار همیشه برده باقی می‌مانند و خوبها هم همیشه بی‌چیزند.» [۲۱]

بنابراین، ما کیاولی انواع گوناگون مبارزات طبقاتی را در زمانه‌ی خویش دریافته و تشریح کرده است. این مبارزات به‌رغم فداکاریهایی که طلب

می‌کنند، در نظر این مشاهده‌گر تاریخ جهانی، برای تکامل بشر شرط ضروری‌اند. اوضاع بیرونی زندگی آدمیان آنان را به این مبارزات قهرآمیز می‌کشاند؛ یک‌بار دیگر، ضرورت، در هیأتِ علتِ پشرفت نمایان می‌شود. ولی آیا، در این میان، مفهوم اقدام ماکیاولی به پرسش کشیده نمی‌شود؟ آیا این نظریه‌ی ماتریالیستی با اعتقاد وی به آنکه شناخت قوانین تاریخی ممکن است اصلاحی را در پی داشته باشد، آشتی‌پذیر است؟ و آدمیان آیا به‌طور کلی از توانایی دخالت آگاهانه در سیر تاریخ بهره‌مندند؟ ماکیاولی در شهریار مثل همیشه با هدفی عملی این پرسش را مطرح می‌سازد: «در کارهای بشری بخت تا کجا دست‌اندرکار است؟» [۲۲]

منظور وی از «بخت» هر آن چیزی است که به اراده‌ی آدمیان وابسته نیست: «بر من پوشیده نیست که بسیاری کسان بر آن بوده و هستند که کار جهان به دست بخت است و خدا، چنانکه خرد بشری را در آن اثری نتواند بود و نمی‌تواند جلو دار آن شود: و بنابراین چنین حکم می‌کنند که کوشش بشری را سودی نیست و همه‌ی کارها را می‌باید به دست قضا سپرد...» «من نیز چون در کار روزگار می‌نگرم گه‌گاه بدین اندیشه می‌گیرم. با این همه، چون نمی‌توانم پذیریم که آزادی اراده‌مان یکسره نفی شود، براین باورم که چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد، اما نیمی دیگر، یا کمابیش نیمی دیگر از آنها را به دست ما سپرده‌اند. من بخت را به رودخانه‌ی سرکشی همانند می‌کنم که چون سربرکشد دشته‌ها را فرو می‌گیرد و درختان و بناها را سرنگون می‌کند و خاک را از جایی به جایی می‌افکند و هرکسی از برابرش می‌گریزد و هر چیزی در پیشگاه خروشش به خاک می‌افتد و هیچ چیزی در برابر آن ایستادگی نمی‌تواند کرد. با این همه، اگر چه طبعش چنین است، اما چنین نیست که به هنگام آرامش‌اش از مردم کاری برنیاید، بلکه مردم می‌توانند بر آن سدها و خاکریزها و دیگر استحکامات بنا کنند تا به هنگام سرکشی، سرریزش به

آبراهی بریزد یا آنکه چنان بی‌امان و آسیب‌رسان برنجوشد. کار بخت نیز به همین‌سان است: آن‌گاه که بخت پا به میدان می‌گذارد آنجایی نیروی خود را بیشتر نشان می‌دهد که هیچ کاری برای ایستادگی در برابرش نکرده باشند و خشم‌اش را بدان سو می‌کشاند که می‌داند هیچ سد و خاکریزی در برابرش برپا نداشته‌اند.» [۲۳]

بی‌گمان ما همیشه با عوامل طبیعی سروکار خواهیم داشت. حتی تاریخ تکنیک که انسان در آن با طبیعت به ستیزه برمی‌خیزد، از منطقی خاص برخوردار است که نمی‌توانیم از آن سرپیچی کنیم و قدرت طبیعت هیچ‌گاه نمی‌تواند یکسره از میان برود. اما مهبای آن هست که به مقیاسی گسترده رام شود. این امر نه تنها در مورد طبیعت به معنای اخص کلمه — موضوع علوم طبیعی و فیزیکی — بلکه در مورد فرایندهای جاری در طبیعت اجتماعی نیز صادق است. دایره‌ی ماکیاولیایی شکل‌های حکومت نیز در اساس قانونی درهم ناشکستی است. می‌توان در صدد مختصر کردن مراحل ناپسند و طولانی کردن مراحل پسندیده برآمد؛ می‌توان با ترکیب و تجمع شکل‌های قدرت، برای ایجاد موقعیتی ماندگارتر کوشید — ماکیاولی و همتای باستانی‌اش پولویوس، در این مورد، جمهوری روم را مثال می‌زنند (کنسولا، سنا، تریبون خلق) — اما درهم شکستن این دایره و قدرافراشتن در برابر حرکت تاریخ، آبریختن به آسیای نابودی خویش است. ماکیاولی بر آن است که «کامیاب آن کس است که کردار وی همساز با روح زمانه‌اش باشد و آن کس که کردارش جز این باشد ناکام خواهد شد.» [۲۴] در این جا نطفه‌های آموزه‌ی هگل‌ی بزرگمردان تاریخ دیده می‌شود: وجه تمایز اینان با خیالپردازان در آن است که مردان بزرگ آنچه را با زمانه‌شان همساز است بیان می‌دارند و انجام می‌دهند، حال آنکه خیالپردازان موهومانه بر فراز واقعیت می‌جهند.

ماکیاولی چهارچوبی برای آزادی انسان باقی گذاشته که در درون آن

تصمیمات اراده می‌توانند بر سیر طبیعت و جامعه تأثیر بگذارند. آیا نزد انسان چیزی کاهش‌ناپذیر به عوامل طبیعی، نیرویی که باید به قدرتی برتر از طبیعت، به یک مطلق، به یک عنایت یا اراده‌ی آزاد نسبت داد وجود دارد؟ اندیشه‌گر ژنسانس، برخلاف جریانهای پروتستان، به این پرسش پاسخ منفی داده است. وقتی ماکیاولی امکان تصمیم‌گیریهای آزاد را در نظر می‌گیرد، به هیچ‌رو به مقامی بیرون از سیر طبیعت اشاره ندارد. اراده به همان اندازه با عوامل طبیعی، غریزه‌ها و گرایشهای طبیعی، که کسی نمی‌تواند بر ضد آنها عمل کند، مشروط می‌شود که سقوط یک سنگ را قوه‌ی ثقل تعیین می‌کند. نزد ماکیاولی مفهوم فلسفی گنجاندنِ غریزه‌های بشری در ساختکار عظیم علیت یافت می‌شود، هرچند این اندیشه، مدلل و پرورده نشده است. انسان بخشی از طبیعت است و به هیچ‌صورت نمی‌تواند از قوانین آن رهایی یابد. او آزاد نیست مگر به اندازه‌ای که بتواند بر پایه‌ی تصمیمات خود عمل کند. آزادبودن به معنای رهایی یافتن از ملزومات طبیعی نیست. در فصل بعد به این موضوع برخوایم گشت.

دوران ماکیاولی با طلایه‌های خودکامگی مشخص می‌شود. هنگامی که ماکیاولی همه‌ی حرکت‌های تاریخی را حرکت سیاسی دانست و برای تأمین بیشترین گسترش ممکنِ فضیلت از دولت نیرومند در مقام برترین فرزاندگی سیاسی فردِ فعال در تاریخ به ستایش پرداخت، دولتمردان بزرگ و شهریاران حاکم زمانه به تأیید وی برخاستند. اما این دوره همچنین دوره‌ی انحطاطِ جمهوریهای ایتالیایی است؛ رهبری اقتصادی و نیز فرهنگی در اختیار سلطتهای بزرگ ملی است. در این اوضاع، اثر بزرگ ماکیاولی، گفتارهای جمهوری خواهانه‌ی او بیش از پیش کنار گذاشته می‌شود و شهریار است که اهمیت می‌یابد. در قرن روشنگران، به تعبیری این تنها اثر خواننده‌شده‌ی ماکیاولی است. اما آن را بدان سبب می‌خوانند که بی‌درنگ به منزله‌ی

دفاعیه‌ای از جباریت و توهین به دادگری و انسانیت، ردش کنند. ماکیاولی همانند مدافع شهریاری نمودار می‌گردد که انسان را خوار می‌شمرد، به هیچ قانون اخلاقی پای‌بند نیست. با زهر و شمشیر حکومت می‌کند، پیمان‌شکن است، از دین دفاع می‌کند و، در عین حال، آن را نادرست می‌داند. خطایی که انتقادگران حتی تا به امروز هم ماکیاولی را بدان سبب سرزنش می‌کنند، بی‌اعتنایی اخلاقی است. او را متهم می‌سازند که اندرزهای غیر اخلاقی به حکومتها داده و به علاوه قدرت اخلاقی را در مقام عامل نیروهای سیاسی درک نکرده است. اما در واقع امر ماکیاولی از نقش اخلاق غافل نمانده است. لیکن در نظر وی این پرسش که آیا منش یک فرد اصیل هست یا خیر، آیا میان ظاهر اخلاقی و عقیده‌ی شخصی او همخوانی وجود دارد یا ندارد، پرسشی یکسره بی‌معناست. عقیده (Gesinnung) را، مادام که تأثیری اجتماعی نداشته باشد، هگل و نیچه با بی‌اعتنایی رد کرده‌اند: هگل آن را همانند ناتوانی فردیت خاص رد می‌کند و نیچه، چونان پوچی «درونبودگی» ناب. ماکیاولی که بنیادگذاری نظام اجتماعی شایسته را والاترین هدف عمل تاریخی می‌داند، شخصیتها را نه بر اساس اخلاق ذهنی‌اشان، بلکه بر مبنای اهمیت سیاسی‌اشان داوری می‌کند.

در حقیقت، ماکیاولی و منتقدان «اخلاق» او را صفتی مشترک به یکسان به هم پیوند می‌دهد: آنان نقش تاریخی شخصیت را بیش از حد مهم می‌شمارند. ماکیاولی و طرفداران و مخالفانش: ریشلیو^۱، فردریک کبیر^۲، دیدرو^۳ و

۱. Richelieu، (۱۵۸۵-۱۶۴۲) کشیش و سیاستمدار فرانسوی... ریشلیو بنیادگذار حکومت استبدادی فرانسه بود. از او آثار ادبی چندی به جا مانده است. - م.

۲. Frédéric le Grand، (۱۷۱۲-۱۷۸۶) شاه پروس. کتاب ضد ماکیاولی را علیه ماکیاولی نوشت و نیز مکاتبات ممتد خود را با ولتر آغاز کرد. فردریک در امور داخلی کشورش «مستبدی خیرخواه» بود و دست به یک رشته اصلاحات مهم اجتماعی و حقوقی زد. فلسفه‌ی او مادی و

فیثه^۴ همگی در یک نکته هم‌نظرند: چگونگی حکومت بر آدمیان به سرشت افراد حاکم وابسته است و بس: دادگر یا بی‌دادگر، سنگدل یا مهربان، دگرستیز یا دگرپذیر. در واپسین دم، سرنوشت همه چیز افراد به خصوصیتی فردی (که بی‌گمان به عوامل طبیعی بسیاری وابسته است) برمی‌گردد: به منش کسی که حکومت می‌کند. به عقیده‌ی فردریک، شاهان از قدرت انجام دادن کارهای نیک یا بد برخوردارند «بدین شرط که بر آن مصمم شوند». او برای اثبات صحت موضع خویش، در کنار کسانی مانند نرون^۵، کالیگولا^۶ و تیریوس^۷،

→ شکاکی بود. در امور دینی تاهل می‌ورزید و خود وی پابند به دینی نبود. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۳. Diderot، (۱۷۱۳-۱۷۸۴) دایرة‌المعارف‌نویس، فیلسوف مادی‌مذهب، نقاد هنر و ادب و ادیب فرانسوی، از شخصیتهای برجسته‌ی عصر روشنفکری [روشنگری] و یکی از نوابغ عصر جدید. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۴. Fichte، (۱۷۶۲-۱۸۱۴) فیلسوف بزرگ آلمانی و از پیشروان فلسفه‌ی ایده‌آلیسم آلمان. - م.

۵. Néron، ۳۷ - ۶۸ م. امپراتور روم... چون کلودیوس مرد، نرون به جای او به سلطنت نشست و قدرت را از کف مادر بیرون آورد و مادرش نیز به مخالفت با وی به پشتیبانی بریتانیکوس، پسر واقعی کلودیوس پرداخت، اما بریتانیکوس مرد (ظاهراً نرون او را مسموم کرد). در این هنگام نرون... رفتاری وحشیانه یافت؛ مادرش و بعداً زنش را به قتل رسانید، و به روایتی حریق سال ۶۴ رم را برپا ساخت، و دست به قتل عده‌ای از بزرگان و درباریان زد. در نتیجه شورشهای تازه‌ای درگیر شد، و هنگامی که یکی از این شورشها به موفقیت نزدیک می‌شد، نرون دست به خودکشی زد. نرون خود را شاعر و هنرمندی بی‌بدیل تصور می‌کرد و هنگامی که می‌مرد گفت که «دنیا با مرگ من چه هنرمندی را از دست داد!» فوہنگ معین. - م.

۶. Caligula، شهرت قیصر گرمانیکوس، ۱۲ م - ۴۱ م. امپراتور روم (۳۷-۴۱)... ظاهراً اختلال مشاعر داشت، و حکومتش با قساوت و استبداد جنون‌آمیزی توأم بود. گویند اظهار تأسف می‌کرد از اینکه مردم جملگی یک‌گردن ندارند تا با یک ضربه بتوان سرشان را از تن جدا کرد... دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۷. Tibère، ۴۲ ق.م - ۳۷ م. امپراتور روم... امور مالی امپراطوری را منظم کرد. سالها سیانوس دستیار عمده‌ی او بود. در آخر عمر به همه بدگمان شد و حتی سیانوس، به امر او به قتل رسید. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

از امپراتوران شایسته‌ی روم نام می‌برد، از امپراتوران «خوشنامی چون تیتوس^۱، ترایانوس^۲ و آنتونین^۳» [۲۵] بنا بر این، در قرن روشنگران، فیلسوفان و حتی شهرباران، اصول ماکیاولی را فقط از آن رو محکوم می‌کنند که شهرباران این دوره‌ی واپسین‌تر، بنا به دلیلهای تصادفی، از حاکمان عهد رنسانس و دوره‌ی باروک بهترند، حاکمانی که دیوزادگانی راستین بودند. براساس این تاریخ‌نگری روان‌شناختی، همانا هوسها و غریزه‌های آدمیان است که سیر حوادث را تعیین می‌کند و تناوب نظم و آشوب و چرخش شکل‌های حکومت را توضیح می‌دهد. نیروهای روانی اساسی چنان در نظر گرفته شده‌اند که گویی در همه‌ی دوره‌ها باید اساساً یکسان باقی بمانند و همانند دیگر نیروهای طبیعی، به شیوه‌ای غیرتاریخی به تصور درآمده‌اند. تفاوت منتهای حاکمان همانند تفاوت در چگونگی ترکیب عناصر روانی واحدی نمودار می‌شود، اما خاستگاه این تفاوت اخیر تشریح نشده است و حاصل تصادف باقی می‌ماند. مبارزه‌های واقعی تاریخ و ادراکات آدمیان از آنها را باید اساساً بر مبنای تفاوت منتهای آنان توضیح داد. منتهای در برابر نفوذهای خارجی، در برابر دنیای بشری و برون - بشری واکنش نشان می‌دهند. بدین ترتیب شهریاری مهربان، تنگدستی رعایایش را با تدبیرهای اجتماعی چاره می‌کند و شهریاری جبار، با خشونت خود کاهمه.

علم طبیعت و روان‌شناسی، مجموعه‌ی تاریخ بشر را تبیین می‌کنند.

۱. Titus، حدود ۴۰ ب.م - ۸۱ امپراتور روم. به معماری علاقه‌ی وافر داشت. کولوسئوم را تمام کرد و حمام مجللی بنا نهاد. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۲. Trajan، ح ۵۳ - ۱۱۷، امپراتور روم. ساختمانهای زیادی در رم بنا کرده که میدان ترایانوس از آن جمله است. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۳. Antonins، نامی که به ۷ تن از امپراتوران روم که از ۹۶ ب.م تا ۱۹۲ ب.م حکومت کرده‌اند، داده شد... بیشتر آنها لایق و عادل بودند و نظم و آرامش در امپراطوری برقرار کردند. این دوره، عصر آنتونینها نام دارد. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

ماکیاولی در نامه‌ای می‌نویسد: «من براین باورم که طبیعت، همان‌گونه که سیماهای گوناگونی به آدیان بخشیده، آنان را از روحیه‌های گوناگون و اندیشه‌های گوناگونی نیز بهره‌مند ساخته است. در نتیجه هرکس براساس روحیه و اندیشه‌ی خود رفتار می‌کند.» [۲۶] کمبود تاریخ‌نگری ماکیاولی ناشی از آن است که این شیوه‌ی خاص «اندیشیدن و احساس» را به عوامل طبیعی به‌طور تاریخی دگرگون‌ناپذیر وابسته می‌کند؛ بی‌آنکه دگرگونی‌های تاریخی را به‌حساب آورد. برطبق مفهوم علم جدید فقط چیزهای نسبتاً پایدار، تبیین‌پذیرند. تا زمانی که اتم‌ها عناصری دگرگون‌ناپذیر محسوب می‌شدند، واپسین ابزار تبیینی علم طبیعت بودند. به همین ترتیب از دیدگاه ماکیاولی خصوصیات آدمی واپسین عاملی هستند که توضیح سیر تاریخ را امکان‌پذیر می‌سازند، چرا که آنها، نتیجه‌ی عناصر روانی پایدارند: غریزه‌ها و هوسهای دگرگون‌ناپذیر.

اما این برداشت، جزم‌آلود است و در نمی‌یابد که عناصر روانی و طبیعی که ساختمان طبیعت بشری را تعیین می‌کنند، بخش جدایی‌ناپذیر واقعیت تاریخی هستند. این عناصر را نباید گوهرهای ثابت و پیوسته یکسانی انگاشت که ممکن است همیشه چنان ابزارهای تبیین‌نهایی به کار آیند. شهریاران روشن بین قرن هجدهم بی‌گمان به شیوه‌ای انسانی تر از الکساندر بورژیا^۱ یا لوئی چهاردهم^۲

۱. Alexandre Borgia، سزار، ملقب به دوک دو والانینوا، حدود ۱۴۷۶-۱۵۰۷ فرمانروای ایتالیائی و یکی از مردان برجسته‌ی دوره‌ی رنسانس اروپا. سزار بورژیا مردی زیبا و باهوش و تیزبین و فاضل و بلیغ و حامی فضل و دانش بود، ولی در عین حال، بدکار و سنگدل، و در سیاست بی‌رحم و خیانت‌پیشه بود، ماکیاولی در کتاب [شهربار] خود روش سیاسی او را که در آن ایام رواج داشت، ستوده است. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۲. Louis XIV یا لوئی لوگران (لوئی بزرگ) ملقب به پادشاه آفتاب (۱۶۳۸-۱۷۱۵) شاه (۱۶۴۳-۱۷۱۵) فرانسه از سلسله بوربون. [در دوره حکمرانی وی] سلطنت مطلقه، بر طبق اصل حق‌الاهی، در فرانسه برقرار شد؛ قدرت سلطنت را می‌توان از این گفته‌ی منسوب به لوئی استنباط

سلطنت کرده‌اند. اما اگر این گفته‌ای درست باشد که شاه انگلستان احترامی انسانی برای رعایایش قائل است، این نیز به همان اندازه درست است که رفتار انسانی او بدان سبب است که رعایایش [افرادی شایسته‌ی احترامند و] دریافته‌اند چگونه او را به رعایت احترامشان وادارند. خود احترام نیز به اوضاع تاریخی وابسته است. تناسب قوای واقعی در درون کشور، نه فقط رفتار عمومی و آشکار حکومت، بلکه اعتقاد شخصی آن را نیز تعیین می‌کند. و تناسب قوا هم خود، پرورده‌ی مجموعه‌ی حیات اجتماعی است. در دوره‌ی رنسانس، بورژوازی برای از میان برداشتن تمامی موانع تکامل بازرگانی خویش، به فرمانروای خودکامه‌ای مسلح به تمامی ابزارهای قدرت نیازمند بوده است و آرمان همخوان با چنین فردی را نخستین تدوین‌گر فلسفه‌ی تاریخ طرح‌اندازی کرده است. در قرن روشنگران، بورژوازی دیگر آنچنان نیرومند بود و به برکت کارکردهای حیاتی‌اش برای جامعه به چنان قدرت عملی دست یافته بود که دیگر نیازی به تحمل خودسریهای حاکمی خودکامه یا حتی درباری اندک پرخرج نداشت. خودکامگی دیگر رسالت تاریخی خود را انجام داده بود: سرنگونی نظام فئودالی و برقراری تمرکز دولتی ضروری. شهرباری غرقه در کامیابی که خود را نیز نخستین خدمتگزار دولت می‌داند، حاصل دگرگونی اجتماعی انجام‌شده است و نه علت آن. در دوره‌ی رنسانس، سلطنت چنین شهرباری مستعجل می‌بود.

ماکیاولی و طرفداران تاریخ‌نگری روان‌شناختی همه‌ی این نکات را چه‌بسا پذیرا می‌گشتند — اما با ذکر یک قید قاطع. آنان می‌توانستند بپذیرند که البته زمان تغییر می‌کند و در نتیجه، امکانهای کامیابی انواع گوناگون منشأ نیز

→ کرد که «مملکت یعنی من». اوایل سلطنت لوئی دوران شکوه و جلال بی‌حساب بود... عصر لوئی نه فقط اوج افکار سلطنت‌طلبی در سیاست بود، بلکه عصر طلائی هنر و عصر کلاسیک فرهنگ فرانسه است... دایرة‌المعارف مصاحب. — م.

دگرگون می‌شود. اما این باعث نمی‌شود که مردمان کاملاً همانند با مردمان قرن هجدهم در طی رنسانس نیز وجود نداشته باشند. تنها تفاوت آن است که تحت تأثیر اوضاع زمانه، آنان نمی‌توانستند به میدان گام بگذارند و هیچ امکان عملی نمی‌داشتند. ماکیاولی می‌نویسد: «از آنجا که زمانه‌ها متفاوتند و نظم امور دگرگون می‌شود، آن که شیوه‌ی رفتاری هماهنگ با زمانه‌ی خود دارد به همه‌ی آرزوهایش می‌رسد و کامیاب می‌گردد؛ برعکس آن‌که با کردارش از زمانه و نظم امور فاصله می‌گیرد، ناکام می‌گردد.» [۲۷] اما این امتیاز نیز، نجات آموزه‌ی دگرگونی‌ناپذیری طبیعت بشری را ممکن نمی‌سازد. هیچ فردریک یا هیچ ولتری در دوره‌ی رنسانس پنهانی شکوفانگشته است. در میان استادکاران صنفهای شهری قرون وسطا، سیمای نوین پیمانکار و رئیس تراست یافت نمی‌شود: این فرد کوچکترین امکانی برای گسترش فعالیتی متناسب با خویش را نمی‌داشت. این ادعایی امکان‌ناپذیر است که شاگردان صنفها در آن هنگام، به حالتی تقریباً نهفته، شناختی همتای شناخت کارگران صنعتی کنونی داشته‌اند. مقایسه‌هایی که بتوان در این مورد ذکر کرد بی‌نهایت مبهم‌اند. منتهای جدا از زمان، یکسره ناواقعی‌اند. ولترها، فردریک‌ها، جدا از محتوای زندگی‌اشان در قرن هجدهم جز سایه نیستند. همچنین هیچ سزار بورژیاوی در پرویس دوران فردریک وجود ندارد. نسبت‌دادن «سرشت بورژیاوی» به هر ماجراجوی اشرافی بخت برگشته‌ای که سرانجام سرش به بالای دار می‌رود، شاید نوع خاصی از سخن‌گفتن باشد، اما معنایی ندارد. همراه با مناسبات واقعی نه فقط نهادهای عملی، شکل‌های حکومت، و قوانین، بلکه طبیعت بشری نیز دگرگون می‌شود. بنیاد همه‌ی مناسبات بشری، یعنی نحوه‌ای که آدمیان وسایل معاش خویش را فراهم می‌سازند، دستخوش دگرگونی است و این حرکت، سرچشمه‌ی دگرگونیها در حوزه‌ی معنوی است: علوم، هنرها، متافیزیک و دین.

این گفته‌ای نادرست است که زمانه دگرگون می‌شود اما طبیعت بشر یکسان باقی می‌ماند. اینکه حاکمان بخواهند با دادگری یا بیدادگری، با ستمگری یا نرمش، با دگرستیزی یا دگرپذیری بر مردمان حکم برانند، به منش آنان وابستگی ندارد. آموزه‌ی جاودانگی طبیعت بشری که در فلسفه‌ی تاریخ دوره‌ی جدید پیوسته تکرار می‌شود، آموزه‌ی تغییرناپذیری غریزه‌ها و هوسها، نادرست است. اما، در مقابل، ما بر آن نیستیم که انسانهای متعلق به دوره‌ها و تمدنهای گوناگون، از بنیاد متفاوتند و، در نتیجه، دستیابی به درک کاملِ آدمیانِ دوره‌های پیشین، امکان‌ناپذیر است. این نوع هیچمدانی (لاادریگری) تاریخی به روی برتافتن از هرگونه تلاش برای درک تاریخ کشیده می‌شود و به آموزه‌ای روان‌شناختی اکتفا می‌کند که بر وجود محیطهای انسانی و حیوانی خاص پای می‌نهد، محیطهایی که دنیاهایی به راستی جداگانه‌اند و به یکدیگر دسترسی ندارند. اما برای شکاکیت تاریخی افراطی می‌توان ایراد زیر را گرفت: انسانی که در سطح تمدنی ابتدایی قرار گرفته نمی‌تواند، مگر به استثناء، زندگی پیشرفته‌ای را در نظر گیرد یا پیش‌بینی کند. اما خرد ما، به برکت سازمان‌یافتگی پیشرفته‌ترش، بررسی موفقیت‌آمیز این انسانهایی را که ساختار فکری گوناگونی دارند امکان‌پذیر می‌سازد، درست به این دلیل ساده که ما در لایه‌های مهمی از روان خودمان موجود ابتدایی را حفظ می‌کنیم و بسیاری از اوقات همانند انسانِ دوره‌های پیشین تکامل و اکثراً نشان می‌دهیم. دلیل دیگری نیز درک آدمیان دیگر تمدنها را برای ما امکان‌پذیر می‌سازد: زندگی خود ما در جامعه به گونه‌ای است که برخی از اندیشه‌ها، احساسها و اهداف، در میان ما و آنان محتوایی همانند دارد. شکلهایی اجتماعی که ما می‌شناسیم همواره به نحوی سازمان‌یافته بودند که فقط یک اقلیت می‌توانست از فرهنگ زمانه بهره‌مند شود، حال آنکه توده‌های انبوه مجبور بودند برکنار از ارضای نیازهای غریزی‌اشان زندگی

کنند. شکل جامعه‌ای که اوضاع بیرونی تحمیل کرده تا به امروز با جدایی میان اداره‌ی تولید و کار، با تضاد میان ستمگران و ستمکشان مشخص شده است. بنابراین، به عنوان مثال، عدالت‌خواهی به معنای برابری اجتماعی — به عبارت دیگر، خواستِ رفع این تضادها — باید به ناگزیر یکی از مضمونهای شعور مشترک در تمامی دوره‌ها تا به امروز باشد. عدالت‌خواهی، به معنای لغو امتیازها و برپایی برابری، از میان پایین‌ترین قشرهای ستمکش برمی‌خیزد. در مقابل، مفهومهای ستمگران: ارجمندی، نجابت و ارزش شخصیت، خواستِ حفظ نابرابری را بیان می‌دارند. این مفهومها فقط به همراهی پایه‌های اجتماعیِ ایجادکننده‌ی موجودیت‌شان ناپدید خواهند گشت. اما آنها در عرصه‌ی مناسبات اجتماعی تاکنون مسلط، به آسانی همانند ویژگیهای جاودانه‌ی طبیعت بشری نمودار می‌گردند.

خطای ماکیاولی تنها در پافشاری وی بر آن نیست که مشهای آدمیان دخالت‌گر در تاریخ، همانند باقی می‌ماند؛ او به علاوه از مناسبات موجود میان اوضاع اجتماعی و حفظ یا دگرگون‌سازی برخی خصوصیات روانی غافل است. به استثنای هگل، هیچ‌یک از فلسفه‌های دوره‌ی جدید، یا تقریباً هیچ‌یک از آنها از این خطای ماکیاولی مصون نمانده است. امروزه روان‌شناسی ژرفاها، زندگی روانی فرد را همانند تکاملی تأثیرپذیرفته از اوضاع بیرونی در نظر می‌گیرد. به ما آموخته‌اند که خانواده را به چشم مهمترین عامل بیرونی بنگریم؛ اما خانواده بر مبنای دوران تاریخی و موقعیت اجتماعی اعضایش تفاوت می‌یابد. برخی از شیوه‌های واکنش آدمیان تا به امروز نسبتاً پایدار باقی مانده‌اند، در این هیچ تردیدی نیست؛ اما این امر امروزه نافی آن نیست که در مقیاسی گسترده، تبیینی علمی از نحوه‌ی وابستگی منش افراد به مناسبات اجتماعی ارائه شود که فردی معین در آغاز در چهارچوب آنها قرار دارد و در میان همان مناسبات نیز رشد می‌کند. بنابراین، تدوین نوعی

انسان‌شناسی فلسفی، یعنی آموزه‌ی طبیعت‌خاص انسان، مجموعه‌ای از احکام قطعی در باب مفهوم انسان که در گذر تاریخ دستخوش تغییر و دگرگونی نمی‌شود، امکان‌ناپذیر است. اما از آن جا که کوششهایی که هم‌اینک در این راه انجام می‌شوند، صرفاً به سطح پژوهش و نتیجه‌گیریهای تجربی بسنده می‌کنند، بی‌آنکه از خصلت‌گذرای این نتیجه‌ها غفلت شود، باید گفت از این ارزش برخوردارند که جایگاه مسائل و نتایجشان را فراتر از دایره‌ی علوم تخصصی می‌برند و به یافتن مناسبات واقعی یاری می‌رسانند. این کوششها، به علاوه، ذهن ما را برای مشخص‌ساختن آن مفهومی از انسان که نظریه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی ما دربردارد، آماده می‌سازند. ما نمی‌توانیم از ذات انسان سخن بگوییم مگر تا آن حد که این ذات تبلور بیرونی می‌یابد. احکام قطعی در باب ذات واقعیت، به سبب همین قطعی‌بودنشان، نافی جنبه‌های احتمالی هستند که باید در هر پیش‌بینی در باب رویدادهای واقعی وجود داشته باشد. امروزه ما می‌توانیم موضع هستی‌شناختی تغییرناپذیری روان بشر را کنار بگذاریم، بی‌آنکه از به‌کاربردن روان‌شناسی در مقام عنصر تبیین تاریخی روبرو باشیم.

اما اغلب انتقادگران ما کیاولی، در عوض نشانه‌گرفتن مفهوم ایستای او از انسان، بر آنچه «طبیعت‌باوری» وی می‌نامند، می‌تازند. بر او خرده می‌گیرند که رویدادهای تاریخی را چونان فرایندهای طبیعی به حساب آورده و خواستار آن بوده که تمامی رویدادها را به‌نحوی کاملاً علی از ضرورت مادی و تواناییهای طبیعی انسانهای درگیر در مبارزات سیاسی برکشد. اما این استدلالی است که تا به‌آزمون ندارد. وقتی در واقع به دیگر امور جهان پرداخته می‌شود، هیچ‌کس انکار نمی‌کند که علم وظیفه دارد تا تمامی فرایندهای جاری در جهان را بر مبنای قوانینی تبیین کند که از اوضاع شناخته‌شده ناشی می‌شوند. بنابراین، کوشش برای بررسی پدیده‌های تاریخی

بر مبنای به هم پیوستگی علی آنها نیز کاملاً درست است. خرده‌گیری بر طبیعت‌باوری ماکیاولی، مبتنی بر پیش‌انگاره‌ی جزمی یک تفاوت روش پیشینی در کار علمی است، چنانکه گویی روش کار علمی در طبیعت با تاریخ متفاوت است. پی‌افکندن انتقاد خویش بر مفهوم طبیعت‌باوری - آن هم به معنای فوق - در حکم مخالفت‌ورزی با هر بررسی‌ی ثمربخش مناسبات تاریخی است. خصلت به‌ظاهر نامشروط اعمال بشری به گونه‌ای نسنجیده به امری ذاتی تبدیل شده است - و این خطایی است بسیار همانند خطایی که در فلسفه‌ی ماکیاولی بدان اشاره کردیم.

ایراد طبیعت‌باوری بر ماکیاولی وارد نیست مگر تنها در یک مورد: در موردی که منظور از این ایراد آن باشد که ماکیاولی با الهام از شیوه‌ی نگرشی که اساساً در زمینه‌ی امور و پدیده‌های طبیعت برون - بشری به کار می‌رود، به ساده‌انگاری در باب مناسبات دیالکتیکی میان طبیعت برون - بشری و طبیعت بشری دست زده است: در حقیقت ماکیاولی انسانها را چونان انواع طبیعی، همانند هریک از دیگر انواع حیوانی در نظر می‌گیرد. هر فردی، به هر گروه یا زمانه‌ای تعلق داشته باشد، همانند نمونه‌ی یک نوع همگون محسوب می‌شود، همان‌گونه که پیوسته می‌توان زنبور عسل یا مورچه یا حتی یک اتم را نمونه‌ی همه‌ی دیگر افراد نوع خودشان به حساب آورد. اگر هم موضوع تفاوت‌های افراد در میان باشد، فقط و فقط تفاوت‌های طبیعی به معنای اخص کلمه مورد نظر است، همان‌گونه که زنبور عسل کارگر با زنبور عسل نر تفاوت دارد و نمی‌توان فردی بسیار ضعیف، بیمار یا غیرعادی را نمونه‌ی مناسب نوع خود به حساب آورد. در چنین برداشتی انسانها همانند نمونه‌های جایگزین‌پذیر یک نوع زنده به میدان می‌آیند. ماده‌ی جاندار و بی‌جان بر افراد تأثیر می‌گذارد، هریک از آنان بر اساس ویژگی‌های نوعی خود واکنش نشان می‌دهد و آنگاه مجموعه‌ی واکنش‌های فردی، تاریخ را می‌سازد. طبیعت‌باوری در این جا

عبارت است از نتیجه گرفتن واکنشهای گوناگون بشری از مفهوم فرد منفرد یک نوع زنده، بدون توجه به مراحل که طی آنها رفتار افراد نه براساس طبیعت برون - بشری، بلکه بر مبنای جامعه‌ی تکامل‌یابنده و قوانین اجتماعی حاکم بر آن تعیین می‌شود. جامعه، قوانین خاص خود را دارد و بدون بررسی این قوانین، شناخت انسانها همان اندازه امکان‌ناپذیر است که شناخت جامعه بدون افراد و شناخت افراد بدون طبیعت بیرونی.

برداشت صرفاً زیست‌شناختی از انسان، همیشه و از جمله نزد ماکیاولی نیز با برداشت طبیعت‌باورانه از طبیعت همراه است: طبیعت اساساً همانند «محیط پیرامون»، همانند آنچه زندگی انسان را تعیین می‌کند در نظر گرفته شده است نه چونان طبیعتی که به دست انسان تعیین و پرداخته و دگرگون شده است. آنچه ما طبیعت می‌نامیم وابستگی دوگانه‌ای به انسان دارد: در وهله‌ی نخست، همگام با تکامل بشر و پیشروی تمدن، طبیعت نیز پیوسته دستخوش دگرگونیهای بنیادی می‌گردد. در وهله‌ی دوم، خود آن عناصر مفهومی که محتوای واژه‌ی «طبیعت» در اختیار ما می‌گذارد، به مراحل معینی از دوره‌ی حیات بشر وابسته‌اند. به عبارت دیگر، موضوع شناخت طبیعت، درست همانند خود این شناخت، مشروط است. پذیرش ساده‌لوحانه‌ی قوانین طبیعی و نیز آن مفهومی از طبیعت که این قوانین، آغازگاه مطلق هر تبیینی قرار می‌دهند، از برداشت طبیعت‌باور ناشی می‌شود. آنچه طبیعت نام گرفته همان اندازه به زندگی آدمیان وابسته است که زندگی آدمیان به طبیعت وابستگی دارد. رابطه‌ی فرد - جامعه نیز به همین ترتیب است؛ شناخت محتوای یکی از این مفاهیم بدون شناخت تعیینهای دیگری، امکان‌ناپذیر است و چون همه‌ی این تعیینها دستخوش دگرگونی هستند، تاریخ خاص خود را دارند. ناگفته نماند که برخی از مطالب ماکیاولی، فراتر رفتن از طبیعت‌باوری را طرح می‌کنند و به پذیرش وجود قوانین ویژه‌ی اجتماعی می‌گیرند: از جمله تا حدی نظریه‌ی وی مبنی

بر تناوبِ ضروری شکل‌های حکومت و تا اندازه‌ای فصل‌هایی که در آنها مبارزات طبقاتی، عامل تعیین‌کننده در تکامل تمدن دانسته شده است. او بی‌گمان این نگرش‌ها را در مورد گرایش‌های مجموعه‌ی حرکت اجتماعی به کار بسته تا اصول بنیادین این حرکت را معین سازد؛ او پیش از هر چیز به افراد منفرد توجه می‌کند و گمان ندارد که برای تبیین حرکت طبقات و زندگی سیاسی، به‌طور کلی، مفاهیمی دیگر مورد نیاز است.

حقوق طبیعی و ایده‌ئولوژی

ماکیاولی، نخستین فیلسوف تاریخ دوره‌ی جدید، پیشگام جامعه‌ی بورژوایی در مرحله‌ی بالندگی آن است. مبادی تفکر تاریخی او در سرعت‌بخشیدن به شکوفایی این جامعه نقش داشته‌اند و ارزش آنها نیز در همین است. در زمانه‌ی ماکیاولی وحدت ایتالیا شرط ضروری حیات بورژوازی رقابت‌گر ایتالیایی بوده است. ولی ماکیاولیسم، افزون بر این، سرشت نمای تمامی کشورهای است که جامعه‌شان برای از میان برداشتن سدهای اقتصاد قرون وسطایی و نیز بازمانده‌های نظام فئودالی، به حکومتی بسیار متمرکز نیازمند است. این حکومت، برای برقراری نظام مناسبات اقتصادی بی‌سد و بند، استوار و همگون، باید بر تمامی پایداربها چیره گردد، تمامی موانع را درهم شکند. خشونت بی‌رحمانه به کار برد و همه‌ی فجایع و نکبتهای بشری زاده‌ی دورانهای گذار را پشت سر بگذارد. در یک کلام، باید زمینه‌ی برقراری نظام بورژوایی را در گسترده‌ترین و مستقل‌ترین سطح ممکن آماده سازد. با مبادی ماکیاولیایی بود که ریشلیو، دولت ملی متحد را در فرانسه ایجاد کرد. ناپلئون که رسالت تاریخی او برقراری نظم و امنیت بورژوایی پس از توفانهای انقلاب فرانسه بود و بورژوازی فرانسه، پس از انجام این وظیفه، بی‌درنگ کنارش

گذاشت، تفسیری بر ماکیاولی نوشته بود. فیثته که ستایشگر آزادی و شیوه‌های اندیشه‌ی بورژوازی بود، نویسنده‌ی دفاعیه‌ای از ماکیاولی است.^۱ و اما هگل که فلسفه‌اش روشن‌ترین بیان ایده‌تولوژیکی را به بورژوازی آلمان پیش از ۱۸۴۸ عرضه کرد - طبقه‌ای که راه تکامل اقتصادی و سیاسی‌اش از هر سو سد شده بود - نه تنها در واقع بسیاری از اندیشه‌های ماکیاولی را پذیرا گشت، بلکه ارج فراوانی به وی نهاد.^۲ زندگی هابز، برعکس، همزمان با دوره‌ای است که پایه‌های تکامل آزاد جامعه‌ی بورژوازی در انگلستان ریخته شده است. می‌توان فلسفه‌ی تاریخ او را - هم به‌عنوان معلول و هم به‌عنوان علتِ کردار (پراکسیس) - در تقابل با ماکیاولی قرار داد که دست‌کم در آغاز، هیچ تأثیر کارایی در کشور خویش برجا نگذاشت.

۱. «در ۱۸۰۷ فیثته در باره‌ی ماکیاولی مقاله‌ای انتشار داد... غرض از مطالب او، چنان که خودش اعلام کرد، کمکی بود به «نجات اسم و آبروی یک انسان درست‌کار». فیثته‌ای که در این مقاله می‌بینیم با تصور پیشین ما فرق فراوان دارد. ما فیثته را به‌عنوان هوادار سرسخت‌ترین معیارهای اخلاقی می‌شناسیم. اما در داوری او در باره‌ی ماکیاولی چنین چیزی دیده نمی‌شود. او واقع‌بینی سیاسی ماکیاولی را می‌ستاید و می‌کوشد که او را از هرگونه خطای اخلاقی تبرئه کند. اذعان می‌کند که ماکیاولی خود را بی‌دین سرسختی اعلام کرده است، و از دیانت مسیحی با نفرت و تحقیر یاد می‌کند. اما این مطالب داوری او را دیگرگون نمی‌سازد و از ارادت او به ماکیاولی به‌عنوان متفکر سیاسی نمی‌کاهد.» افسانه‌ی دولت، ص ۱۵۹ - م.

۲. هگل «نخستین مدیحه‌سرای ماکیاولی بود. برای فهمیدن این واقعیت باید در نظر داشته باشیم که هگل در چه شرایط خاصی نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی را مطالعه کرده است. این کار در زمان جنگهای ناپلئونی و پس از دست‌کشیدن فرانسیس دوم از تاج و تخت امپراتوری آلمان صورت گرفته است. سقوط سیاسی آلمان امری انجام‌گرفته به‌نظر می‌رسید. در مقاله‌ی منتشرشده‌ای در باره‌ی قانون اساسی آلمان، که در ۱۸۰۱ نوشته شده است، هگل بحث خود را با این کلمات آغاز می‌کند: «آلمان دیگر یک کشور نیست.» در این حالت ذهنی، و در شرایط سیاسی خاصی که به‌نظر به کلی نویدکننده می‌آید، هگل شهریار ماکیاولی را می‌خواند. و آنگاه به‌نظر می‌آید کلید درک این اثر بسیار نکوهیده و بسیار ستوده را پیدا کرده است. او زندگی آلمان قرن نوزدهم را عیناً شبیه زندگی سیاسی ایتالیا در دوره‌ی ماکیاولی می‌بیند. علاقه و آرزوی تازه‌ای در او بیدار می‌شود. می‌خواهد یک ماکیاولی ثانی بشود - ماکیاولی زمان خویش.» افسانه‌ی دولت، صص ۱۵۷-۱۵۸ - م.

هابز در ۱۵۸۸ زاده شد، سالی که شاهد نابودی جهازات شکست‌ناپذیر^۱ بود. این فرزند یکی از واعظان کم‌مایه‌ی آکسفورد، از مهمترین فیلسوفان تاریخ جدید است. فلسفه‌ی تاریخ را در مکتب ماکیاولی آموخت، اما استاد او در رشته‌های دیگر فرانسیس بیکن^۲ است. برخلاف عقیده‌ای که امروزه رواج گسترده‌ای دارد، بیکن را باید نخستین اندیشه‌گری دانست که اهمیت پاره‌ای از اندیشه‌های بنیادی فلسفه‌ی جدید را برجسته ساخته است. زندگی هابز دوره‌ی نودویک‌ساله‌ای را در برمی‌گیرد و بیشترین قسمتش به دوران مبارزه میان بورژوازی انگلستان و نظام فئودالی تعلق دارد. همان‌گونه که هابز به چشم خود دید، دربار که با خطر فروپاشی روبه‌رو بود، به قدرت مطلقه دست یازید؛ اما برای تداوم حیات خویش مجبور بود این قدرت را در راه منافع «ملی»، یعنی منافع بورژوازی، به کار برد که در انگلستان آن زمان اساساً با منافع اشراف مالی پروتستان هم‌ماز بود.

هابز که این بخت را داشت تا بخش عظیمی از سلطنت الیزابت^۳ را به چشم

۱. Invincible Armada جهازات شکست‌ناپذیر، یا آرمادای اسپانیا یا آرمادای شکست‌ناپذیر: «عنوان ناوگانی که فیلیپ II اسپانیا در ۱۵۸۸ برای حمله به انگلستان ترتیب داد... این ناوگان تقریباً ۱۳۰ کشتی و حدود ۳۰۰۰۰ مرد جنگی داشت... نقشه‌ی اسپانیا این بود که آرمادا به فلاندر برود، و از آنجا سپاه آفرنزه را برای حمله به انگلستان ببرد، و سلطنت آنجا را برای فیلیپ بگیرد. آرمادا... در پلیموت با ناوگان انگلستان... برخورد کرد. در دریای مانش آرمادا در چند نبرد آسیب دید، ولی با استفاده از باد مساعد به سوی شمال گریخت. فقط نیمی از جهازات به سلامت به مرکز خود بازگشت؛ باقی را طوفان در کرانه‌ی ایرلند پراکنده کرد، و ملوانان آن به دست ایرلندی‌ها کشته یا اسیر شدند.» دایرة‌المعارف مصاحب - م.

۲. Francis Bacon «۱۵۶۱-۱۶۲۶»، فیلسوف انگلیسی و از رجال انگلستان... بیکن علی‌رغم مفاسد اخلاقیش فیلسوفی بزرگ و نویسنده‌ای توانا بود. بزرگترین خدمت وی به فلسفه، تدوین و استوارساختن و ترویج روش استقرا در علوم تجربی بود... بیکن در بطن علوم تجربی در انگلستان و در واردکردن اروپائیان در تجدد علم و فلسفه تأثیری عظیم داشته است.» دایرة‌المعارف مصاحب - م.

۳. Elisabeth «الیزابت یا الیزابت تودور، معروف به ملکه‌ی باکره، (۱۵۳۳-۱۶۰۳) ملکه‌ی

ببیند، پس از او سلطنتِ جیمز اول^۱ ناتوان را دید و سرانجام شاهد سرنگونی مقام سلطنت بود که برای دربار انگلستان پیامدِ سیاستِ توجه صرف به افزایش قدرت خاص خودش بود. هابز سلطنت طلب بود و به همین سبب در ۱۶۴۰، به هنگام تشکیل «پارلمنت طویل»^۲ مجبور شد از لندن بگریزد و یازده سال را در فرانسه بماند. هابز، با وجود این - در هماهنگی کامل با اندیشه‌ی ماکیاولی - شکلی دولت را در مقایسه با وجود راستینِ یک قدرت نیرومند - هرچه که باشد - امری فرعی می‌داند. شیوه‌ی رفتارها هابز در طی این دوره، با توجه به همین نکته روشن می‌شود: او که به فرانسه مهاجرت کرده، به تأیید چارلز، شاهزاده انگلستان، می‌پردازد که از انگلستان تبعید شده و در سن ژرمن دربار خود را برپا می‌دارد و بعدها چارلز دوم^۳ نامیده می‌شود. این دو حتی با هم پیمان دوستی می‌بندند، اما هنگامی که هابز حکومتِ جمهوری کرامول^۴ را

→ (۱۵۵۸-۱۶۰۳) انگلستان؛ آخرین فرمانروای سلسله‌ی تودور... الیزابت معتقد به حکومت مقتدر بود و در عین حال می‌دانست که توفیق حکومت مربوط به پشتیبانی مربوط از آن است؛ الیزابت شخصی خودپسند، هوباز، غرض ورز، و مذبذب، و ظاهراً زیبا بود... ولی در عین حال فرمانروائی باجرت و به مسئولیت خطیر خود کاملاً واقف بود. عصر الیزابت یعنی دوره ۴۵ ساله‌ی سلطنت وی، از درخشانترین ادوار تاریخ انگلستان است...» دایرةالمعارف مصاحب - م.

۱. James I. (۱۵۶۶-۱۶۲۵)، شاه (۱۶۰۳-۱۶۲۵) انگلستان - م.

۲. Long Parliament، «در تاریخ انگلستان، پارلمنتی که در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل یافت و در دوره‌ی جنگ داخلی انگلستان دایر بود. در دسامبر ۱۶۴۸ تشکیل یافت و در دوره‌ی جنگ داخلی انگلستان دایر بود. در دسامبر ۱۶۴۸ تصفیه شد و باقیمانده‌ی آن به پارلمنت دنباله معروف گردید. پارلمنت طویل اختیارات مجلس اعیان را لغو کرد، و یک دادگاه عالی برای محاکمه‌ی چارلز اول تشکیل داد که شاه را محکوم به اعدام نمود. بعداً مجلس اعیان و سلطنت را لغو کرد. کرامول در ۱۶۵۳ آن را منحل نمود، ولی در ۱۶۵۹ دوباره برقرار شد. سرانجام، در ۱۶۶۰ انحلال قطعی یافت.» دایرةالمعارف مصاحب - م.

۳. Charles II (۱۶۳۰-۱۶۸۵)، شاه (۱۶۶۰-۱۸۶۵) انگلستان و اسکاتلند و ایرلند. - م.

۴. Cromwell، «آلبر کرامول (۱۵۹۹-۱۶۵۸) رجل معروف انگلیسی. کرامول به تاهل در مذهب و طرفداری از حکومت پارلمانی تظاهر می‌کرد... و با پارلمنت هم همکاری نداشت. عقاید

به رسمیت می‌شناسد، میانه‌شان به هم می‌خورد. حوالی پایان ۱۶۵۱، پس از عفو عمومی پارلمان، هابز، چونان شهروند وفادار نظام جدید، به لندن بازمی‌گردد. هنگامی که بعدها، چارلز دوم، پیروزمندانه بر تخت می‌نشیند، با اطمینان از اینکه هابز سلطنت طلب باقی مانده، دوباره دست دوستی به سویش دراز می‌کند. اما او، به تعبیری، سلطنت طلب نبود مگر در مقام فرد خصوصی. در مقام فیلسوف، او خدمتگزار هر حکومت نیرومندی بوده که زمام دولت را در دست می‌گرفته و تحکیم قدرت آن را اولین وظیفه‌ی خود می‌دانسته است. او، درست همانند ما کیاولی، علم خود را نه به یک شاه، نه به یک جمهوری، بلکه به نیرومندترین قدرت سیاسی اعطا کرده است. [۲۸]

دولتمرد فلورانسی که به‌ندرت به ملاحظات انتزاعی و باریک‌اندیشی در باره‌ی مبادی پرداخته، شباهت میان سیاست و علم طبیعت، میان تبیین علمی و تبیین تاریخی، را به شیوه‌ای هنوز سطحی برقرار کرده بوده است. برعکس، منظومه‌ی فلسفی هابز که نمایشگر یکی از درخشان‌ترین و ژرف‌ترین اسناد فکری زمانه‌ی اوست، در اساس بر بررسی نظری این شباهتها میان ساختار شکل‌بندیهای طبیعی و شکل‌بندیهای اجتماعی، میان ترکیبهای طبیعی از یک سو و شیوه‌ی بهم‌پیوستگی آدمیان در دولت، از سوی دیگر استوار است. آموزشهایی که هابز در باب دولت و تاریخ برمی‌گیرد، بدون شناخت طبیعت‌نگری وی، درک شدنی نیستند؛ پایه‌ی این طبیعت‌نگری، مفهوم مکانیستی جهان است که علم جدید پیشرونده، به‌مثابه راه‌حل تمامی معماها در مقابل عالم قرون وسطایی قرار می‌داد.

→ وی به‌طور فاحش در تغییر بود. نبوغ نظامی و قدرت شخصیت وی متفق علیه است. مع‌هذا، چون می‌خواست نفاق حاصل از جنگهای داخلی را از بین ببرد، و گروه‌های ناهماهنگ پیرایشگر را با هم متحدسازد، ناچار بود که با اعمال زور و قساوت حکومت کند. دایرة‌المعارف مصاحب - م.

گالیله^۱ همه‌ی فرایندها را به فرایندی مکانیکی، به حرکت ذره‌های بسیار خرد ماده، فرو کاسته بود. حتی پیچیده‌ترین فرایند، دگرگونی جرمهای بزرگ به حرکت اتم‌ها بازگردانده می‌شد. در مقابل برداشت قرون وسطایی از سکون در مقام حالت آغازین و، به عبارتی، حالت مناسب برای همه چیزها – برداشتی که امروزه نیز در بازنمود «طبیعی» از جهان بازیافته می‌شود – گالیله مدافع این نظر بود که حرکت مستقیم و یک‌شکل مفهوم فیزیکی اولیه است و بررسی دقیق نشان می‌دهد که سکون و حرکت را باید نسبی دانست. اعلام این آموزه رویدادی تاریخی بود که اهمیتی جهان‌گستر داشت. به نظر گالیله، نه نفس حرکت، بلکه شتاب، کندی یا تغییر جهت را باید تبیین کرد. در این حال خدای ارسطو، این محرک نامحرک جهان که محرک آغازین است و، در عین حال، حرکت را تداوم می‌بخشد، دست‌کم در فلسفه‌ی طبیعت، زاید می‌گردد.

هابز این برداشت زاده‌ی دوره‌ی رنسانس را به اوج خود رسانیده و بیانی منظم و تمام و کمال از آن ارائه داده است. از آن‌جا که وی هر علمی را شناخت علتها می‌داند، به مشاهده‌ی ساده و تبیین ساده‌ی امور، بسنده نمی‌کند. علت همه‌ی حرکت‌های اجسام را باید در حرکت‌های اجزای آنها پژوهید. هابز، با وجود این، اتم‌باوری به معنای رایج کلمه نیست. از دیدگاه اتم‌باوران، از جمله دوست وی، گاسندی^۲، همه‌ی چیزهای موجود را می‌توان به ذرات نهایی، تغییرناپذیر، تقسیم‌ناشدنی و مستقل از یکدیگر تجزیه کرد: اتم‌ها. این اتم‌ها از

۱. Galilée، «۱۵۶۴-۱۶۴۲»، ریاضیدان و منجم و فیزیکدان بزرگ ایتالیایی... با تحقیقات پیگیر خود در قوانین طبیعی، علم تجربی جدید را شالوده‌ریزی کرد... دایرة‌المعارف مصاحب - م.
 ۲. Gassendi، «۱۵۹۲-۱۶۵۵»، کشیش، فیلسوف، و ریاضیدان فرانسوی که در پیشرفت نهضت ضد ارسطوئی سهیم بود... در طبیعیات، نه فقط با فلسفه مدرسی، بلکه با دکارت نیز مخالفت می‌ورزید، و اگرچه کشیش کاتولیک بود، نظریه‌ی اتمی اپیکوروس و لوکرتیوس را احیا کرد... دایرة‌المعارف مصاحب - م.

خواصی چند، مانند نیروی ثقل و تداخل ناپذیری برخوردارند، ولی هیچ خاصیت محسوسی به معنای دقیق کلمه ندارند. هابز این ذرات ماده را قبول ندارد: به نظر وی، کوچک و بزرگ، مفهومی نسبی هستند که معنایی ندارند مگر در پیوند با فاعل شناخت؛ آنچه در چشم فیزیکدان خردترین ذره می‌نماید، به ناگزیر، به مفهوم مطلق، این چنین نیست. با وجود این، هابز اعتقاد راسخ دارد که هر آنچه واقعی است، از این حیث، جایگاه خود را در فضا داراست. او این را ماده نمی‌نامد (ماده، از دیدگاه وی، صرفاً انتزاعی عام است که سخت یادآور ارسطو است). او از «جسم» سخن می‌گوید. همه چیزهای شایسته‌ی نام گوهر یا واقعیت جسم‌اند. تمامی حالت‌های گوناگون، حرکت‌های اجزای جسم‌هایی هستند که ما باید تقسیم حرکت را در آنها جلوتر ببریم. امتداد و شکل، خواص پایدار اجسام‌اند؛ رنگ، بو و صدا، شکل‌های صرفاً ذهنی دریافت‌نی آنها هستند. قوانین فرجامین حرکت، قوانین فرجامین دنیای طبیعی‌اند؛ جهان دیگر هم که وجود ندارد.

خود انسان نیز دستگاهی بر ساخته از اجزای جسمانی است و اگر از دیگر اجسام موجود در طبیعت متمایز می‌شود، بدان سبب نیست که برخی از واکنش‌های جسم انسانی از قوانین دیگری جز قوانین مکانیکی پیروی می‌کنند، بلکه صرفاً به دلیل پیچیدگی گسترده‌تر ساختمان و کارکردهایش است. هابز، قلب، اعصاب و مفاصلها را با فنر، سیمها و چرخ‌هایی مقایسه کرده که سراسر بدن را به حرکت می‌اندازند. معضله آگاهی، جنبه‌ی دیگری که برای تمایز انسان با یک جزء ساده‌ی دیگر اجسام به‌تنهایی بسنده خواهد بود، هابز را به‌طور ضمنی سخت به دردسر انداخته است. او این مسأله را در دوره‌های مختلف زندگانی خود به شیوه‌های گوناگونی بررسی کرده، اما هیچ‌گاه موضع روشنی نگرفته است. او میان دو دیدگاه در نوسان است: یا اینکه عواطف و فرایندهای شناختی به‌طور کلی مانند تمامی دیگر فرایندها، مادی‌اند یا اینکه

می‌توان برخی فرایندها را گاهی فیزیکی دانست و گاهی روانی و، در صورت اخیر، تفاوتی واقعی در میان نیست، بلکه فقط امکان اسنادهای گوناگون مطرح‌اند. در هر حال، به عقیده‌ی وی موضوع آگاهی، هیچ تبیین دیگری از عمل بشر را، جز تبیین مکانیستی، توجیه نمی‌کند. حرکت‌های بشری را، درست همانند حرکت‌های جوّی، باید به شیوه‌ای علت‌مند، بر مبنای حرکت اجزاء، دریافت.

دولت با افراد انسان همان‌گونه رابطه دارد که این افراد با اجزای مادی پیکرشان، یعنی همانند رابطه‌ی هر دستگاه طبیعی با عناصر مادی خود. «همان‌گونه که در حرکت ساعت یا هر دستگاه اندک پیچیده‌ای، شناخت دقیق یکایک اجزاء و چرخ و دنده‌ها امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه تمامی آنها را پیاده کنیم و ماده، شکل و حرکت یکایک اجزاء را جداگانه بررسی نماییم، به همان ترتیب، کسی که خواستار بررسی حقوق عمومی و وظایف رعایاست، بی‌گمان نباید دولت را واقعاً پیاده کند، بلکه باید آن را پیاده‌شده در نظر گیرد؛ به عبارت دیگر، بایسته آن است که خواص طبیعت بشری به درستی باز شناخته شود و دانسته گردد که از چه جهاتی پذیرا و از چه جهات دیگری ناپذیرای به هم پیوستگی در یک دولت است و روشن شود که آدمیان اگر بر سر آن باشند که به وحدتی دست یابند، چه مناسباتی باید با یکدیگر برقرار سازند.» [۲۹] همان‌گونه که درک اشیای بزرگ در گرو بررسی خواص کوچک‌ترین ذرات ماده است (مثل فیزیک که در آن باید پژوهش را پیوسته در راستای ذره‌ی بی‌نهایت کوچک پیش برد)، به همان ترتیب خاستگاه و سامانمندی پیکر بزرگ، دولت، را نمی‌توان تبیین کرد مگر بر مبنای خواص واپسین ذرات ترکیب سیاسی: آدمیان.

نظام‌سازی نظری هابز، خطای بنیادی تبیین ماکیاولیایی تاریخ را باز هم آشکارتر می‌سازد. تمامی دگرگونیها در دولت و سیاست و دین و اخلاق و

حقوق را باید براساس مفهوم فرد جداافتاده از دیگران تبیین کرد که هابز خصوصیات وی را ضمن مقایسه‌ی آگاهانه با خواص اجسام بی‌جان جاودانه و تغییرناپذیر می‌داند. هر یک از این افراد در برابر حرکت‌های بیرونی با ضرورتی مطلق واکنش نشان می‌دهد. اگر واکنش‌های انسانی را از درون بنگریم، همانند حالتها، احساسات و انگیزتارهای غریزی معین، نمودار می‌شوند. انسان‌شناسی هابز بر این اندیشه پی افکنده شده که تمامی عاطفه‌هایی که ما بر پایه‌ی آنها واکنش نشان می‌دهیم، نتایج سخت ضروری فرایندهای مکانیکی جاری در پیکرهای ما و در جهان بیرونی است. اندامهای پیکر آدمیان را قلب به حرکت وامی‌دارد و تداوم حرکتشان نیز با قلب است. فعالیت قلب را انگیزتارهای مداومی تداوم می‌بخشند که بر ساخته‌ی برخی مواد جذب شده به هنگام عمل دم هستند. قلب خون را به تمامی بدن می‌رساند و بدین ترتیب حرکت اندامها را باعث می‌شود. هر آنچه راه گردش خون را هموار سازد خوشی برمی‌انگیزد و آنچه بازدارنده‌اش باشد ناخوشی. به‌عنوان مثال، حتی شادی زیبایی شناختی هم با نوسانهای اتر مشروط می‌شود که از اجسام نورانی برمی‌خیزند و پس از گذار از شبکه‌ی چشم، عصب بینایی، و مغز، تا قلب گسترده می‌شوند و از آنجا خوشی را برمی‌انگیزانند. حرکت‌های برخاسته از طبیعت اطراف یا از درون خود پیکر آدمی، همه‌جا، علت‌هایی را موجب می‌شوند که خوشی و ناخوشی را به‌طور منطقی برمی‌انگیزانند. کنش‌های ارادی انسانها، بر مبنای ضرورتی منطقی، از خوشی و ناخوشی — یا به تعبیر دیدگاه طبیعی، از تسریع یا توقف گردش خون — ناشی می‌شوند. «حرکت‌های روان آدمی، ضمن مقایسه‌ی بیار نزدیکی با علم مکانیک، به حرکت‌های کشش و رانش تقسیم شده‌اند. عشق، آرزو، پذیرش و خواست صیانت نفس از گروه نخست‌اند و درد، بیزاری و ترس از گروه دوم. عرف عام، که از جمله دردهای روحی را از دردهای جسمی جدا می‌کند، در نمی‌یابد که در هر دو مورد

موضوع کیفی واحدی مطرح است. دردهای جسمانی فقط حوزه‌ی بسیار محدودی از پیکر آدمی را شامل می‌شود، اما دردهای روحی ذات پیکر را در تمامیت کارکردهایش دربرمی‌گیرند. هابز، هماهنگ با این برداشتها، مجموعه‌ی عواطف را به عاطفه‌های کشش و پذیرش و عاطفه‌های پایداری یا دفاع تقسیم می‌کند.

بدین ترتیب آنچه آزادی اراده خوانده می‌شود، در این فلسفه هیچ‌جایی نخواهد داشت. آموزش‌نامه‌های فلسفه‌ی تاریخ معمولاً هابز را از این دیدگاه نیز طبقه‌بندی می‌کنند. اما، در حقیقت، تفاوتی که او میان آزادی اراده و آزادی عمل قائل می‌شود بسیار بااهمیت‌تر است. هابز با انجام این تمایز، موضوع آزادی را به نحوی اساسی به پیش برده است. آموزه‌ی آزادی اراده، که در مَدْرَسِیگری باستان فرعی به حساب می‌آمد، اهمیت راستین خود را تنها با دوره‌ی اصلاح دینی^۱ و ضداصلاح^۲ آشکار می‌سازد که آن را آگاهانه در مقابل گتریش علم جدید قرار می‌دهند. این آموزه را می‌توان در یک گزاره به تنهایی خلاصه کرد: عمل آدمیان را نمی‌توان با علت‌های طبیعی تبیین کرد. این آموزه، همچنین، بر وجود عاملی در درون ما تأکید می‌ورزد که از «آزادی اراده‌ی فارغانه» برخوردار است: این عامل، در برابر مجموعه‌ای از عمل‌های ممکن، تحققِ عملِ معینی را برمی‌گزیند – آن هم در نهایت آزادی، بی‌فرمانبرداری از هیچ قانون طبیعی و فقط بر مبنای میل خویش و نه هیچ چیز دیگر. اهمیت این آموزه، نه فقط دینی، بلکه اجتماعی نیز هست. بدون آزادی گزینش، توجیه مسئولیت در برابر خدا و کیفر آن جهانی همان اندازه دشوار

۱. Reforme، «انقلاب دینی در اروپای غربی در قرن ۱۶ میلادی که به‌عنوان نهضتی برای

اصلاح مذهب کاتولیک آغاز شد و به نهضت پروتستان انجامید.» دایرة‌المعارف مصاحب – م.

۲. Contre Reforme، نهضتی که کاتولیک‌ها در واکنش به اصلاح پروتستانی در قرن

شانزدهم برپا کردند. – م.

می‌گردد که کیفر این جهانی. هرچند می‌بایست به انتظار فرارسیدن روزگاران اخیر نشست تا اعتراض حقوقدانان را بر ضد سنت توجیه اقدام حقوقی با آموزه‌ی آزادی اراده شاهد بود، با وجود این باید پذیرفت که هابز، و در پی وی روشنگران، استدلالهای مهمی به نفع این نظریه پرورده بودند.

پذیرفتن علت‌های غریزی (ناآگاهانه) رفتاری خاص، به هیچ‌رو این حکم را امکان‌پذیر نمی‌سازد که واکنش آگاهانه نمی‌تواند در رابطه‌ی علت‌مند جای داشته باشد. و اگر به جای ارائه‌ی توضیح، انگاره‌ی نظری تکمیلی یک آزادی مثبت عرضه گردد، همان‌گونه که هابز و روشنگران بیان داشته‌اند به محدودکردن مصنوعی علوم می‌رسیم که وظیفه‌شان دقیقاً آن است که در هر مرحله‌ی پژوهش هم که باشد، پایان یافته به حساب آورده نشوند. هنگامی که با آن دسته از کنش‌های انسانی رو به روییم که ساختکارهایشان را نمی‌شناسیم، حق نداریم زنجیره‌های علت‌مند واهی بسازیم؛ همان‌گونه که نباید با تعیین مفهومی از آزادی که حتی پیش از به کار بسته‌شدن علم را محدود می‌سازد، راه پژوهش‌های آینده را سد کنیم.

هابز نوشته است که «از دیدگاه من آزادی چیزی نیست جز نبود هر آنچه بازدارنده‌ی حرکت است. به همین سبب است که آبِ محبوس در ظرف آزاد نیست؛ ظرف از جریان‌یابی آن جلوگیری می‌کند. برعکس هنگامی آزاد می‌گردد که ظرف شکسته شود. هرکسی بر حسب فضای کم یا زیادی که برای حرکت خود دارد، کمابیش، از آزادی برخوردار است. به همین سبب کسی که در زندان بزرگی زندانی شده آزادی بیشتری از زندانی زندان کوچکتر دارد. انسان هم می‌تواند از یک جنبه آزاد باشد و از جنبه‌ی دیگر نباشد. به همین ترتیب حصارها یا دیوارها، رهگذران را از خراب‌کردن مزرعه‌ها یا تاک‌های سربرآورده در حاشیه‌ی کوچه‌ها باز می‌دارند. مانع‌هایی از این دست، بیرونی و مطلق‌اند، و بدین معنا، تمامی بردگان و همه‌ی کسانی که اسیر خشونت هستند

آزادند، به شرط آنکه نه در زنجیر باشند و نه در حبس. مانعهای دیگر به اراده مربوط می‌شوند؛ آنها به‌طور غیرمستقیم با تأثیر بر گزینش ما، بازدارنده‌ی حرکت‌اند و نه به‌طور مطلق. به همین‌روا اگر مسافر یک کشتی بخواد خود را به دریا پرت کند، هیچ چیزی جلودارش نیست. اما در آن‌جا نیز انسان به همان اندازه که نحوه‌های حرکت بیشتری داشته باشد، آزادتر است. آزادی مدنی نیز به همین‌گونه است [...] اما در هر دولت و در هر خانواده‌ای که بردگان وجود دارند، شهروندان آزاد و پسران مرفه در برابر بردگان از امتیاز داشتن کارهای آبرومندانه‌تر در دولت یا خانواده و بهره‌مندی از چیزهای بسیاری برخوردارند. و تفاوت میان شهروندان آزاد و بردگان در آن است که انسان آزاد جز به دولت خدمت نمی‌کند، حال آنکه برده، به‌علاوه، در خدمت یک شهروند هم هست. هر آزادی دیگری آزادی‌رهایی یافتن از قوانین دولت است و از آن‌کسی نیست جز حکومتگران.» [۳۰] تمامی این مطالب به روشنی نشان می‌دهد که هابز نه از آزادی اراده، بلکه از آزادی رفتار سخن می‌راند. در نظرگاه وی آزادی ارادی به معنای ایده‌آلیستی وجود ندارد. آزادی وجود ندارد مگر به نسبت مانعهایی که امکانهای عمل ما را محدود می‌سازند. آزادی بر حسب فرد، موقعیت او به‌طور کلی، و موقعیت طبقاتی‌اش متفاوت است. اعمال ما نه فقط با مانعهای بیرونی، بلکه با مانعهای درونی نیز — به‌عنوان مثال، محاسبه‌ی پیامدهای احتمالی — محدود می‌شوند. مسافر کشتی، اگر فردی «عادی» باشد، هرچند امکانش را هم داشته باشد، خود را به دریا پرت نمی‌کند. برای عابری بی‌اعتنا، فرقی ندارد که راه ورود به خانه‌ای واقعاً سدگشته یا به علت خطر مرگ ورود به آن‌جا ممنوع شده باشد. در هر دو مورد — که هابز آنها را به مانعهای باواسطه و مانعهای بی‌واسطه تقسیم کرده — خود اراده آزاد نیست بلکه با زنجیره‌ای از علتها معین شده است.

آزادی اراده، مفهومی متافیزیکی که هابز آن را رد کرده، عاملی اساسی

است که گویا تمامی آدمیان را، از بزرگ و کوچک، دارا و ندار، بیمار و تندرست، و پیر و جوان، فارغ از هر تمایزی گرد هم می‌آورد، و یا قدرت مشترکی به تعبیر یزدان‌شناسی است، که برطبق آن همه‌ی انسانها، به یک‌سان، فرزند خدا هستند، یا قدرت مشترکی است در راستای فلسفه‌ی روشنگران، که به دلایل سیاسی، روی برابری تمامی آدمیان تأکید می‌ورزد. در مقابل، آزادی عملی که هابز پذیرفته، در هر مورد، متفاوت است. او به‌هنگام بررسی آن، پیش از هر چیز، تفاوت‌های موقعیت اجتماعی را برجسته می‌سازد. در آخرین نقل قول، در مورد برده و اربابش به «چیزهای زاید» - یعنی تجملی - اشاره شده بود. برطبق مفهوم آزادی ایده‌آلیستی، اگر برده و اربابش خواست تهیه‌ی این اشیاء و لذت‌یابی از آنها را داشته باشند، جایی برای هیچ تمایزی نخواهد بود. نزاع صرفاً فلسفی بر سر دانستن اینکه آیا در این مورد آنان از آزادی اراده برخوردارند یا نه به هردوشان به یک اندازه، مربوط می‌شود. حاصل نظری این نزاع آنان را به‌نحوی بی‌تمایز در زیرمفهوم مشترک گرد هم می‌آورد و منزلت مشترک یا نحوست مشترکی را به ایشان نسبت می‌دهد؛ اما در این میان از واقعیت دور می‌شود و «به فراسوی آن می‌رسد». در مقابل، مفهوم آزادی در نظرگاه هابز به واقعیت بازمی‌گردد. برای این فیزیکی‌دان مکانیست و شاگرد ماکیاولی، به‌نحو پیشینی مسلم است که برده و اربابش باید بر مبنای طبیعت خود چیزی را بخواهند و اراده کنند. اما وقتی ارباب در صدد لذت‌جویی برمی‌آید، می‌تواند خواسته‌ی خویش را برآورده سازد؛ لیکن اگر برده همان خواست را برآورده کند به مرگ محکوم می‌گردد. هنگام صحبت از آزادی در واقعیت اجتماعی، در نظر داشتن این تفاوت اهمیت بسیار دارد. مفهوم دیگر آزادی ممکن نیست در هیچ حالت ثمری برای بحث داشته باشد. برای درک دقیق اندیشه‌ی هابز آنجا که می‌خواهد بررسی کند انسانها - که اعمالشان را باید به شیوه‌ای علت‌مندانه تبیین کرد - چگونه در دولت به هم

می‌پیوندند و فرهنگشان را می‌آفرینند و، در یک کلام، تاریخشان را می‌سازند، باید خاطر نشان شود که تشریح خاستگاه‌های واقعی دولتها در نظر وی اهمیتی یکسره فرعی دارد. نظرگاه وی که ویژگی فیلسوفان بسیاری تا روسو^۱ و کانت و حتی فراتر از آنان است، بیشتر به سمت آموزه‌ی «قرارداد اجتماعی»^۲ می‌گراید: برای شناخت علت‌های حقیقی که پیوسته در هر جا اساس وجود دولت‌اند، هیچ نیازی به بررسی سیر تاریخ نیست. به نظر هابز، دانشمند نیز برای یافتن علت‌های آفریننده‌ی چیزها، نیازی ندارد که در پی تولید واقعی آنها در طبیعت برآید. فیزیکدانی که خواص ذره‌های مادی سازنده‌ی طبیعت را می‌شناسد، بی‌آنکه بررسی روابط آنها در جسم معینی برای وی ضروری باشد، می‌تواند فقط بر پایه‌ی شناخت خواص اجزاء، و بنابراین، در این جا،

۱. Rousseau، «۱۷۱۲-۱۷۷۸»، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی... [به نظر او] «انسان طبیعی» حیوانی بود نه خوب و نه بد، با پیدایش مالکیت، کشاورزی و صنعت مساوات بین افراد بشر از میان رفت. قوانین صرفاً برای حفظ عدم مساوات بین ستمگران و ستمکشان وضع شده، معیذاً ممکن است افراد بشر، بمنظور ایجاد یک حکومت... قراردادی اجتماعی بین خود منعقد سازند، ولی برتری باید بصورتی انتقال‌ناپذیر در دست ملت بماند. هدف حکومت و تعلیم و تربیت آنت که تاثیرات مفسد نهادهای اجتماعی را جبران کند...» دایرة‌المعارف مصاحب - م.

۲. Contrat Social، «در علوم سیاسی، توافق یا پیمانی موجود بین اعضای یک جامعه‌ی سیاسی برای تنظیم روابط افراد با یکدیگر و یا دولت. هر نظریه‌ی قائل به وجود چنین پیمانی را به‌عنوان مبنای جامعه‌های سازماندار بشری نظریه‌ی قرارداد اجتماعی گویند. اگرچه افکاری از این قبیل نزد سופسطائیان یونان باستان وجود داشته است، عصر اوج رواج نظریه‌های قرارداد اجتماعی قرون ۱۷ م و ۱۸ م است و این نظریه‌ها با نام کسانی چون هابز، لاک و روسو بستگی تام دارند. جنبه‌ی مشخص‌کننده‌ی این نظریه‌ها این بود که می‌خواستند قدرت سیاسی را براساس نفع افراد و رضایت معقول آدمی توجیه کنند. در آن زمان مدافعین حکومت مطلقه، منشأ قدرت فرمانروایان را مشیت‌الاهی می‌شمردند، اما طرفداران نظریه‌های قرارداد اجتماعی آن را ناشی از قرارداد اجتماعی می‌دانستند. روش آنها این بود که با مقایسه‌ی مزایای یک جامعه‌ی مدنی با معایب «حالت طبیعی» - حالتی فرضی که در آن هیچ‌گونه قدرت حکومت‌کننده در کار نیست - ارزش و هدفهای حکومت سازماندار را نشان دهند، و آشکار سازند که چرا و در چه شرایطی حکومت مفید است، و در این صورت باید همه‌ی افراد معقول آن را بپذیرند.» دایرة‌المعارف مصاحب - م.

بر مبنای شناخت حرکت ماده، نحوه‌ی تولید واقعی اشیاء را در ذهن خویش بازسازی کند. به همین رو برای ما همین بس که افراد را مستقل از روابطشان در دولت، و در نتیجه، آنچنان که بایست بدون دولت، در اوضاع «طبیعی»، رفتار کنند، بررسی نماییم تا علت‌های تعیین‌کننده‌ی پیدایش دولت را بشناسیم. همان‌گونه که فیزیک این دوره، اجزاء، ذره‌ها یا اتم‌ها را در درون خودشان جداگانه در نظر می‌گرفته تا بر پایه‌ی خواص اشیاء و پس از ایجادشان آنها را درک کند، همان‌گونه که این فیزیک، خاستگاه پیدایش جهان را هیولنی می‌داند — یعنی تصور ماده‌ای فارغ از رابطه — به همان‌سان، باید نخست پیوندهای اجتماعی آدمیان را انتزاع کرد تا سپس بتوان مجموعه‌ی دولت را از افراد — در مقام یگانه نقطه‌های پیوند — استتاج کرد. برای درک دولت تاریخی واقعی، همین بس که به باریک‌اندیشی در این امر پردازیم که چگونه افراد بی‌بهره از پیوندهای دوسویه در «حالت طبیعی»، بر مبنای خصوصیاتشان به برقراری پیوند و استوارسازی آن در دولت، کشانیده شدند.^۱

بنابراین، در نظر هابز، تاریخ بشر و تاریخ طبیعی هیچ‌یک علم سیاست به معنای خاص کلمه نیستند. علم سیاست، برعکس، بر پایه‌ی اندیشه‌ی ناب پی افکنده شده است. عناصر بنیادین آن به قرار زیر معین شده‌اند: خوشی و ناخوشی تنها انگیزه‌های کنشهای بشری‌اند، برترین موهبت، زندگی است و بدترین رنجها، مرگ. در حالت طبیعی، زندگی فرد با بیشترین تهدیدها روبه‌روست. البته، به شکرانه‌ی نبود قانون، هر فردی از حق طبیعی بر همه چیز

۱. «هابز معتقد بود که حالت طبیعی حالتی است که، در آن، ملاک قابل اجرایی برای حق و ناحق نیست، و هرکس هرچه را بتواند برای خود تصرف می‌کند، پس، حالت طبیعی حالت جنگ است، و این جنگ وقتی پایان می‌پذیرد که مردم توافق کنند که از آزادی خود چشم‌پوشند، و امور خود را به یک فرمانروا تفویض کنند، مشروط بر اینکه وی حیات آنان را حفظ کند، و البته چنین فرمانروایی باید دارای قدرت مطلقه باشد، اما، منع این قدرت مطلقه خدا نیست، بلکه توافقی بین مردم یا قراردادی اجتماعی است.» دایرة‌المعارف مصاحب. — م.

برخوردار است، اما او باید هر آن مترصد باشد که مبادا نیرومندترین و حتی گاه ناتوان‌ترین افراد همه چیز وی را درنرباید. ناتوان‌ترینان نیز می‌توانند برترین موهبت را از توانا‌ترینان برابیند: زندگی را. هابز، رومانتیسم حیات‌باور را که می‌پندارد در طبیعت موجود زنده‌ی برتر پیوسته بر موجود فروتر چیره می‌گردد، خطایی بیش نمی‌داند. سرشت‌نمای حالت طبیعی، میل فروکش‌ناپذیر فرد جداافتاده و نیز ترس وی از هر چیزی به غیر از خود است. «جنگ همه با همگان» در آن حاکم است. ترس، زاینده‌ی نیاز ایمنی است، و این خود زاینده‌ی روبرتافتن از آزادی نامحدود برای بهره‌مندی از آزادی محدود در پناه امن و آرامش است. بدین ترتیب، قرارداد اجتماعی حاصل بیم است و امید، سازشی است میان ستیزه‌گری نامحدود و اضطراب پایان‌ناپذیر ما. از آن‌جا که در حالت طبیعی هنوز هیچ نوع حکومتی وجود نداشته، قرارداد آغازین نه میان حکومت و حکومت‌شوندگان، بلکه میان تمامی شهروندان آینده‌ی دولت بسته شده است. افراد به پیروی از خواست مشترکشان، حاکمیت را به یک مرد یا انجمنی از مردان وامی‌گذارند که قدرت را بر مبنای این قرارداد اعمال می‌کند. فرمانروا که تمامی اختیار و قدرتهای پیمان‌گران به وی سپرده شده، با اراده‌ی واحد خود، اراده‌ی همگان را نمایندگی می‌کند. بدین ترتیب، سرچشمه‌ی اقتدار از خلق برمی‌خیزد و بر اراده‌ی همه‌ی افراد یا دست‌کم بر اکثریت مجمع آغازین پی افکنده می‌شود. اما صرف‌نظر از این سرچشمه، افراد دیگر در برابر دولت، یعنی فرمانروا، هیچ آزادی‌ای ندارند. آنان باید یکسره از قوانین او پیروی کنند: اراده‌ی دولت با اراده‌ی فرمانروا یگانه می‌گردد، خواه این اراده تنها از آن یک فرد باشد (سلطنت) یا یک انجمن برگزیده (جمهوری). در نظر هابز، این استبدادگرای بی‌قید و شرط، هرگونه محدودیت قدرت حاکم، خلاف محتوای قرارداد آغازین است. این قرارداد، برای حکومت‌گران نیز وظایفی را در پی دارد، اما

شهروندان نیستند که می‌توانند از آنها برضد حاکمان استفاده کنند. اینان فقط در برابر خدا و عقل مسئول‌اند.

از لحظه‌ای که قدرت از جانب همگان واگذار و تفویض شده، دیگر هیچ فردی نمی‌تواند این نمایندگی را برهم بزند، و شمار دیگر افرادی که او می‌تواند در این هدف به آنان بپیوندد هیچ نقشی در این میان ندارد. هابز در این جا هم با الهام از فلسفه‌ی طبیعت، این دولت زاده‌ی قرارداد را با معادله‌های ریاضی مقایسه می‌کند که آنها هم زاده‌ی قراردادند. آدمیان فقط یک‌بار آزادی تصمیم‌گیری و قدرت تعیین دلخواهانه‌ی مواد قرارداد را دارند. اما همین‌که پیمان بسته شد، دیگر نمی‌توان در آن هیچ تغییری داد. کسی که با تعریفهای هندسی مخالفت ورزد، راه خطا می‌پوید؛ و کسی که با قوانین دولت بستیزد، جنایتکار یا طغیانگر است. قراردادهای هندسی در واپسین دم برای ساخت ماشین‌ها مقرر شده‌اند. مواد قرارداد آغازین نیز به همین‌گونه است: هدفش برپایی عظیم‌ترین همه‌ی ماشین‌ها، دولت، است. کارکرد این ماشین‌ها گول‌آسا، رفع بیم و هراسهای حالت آغازین و هرج و مرج و درهم‌شکستن تمامی دیوهای است که می‌توانند صلح و آرامش داخلی را تهدید کنند، و دیو طغیان، «بهیموت»، پیشاپیش همه‌ی آنها قرار دارد. دولت، در حقیقت چیزی نیست مگر نیرومندترین همه‌ی دیوها، «لویاتان»، «خدای میرنده‌ای» که به میل خویش حکومت می‌کند و در برابر وی اراده‌ی هر میرنده‌ی دیگری نیست می‌گردد.

بنابراین، هابز دولت را حاصل ضروری تمایلات طبیعی افراد می‌داند، و بدین وسیله وظایف سیاسی بنیادی را بر حقوق طبیعی^۱ پی می‌افکند. درحالی

۱. droit naturel، «حقوق طبیعی یا فطری، حقوقی که به‌زعم پیروان نظریه‌ی حقوق طبیعی، بحکم قانون طبیعت به هر فرد انسانی تعلق دارد و نمی‌توان او را از آنها محروم کرد؛ مانند حق

که «حقوق وضعی» با قوانین معمول در دولت یکی انگاشته می‌شود، حقوق طبیعی در نظر هابز در مورد تمامی اعمال انسان به کار می‌رود که تا جایی که تابع ملاحظات عقلانی باشند ضرورتاً از طبیعت وی ناشی می‌شوند. در این جا مقصود هر آن چیزی است که ما اگر به شیوه‌ای عقلانی رفتار کنیم، یعنی به قول هابز «حفظ هرچه طولانی‌تر زندگی و اندام‌هایمان را هدف قرار دهیم»، باید و نباید انجام دهیم. [۳۱] وظیفه‌ی دولت از نظرگاه حقوق طبیعی — چرا که دولت خاستگاه خود را به قانونی طبیعی از این نوع مدیون است — تأمین صلح مدنی داخلی است.

استادان و دانشجویان دانشگاه آکسفورد که آموزشهای هابز را محکوم کردند و کتابهایش را سوزاندند، به خطر نهفته در نظریه‌های قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی نیک پی برده بودند: این اندیشه که دولت و جامعه موجودیت و مشروعیتشان را از اراده‌ی مردم می‌گیرند و هدفشان سعادت مردم است، با تمامی جهان‌بینی قرون وسطایی که اعتقاد داشت حاکمان، و همراه با آنان، تمامی سلسله‌مراتب اصناف و طبقات را خدا مقرر داشته، در تضاد است. قدرتهای فئودالی می‌بایست نشان دهند که اجراکننده‌ی فرمانهای خداوند و

→ حیات، آزادی و مالکیت. اگرچه مفهوم حقوق طبیعی بصورت کنونی از قرون ۱۷ م و ۱۸ م است، یونانیان و رومیان قدیم هم تصوراتی در این باب داشته‌اند. در اروپای قرون وسطی، بسبب سلطه‌ی دین، حقوق انسانی را همان قوانین الهی می‌دانستند و فقط پس از انحطاط فئودالیت و آغاز دوران روشنفکری بود که نظریه‌ی حقوق طبیعی مورد توجه واقع گردید، و چون اصطلاح حقوق الهی، مزایای روحانیون و شاهان را دربرداشت، متفکرین اصطلاح حقوق طبیعی را برای حقوق ذاتی انسان وضع کردند. آزادی را رهایی فرد از مظالم دولت می‌دانستند. آزادیهایی که مردم خواهان آنها بودند همانهایی بود که از آنها محروم بودند: آزادی مذهب، آزادی کسب و کار و حکومت مردم بر مردم. برای نیل به این آزادیها، مردم خواستار حق نطق، حق عبادت و حق اجتماع کردن بودند... عمده‌ترین صورتهای مدون نظریه‌ی حقوق طبیعی در بیانیه‌ی حقوق (۱۶۸۹) در انگلستان، اعلامیه‌ی استقلال (۱۷۷۶) در آمریکا و اعلامیه‌ی حقوق بشر (۱۷۸۹) از فرانسه آمده است.» دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

سنت هستند تا بدین طریق مقررات و نهادهای واپسگرا، امتیازها و خودکامگی را توجیه کنند. آنها از امر «مقدس» و «الهی» - آنچه رومانسیم بعدها «امر انداموار» نامید - در برابر هدف عقلانی نخستین دوره‌ی بورژوازی دفاع می‌کردند: گسترده‌ترین سعادت ممکن، برای بیشترین افراد ممکن. هابز و، به همراه وی، نمایندگان سنتی نظریه‌ی قرارداد و حقوق طبیعی، همانند گروتیوس^۱ و پوفندورف^۲، کریستیان وُلف^۳ و روسو و نیز فیشته و به‌طور کلی اکثر فیلسوفان بزرگ بورژوازی تا آغاز قرن نوزدهم، خواسته‌های قشرهایی را که در پی رهایی از قیدوبندهای فئودالی بودند، بر قرارداد آغازین و حقوق طبیعی پی افکندند. از نظرگاه این آموزه، خود حاکمان هم در واقع وظایف معینی دارند. آنان البته تابع هیچ قدرت مدنی نخواهند بود - چنین تابعیتی در نظر هابز با تعریف فرمانروا تضاد منطقی دارد - اما آنان نیز باید مضمون قرارداد را رعایت کنند. وظیفه‌ی فرمانروا در پرداختن به صلح داخلی خلاصه نمی‌شود؛ او نباید به تأمین زندگی بخور و نمیری برای رعایایش بسنده کند؛ باید قوانینی را اعلام و اجرا کند که هدفشان سعادت‌مندترین زندگی ممکن برای تمامی شهروندان باشد. [۳۲]

هابز تدبیرهای حکومتی ضروری برای سعادت شهروندان را، به گونه‌ای که با اوضاع زمانه همخوان باشند، موşkافانه بررسی می‌کند. در آن دوران، به

۱. Grotius، «۱۵۸۳-۱۶۴۵»، قانون‌شناس و سیاستمدار هلندی. در کتاب در باب حقوق جنگ و صلح... که نخستین اثر مدون در حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌رود... می‌گوید قانون طبیعی نه فقط قواعدی برای رفتار افراد بلکه قواعدی نیز برای روابط ملل مقرر می‌کند... دایرة‌المعارف مصاحب - م.

۲. Pufendorf، «۱۶۳۲-۱۶۹۴»، قاضی و مورخ معروف آلمانی و نویسنده‌ی کتابهای فراوان راجع به قوانین بین‌المللی. معتقد بود که قانون ملتها جزئی از حقوق طبیعی آنها است. دایرة‌المعارف مصاحب - م.

۳. Christian Wolf، فیلسوف آلمانی، ۱۶۷۹-۱۷۵۴ که استاد کانت محسوب می‌شود. - م.

هنگامی که بازرگانی و صنعت هنوز چندان گسترشی نیافته‌اند و باید رونق بیابند، میدان عملی که به قدرت دولتی واگذار می‌شود می‌بایست بسیار گسترده‌تر از چند قرن بعد باشد. سیاست مکتب سوداگران در اساس بر ضرورت فعالیت دولت پی افکنده شده که حمایت از شاخه‌های بازرگانی بورژوایی را عهده‌دار می‌شود. هابز الزامات حقوق طبیعی و قرارداد آغازین را برمی‌کشد و از جمله می‌نویسد: «شهروندان برای رسیدن به رفاه، سه وسیله بیش ندارند: فرآورده‌های خاک و دریا، کار، و پس‌انداز. به همین رو تمامی هم و غم حاکم باید فقط متوجه آنها باشد. در مورد ابزار نخست، قوانینی لازم است که به کشاورزی و ماهیگیری رونق بخشند و، از این راه، بازدهی خاک و دریا را افزایش دهند. دومین ابزار از تمامی قوانین برضد تن‌پروری و برای تشویق کار و کوشش بهره می‌گیرد.» [۳۳] (در این باب در مورد این دوره، می‌توانیم از یک سو به قوانین ضدگدایی و ولگردی اشاره کنیم که به برکت آنها انبوه بی‌کاران را به کارگاه‌ها کشانیدند - آن هم با چه اوضاع وحشتناکی - و از سوی دیگر به کمکهای نقدی دولتی که پیش از هر چیز به دریانوردی اختصاص می‌یافت.) هابز علاوه بر دریانوردی به عوامل زیر نیز اهمیت ویژه‌ای می‌دهد: «حرفه‌های ماشینی که در میان آنها به فعالیت تمامی صنعتگران رده‌ی بالا و ریاضیات، سرچشمه‌ی حرفه‌ی دریانوردی و صنعت، نظر دارم.» [۳۴] او به روشنی می‌نویسد: «از آن رو که چنین قوانینی برای هدفهای پیشگفته، سودمندند، حاکم وظیفه دارد آنها را مقرر دارد.» [۳۵]

آموزه‌ی بورژوایی صلاح دولت به عنوان برترین صلاح، در نظر هابز و به‌طور کلی بسیاری از هواداران نخستین او، معنایی دارد که در پی تحولات دوره‌های بعد، بسیار دگرگون شده است. در آن هنگام اساساً بر این اندیشه تأکید می‌شد که تأمین صلاح دولت یگانه وسیله‌ی تأمین صلاح افراد است؛ امروزه این بینش اخلاقی، در شکل‌های گونه‌گونی که به خود می‌گیرد، برعکس،

چنین معنا می‌دهد که فرد در مقابل جمع هیچ نیست و باید همه‌چیز را به آن واگذار کند: وجود خود و زندگی خویش را. کارکرد مفهوم صلاح دولت دگرگون‌گشته و مفهوم خود دولت هم شی‌واره شده و حالتی مطلق به خود گرفته است. در زمان‌های خواسته‌های بورژوازی چه در عرصه‌ی اجرایی و چه در عرصه‌ی قانونگذاری، با بهبود اوضاع مادی اکثریت عظیم جامعه کاملاً همگام بود. اما سپس نفع دولت و نفع عمومی غالباً به هیچ‌رو مفهوم‌های برابری نبودند. دولت نیز برای توجیه دخالت‌گری‌هایش، بهانه‌ی یگانگی منافع خود با منافع واقعی افراد را اغلب با دشواری‌های بسیار به کار می‌برد. اگر در آغاز هدف و وسیله، در مفهوم صلاح دولت، به‌طور طبیعی به یکدیگر پیوسته بودند، دولت رفته‌رفته در نظریه به هدفی در خود تبدیل گشت و گوهری مستقل و شی‌واره شد.

ناروشنی، بی‌گمان از ویژگی‌های طبیعی آموزه‌هایی است که تازه شکل می‌گیرند. دولت در مقام وحدت بی‌تمایز ملت و دولت، دولت در مقام به‌هم‌پیوستگی طبقات گوناگون با منافع گوناگونشان، و، در نتیجه، دولت و جامعه هنوز مفهوم‌های جدا شده‌ای نیستند. اما این تفاوتها در دل واقعیت گسترش می‌یابند. آنها از دوره‌ی مکتب سوداگران، با شدتی روزافزون به‌صورت تضادهای زندگی واقعی جلوه‌گر شده‌اند، هرچند نظریه‌های بسیاری هنوز برای کارمایه‌ی مفهومی خود، همچنان به‌هائز بسنده می‌کنند. ارزش باختگی فلسفی نگرستن به واقعیت را آن‌گونه که در فلسفه‌ی کنونی و پیش از همه در گرایش‌های گوناگون پدیده‌شناسی رایج است، چه‌بسا بتوان در پیوند با مسائلی که هم‌اینک در این جا طرح می‌شوند بررسی کرد. اگر وحدت دولت و جامعه را دیگر به‌عنوان واقعیت نمی‌توان حفظ کرد، در عوض، شکل‌بندی اجتماعی متناظری در ذهن ساخته می‌شود، اما چونان ذاتی در فضایی از پاک‌ی دست‌ناخورده. بر آن می‌شوند تا چیزی را که در واقعیت عینی اثبات‌پذیر

نیت در عالم اندیشه به عنوان «حقیقت» مقرر دارند و از فراز آن به واقعیات خام می‌نگرند، واقعیاتی که آشکارا ممکن است (تا حدی) از عالم اندیشه دور شوند، اما گویا هیچ مخالفتی با آن ندارند. برخلاف چنین شیوه‌ای، باید گفت که دولت و جامعه با یکدیگر تفاوت دارند. جامعه یکپارچه نیست، تقسیم شده است. نقش دولت همیشه به گروهی اجتماعی وابستگی دارد که دولت در موقعیت معینی نماینده‌ی عینی آن است.

جنبه‌ی مهم دیگری، ساده‌اندیشی هابز را نشان می‌دهد: با وجودی که نظام استبدادی را در واقع شرط سعادتمندی همگان می‌داند و این نکته را اعلام می‌دارد، اندیشه‌ی خود را به‌طور مستقیم بر این اصل قرار نمی‌دهد و هنوز احساس می‌کند که باید اندیشه‌اش را از حقوق طبیعی، به‌ویژه وظایف درج‌شده در قرارداد اجتماعی، برکشد. حق طبیعی در نظرگاه او، در اساس جانشین حق الهی قرون وسطاست. تا قرن هیجدهم، بخشی از فلسفه‌ی مدرن از آن رو به طبیعت و عقل روی می‌آورد که همان خصلت مقدسی را که دیانتی مطلق به نظام کهن اعطا کرده بود، به نظام جدید بدهد. این فیلسوفان نه فقط برای مخاطبان‌شان، بلکه برای خودشان نیز به این مقدس‌سازی نیاز داشتند. این مقدس‌سازی همانند ژرف‌اندیشی آگاه به معنای خویش نمودار نگشت، بلکه حاصل ساختکاری روانی بود که از لحاظ اجتماعی پویایی داشت. موضوع منازعه‌ای فلسفی که از هابز تا روشنگران دامنه دارد، روشن شدن این است که آیا نهادهای سیاسی را خداوند بنیاد نهاده است یا عقل طبیعی. هرچند در آن دوره فرضیه‌ی دوّم بی‌گمان پیشرفته‌ترین فرضیه‌هاست، هردوی آنها توهم آمیزند، چرا که بر دلیلهای واقعی پیدایش دولت پرده می‌اندازند. تبیین از راه حقوق طبیعی و از راه قرارداد اجتماعی به‌طور پوشیده دربردارنده‌ی این بینش است که دولت حاصل منافع حیاتی انسانهاست. اما افسانه‌ی قرارداد نمی‌گذارد ببینیم که این منافع همگون نیستند و تقسیم‌پذیر و دگرگون‌شدنی

هستند و، بنابراین، دولت ممکن است از نماینده‌ی عینی منافع عام به نماینده‌ی صرف منفعتی خاص تبدیل شود. آموزه‌ی ماکیاولیایی دگرگونی و زوال شکل‌های دولت که انقلاب را نه فقط نوعی جنایت بلکه، به علاوه، ضرورتی تاریخی می‌داند واقعیت را بهتر درک می‌کند و از آموزه‌ی خشک هابز و جانشینانش که دولت را بر حقوق طبیعی پی می‌افکنند، همخوانی بیشتری با واقعیت دارد. آموزه‌ی اخیر تمامی دگرگونی‌هایی را که در اعماق زندگی اجتماعی روی می‌دهند نادیده می‌گیرد، اما، در مقابل، استدلال‌هایی در دفاع از اعتقاد به جاودانگی نظم اجتماعی ارائه می‌دهد که نظریه پردازان عقل‌باور دولت در قرن هیجدهم اعلام می‌دارند - اعتقادی که البته در این فاصله متحکم‌تر می‌شود.

از این نظرگاه، هابز از قریحه‌ی سیاستمدار بزرگ دوران رنسانس واپس‌تر است. با وجود این او ملاحظات پراکنده‌ی ماکیاولی را در باب رابطه‌ی سیاست و طبیعت بر گرفته و سیمای منظمی به آنها داده است. چه‌بسا تا حدی هابز از آن‌رو به شدت ماکیاولی به جرم آشکار ساختن روابط واقعی میان اندیشه و واقعیت مورد نفرت و سرزنش‌های اخلاق‌ستیزی قرار نگرفته که کتاب‌های ماکیاولی، با شیوه‌ی نامنظمشان، فهم‌پذیرتر از مطالب انتزاعی تر هابز بوده است. این یک به هیچ وجه از باریک‌بینی اندیشه‌گر ایتالیایی واپس نمانده و حتی با توجیه ژرفای آن، بُرنده‌ترش ساخته است. این مصونیت را که هابز از آن بهره‌مند بوده است، می‌توان با امر دیگری نیز توضیح داد: اینکه رساله‌ی الهیات و سیاست^۱، اثر اسپینوزا که در اندک زمانی پایه‌های جهان را به لرزه

۱. رساله‌ی الهیات و سیاست (*Taité théologico-politique*) از آثار معروف اسپینوزا (Spinoza) فیلسوف نامدار هلندی (۱۶۳۲-۱۶۷۷) است. «موضوع کتاب نقادی کتاب مقدس است و در نوع خود بی‌نظیر است. در این کتاب با عقاید سنتی یهودیان و مسیحیان به مخالفت برخاسته و بر آنها انتقادات مهمی وارد کرده است. و لذا پس از انتشارش از طرف اولیای دین مورد

انداخت، بر روی همان مسائل تمرکز یافته و آنها را به شیوه‌ای همانند شیوه‌ی هابز حل کرده است. هابز که دیگر سالخورده شده بود، کمی پس از انتشار کتاب اسپینوزا که (شاید به سبب ترس از کتاب سوزانیهایی که در آن دوره هنوز در انگلستان برپا بود) اسم و مشخصات درست و روشنی نداشت^۱، آن را می‌خواند و می‌گوید که اثر اسپینوزا همان اندیشه‌های خود او را با زبانی گستاخانه‌تر بیان می‌دارد.

هابز از اصول فلسفی عام خود، نتیجه‌های سیاسی و فرهنگی کلی برمی‌کشد که با نظرگاه‌های تاریخی - فلسفی جمع‌گسترده‌ای از دیگر نویسندگانی همخوان است که تشکیل‌دهنده‌ی گرایش هستند که می‌توان آن را گرایش ماتریالیستی در فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی بالنده نامید. نمایندگان این گرایش، ماکیاولی، اسپینوزا، پیر بل^۲، ماندویل^۳ و چندین اندیشه‌گر رادیکال دوره‌ی روشنگری در فرانسه، همانند بارون دلباک^۴، الوسیوس^۵ و کوندورسه^۶ هستند.

→ انتقاد قرار گرفت و از سوی مقامات دولتی از کتب ممنوعه شناخته شد و از فروش آن جلوگیری بعمل آمد....» باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۴، ص سیزده. - م.

۱. «اسپینوزا در سال ۱۶۶۵ در وربورگ به تألیف این کتاب پرداخته است و کتاب در مدت اقامت او در راینسبورگ در سال ۱۶۷۰ بدون ذکر نام مؤلف انتشار یافته است... خوانندگان صفحات اول کتاب را که مضمن عنوان آن بود عوض می‌کردند و به نام رساله‌ای در طب یا داستان تاریخی دست به دست می‌گردانیدند.» همان، ص سیزده. - م.

۲. Pierre Bayle، «۱۶۴۷-۱۷۰۶»، فیلسوف عقلی مذهب فرانسوی. معتقد بود که امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد.» دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۳. Mandville، نویسنده انگلیسی فرانسوی تبار، ۱۶۷۰-۱۷۳۳. - م.

۴. Holbach، «بارون پول هانری د / ۱۷۲۳-۱۷۸۹»، فیلسوف فرانسوی دوست دیدرو و کوندورسه و روسو و از اصحاب دایرة‌المعارف بود. شهرتش بیشتر به سبب مخالفت شدید وی با دین است. به عقیده وی انسان فطره اخلاقی است، ولی تعلیم و تربیت، او را منحرف می‌سازد.» دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

۵. Helvetius، «الوسیوس، کلود آدرین یا هلوسیوس ۱۷۰۵ - ۱۷۷۱»، فیلسوف فرانسوی، از

شیوه‌ی اندیشه‌ی آنان این گونه است: بیرون از طبیعتی که در فضا گسترده شده، هیچ واقعیتی وجود ندارد. آدمیان نیز خود، پاره‌ای از طبیعت هستند و همانند دیگر موجودات تابع قوانین جهان‌گستر آن‌اند. تاریخ هیچ چیز دیگری جز گزارش سلسله رویدادهای مربوط به طبیعت بشر نیست، درست همان‌گونه که بقیه‌ی تاریخ طبیعی، گزارشگر رخدادهایی است که در دیگر عرصه‌های طبیعت روی می‌دهند. شناختِ راستین پیوسته به واقعیت طبیعی استناد می‌کند و این واقعیت به یک اندازه در طبیعت بی‌جان، گیاهی، حیوانی و انسانی، در افراد و در جامعه‌ای که از آنها ساخته می‌شود، حضور دارد. حتی دولت و جامعه - مفهومی که هنوز متمایز نشده‌اند - از آن واقعیت‌اند، چرا که آنها شکل‌های سازمانیابی افرادند. آنها همانند هر ماشین فعالی باید در مقام مناسبات اجزای واقعی، خود نیز واقعی به حساب آیند. موضوع رابطه میان روح و جسم نیز امکان پروردن مفاهیمی را فراهم نمی‌سازد که در طبیعت کاربرد نداشته باشند. در واقع، نه روح‌های مستقل، جدایی‌ناپذیر یا ناوابسته به جسم وجود دارد، نه ارواح، نه اشباح، نه فرشتگان و نه دیو‌هایی که فراتر از طبیعت باشند. تمامی کنش‌های آدمی، چه آگاهانه رخ بدهند و چه ناآگاهانه و چه ارادی یا غیرارادی، تابع ضرورت قوانین طبیعت‌اند.

اما حال که چنین است این پرسش مطرح می‌شود که تصورات اخلاقی،

→ اصحاب دایرة المعارف و از جمله عقاید او... اینست که افراد همه از لحاظ استعداد یکسانند، و اختلافات آنها از تأثیرات تربیت است. می‌گفت فعالیت‌های عقلانی ناشی از ادراکات حسی است... حب نفس را تنها محرک اعمال انسانی می‌دانست.» دایرة المعارف مصاحب. - م.

۶. Condorcet، «۱۷۴۳-۱۷۹۴»، فیلسوف، ریاضیدان، سیاستمدار و مرد انقلابی فرانسه. کوندورسه در کتاب طرح یک نقشه تاریخی از پیشرفتهای روح انسانی معتقد است که نوع انسان در پیشرفت و تکامل دائمی است، و با آنکه در آغاز در پایین‌ترین مراتب توحش بوده و با حیوانات دیگر جز در ساختمان بدنی فرقی نداشته است، به‌طور دائم در راه روشنی و سعادت و فضیلت گام برمی‌دارد. در این کتاب... نفرت کوندورسه از دین، به‌خصوص مسیحیت و نفرت او از استبداد همه‌جا نمایان است.» دایرة المعارف مصاحب. - م.

متافیزیکی و دینی چگونه توانسته‌اند به وجود آیند، چگونه انسانها توانسته‌اند قرن‌ها به زیر سلطه‌ی این باور درآیند که چیزهای غیرطبیعی و متعالی وجود دارند. خاستگاه این خطاهای نمایان چیست و آنها با چه هدفی حفظ شده‌اند؟ در این جاست که پایه‌های بنیادین مسأله‌ی ایده‌تولوژی — که تنها دوره‌ی پس از هگل قادر خواهد بود با روشهای مناسب به بررسی‌اش پردازد — مطرح می‌شود. پاسخ هابز و جان‌شینانش — پاسخی که طرح اولیه‌اش را ما کیاولی پیش از آن ترسیم کرده بود — بسیار ساده است: تمامی تصوراتی را که از نظریه‌ی درست طبیعت بشری و برون‌بشری منحرف می‌شوند، انسانها برای چیرگی بر دیگران ابداع کرده‌اند. در خاستگاه همه‌ی این اندیشه‌ها فریب و خدعه‌گری قرار دارد. علت‌هایشان، اراده‌ی چیرگی از یک سو و نادانی، از سوی دیگر، است و هدفشان هم حفظ قدرت کسانی است که آنها را رواج می‌دهند. و اما کلیسا و کشیشان‌اند که در مقام تجسم آن شکل اجتماعی که هدف حمله‌های نظریه‌های جدید قرار می‌گیرد، همانند عاملان این خطاهای تاریخ معنوی نمودار می‌گردند. این آموزه از همان آغاز پیدایش، ادعای اعتباری جهان‌گستر دارد: نه تنها باید برای همه‌ی قشرهای اجتماعی که در جریان تمامی تاریخ گذشته تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر حکومتها گذاشته‌اند معتبر باشد، بلکه ما کیاولی، هابز و اسپینوزا در این نکته هم نظرند که بدون کاربرد این روشها، هر قدرت واقعی، و در نتیجه، دولت جدید نیز امکان‌ناپذیر است: این دولت باید ابزارهای قدرت ایده‌تولوژیکی را از چنگ قدرتهای کهن بیرون کشد و در صورت لزوم با محدود کردن هوشمندانه‌ی مورد مصرفشان، آنها را به کار بندد. همین ارزش تاریخی - فلسفی عامی که این اندیشه‌گران به برداشت خود از ضرورت ایده‌تولوژی داده‌اند، بی‌گمان دلیلی بر پیدایی دوباره‌ی این برداشت در آثار بعدی است. در لویاتان آمده است: «اگر این قضیه که سه ضلع مثلثی با دو ضلع مربعی برابرند، با حق چیرگی کسی، یا به عبارت دقیق‌تر با

منافع سلطه‌گران، در تضاد می‌بود شاید رد نمی‌شد، اما من هیچ شکی ندارم که این افراد اگر از دستشان برمی‌آمد، تمامی کتابهای هندسه را به آتش می‌سپردند.» [۳۶]

هابز تحلیل‌های مفصلی از سودمندی دین برای روحانیان ارائه می‌دهد. حتی انتزاعی‌ترین آموزه‌های فلسفی مَدْرَسِیگری، در پیوند با منافع واقعی قرار گرفته‌اند. نمونه‌ای از این امر در نخستین گفتگوی بهیموت یافت می‌شود. [۳۷] گفتگوکنندگان، الف و ب نام دارند. الف، پس از بحثی طولانی در باب مَدْرَسِیگری، به بررسی معنایی که پذیرش فلسفه‌ی ارسطویی داشته است می‌پردازد. این فلسفه نیز «به عنصر دین تبدیل شد، چرا که حمایت از مجموعه‌ای از اصول نامعقول در باب ماهیت پیکر مسیح و وضعیت فرشتگان و مقدسان را در بهشت امکان‌پذیر می‌ساخت و این اصول برای تبدیل شدن به اصول دین مناسب تشخیص داده شدند، چرا که بخشی از آنها امتیازهایی برای روحانیان فراهم می‌ساخت و بخش دیگر هم احترام به فروپایه‌ترین آنان را الزام‌آور می‌ساخت. چرا که وقتی به خلق می‌باوراندند که فروپایه‌ترین روحانیان می‌تواند پیکر مسیح را بیافریند، من سخت مشتاقم کسی را بشناسم که از احترام گذاشتن به آنان، یا از ابراز اخلاص نسبت به آنان و نسبت به کلیسا، به‌ویژه به هنگام ناخوشی یا به هنگامی که مردمان می‌پندارند که آنان برایشان آمرزش می‌آورند یا می‌طلبند، خودداری ورزد.» ب می‌پرسد: «مگر خدعه‌گریهای آنان از آموزه‌ی ارسطویی چه بهره‌هایی می‌توانسته است برکشد؟» الف پاسخ می‌دهد: «آنان بیشتر از ناروشنایی او بهره‌مند می‌شدند تا از آموزه‌اش. هیچ نوشته‌ی فلسفه‌ی باستان به جهت مهارت در سردرگم کردن افراد با کلمه‌ها و سرهم‌بندی منازعاتی که می‌بایستی ضرورتاً به فرمانهای کلیسای روم بینجامند با نوشته‌های ارسطو مقایسه‌پذیر نیست. در هر حال آنان بسیاری از نکته‌های این آموزه‌ی ارسطویی، از جمله آموزه‌ی ذاتهای

جدا شده [از محسوسات] را به کار می‌برند.» ب: «ذاتهای جدا شده دیگر چه صیغه‌ای است؟» الف: «ذاتهای جدا شده، بدون جسم» ب: «جدا شده از چه چیز؟» الف: «از هر آنچه هست.» ب: «من ذات چیزی را که نباید وجود واقعی داشته باشد، درک نمی‌کنم؛ اما مگر آنان از این ذاتها چه بهره‌ای می‌توانند ببرند؟» الف: «بهره‌های بسیاری در مورد تمام مسائلی که به ماهیت خدا و وضعیت روح پس از مرگ، در آسمان، در جهنم و در برزخ مربوط می‌شود. تو همانند همه‌ی افراد از اطاعتی که آنان به عامه تحمیل می‌کنند و از پول سرشاری که می‌توانند بدین وسیله از جیب مردمان بیرون کشند، باخبری. برعکس، ارسطو، روح را علت نخستین حرکت اجسام و در نتیجه علت نخستین خود روح می‌داند و آن را در آموزه‌ی اراده‌ی مختار به کار می‌بندد. آنچه آنان در این میان به دست می‌آورند و چگونگی این به دست آوردن را من نمی‌خواهم بیان کنم.»

این گفتگو سپس به کارکرد پاره‌ای از آموزشهای دیگر ارسطو، و به تفاوت‌های فلسفه و آیین مَدْرَسی او می‌پردازد و ناگهان روال تازه‌ای در پیش می‌گیرد؛ [۳۸] ب: «حال من درمی‌یابم که آنان دین، فیزیک و متافیزیک ارسطویی را چگونه به کار می‌برند، اما هنوز در نمی‌یابم که از آموزشهای سیاسی او چه بهره‌ای می‌توانند ببرند.» الف: «من نیز نمی‌دانم. به نظر من نه تنها استفاده‌ی زیادی از آن نبرده‌اند، بلکه گاهی نیز زیانهای عظیمی از آن متحمل شده‌ایم. چرا که مردمانی که از بی‌آزرمی کثیشان به تنگ می‌آمدند و پژوهش‌جوی حقیقت آموزه‌هایی می‌شدند که به آنان تحمیل شده بود، با مطالعه‌ی زبان یونانی و لاتینی به جست‌وجوی معنای نوشته‌های مقدس، آن‌گونه که در این زبانهای علمی یافت می‌شود برآمدند. آنان بدین ترتیب از اصول دموکراتیک ارسطو و سیرون^۱ آگاهی یافتند و از سر شیفتگی به

۱. Cicéron، «۱۰۶ ق م - ۴۳ ق م. فیلسوف، سیاستمدار و بزرگ‌ترین خطیب رومی. سیرون

فصاحت کلام آن دو، بیش از پیش فریفته‌ی سیاستشان شدند و این امر به طغیانی انجامید که حال از آن سخن می‌رانیم.» این عقل‌باوری را اندیشه‌گران رادیکال فرانسوی سده‌ی هیجدهم می‌خواستند به نیروی محرک رویدادها با هدف تبلیغ‌گری به نفع بورژوازی جوان کشورهاشان تبدیل سازند؛ ولی هابز (در کشوری که بورژوازی آنجا دیگر سهم مهمی در قدرت دولتی برای خود تأمین کرده) آن را علت بی‌میانجی، اما شوم رویدادهای تاریخی که تا زمان وی رخ داده‌اند، می‌پندارد. عقل‌باوری‌ای که فرآورده‌ی عاملهای مادی و زمینه‌ساز انقلاب است.

برخلاف فیلسوفان فرانسوی که دلمشغولی اساسی‌شان مبارزه با واپسین بازمانده‌های فئودالیسم است، هابز، به عبارتی، خبرآوری است که آغاز نظم اجتماعی نوین را اعلام می‌دارد. به همین رو پس از بیان این داوری در باب عقل‌باوری، بی‌درنگ به نتیجه‌هایی می‌پردازد که می‌توان در باره‌ی دولت جدید برکشید. از آنجا که انسانها به سبب تمایلات غریزی‌شان از تصورات اخلاقی و دینی به آسانی دنباله‌روی می‌کنند، یا از این‌رو که در هر حال همان‌گونه که گذشته شاهد است - این نوع تأثیرات ایده‌تولوژیکی جنگ‌افزار مهمی در دست حاکمان‌اند، دولت جدید باید آنها را از چنگ قدرتهای کهن به‌درآورد و با آگاهی کامل خود به کار گیرد.

هابز بر این باور است که در قرون وسطا، دانشگاه‌ها هستند که در اساس دست‌یابی به این عمل ایده‌تولوژیکی را امکان‌پذیر ساخته‌اند. حکیمان دست‌پرورده‌ی این مراکز می‌بایست قوای فکری بسیار گسترده‌ای را به کار

→ استاد مسلم نثر لاتینی است. سیرون به افکار رواقیون گرایش داشت، ولی فلسفه‌ی او التقاطی است. اهمیت او از این جهت است که فلسفه (و به مقدار کمی) علوم یونان را در دسترس خوانندگان لاتینی‌زبان قرار داد و او و لوکرتیوس زبان فلسفی لاتینی را ایجاد کردند.» دایرة‌المعارف مصاحب - م.

برند تا در صف انحصاری کسانی قرار گیرند که توانایی داوری در باب امور تعیین‌کننده‌ی انسانی را داشتند. در دانشگاه‌ها آنان «خود را به آب و آتش می‌زدند تا هر آنچه را مطلوبشان بود، برای شنودگانشان اثبات کنند و نیروی فهم راستین را با «گازانبرِ زبانی» خم کنند: در این جا منظورم اشاره به تمایزهایی است که هیچ معنایی ندارند و به درد کاری جز مبهوت‌ساختن توده‌های ناآگاه نمی‌خورند. شمار شنودگانِ قادر به فهمیدن چنان اندک بود که این نوحکیمانِ برجسته نگران آنچه آنان می‌توانستند ببیندیشند نبودند. این مدرسگران می‌بایست تضمین‌کننده‌ی همه‌ی جزئیاتی باشند که پاپ‌ها گاه و بی‌گاه اعتقاد به آنها را مقرر می‌داشتند [...] به‌علاوه، از دانشگاه‌ها بود که تمامی انبوه‌کشیشان خارج می‌شدند و در شهرها و روستاها سرریز می‌گشتند تا مردم را به هراس اندازند و آنان را در حالت اطاعت کورکورانه و بی‌قید و شرط در مقابل اصول و قواعد کلیسایی نگاه بدارند.» [۳۹]

این ابزار که در جریان تاریخ اهمیت‌اش با نشانه‌هایی چنین چشمگیر اثبات شده است، حال باید در خدمت آرمانی تازه و شایسته قرار گیرد: آرمانِ دولتِ بورژوازی. از نظرگاه هابز، صلح داخلی پیش از هرچیز با اندیشه‌هایی تعیین می‌گردد که به آدیان القا می‌شود. دانشگاه‌ها، در مقام پرورشگاه‌های اصلی اندیشه‌های مسلط باید آنچنان در نظر گرفته شوند که سازماندهی کار عملی‌شان با نیازهای دولت همخوان باشد. کاری را که آنها در قرون وسطا به نفع کلیسا انجام داده‌اند، حال باید برای دولتِ نوینِ ملی و مقتدر، یعنی بهترین شکل حکومت، انجام دهند. هابز جایی برای کوچکترین تردیدی در این باره باقی نمی‌گذارد: «کژرویهایی که پیوند جدایی‌ناپذیر با آرامش دولت دارند، تا حدی با موعظه و تا حدی با پرگوییهای هرروزه‌ی کسانی در خاطر اتباع ناآگاه نقش می‌بندد که — به سبب گرفتاریهای کمتر — از فرصت کافی برای کتابخوانی برخوردارند. و این اشخاص عقاید خود را از استادانی می‌گیرند که

جوانان را در دانشگاه‌های عمومی پرورش می‌دهند. از سوی دیگر به همین سبب است که اگر خواستار تحمیل آموزه‌های نجات‌بخش باشیم باید از دانشگاه‌ها آغاز کنیم. در آن جاست که باید پایه‌های حقیقی و به‌راستی ثابت‌شده‌ی علم سیاست را برپا کرد. جوانانی که در آن‌جا پرورش یافته‌اند سپس می‌توانند این علم را به‌طور خصوصی و عمومی به توده‌ها منتقل سازند. و هراندازه خود آنان به حقیقت گفته‌ها و آموزشهایشان یقین بیشتری داشته باشند، کار خویش را با مهارت و کامیابی بیشتری انجام خواهند داد.» [۴۰]

خصوصیت ساده‌انگارانه و ناهنجاری که ویژه‌ی شیوه‌ی بیان این اندیشه‌هاست، هنگامی با روشی بیشتری نمودار می‌گردد که هابز به بحث در باره‌ی محتوای آموزشی بایسته‌ی مؤسسه‌های عمومی در زمینه‌ی اخلاق و تفسیر دین می‌پردازد. اما او بدان سبب می‌تواند با یقین کامل آشکارا آموزش دهد که امنیت دولت پیشنهادی او، یگانه بنیاد حقوقی واقعی همه‌ی تعهدات انسان است که دقیقاً در زمانه‌ی او منافع این دولت با منافع قشرهایی از مردم انگلستان همخوان است، همان قشرهایی که به لحاظ اقتصادی، آینده‌دارترین هستند. از آنجا که تمایز میان دولت و جامعه هنوز شناخته‌شده نبود، امکان اعتباربخشی به این اندیشه وجود داشت که هر اخلاقی که از حقوق طبیعی، به‌عنوان فضیلت پیوسته به اوضاع مدنی، ناشی نشود، با قوانین مقرر دولت یکی انگاشته می‌شود. در غیر این صورت، هابز می‌توانست خطای ماکیاولی را از سرنگیرد و دریابد که ابزارهای قدرت ایده‌نولوژیکی مرده‌ریگ دوره‌های پیشین فقط در صورتی کاربرد مؤثر دارند که هدف آنها مانند گذشته همچنان در هاله‌ی مرموزی فرو برده شود. در نظر هابز، دولت تضمین‌گر بیشترین آسایش ممکن برای بیشترین شمار ممکن شهروندان است. اما در مواردی که دولت از پس برآوردن این شرایط برنیاید، و در مواردی که به ابزارهای قدرتش نیاز بیشتری دارد، آموزه‌ی هابز می‌باید آشکارا نشان دهد چه

مناسباتی میان قدرت دولت و ارزشهایی آرمانی وجود دارد که به بدترین نتیجه‌ها می‌انجامند. او بی‌گمان برای تأمین موفقیت آموزش عمومی خواستار آن بوده که استادان به حقیقت گفته‌ها و آموزش‌هایشان باور داشته باشند. اما کاربرد حقیقت، در مقام ابزار قدرت، صفت خاصی در تاریخ دارد. حقیقت، در واقع، با قشرهای بالنده پیوند دارد، اما دگرگونی‌پذیر و ناپایدار است. به تدریج که این قشرها استحکام می‌یابند، حقیقت از اندیشه‌هایی جدا می‌شود که با این فرایند توجیه می‌گردند. متن عبارت‌هایی که با یقین اعلام می‌شوند چه بسا بی‌تغییر باقی بماند، اما حقیقت از آن دور شده است، همانند شعار «آزادی، برابری، برادری» بر سر در زندانهای جمهوری فرانسه.

هابز از همان آغاز می‌پذیرد که در عرصه‌ی سیاست، حاکم یگانه کسی باشد که نتواند با حقیقت سازگار گردد. هنگامی که وی اعلام می‌دارد که دولت باید کلیسا و دین را به خدمت خود درآورد، او به بهره‌برداری دولتی از پندارها اشاره دارد، چرا که از نظرگاه وی، واژه‌ی شناخت به کاربردن نیست مگر در مورد محتوای علوم طبیعی و سیاسی و نه هیچ چیز دیگر. «من برداشتی که دین را به علم تبدیل می‌سازد دوست نمی‌دارم، چرا که دین باید قانون باشد. اگر هم دین در تمامی کشورها یکسان نباشد، در درون هر ملتی، بحث‌ناپذیر است.» [۴۱] دولت باید مجموعه‌ی پندارهای مفید برای هدفهایش را دین بنامد، پرستش این مجموعه را قانونی سازد و با پرداخت هزینه‌ی سپاه گسترده‌ای از روحانیان، براساس عملکرد کلیسای انگلیکان^۱، آن را رواج دهد. پیش از این کشیشان برای هدفهای خاص خودشان، دین را آزادانه تفسیر و نگاهداری می‌کردند و دولت هم در حال حاضر باید همین کار را انجام دهد: «ترس از قدرتهای نادیدنی، چه یکسره ساختگی باشند و چه با سنت منتقل

۱. Anglicane، وابسته به کلیسای انگلستان. - م.

شده باشند، اگر زاده‌ی تصمیم دولت باشد، دین است و اگر حاصلِ تصمیم دولت نباشد خرافات نام دارد.» [۴۲] پس ترس، این ویژگی بنیادی سرشت بشر باید به میانجیگری دین در خدمت دولت درآید و در اساس برای تأمین اطاعت در مقابل قانون و رعایت قواعد سرپیچی‌ناپذیر بورژوازی به‌طور کلی به کار رود. «تمامی آنچه می‌توان به‌درستی در زندگی معنوی در عرصه‌های ایمان و اخلاق الزام‌آور ساخت — به نظر من — به ساده‌ترین وجه ممکن در کتاب مقدس آمده است. ای فرزندان، از پدر و مادرتان اطاعت کنید! ای بندگان از اربابانتان اطاعت کنید! ای انسانها، از قدرت حاکم، از خودِ شاه یا از فرستادگانش پیروی کنید! خداوند را از صمیم قلب و همسایه‌تان را همانند خودتان دوست بدارید! این سخنان کتاب مقدس را هیچ نیازی به تفسیر نیست. ولی چیزی که نه کودکان درمی‌یابند و نه اغلب آدمیان، آن است که چرا باید این کار را انجام بدهند. آنان در نمی‌یابند که امنیت دولت و، از این رهگذر، امنیت خودشان به انجام وظایفشان وابسته است.» [۴۳]

اینکه مسیح همان منجی موعود در تورات باشد اصلی دینی است که هابز آن را در مقام شرط کافی رستگاری روح نگاه می‌دارد، چرا که بدین ترتیب آدمیان آماده‌ی پذیرش این می‌شوند که رعایت فرمانها به کسب رستگاری جاودانه یاری می‌رساند. او در پایان نخستین فصل مهم بهیموت می‌گوید که «انسانها را باید به دوست داشتنِ اطاعت کشانید. برای این کار باید که واعظان و نجیب‌زادگان طی جوانی‌شان از اصول شایسته در دانشگاه‌ها سیراب شوند. تا هنگامی که خودِ دانشگاه‌ها در این راستا بازسازی نشوند و روحانیان درنیابند که آنان هیچ اختیاری بیرون از اختیارِ اعطایی برترین قدرت مدنی [یعنی حکومت] ندارند، هیچ‌گاه صلح داخلی ماندگاری نخواهیم داشت.» [۴۴] بدین ترتیب دین، «ترس از قدرتهای نادیدنی»، آگاهانه به خدمت تسلط بر جامعه درمی‌آید.

البته شیوه‌ی اندیشه‌ی هابز، همخوان با موضع تاریخی او – فیلسوف بورژوازی بالنده – نه تنها به تحکیم بازنمودها و نظریه‌های اجتماعی گرایش دارد، بلکه – در پیوند با آن – به ژرفکاوی انتقادیشان نیز روی می‌آورد. همانا هابز است که نوشته است: «از آنجا که اندیشه‌ها آزادند، یک فرد خصوصی آزادی کامل دارد که در ضمیر خود به اموری که معجزه خوانده می‌شوند باور داشته یا نداشته باشد. این شخص با توجه به امتیازهایی که اعتقاد عامه‌پسند برای کسانی فراهم می‌آورد که معجزه را تأیید و از آن حمایت می‌کنند، می‌تواند نتیجه بگیرد که آیا این امور باید معجزه به‌شمار آیند یا دروغ.» [۴۵] چنین شیوه‌ی نگرشی، در بردارنده‌ی دیالکتیک تاریخی انفجار آمیزی است که درست هنگامی منفجر می‌شود که اندیشه‌ها در پی از دست دادن گستره‌ی «خصوصی» آغازین‌شان و بسنده‌نکردن به معجزه‌باوری، به سبب انتقاد از مجموعه‌ی اندیشه‌های مسلط، کارآیی اجتماعی کسب می‌کنند.

موضوعی اساسی که فلسفه‌ی تاریخ هابز در این جا مطرح می‌کند، همان‌گونه که پیشتر گفته شد، موضوع ایده‌تولوژی است. این مفهوم که در واقعیت امر محتوای بسیار سرشارتری دارد، بی‌گمان هنوز نه آشکارا، بلکه به‌طور ضمنی، در آثار هابز یافت می‌شود. در نظرگاه وی این مفهوم معنای ساده‌شده‌ی مجموعه‌ی اندیشه‌های مسلط در دوره‌ی معینی در جامعه‌ی مشخصی را دارد که در خدمت حفظ شکل آن هستند. دیدگاه هابز و نیز اسپینوزا و روشنگران را به‌طور کلی می‌توان این‌گونه بیان کرد: جریان تاریخ، درک‌پذیر نیست مگر آنکه امر هدایت انسانها را با ابزارهای ایده‌تولوژیکی، به‌عنوان یکی از مهمترین عوامل سازنده‌ی آن، در نظر گیریم. در جامعه‌ی دیرپای قرون وسطایی اشراف و کشیشان‌اند که پیش از همه ایده‌تولوژی را برای پابرجانگه‌داشتن شکل‌بندی اجتماعی‌ای به کار برده‌اند که ماندگاری‌اش

علتِ اساسی برتری آنان بوده است. در برابر ایده‌نولوژی، عقل را قرار می‌دهند. عقل — که اغلب نزد هابز عقلِ «درست» خوانده شده است — با علم و حقوق طبیعی یکی انگاشته می‌شود و مجموعه‌ی تمامی گزاره‌های مبتنی بر آزمون واقعی است. [۴۶]

بنابراین، در نظر هابز و عقل‌باوری، عقل عبارت است از مجموعه شناختهایی که در هر لحظه افزایش آنها بر مبنای تجربه یا استدلالهای اندیشه‌ی منطقی امکان‌پذیر است. اما عناصر این مجموعه باید یک بار برای همیشه تعیین شوند: همین که یافته شدند دیگر نمی‌توان در آنها هیچ تغییری داد. بدین ترتیب، نه فقط مفهوم به‌طور مطلق معتبری از طبیعت داریم، بلکه همچنین مفهومی از اخلاق و نفع راستین آدمیان وجود دارد که برای همه‌ی زمانها و مکانها معتبر است. همه‌ی مقوله‌های مربوط به مفهوم جامعه و دولت، همین‌که خود این مفهوم درست پنداشته شود، جاودانه انگاشته می‌شوند. بنابراین، تاریخ در اساس چونان فرایندی نمودار می‌شود که نوع بشر را به تصاحب کامل عقل می‌رساند. همین‌که این فرایند به پایان برسد، بهترین سازماندهی جامعه که آدمیان به‌مثابه حالت نهایی جامعه به‌سوی آن می‌گرایند، یکسره معین می‌گردد. از آنجا که این حالت فرجامین را اصول حقوق طبیعی — کسب سعادت همگانی به لطف تأکید آزادانه بر خودپرستی فردی — معین می‌کنند و از آنجا که این اصول بیانگر ذات جامعه‌ی بورژوازی‌اند، چنین نظریه‌ای به‌طور عینی در حکم آن است که تاریخ را پیشروی به‌سوی آرمان جامعه‌ی بورژوازی، با نظام مالکیت و رقابت آزادش، در نظر بگیریم. میزان این پیشرفت از افکار خود اندیشه‌گرانی ساخته شده که تابع زمانه‌ی خود هستند اما چونان اموری جاودانه مطرح می‌گردند. با این همه در این جا تفاوتی میان هابز و عقل‌باوری قرن هیجدهم دیده می‌شود. هابز ساده‌انگارانه می‌پذیرد که عقل به‌عبارتی در همان آغاز تاریخ پیشاپیش موجود است و دلیل نهفته ماندنش را

فقط می‌توان به برخی ترندها و آشفتگیهایی نسبت داد که به‌ویژه کشیشان رواج داده‌اند. برعکس، در نظر روشنگران (به استثنای روسو) عقل به‌دست نمی‌آید مگر بر پایه‌ی تجربه‌ی سازمان‌یافته‌ی اجتماعی. برای آنان نیز بی‌گمان این دستیابی، ضرورت رفع دشواریهایی را که حاکمان پیش پا گذاشته‌اند، دربردارد. در نظرگاه هابز، همانند تاریخ توراتی، شناخت از همان آغاز موجود است و خطای آدمیان است که فعالیت آن را با مانع و ابهام روبه‌رو می‌گرداند، اما روشنگران این امر را قانونی طبیعی به‌شمار می‌آورند که ایده‌ثولوژی در آغاز وجود دارد و جایگزین‌شدنی نیست مگر در سیر فرایند تاریخی.

اندیشه‌ی مشترکِ تمامی این برداشتها آن است که عقل همیشه یکسان باقی می‌ماند و حقیقت، به‌رغم آنکه ممکن است به بسی رنگها درآید، در هر مکان و در هر زمانی یک‌بار برای همیشه دست‌یافتنی است. حقیقت، چیزی است که انسانها می‌توانند به آن دور یا نزدیک شوند، اما خودِ آن، فارغ از تاریخ و سرنوشتِ ناپایدار آدمیان، همیشه بی‌تغییر باقی می‌ماند. بدین ترتیب این نظریه — که خصلتِ تردیدپذیرش به روشنی نمودار نمی‌گردد مگر با فلسفه‌ی هگل — به همان دینی که به‌عنوان ایده‌ثولوژی بدان می‌تازد شباهت دارد، چرا که درست همانند دین ارائه‌ی حقیقت مطلق و تام و تمامی را ادعا می‌کند. آنها هر دو یقینِ راسخ دارند که لحظه‌ی پدیدارشدنشان همان لحظه‌ی دستیابی بر حقیقت است. این فلسفه‌ی جدید آموزه‌ی خود در باب طبیعت و جامعه را قطعی به‌شمار می‌آورد. تاریخ هم تابلویی است که در آن در پی سیاهی، جز سپیدی نمی‌آید. این فلسفه برای تمامی عقیده‌های دورانهای گذشته که با آن مخالف‌اند، جز محمولهای نیرنگبازی، یا در بهترین حالت، محمولهای خطا، نمی‌شناسد. اندیشه‌های آفریده‌ی روزگاران گذشته از آن وجدانی گمراه یا درکی نادرست‌اند. البته نزد بسیاری از اندیشه‌گران قرون وسطا و از آن هم

بیشتر نزد اندیشه گران باستان، برخی ویژگیهای یادآور زمان حال بازیافته می‌شود، جدول ارزشهای قرون وسطا واژگونه می‌گردد و کسانی چون دموکریتوس^۱ و اپیکور^۲ غرق در ستایش می‌شوند و آنان به پیشگام و نویدبخش تبدیل می‌گردند و به چشم خوش‌درخشی تصادفی نبوغ در نظر گرفته می‌شوند. لیکن این شیوه‌ی ارزیابی کاری انجام نمی‌دهد جز آشکارسازی هرچه پررنگ‌تر ایمان راسخ به حقیقتی فرا-زمانی که به‌رغم فراز و نشیبهای زمان و مکان، آن را استوارانه در اختیار دارند. و این همانندی دیگری است با اندیشه‌ی دینی انتقادشده: برداشتهایی جداشده از زمینه‌ی تاریخی‌شان را برمی‌گیرند، آنها را با عقیده‌های خودشان می‌سجند و سپس به پذیرش یا ردشان بسنده می‌کنند، بی‌آنکه توانایی درک نقش تاریخی آنها را داشته باشند. همان‌گونه که مؤمنان، صرفاً بر مبنای حقیقت جاودان وحی، بی‌هیچ نوع دیگری از دادرسی، منحرفان را از مقدسان جدا می‌ساختند، فلسفه‌ی ماتریالیسم بورژوایی هم، بر مبنای «عقل» خاص خود، نادانان و نیرنگبازان را از فرزندگان و شهیدان جدا می‌کند.

آنان در داورِ جلوه‌های فرهنگی گذشته، به یک «آری» یا «نه» ساده

۱. Démocrite، «دموکریتوس یا ذیمقراطیس»، ۴۶۰-۳۷۰ ق.م. فیلسوف یونانی. نظریه‌ی وی در ماهیت جهان مادی علمی‌ترین نظریه‌ای است که تا زمان وی عرضه شده است... از توسل به قوه‌ای مافوق طبیعت احتراز جست و به بیان مکانیکی عالم پرداخت. می‌گفت که همه‌ی اجسام مرکب از ذرات صغار یا اتم‌هایی هستند نامحسوس... اتم‌ها تجزیه‌ناپذیر و فسادناپذیرند و حرکت مستدیر ابدی دارند و پیدایش عالم را براین اساس بیان می‌کرد... بخت و اتفاق را پرده‌ای برای پوشاندن نادانی و پناهگاه کسانی می‌دانست که به تفکر تن در نمی‌دهند. [او را] به مناسبت اینکه همواره شاد و خوشبین بود، حکیم خندان خوانده‌اند...» دایرة‌المعارف مصاحب... م.

۲. Epicure، «اپیکوروس یا اپیکور»، در مآخذ اسلامی ایقورس، ۳۴۱-۲۷۰ ق.م، فیلسوف یونانی که در تعریف فلسفه می‌گفت فن حصول سعادت در زندگی است و خیر را منحصر به لذت معنوی یا آرامش درونی می‌دانست. تعلیم او بعدها بغلط و بخلاف منظور او به فلسفه‌ی عیش و نوش و درک لذات جسمانی معروف شد...» دایرة‌المعارف مصاحب... م.

بسند می‌کنند و در عوض فهمیدن، فقط مقایسه می‌کنند و بس. هگل برای توصیف چنین شیوه‌ای، عبارات زیر را به کار برده است: «تمامیت تاریخ فلسفه آوردگاهی است که تنها از استخوانهای مردگان پوشیده شده است [...]». آن‌جا 'دیوار مردگان' است، نه فقط جایگاه افرادی که زوال جسمانی یافته‌اند، بلکه جایگاه نظامهایی است که روحشان هم مرده و به خاک سپرده شده است؛ جایی که هرکس پس از کشتن دیگری، وی را به گور سپرده است. در عوض 'پیرو من باش' همانا بهتر است گفته شود 'پیرو خودت باش' یعنی به اعتقاد خاص خودت بسنده کن، بر عقیده‌ی خاص خودت باقی بمان، چرا بر عقیده‌ی فردی دیگر باقی بمانی؟! ... اما با توجه به تجربه‌ی گذشته، بیشتر چنین می‌نماید که سخنان دیگری از کتاب مقدس، سخنان پولس رسول [خطاب به بیوه حَنانیا] در خور چنین فلسفه‌ای هستند: 'نگاه کن! پاهای کسانی که ترا خواهند برد هم اینک بر آستانه در است. ^۱ بهوش باش، فلسفه‌ای که ردکننده و جایگزین فلسفه‌ی تو خواهد بود به زودی فرا خواهد رسید، به همان زودی که بر سر دیگران فرود آمد [...]». واقعیات تاریخ فلسفه رخدادهای تصادفی نیستند - همان‌گونه که تاریخ جهانی صرفاً روماتیک نیست - آنها مجموعه‌ای از رویدادهای تصادفی و پیکارهای شوالیه‌های سرگردانی نیستند که همگی برای خودشان می‌جنگند، بی‌هدف تلاش می‌کنند و فعالیت‌شان بی‌آنکه هیچ نشانی از خود برجای گذارد، ناپدید می‌گردد. ^۲ به علاوه چندان

۱. کتاب مقدس، کتاب اعمال رسولان، باب پنجم، آیه‌ی ۹، ص ۱۹۴ - م.

۲. متن فرانسوی کتاب درسهایی در باب تاریخ فلسفه با متن فوق تفاوتی دارد که در این جا به علت اهمیت موضوع، ترجمه‌ی آن آورده می‌شود. ناگفته نماند که نقل قول هگل از کتاب مقدس نیز با ترجمه‌ی فارسی و نیز متن اصلی آن، تفاوت اندکی دارد: «کاربرد سخنان مسیح در مورد فلسفه‌ها، موجه و مجاز می‌نماید: 'در گذشتگان را بگذار تا مرده‌هایشان را دفن کنند و در پی من روان شو'. بدین ترتیب تاریخ فلسفه در مجموع خود همانند دیوار مردگانی نمودار می‌شود که نه فقط

حقیقت ندارد که یکی در عرصه‌ای نامدار شود و دیگری در عرصه‌ای جز آن. [۴۷] «در آنچه به فرد مربوط می‌شود، هرکس در هر حال فرزند زمانه‌ی خویش است و فلسفه هم زمانه‌ی خود را در اندیشه خلاصه می‌کند. تصور آنکه فلسفه‌ای بتواند به فراسوی دنیای معاصر خویش برود همان اندازه نابخردانه است که تصور مردی که از فراز زمانه‌اش بجهد و رودوس را پشت سر بگذارد.» [۴۸] به نظر هگل ما نمی‌توانیم معنای اندیشه‌هایی را که در تاریخ نمودار می‌گردند دریابیم مگر در چهارچوب تعینهای زمانه‌شان، یعنی اینکه آنها را در پیوند با تمامی پهنه‌های زندگی اجتماعی بررسی کنیم. «دین یک

→ به مرگ جسمانی دچار گشته‌اند بلکه به علاوه روحشان هم کشته و دفن شده است. در آن حال باید در عوض 'پیرو من باش' گفته شود: 'پیرو خودت باش، به عقیده خاص خودت بسنده کن، چه هیچ‌کس از تو فراتر نرفته است!...'

آن‌گاه بی‌گمان فلسفه‌ی جدیدی شکل می‌گیرد که تأکید می‌ورزد دیگران هنوز حقیقت را نیافته‌اند و ادعا می‌کند که نه فقط فلسفه‌ی حقیقی است، بلکه فلسفه‌های نارسای پیشین را نیز تکمیل کرده است. اما سخنان پولس رسول خطاب به حناتیا را باید در مورد این فلسفه نیز به کار برد: 'پاهای کسانی که باید ترا ببرند هم اینک در آستانه‌ی در است' [در ترجمه‌ی فارسی کتاب مقدس، ص ۱۹۴، متن این آیه چنین است: 'اینک پایهای آنانیکه شوهر ترا دفن کردند بر آستانه است و ترا هم بیرون خواهند برد']. بنابراین فلسفه‌ای که ردکننده و جایگزین فلسفه‌ی تو خواهد بود، به زودی فرا خواهد رسید، همان‌گونه که فلسفه‌های دیگر را هم در امان نخواهد گذاشت... اعمال عقل اندیشه‌گر، رخدادهای تصادفی نیستند. تاریخ جهانی، صرفاً رومانیتیک نیست؛ این تاریخ مجموعه‌ای از اعمال و رویدادهای تصادفی نیست، تصادف در آن حاکم نیست. رخدادهای آن، پیکارهای شوالیه‌های سرگردان و کردارهای قهرمانانی نیست که به هوای یک عین محتمل، به پیکارهای بیهوده و به اقدامات و فداکاریهای بی‌فایده می‌پردازند. فعالیت آن بدون اثرگذاری ناپدید نمی‌گردد. رویدادهای آن تسلسلی ضروری را نشان می‌دهند. تاریخ فلسفه نیز به همین‌گونه است. در آن جا اندیشه‌های تخیلی، گمانها و غیره، که هرکس بر مبنای روح خاص خود ابداع کرده یا بر طبق هوس خویش آفریده، در میان نیستند؛ برعکس، از آنجا که بررسی فعالیت ناب و ضرورت روح مطرح است، باید در تمامی حرکت روح اندیشه‌گر، تسلسلی ضروری و ذاتی وجود داشته باشد. با این ایمان به روح کلی است که ما باید به بررسی تاریخ و به ویژه تاریخ فلسفه پردازیم.»

(Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I. traduction. J. Gibelin, Gallimard, 1954, pp. 110-112*)

قوم، قوانین‌اش، آداب و رسوم‌اش، موقعیت علوم، هنرها و مناسبات قضایی و تمامی دیگر استعدادهایش، صنعتی که برای برآورده ساختن نیازهای مادی‌اش گسترش می‌دهد، تمامی سرنوشت وی، موقعیتی که در آن به سر می‌برد، همسایگان‌اش در زمان جنگ و صلح، همه و همه به فشرده‌ترین وجهی به هم پیوسته‌اند [...] نکته‌ی مهم، تعیین نوع مناسباتی است که حضوری واقعی دارند.» [۴۹]

از زمان هابز تا روشنگران، وجود چنین رابطه‌ای را بارها نشان داده‌اند (هگل حتی به مونتسکیو اشاره دارد) اما آن را به شیوه‌ای صرفاً بیرونی درک کرده‌اند. تمامی جلوه‌های زندگی یک قوم را به یکدیگر وابسته می‌سازند و آن را به «روح قومی» نسبت می‌دهند، اما نمی‌کوشند محتوای خود این بازنمودهای دینی، متافیزیکی و اخلاقی را بر مبنای ساختار جامعه‌ی مورد بحث، به صورتی منظم تبیین کنند. حال آنکه موضوع ایده‌تولوژی، دقیقاً یعنی همین. درست است که با رسیدن به سطح علم واقعی، کاذب بودن آگاهی دروغین افشا می‌گردد؛ اما برای شناخت تاریخ کافی نیست که همان‌گونه که در علوم فیزیکی و طبیعی، فرضیه‌ی غلطی را به عنوان خطای یک دانشمند کنار می‌گذارند، آن بازنمودهای دینی یا متافیزیکی را که دیگر توان سازگاری با موقعیت علوم را ندارند، اشتباهات صرف به حساب آورد. فروکاستن دین به اختراع ذهنی کشیشان به این دلیل ساده نادرست است که آن کیفیتهایی که هابز، به عنوان مثال، محرک عمل کشیشان و اشراف می‌انگارد – پیش از همه غریزه‌ی سودجویی – عنصرهایی روانی هستند که فقط با جامعه بورژوازی تکامل می‌یابند. هابز که این عناصر را به چشم دیده بوده است، می‌توانسته همه‌ی پیامدهایشان را در نظر گیرد. ولی آنها به عنوان مثال به هیچ رو سرشت‌نمای دوره‌ی آغازین قرون وسطا نبوده‌اند.

بازنمودهای پراهمیتی که بر هر دوره‌ای مسلط‌اند، خاستگاهی عمیق‌تر از

بدخواهی چندین فرد دارند. این افراد از همان آغاز تولد در ساختاری اجتماعی گنجانده شده‌اند که با نحوه‌ای که انسانها حیات خود را در آن تأمین می‌کنند، پیشاپیش تعیین شده است. همان‌گونه که شکارچی - ماهیگیر اولیه مشاهده می‌کند که نه فقط شیوه‌ی زندگی مادی‌اش بلکه، به‌علاوه، افق فکری‌اش نیز با فرایند ساده‌ای معین شده است که بر طبق آن باید زندگی‌اش را تأمین کند، همان‌گونه که شکل زندگی مبتنی بر این درجه از تکامل اولیه نه فقط زندگی عینی افراد بلکه دانسته‌های آنان از جهان بیرونی، محتوا و ساختمان بازنمودهایشان از جهان را تعیین می‌کند، در شکل‌های اجتماعی تمایز یافته‌تر، هستی معنوی انسانها با فرایند حیاتی پیکری اجتماعی درهم آمیخته است که بدان تعلق دارند و فعالیت‌شان را معین می‌کند. دیگر نه واقعیت چیزی یکدست است و نه شناخت (مانند نظرگاه روش عقل‌باور) آینه‌ی روشنی است که بتواند در اثر نسیمی نادان یا خطا کار، تیره شود یا به مدد دم راز آشنایان پاک گردد. مجموعه‌ی واقعیت با فرایند زندگی بشر یگانه می‌شود که در آن نه طبیعت دگرگون‌ناشده باقی می‌ماند، نه جامعه و نه مناسبات آنها. به همین رو اگر زمانه‌ای را که آدمیان در آن می‌زیند، شناسیم و افزون بر این - صرف‌نظر از انسانهای اولیه - اگر موقعیت خاص آن گروه اجتماعی را که در روند تولید اجتماعی بدان تعلق دارند، در نظر نگیریم، شناخت محتوا و شیوه‌ی موجودیت ساختار معنوی آنان امکان‌پذیر نمی‌گردد. پس از زمان شکارچیان - ماهیگیران اولیه، کارکردهای اجتماعی ضروری، برای حفظ و ماندگاری زندگی، دیگر در درون خود افراد جمع نشده‌اند، بلکه میان گروه‌های گوناگون در جامعه تقسیم گشته‌اند. بنابراین، تمامی زندگی معنوی نیز به ضرورت چندپاره شده و تضادها در آن رشد کرده‌اند. به همین رو، تاریخ همگونی از اندیشه‌ها که به بررسی هنر، فلسفه و علم بپردازد و دوره‌های طولانی را دربرگیرد و به پیشرفتهای صرفاً فکری بسنده کند، ترکیب

ساختگی صرفی بیش نیست.

هابز و روشنگران برای نخستین بار در تاریخ فلسفی جدید، مسأله‌ی ایده‌تولوژی را — یعنی اندیشه‌هایی که نادرستی آنها پذیرفته شده و بر واقعیت اجتماعی مسلط‌اند — مطرح ساخته‌اند. اما در عوض درکِ ایده‌تولوژی به‌عنوان تابعی از واقعیت، در سطح روان‌شناسی فردی توقف کرده‌اند و سرانجام تعینهای روان‌شناختی جهان بورژوازی — مثل نفع شخصی، استعداد، برتری جویی، بهره‌کشی و سود — همانند محتوا و هدف دیانت قرون وسطایی نمودار می‌گردند. لیکن این دیانت، شناخت و ایده‌تولوژی را بی‌هیچ تمایزی دربرمی‌گیرد و بی‌گمان، شکلِ عقلِ قرون وسطایی را تشکیل می‌دهد — امری که فقط با بررسی مجموعه‌ی پویایی اجتماعی آشکار می‌گردد. اما این فلسفه‌ی ایستا در اساس به تقابل ساده‌ی «عقل» و ایده‌تولوژی بسنده می‌کند، بی‌آنکه هر دوی آنها را بر مبنای نقش تاریخی‌شان درک کند. برای تشخیص این رابطه می‌بایست که عقل‌باوری، شناختی انتقادی در مورد خودش کسب کند و در جاودانگی نظرگاه خویش به تردید بنگرد. می‌بایست پیشرفت مادی و معنوی دوره‌ی پیشین را شرط ضروری پیدایش روشنگران بدانند. روشنگران — بنا به گفته‌ی هگل، که نوعی بازی با کلمات است — می‌بایست «در مورد خودشان روشن شوند.» [۵۰] در این صورت، ویژگی اصولاً تغییرپذیر مقوله‌ها، مشروط‌بودگی تاریخی آنها، به‌طور کلی روشن می‌شد و مفهوم خشکِ عقل که فرآورده‌ی این دوره‌ای بود که همانند قرون وسطا سخت به خود ایمان داشت، درهم می‌شکست.

آموزه‌ی مشروط‌بودگی تاریخی محتواهای فکری به نسبی‌باوری تاریخی نمی‌انجامد. گشتن اینکه حکمی مشروط است بدان معنا نیست که این حکم ایده‌تولوژیکی است. حد آنچه ما به‌درستی تمام می‌توانیم ایده‌تولوژی بنامیم، با وضعیت کنونی آگاهیهای ما تعیین می‌شود. [۵۱] اشتباه هابز و جان‌شینانش در

آن نیست که علم زمانه‌ی خود را جدی گرفته‌اند یا آموزه‌هایی را که با این علم آشتی‌ناپذیر بودند، پندارهای اجتماعی مؤثر خوانده‌اند. اشتباه آنان بیشتر در این است که مجموعه‌ی آگاهی‌هایشان را به مرتبه‌ی عقل جاوید برکشیده‌اند، به جای آنکه این آگاهیها را مرحله‌ای از مجموعه‌ی فرایند اجتماعی بدانند، مرحله‌ای که در سیر بعدی، تاریخ، نه فقط به بررسی، بلکه به واریسی و، در صورت لزوم، به دگرگونی کشیده می‌شود.

اعتمادداشتن به اندیشه‌ای درست و دقیق و آگاهی به اینکه دانسته‌های ما، هم در محتوا و هم در ساختارشان، مشروط‌اند، نگرشهایی نافی یکدیگر نیستند بلکه به ضرورت با یکدیگر همراه‌اند. عقل هرگز نمی‌تواند به جاودانگی خود اطمینان داشته باشد؛ برای شناختی که در دوره‌ی معینی مناسب است تضمینی نیست که در هیچ دوره‌ای در آینده هم مناسب باقی بماند. و، به علاوه، این قید وابستگی به زمانه در مورد فرایند شناختی که آن را مقرر می‌دارد نیز کاربرد دارد (تناقضی که نافی حقیقت خود این حکم نیست، چه، برعکس از ویژگیهای ذاتی شناخت معتبر است که هیچ‌گاه بسته نباشد): چه‌بسا معنای ژرف هر فلسفه‌ی دیالکتیکی در همین نکته نهفته باشد. در دانشنامه‌ی هگل آمده است: «بدترین فضیلتها همانا آن فروتنی اندیشه است که پایان‌پذیر را به چیزی یکسره ایستا، به یک مطلق تبدیل می‌سازد و این سطحی‌ترین شناختهاست، شناختی که به آنچه بنیاد خویش را در دل خود ندارد، بسنده می‌کند... فروتنی مورد بحث عبارت است از نگاه‌داشتن این پوچی، این پایان‌پذیر، در مقابل حقیقت، و به همین سبب خود نیز پوچ است.» [۵۲] همان‌گونه که هگل در جای دیگری بیان می‌دارد، «ایده، دیالکتیکی است که به این فهم، به این تفاوت، می‌فهماند که ماهیتی پایان‌پذیر دارد و استقلال آفریده‌هایش نمایش دروغینی بیش نیست و بدین‌سان فهم و اختلاف را به وحدت بازمی‌گرداند.» [۵۳] اما این وحدت نزد هگل در روح

مطلق عملی می‌شود و به همین رو بخش [گذرایی] در تاریخ گسست‌ناپذیر انسانها نیست. هگل نیز خود از توهم عقل‌باوری، که چنان سرسختانه با آن پیکار کرده بود، رهایی نیافته است: او دیالکتیک را فقط در مورد روزگار گذشته به کار بسته و همین‌که موضع خاص خود او در عرصه‌ی اندیشه‌ها به میان کشیده شده، دیالکتیک را خاتمه‌یافته تلقی کرده است. اندیشه‌ی او نیز مرحله‌ی تاریخی‌گذرایی را به جاودانگی تبدیل می‌سازد. و چون واقعیت در نظر وی چونان جلوه‌ی ایده نمودار شده، او مجبور بوده است نه فقط فلسفه‌ی خود، بلکه همراه با آن، دولتِ پروسِی پیش از انقلاب، این بنیاد تاریخی پی‌سازِ فلسفه‌اش، را هم به دقیق‌ترین معنای کلمه بستاید و خداگونه سازد. این خاکساری در مقابل واقعیتِ موجود، «فروتنی» کاذبِ اندیشه‌ی خودِ وی بوده است.

یوتوپیا

موضوعی که در نوشته‌های هابز و نیز اسپینوزا و «فیلسوفان» آشکارا بیان می‌شود، اعتماد به شکل سازماندهی جامعه‌ی بورژوازی است. خود همین جامعه و شکوفایی آن هدف تاریخ است، قوانین بنیادی آن، قوانین جاودانه‌ی طبیعت‌اند و منطبق‌شدن با آن نه فقط برترین تکلیف اخلاقی، بلکه ضامن خوشبختی بر روی زمین است. یوتوپیاها (ناکجاآبادها)ی بزرگ رنسانس، برعکس، زبان حال قشرهای نومیدی هستند که باید هزینه‌های متفرقه‌ی گذار یک شکل‌بندی اقتصادی را به شکل‌بندی دیگر تحمل کنند. تاریخ انگلستان در قرن پانزدهم و شانزدهم شاهد گویای دهقانان خردی است که اربابان تمامی داراییهای آنان را گرفته‌اند. زمینداران بزرگ، روستاهای بسیاری را به چراگاه‌های گوسفندان تبدیل کردند و به بازرگانی تهی‌پشم برای پارچه‌بافیهای فلاندر پرداختند. سرنوشت دهقانان گرسنه‌ای که گروه گروه آواره شده بودند، هولناک بود. ده‌ها هزار نفر از آنان را حکومتها به مرگ محکوم ساختند و بسیاری از آنان به زور و در اوضاع کار دهشتناک، جذب کارگاههایی شدند که در آن هنگام در حال گسترش بودند. این قشرهای اجتماعی نخستین شکل پیدایش پرولتاریای جدیدند. آنان بی‌گمان از قید

سرف‌داری آزاد بودند، اما در گزینش وسایل تأمین حیات خویش نیز آزادی داشتند. موقعیت آنان، اساس نخستین یوتوپای دوران مدرن است، یوتوپایی که نام خود را به همه یوتوپیاها^ی دیگر داده است: یوتوپای تامس مور (۱۵۱۶) که پس از کشمکش با شاه، زندانی و اعدام شد. [۵۴]

پیروان ناکجاآباد (یوتوپا پردازان) می‌بینند که با تکامل اقتصاد مبتنی بر بازرگانی، سود نیروی محرک تاریخ شده است. آنان شاهد پیدایش کارگاههای بزرگ و دیگر اشکال مؤسسه‌هایی هستند که بر پایه‌ی ثروت‌های انباشته‌شده‌ی پیشین در شهرها، چهارچوب اقتصادی اصناف کهن را درهم می‌شکنند و به سلطه‌ی شکل جدیدی از تولید می‌انجامند. در یک سو تملک عوامل کار انباشته می‌شود: کارفرمایان آزموده و ماهر نه فقط آگاهها و تواناییهای سازماندهی ضروری برای روشهای جدید تولید، بلکه مکانهای کار، مواد خام، ابزارها و تمامی دیگر تجهیزاتی را دارا هستند که بدون آنها کار سودبخش دیگر امکان‌ناپذیر است. در سوی دیگر، نداری کامل، گرسنگی و فقر انباشته می‌شود. بازماندگان نظام سرف‌داری، توده‌های گرسنه‌ی شهرهای بزرگ و افراد خانه‌خراب‌شده‌ی نظام می‌رند به کارگران مزدبگیری تبدیل می‌شوند که مجبورند نیروی کار خود را بفروشند.

در برابر این مناسبات جدید، یوتوپا پردازان به اعتراض برمی‌خیزند و فریاد برمی‌آورند: مالکیت مقصر است! در قرون وسطا، ثروت، مفهوم متفاوت با دوران جدید داشت. ثروت اساساً همانند مجموعه‌ای از داراییهایی عمل می‌کرد که به تمتع بی‌واسطه اختصاص یافته بود و سلطه بر دیگران را ضرورتاً در پی نداشت. این نکته را که یوتوپا پردازان یکباره مالکیت را اهریمن می‌خوانند، نمی‌توان درک کرد مگر آنکه اوضاع جدیدی را که با رنسانس برقرار شده در نظر گرفت: گرایش قدرت به آن است که هرچه کمتر به القاب و حقوق موروثی مبتنی باشد، دانستن اینکه ارباب جدید یا کارفرمای

جدید چه تباری دارد؛ بیش از پیش فرعی می‌شود. ثروت در مقام تملک ابزار کار سرانجام با قدرت در اختیارداشتنِ آدمیان و نیروی کارشان همانند می‌گردد. با روش جدید اقتصادی، این قدرتِ خودکامه دیگر حدی نمی‌شناسد. جاری شدن خون نه فقط پیامد وضعیت درونی کشورهای گوناگون بلکه معلول رقابت ملی، که در آن هنگام میان شهرهای ایتالیایی آغاز شده بود، نیز هست. یوتوپیا پردازان دریافتند که علت جنگها همان بود که اخراج دهقانان اجاره‌دار انگلیسی را به دست زمینداران بزرگ در پی داشت: سود.

تصادفی نیست که دو یوتوپیا پرداز بزرگ تامس مور و کامپانلا^۱ کاتولیک بوده‌اند. هنری هشتم وزیر اعظم سابق خویش را از آنرو اعدام کرد که این وزیر اعظم به آیین کاتولیک سخت پای‌بند بود و نمی‌خواست ریاست شاه بر کلیسای انگلستان را به رسمیت بشناسد. کامپانلا در یک زندان اسپانیایی، نوشته‌های پرشوری را به طرفداری از امپراتوری جهانی اسپانیایی - پاپی نوشت و سرسختانه با الحاد پیکار کرد. تامس مور در پایان محاکمه‌ی خود - حکم اعدام تازه اعلام شده بود - خطاب به قضات دادگاه گفت: «شما می‌گویید من خائن هستم و بر ضد پادشاه طغیان کرده‌ام. اما نه! آقایان شما خائن و یاغی هستید. شما با جدایی از کلیسای راستین، وحدت و آرامش آن را درهم می‌شکنید. شما آینده‌ی هولناکی را تدارک می‌بینید.» [۵۵]

به هنگامی که موج توفنده‌ی نیروهای تولیدی و اقتصاد جدید رقابتی، همراه با پیدایش دولتهای ملی، خطر درهم‌شکستن وحدت و آرامش کلیسا را

۱. Campanella، «۱۵۶۸-۱۶۳۹»، فیلسوف و شاعر ایتالیایی در دوره‌ی رنسانس. اثر معروفش کتاب شهر آفتاب (۱۶۲۳) به گرده‌ی کتاب جمهور افلاطون، در شرح یک مدینه‌ی فاضله است. اگرچه به فلسفه‌ی مَدْرَسی تا حد زیادی اعتقاد داشت، و قائل به اولویت ایمان در مسائل الاهیات بود، اهمیت تجربه را به‌عنوان وسیله‌ی کار علم تأکید می‌کرد. اهمیت او و ف. بیکن و برونو عمده‌ی از این جهت است که به اهمیت روش تجربی در علوم مشعر بودند. «دایرة‌المعارف مصاحب». م.

در آینده اعلام می‌کرد، موضوع مسیحیت متحد می‌بایست به‌ناگزیر، در نظر این مردانی که از تاریخ درس آموخته بودند و دین خود را جدی می‌گرفتند همانند باز نمود بهشت جلوه نماید. کلیسا در شورای سی‌گانه بی‌گمان مناسبات جدید را به رسمیت شناخته بود، اما آیین کاتولیک در مقام دین مردمی سستی هنوز هم می‌توانست جهان را همانند نظمی مبتنی بر دیدگاه‌های دینی به‌طور درآورد که در آن دلسوزیهای پدران به ناچیزترین افراد هم تعلق می‌گرفت. در ذهن توده‌ها هنوز کلیسای قرون وسطا زنده بود که وظایف اجتماعی مهمی برعهده داشت و به‌ویژه به تنگدستان بسیاری یاری می‌رساند. اما در این دوره‌ای که کلیسا نیز در راه انباشت ثروت به شکل پول و کالا تلاش می‌کرد، از این وظایف دست برکشید. مور و کامپانلا که همانند اقشار وسیع مردم به عظمت و خصلت نجات‌بخشنده‌ی مذهب کاتولیک صادقانه اعتقاد داشتند، به ایمان خود وفادار ماندند. مفهوم کاتولیکی بشریت متحد — یا به بیان کامپانلا، مفهوم «سلطنت جهانی» — برای برانگیختن آنان در برابر گسیختگی‌های خون‌بار اروپا که زاده‌ی اقتصادِ هرج و مرجِ آلود جدید بود، بسیار مناسب می‌نمود.

این اندیشه‌گران به ضرورت از ماکیاولی نفرت داشتند، زیرا آنچه در نظر این فلورانسی واقعیتهای به‌طور کلی معتبر بود — کاربرد دین همانند ابزار مصلحت‌نظام بر فراز اخلاق — در نظر آنان معیار و حتی بنیاد همه‌ی پلیدیهای موجود بود. کامپانلا می‌گوید: «به تقریب تمامی شهریاران، سیاستمداران ماکیاولیایی هستند و دین را به صرف ابزار سلطه تبدیل می‌کنند.» [۵۶] این دو یوتوپیاپرداز در عین حال از شور مذهبی دروغینی نیز که نه تنها در میان فرمانروایان بزرگ، بلکه، به ویژه، در میان شهریاران کوچک ایتالیا و آلمان شاهد شکوفایی آن بودند بیزاری داشتند: این قباییش از آن‌ها رخ‌نما شده بود که بتواند پست‌ترین سوداگریها را پوشیده بدارد.

در نظرگاه مور و کامپانلا، دین جام نجات بخشی بود که انصاف خواهی را در برابر تنگدستی واقعی، بی هیچ خدش‌های، حفظ می‌کرد. آنان می‌خواستند اتحاد مقدسی را بر روی زمین تحقق بخشند که فرمانهای مسیح را جایگزین قوانین رقابت آزاد کند. دیدگاه آنان نمی‌توانست بر مفهوم طبیعت بشر، آن‌چنان‌که هابز از واقعیت بی‌واسطه‌ی موجود برکشیده بود، متکی باشد: در نظر این اندیشه‌گران انسان‌گرگ انسان نیست، آدمی سرشت‌پلید ندارد. اگر آدمی بد می‌شود، گناهِش به گردن نهادهای دنیوی و پیش از همه به گردن نهادهایی است که بر مالکیت استوارند. کامپانلا ماکیاولی را سرزنش می‌کند که چرا فقط انگیزه‌های بد آدمیان را شناخته است و تأکید می‌ورزد که آدمیان نه فقط با خودپرستی بلکه با انگیزه‌های الهی عشق به هم‌نوع نیز برانگیخته می‌شوند.

یوتوپیاپردازان بدین‌سان بر نظریه‌ی روسو پیشی می‌گیرند: آدمیان را که نیک‌سرشت بوده‌اند، مالکیت فاسد کرده است. تامس مور در یوتوپیا می‌گوید: «هنگامی که در این افکار غوطه‌ور می‌شوم باید اذعان دارم که افلاطون کاملاً حق دارد و دیگر حیرت نمی‌کنم که چرا او از قانونگذاری برای مردمی که اشتراک اموال را رد می‌کنند، سر باز زده است. این فرزانه‌ی کبیر پیشاپیش نیک دریافته است که یگانه راه تأمین سعادت همگانی، اجرای اصلِ برابری [دارایی] است. اما برابری، در نظر من، در کشوری که مالکیت حق خصوصی نامحدودی است، امکان‌ناپذیر است. چه، در این حال، هرکس در پی آن است که به بهانه‌ها و حقوق گوناگون، دارایی هرچه بیشتری را از آن خود کند و ثروت ملی هراندازه گسترده باشد، سرانجام به دست افرادی اندک خواهد افتاد که برای دیگران جز نداری و تنگدستی باقی نخواهند گذاشت.» [۵۷]

در نظر یوتوپیاپردازان قرن هجدهم نیز مالکیت، سرچشمه‌ی تاریخی

پلیدیهای روح بشر است. مورللی^۱ نیز در مخالفت با ماکیاولی و هابز می‌نویسد: «اگر به بررسی خودینی، خودپسندی، نخوت، جاه‌طلبی، خدعه‌گری، چاپلوسی و بی‌شرافتی پردازید و انبوه فضیلت‌های آشکار ما را نیز تحلیل کنید، درمی‌یابید که همه‌ی این امور در این عنصر ظریف و خطرناک حل می‌شود: میل تملک؛ این میل را حتی در کنه از خودگذشتگی نیز بازخواهید یافت. اما آیا این طاعون جهان‌گستر مالکیت خصوصی، این تب آرام، این سل همه‌ی انواع جامعه‌ها می‌توانست جایی ریشه بدواند که نه خوراک مناسبی می‌یافت و نه حتی کوچکترین نطفه‌ی زیانباری؟ من باور ندارم که بتوان صحت این گفته را رد کرد که در جایی که هیچ نوع مالکیتی وجود نداشته باشد، هیچ‌یک از پیامدهای زیان‌بار آن نیز پدیدار نخواهد گشت.» [۵۸] روسو هم می‌گوید: «نخستین فردی که دور زمینی حصار کشید و آموخت تا بگوید: این مال من است و آدمهای نسبتاً ساده‌ای را یافت که گفته او را باور کردند، بنیانگذار راستین جامعه‌ی مدنی بود.» [۵۹]

اما اختلاف مهمی میان روسو و یوتوپیاپردازان وجود دارد. روسو اندیشه‌ی دفاع از بازگشت به یک مرحله‌ی تاریخی پیشین، یا به عبارت بهتر،

۱. Morelly، فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم که اطلاعات زیادی از زندگی وی در دست نیست. از آثار معروف او قوانین طبیعت و بازبیلاد است: «وی در نخستین آثارش که اصول تعلیم و تربیت و قوانین حکومت را تشریح می‌کند، منکر ارزشهای سنتی می‌شود و در آثار بعدی خود از کمونیم طبیعی دورانهای اولیه طرفداری و از بازگشت به دوران ماقبل تاریخ و سادگی زندگی غارنشینان گفتگو می‌کند. به نظر مورللی سرشت افراد بشر الزاماً خوب یا بد نیست بلکه مانند خمیر مجسمه‌سازی بی‌شکل است و این قوانین و تشکیلات مملکتی هستند که او را به فساد سوق می‌دهند؛ پس باید وضعی به وجود آورد که بشر نتواند فاسد و بدجنس شود. به نظر مورللی راه‌حل این است که به زندگی ساده‌ی دورانهای اولیه برگردیم، آنجا که کسی نمی‌گفت «مزرعه‌ی من»، «گاومن» و «خانه‌ی من» و بنابراین ضروری و حتمی است که مالکیت ملفی گردد... به گفته‌ی مورللی «بازبیلاد» مجمع‌الجزایر سبز و خرم و محل سکونت مردمی خوشبخت است که از مالکیت یعنی ام‌الفساد که سراسر کره زمین را فرا گرفته بوئی نبرده‌اند... رنه‌سدی‌یو، تاریخ سوسیالیسم‌ها، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۹۶ - م.

توزیع برابر و فوری مالکیت را در سر نداشته است. لیکن یوتوپیا پردازان، آرمان جامعه‌ی کمونیستی بدون مالکیت خصوصی را طرح اندازی می‌کردند که تحقق آن با وسایل موجود به نحو وهم آمیزی در نظرشان ممکن می‌نمود. به همین سبب است که سرزمینهای آرزوهای آنان — برخلاف طرحهای سوسیالیستی جدید و برخلاف آتلانتیس نو اثر بیکن — نه در زمان آینده، بلکه در مکانی دور از محل زندگی نویسندگان قرار دارد. سرزمین یوتوپیا مور در یکی از جزیره‌های اقیانوس اطلس قرار دارد و شهر آفتاب کامپانلا در خاک سیلان. در نظرگاه این نویسندگان، مدینه‌ی فاضله را می‌توان در هر زمان و در هر مکانی برپا ساخت، به شرط آنکه آدمیان از روی اقتناع، نیرنگ و یا حتی زور، [۶۰] به ساختمان سیاسی منطبق با این مدینه رسیده باشند.

این روش که اوضاع تاریخی را نادیده می‌گیرد، یوتوپیا پردازان را به هابز پیوند می‌دهد. یوتوپیا پردازان می‌پندارند که بدون در نظر گرفتن اوضاع زمانه می‌توانند جامعه‌ی جدیدی را بر پایه‌ی صرف تصمیمهای آزاد و عقلانی آدمیان برپا کنند، همان‌گونه که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی جامعه را بر اساس تأثیر اراده‌ی آزاد شهروندان برپا می‌سازد. مور تشریح می‌کند که کافی است تدابیر درست به حاکمان پیشنهاد شود — زیرا «بهرتر» دشمن «خوب» است — و همه‌ی امور ممکن نیست خوب گردد مگر هنگامی که خود آدمیان خوب شده باشند. سپس — البته محتاطانه — می‌افزاید که برای این کار هنوز باید «چند» سالی صبر کرد. [۶۱] شاید هم ملاحظات پندار آلوده‌ای از این دست خود وی را به پذیرش مقام وزیر اعظمی هنری هشتم برانگیخته‌اند.

یوتوپیا از زمان فرا می‌گذرد. یوتوپیا بر مبنای تمایلاتی که با وضعیت معینی از جامعه مشروط شده‌اند — تمایلاتی که با هر دگرگونی واقعیت آنها هم دگرگون می‌شوند — بر آن است تا وسایلی را که در دل این واقعیت، حاضر و آماده می‌یابد، برای برپایی مدینه‌ای فاضله به کار برد: کامران آباد یک ذهن که

از نظر تاریخی مشروط است. یوتوپیا در نظر نمی‌گیرد که درجه‌ی تحول تاریخی که طرح «سرزمین هیچ جای» او مقرر می‌دارد، شرایط دگرگونی، حیات و محو او را دربردارد و اینکه برای تحقق هر امری باید به شناخت دقیقی از این شرایط دست یافت و حتی به آنها «چسبید». یوتوپیا خواستار آن بوده که رنج را از جامعه‌ی موجود بزدايد و چیزی جز خوبیهای آن را حفظ نکند، اما از یاد می‌برد که عناصر خوب و بد جز جنبه‌های مختلفِ اوضاع واحدی نیستند، چرا که آنها نیز بر همان اوضاع پی افکنده شده‌اند. یوتوپیا دگرگونی وضعیت موجود را همانند تحول دشوار و قربانی بارِ پایه‌های خود جامعه نمی‌داند و این دگرگونی را به ذهن افراد منتقل می‌کند.

اما آموزه‌ی یوتوپایی در این جا با مشکلی منطقی روبه‌رو می‌شود: از یک سو تأکید می‌ورزد که مالکیت مادی، بنیادِ ساختِ روانیِ واقعی آدمیان است، و از سوی دیگر، برعکس، معتقد است که همین عنصر روانی باید مالکیت را الفا کند. این فقدان منطق به بیان عام‌تر در این امر نهفته است که به اندیشه‌های انسانی — که وانگهی ممکن نیست از تأثیرپذیری از نهادهای بد موجود در امان بمانند — نه فقط دگرگونیِ پُرشکيبِ واقعیت عینی را با کار (که به جای خود نکته‌ای درست است) بلکه توصیفِ تصویر آرمانی مدینه‌ای فاضله را با کوچک‌ترین جزئیاتش نسبت می‌دهد. ما در این جا همان اندیشه‌ی پرمدعای عقلِ جهانگیر مطلقى را بازمی‌یابیم که پیش از این در نظریه‌ی فیلسوفان بورژوا دیده‌ایم؛ اما این اندیشه در نظرگاه این فیلسوفان، برخلاف یوتوپیا پردازان، وظیفه‌ی دگرگونیِ سیمای جامعه‌ی موجود و جاودانه قلمداد کردنِ مقوله‌های آن را برعهده داشته است.

مور و کامپانلا معتقدند که اگر کار سازمانده‌ی عاقلانه داشته باشد، اگر تولید نه با هدف سودرسانی به فردِ جدا از جمع، بلکه به‌طور مستقیم برای تأمین نیازهای جامعه انجام پذیرد، ذارایه‌های لازم برای جامعه به‌وفور یافت

می‌شود. کار برای همه اجباری است، جز برای جنایتکاران: مور، روزانه شش ساعت کار را کافی می‌داند و کامپانلا فقط چهار ساعت را. ناکجا آبادِ مور بیشتر بیانگر خصلت اجتماع عام شهروندان آزاد است و گزینش کارمندان را می‌پذیرد. شهر آفتاب کامپانلا به الگوی فرقه‌های رهبانی قرون وسطایی نزدیک‌تر است. اگر ساختمان درونیِ یوتوپیا از شهر آفتاب انسانی‌تر، آزادی‌خواه‌تر، و روشن‌بین‌تر و انگلیسی‌تر است، کامپانلا در مقابل، امکاناتی را که پیشرفتهای علم در زمینه‌ی چیرگی بر طبیعت عرضه داشته‌اند، با بی‌پروایی بیشتری پذیرا گشته است. کامپانلا در آینده شهر خود، مجموعه‌ی گسترده‌ای از دستگاه‌های جدید را پیش‌بینی می‌کند. البته در این عرصه، بیکن بر وی پیش‌دستی کرده است. کامپانلا نیز نه فقط متقاعد شده که تأثیرات طبیعتِ برون - بشری را می‌توان معین کرد و به خدمت گرفت، بلکه یقین یافته که اصلاح نژاد علمی، مهار و تنظیم افزایش جمعیت را ممکن می‌سازد.

یوتوپیا پردازان بر سر دولتهای آرمانی درنگ ورزیده‌اند و گرایشهای واقعی تکامل را به درستی درک نکرده‌اند. این امر نمی‌توانست در سرشت نظامهای فکری آنان بازتابیده نشود. عوامل اقتصادی لازم برای هدایت عقلانی امور اجتماعی، بر مبنای مالکیت اشتراکی، در زمانه‌ی آنان به هیچ‌رو فراهم نبود. برعکس، تحقق آفریده‌های تخیل آنان در حکم سدی مصنوعی در برابر تکاملی بود که به گسترش ابتکار آفرینشگر فرد در رقابت آزاد وابستگی داشت. در دوره‌ای که شخصیت یک ناخدانه فقط برای کامیابی یک سفر دریایی تعیین‌کننده است، بلکه «ناخدا» درست‌ترین اصطلاح برای نامیدن رؤسای دیگر شاخه‌های صنعت ثروتمند آینده است، در دوره‌ای که بر اثر عقلانی‌ساختن هنوز محدود تولید بشری، تفاوت عظیمی میان آگاهی مدیران اقتصادی و آگاهی مجریان وجود دارد، ضروری است که تفاوت عظیمی نیز میان اوضاع مادی زندگی مدیران و مجریان وجود داشته باشد. در این حال،

مالکیت جمعی و مناسبات زندگی مبتنی بر برابری - آن‌چنان‌که یوتوپیاپردازان خواستارند - به معنای مرگ تمدن خواهد بود. به همین سبب ماکیاولی و هابز، در مقایسه با مور و کامپانلا، ترقی خواه جلوه می‌کنند. حق با ماکیاولی است که در شهریار در باب یوتوپیاپردازان می‌گوید: «مراسر آنست که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد، پیش کشم و بر آنم که به جای خیالپردازیهای بیهوده می‌باید به واقعیت روی کرد. بسیاری کسان در باب جمهوریه‌ها و پادشاهیهای خیالپردازی کرده‌اند که هرگز در کار نبوده‌اند. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنانست که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستن راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد.» [۶۲]

یوتوپیا در حقیقت دو چهره دارد: انتقاد از آنچه هست و تصویر آنچه باید باشد. معنای اساسی آن در عنصر نخستین است. از امیال آدمی می‌توان موقعیت واقعی او را استخراج کرد؛ آنچه از خلال شیوه‌ی یوتوپیاپی درخشان مور رخ می‌نماید، وضعیت توده‌های مردم در انگلستان و تمایلات آنان است که وزیر اعظم شریف ترسیم کرده است. او این تمایلات را واکنشی در برابر وضعیتی تاریخی نمی‌داند که خود همراه با توده‌ها در چهارچوب آن با درد و رنج زندگی می‌کند، بلکه محتوای این تمایلات را ساده‌انگارانه به ماورایی مکانی یا زمانی فرامی‌افکند. یوتوپیاپی رنسانس، دنیوی‌کردن آسمان قرون وسطاست. مُسَلَّم است که ساختن عقلائی یک دیار خاکی دورافتاده، که می‌توان زنده بود و در آن پای گذاشت، در مقایسه با دوره‌هایی که فقط مرگ می‌توانست تنگ‌دستان را به عالم یوتوپیا بکشاند، چرخشی اساسی را نشان می‌دهد. اما همان‌گونه که مؤمنان قرون وسطا، بازتاب نیازهای خاص خود را در آسمان تشخیص نمی‌دادند، یوتوپیاپردازان نیز واکنش در برابر نکبت وضع موجود خویش را در این جزیره‌های دورافتاده نمی‌دیدند.

یوتوپیاپردازان با جداشدن از فیلسوفانی که وضع موجود یا آنچه را تازه

در حال پیدایش بود ستایش می کردند دریافتند که نظم بورژوازی، هرچند فرد را از قید سرفداری آزاد کرده، حتی اگر واپسین پیامدهایش نیز در نظر گرفته شود، فقر واقعی را نابود نکرده است و نمی تواند نابود کند. این گفته ی هابز و اسپینوزا که دولت جدید نمایشگر نفع همگانی است، تا جایی درست است که برآورده ساختن خواسته های برخی قشرهای ثروتمند جامعه و پیشرفت سریع اقدامهای آنان در پیشرفت جامعه، در مجموع نقش داشته است. این فیلسوفان، به تعبیری، عمل گراترین پزشکان بودند. آنان داروی ضروری فوری را تجویز می کردند، حتی اگر این دارو آسیبهایی برای برخی از نقاط در برداشت. اما برخلاف آنان، یوتوپیا پردازان علت بیماریهای اجتماعی را در اقتصاد یافتند، یعنی پیش از هر چیز در وجود مالکیت خصوصی؛ آنان معالجه ی قطعی را نه به تغییر قوانین، بلکه به دگرگونی مناسبات مالکیت وابسته ساختند.

مقایسه ی جامعه با بدن بیمار یا تندرست در حقیقت مخاطره آمیز است و آدمی را از دیدن دقیق وضعیت واقعی امور بازمی دارد، زیرا سعادت و حیات توده های گسترده به هیچ وجه پیوندی «انداموار» با رفاه «کل» ندارد. پیوند انداموار میان فرد و جامعه، به گونه ای که بدی و خوبی جامعه با وضعیت سلامتی عضو منفرد همانند باشد، ممکن بود در دوران آغازین قرون وسطا در برخی از مناطق دورافتاده ی اروپا (همانند برخی از قبیله های بدوی با اقتصاد جمعی) وجود داشته باشد. اما این امر برای دوران جدید، معتبر نیست. در زبان هگل، چنین وضعیتی، «بیرون بودگی» عناصر نسبت به یکدیگر و گسیختگی کل خوانده می شود. مقایسه ی جامعه با بدن بیمار، که باید او را درمان کرد حتی اگر به بهای آسیب رساندن به بعضی از نقاط باشد، این واقعیت جزئی را به سادگی نادیده می گیرد که این نقاط منفرد انسانهای واقعی و زنده ای هستند که هر یک سرنوشتی خاص خود دارند و یک بار هم بیشتر زندگی نمی کنند. اما یوتوپیا پردازان این واقعیت جزئی و تحقیر آمیز را مشخصاً به

چشم انسانهایی می‌دیدند که رنج می‌برند و جامعه آنان را به حیاتی نائسانی مجبور کرده است. آثار آنان در بردارنده‌ی این یقین بود که تنها واژگونی بنیادهای [نظام اجتماعی حاکم] - و نه اصلاحات صرفاً حقوقی - می‌تواند وحدت را به جای حیات از هم گسیخته و نائسانی، و عدالت را به جای بیدادگری بیافریند.

باید به شایستگی افراد، آن‌چنان که درخور است، ارج گذاشت و ناشایستگان دیگر نباید یگانه‌کسانی باشند که از همه‌ی مواهب بهره‌مند می‌شوند: این نکته‌ای است که به هنگام خواندن هر یک از یوتوپیاها به چشم می‌خورد. هنگامی که قوانین اقتصادی می‌توانند آزادانه عمل کنند - همانند عمل آزادانه‌ی این قوانین در دل واقعیت موجود - توزیع بدبختی و خوشبختی را نه ارج یا مقام افراد، بلکه تصادف محض باید بر پایه‌ی تفاوت‌های تصادفی ثروت تحقق بخشد. یوتوپیا این یقین را دربردارد که جامعه نمی‌تواند هدفی را که حقوق طبیعی بورژوازی برای وی مقرر داشته (تأمین منافع همگان) انجام دهد مگر آنکه شالوده‌ی اقتصادی مبتنی بر ساختار کور رقابت میان اراده‌های فردی بسیار را کنار بگذارد و فرایند حیات خویش را در جهت نفع همگان برنامه‌ریزی کند. این نظریه که نه فقط رونق مادی، بلکه پیشرفت اخلاق و علوم را نیز به مناسبات انسانها در اقتصاد پیوند می‌دهد، آرزوهای یوتوپیاپردازان جدید را به جمهوری افلاطون متصل می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که این آرزوها دست‌کم همان قدر به واقعیت نزدیک‌اند که ستایشهای وضع موجود.

هر اندازه که منافع افرادی که باید رنجهای نظم اجتماعی حاکم را تحمل کنند در جامعه استوارتر می‌گردد، آموزه‌ی یوتوپیایی مالکیت نیز به شناخت مؤثرتری تبدیل می‌گردد. البته پرسش از روی زمان حال و نادیده‌گرفتن امکاناتی که واقعیت عرضه داشته - به بهانه‌ی تکاملی مطلق - نادرست بوده

است. اما نیندیشیدن به نظمی بهتر و نشناختنِ اوضاع موجود نیز به همان اندازه نادرست است. در نقدِ عقلِ محض، در باره‌ی یوتوپیای افلاطون چنین آمده است: «بهتر آنکه این اندیشه را ژرفا داد و... برای اعتباربخشیدن به آن کوشش کرد تا اینکه آن را به این بهانه‌ی بی‌نهایت حقیر و زیانبار که تحقق‌ناپذیر است، بیهوده پنداشت و رد کرد.» [۶۳] کانت همان اشتباه یوتوپیا پردازان را در مورد خودِ اوضاعِ تحقق [یوتوپیاها] مرتکب می‌شود: اگر آدمیان به تحققِ نظمِ اجتماعیِ کمالِ مطلوب نمی‌رسند، در وهله‌ی نخست از آن روست که «قوه‌ی قانونگذاری به اندیشه‌های درست اعتنایی ندارد» و در نظرگاه او، مسأله‌ی اساسی ارائه‌ی این اندیشه‌های درست به «قانونگذاران» است. کانت نیز به پندار جامعه‌ای هماهنگِ دل‌خوش می‌دارد که کافی است تمامی افرادش، آنچه را باید انجام دهند، به روشنی دریابند و مشتاقانه آرزو کنند تا در هر لحظه‌ای تحقق‌پذیر باشد. اما حاملانِ طبیعیِ شناختِ ریشه‌های شرّ، که یوتوپیا بازتاب آن است، و نیز حاملانِ طبیعیِ هدفِ رهایی‌آفرین، نه قانونگذارانِ زمان حال، بلکه گروه‌هایی هستند که براساس وضعیتشان در فرایندِ زندگیِ اجتماعی، فقر مادی را با پوست و گوشت خود احساس می‌کنند.

برخلاف یوتوپیا پردازانی که نظم موجود را رد می‌کردند، طرفداران حقوق طبیعی اعلام می‌داشتند که دولت جدید بورژوازی ذاتاً ضامن سعادت همگانی و بهترین تضمین برای زندگی شهروندان خود است و، در آن زمان، نماینده‌ی مستقیمِ پیشرفت و عدالت به‌شمار می‌رود. از آنجا که از آن پس از این حکم به شدت دفاع می‌شد، بی‌آنکه مقایسه میان دولت واقعی و هدف اعلام‌شده را ادامه دهند، این حکم به ایده‌تولوژیِ صرف تبدیل شد. ولی در برابر توجیه‌گریِ ایده‌تولوژیکیِ نظمی که دراساس با نفی قیدوبندهای فئودالی، یعنی با رقابت آزاد مشخص می‌شد، یوتوپیا در آغاز فقط و فقط نشان‌دهنده‌ی تمایلات ناتوان، و رؤیاپردازی صرف بود. اما بدیهی است که

دقیقاً به مقیاسی که تکامل جامعه عوامل دگرگونی شالوده‌ی اجتماعی را پیروراند و نیروهای قادر به تحقق این دگرگونی را افزایش دهد، این تمایلات می‌توانند بیش از پیش توانمند شوند. همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، فرض برقراری اقتصاد اشتراکی در قرن شانزدهم و هفدهم متفی بود و رقابت نیز شرط لازم برای پیشرفت بیشتر جامعه. [۶۴] یوتوپیا پردازان هرچند از این واقعیت غافل بودند، از ترسیم هدف نهایی خودداری نورزیدند، به نحوی که هر اقدام سیاسی را می‌توان با آن سنجید.

امکان‌ناپذیری تحقق فوری این هدف و سودمندی نسبی خاص سازماندهی مالکیتی که یوتوپیا پردازان با آن مبارزه می‌کردند، توجیهی بر تضادهای حاکم بر این جامعه نیست. فردی که در نظم اجتماعی جدید رنج می‌برد فقط می‌تواند به عالم تخیل، به ذهنیت محض، پناه برد. دقیقاً به همین سبب است که در این دوره‌ها دین در میان قشرهای فرودست بسیار پرتوان است. این افراد قربانیانی هستند که «روح جهانی» آنان را قربانی هدف والای خود می‌کند، زیرا رنج‌هایشان به دوره‌ای از تحول تاریخی وابسته است که برای پیشرفت ضرورت دارد. این افراد - اگر بخواهیم آن مقایسه‌ی انداموار را که ابهامش در این جا بسیار نمایان است، باز به کار بریم - خونی هستند که باید برای درمان ریخته شود و این درمان همانی است که سیه‌روزی خاص آنان، همین‌که به شکل یوتوپیا درمی‌آید، خواستار آن است. وضعیتی اجتماعی که در آن نیروهای هر فرد امکان گسترش و شکوفایی آزاد داشته باشند «هزینه‌های متفرقه‌ی» تاریخی با ابعاد جهانی را سبب می‌شود.

خصلت تردیدپذیر هر ایده‌آلیستی، حتی ایده‌آلیسم هگل در این جا آشکار می‌شود. اندیشه‌ی ایده‌آلیستی او اعلام می‌دارد که هر واقعیتی با روح مطلق یگانه است، «طبیعت و تاریخ جز ابزارهای تجلی روح و آفریده‌های شوکت او نیستند.» [۶۵] «ما شاهد آن هستیم که وی [روح] تلاش می‌ورزد،

بسط می‌یابد و از انبوهی از جنبه‌ها و انبوهی از جهت‌ها، در مجموعه‌ای پایان‌ناپذیر بهره‌مند می‌شود... در این بهره‌مندی از فعالیتِ خاص خویش، او جز با خود سروکار ندارد.» [۶۶] این اندیشه، موضوعی نه فقط تردیدپذیر، بلکه هولناک را دربردارد: مرگ واقعی و بی‌همتای افراد با داشتن چنین جایگاهی در نظام هگل، همانند پنداری ناب نمودار می‌گردد یا دست‌کم در نظر ذات روحانی که پایدار می‌ماند - روح مطلق یا آگاهی متعالی - توجیه می‌شود. اما از جهت نظری نمی‌توان هیچ «معنایی» به مرگ داد؛ بلکه مرگ آن چیزی است که ناتوانی هر متافیزیکِ «معنادهنده» و هر خداشناسی استدلالی را نشان می‌دهد. بی‌گمان، رهایی از رنجهای واقعی، که یوتوپیا بازتاب آنهاست، بدون پیمودن فرایندی که دقیقاً آنها را تعیین می‌کند، به اندیشه در نمی‌آید. اما هیچ چیزی بیش از آن فرزاندگی که به اثبات این ضرورت دل‌خوش می‌دارد، با وظیفه‌ی فلسفه‌ی واقعی در تضاد نیست. واقعیت دارد که تاریخ، جامعه‌ی بهتری را بر مبنای جامعه‌ای نابهتر تحقق بخشیده باشد و بتواند در سیر حرکت خود جامعه‌ی باز هم بهتری ایجاد کند، اما این نیز واقعیت دارد که سیر تاریخ رنجها و سیه‌روزی افراد را نادیده می‌گیرد. در میان این دو واقعیت، مجموعه‌ی گسترده‌ای از مناسبات روشنگرانه وجود دارد، اما هیچ مفهوم توجیه‌گرانه‌ای یافت نمی‌شود.

این ملاحظات فلسفی ما را از داوری تحقیرآمیز اقدامهایی که آدمیان می‌خواهند با آنها به شیوه‌ای بی‌واسطه یوتوپیا را تحقق بخشند و عدالت مطلق را بر روی زمین برپا سازند، باز می‌دارد. در زمانه‌ی تامس مور، مردی که حتی مورد نفرت وزیر اعظم انگلیسی بود، بر آن شد تا در آلمان، با ابزارهایی یکسره نامناسب، به چنین اقدامی دست بزند، اقدامی که از همان آغاز ناکام بود و او با شکست روبه‌رو شد. این مرد توماس مونستر^۱ نام داشت. او

۱. Thomas Münzer، اصلاح‌طلب دینی آلمانی (۱۴۸۹-۱۵۲۵) زمانی رهبری شورشی‌های دهقانی را عهده‌دار و مبلغ نوعی کمونسم انجیلی شد. - م.

نمی‌خواست در انتظار بماند تا اتحاد عالم مسیحیت پس از سلسله‌ی بی‌پایانی از رنجها تحقق یابد و اعلام داشت که خود مسیح هم در برابر بیداد حاکم بر زمین شکیبایی خویش را از دست می‌داد. مونتسر علیه یزدان‌شناسان به خود سخنان مسیح متوسل شد.

توماس مونتسر شکیبایی خاص ایده‌آلیسم را از دست داد. نظریه‌پردازان و کنش‌گرانِ عرصه‌ی سیاست دریافته‌اند و می‌دانند که کوچکترین اصلاحات مؤثر، نیازمند عوامل پیچیده‌ای است که تحقق آنها دیرزمانی به درازا می‌کشد؛ اما این امر هیچ‌گاه نمی‌تواند تسلیم‌طلبی فرزانه‌ی نظاره‌گر را توجیه کند. آن‌کس که شکیبایی در برابر رنج و مرگ را موعظه می‌کند (از آن‌جا که رنج و مرگ را نهادهای بشری تعیین می‌کنند) نباید از یاد ببرد که شکیبایی همگانی که رویاروی حرکت تاریخی می‌ایستد، دلیلی اساسی بر ضرورتِ انتظارکشیدن است. در هر حال برای فلسفه‌ی تاریخ، تبیین سیر تاریخ، تبیینی که تا حد زیادی هنوز باید انجام پذیرد، موضوعی است غیر از توجیه ناممکن این سیر.

نیچه به هنگامی که در رساله‌ی در باره‌ی سودمندی و زبان برسپه‌های تاریخی بدگمانی کلی نسبت به علم تاریخ را رواج می‌دهد به داوری بیش از حد قاطع و در نتیجه نامؤثری دست می‌زند. اما هنگامی که تاریخ برضد یوتوپیا به کار برده می‌شود، آن‌گاه بجاست که برخی سخنان نیچه را یادآوری کنیم. او به هنگام سخن‌گفتن از ستایش به اصطلاح «نیروی تاریخ» می‌نویسد که این نیرو «پیوسته در عمل به ستایش احمقانه‌ی نتیجه تبدیل می‌شود و به پرستش رخدادهای می‌انجامد. در مورد این ستایش پرستش‌آمیز، این اصطلاح بسیار اسطوره‌ای و نیز بسیار آلمانی را به کار می‌برند: 'در نظر گرفتن رخدادهای' اما کسی که تسلیم شدنِ خفت‌آمیز و سر فرود آوردن در برابر «نیروی تاریخ» را فراگرفته، در برابر هر نوع قدرتی، خواه حکومت یا افکار عمومی یا اکثریتِ عددی، حرکتی تأیید‌آمیز و بی‌اراده خواهد کرد. او دست‌وپای خود را در

محدوده‌ای که یک «قدرت» برای حرکت او تعیین می‌کند، تکان خواهد داد. اگر هر نتیجه‌ای ضرورتی عقلانی دربردارد، اگر هر رویدادی پیروزی منطق یا «ایده» است — پس بی‌درنگ زانو بزنید، در این حالت تمامی نردبان «نتایج» را طی کنید!... و راستی را که این شیوه‌ی تاریخ‌نگری، چه مکتب آداب‌دانی غربی است! ملاحظه‌ی همه‌چیز از دیدگاهی عینی، برنیاشفتن از هیچ‌چیز، عشق‌نورزیدن به هیچ‌چیز و درک همه‌چیز همانا چقدر آرامش‌بخش و راحت‌آفرین است!... بنابراین باید بگوییم که تاریخ پیوسته می‌آموزد: «روزی بود و روزگاری»، اما اخلاق، برعکس، می‌آموزد: «شما نباید» یا «شما نبایدست». بدین ترتیب تاریخ به چکیده‌ی اخلاق‌ستیزی حقیقی تبدیل می‌شود.» [۶۷] آنچه که تحول فلسفی‌اش او را البته نه به ستایش تاریخ بشری، بلکه به ستایش تاریخ طبیعی زیست‌شناسی کشانید و در حقیقت گرفتار «ستایش احمقانه‌ی نتیجه‌ی» نیروی زندگی ناب شد، در این جا اندیشه‌ای عقل‌باور را بیان کرده است. روشن‌ساختن کامل و شناخت جامع ضرورت رویدادی تاریخی ممکن است برای ما که به عمل دست می‌زنیم، وسیله‌ی آوردن عقل در تاریخ بشود. اما تاریخ، به‌طور «درخود» عقل ندارد، نه نوعی «ذات» است و نه «روحی» که در برابر آن باید سر فرود آوریم، و نه نوعی «قدرت»، بلکه شرح مختصر مفهومی رویدادهایی است که حاصل فرایند زندگی اجتماعی آدمیان‌اند. هیچ‌کس را «تاریخ» به زندگی فرانخوانده و یا نکشته است. تاریخ هیچ وظیفه‌ای را مطرح نمی‌سازد و هیچ وظیفه‌ای را هم انجام نمی‌دهد. تنها آدمیان واقعی‌اند که عمل می‌کنند، مانعها را پشت سر می‌گذارند و می‌توانند شری فردی یا همگانی را بکاهند که آفریده‌ی خود آنان یا نیروهای طبیعت است. خودفرمان ساختن همه‌خدایی تاریخ در یک هستی گوهری وحدت‌جو، متافیزیک جزم‌آلوده‌ای بیش نیست.

ع

ویکو و اسطوره‌شناسی

علم در برخورد با هر رویدادی، تا آنجا که این رویداد عمل انسانی آگاهانه نباشد، تنها به علت آن می‌پردازد و هیچ‌گاه به هدفش توجهی ندارد. اما هنگامی که رنج و مرگ افراد مطرح است، ریشه‌های روانی «چرایی؟» و مسأله‌ی هدف چنان ژرف است که هرگز نمی‌توان آن را به سکوت برگزار کرد. هنگامی که کوشش‌های آدمی در راه ساختن آینده‌ای سعادت‌مند برای همگان شکست می‌خورد، هنگامی که یوتوپیا، که در آن عنصر تصادف محو گشته، تحقق‌ناپذیر می‌شود، باید نوعی فلسفه‌ی تاریخ زاده‌گردد که در پس آشفتنگی واقعاً موجودِ مرگ و زندگی بازشناسی مقصودی نهفته و خیرخواهانه را باور دارد که در بطن آن واقعیت زندگی فرد، که به‌ظاهر درک‌ناپذیر و بی‌معنا می‌نماید، جایگاه و ارزشی کاملاً تعیین‌شده دارد و در عین حال همین واقعیت، از رهگذر اندیشیدن درباره‌ی خویشتن، به‌نوعی دانش دست می‌یابد. اگر بپذیریم که ایجاد چنین معنای نهفته‌ای ذات هر فلسفه‌ی تاریخ راستین است، آن‌گاه جامباتیستا ویکوی ایتالیایی نخستین فیلسوف تاریخ حقیقی دوران مدرن خواهد بود. هدف کار اساسی او در واقع نشان‌دادن آن است که مشیت الهی بر تاریخ بشری حاکم است و هدفهای خود را از خلال

کردارهای آدمیان به انجام می‌رساند، بی‌آنکه آنان به این امر آگاهی کامل داشته باشند، و بی‌آنکه داشتن این آگاهی برای آنان ضروری باشد. در حقیقت، اهمیت ویکو نه در خود این ایجاد [فلسفه‌ی تاریخ] بلکه در پژوهشهای تجربی است که در این راه انجام داده است.

ویکو در ۱۶۶۸ در ناپل به دنیا آمد و در ۱۷۴۴ درگذشت. این مرد کاتولیک پارسا و خرده‌بورژوا که نخست معلم سرخانه و سپس استاد تنگدست علم بلاغت در دانشگاه ناپل بود، در واقع نه فقط یکی از بزرگترین فیلسوفان تاریخ، بلکه جامعه‌شناس و روان‌شناس برجسته‌ای نیز بود. او به‌علاوه در زبان‌شناسی تاریخی نوآوری کرد و فلسفه‌ی هنر را پی افکند. توانایی تشخیص مناسبات فرهنگی در وجود وی چنان گسترده بود که، به‌عبارتی، نه در زمانه‌ی خود هم‌تا داشت و نه در سده‌های بعد. مثال ویکو به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی باروری فراگیر نوعی کار در باب تاریخ است که به گزارش رخدادهای سطحی محدود نمی‌شود، بلکه کشف مناسبات و قانونها را نشانه می‌گیرد.

ویکو خود نیز در مجادله با فلسفه‌ی دکارتی به درک همین نکته رسید. دکارت در ۱۶۵۰ درگذشته بود. فلسفه‌ی او از بسیاری جنبه‌ها ره‌گشای آینده بود: نه فقط از جنبه‌ی نظری راه را برای بررسی بی‌پیشداوری طبیعت هموار ساخت، بلکه با پی‌افکندن نظریه‌ی انتقادی شناخت، آغازگاه گرایشهای ترقی‌خواه را در فلسفه بنیاد نهاد. نیروهای پرتوان عقلانی که به شکوفایی و قوام علوم دقیق انجامیدند، به این اندیشه‌گر فرانسوی — که بنیان‌گذار هندسه‌ی تحلیلی نیز بود — وابسته‌اند و از روش و واژگان او استفاده می‌کنند. اما این نیروها در این بهره‌جویی تنها نیستند: آیین کاتولیک نیز که سروسامان تازه‌ای به خود می‌گرفت ابزارهای شناخت دکارتی را برای انطباق دیانت با پیشرفتهای تکامل فرهنگی به کار می‌برد. در دوره‌ی ویکو، آیین دکارت شیوه‌ی رایج

بزرگی فلسفی بود و نمی‌شد با آن دست و پنجه نرم نکرد. جامعه‌ی جدید همّ خود را به مقیاس گسترده‌ای به پرورش علوم دقیق، بر مبنای ریاضیات، اختصاص داده بود و فلسفه‌ی دکارت پیامد فلسفی همین امر است. نیازهایی که زاده‌ی تکامل مناسبات اقتصادی بودند و ضرورت چیرگی فن‌آورانه بر طبیعت بی‌جان، به در نظر گرفتن ریاضیات در مقام یگانه صورت مطلقاً مطمئن دانش انجامید. «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت و ملاحظات ژرف کتاب تأملات او در مجموعه‌ی آثار وی، وظیفه‌ی بنیان‌گذاری ریاضیات در مقام یگانه دانش مطمئن را بر عهده داشتند. دکارت با طرح «می‌اندیشم» به معیارهای بداهت و روشنی می‌رسد؛ سپس آنها را در اساس فقط در ریاضیات صادق می‌یابد، اما پیش از کشف این معیارها در «می‌اندیشم» آنها را به احتمال از ریاضیات استنتاج کرده بوده است. مجادله‌گری با دکارت یعنی بررسی آنکه آیا ریاضیات تنها شناخت راستین، و در نتیجه، اندیشه‌ی ریاضی، تجلی حقیقی ذات انسان است؟

اثر اصلی ویکو، علم جدید، اصول یک علم جدید مربوط به سرشت مشترک ملتها^۱ که چاپ نخست آن در ۱۷۲۵ منتشر شد، در سرلوحه‌ی خود تصویری استعاری دارد و در آن از جمله کوه‌ی زمینی دیده می‌شود که به محرابی متکی است. این کوه، که زنی بالدار روی آن ایستاده، در لبه‌ی محراب قرار گرفته و فقط به یک طرف آن اتکا دارد. مفهوم این تصویر آن است که واقعیت تا کنون فقط از یک جنبه، «از جهت نظم طبیعی» در نظر گرفته شده است. [۶۸] فیلسوفان هنوز واقعیت را «از جنبه‌ای که با این همه، خاص آدمیان است که آمیزگاری (اجتماعی بودن) از ویژگیهای اساسی سرشت آنان است» [۶۹] در نظر نگرفته‌اند. دکارت از شناخت ریاضی همانند یگانه شناخت

1. *Scienza Nuova, Principes d'une Science Nouvelle Relative à la Nature Commune des Nations.*

مطمئن و حقیقی به دفاع برخاسته و به اندرز زیر بسنده کرده است: ما جز آنچه را خود ساخته‌ایم حقیقتاً نمی‌شناسیم - اصل فلسفی مشترکِ دورانی طولانی که از یکن، هابز و دکارت تا کانت و فیشته را دربرمی‌گیرد و از لایبنتس گذر می‌کند. این «ما» را شایسته آن است که بر طبق الگوی منطق سنتی به تفکرِ انتزاعیِ فاهمه، به مجموعه‌ی دستگاه اندیشنده‌ی منفرد، معنا کرد. و یگو این اصل را تکرار می‌کند: نمی‌توانیم جز آنچه را خود آفریده‌ایم بشناسیم؛ و یگو حتی این اصل را چراغ راهنمای فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد، اما شکلی بدیع به آن می‌بخشد. آنچه آدمیان خود آفریده‌اند و در نتیجه باید برترین موضوع شناخت باشد، یعنی آفریده‌هایی که ذاتِ سرشت بشری و «روح»، مشخص‌ترین بیان آنهاست، نه ساخته‌های خیالیِ فهم ریاضی، بلکه واقعیت تاریخی‌اند. و یگو در باره‌ی اقدام خویش اعلام می‌دارد: «این دانش بنابراین دقیقاً همانند هندسه عمل می‌کند که دنیای مقادیر را خود می‌آفریند، بدین سان که این دنیا را بر مبنای عناصر خاص آن می‌سازد و می‌سجد؛ اما این دانش به‌ویژه از آن‌رو واقعیت بیشتری دارد که قوانین مربوط به امور انسانی از نقطه‌ها، خطها، حجمها و شکلها واقعی‌ترند.» [۷۰]

ماکیاولی در تاریخ جز در پی هنر اتخاذ تدبیرهای سیاسی بی‌واسطه برنیامده است؛ هابز در بنای قرارداد اجتماعی خویش از چشم‌دوختن بر رخدادهای واقعی بازناستاده است. ماکیاولی و هابز علوم بسیار دقیق (نه فقط ریاضیات و علوم طبیعی، بلکه همچنین آموزه‌ی انسان) را یکسره جدا و مستقل از تاریخ در نظر می‌گیرند. به استثنای هگل و مکتب او، فلسفه‌ی جدید، تاریخ را در وهله‌ی نخست همانند تبیین رخدادهایی محسوب می‌دارد که می‌توان از آنها در راه هدفی عملی یا سازنده بهره گرفت، اما هیچ معنا و اهمیتی برای آگاهیهای نظریِ قطعی ندارند. می‌بایست به انتظار سده‌ی نوزدهم نشست تا شاهد ردّ کارساز چنین متافیزیکی بود که مدعی است بدون هیچ‌گونه

پژوهش تاریخیِ اساسی، شناخت جهانِ واقعی و شناخت ذات آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد. اما ویکو که مخالف سرسخت دکارت بود، در ردّ نظریات او می‌پذیرد که تفکری که فرد - به فرض مستقل - را مبنا قرار داده، ممکن نیست محدود و سطحی و پیش از هرچیز به ضرورت کاذب نباشد. شناختی که انسانها می‌توانند در باره‌ی خود به‌دست آورند، فقط برپایه‌ی بررسی فرایندی تاریخی بنا می‌شود که آدمیان در درون آن عمل می‌کنند و نه آن‌گونه که ایده‌آلیسم ذهنی در همه‌ی دورانها پنداشته، برپایه‌ی درون‌نگری صرف. اقتصاد، دولت، حقوق، دین، علوم و هنرها - تمامی آفریده‌های ویژه‌ی آدمیان - در تاریخ [حاصل] شده‌اند. آنها را نمی‌توان دریافت مگر اینکه نه افراد منفرد، بلکه روابط آنان، و بنا به گفته‌ی ویکو «صفتِ آمیزگاریِ آنان» را در نظر گرفت.

اگر ویکو مثبّت الهی را «ملکه‌ی امور انسانی» [۷۱] می‌نامد، و اگر همان‌گونه که خود آشکارا می‌گوید «علم او باید نشانی از مثبّت الهی در مقام رویداد تاریخی باشد» [۷۲]، آن‌گاه چنین می‌نماید که مفهوم بنیادین فلسفه‌ی او، اعتقاد به معنای الهی و غایت مقدّس تاریخ باشد. اما هنگامی که مفهوم مثبّت الهی را به‌طور انضمامی به کار می‌بندد، آشکار می‌گردد که منظور وی در این میان اساساً جز مرجع یا قانونی نیست که آدمیان را به‌رغم غریزه‌های فردپرستانه، وحشیانه و خودخواهانه‌ی آنان به ساختن جامعه و فرهنگ می‌کشانند. مسأله‌ی اساسی در تاریخ پدیده‌هایی سطحی نیست که ویکو انگیزه‌ها و کردارهای آدمیان منفرد را در صف مقدم آنها برمی‌شمارد؛ بلکه آنچه تحقق می‌یابد، پی‌آیندی شکل‌های اجتماعی است که کار تمدن‌سازِ آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد و بدون آگاهیِ افراد و به‌قولی در قفای آنان انجام می‌گیرد.

بدین ترتیب، پژوهش این قوانین نهفته به کارمایه‌ی راستینِ علم جدید

تبدیل می‌گردد. ویکو خاطر نشان می‌سازد که معنای حقیقی واژه‌ی «مشیت الهی» معنایی است که از اسم «الوهیت» و فعل «به‌کنه چیزی پی‌بردن» (Divinari) یعنی «پی‌بردن به نهفته‌ها» گرفته می‌شود. [۷۳] او هدف اثر اصلی خویش را آن می‌داند که «تاریخ قوانینی باشد که مشیت الهی، بی‌هیچ توافق یا مشورت با آدمیان، بر این بزرگ شهر نوع بشر مقرر داشته است.» [۷۴] آنچه را بعدها هگل «نیرنگِ عقل» نامیده، ویکو به الوهیت نسبت می‌دهد: الوهیت است که از خلال کنش آشوبناکِ آدمیان، در غوغای کارزار بی‌امان افراد، طبقات و اقوام، در میان انبوه درد و سیه‌روزیهای تقدیر آدمیان، به رغم حقارت، عطش پول، سنگدلی، تعصب – و حتی به‌وسیله‌ی این عوامل – نهادهای شایسته‌ی آدمی را تحقق می‌بخشد و به زندگی اجتماعی استوار بر مدار عقل می‌انجامد.

هنگامی که افراد در مسیر تاریخ که باید به روشنایی برسد، درهم شکسته شده‌اند، دیگر برای حل مآله‌ی عدالت برای فرد فردِ انسانها، صرف ارجاع به نیک‌خواهیهای مشیت الهی – آن‌گونه که در یوتوپیا مطرح شده – بی‌گمان بسنده نیست. اما ویکو در ایمان کاتولیکی خود تضمینی می‌یابد: انسان اعم از این‌که در دورانی تیره یا درخشان زیسته باشد، خداوند پس از مرگِ وی داوری منصفانه‌ای در باره‌ی او خواهد کرد. بنابراین، در نظر ویکو، داوری در باره‌ی فرد در برون‌سوی تاریخ باقی می‌ماند. دینِ هگل، برعکس، بر مبنای اعتقاد به یزدان‌شناسیِ حلولی استوار شده – یعنی بر تحقق عدالت مطلق در تاریخ – و در نظر هگل، داوریِ جهان، بی‌درنگ با تاریخ جهان همگام است. موضوعِ رنج فردی متفی می‌شود، زیرا ایده‌آلیسم او هیچ‌گونه واقعیت ذاتی برای فرد قائل نیست. مورد ویکو و هگل نشان می‌دهد که، دست‌کم در دوره‌ی جدید، اعتقاد صادقانه به دین استعلایی و حیانی، بیشتر از درهم‌آمیزی وحدت وجودی جهان و خدا، عقل و واقعیت، امکان بررسی عینی این جهان را فراهم

می‌آورد. ویکو از آن رو می‌تواند سیر تاریخ را به شیوه‌ای نسبتاً عینی بررسی کند و به کشف قوانین درونی حرکت تاریخی و گرایشهای نهفته و ناپیدای آن پردازد که همچنان باور دارد که کنشهای افراد در حیطه‌ی صلاحیت دادگاهی استعلایی قرار دارند. عظمت و دامنه‌ی کار ویکو بی‌گمان از کار هگل — که از بسیاری جهات شبیه کار اوست — بسیار کمتر است. اما کار ویکو، در عوض، تجربی‌تر است و نکته‌ی پرمعنا آنکه کار وی بسیار کمتر از نظروریه‌های ایده‌آلیست بزرگ که پیش از هرچیز به روشن‌ساختن امر الهی در این دنیای خاکی نظر داشته، به تفسیرهای کاذب توسل می‌جوید.

معرفی برخی از آموزشهای ویکو، تصویری از شناختهای ثمربخشی را که وی ارائه کرده عرضه می‌دارد و نشان می‌دهد که اغلب این آموزشها را علم هنوز تا به امروز به‌طور کامل بررسی نکرده است. این عقیده که اندیشه‌گران دوران باستان یونان و روم، یا دیگر فیلسوفان گذشته، به شناخت واپسین امور ازلی دست یافته باشند و نوع بشر از آن پس هیچ پیشرفتی نکرده و برعکس سیر انحطاط پیموده و دچار پرفت شده باشد، عقیده‌ای است که ویکو رد می‌کند و یکی از اندیشه‌هایی را پذیرا می‌گردد که پیش از این بیکن (که بی‌نهایت مورد احترام وی بود) بیان کرده است. ویکو از آنجا که مذهب کاتولیک دارد مجبور است، برای رعایت اصول دین، بهشت و آفرینش یزدانی را در آغاز تاریخ جای دهد. اما روایت کتاب مقدس از طوفان نوح به وی امکان می‌دهد تا این عصر زرین را به فراسوی مرزهای دانش احاله دهد و آغازگاه تاریخ به معنای خاص کلمه را در تیرگی و بربریت بداند — نکته‌ای که با حقیقت انطباق دارد. «به خودبینی اقوام» (که مبتنی است بر اینکه «هر قومی، یونانی یا بربر، ادعا کرده که تمامی وسایل آسایش زندگی را خود برای نخستین بار کشف و سنت تاریخ خویش را از آغاز جهان حفظ کرده است.») [۷۵]، «باید خودبینی فرزنگانی را افزود که خواستار آناند که تمامی

محتوای علم آنان به همان قدمتِ خودِ جهان باشد.» [۷۶] و ویکو «از ریشه برکندنِ اعتقاد به فرزاندگی بی‌همتای یونانیان و رومیانِ باستان را» [۷۷] ارج می‌نهد. «چنین است نظمی که امور انسانی در پی می‌گیرند: نخست، جنگلها بود، بعد کلبه‌ها، روستاها، شهرها و در واپسین وهله، آکادمی‌ها.» [۷۸] نوع بشر کار خویش را در پیش - تاریخی تیره و دهشتناک می‌آغازد.

بنابراین، آنچه باید کشف شود همانا قوانینی هستند که پیشروی بشر را به سوی تمدن تعیین می‌کنند. ویکو، روش خود را چنین تشریح می‌کند: «برای دستیابی به کشف این سرشتِ چیزهای انسانی، علم جدید بر مبنای بررسی دقیق اندیشه‌های انسانیِ مربوط به آنچه برای زندگی اجتماعی و ضروری یا مفید است عمل می‌کند.» [۷۹] بدین ترتیب ویکو، همانند ماکیاولی، اما به شیوه‌ای بسیار آگاهانه‌تر و پیگیرتر، این اندیشه را عزیمتگاه خویش قرار می‌دهد که آفریده‌های بشر را باید با ضرورت، و به‌طور دقیق‌تر با واکنش در برابر ضرورت مادی، تبیین کرد؛ اوضاع زندگی بیرونی و ساختمان روانی ابتدایی انسانهای اولیه عناصری هستند که ارائه‌ی تبیینی از تاریخ بشر را امکان‌پذیر می‌سازند. این وضعیتِ امور واقعی را در دورانهای اولیه می‌توان از مصالحی بیرون کشید که مشاهداتِ سنت و پیش از همه اسطوره‌شناسی در اختیار ما می‌گذارد.

ویکو طرح عظیمی از سیده‌دمانِ تمدن ارائه می‌دهد. ترس از عناصر - عناصرِ انسان‌وار شده، زیرا انسانهای اولیه سرشت خاص خویش را در جهان فرا می‌افکندند - پیدایش نخستین نهادها و نخستین قوانین را باعث می‌شود. رعد و برق و همه‌ی دیگر شکل‌هایِ دگرگونی هوا انسانها را به یافتن جایگاه‌های امن وامی‌دارند و در عین حال ترس از ابوالهولهایی را برمی‌انگیزند که قدرت برتری دارند. انسانهای اولیه، تفسیر رخداد‌های طبیعی را با فراقندن سرشت خاص خود در طبیعت و در نتیجه با جان‌بخشیدن به

نیروهای طبیعی آغازیدند: این تفسیر، خاستگاه شعر است که با سپیده‌دمان تمدن همزمان است. نخستین تحریک به تکامل بیشتر فرهنگ هنگامی داده شد که ضرورت مادی انسانهای اولیه و به قول ویکو «غولها» (ژئانها) را به تهیه مسکن واداشت. آنگاه آنان از «عادت حیوانی خود به سرگردانی در جنگل بزرگ زمین دست برداشتند و برعکس به زندگی سر بسته و یکجانشینی طی مدتهای طولانی در غارهایشان خو گرفتند.» [۸۰] در پی تحکیم فزاینده‌ی سلطه‌ی اراده بر حرکت‌های بدن «اقتدار حقوق طبیعی، جایگزین اقتدار بر طبیعت بشر شد؛ زیرا افراد در پی تصرف و اقامت در مکان‌هایی بودند که از ترس نخستین رعد و برق تصادفاً یافته بودند و با اشغال این مکانها صاحب آنها شدند. اشغال، تملکی طولانی و خاستگاه اصلی مالکیت در سرتاسر جهان است. این غولها همان مردمانی هستند که اجدادشان ژوپتر را می‌ستودند. معنای تاریخی این عبارت آن است که انسانهای محبوس در اعماق زمین و مخفی در غارها، شهریاران «اقوام برتری» شدند که ژوپتر نخستین خدای آنان است. همین انسانها بناهای مجلل کهن را ساختند که... کشورها و دولتها را تشکیل دادند.» [۸۱] زیرا پس از آنکه طبیعت غولها را به یکجانشینی واداشت، آنان در مسکنهای خود در درون غارها باقی نماندند؛ کلبه‌سازی را فرا گرفتند و چون کشاورزی را آغاز کردند، سرانجام در حاصلخیزترین و در عین حال محافظت شده‌ترین مکانها استقرار یافتند.

نکته‌ی بسیار مهم آنکه ویکو عناصر تمدن را از کنش و واکنش میان موقعیت مادی خارجی و تمایلاتِ غریزی آدمیان استنتاج می‌کند. ویکو اگرچه به مشیت الهی متوسل می‌شود، هر بار که این اوضاع در استقلال کامل از اراده‌ی آگاهانه‌ی آدمیان نمودار می‌گردد، تبیین‌هایی فاقد هر نوع گمان بی‌پایه ارائه می‌کند که، در اساس، اغلب با جدیدترین برداشتها همخوانی دارند. عناصر تمدن اساساً به چهار عامل فروکاسته می‌شوند که حاصل کنش و

واکنشی است که به آن اشاره شد. ویکو آنها را «چهار علت، و به عبارتی چهار عنصر اساسی جهان اجتماعی می‌نامد [...]»: دینها، ازدواجها، پناهگاه‌ها و نخستین قانون ارضی.» [۸۲]

در این جا، به عنوان نمونه، به بحث درباره‌ی نظریه‌ی اسطوره‌شناسی نزد ویکو بسنده خواهیم کرد. در نظرگاه ویکو، خاستگاه اسطوره‌شناسی واکنش ترس آلود در برابر نیروهای برتر طبیعت است. آدمیان ذات خاص خود را در طبیعت فرامی‌افکنند؛ به عبارت دیگر آنان نیروهای طبیعی رویاروی خویش را به طور پیشینی به مثابه گوهرهای زنده‌ی ممنوع خود فرامی‌افکنند. تنها تفاوت در آن است که این نیروها پرتوان‌تر، نیرومندتر و هولناک‌ترند. برداشت بسیار روشن و بی‌نهایت پرورده‌ی ویکو، او را به پیشاهنگ لودویگ فویرباخ در تفسیر انسان‌شناختی دین تبدیل می‌کند. ویکو، پس از بررسی صفات انسان اولیه، می‌نویسد: «سرشت نخستین بنیادگذاران تمدن کافرکیش می‌باید چنین بوده باشد: هنگامی که پس از طوفان نوح، صاعقه برای نخستین بار با غرشی هولناک که بایسته‌ی این نخستین لرزش فرودآمده بر هوا بود، درخشیدن گرفت... این غولهای نیرومند و پرتوان پراکنده در بیشه‌ها و بر فراز کوهساران — جایگاهی که کنام حیوانات وحشی نیز هست — از این غرش هراسان شدند، از این رخداد سترگی که علت آن را نمی‌دانستند در شگفت ماندند، چشمان خویش را به بالا دوختند و آسمان را مشاهده کردند. ما دیده‌ایم که در سرشت ذهن آدمی است که معلولهای ناشناخته را با علت‌هایی توضیح دهد که از طبیعت خود بیرون کشیده است. به همین رو، در سرشت این آدمیان نیرومند بوده است که شور و هیجانهای شدید خویش را با فریادزدن و غریو برکشیدن نشان دهند. آنان آسمان را همانند پیکر زنده‌ی عظیمی به تصور درآوردند که آن را ژوپتر نامیدند و او نخستین خدای اقوام برتر شد؛ آنان پنداشتند که این پیکر زنده می‌خواهد با شعله‌های برق و غرش

رعد چیزی به آنان بگوید.» [۸۳]

ویکو بیان می‌دارد که «در وضعیت بی‌قانونی، مشیت الهی آدمیان وحشی و خشن را به سوی [تبدیل شدن به] بشر کشانید، نزد آدمیان تصویری مبهم از الوهیت را برانگیخت که آنان در حالت نادانی خویش به آفریده‌هایی نسبتش دادند که الوهیت مستقل از آنان بود و بدین ترتیب اقوام را ایجاد کرد. آدمیان که بدین سان از این الوهیت خیالی هراسان گشته بودند، پذیرش نظم معینی را آغازیدند.» [۸۴]

ویکو در جای دیگر همین مفهوم را چنین توضیح می‌دهد: «هرآنچه گفته آمده، با نظر مشهور لاکتاتیوس^۱ همخوان است؛ او به هنگام بررسی سپیده‌دمان بت‌پرستی می‌گوید که انسانهای اولیه ساده و خشن، خدایان را از ترس قدرتی خیالی اختراع کردند. بدین سان ترس به تنهایی نخستین خدایان را آفریده است. نه ترس آدمیان از یکدیگر، بلکه ترس آنان از خودشان.» [۸۵]

آدمیان «پرداختن به کنجکاوی را آغازیدند که فرزند جهل و مادر علم است که هنگامی که شگفتی ذهن انسان را باز کرده است آن را می‌آفریند.» [۸۶]

ارزش کار ویکو تنها هنگامی به درستی آشکار می‌گردد که آموزه‌ی او را در باب خاستگاه تاریخی اسطوره‌شناسی با نگرشی عقل‌باور مقایسه کرد که در همان دوره یا چند دهه‌ی بعد می‌پندارد با توسل به حکم ساده‌انگارانه‌ی خدعه‌گری کیشیان کار دین را ساخته است. ویکو اهمیت تمدن‌ساز دین را به‌طور مشروح بررسی کرده و به‌عنوان مثال تأکید ورزیده است که دینها، از جمله، وظیفه دارند تا زیانهای توده‌ها را به خاطر دست‌کشیدن از تمایلاتی که در زندگی اجتماعی از آنان خواسته می‌شود جبران کنند. برای ویکو،

۱. Lactance، حدود ۲۶۰-۳۴۰، نویسنده‌ی مسیحی در اثبات حقانیت مذهب مسیح. آثار او در باب مسیحیت و تاریخ آن حاکی از اطلاع وسیعش از ادبیات رومی است. دایرة‌المعارف مصاحب. - م.

اسطوره‌شناسی به‌علاوه نوعی پیش - شکل اولیه و ضروری شناخت است که علم ما از آن ناشی می‌شود و به همان اندازه‌ی شکل ذهنیت آدمی در تمدن جدید، به سطح معینی از تکامل جامعه وابسته است. «هنگامی که جنگها، اقوام را در چنان وحشیگری غرقه ساخته‌اند که قوانین بشری را دیگر رعایت نمی‌کنند، یگانه ابزار نیرومند مطیع ساختن آنان همانا دین است.» [۸۷] ویکو برخلاف عقل‌باوری می‌آموزد که دینهای کاذب حاصل تکاملی ضروری‌اند و نه آفریده‌ی نیرنگبازی فردی.

ویکو بی‌گمان نخستین اندیشه‌گری است که همتایی میان نخستین اقوام تاریخی و انسانهای اولیه و کودکان را دریافته است. او همچنین نخستین کسی است که به همخوانی تکامل فردی و تکامل نوعی انسان پی برده است. در این باره او کشفیات مهمی انجام داده است، از جمله اینکه کودکان و انسانهای اولیه توانایی «ایجاد مقوله‌های منطقی» را ندارند و در عوض - به بیان او - «انواع یا کلیات تخیلی، نمونه‌ها یا الگوهای آرمانی دارند که همه‌چیز را به آنها مربوط می‌کنند.» [۸۸] این آموزه، که برطبق آن نخستین درجه‌های خردمندی، به تعبیری، شیوه‌ی برخورد مقوله‌ای را نمی‌شناسند و با اندیشه‌ای پیش - منطقی مشخص می‌شوند، با نتایج پژوهشهای معاصر و پیش از همه با کارهای لوی - برول^۱، همخوانی کامل دارد.

دیگر دستاورد مهم ویکو در عرصه‌ی دیانت اسطوره‌ای، نظریه‌ای است که اساس آن را در این جمله بیان می‌دارد: «نخستین افسانه‌ها می‌بایست دربردارنده‌ی حقایق سیاسی باشند و بدین‌سان تصویری از تاریخ اقوام بدوی را عرضه می‌دارند.» [۸۹] این در حکم تأکید بر این باور است که برداشتهای

۱. Lévy-Bruhl، ۱۸۵۷-۱۹۳۹، فیلسوف، روانشناس و نژادشناس فرانسوی. تحقیقاتش در صورتهای بدوی زندگی ذهنی انسان شهرت دارد و آثارش مشتمل است بر اخلاق و علم سجایا (۱۹۰۳) و روحیه‌ی بدوی (۱۹۲۲) دایرةالمعارف مصاحب. - م.

اسطوره‌ای آفریده‌های آزادِ ذهن نیستند بلکه، در عینِ تحریفِ واقعیتِ اجتماعی، آن را منعکس می‌سازند. اگر این اندیشه را نه فقط در مورد فلسفه و هنر - آن‌چنان‌که ویکو انجام داده - بلکه در مورد تمامی شکل‌های ایده‌تولوژیکی آگاهی به کار بریم، صورت‌بندی آموزه‌ی تاریخی - فلسفی بسیار دامن‌گستری خواهیم داشت. بازنمودهای ذهنی ویژه‌ی یک دوره، از فرایند زندگی اجتماعی و از وضعیت متناظر مناسبات کنش و واکنش متقابل میان آدمیان و طبیعت سرچشمه می‌گیرند. محتوای آنها - خواه آشفته‌ترین تصور و خواه روشن‌ترین شناخت - واقعیتِ عینی و هستی است. یگانه نکته‌ی مهم آن است که بتوان، در مورد هر دورانی، به واقعیتی که محور آن دوران را تشکیل می‌دهد آگاهی یافت، زیرا این واقعیت حتی در ناروشن‌ترین پرستشها نیز بازتاب می‌یابد.

تفسیر افسانه‌ی کادموس^۱ نمونه‌ای از روش ویکو ارائه می‌دهد. اربابان نخستین دولت - شهرها از غولهایی که در بهترین و حاصل‌خیزترین مکانها استقرار یافته‌اند، برمی‌خیزند. آنان خانواده‌هایی ایجاد کرده و «پناهگاه‌هایی» گشوده‌اند که سیه‌روزترین افراد ناگزیرند به علت‌های مادی از آنها استفاده کنند. سپس نخستین قانون ارضی مناسبات مالکیت را تثبیت می‌سازد و چیرگی اربابان را تأیید می‌کند. بدین ترتیب است که به گفته‌ی ویکو: «دولت - شهرهایی زاده شدند که از دو گروه از آدمیان تشکیل شده بودند: اشرافی که فرمان می‌راندند و توده‌هایی که فرمان می‌بردند. موضوع علم سیاست که جز علم فرماندهی و فرمانبری در دولت - شهر نیست، از همین جانشی می‌شود.» [۹۰]

غولها در مقام اربابان - اشاره‌ی ضمنی به یونانیان و رومیان دوران باستان که به طبع عنوان خدایان را به خود می‌دهند - نزد ویکو قهرمان خوانده می‌شوند.

1. Cadmus

کادموس «اژدها را می‌کشد (یعنی جنگل بزرگ زمین را ویران می‌کند)، دندانهای او را در زمین می‌کارد (یعنی با قطعه‌چوبهای محکم و خمیده‌ای زمین را شیار می‌زند)، سنگ بزرگی پرتاب می‌کند (که نشان‌دهنده‌ی خاک سفت‌شده‌ای است که توده‌ها یا بندگان دیگر نمی‌خواهند به نفع اربابانشان کِشت کنند)؛ آدمیان، سر تا پا مسلح از شیارهای زمین بیرون می‌آیند (یعنی قهرمانان برای مخالفت با تثبیت نخستین قانون ارضی از زمینهای خویش سلاح به دست خارج می‌شوند و، نه در میان خود، بلکه با افراد یاغی می‌جنگند. شیارها نمایانگر رسته‌هایی هستند که اشراف برای ایجاد دولت - شهرها تشکیل داده بودند)؛ سپس کادموس به اژدها (دراکون) تبدیل می‌شود که قدرت سناهای اشرافی از وی برمی‌خیزد... زیرا به نظر یونانیان دراکون است که قوانین را با خون می‌نویسد. همه‌ی این نکته‌ها مؤید مطلبی است که ما گفته‌ایم: افسانه‌ی کادموس چندین قرن تاریخ شاعرانه را دربرمی‌گیرد و مثال مهمی از همان ناپختگی است که دوره‌ی کودکی جهان می‌کوشیده شرح حال خود را با آن بیان کند. این یکی از سرچشمه‌های اساسی دشواریهایی است که در توضیح اسطوره‌ها پیش روی ما قرار دارد.» [۹۱]

ویکو این وابستگی توده‌ها به اشراف و بردگان به اربابان را پیوسته بازمی‌یابد و آن را با مناسبات قرون وسطایی سرف‌داری و رعیتی مقایسه می‌کند. فرزندان به محض آزادی از قید خانوادگی، یعنی از قدرت شاهانه‌ی پدر، خود می‌توانند پدر بشوند. اما برده در وابستگی زندگی می‌کند و هیچ امید رهایی ندارد. فشاری که بر بندگان وارد می‌آید، نارضاییها و سرانجام انقلابهایی را برمی‌انگیزاند. بدین ترتیب، در نظرگاه ویکو، تقابل طبقات واقعیت تاریخی بنیادی و کلید درک اسطوره‌شناسی یونانی است. رنجهای خاص تانتال^۱، ایکسیون^۲ و سیزیف^۳ - اسطوره‌هایی که بیانگر آن‌همه

1. Tantale
3. Sysiphe

2. Ixion

انگیزه‌های طغیان‌اند - نمادی است از شکل‌های گوناگون سیه‌روزی بردگان. [۹۲]

اما اسطوره‌شناسی یگانه شکل آگاهی نیست که ویکو در مقام بازتاب مناسبات اجتماعی به بررسی آن پرداخته باشد. او فلسفه را نیز با واقعیت تاریخی پیوند می‌دهد. «با مشاهده‌ی اینکه شهروندانِ آتن به هنگام وضع قوانین برآن‌اند تا پیرامون اندیشه‌ای یکدست، با سودمندی برابر و مشترک برای همگان، متحد شوند.» [۹۳] سقراط یکی از «انواع معقول» و افلاطون مُثُل را طرح‌ریزی کرد و هنگامی که ویکو به بحث در باب مفهوم جدید برابری در اندیشه‌ی ارسطو می‌پردازد، آشکارا بیان می‌دارد «که این اصول فلسفه، منطق و اخلاق در میدان آتن زاده شدند.» [۹۴]

چنین برداشتی از اسطوره‌شناسی و فلسفه - که پژوهش مناسبات و پژوهش امور «نهفته» را اساسی می‌شمارد - در مقایسه با موضع هابز که به این بسنده می‌کند که آموزه‌های کاذب با هدف فریب مردمان آزادانه ساخته شده‌اند، نشان پیشرفتی عظیم است. در نظرگاه ویکو این آموزه‌ها، در اساس، بیان تحریف‌شده‌ی واقعیت‌اند که بر سطح نازلی از تکامل پی‌افکنده شده‌اند. خاستگاه زبان، هنر، دین و فلسفه بیش از خاستگاه دولت عقلانی نیست، دولتی که برخلاف پندار نظریه‌پردازان حقوق طبیعی، هیچ نشانی از فرآورده‌های ارادی و آگاه عقل بشر ندارد. وظیفه‌ی علم بیشتر عبارت است از دریافتن این فرآورده‌های فرهنگ در مقام تجلّی رو - ساختی تاریخ، و درک مناسباتی طبیعی، غریزی و اجتماعی که این فرآورده‌ها حاصل و بازتابگر آنها هستند. تفسیرهایی که ویکو از اسطوره‌شناسی ارائه داده الگوهایی هستند برای هر کوششی در راه درک محتواهای «معنوی» بر مبنای مناسباتی اجتماعی که این محتواها را تعیین می‌کنند. در نظرگاه ویکو، فرایند آفرینش هنری یا دینی را نمی‌توان به هیچ‌رو همانند بازآفرینی آگاهانه و حتی عمدی واقعیتی معین

تفسیر کرد که ایده‌تولوژی بر آن سایه نیانداخته باشد. آثار هنری که جامعه‌شناس، بعدها بازتاب دوره‌ی موردنظر را در آنها مشاهده می‌کند - از دیدگاه آفریننده‌ی آنها - همانند بینشی اصیل و یکسره «طبیعی» نمودار می‌شوند. هیچ هماهنگی پیش‌ساخته‌ای میان ارزش بیان اجتماعی آثار آفرینشگر و مقاصد فردی آفریننده‌ی آنها وجود ندارد. آثار هنری تنها در سیر تاریخ به روشنایی دست می‌یابند.

«روحیه‌ی بشر طبعاً به لذت‌جویی در آنچه وحدت‌بخش است، گرایش دارد.» [۹۵] بی‌تردید ویکو و کوشش وی برای تبیین وحدت‌ساز تاریخ، هنوز از آن ساخته‌های ترکیبی بسی دور است که می‌پندارند نه فقط اصلِ درک گذشته بلکه اصل تعیین آینده را نیز دارا هستند. این نظامهای تاریخی - فلسفی، تاریخ را به عبارتی همانند دستگامی برخوردار از مضمونی وحدت‌بخش در نظر می‌گیرند که برای یک منطق بی‌ابهام، ادراک‌پذیر است و می‌توان آن را با کوچکترین جزئیاتش بازسازی کرد. این ساختار هم با نظام سترگ هگل سازگار است و هم با طرح ساده‌ی اسپنگلر^۱: در نظرگاه آنان پیوسته یک تمدن مسلط وجود دارد که مرحله‌های شکوفایی، اوج و پژمردگی خود را می‌گذراند تا سپس تمدن بعدی جایگزین آن شود. ویکو نیز خرسندی

۱. Spengler، «فلسوف آلمانی (۱۸۸۰-۱۹۳۶). کتاب فلسفی مهم او، انحطاط غرب، پیش از جنگ جهانی اول تألیف شده بود، اما در ۱۹۱۸ و ۱۹۲۲ منتشر گردید... شپنگلر می‌خواست سیر تاریخ را از پیش تعیین کند، ولی نه برپایه‌ی پیشینی دینی یا سیاسی، بلکه از روی دقت علمی... شپنگلر از مطالعه‌ی تاریخ جهان و بکاربردن روش مقایسه به این نتیجه می‌رسد که هر فرهنگی، مانند موجودات زنده، دارای عمر محدودی است و مانند آن، دوره‌ی جوانی و کهنولت و پیری دارد. هر فرهنگی از مراحل شکوفندگی و گسترش و پژمردگی می‌گذرد و بعد از میان می‌رود. وی مرحله‌ی قبل از سقوط فرهنگ را «تمدن» می‌نامد و به عقیده‌ی او، دوره‌ی کنونی ما دوره‌ی تمدن فرهنگ غرب است، و پس از آن زمان سقوط آن فرا خواهد رسید. علائم دوره‌ی ماقبل سقوط یا دوره‌ی تمدن عبارتست از تکیه بر عقلیات، و استعمار فنون، دموکراسی، شهرهای بزرگ و جهان‌وطنی.»
دایرةالمعارف مصاحب - م.

تاریخ‌نگری جهان‌گستری را به ما عرضه می‌دارد؛ در آثار وی نیز می‌توانیم از عامل «وحدت‌بخش» بهره‌مند شویم. افزون بر این، هر آنچه در طرح اسپنگلر رؤیایپردازی صرف تاریخی - فلسفی به حساب نمی‌آید، شبیه مطالبی است که در آثار ویکو یافت می‌شود. البته ویکو بر این باور است که وظیفه‌ی ازلی، به رغم بازگشت شکل‌های کهن و با وجودی که بشریت در پایان هر دوره در بربریت فرو می‌رود، در هر حال، برپایی نهایی نظم عادلانه‌ی امور است - و این اعتقادی فلسفی است که او را در تقابل اساسی با اسپنگلر قرار می‌دهد. این اندیشه هنوز به شیوه‌ی خاصی بر اندیشه‌ی یگانگی منطق تاریخی و مشیت الهی پی‌افکنده شده است. در پیشگفتار انحطاط غرب می‌خوانیم که «اگر در واژه‌های شکوفایی، بالندگی، اوج و پژمردگی... نشانه‌های عینی حالت‌های انداموار را بنگریم و اگر در سرنوشت‌های دگرگون‌شونده‌ی این افراد بزرگ [اشاره به تمدنهاست. ه]، امور نمونه‌وار و در طغیان رام‌ناشدنی امور عَرَضی، عنصر ضروری را باز یابیم، آن‌گاه سرانجام نمایش تصویر تاریخ جهانی را آن‌چنان که برای ما، و فقط برای ما غربیان، طبیعی است نظاره‌گر خواهیم بود.» [۹۶] ویکو - که گویی به دیدگاه ماکیاولی می‌پیوندد - از مدتها پیش همین تصویری را به کار برده که ما معاصران «سرانجام» باید نمایش تاریخ جهانی را به وسیله‌ی آن شاهد باشیم، و او از این تصویر همان بهره‌ای را می‌برد که در نظرش طبیعی است و در هر حال به دور از هرگونه مابعدالطبیعه است. او توضیح می‌دهد که علم ما «به ترسیم دور ازلی تاریخی آرمانی» می‌انجامد «که بر روی آن تاریخ‌های همه‌ی اقوام، همراه با زایش، پیشرفت، انحطاط و فرجام آنان، در گذر زمان می‌چرخد.» [۹۷] ویکو با ملاحظه‌ی اینکه تمدن را یک روح آزاد از بیرون بنا نکرده، بلکه خاستگاه‌ها و تکامل آن ضرورتاً با اوضاع مادی و مناسبات کنش و واکنش میان این مناسبات و انسان‌های اولیه تعیین می‌شود، متقاعد گشته که هر جا جامعه‌ای برپا می‌شود، این جامعه باید

ضرورتاً، همیشه و هر جا، مسیری یگانه را طی کند؛ به نحوی که می‌توان در واقع خطوط اساسی «تاریخی آرمانی» را معین کرد که همه‌ی تمدنها باید در تحقق تقدیر خویش دنبال کنند. «هرجا ما شاهد آن باشیم که آدمیان از دوره‌های وحشیگری، حیوانی و ددمشانه بیرون می‌آیند تا تحت تأثیر ادیان متمدن شوند، جامعه‌ها با از سرگذراندنِ مراحل بررسی شده در این کتاب زاده می‌شوند، پیشرفت می‌کنند و زوال می‌یابند.» [۹۸]

نخستین دوره را سلطه‌ی غولها تشکیل می‌دهد. صورت شناختِ ویژه‌ی این دوره تخیل است و ابزار بیان آن، شعر و همی است. در دوره‌ی دوم — که ویکو دوره‌ی قهرمانی می‌نامد — طبقات و در نتیجه دولتها نمودار می‌شوند. قهرمانان، یعنی اربابان، بر ضد توده‌ها — بردگان — در رسته‌های نظامی شکل می‌یابند تا از ساختار مالکیت حمایت کنند و در مقابل کسانی که هیچ چیزی ندارند پایداری ورزند. از مجمع اربابان، یعنی کسانی که فرماندهی این مبارزات اجتماعی را در دست دارند، شاهان برمی‌خیزند. پس آنان کسانی هستند که «در نوک پیکان کارزار با بندگان شورش قرار می‌گیرند» [۹۹]؛ و «نخستین دولتها با هدف انحصاری حفظ قدرت اربابان برپا شده‌اند.» [۱۰۰]

ویکو مرحله‌های بعدی تاریخ «آرمانی» خود — «عصر آدمیان» — را با ژرفای بسیار کمتری بررسی کرده است. بزرگترین بخش علم جدید از بررسیهای عصر شاعرانه و عصر قهرمانی تشکیل شده است. پس از سلطنت آغازین، جمهوری اشرف‌سالار و سپس مردم‌سالار و بعد امپراتوری و سرانجام انحطاط فرا می‌رسد. «منش اقوام، نخست، خشن است، بعد، جدی، سپس آرام، بعد ظریف و ملایم و سرانجام، فاسد.» [۱۰۱]

بنابراین، ویکو نیز مانند ماکیاولی یقین یافته که هر یک از این دوره‌ها به ضرورت با فروافتادنِ مجدد در بربریت و آغاز دوره‌ی جدیدی همراه است. در نظرگاه ویکو، بنیاد بی‌واسطه‌ی این اندیشه‌ی سقوط مجدد در واقعیت

قرون وسطا نهفته است. قرون وسطا دوره‌ی قهرمانی جدید و دومین بربریت است. ژرف‌ترین فصلهای علم جدید بی‌گمان فصلهایی است که ویکو قرون وسطا را با تمامی تیرگی، ددمنشی و تنگ‌نظری آن با دوره‌هایی باستانی مقایسه می‌کند که اسطوره‌شناسی شاهدی بر آنهاست. این کاتولیک بی‌تردید تأکید می‌ورزد که عنوان «اعلی‌حضرت همایون شاهنشاهِ ظل‌الله» و این حقیقت که شهریارانِ قرون وسطا القاب و مناصب روحانی دریافت می‌داشتند، هر دو، نوعی تکرارِ خود - یزدان‌سازیِ قهرمانان اسطوره‌های یونانی است و بر بازگشت مناسبات اجتماعی یکسانی بنا شده است. ویکو الگوهایی از جامعه‌شناسی تطبیقی عرضه می‌دارد که از تمامی دستاوردهای قرن هفدهم و هجدهم در این عرصه (به استثنای ولتر) بسی فراتر می‌روند. دیگر جنبه‌ی برجسته‌ی روش ویکو آن است که او طرح تاریخ آرمانی خود را به شیوه‌ای نظرورانه، بر مبنای مفهومی پیشاپیش داده شده، به کار نمی‌برد و آن را به یک تقدیر تحمیلی تبدیل نمی‌سازد. برعکس، گزارشهای او پیوسته بر داده‌های تجربی استوار شده‌اند: به‌عنوان مثال او بربریت جدید را با تهاجمهای بزرگ توضیح می‌دهد. هر جا که رویدادهایی از این نوع - از پدیده‌های طبیعی و تهاجم قبیله‌های وحشی گرفته تا خود - گسیختگی ملتهای متمدن - بشر را به دوره‌های آغازین اش باز می‌گردانند، تمامی تکامل پیشین باید از صفر از سرگرفته شود و بر مبنای قوانین اجتماعی که ویکو می‌پندارد آنها را در علم جدید اثبات کرده، به همان شیوه‌ی سابق، جریان یابد. او در باب علم خاص خویش اعلام می‌دارد: «کارهای اقوام تداوم می‌یابد و حتی هنگامی که جهانهای بی‌کرانی نیز در ازل از نو زاده شوند - چیزی که بی‌گمان نادرست است - باید مسیری را که این علم مشخص ساخته پیمایند و خواهند پیمود.» [۱۰۲]

آموزه‌ی تکرار [مراحل تکامل] در نظرگاه ویکو، جز اعتقادی محض به

بازگشت امور انسانی نیست. اما تنها در حدی می‌توان به وی حق داد که احتمال بازگشت به بربریت هیچ‌گاه یکسره نفی نشده است. این سقوط مجدد ممکن است حاصل فاجعه‌های طبیعی، و نیز، چه بسا، نتیجه‌ی علت‌هایی باشد که به خود آدمیان وابسته‌اند. تهاجم‌های بزرگ بی‌گمان رویدادی از آن گذشته‌اند؛ اما در پس برون‌سوی فریبده‌ی زمان حال، در درون دولتهای متمدن، تنش‌هایی نهفته‌اند که به‌خوبی می‌توانند حرکت‌های دهشتناکی را به‌سوی بازگشت به گذشته برانگیزانند. تقدیر بر رویدادهای انسانی فقط در آن حدی سلطه دارد که جامعه از توانایی هدایت آگاهانه‌ی کارهایش در جهت منافع خویش، بی‌بهره است. هنگامی که فلسفه‌ی تاریخ هنوز معتقد است که تاریخ مقصدی دارد که ناروشن است اما به شیوه‌ای خودفرمان و مستقل عمل می‌کند (مقصدی که می‌کوشند آن را با طرح‌ها، ساخته‌های منطقی و نظام‌ها، تشریح کنند) شایسته است که در پاسخ گفته شود که در جهان، مقصد و عقلی وجود ندارد مگر فقط در همان مقیاسی که آدمیان آنها را در جهان تحقق بخشند. اما اگر در تاریخ در پی کشف قوانینی باشیم که شناخت آنها ممکن است چونان ابزار تحقق این مقصد و این عقل بشری به کار آید، آن‌گاه ویکو، این فیلسوف تاریخ، کسی که به تفسیر پیش‌ریس این مقصد دست زده، بی‌گمان فردی پیشگام به حساب می‌آید.

یادداشتها

۱. علم جدید بی‌گمان برای تدوین قوانین طبیعت که کاربرد آنها، در آینده، مسأله‌انگیز می‌نماید، ارزشی معین قائل است. اما این قوانین ارزشی ندارند مگر در آن حد که یافتنِ دیگر قوانینی را امکان‌پذیر می‌سازند که تحقق آنها چنین محدود نیست... (ه).

۲. جان استوارت میل این حکم را نوعی «مثال برای استنتاج» می‌داند (ه).

3. *I tre libri de' Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531); *Il Principe* (1532); *Dell' istorie Fiorentine* (1532). Nous donnons les références en français à: MACHIVAVEL, *Oeuvres complètes*, N. R. F. (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1964, et à MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, U. G. E., collection 10/18, Paris, 1965 (cette anthologie contient presque tous les passages cités par Horkheimer). (N. d. T.)

4. N. R. F., p. 414.

5. N. R. F., p. 467.

6. N. R. F., p. 709.

7. N. R. F., p. 378; 10/18, p. 118.

8. N. R. F., p. 385; 10/18, p. 120.

9. N. R. F., p. 386; 10/18, p. 121.

10. N. R. F., p. 1169; 10/18, p. 112.

11. N. R. F., p. 499; 10/18, p. 158.

12. N. R. F., p. 497; 10/18, p. 156–157.
13. N. R. F., p. 498; 10/18, p. 157.
14. DIDEROT, Oeuvres complètes, Paris 1876, t. XVI, p. 33.
15. N. R. F., p. 339; 10/18, p. 123.
16. N. R. F., p. 390; 10/18, p. 124.
17. N. R. F., p. 946; 10/18, p. 105.
18. N. R. F., p. 391; 10/18, p. 125.
19. N. R. F., p. 391; 10/18, p. 125.
20. N. R. F., p. 946; 10/18, p. 105.
21. N. R. F., p. 1088; 10/18, p. 111.
22. N. R. F., p. 365; 10/18, p. 77.
23. *Ibid.* (شهریار، ترجمه‌ی داریوش آشوری، ص ۱۱۲–۱۱۳)
24. N. R. F., *ibid.*; 10/18, p. 78. (شهریار، ص ۱۱۳، با اندکی تغییر)
25. Frédéric II, le Grand roi de Prusse, *Anti-Machiavel ou Essai de critique sur «le Prince» de Machiavel*, La Haye 1740. Préface
26. MACHIAVEL, *Lettres*, t. II. Gallimard 1955, p. 327.
27. *Ibid.*, p. 327.

۲۸. ما در اساس به آثار زیر اشاره داریم: در باره‌ی شهروند (Citoyen) (۱۶۴۲)، لویاتان یا ماده و صورت و قدرت حکومت دینی و مدنی (*Léviathan, ou la* در باره‌ی انسان (*De l'Homme*) کتاب او به نام بهیموت یا پارلمنت طویل (*Béhémoth ou le long parlement*) اهمیت بسیار زیادی دارد: او در این کتاب، تاریخ انقلاب کرامولی را، از ۱۶۴۰ تا بازگشت سلطنت، در قالب مناظره‌هایی چند بررسی می‌کند. این اثر پس از مرگ نویسنده‌اش منتشر شد: هابز، هرچند با چارلز دوم آشتی کرده و به این کتاب، از روی احتیاط، جمله‌هایی را به کرامول و «مستقلان» افزوده بود، اما نتوانست اجازه‌ی انتشار آن را بگیرد، چرا که مخالفان وی نفوذ فزاینده‌ای در دربار پیدا می‌کردند. برخی از آثار او را در همان زمان حیاتش هم پروتستان‌ها و هم کاتولیک‌ها ممنوع کرده بودند. سه سال پس از مرگ هابز، دانشگاه آکسفورد، حکمی علیه آموزه‌ی شوم کسانی صادر کرد که آموزش می‌دهند که

همراه با کریستیان وُلَف، واژه «عقل» را به معنای صرفِ قوه‌ای روانی گرفته، سردرگمی بدفرجامی را در پی داشته که حتی نزد کانت نیز به کلی برطرف نشده است. (ه)

47. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, pp. 86–87.

48. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, préface, p. 43.

49. HEGEL, *Leçons sur de la philosophie l'histoire*, traduction J. Gibelin, Vrin, Paris 1946, p. 51.

50. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J. Hyppolite, Aubier, 1947, t. II, p. 115.

۵۱. پذیرش اینکه نظریه‌ای از جهت تاریخی مشروط است به هیچ‌رو به معنای اثبات آن نیست که این نظریه نوعی ایده‌تولوژی است. برای چنین اثباتی باید کارکرد اجتماعی آن نظریه را روشن کرد – چیزی که بسیار دشوارتر است. (ه)

52. HEGEL, *Encyclopédie*, traduction J. Gibelin, Vrin, 1952, § 386, remarque, p. 218.

53. *Ibid.*, § 214, remarque, p. 129.

۵۴. در این فصل ما به مجموعه‌ای از دیگر یوتوپیاها می‌پردازیم که محتوای همانندی دارند، به ویژه به شهر آفتاب اثر راهب اهل کالابریا، کامپانلا، یکی از بزرگترین فیلسوفان آن زمان. (در مورد کامپانلا به ویژه به اثر زیر مراجعه شود:

Freidreich MEINECKE, *Die idee der staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich et Berlin 1925).

آثار یوتوپایی بسیاری وجود دارد، از طرفداران رادیکال کرامول، برابری خواهان (niveleurs) گرفته تا «فیلسوفان» فرانسوی که برجسته‌ترین یوتوپای آنان «قوانین طبیعت» اثر آبه مورللی است که در ۱۷۵۵ منتشر شده است. یوتوپا پردازان قرن نوزدهم و بیستم که از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ اهمیت کاملاً متفاوتی با دیگران دارند، در این بررسی به حساب نیامده‌اند. (ه)

55. Actes du procès, cités d'après Émile DERMENGHEM, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris 1927, p. 86.

56. MEINECKE, *op. cit.*, p. 123.

57. Thomas MORE, *Utopie*, traduction de M. Delcourt, La Renaissance du livre, 1966, p. 52.

58. MORELLY, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, Paris 1910, p. 16.

59. J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde partie, *Oeuvres complètes*, t. III, Biblioth. de la Pléiade, 1966, p. 164.

۶۰. این نکته را که طرح یوتویایی، بر مبنای ذات خود، زور و اقتاع را در مقام ابزار تحقق نظام بهتر می‌پذیرد، کامپانلا با زندگی خود به روشنی ثابت کرده است، زیرا پس از شکست توطئه‌ی ضدحکومتی او، آرمان خویش را در زندان نیز پیگیری کرد و بر آن شد تا حکومتگران را با نوشته‌های خود قانع کند. (ه)

61. MORE, *ibid.*

62. *Le Prince*, chap. XV, Bibliothèque de la Pléiade, p. 335; U.G.E., collection 10/18, p. 50-51. (شهریار ص ۷۸ - ۷۹)

63. KANT, *Critique de la raison pure*.

۶۴. هدف و وسیله‌های موجود چنان دور از هم بودند که می‌توان فهمید چرا یوتویا پردازان برای تحقق مقاصدشان به ابزارهای نامعقول متوسل شده‌اند: مور بر سر آن است تا حکومتها را متقاعد کند و کامپانلا، در کالابریا، شورش راهبان را تدارک می‌بیند. (ه)

65. HEGEL, *Encyclopédie*, *op. cit.*, § 552, p. 294.

66. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, *op. cit.* Introduction, p. 72.

67. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, Paris, 1907, p. 217 et sq.

68. Giambattista VICO, *La Scienza Nuova*, Bari, 1967, p. 5. Il existe une traduction française récente, G. VICO, *La Science Nouvelle*, Nagel, 1953. Nous citerons cependant d'après la plus récente édition italienne.

69. *Ibid.*, p. 6.

70. *Ibid.*, p. 126.

71. *Ibid.*, p. 110.

72. *Ibid.*, p. 123.

73. *Ibid.*, p. 123.

74. *Ibid.*, p. 123–124.

75. *Ibid.*, p. 111.

76. *Ibid.*, p. 72.

77. *Ibid.*, p. 91.

78. *Ibid.*, p. 94.

79. *Ibid.*, p. 125.

80. *Ibid.*, p. 152.

81. *Ibid.* p. 178.

82. *Ibid.*, p. 290.

83. *Ibid.*, p. 145.

84. *Ibid.*, p. 83.

85. *Ibid.*, p. 148.

86. *Ibid.*, p. 200.

87. *Ibid.*, p. 83.

88. *Ibid.*, p. 89.

89. *Ibid.*, p. 87.

90. *Ibid.*, p. 289.

91. *Ibid.*, p. 315–316.

92. *Ibid.*, p. 260.

93. *Ibid.*, p. 495.

۹۴. ترجمه‌ی آلمانی روشن‌تر است، زیرا می‌گوید «... این اصول... در میدان بازار آتن زاده شدند.» اما ویکو تنها از «میدان» سخن می‌گوید. با این همه شایان ذکر است که میدان مرکزی آتن «آگورا» که مجلس خلق در آن جا تشکیل می‌شد، یک مرکز بازرگانی عظیم نیز بوده است.

95. *Ibid.*, p. 88.

96. Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, première partie, N. R. F., Paris 1948, p. 38.

97. VICO, *op. cit.*, p. 126.

98. *Ibid.*, p. 154.

99. *Ibid.*, p. 99.

۱۰۰. *Ibid.*, p. 262. ما از ترجمه‌ی آلمانی استفاده کرده‌ایم، اما این ترجمه از متن اصلی بسیار دور است: «قدرت اعلا‌ی دولتهای متمدن براساس قدرتهای طبیعی پدران شکل می‌گیرد.»

101. *Ibid.*, p. 95.

102. *Ibid.*, p. 126.

پیوست

نگاهی به مکتب فرانکفورت^۱

مکتب فرانکفورت به جریانی فلسفی گفته می‌شود که به مارکسیسم پیوستگی دارد و به استثنای فرانسه که پس از افول این مکتب با آن آشنا شد، مهر و نشان آن بر مجادله‌های آلمانی یا انگلیسی‌زبان نمایان است. در آغاز، مدرسه‌ای حقیقی بود: مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی که در ۱۹۲۳ در فرانکفورت سورلومن ایجاد، سپس به ژنو، و در ۱۹۳۳، به ایالات متحده آمریکا تبعید شد و سرانجام در ۱۹۵۰ به موطن اصلی خویش بازگشت. در میان آثاری که این مکتب طی چهل سال فعالیت با چندین امضای گوناگون در جزوه‌های مجله‌ی تحقیقات اجتماعی (*Zeitschrift Für Sozialforschung*) انتشار داد، بیشتر از سازمان‌دهندگان اصلی آن، ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۳) و تئودور ویزنگروند آدورنو (*Théodor Weisengrund Adorno*) (۱۹۰۳-۱۹۶۹)

۱. این پیوست، ترجمه‌ی مقاله‌ی (Ecole de) Frankfort است که در *Dictionnaire Critique Du Marxisme* به قلم ژان گنشار (Jean Guinchard) آمده است. این فرهنگ عظیم که با همکاری هشتاد و پنج نفر از ورزیده‌ترین و آگاهترین استادان رشته‌های مختلف فلسفه و علوم انسانی تدوین شده، بی‌گمان از معتبرترین منابع علمی و دانشگاهی برای شناخت و نقد مارکسیسم است. چاپ دوم این فرهنگ را مرکز نشر دانشگاهی فرانسه (P.U.F) در ۱۹۸۵ منتشر ساخته است - م.

یاد می‌شود - صرف‌نظر از هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse) (۱۸۹۸-۱۹۷۸) که بسیار زود از این مکتب فاصله گرفت.

در آغاز تضاد میان سنت دانشگاهی آلمانی و مارکسیسم مطرح بود. ماکس وبر (که در ۱۹۲۰ درگذشته بود) نوع آرمانی این دانشگاه آلمانی را مجسم می‌سازد که دانشمند و سیاستمدار را به دقت از هم جدا می‌کند. او تحت این عنوان به ارائه‌ی جامعه‌شناسی سلسله مراتب دانشگاهی و اخلاق خود مبنی بر بستن درگاه «علوم معنوی» به روی هر سوسیالیسمی می‌پردازد. هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و دیگران تحصیلات دانشگاهی خود را فردای جنگ به پایان می‌رسانند. بی‌گمان به شرط گرویدن از یهودیت به مسیحیت، هیچ عاملی مقام استادی دانشگاه را برای آنان ممنوع نمی‌ساخت. آنچه آنان را از پرداختن به شغل استادی بازداشت علاقه‌شان به مارکسیسم بود. تحول فلسفی آنان همان راه‌های تحول معاصرانشان، کارل کورشر و لوکاچ، را طی کرده است: بن‌بست‌های کانتی و هگلی آنان را به طرح فلسفه‌ای به‌راستی انتقادی کشانید و در نتیجه گسست از ایده‌آلیسم رادری پی داشت. اما آنان در آن هنگام به چه مارکسیسمی می‌توانستند بگردند؟

دو روایت از مارکسیسم در اروپای مرکزی رواج داشت: یکی، سوسیال دموکرات که ظاهر علم تمام‌نمایی را به خود می‌گرفت و به پیروی از اقتصاد سیاسی صرفاً «درست» تری از رقیب‌اش - اقتصاد سیاسی بورژوایی - در آستان جایگزینی علوم انسانی بود. تفسیرهای آفرینشگرانه‌ی لوکاچ و کورشر - که چپ‌تر بودند - در میان اکثریت اعضای حزب کمونیست که به بناسازی لرزانی بسنده کرده بودند، چندان طنینی نداشت: طبقه‌ی اول این بنای لرزان از حقایق مارکسیستی - لنینیستی تخطی‌ناپذیر ساخته شده بود و طبقه‌ی هم‌کف تجربی آن نیز به اقتضای رویدادها، دگرگون‌شدنی بود. از نفوذ این سطحی‌گریهای نظری در تحول مبارزه‌ی طبقاتی از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۳، از

بحران انقلابی تا نازیسم، همگان باخبرند.

بنابراین، گزینه‌ی دوسویه‌ی دشواری پیش‌روی «نظریه‌پردازان انتقادی» آینده‌ی قرار می‌گیرد: التزام انقلابی یا الزام‌های ایده‌ئولوژیکی دانشگاه. این وضع ادامه دارد تا آنکه راه سومی گشوده می‌گردد: دانشگاه آزاد مارکستی. یک هوادار فرهنگ پرور مخارج مؤسسه را تأمین می‌کند. مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی، با برخورداری از عنوان رسمی کاملاً بی‌طرفی، پیوند حساب‌شده‌ای با دانشگاه فرانکفورت برقرار می‌سازد و برنامه‌ای برای خود مقرر می‌دارد. کتاب نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی (۱۹۳۱) بیانیه‌ی آن است. هورکهایمر در این بررسی نظریه‌ی شناخت، نظریه‌ی سنتی و علم را به‌طور کلی پس از گفتار در روش دکارت، که با جدایی شدید عین و ذهن، نشاختن منافع سودجویانه‌ی حاکم بر این جدایی و تقسیم‌کار میان متخصصان مشخص می‌شود، در مقابل نظریه‌ی انتقادی قرار می‌دهد که الگوی آن نقد مارکس از اقتصاد سیاسی است، الگویی که هدفش دریافتی جامع از کلیت انسانی است در گستره‌ی تاریخی‌اش و تحت تأثیر یک نفع‌رهایی بخش. آیا نظریه‌ی انتقادی (در ۱۹۳۱) صرف‌اسم متعاری برای مارکسیم است؟ نه به‌طور کامل. البته هورکهایمر پرولتاریا را آشکارا نماینده‌ی این نفع‌رهایی بخش می‌داند، اما پیوستگی با گرایشهای انتقادی فلسفه از زمان روشنگران را نیز خواستار است. گذشته از دشواریهای متن این اثر، اساس آن روشن است: باید تقسیم‌های فلسفی سنتی را از میان برداشت و دانش را در واقعیت تاریخ و مناسباتی اجتماعی که این دانش به‌ناروا از آنها انتزاع شده، باز جای داد. برنامه‌ی این مکتب نتایج لازم را برمی‌کشد: ضرورت پیوند میان دانشگاه‌ی گوناگون و اتحاد روشنفکران با نیروهای اجتماعی خواهان دگرگونی. دست‌کم نیمی از این برنامه تحقق می‌یابد. در مورد نکته‌ی دوم، اوجگیری نازیسم، پژوهش بزرگی درباره‌ی کارگران را ناتمام می‌گذارد و

سپس، واپس‌نشینی و آشتی‌ستیزی سوسیالیسم در اروپا، و رویارویی با کارگرانی که در ایالات متحده، سخت هم‌رنگ نظام حاکم شده بودند، هورکهایمر و آدورنو را قاطعانه نومید می‌کند. اما فهرست مقاله‌های سالهای چهل مجله‌ی تحقیقات اجتماعی، نشان‌دهنده‌ی ارزش این ردّ تقسیم‌کار نظری است. از جمله باید از پژوهشهای بزرگی در باره‌ی «اقتدار و خانواده» و «پیشداوریهای اجتماعی» نام برد که اریک فروم در آنها به معرفی روان‌کاوی و آدورنوی موسیقی‌شناس نیز به بررسی فرهنگ توده‌گیر آمریکایی می‌پردازد.

در حاشیه‌ی این آثار باید از کتاب بهیموت (*Behemoth*) اثر فرانتس نویمان (Franz Neumann)، بررسی‌گیرا و «دورادوری» از نازیسم نام برد. این نوشته‌ها بی‌گمان باعث غنای مارکسیسم شده‌اند، البته با در نظر گرفتن اینکه مارکسیست‌های اندکی (به استثنای گرامشی) به واقعیت انضمامی اجتماعی، به بررسی روحیات و افکار بورژوایی یا سامی‌ستیزی توجه کرده‌اند که هورکهایمر و دوستانش در آلمان آشکارا کم‌اهمیت می‌شمردند اما با طرح مجدد مسأله‌ی یهودِ هگل، باوئر و مارکس – در دوره‌ای که ضرورت فاجعه‌انگیز آن مطرح بود – شایستگی درک آن را داشتند.

از ۱۹۴۰، نظریه‌ی انتقادی بر تشریح تاریخی که آن را به بن‌بست رسیده می‌داند پای می‌فشرد: از یک سو فاشیسم و از سوی دیگر سرمایه‌داری دولتی و سوسیالیسم دولتی. همه‌چیز چنان جریان دارد که گویی هورکهایمر و آدورنو از سیر قهقرایی تاریخ به تبیین مبانی بازگشت به فلسفه می‌پردازند. زمان کسوف عقل فرا رسیده است. این نویسندگان، براساس سنت فلسفی آلمانی، عقل خوب را که به انفراد محکوم گشته، در مقابل شک (هونتنی و کارکرد شک) و عقل بد – که آن را عقل ابزاری می‌نامند – قرار می‌دهند. در نظرگاه هورکهایمر، فاشیسم حاصل مستقیم لیبرالیسم است: این تفسیر تاریخی

— البته تردید آمیز — نشان دهنده‌ی فرایند عقلانی‌گری و درعین حال گریز از عقل‌ستیزی است که این فیلسوف مشاهده می‌کند. عقل، تباه شده است و از «جهان اداره‌شده» به تمامیتی سقوط می‌کند که نادرست (das Unwahre) است (آدورنو)، نادرستی‌ای که گوشه‌گیری فیلسوف را توجیه می‌کند.

واپسین سیمای نظریه‌ی انتقادی، بی‌گمان دیالکتیک منفی اثر آدورنو است (۱۹۶۶). اگر هورکهایمر، دیالکتیک‌دان چندان‌ظرفی نیست، در مقابل، آدورنو سبک فلسفی ژرف‌بین‌تری را از موسیقی و از هنر به طور کلی، برگرفته است. این واپسین اثر مهم، نتایج فاجعه را بیرون می‌کشد و بیان می‌دارد که «پس از آشویتس دیگر نمی‌توان شعر سرود». آدورنو هرگونه منطق یگانگی را رد می‌کند و اندیشه‌ی هگلی تمامیت مثبت را همانند امیدی کاذب پس می‌زند. فقط دو استثنا، دو چشم‌انداز به روی جهانی دیگر وجود خواهد داشت: هنر، که با تقلید از واقعیت، به حقیقت نزدیک می‌شود و اندیشه‌ی آشتی‌یوتوپیایی میان انسان و طبیعت. این کتاب، به‌رغم تمامی دشواریهایش شایسته‌ی آن است که در ردیف دیگر آثار پرتوان دیالکتیکی: تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاچ و نقد عقل دیالکتیکی اثر سارتر مورد بررسی قرار گیرد.

یادآوری. موضوع اساسی مناسبات میان نظریه‌ی انتقادی و مارکسیسم در کانون گیراترین تفسیرها قرار دارد. به عنوان نمونه، سرزنش‌نامه‌های اورتودوکس، از جمله سرزنش‌نامه‌ی لوکاچ که در ۱۹۳۳ در *Revolutionäres Denken: Georg Lukács, dir. F. Bensele,* (Darmstadt, 1984) به تمسخر تفرج‌گاه مکتب فرانکفورت گراندهتل دولایس می‌پردازد؛ این سرزنش‌نامه‌های اورتودوکس برای محکوم کردن فقدان عمل سیاسی، دلیلهای مناسبی دارند.

در میان بررسیهای ژرف‌نگر به ذکر دو اثر فرانسوی بسنده می‌کنیم که از

شایستگی تعیین حدود دقیق حوزه‌ی مسأله برخوردارند. ژ.م. ونسان (J.M. Vincent) «آلوده‌شدن تدریجی نظریه‌ی انتقادی به متافیزیک راکه» هورکهایمر و آدورنو «پیش از آن رد کرده بودند» آشکارا خاطر نشان می‌سازد. از نظر سیاسی «اهمیت آنان مبتنی است... بر کوششهای بی‌وقفه از سرگرفته‌شده برای درهم‌شکستن پوسته‌ی بندگی، به‌رغم روی بر تافتن آنان از مبارزه‌ی طبقاتی.» اما نکته‌ی اساسی در نظر وی، سرانجام در تجدید حیات دیالکتیک — حتی دیالکتیک ایده‌آلیستی — به‌ویژه توسط آدورنو است، تجدید حیاتی که «نه فقط نوعی انتقاد از خودِ مارکسیسم است که در راه رفع خصلت یکجانبه‌اش می‌کوشد، بلکه نشانِ مرحله‌ی جدیدی از مارکسیسم، تصفیه‌حسابی تازه با مصلحت نظام کهن است.» روله (Raulet) و آسون (Assoun) که نظروتر هستند، عناصر مباحثه‌ی خود را به خواننده عرضه می‌دارند: اولی، کار هابرماس را فرجام‌کنونی نظریه‌ی انتقادی می‌داند و، بنابراین، جنبه‌های معرفت‌شناختی را برتر می‌شمارد؛ دومی با اشاره به تأکید مکتب فرانکفورت بر منفیت و ذهنیت، می‌پرسد: «آیا مکتب فرانکفورت در نهایت 'خانواده‌ی مقدس' جدیدی نیست؟»

آیا باید نظریه‌ی انتقادی را نوعی پیشرفت — یک‌شبه مارکسیسم — به‌سوی نظریه‌ی سلطه و آزادی دانست یا پرفتی از نقد ماتریالیستی به نقدِ پیش از ایده‌تولوژی آلمانی؟ بهتر آن است که این نظریه را در سه مرحله‌ی فلسفی بر مبنای تقسیم تاریخی، بررسی کرد. مرحله‌ی بحران و انتقاد: بحران انقلابی، و سپس اقتصادی، عقب‌نشینی جنبش کارگری در اروپا، مرحله‌ای منفی اما دیالکتیکی. مرحله‌ی فاجعه و شک، زلزله‌ای چاره‌ناپذیر، فاشیسم که عقل از آن در امان نمی‌ماند مگر با دوری‌گزیدن از آن. و سرانجام مرحله‌ی مکاشفه و معاد که طی آن پس از ایقان یافتن به انزوای قطعی عقل و شکست هر حرکت جمعی، آدورنو، روش امیدباخته‌ی دیالکتیک منفی را درپیش

می‌گیرد و هورکهایمر در گفتگویی از «یاد و دریغ چیزی یکسر دیگر» یاد می‌کند.

با این همه، تمامی تفسیرها بیرونی باقی می‌مانند و شگفت آنکه اغلب جنبه‌ای از مسأله‌ی مکتب فرانکفورت را به کلی نادیده می‌گیرند: پیوندهای خویشاوندی این مکتب را؛ پیوندهای مشروع یا نامشروع. از یک سو این مکتب، در مقام مؤسسه، پیرامون یورگن هابرماس به بقای خود ادامه می‌دهد و کار هابرماس نیز بر مطالعه‌ی مسائل نظریه‌ی شناخت پی افکنده شده که نوعی معرفت‌شناسی علوم انسانی است بدون آن‌که ترجیحاً به مارکسیسم استناد ورزد. هابرماس از خلال «نزاع بر سر پوزیتیویسم» با «ستیز روشها»، یعنی مجادله‌ی سنت انسان‌شناختی آلمان، پیوند برقرار می‌سازد. اما وارثانی نیز وجود دارند که کمتر رسمی‌اند: چپ افراطی سالهای ۶۰ و SDS.^۱ زیرا مکتب فرانکفورت، به رغم جنگ سرد و محافظه‌کاری جمهوری فدرال آلمان، دستیابی در عین حال انعطاف‌پذیر و حساب‌شده‌ای را به مارکسیسم برای جوانان روشنفکر امکان‌پذیر ساخت. به‌ویژه نظریه‌ی انتقادی و موضوعات روانی - جامعه‌شناختی آن، «و حتی سبک اراده‌گرایانه، یوتوپایی و اخلاق‌گرای» آن (P.Thibaud, apud *Esprit*) چپ جدید را تغذیه می‌کنند: ردّ جامعه‌ی استبدادی، فرهنگ توده‌گیر، ترور مصرفی (Konsumterror)، طرح انقلاب ضرورتاً نامتمرکز، با اتکا بر قشرهای حاشیه‌ای اجتماعی.

در این میان اختلافی نظری وجود دارد: هورکهایمر، آدورنو و سپس هابرماس (برخلاف مارکوزه) به هنگام به راه افتادن جنبش آن را به شدت رد می‌کنند.

۱. گروه «دانشجویان سوسیالیست آلمان».

این تاریخچه‌ی تحول انشعاب و ستیز، موضوع استواری ترکیب آغازین مکتب فرانکفورت را باز مطرح می‌کند. اما با این همه، مکتب فرانکفورت هرچند محکوم به فروپاشی بود، هنوز پیوندهای گزیده‌ای را برمی‌انگیزد. در میان جامعه‌شناسان از یک سو، لوسین گلدمن، رواج‌دهنده‌ی آدورنو در فرانسه است و از سوی دیگر ژان زیگلر (Jean Ziegler) (*Les vivants et la mort*, 1975) منتقد پیکارجو و گاه عارف مسلک جامعه‌ی کالایی قرار دارد. روشنفکران به سوی ضرورت نوعی «پسا مارکسیسم» و بررسی سلطه روی می‌آورند: از جمله پژوهشهای گیرای مجله‌ی *Esprit*. در مجموع، سیر تحول نظریه‌ی انتقادی سه جنبه دارد: یک معرفت‌شناسی علوم انسانی، یک جامعه‌شناسی پیکارجو و یک اخلاق سیاست که همگی در مفهوم آغازین نوعی فلسفه‌ی اجتماعی جای داده شده‌اند. هیچ‌یک از این جنبه‌ها مارکسیسم را نمی‌فرساید، هر سه جنبه آن را به پرش می‌کشند.

کتاب‌شناسی

I / ADORNO : *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, 1962; *Essai sur Wagner*, Gallimard, 1966; *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1974; *La Dialectique de la raison*, écrit avec Horkheimer, Gallimard, 1974; *Dialectique négative*, Payot, 1978; *Minima moralia*, Payot, 1980; *Trois Etudes sur Hegel*, Payot, 1979.

II / HORKHEIMER : *Eclipse de la raison*, Payot, 1974; *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, 1974; *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974; *Théorie critique. Essais*, Payot, 1978. Ces deux volumes sont des recueils traduits de: *Kritische Theorie*, I et II, Fischer, 1970; *Sozial philosophische*

Studien, Athenäum, 1972; *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, 1972, qui reprennent les textes importants des années 30-40. III / *Etudes*. — En français : Paul-Laurent Assoun et Gérard RAULET, *Marxisme et théorie critique*, Payot, 1978. La revue *Esprit*, no 5, mai 1978, contient des articles sur l'Ecole (notamment sur des auteurs secondaires) et une bibliographie française à jour en mai 1978; Martin JAY, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort et de l'Institut des Recherches sociales*, trad., Payot, 1977 (essentiel); Jean-Marie VINCENT, *La Théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Ed. Galilée, 1976; Pierre ZIMA, *L'Ecole de Francfort, dialectique de la particularité*, Ed. Universitaires, 1974. — En allemand: W. BOUSS, A. HONNETTI (hrsg.), *Sozialforschung als Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1982; *Die Frankfurter Schule im Lichte der Marxismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1971; Friedrich W. SCHMIDT, Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, in Oskar NEGt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, 1971; Anselm SKUHRA, *Max Horkheimer, Eine Einführung in sein Denken*. — En anglais: D. HELD, *Introd. to critical theory, Horkheimer to Habermas*, Univ. of California Press, Los Angeles 1980.

واژه‌نامه‌ی

فرانسوی — فارسی

A priori	پیشینی	Conception de L'histoire	تاریخ‌نگری
Absolutiste	استبدادگرا	Conception de la nature	
Agnosticisme	لاادریگری، هیچمدانی		طبیعت‌نگری
Alternative	گزینهٔ دوسویه	Conditionnement	مشروط بودگی
Anthropologie	انسان‌شناسی	Conscience	آگاهی
Aristocratique	اشراف سالار، اشرافی	Conscience transcendante	
Atomiste	اتم‌باور		آگاهی‌متعالی
Attitude	نگرش	Cosmos	عالم
Attraction	کشش	Cynisme	کلیبی‌گری
Attribution	اسناد		
Auto divinisation	خود - یزدان‌سازی	Das organisch Gewachsene	
Autonomisation panthéiste	خودفرمان ساختن همه‌خدایی		امر انداموار
		Droit positif	حقوق وضعی
		Démocratique	مردم‌سالار
Bellum omniun in omnes	جنگ همه با همگان	Émotions	عواطف
		Entendement	فاهمه، فهم
Causal	علت‌مند، علی	Épistémologique	معرفت‌شناختی
Chaos	هیولایی	Esprit du monde	روح جهانی
Chaotique	آشوبناک	Essence	ذات
Cogito ergo sun	می‌اندیشم، پس هستم.	Eugénique	اصلاح نژاد
Coherence	انجام، سامان‌مندی	Evidence	بدهات
Concept	مفهوم	Existence	وجود

Extériorité	بیرون‌بودگی	Paienne	چندگانه‌پرستی
Fatum	تقدیر	Para-marxisme	شبه مارکسیسم
Finis	پایان‌پذیر	Pays de cocagne	کامران‌آباد
Genres intelligibles	انواع معقول	Philologie	زبان‌شناسی تاریخی
Herésie	الحاد	Phylogenèse	تکامل نوعی
Identité	یگانگی	Phénoménologie	پدیده‌شناسی
Impulsion	انگیختار	Post-marxisme	پسا مارکسیسم
Individualité particulière	فردیت خاص	Praxis	پراکسیس، کردار
Inductive	استنتاجی	Problématique	تردید‌پذیر، سؤال‌انگیز
Intellectualité	خردمندی	Processus	فرایند
Interaction	کنش و واکنش	Providence	مشیت الهی
Interiorité	درون‌بودگی	Présupposition	پیش‌انگاره
Introspection	درون‌نگری	Raison d'Etat	مصلحت نظام
Intérêt émancipateur	نفع‌رهایی‌بخش	Raison instrumentale	عقل ابزاری
Liberum arbitrium indifferentia	آزادی اراده‌ی فارغانه	Rationalisation	عقلانی‌ساختن
Monarchie	سلطنت	Rationalisation	عقلانی‌گری
Monde administré	جهان اداره‌شده	Reflexion	باریک‌اندیشی، تفکر
Moralité	اخلاق‌مندی	Regularité	قانون‌مندی
Mythologie	اسطوره‌شناسی	Reifié	شیء‌واره
Mécanisme	ساختکار	Relativisme	نسبی‌باوری
Naturalisme	طبیعت‌باوری	Religion Transcendante révélée	دین استعلائی و حیانی
Nostalgie	یاد و درینغ	Religiosité mythologique	دینات اسطوره‌ای
Négativité	منفیت	Representation	بازنمود
Ontogenèse	تکامل فردی	Ruse de la raison	نیرنگ عقل
Ontologique	هستی‌شناختی	Répulsion	رانش
		Révélation	وحی
		Sacralisation	مقدس‌سازی
		Scepticisme	شکاکیت
		Scolastique	مدرسیگری

Sociabilité	اجتماعی بودن، آمیزگاری	Théologie immanente	یزدان‌شناسی حلولی
Spéculation	نظروری	Théorème	قضیه
Speculative	نظرورانه	Totalité	تمامیت، کلیت
Subjectivité	ذهنیت	Transcendant	استعلایی، آن جهانی،
Succession	پی‌آیندی		متعال
Synthétique	ترکیبی	Tyrannie	جباریت
Systematique	منظم	Vitaliste	حیات باور
Systematisation	نظام‌سازی	Weltgericht	داوری جهان
Système	منظومه فکری، نظام	Weltgeschichte	تاریخ جهان
Sécularisation	دنیوی کردن		
Théodicée	خداشناسی استدلالی		
Théologie	یزدان‌شناسی		

واژه‌نامه‌ی

فارسی — فرانسوی

Coherence	انسجام	آزادی اراده‌ی فارغانه
Impulsion	انگیختار	Liberum arbitrium indifferentia
Genres intelligibles	انواع معقول	Chautique آشوبناک
Reflexion	باریک‌اندیشی	Conscience آگاهی
Representation	بازنمود	Conscience transcendante آگاهی‌متعالی
Evidence	بدهت	Sociabilité آمیزگاری
Extériorité	بیرون‌بودگی	Transcendant آن‌جهانی
Fini	پایان‌پذیر	Atomiste اتم‌باور
Phénoménologie	پدیده‌شناسی	اجتماعی‌بودن ← آمیزگاری
Praxis	پراکسیس، کردار	Moralité اخلاق‌مندی
Post-marxisme	پسا مارکسیسم	Absolutiste استبدادگرا
Succession	پی‌آیندی	Inductive استتاجی
Présupposition	پیش‌انگاره	Mythologie اسطوره‌شناسی
A priori	پیشینی	استعلایی ← آن‌جهانی
Weltgeschichte	تاریخ جهان	Attribution اسناد
Conception de L'histoire	تاریخ‌نگری	Aristocratique اشراف‌سالار، اشرافی
Problématique	تردید‌پذیر	Eugénique اصلاح‌نژاد
Synthétique	ترکیبی	Herésie الحاد
Fatum	تقدیر	امر انداموار
	تفکر ← باریک‌اندیشی	Das organisch Gewachsene
		Anthropologie انسان‌شناسی

Esprit du monde	روح جهانی	Ontogenèse	تکامل فردی
Philologie	زبان‌شناسی تاریخی	Phylogenèse	تکامل نوعی
Mécanisme	ساختار سامان‌مندی ← انسجام	Totalité	تمامیت
Monarchie	سلطنت	Tyrannie	جباریت جنگ همه با همگان
Para-marxisme	شبه مارکسیم	Bellum omniun in omnes	جهان اداره شده
Scepticisme	شکاکیت	Monde administré	جهان اداره شده
Reifié	شیء‌واره	Paienne	چندگانه‌پرستی
Naturalisme	طبیعت‌باوری طبیعت‌نگری	Droit positif	حقوق وضعی
Conception de la nature		Vitaliste	حیات باور
Cosmos	عالم	Théodicée	خداشناسی استدلالی
Raison instrumentale	عقل ابزاری	Intellectualité	خردمندی
Rationalisation	عقلانی‌ساختن		خودفرمان ساختن همه خدایی
Rationalisation	عقلانی‌گری	Autonomisation panthéiste	خود - یزدان‌سازی
Causal	علت‌مند، علی	Auto divinisation	خود - یزدان‌سازی
Émotions	عواطف	Weltgericht	داوری جهان
Entendement	فاهمه، فهم	Interiorité	درون‌بودگی
Processus	فرایند فردیت خاص	Introspection	درون‌نگری
Individualité particuliere		Sécularisation	دنیوی‌کردن دیانت اسطوره‌ای
Regularité	قانون‌مندی	Religiosité mythologique	دین استعلایی و حیانی
Théorème	قضیه	Religion Transcendante révélée	
Pays de cocagne	کامران‌آباد	Essence	ذات
Attraction	کشش	Subjectivité	ذهنیت
		Répulsion	رانش

Relativisme	نسبی باوری		کلیت ← تعامیت
	نظام ← منظومه‌ی فکری	Cynisme	کلبی‌گری
Systématisation	نظام‌سازی	Interaction	کنش و واکنش
Speculative	نظرورانه		
Spéculation	نظرووری	Alternative	گزینه‌ی دوسویه
Intérêt émancipateur	نفع‌رهای‌بخش		
Attitude	نگرش	Agnosticisme	لاادریگری
Ruse de la raison	نیرنگ‌عقل		
			متعال ← آن‌جهانی
Existence	وجود	Scolastique	مدرسی‌گری
Révélation	وحی	Démocratique	مردم‌سالار
			مسأله‌انگیز ← تردیدپذیر
Ontologique	هستی‌شناختی	Conditionnement	مشروط‌بودگی
	هیچمدانی ← لاادریگری	Providence	مشیت‌الهی
Chaos	هیولی	Raison d'Etat	مصلحت‌نظام
		Épistémologique	معرفت‌شناختی
Nostalgie	یاد و دروغ	Concept	مفهوم
Théologie	یزدان‌شناسی	Sacralisation	مقدس‌سازی
	یزدان‌شناسی‌حلولی	Systematique	منظم
Théologie immanente		Système	منظومه‌ی فکری
Identité	یگانگی	Négativité	منفیت
		Cogito ergo sun	می‌اندیشم، پس هستم.

نمایه‌ی اشخاص و آثار

- آتلاتیس نو ۹۷
 آدورنو، تئودور ویزنگرند ۱۳۷،
 ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۴
 آسون ۱۴۲
 آشوری، داریوش ۱۳۰
 آموزه‌ی حق طبیعی ۹
 آنتونین ۳۶
 اپیکور ۸۳
 اپیکوروس ۵۰
 اخلاق ۶۷
 اخلاق و علم سجایا ۱۱۸
 ارسطو ۵۲، ۵۳، ۷۳، ۷۴، ۱۲۳
 اسپینوزا ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۰، ۹۱
 ۱۰۱
 اسپنگلر ۱۲۴، ۱۲۵
 اصول فلسفه‌ی حق ۱۳۱
 افسانه‌ی دولت ۲۵، ۴۶
 افلاطون ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۳
 الوسیوس ۷۰
 الیزابت ۴۸، ۴۹
 انحطاط غرب ۱۲۲، ۱۲۵
 ایکسیون ۱۲۳
 بازلیاد ۹۴
 باوئر ۱۴۰
 برونو ۹۱
 بریتانیکوس ۳۳
 بل، پیر ۷۰
 بنیاد فلسفه سیاسی در غرب ۱۹، ۲۳
 بورژیا، الکساندر ۳۷
 بورژیا، سزار ۳۹
 بهیموت یا پارلمنت طویل ۷۳، ۷۹،
 ۱۳۰، ۱۴۰
 بیکن، فرانسیس ۲۶، ۴۹، ۹۱، ۹۷،
 ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۵
 پوفندورف ۶۵
 پولویوس ۲۰، ۳۲
 تاریخ تمدن ۲۴
 تاریخ در ترازو ۱۸
 تاریخ سوسیالیسم‌ها ۹۴
 تاریخ فلورانس ۱۶، ۱۷، ۲۸، ۲۹
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۱۴۱
 تانتال ۱۲۳
 تأملات ۱۱۱
 ترایانوس ۳۶
 تقی‌زاده، صفدر ۲۵
 تیرویوس ۳۵

- تیتوس لیویوس ۱۷، ۳۶
 جمهور افلاطون ۹۱
 جمهوری ۱۰۲
 جهانگیری، محسن ۶۷
 جیمز اول ۵۰
 چارلز ۵۰
 چارلز دوم ۵۱، ۱۳۰
 دانشمند و سیاستمدار ۱۳۸
 دانشنامه ۸۹
 دایرة‌المعارف ۶۸
 دایرة‌المعارف مصاحب ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۸۱، ۹۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲
 در باب حقوق جنگ و صلح... ۶۳
 درباره‌ی انسان ۱۳۰
 درباره‌ی سودمندی و زیان بررسیهای تاریخی ۱۰۶
 درباره‌ی شهروند ۱۳۰، ۱۳۱
 درسهایی در باب تاریخ فلسفه ۸۲
 دریابندری، نجف ۲۵
 دکارت ۵۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۹
 دلباک، بارون ۷۰
 دموکریتوس ۸۳
 دوران، ویل ۲۴
 دیالکتیک منفی ۱۴۱
 دیدرو ۳۴، ۶۸
 رساله‌ی الهیات و سیاست ۶۹
 روحیه‌ی بدوی ۱۱۸
 روسو ۶۰، ۶۵، ۶۸، ۸۲، ۹۵، ۹۶
 روله ۱۴۲
 ریشلیو ۳۴، ۴۷
 زرین کوب، دکتر عبدالحسین ۱۸
 زیگلر، ژان ۱۴۴
 سدی‌بو، رنه ۹۴
 سقراط ۱۲۳
 سیانوس ۳۳
 سزیف ۱۲۳
 سیرون ۷۵
 شهر آفتاب ۹۹، ۱۳۲
 شهریار ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۴۶، ۱۰۰، ۱۳۰، ۱۳۳
 صارمی، ابوطالب ۲۵
 ضدماکیاولی ۲۷، ۳۲
 طرح یک نقشه تاریخی از پیشرفتهای روح انسانی ۶۹
 علم جدید ۱۰، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۷
 علم جدید، اصول یک علم جدید مربوط به سرشت مشترک ملتها ۱۱۱
 عنایت، حمید ۱۹، ۲۳
 فردریک کبیر ۲۶، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۸
 فردوسی ۱۸
 فروم، اریک ۱۴۰
 فرهنگ معین ۳۳
 فویرباخ، لودویگ ۱۱۸

- فیشته ۳۵، ۴۸، ۶۵، ۱۱۲
 فیلیپ دوم ۴۷
 قوانین طبیعت ۹۴
 کاسیرر، ارنست ۲۵
 کالیگولا ۳۵
 کامپانلا ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
 ۱۰۰، ۱۳۳
 کانت ۶۰، ۶۳، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۳۲
 کتاب مقدس ۸۲، ۸۳، ۱۱۵
 کرامول ۵۰، ۱۳۰، ۱۳۲
 کسوف عقل ۱۴۰
 کلودیوس ۳۳
 کورش، کارل ۱۳۸
 کوندورسه ۶۹، ۷۰
 گاسندی ۵۲
 گالیله ۵۲
 گرامشی ۱۴۰
 گرمانیکوس ۳۳
 گروتیوس ۶۵
 گفتار در روش ۱۳۹
 گفتارها ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۳۳
 گفتارهایی درباره‌ی نخستین ده کتاب
 تیتوس لیویوس ۱۶
 گلدمن، لوسین ۱۴۴
 لاک ۵۸
 لاکتانیوس ۱۱۹
 لاینیتس ۱۱۲
 لوئی چهاردهم ۳۷
 لوکاج ۱۳۸، ۱۴۱
 لوکرتیوس ۵۰، ۷۲
 لویاتان یا ماده و صورت و قدرت
 حکومت دینی و مدنی ۷۲، ۱۳۰،
 ۱۳۱
 لوی-برول ۱۲۰
 مارکس ۱۳۹، ۱۴۰
 مارکوزه، هربرت ۱۳۸، ۱۴۳
 ماکیاولی ۹، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸،
 ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴،
 ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱،
 ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸،
 ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۷،
 ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۹، ۷۰،
 ۷۲، ۷۷، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰،
 ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷
 ماندویل ۷۰
 مدیچی ۱۹
 مور، تائیس ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷،
 ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۳۳
 مورللی ۹۶، ۱۳۲
 مونتسره، توماس ۱۰۵، ۱۰۶
 مونتسکیو ۸۶
 موتنی و کارکرد شک ۱۴۰
 مهدوی، عبدالرضا هوشنگ ۹۴
 میل، جان استوارت ۱۲۹
 ناپلئون ۴۷
 نرون ۳۵
 نظریه‌ی ستی و نظریه‌ی انتقادی ۱۳۹
 نقد عقل دیالکتیکی ۱۴۱
 نقد عقل محض ۱۰۳
 نویمان، فرانتس ۱۴۰

۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲	نیچه ۳۴، ۱۰۶، ۱۰۷
۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹	وبر، ماکس ۱۳۸
۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۸۹	ولتر ۳۲، ۳۹، ۱۲۷
۹۱، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰	وُلف، کریستیان ۱۳۲
۱۰۱، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۰	ونسان، ژ.م. ۱۴۲
۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴	ویکو، جامباتیستا ۱۰، ۱۰۹، ۱۱۰
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶	۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴	۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	هابرماس، یورگن ۱۴۲، ۱۴۳
۱۴۲، ۱۴۳	هابز ۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲
۹۹، ۹۵ یوتویا	۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸
	۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴

نشر نی منتشر کرده است:

□ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم
اندیشه‌های مارکسیستی
دکتر حسین بشیریه

اندیشه سیاسی روی هم رفته در پی یافتن کارگزاری در تاریخ است. از این رو پیرامون اندیشه‌ها، جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پدید می‌آید. قرن بیستم عصر دگرگونی‌های بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان از جمله زندگی سیاسی بوده است. از میان این دگرگونی‌ها برخی هم بر تکوین و تطور اندیشه این قرن تاثیر بیشتری گذاشته و هم از آن تاثیر جدی پذیرفته است.

بی‌شک مارکسیسم یکی از جنبش‌های فکری عمده قرن نوزدهم و بیستم به‌شمار می‌آید.

نویسنده در این کتاب براساس اندیشه مارکس به بررسی تعابیر گوناگون از مارکسیسم و اختلاف انواع آن می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که بخشی از این اختلافات ناشی از ابهامات موجود در اندیشه مارکس و برخی دیگر نتیجه تاثیر تحولات سیاسی و اجتماعی این قرن بر مفسران مارکسیسم است.

□ زندگی و زمانهٔ دموکراسی لیبرال

کرافورد برو مکفرسون

ترجمهٔ مسعود پدram

در این کتاب مکفرسون سه مدل از دموکراسی لیبرال را در بستر تاریخ مطرح و نقد می‌کند؛ آنگاه مدل چهارمی به‌عنوان مدل پاسخگوی نیازهای امروز ارائه می‌کند. وی به بررسی دو مفهوم از دموکراسی می‌پردازد: یکی به معنای رقابت آزاد میان افرادی که خواهان حداکثر سود فردی‌اند، و دیگری به معنای آزادبودن همگان برای تحقق توانمندی‌ها و استعدادهای خود.

نکته قابل توجه اینکه مکفرسون هر مدل از دموکراسی لیبرال و از جمله مدل دموکراسی مشارکتی خود را بر مدلی از انسان و جامعه استوار می‌کند. در واقع، نگرشی انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در پس جوامع سیاسی ارائه‌شده در مدل‌های مختلف دیده می‌شود که متناسب با تغییر در اوضاع عینی و ذهنی جامعه تغییر می‌یابد.

سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی، که همزمان با انتصاب هورکهایمر به ریاست مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت نوشته شده (۱۹۳۰)، آزمایشگاهی بود برای آشکارشدن «نظریه‌ی انتقادی» در پگاه زایش آن. هورکهایمر با ماکیاولی، هابز، یوتوپیاپردازان بزرگ دوره‌ی رنسانس، ویکو و هگل تبادل نظر می‌کند. مسیری انتقادی که در پایان آن آشکار می‌گردد که راه به سوی حقیقت، بخشی از حقیقت است. هورکهایمر به دور از بی‌طرفی تاریخمندی و خواست فروکاهنده‌ی جامعه‌شناسی شناخت «به یک موضوع تاریخی نزدیک نمی‌گردد مگر هنگامی که با آن چنان جوهر فرد (موناد) برخورد کند.» (والتر بنیامین). فلسفه نمی‌تواند به ایده‌نولوژی فروکاسته شود.

سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی، افزون بر افشای ابزارانگاری سیاسی — سیاست در مقام فن‌چیرگی بر انسانها، در تداوم برنامه‌ی غربی سلطه بر طبیعت — طرح تاریخ انتقادی عقل سیاسی را که از پیدایش دولت خودکامه جدایی‌ناپذیر است، ارائه می‌دهد.

فراخوان به عمل، مایه‌ی وحدت و توان این اثر است. هورکهایمر در همان حال که با متافیزیک و ذاتهای شیء‌واره‌ی حاصل آن — هستی، روح، طبیعت یا تاریخ — مبارزه می‌کند از هشدار دادن در مورد «فروتنی اندیشه» و بردباری ایده‌الیسم دمی باز نمی‌ایستد.

«آن‌کس که شکیبایی در برابر رنج و مرگ را موعظه می‌کند، نباید از یاد ببرد که شکیبایی همگانی که رویاروی حرکت تاریخی می‌ایستد، دلیلی اساسی بر ضرورت انتظارکشیدن است.»

۶۰۰ تومان

ISBN 964-312-348-0



9 789643 123482