

فردریک رووہون

آرمائنشہر

درتاریخ اندیشہ غرب

مور، کلوتس، ہوگو، گوارا، مورلی، منتسکیو، کابہ، ولز، کامپانلا، سن ژوست، پلامی، زامیاتین، فونٹنل، بیکن، فوریه، سن سیمون، فنلون، روبسپیر، بولوریتون، افلاطون، انگلس، اؤرول، ہارینگتون، گندورسہ، سن پی یر راہب، زولا

ترجمہ عباس باقری



فردریک روویون

آرمانشهر

در تاریخ اندیشه غرب

با متن‌هایی از

مور، کلوتس، هوگو، گوارا، مورلی، منتسکیو، کابه، ولز،
کامپانلا، سن ژوست، بلامی، زامیاتین، فونتنل، بیکن،
فوریه، سن سیمون، فنلون، روبسپیر، بولور لیتون،
افلاطون، انگلس، اُورول، هارینگتون، کندورسه،
سن پی‌یر راهب، زولا

ترجمه

دکتر عباس باقری



نشرنی

سرستاسه. رویلوا، فردریک
عنوان و پدیدآور: آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب با متن‌هایی از مور، کلوتس... /
فردریک روویون؛ ترجمه عباس باقری.
مشخصات نشر: تهران، نی، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۲۷۹ ص.
شابک: ISBN 964-312-907-1
یادداشت: عنوان به فرانسه: **Lutopie: introduction choix de textes commentaires...**
یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۷۳ - ۲۷۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع: مدینه فاضله.
شناسه افزوده: باقری، عباس، ۱۳۳۴ - ، مترجم.
شناسه افزوده: مور، تامس، ۱۳۷۸ - ۱۵۳۵ م.
شناسه افزوده: More, Thomas
رده‌بندی کنگره: HX ۸۰۶ / ر ۹ آ ۴ ۱۳۸۵
رده‌بندی دیویی: ۳۲۱/۰۷
شماره کتابخانه ملی: ۸۵.۳۷۴۰۴ م



نشرنی

تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵
www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

فردریک روویون Frédéric Rouvillois

آرمانشهر
در تاریخ اندیشه غرب
L'utopie

Flammarion, Paris, 1998

ترجمه دکتر عباس باقری

• چاپ اول ۱۳۸۵ تهران • تعداد ۱۱۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-907-1

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۹۰۷-۱

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

پیشگفتار ۵

I. از فضای بسته تا کائنات

۱. مور: کمال به مثابه حصار ۴۵
۲. کلوتش: جمهوری جهانی ۵۲
۳. هوگو: «روزگاران آینده، رؤیایی والا» ۵۹

II. آرمانشهر همچون دستگاه هنجارها

۴. گوارا: حضور همه جایی هنجارها ۶۹
۵. مورلی: مالکیت، تنها علت بدی ۷۴
۶. مُنتسکیو: پارسایی در کمونیسم؟ ۸۱
۷. بابوف: برابری اجباری ۸۸
۸. کابه: آموزش و پیش‌گیری ۹۸
۹. ولز: حکومت ما، آموزش است ۱۰۴
۱۰. کامپانلا: تولیدمثل قاعده‌مند ۱۱۱
۱۱. سن ژوست: دوستی به حکم قانون ۱۱۷
۱۲. بلامی: سازمان اجتماعی کار ۱۲۳
۱۳. کامپانلا: کیفری که بزهدار می‌پذیرد ۱۲۹
۱۴. زامیائین: اعدام، یک کار اجتماعی ۱۳۳
۱۵. فونتئل: حذف «دیگری» ۱۳۹

III. آرمانشهر، تصویر کمال

۱۴۵	۱۶. بیکن: دانایی نامحدود
۱۵۵	۱۷. فوریه: عمل نامحدود
۱۶۳	۱۸. سن سیمون: حاکمیت کارگر
۱۷۳	۱۹. فیلون: خوشبختی در پارسایی
۱۷۹	۲۰. روبسپیر: به سوی سعادت جهانی
۱۸۴	۲۱. بولور لیتون: ابهام خوشبختی آرمانی
۱۸۹	۲۲. افلاطون: آرمان وحدت سیاسی
۱۹۸	۲۳. انگلس: از آشتی با دولت تا نابودی آن
۲۰۶	۲۴. اورول: زبان و وحدت سیاسی
۲۱۴	۲۵. هارینگتون: ساختن دولت‌شهر جاودانی
۲۱۹	۲۶. گندورسه: از طول عمر جسمانی تا ثبات سیاسی

IV. بهشت بازساخته

۲۲۷	۲۷. سن پی یر راهب: به سوی عصر طلایی
۲۳۳	۲۸. زولا: بهشت باز یافته
۲۴۳	راهنمای واژه‌ها
۲۷۳	کتابنامه

پیشگفتار

دیدگاه‌ها

تعریف آرمانشهر^۱

آرمانشهر چیست؟ مسئله تعریف آرمانشهر، که مقدمه تأمل شایسته درباره این موضوع و نیز برای تلاش در راه تدوین تاریخ آن است، به اعتراف همگان، در عین حال، بسیار دشوار و تردیدآمیز می‌نماید. منشأ این دشواری، پدیده بسیار رایج آشفتگی در معناست که مبتذل کردن موضوع و بیراهگی مشاجره‌های مربوط به آن تشدیدش کرده‌اند.

بی‌شک بارزترین تجلی این آشفتگی، پدید آمدن مفهوم «عامیانه» این واژه و مشتقات آن در دهه ۴۰ قرن نوزدهم است: آرمانشهر همچون «کمال مطلوب سیاسی یا اجتماعی، اما تحقق‌ناپذیری است که واقعیت‌ها، طبیعت انسان، و شرایط زندگی در آن ملحوظ نشده‌اند.»^۲ چون این معنا سپس با از

۱. واژه *utopia* در زبان انگلیسی (*utopie* در زبان فرانسوی) را توماس مور انگلیسی ابداع کرد. ریشه آن، دو واژه یونانی *ou* به معنای «نه» و *topos* به معنای «مکان» اند که روی هم می‌شوند «ناکجا» (*outopos*).

2. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF. Quadrigue, 1993, p. 1179.

دست دادن جنبه سیاسی خود از این هم نارساتر شده است، دیگر آرمانشهر با این روایت جزرؤیایی ناممکن و مترادف با خیالِ واهی نیست.

این مفهوم، که از آن پس مفهوم غالب شده است، بی‌فایده هم نیست: می‌تواند علاقهٔ روان‌کاوان، جامعه‌شناسان، و حتی مورخان اندیشه را، که بازتابی کاریکاتورمآب از معنای اصیل در آن باز خواهند یافت، به خود جلب کند. از لحاظ فلسفی، برعکس، این مفهوم دقت و انسجام ندارد: اگر در تمامی زمینه‌ها بتوان آن‌چه را که تحقق‌ناپذیر می‌نماید آرمان توصیف کرد، همه چیز آرمان است و واژهٔ آرمانشهر دیگر گویای چیزی نخواهد بود؛ و در این صورت هر چیزی را که ما «آرمان» داورى کنیم - درستی این داورى هر اندازه باشد - آرمانی خواهد بود: بدینسان بر بیهودگی این مفهوم یک بُعد ذهنی و نیز این واقعیت افزوده خواهد شد که هر آرمانی، همچون عقیده و گرایش که نقطهٔ اتکایش بوده، اتفاقی و متغیر و نامطمئن است. آن‌چه برای یک نفر آرمان است، برای دیگری و شاید ساعتی بعد برای خود او، چنین نباشد. بنابراین بسط یک تفکر - یا تنظیم یک جنگ - بر پایه‌ای چنین متزلزل ناممکن است.

معنایی که مارکس و انگلس برای نخستین بار در بیانیهٔ حزب کمونیست (۱۸۴۸) به کار بردند به دلایلی دیگر همین حال را دارد. آن‌ها در این متن، سوسیالیسم «آرمانی» (تخیلی) را عنوان کردند و به دلیل واپس ماندگی اش از درک ویژگی اساسی مبارزهٔ طبقاتی و شرایط رهایی طبقهٔ کارگر (پرولتاریا) محکومش کردند و گفتند که این سوسیالیسم تخیلی به دلیل آرمانگرا (ایده‌آلیست) بودنش می‌کوشد تا ظاهر واقعیت اجتماع متحول را با «سازمانی [...] ساخته و پرداخته از همه رنگ» بپوشاند.^۱

بنابراین ویژگی مفهوم «عامیانه» این واژه، که معنای مارکسیستی زادهٔ آن است، صفت «آرمانی»، اولویت تخیل و احساس، دست‌کم گرفتن

1. *Manifeste du Partie Communiste*, trad. L. Lafargue, Editions Sociales, 1972, p. 111.

(بیانیهٔ حزب کمونیست سال‌ها پیش به فارسی ترجمه و منتشر شده است)

واقعیت‌های عینی، و از یاد بردن تاریخ است. در روایت دوم، برعکس، معنا به روشنی تحقیرآمیز هم شده است: فوریه^۱، اوئن^۲، کابه^۳، که از «ماتریالیسم تاریخی» آگاه نبودند «همچنان در رؤیای تحقق تجربی آرمانشهر اجتماعی خویش، برپایی مجتمع‌های کارگری^۴، مهاجرنشین‌های^۵ داخلی، ایجاد ایکاری‌های کوچک^۶، قطع جیبی اورشلیم نوین^۷ خویش بودند، و برای بنای تمامی این کاخ‌ها در اسپانیا ناگزیر به قلب و به جیب بورژواهای بشردوست متوسل می‌شدند. اینان اندک‌اندک در زمره سوسیالیست‌های واپس‌گرا یا محافظه‌کار درآمدند»^۸. ریشخند پنهان در مفهوم «عامیانه» واژه جای خود را به اتهامی واضح‌تر و شدیدتر داد که مشاجره جویانه بودن آن آشکار است. مارکس با این عبارت نمی‌خواهد ویژگی فلسفه‌ای را نشان دهد، بلکه می‌خواهد مخالفان خود در «جمع راستان»^۹ را بی‌اعتبار سازد تا برتری جریان خود را، که «سوسیالیسم» علمی بود، تضمین کند.

این مفهوم که بیش‌تر وابسته به مارکسیسم عملی است تا به مارکسیسم نظری، به‌رغم اهمیت تاریخی‌اش در موضوع بحث ما چندان سودی ندارد و

۱. Charles Fourier (۱۷۷۲ - ۱۸۳۷)، فیلسوف و اقتصاددان فرانسوی.

۲. Robert Owen (۱۷۷۱ - ۱۸۵۸)، نظریه‌پرداز سوسیالیست انگلیسی.

۳. Etienne cabet (۱۷۸۸ - ۱۸۵۶)، نظریه‌پرداز سوسیالیست فرانسوی.

۴. phalanstères، اجتماعات کارگری در سیستم فوریه و محل آن اجتماع‌ها.

۵. colonies (مستعمره‌نشین‌ها)

۶. Icarie، نام جزیره‌ای است در دریای اژه بنا بر اساطیر، دِدا (Dedal) پدر ایکار (Icare) هزارتویی در جزیره کِرت (Crete) ساخته بود که هر کس وارد آن می‌شد راهی به بیرون نمی‌یافت. عاقبت او خود و پسرش در همان هزارتو راه گم کردند و برای فرار، از بال‌هایی مومی سود جستند و پرواز کردند. هنگامی که ایکار به خورشید نزدیک شد، بال‌هایش ذوب شدند و او به دریا افتاد. سواحل این جزیره را محل افتادن کالبد او می‌دانند. اشاره نویسنده به کتاب سفر در ایکاری، اثر کابه، است.

۷. Nouvelle Jérusalem، اشاره به کتاب جهان اخلاقی نوین، اثر اوئن، است.

۸. همان‌جا، ص ۱۱۳.

بیشتر اسباب تشدید آشفتگی را فراهم می‌آورد: نخست به این دلیل که وابستگی کسانی که «آرمانگرا» نامیده می‌شوند به اندیشه آرمانی به معنای اخص آن، سپس مسلم شده است. دیگر به دلیل ابهام تقریباً مورد قبول مارکسیسم درباره آرمانشهر، که همچون برابر نهاد (آنتی‌تز) و نیز همچون جایگزین آن معرفی می‌شود، که به گفته انگلس «بر دوش سن سیمون^۱ و فوریه و اوئن جای گرفته است»^۲ به همین سبب می‌توان فرض کرد که حتی از دید خود مارکس نیز در کنار آن معنای تحقیرآمیز، «چیز دیگری» هم وجود دارد... وانگهی برخی از اندیشمندان «پسامارکسیست» با طرح تعریف‌هایی تازه از «آرمانشهر» می‌خواهند این پیوست‌های پنهان را آشکار سازند.

بی‌شک از این لحاظ نوآورانه‌ترین و مؤثرترین نظریه‌ها، نظریه‌ای است که کارل مانهایم^۳ در سال ۱۹۲۹ در کتاب *ایدئولوژی و آرمانشهر*^۴ خود ارائه داد و در آن آرمانشهر را تعارضی تعریف کرد که در ناهماهنگی بنیادین آن با «وضعیت واقعی»؛ یعنی وضعیتی که خود در آن پدید آمده است، وجود دارد. روشن‌تر بگوییم مانهایم می‌خواهد هرگونه تصور ذهنی معارض با «نظام اجتماعی واقعی و عملی موجود» را، که در صدد «متزلزل کردن کل یا جزئی از نظام باشد»، آرمانشهر وصف کند.^۵ بدینسان آرمانشهر رابطه‌ای دیالکتیکی با نظام موجود پیدا می‌کند: نظامی که مانهایم آن را «توپیا»^۶ (= توپیا) می‌نامد - و ترکیب اوتوپیا (= اوتوپیا) از آن جاست - به نوبه خود موجب تغییر آن می‌شود یا سهمی در تغییر شکل آن دارد. به این ترتیب آرمانشهر برخلاف ایدئولوژی که پذیرش محافظه کارانه ارزش‌های حاکم است، یکی از محرک‌های تاریخ یا

۱. Saint Simon (۱۷۶۰-۱۸۲۵)، فیلسوف و اقتصاددان فرانسوی.

۲. Prèbace (1870) à *La guerre des paysans*, cité in *Marx-Engels, utopisme et communauté de l'avenir*, F. Maspero, 1976, p. 8.

۳. Karl Mannheim (۱۸۹۳-۱۹۴۷)، جامعه‌شناس و مورخ مجارستانی که به تبعیت انگلیس درآمد و در لندن درگذشت.

۴. *Idéologie et Utopie*

۵. *Ibid.*, pp. 124-125.

۶. *topie*، جزء دوم واژه اوتوپیا (*utopie*) به معنای مکان، جا.

«ماده منفجره»^۱ ای در دست «قشرهای اجتماعی معینی است که برای تفوق خود به مبارزه می‌پردازند»^۲، در دست «غولان اساطیر است که نقش انقلابی پیدا می‌کنند»^۳: این تعریف شورانگیز به مانهایم اجازه می‌دهد که مارکسیسم و آرمانشهر را با یکدیگر سازش دهد، اما این تعریف را هرگونه تعبیر کنیم، پاسخی قانع‌کننده به پرسش ما نیست.

در واقع اگر این تعریف را به معنای لغوی آن بپذیریم، در این صورت متوجه می‌شویم که از دید مانهایم ویژگی «آرمانی» هر بنای فکری به کارایی عینی آن وابسته است، که همیشه دیرتر^۴ معلوم می‌شود: آرمانشهر «تنها در صورتی» آرمانشهر است که موفق شود «با تلاش در جهت مخالف، یک واقعیت تاریخی را به واقعیت تاریخی دیگری بدل کند که با مفاهیم خاص آن هماهنگ‌تر باشد»^۵.

هیچ نظریه‌ای فی‌نفسه، به دلیل محتوایش آرمانی نیست، بلکه زمانی به اقتضای محیط و توانایی خود برای اصلاح آن، آرمانی می‌شود: به همین سبب مانهایم دربارهٔ محافظه‌کاری ضد لیبرال قرن نوزدهم و نیز لیبرالیسم ترقی‌خواه قرن پیش و نه دربارهٔ اثر توماس مور^۶، که این نامگذاری از اوست، چنان داوری می‌کند. اگر گروهی از این موضوع در شگفت می‌شوند بدان سبب است که ویژگی آشکارا «خودخواسته» این تعریف را نادیده می‌گیرند. این تعریف از دید مانهایم در سیستم او، جز در جامعه‌شناسی تحوّل‌ی او نقش توصیفی ندارد: هرگز مدعی بیان ذهنی خاص یا تشریح تاریخی سیر اندیشه‌هایی خاص نیست.

1. *Idéologie et Utopie*, p. 135.

2. *Ibid*, p. 149.

۳. *Ibid*, p. 126. منظور هیولاهاى افسانه‌ای با سر شیر، بدن بُز و دُم اژدهاست که از دهان‌شان آتش فوران می‌کند = chimeres به یونانی khimaira به لاتینی chimaera که در اصل به معنای بُز است.

4. *á posteriori*

5. *Idéologie et utopie*, p. 130.

۶. Thomas More (۱۵۳۵ – ۱۴۷۸)، سیاستمدار و انسان‌گرای انگلیسی که به مقام‌های مهم رسید و سرانجام صدراعظم پادشاه انگلیس – هانری هشتم – شد. سپس با شاه اختلاف نظر پیدا کرد، با او درافتاد، زندانی، و عاقبت اعدام شد.

اما دربارهٔ تعریف مانهایم می‌توان نگرشی دیگر داشت؛ به این معنا که به معانی الفاظ آن توجه نکرد، بلکه به اندیشهٔ کلی آن؛ یعنی آرمانشهر، به‌عنوان شورش خلاق نظر دوخت. تعریف مورد بحث بعدها اصولاً بر پایهٔ همین نحوهٔ استعمال به کار برده شد.

گرچه این تعریف پاسخی بهتر به پرسش ما دربارهٔ ماهیت آرمانشهر است وگرچه راه‌هایی سودمند را می‌گشاید، اما باز هم نگرشی رضایتبخش نیست: هم از این لحاظ که به نحوی اغراق‌آمیز محدود است و نمی‌تواند «انواع آرمانشهر» (به این نکته باز خواهیم گشت) را دربرگیرد، و هم از این حیث که، برعکس، بیش از آن گسترده است که بتواند معیاری مناسب برای تمیز آرمانشهر از غیر آن باشد. بیهوده است که هر نوشتار سیاسی را آرمانشهر وصف کنیم، که اگر چنین کنیم، مفهوم آرمانشهر را از هر محتوای روشن و خاص بی‌بهره کرده‌ایم.

بنابراین، تعریف‌های مختلفی که تا این‌جا مطرح کردیم نمی‌توانند راهنمایی خوب برای پژوهش ما باشند. دلیل آن نیز روشن است: جهت‌گیری این تعریف‌ها، هرگونه که باشند، چنین است که می‌خواهند واژهٔ آرمانشهر را در اختیار بگیرند و برای هدفی خاص (کاهندهٔ معنا یا توضیح دهندهٔ آن) به کار برند. از این‌رو اقدامی در جهت عکس؛ یعنی بازگشت به سرچشمه‌ها(ی واژه)، به جای این پرسش که چگونه از آن بهره‌برداری شده، ضروری است... اسم صفت آرمانشهر، در اصل جزئی از عنوان کتابی است که توماس مور، انسان‌گرای انگلیسی، در سال ۱۵۱۶ میلادی منتشر کرد.^۱ آرمانشهر (utopia - ساختهٔ مور - به انگلیسی، utopie به فرانسوی) جزیره‌ای دور دست است که مسافری به نام رافائل هیثلوده^۲ از آن بازدید کرده است و نظم و ترتیب فوق‌العادهٔ آن را برای نویسندهٔ کتاب (مور) نقل می‌کند...

1. *De optimo Reipublicoe statu, deque nova insula Utopia.*

2. Raphaël Hythlodée

این کتاب در همه سال‌ها و قرن‌هایی که از پی آمدند موفقیتی عظیم به دست آورد، خوانندگان بسیار پیدا کرد، از قرن شانزدهم به بیش‌تر زبان‌های اروپایی ترجمه شد، سرچشمه الهام ده‌ها مقلد شد که اگر نه ساختار، دست‌کم اندیشهٔ اساسی آن را اقتباس کردند. به این ترتیب مجموعه‌ای از متن‌هایی منسجم پیرامون کتاب مور پدید آمد که نویسندگان آن‌ها اغلب مایل بودند پیروی خود از مبتکر آن اسلوب و همبستگی خود با جانشینان او را آشکارا نشان دهند و ظاهراً خواسته‌اند ثابت کنند که از یک خانوادهٔ فکری‌اند. به وسیلهٔ این گروه، که از نظر ایدئولوژیکی همگون‌اند و خود را آرمانشهری می‌خوانند، می‌توان برای درک بهتر معنای آرمانشهر کوشید تا به تعریف و معیاری برای آن دست یافت.

از این نظر، کتاب مور نخست با یک بازی لفظی، که در نخستین صفحه‌های چاپ اصلی آن آمده است، دو وسیله به دست می‌دهد: آرمانشهر^۱ یا نیکوشهر^۲؟ اساساً آیا در تعریف «مکانی که وجود ندارد» (u-topia)، آن‌گونه که رموندرویر^۳ می‌گوید، پرداختن به «تجربه‌ای ذهنی دربارهٔ امکان‌های جانبی» مورد نظر است؟^۴ یا برعکس «مکان نیک»^۵، دولت‌شهر آرمانی مطرح است که به دلیل خلف، عدم کمال نظام موجود از آن استنتاج می‌شود؟ کوتاه سخن این‌که مرکز ثقل کجاست؟ در رؤیا یا در سیاست؟

واژه‌نامهٔ تره‌وو^۶، در قرن هجدهم به فرض نخست‌گرایش دارد و از این لحاظ پایبند سنت کاتولیکی است که همیشه دغدغهٔ خاطر مبرا ساختن توماس مور از دادن پیام انقلابی در کتابش را داشت. بزرگ‌نمایی کاریکاتورمآب این جنبه نیز، مبنای مفهوم «عامیانه» آرمانشهر است که چون تنها به غیرواقعی

1. utopia

2. eutopia

3. Raymond Ruyer

4. *L'Utopie et Les utopies*, p. 9.

5. Eu-topia

۶. *Dictionnaire de Trévoux*، واژه‌نامه یا فرهنگ لغاتی است که مسیحیان بسوعی شهر تره‌وو در فرانسه، در سال ۱۷۰۴ میلادی در همان شهر منتشر کردند.

بودن آرمانشهر توجه دارد، مآلاً آن را به ضد واقع‌گرایی همانند می‌کند و نفی واقعیت و ناتوانی توجه بدان را با یکدیگر مشتبه می‌سازد. با وجود این، مسلم نیست که از دید مور و جانشینانش این بُعد تخیلی چیزی جز یک فرع، جز یک ظاهر، و شاید یک دوراندیشی باشد تا معلوم نشود که پیشنهادی بسیار آشکار برای دگرگونی سیاسی است. گفتمان آرمانشهری در واقع هرگز حتی به طور ضمنی منکر نمی‌شود که سیستم توضیحی‌اش می‌تواند در مکانی دیگر یا در زمانی دورتر تحقق یابد؛ برعکس، ویژگی‌اش در این ابهام همیشگی آن است که بین رؤیا و طرح عملی، بین «آرزومندم» و «امیدوارم»، که متن مور آن‌گونه پایان می‌یابد، نوسان دارد: و شاید حتی معنایش تنها در همین است که این در را همیشه نیمه‌باز می‌گذارد...

در هر حال اگر بخواهیم این جنبه از اندیشه آرمانی را محور اصلی و معیار آن بشناسیم، آن را تغییر شکل داده‌ایم: چرا که چنین معیاری مسلماً نه کافی است (چون در این صورت هر طرح و هر فرضیه و هر ژمانی آرمانی خواهد بود) و نه ضروری (مگر آن‌که آرمان را در چارچوبی ذهنی محصور کنیم و عملی بودن آن را منتفی بدانیم).

واژه آرمانشهر (ناکجا) در عنوان اصلی کتاب مور، رؤیایی، اسم مکانی طنزآمیز است: «*De optimo Reipublica*» که در برگردانی فرانسوی در سال ۱۷۸۰ میلادی، که بیش‌تر به معنا پایبند بوده است تا به لفظ، «تصویر بهترین حکومت ممکن» ترجمه شده است.^۱ قرینه موافق دیگر این‌که در مردمی‌ترین آرمانشهر قرن روشنگری یعنی کتاب تاریخ سوارامب‌ها، اثر دنیس ورا^۲، نویسنده از «نیک شهر توماس مور»^۳ نام می‌برد.^۴

تعبیرهایی با معنا نیز در زمینه استنباط از کتاب مور و نحوه درک واژه‌ای که از آن برآمده است، وجود دارند: در سال ۱۷۹۵ این اسم عام رسماً وارد

1. trad. T. Rousseau, A. Jombert, 1780.

2. *L'Histoire des Sévarambes*, Denis Vairas

3. *L'Eutopie* de T. Morus

4. Introduction, p. XI.

واژه‌نامه (فرهنگ) فرهنگستان فرانسه شد که آن را این‌گونه تعریف کرد «طرح حکومتی تخیلی که در آن همه چیز کاملاً برای خوشبختی همگان تنظیم شده است».

اصل مطلب محتواست، چیزی است که آرمانگرایان در نظر دارند، نه شیوه‌ای که به کار می‌برند: محتوا به معنای اندیشه کمال که نخستین هدفش دولتشهر، نظام سیاسی، و عامل تعیین‌کننده‌اش سازمانی مستقر بر پایه عزم و اراده و عمل انسان است. باید تأکید کنیم که مهم، مجموعه این محتواست: هم نتیجه که کمال سیاسی است و هم وسیله که تلاش کارساز انسان یعنی یگانه سازنده تکامل خویش است. این عناصر را اگر جدا جدا در نظر بگیریم از دیدگاه‌ها و سنت‌هایی مستقل برمی‌آیند که با گفتمان ما ارتباطی ندارند: برعکس اگر ترکیب آن‌ها را مورد توجه قرار دهیم جوهره آرمانشهر؛ یعنی آن چیزی را که موجب اصالت و نیز اهمیت آن در تاریخ اندیشه غرب می‌شود، می‌سازند.

پیش از پرداختن به عمق مطلب می‌توانیم بگوییم که این تعریف، تنها تعریفی است که امکان می‌دهد از واژه آرمانشهر «مجموعه»‌ای از لحاظ ایدئولوژیکی منسجم را استنباط کنیم که حجمی در خور ملاحظه از آثار (نوشته‌ها) یا سیستم‌هایی در محدوده‌های معلوم، و فراتر از آرمانشهرهای «صریحاً آرمانشهر» را فرامی‌گیرند که همه به شکل‌های گوناگون از آرمان کمال مطلق و احد دفاع می‌کنند.

تعیین حدود: آرمانشهرها

اندیشه کمال پیش از هر چیز این برتری را دارد که شامل تمامی نوشته‌هایی است که بی‌واسطه محصول «طرحی کلی» و اصیل‌اند، و هیچ تعریف دیگری نمی‌تواند جایگزین آن‌ها شود. اگر به کلاسیک‌ترین مورد اکتفا کنیم، به عنوان مثال، باید بگوییم که یکی دانستن آرمانشهر و شورشگری، کنار گذاشتن آرمانشهرهای «مصلحت‌جو» است که در آن‌ها عنصر اعتراض جای خود را به

اصلاح طلبی، به تکامل وضع موجود، می‌دهد: به عبارت دیگر سبب چشم پوشیدن از متن‌هایی بی‌نظیر همچون *آتلانٹیس نوین*^۱ (۱۶۲۳)، اثر فرانسویس بیکن^۲ می‌شود. همچنین همگون ساختن افراطی آرمانشهر و کمونیسم، که افلاطون و مور طراح آن بوده‌اند، مسلماً به از میان رفتن مجموعه‌ای انجامید که متن‌های شدیداً مدافع حفظ مالکیت خصوصی از آن جمله‌اند...

در واقع شورشگری و کمونیسیم نمی‌توانند اصولی واحد باشند چرا که هر یک نتیجه منطقی و خاص نوعی استنباط از کمال سیاسی‌اند. این ملاحظه به ما اجازه می‌دهد گامی به جلو برداریم: اندیشه کمال به دلیل انعطاف‌پذیری‌اش می‌تواند وجه مشترک سیستم‌هایی با ظواهر بسیار ناهم‌اند باشد. هر یک از این سیستم‌ها درک خاص خود را از کمال دارند... البته از همین رو به مناسب بودن کمال برای ارائه تعریفی شایسته از آرمانشهر ایراد گرفته‌اند: این اندیشه از روشنی و استواری لازم بی‌بهره است؛ می‌تواند تا بی‌نهایت دگرگون شود و کمال عینی، که بین همه آرمانشهرها مشترک است، به وجود نیاید. این واقعیت البته انکارناپذیر اما بی‌تفاوت است. مهم نیست که آرمانگرایان هر یک تصور خاص خود را از کمال سیاسی داشته باشند. نکته پُر معنا و آنچه آن‌ها را فراتر از اختلاف‌های‌شان گرد هم می‌آورد، این است که در سیستم‌های طرح‌ریزی شده آن‌ها کمال سیاسی، به دلیل برتری‌اش، و به وسیله انسان تحقق می‌یابد. تمامی مطلب این جاست.

اما اندیشه کمال، که همه آرمانشهرهای «مصرح» (صریحاً آرمانشهر) را به یکدیگر می‌پیوندد و سپس از این «دایره نخست» می‌گذرد و به این ملاحظه

۱. *Nouvelle Atlantide*، جزیره‌ای افسانه‌ای در اقیانوس اطلس بود که یونانیان باستان عقیده داشتند در آن جزیره مردمانی با تمدن بزرگ می‌زیسته‌اند، اما زلزله‌ای رخ داده و آن جزیره را به کلی به قعر اقیانوس فرو برده است. واقعی یا اسطوره‌ای بودن این جزیره همچنان محل اختلاف است.

۲. Francis Bacon (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، سیاستمدار، دانشمند، و فیلسوف انگلیسی، که صدراعظم شد.

می‌انجامد که «آرمانشهرگرایی» آبخور بخشی بزرگ از اندیشه غرب، و بسیار گسترده‌تر از آن است که نخست به نظر می‌رسد؛ متقابلاً این امکان را نیز فراهم می‌آورد که با حفظ همگونی و ویژگی اندیشه آرمانی، مرزهایی مشخص برای آن به‌وجود آیند...

این تعریف در مرحله نخست، با آشکار ساختن جنبه قابل ایراد برخی از تمایزها، گرایش به گسترش مجموعه آرمانشهرها دارد.

کلاسیک‌ترین این تمایزها پای فشاری در اهمیت قاطع چارچوب روایی (داستانی) آرمانشهر است که بدون آن آرمانشهر را ممکن نمی‌داند. در واقع این نظریه از دیدگاه منحصرأ ادبی توجیه‌پذیر است چرا که امکان ایجاد «واقعیت عینی» هماهنگ، برپایه نقشه‌ای روشن را، که با همین عنوان قابل پژوهش باشد، مشروط و مقید می‌سازد. برعکس اگر آرمانشهر را به‌عنوان یک واقعیت تاریخی و همچون یک «وضعیت ذهنی» بپذیریم این تمایز، خودخواسته و کاهنده معنا خواهد بود و به بهای برش‌هایی ناهنجار (در متن نوشتار هر نویسنده) و یا تعارض‌هایی رفع‌نشده (چگونه فوریه را، که فقط رساله‌های تحقیقی نوشته است، کنار بگذاریم...؟)، محتوا را فدای شکل خواهد کرد. در واقع «آرمانشهرِ روایی» فقط یک زیرمجموعه است، مشهودترین عنصرِ جریانی که از هر سوگامی فراتر برمی‌دارد: آرمانشهر، که رؤیای کمالی به‌دست آمدنی است، می‌تواند به هر شکل درآید، می‌تواند در هر جا، در رساله‌های سیاسی یا فلسفی، در طرح‌های ساختمانی، در شعرها و ترانه‌ها، نیز در سفرنامه‌ها یا رمان‌های آموزنده جای داشته باشد. آنچه از این لحاظ پذیرفتنی است آن است که برخی از متن‌ها جزئاً آرمانی‌اند درحالی‌که سایر متن‌ها کلاً چنین‌اند. اما در این جا نیز تأثیر قضیه تنها صوری است و بخش آرمانی متن مورد نظر در عمق، جاذبه کم‌تری ندارد...

از این رو جا دارد بین آرمانشهرهایی که کمال موصوف خود را به «جای

دیگر» احاله می دهند و اوشرونی‌ها^۱، آرمانشهرهایی که کمال را «همین جا» اما در زمانی دیگر، نوعاً در آینده، برپا می کنند فرق گذاشت. تمایزی که به دلیل سستی اش قابل بحث است چرا که در این جا، زمان و مکان به طور نمادین برابرند و نقش و ارزش یکسان دارند. به این دلیل بیش تر اوشرونی‌ها، که در مکان‌های اسطوره‌ای رایج‌اند نیز آرمانشهر محسوب می شوند؛ متقابلاً به همین دلیل «آرمانشهرها همه اوشرونی‌اند»^۲، از آن جا که با پنهان کردن هدف آموزشی یا انقلابی خود به آینده امیدوارند. البته چه این‌ها و چه آن‌ها عموماً نگرشی واحد از زمان دارند که خطی و پیش رونده است، و بدون این نگرش نمی توانستند چیزی را که سبب همگرایی آن‌هاست؛ یعنی دولت‌شهری را طرح ریزی کنند که مسلماً کامل و برآیند اراده و کار انسان‌ها باشد.

سرانجام چنین می نماید که ناگزیر باید - گرچه شاید تناقضی به نظر برسد - آثاری را هم که مخالف اندیشه آرمانی‌اند و از آغاز قرن بیستم پیوسته بیش تر می شوند، در این مجموعه وارد کنیم. شاید بتوان گفت که این «ضد آرمانشهرها» (آثار زامیاتین^۳، هاکسلی^۴، اورول^۵، و غیره) ضد آرمانشهر نیستند، بلکه آرمانشهرهایی در جهت مخالف‌اند که طرح و موضوع آرمانشهر را وفاداران بازگو می کنند تا نشان دهند که هر یک از آن کارهای نیکو، اگر به نهایت منطق خود کشانده شوند سرانجام انسانیت انسان را به خطر می اندازند

۱. *uchronie*، واژه‌ای است که رونوویه [Charles Renouvier (۱۸۱۵-۱۹۰۳)]، فیلسوف فرانسوی [آن را ابداع کرد. او می خواست با این فرض، که ناپلئون در جنگ واترلو پیروز می شد، تصویری از اروپا ارائه دهد. بنابراین اوشرونی، مفروض بر خصیصه انفاقی بودن سیر تاریخ است. این واژه به همین شکل در ادبیات فلسفی اجتماعی باقی مانده است. طبعاً برای آن برابر فارسی نداریم.

2. J. Servier, *Histoire de l'utopie*, p. 324.

۳. Evgeny Zamyatine (۱۸۸۴-۱۹۳۷)، مهندس، رمان نویس و نمایشنامه نویس روس.

۴. Aldous Huxley (۱۸۹۴-۱۹۶۳)، نویسنده بریتانیایی.

۵. George Orwell (۱۹۰۳-۱۹۵۰)، نویسنده انگلیسی. رمان سیاسی تخیلی او به نام ۱۹۸۴ با موفقیت بسیار در سراسر جهان روبه‌رو شد.

و ضد انسان می شوند. در این جا، هم اندیشه محوری، کمال است اما نشانه آن معکوس می شود و آن که می خواست فرشته‌ای بنماید عاقبت به جایی می رسد که جانوری می نماید. بدینسان اگرچه این آثار عمیقاً دشمن آرمانشهرند، همچون نشان پیروزی‌ها و درعین حال ورشکستگی‌اش، از آن جدایی ناپذیرند. سرانجام در پایان این مقایسه می توان گفت که این تصاویر منفی آرمانشهر، گاهی مانند خود آرمانشهر، از چارچوب روایی یا داستانی بیرون می روند و از سوی دیگر می توان یادآور شد که اکثریت آن‌ها برآمده از اوشرونی (آرمانشهر در زمانی دیگر)؛ یعنی، چشم‌انداز آخرالزمانی تحقق کابوسی در آینده‌اند که این آثار جزئیات آن را تشریح می کنند و این یکی از عناصر قاطع کارایی بیانی آن‌هاست. افزون بر این، برای من چه اهمیتی دارد که آرمانشهر را با آن چه از پیش درباره‌اش می دانم در کجا بیابم، در جهنم (یا در بهشت)، هر آینه مطمئن باشم که هرگز وارد آن نخواهم شد.

اگر حرکت نخست به گسترش میدان آرمانشهر راهبر باشد، حرکت دوم به محدودیت آن می انجامد. در واقع انواع کاملاً «همانند»، اما اساساً بیگانه از یکدیگر آرمانشهر بسیار فراوان‌اند که اگر بخواهیم استواری ایدئولوژیکی آن‌ها را متزلزل کنیم، تمایز گذاشتن بین آن‌ها بسیار با اهمیت است.

در میان ظواهر فریبنده می توان به «سرزمین‌های بهشتی»، «سرزمین‌های عجایب» و افسانه‌های پریان اشاره کرد که فراوانی و خوشبختی بر آن‌ها حاکم‌اند. با این وصف آیا این‌ها آرمانشهرند؟ پاسخ منفی است؛ نخست به دلیل فردی بودن، و نه اجتماعی بودن دیدگاه که تکامل سیاسی در آن وجود ندارد بلکه ارضای امیال، برآوردن مشتیهات فرد مورد نظر است. وانگهی این ارضای خودخواهانه نتیجه کار آگاهانه فرد روی طبیعت نیست، بلکه محصول سرپیچی از آن است، نتیجه دگردیسی قوانین طبیعی است. بدینسان سرزمین بهشتی برخلاف آرمانشهر جای توهم محض، مکان نهایی، و مطلوبی ناممکن به دور از هر طرح و امیدی است: هیچ‌کس نمی تواند بر این باور باشد که روزی کالباس‌ها به پرواز درمی آیند و از آسمان شراب می بارد... این نکات

درباره افسانه‌های خیالی و سرزمین‌های بهشتی نوین، که رمان‌های علمی-تخیلی‌اند، نیز صادق است با این اختلاف کوچک که در علمی-تخیلی‌ها ممکن است حصه‌ای «از آرمانشهر»، گاه حصه‌ای مهم از آن نیز وجود داشته باشد^۱، همان‌گونه که ممکن است تخیلی‌ها یا علمی-تخیلی‌ها نیز (به‌عنوان سرپیچی از قوانین طبیعی) در آرمانشهر رخنه کنند^۲، که در این صورت مسئله تعیین نسبت‌ها و تشخیص عنصر مسلط در هر کدام مطرح می‌شود.

از سوی دیگر تمیز بین آرمانشهر و «آرکادی‌ها»^۳، که رؤیای حسرت‌بار اما بدون توهم درباره گذشته پیش از شکل‌گیری جامعه هستند، و بدون قواعد و تشریفات‌اند، نیز اهمیت دارد. در این چارچوب نه برای تلاش پرومته‌وار، که از لوازم ذاتی آرمانشهر است، جایی وجود دارد و نه برای درون‌مایه خوش‌بینانه‌ای که مفروض بر آن است: عصر طلایی، آن‌گونه که در اندیشه باستانی به‌عنوان بازگشت به طبیعت مادر و مهربان تصور می‌شد، در غایت امر دقیقاً نقطه مقابل آرمانشهرگرایی نوین است.

سرانجام این‌که باید به متن‌های ظاهراً آرمانشهری - که برخی از ویژگی‌های قراردادی آرمانشهر را دربردارند و در واقع از جمله هجویه‌های اجتماعی یا اخلاقی، یا تفنن‌های فلسفی، اقتصادی، و حتی مذهبی‌اند - با دیده تردید نگریست. اغلب، و به‌ویژه پس از قرن روشنگری، از «سبک آرمانشهری» (سفر به دولت‌شهرهایی «دیگرگونه» و شرح آن)، به دور از هر «هدف» مطلقاً آرمانی، به‌عنوان سرپوش یا بهانه‌ای (برای هدف‌های دیگر) بهره‌برداری شده است. و این بار دیگر نشان می‌دهد که معیارهای ظاهری سودمند نیستند و منحصرأ پرداختن به جوهر آرمانشهر - تعیین حدود و ثغورش باشد یا ویژگی‌های آن - ضروری است.

1. Olaf Stapledon, Philip K. Dick, Ray Bradbury, etc...

۲. de Foigny, Bulwer-Lytton (اولی نویسنده فرانسوی قرن هفدهم، دومی نویسنده و سیاستمدار انگلیسی قرن نوزدهم).

۳. Arcadies (= Arkadia، یونانی) سرزمینی کوهستانی در پلوپونز یونان که مردمانش به سعادت‌مندی و خوشبختی شهره بودند.

نمودها

پس اکنون باید به کاری تحلیلی پرداخت: باید کوشید فراتر از تفاوت‌هایی که مفهوم «کمال» زیر تأثیر آن‌هاست، وجوهی مشترک را، که در ارتباط با این اصل نمایانگر ویژگی اندیشه آرمانشهرند، معلوم کرد. و در این باره ملاحظه خواهیم کرد که این وجوه مشترک می‌توانند هم در سرآغاز آن اندیشه، به‌عنوان «پیش‌فرض»، و هم در سرانجام آن، به‌عنوان نتیجه، با آن در پیوند باشند. بدون آن‌ها آرمانشهر متصور نیست.

پیش‌فرض‌ها

تصور «کمالِ ساخته‌انسان»، که محور اصلی اندیشه آرمانشهر است، بدون نگرشی خاص به انسان و وضعیت طبیعی و تاریخی او میسر نیست. جالب آن است که در هر سه موضوع، ابهامی وجود دارد که حتی کتاب توماس مور متأثر از آن است. بی‌شک این ابهام از اندیشه آرمانشهر جدایی‌ناپذیر است؛ حتی گروهی بر این باورند که در این ابهام، تجلی ذهنیتی روان‌گسیخته را می‌بینند... آرمانشهر، با درکی که از طبیعت انسان دارد، نمایانگر نوعی بدبینی سطحی است که بی‌درنگ به خوش‌بینی بنیادی می‌انجامد.

انسان - در نخستین دوران حیات خود و نیز در آغاز تاریخ اجتماعی‌اش - به طبع شرور و مقهور عواطف و امیال خودخواهانه خویش است. اگر چنین نبود «وضعیت طبیعی» برایش «عصر طلایی» بود و انسان در آن وضعیت آرامشی سعادت‌آمیز داشت و همچنان باقی می‌ماند. اما تصویر سراپا خشم و غوغای آن دوران تیره و تار، پیش از پیدایش (اندیشه) آرمانشهر، این‌گونه نبود. از آن‌جا که بدی بر انسان حاکم است، انسان سرنوشتی فاجعه‌بار و جنایت‌آمیز دارد. و درست همین موجب مشروعیت رستگاری آرمانی می‌شود: اگر انسان به ذات خوب بود، آرمانشهر بیهوده و مضحک می‌نمود. اما چنین نیست.

آرمانشهر در حقیقت بخشی از طرح کلی مسیحیت، گناه / آمرزش / رستگاری، را بازسازی می‌کند. اما گرچه این اندیشه را از مسیحیت می‌گیرد، به آن صورت مردودش می‌داند. از دید آرمانشهر، شرارت انسان نتیجه خطای او، نتیجه گناه آدم (و یا هیچ عمل دیگری در گذشته) نیست. به ویژه آرمانشهر بدی انسان را امری نمی‌داند که جز در صورت لطف الهی، که برونی و خارج از اختیار انسان است، جبران‌ناپذیر باشد: از لحاظ مذهبی آرمانشهر صورت مسخ شده پلاژیانسم^۲ است. آرمانشهر می‌پذیرد (یا دست‌کم چنین فرض می‌کند) که بدی انسان، همچون شرارت کودکان، جز در معنای غریزی بودنش طبیعی نیست و بنابراین هرگز غیرارادی نخواهد بود... کودک، نادان و سنگدل و مکار و از این حیث نماد کل بشریت است: به همین دلیل آرمانشهرها همه پافشارانه می‌خواهند او را از سنین پایین، و معمولاً با جدا کردنش از خانواده، پرورش دهند. بدینسان آموزش و پرورش در آرمانشهر، کشور کودکان تبه‌کار و سالمندان خردمند، بیش‌ترین اهمیت سیاسی را پیدا می‌کند که بدون آن همه به بربریت باز خواهند گشت، و برعکس به یمن آرمانشهر می‌توانند خود، رستگاری خویش را باز یابند، بدون رحمت الهی یا عصایی جادویی «انسان نوین» شوند، انسانی که شایسته دولت‌شهر کامل است.

با وجود این، انسان حتی اگر به مرتبه‌ای والا دست یابد طبیعتش دگرگون نمی‌شود، بلکه فسادپذیر و مستعد گناهکاری باقی می‌ماند. به همین دلیل آموزش و پرورش باید همیشگی باشد: ضرورت گنجاندن آن، با برپایی مجسمه‌های عظیم و معماری‌های غول‌آسا، با شکل‌ها و رنگ‌ها و صداها و تصویرها در محیط زندگانی روزمره، از همین جاست. و تلاش برای این‌که افراد کم‌ترین زمان ممکن را در تنهایی بمانند نیز به همین سبب است:

1. Rédemption

۲. Pelagisme، آیین ارتدادی پلاژ، راهب مسیحی، که گناه نخستین را مهم نمی‌دانست و معتقد بود انسان می‌تواند خود بدون لطف الهی موجب رستگاری خویش شود.

آرمانشهر دشمن فضای خصوصی انسان‌هاست، تنها به گروه، که اشخاص در آن هشیارند تا در برابر افکار عمومی نامطلوب جلوه نکنند، یاد می‌گیرند که بر خودخواهی‌های خویش چیره شوند، و قوانین را رعایت کنند، اعتماد دارد. کمال در دسترس است، اما مستلزم کوششی پیوسته و نظارتی لحظه‌ای است. نگاه برادر بزرگ^۱ جزء جدایی‌ناپذیر انسان‌شناسی آرمانشهری است.

آرمانشهر هر اندازه ابهام و اشکال داشته باشد باز هم عمیقاً انسان‌مدار است، انسان را از طبیعت، که فقط برای استیلای بیش‌تر بر آن از آن تقلید می‌کند، فراتر می‌داند.

رابطه آرمانشهر با طبیعت بسیار پیچیده است؛ در این رابطه آن‌چه بیش از همه به چشم می‌خورد دعوی همسازکردن نظام جامعه با نظام طبیعت است. کمال آرمانشهر خواه از لحاظ زبان (گفتار)، که می‌خواهد متضمن معانی شفاف باشد، خواه از لحاظ حقوق یا شهرسازی، که بر پایه الگوی کیهان طراحی می‌شود، از طبیعت‌گرده‌برداری می‌کند: فرض را بر این می‌گذارد که وفاداری (به طبیعت) مشروعیت قوانین آرمانشهر را تضمین و استواری آن‌ها را تأمین می‌کند و فراگیری جهانی امپراتوری آن را در آینده نوید می‌دهد.

اما این «تقلید» به هیچ‌وجه پیروی کورکورانه (از طبیعت) نیست؛ نتیجه تصمیمی عقلانی (راه تقلید به این دلیل اختیار می‌شود که هدفی خاص عملی شود)، سپس عملی فنی است: قصد آن است که نظام طبیعی دگرگون و با این کار نظم انسانی، راهکاری با محتوای همانند، جایگزین آن شود. در واقع آرمانشهر از طبیعت تقلید نمی‌کند مگر آن‌که این کار بی‌شبهه به سودش باشد: دیدگاهی که رابطه اساسی آرمانشهر با طبیعت، که رابطه استیلاست، در آن آشکار است.

«انسان را ارباب و مالک طبیعت کردن»، که برنامه کار دکارت (در کتاب

۱. Big Brother، از شخصیت‌های کتاب ۱۹۸۴، اثر جورج اورول.

گفتار دربارهٔ روش^۱) بود، پیش از آنکه از سوی او عنوان شود از آن آرمانشهر بود که می‌خواست طبیعت را به یاری علم - با این فرض که طبیعت قابل شناختن و اندازه‌گیری است و از قوانین ثابت و علیت ساده پیروی می‌کند - و سپس به یاری فن دگرگونه کند و با این دگرگونی امکان بهره‌گیری از آن را، برای برآوردن نیازها و امیالش، فراهم آورد.

در کتاب توماس مور که ویران کردن راه زمینی آرمانشهر با خاک قاره و در نتیجه تبدیل آن سرزمین به جزیره‌ای مصنوعی از تسری آلودگی‌های بیرونی، به عنوان نخستین کار اوتوپوس^۲، بنیانگذار دولت‌شهر کامل، به تفصیل شرح داده شده است، همین نگرش، به صورت نمادین دیده می‌شود. همچنین این نگرش را، پس از مور نیز با همان وضوح و با صراحت بیش‌تر نزد جانشینان او، از فرانسیس بیکن تا فوریه، و یا نزد پیروان سن‌سیمون، که بعدها به حفر آبراه سوئز و آبیاری صحرا پرداختند، می‌بینیم. طبیعت جز ابزار پیروزی انسان نیست؛ بنابراین هرچه در آن مانع پیروزی انسان است - صحراها، جنگل‌ها، مرداب‌ها، یا کوه‌ها - بازماندهٔ بدی و بیهودگی هستند و باید نابود شوند.

گرایش آرمانشهریان به قرینه‌سازی و دل‌بستگی آن‌ها به شهرسازی نیز مظهر درخشان قدرت انسان، و با آن جاه‌طلبی هم‌بسته است. از جهت دیگر آرمانشهریان دل‌بستگی همیشگی به اصلاح نوع بشر دارند و رؤیای بی‌مرگی جسمانی، اشتیاقی شدید در آن‌ها برمی‌انگیزد. آن‌چه در هر مورد برای آرمانشهر مطرح است، نفی طبیعت نیست بلکه رام کردن طبیعت، به میل خود در آوردن آن، مایهٔ افتخار بزرگ انسان - خداست.

پس این انسان - خدا یگانه عامل استیلا بر طبیعت و تنها بهره‌گیرنده از آن است. انسان همه چیز است و همه چیز دارد چرا که همه کار می‌کند: اهمیت اساسی کار در سیستم آرمانشهری از همین روست. در این سیستم کار دیگر

1. *Discours de la méthode*, éd. J. Chevalier, CLF, 1927, P. 81.

این کتاب را سال‌ها پیش محمدعلی فروغی ترجمه و جزء سیر حکمت در اروپا منتشر کرد.

2. Utopus

کیفر الهی خطای او، نشان ملعنت و سقوط او نیست بلکه وسیله‌ای ممتاز در اختیار انسان برای رهایی از طبیعت و استیلائی بر آن است. کار برای کسی که کار می‌کند وسیله‌ای برای آن که خویشتن را باز یابد و چارچوبی مناسب با قواره خود بسازد. تقدیس کار در آرمانشهرهای بی شماری که «عشق کار» حکم جازم و امری بدیهی است، از همین جاست.

سازماندهی کار، تابع اصول حاکم بر دولتشهر است. کار نه تنها به یقین اجتماعی و بی شک الزامی است - زیرا شخص بی کار در همان هنگام که موقعیت اجتماعی خود را از دست می‌دهد از آن چه پایه‌گذار انسانیت اوست نیز محروم می‌شود - بلکه همچنین همگان به اتفاق و شادمانه به آن رضا می‌دهند. این واقعیت را نیز باید بر این‌ها افزود که کار همیشه محدودیت زمانی دارد؛ در آرمانشهر ضروری نیست که انسان زمان درازی کار کند تا آنچه تولید می‌کند نیازهای جمع، و حتی بیش از آن را، برآورد و هدف از این شرح، پرمعنا محکوم کردن بیهودگی جریان امور در جاهای دیگر است؛ به ویژه نباید از یاد برده شود که در این جا، حاکمیت بر طبیعت و بر کشور آدمیان عملاً از پیش محقق شده است.

این‌ها که مبانی طرح آرمانشهرند - کار روی انسان از راه آموزش و پرورش و به وسیله قوانین، کار انسان روی طبیعت - به نوبه خود پایه در مفهومی خاص از زمان دارند، که این تلاش‌های گوناگون، در آن زمان جریان می‌یابند. در نخستین نگاه مسلم می‌شود که آرمانشهر با نگرش بدبینانه به زمان سازگار نیست: حتی اندیشه ساختن سیستمی کامل (که از جمله مستلزم بهبودی بنیادین در برابر مرحله پیشین باشد) در چارچوب سیر نزولی یا انحطاطی تاریخ، و در نتیجه با اصل ضرورت برتری گذشته بر حال متصور نیست. اما نظریه‌های دورانی بودن تاریخ که ماجرای بشریت را براساس الگوی حیات جانداران، توالی بی‌گسست و گریزناپذیر مراحل پیشرفت و انحطاط، و زندگی و مرگ می‌پندارند نیز همین حال را دارند. از این دیدگاه برپایی دولتشهر آرمانی در واقع نمی‌تواند - مانند آمرزش مسیحایی گناه -

«سرآغاز مطلق» باشد که مدعی است مظهر آن است. دیگر کار آفرینش استیلائی بر مطلق نیست، بلکه تلاش ریشخندآمیز سیزیف^۱ جدیدی است که درک نمی‌کند کمال مورد نظرش سرابی بیش نیست؛ خیال باطل است که حتی پیش از دستیابی بدان محکوم شده است.

یگانه مفهوم همساز با آرمانشهر زمان خطی پیش‌رونده است: زمان، به‌عنوان جریانی خنثا، قابل پیش‌بینی، قابل اندازه‌گیری همچون زمان یک ساعت؛ بنابراین قابل تسخیر و زیر سلطه هوش انسان - هوشی که در این صورت می‌تواند آسیب‌های احتمالی آن را پیش‌بینی کند و از خمش‌های دوران یا سراشیبی‌های لغزنده سقوط بیم نداشته باشد؛ زمانی به یک معنا دور از تاریخ و معایب آن. گالیور^۲ در آخرین سفرش به این نکته پی می‌برد: «نزد مردمی این چنین متحد، که طبعاً زندگانی پارسایانه دارند، عقل کاملاً بر آنان حاکم است، و هیچ تماسی با ملت‌های دیگر ندارند، رخدادهای برجسته بسیار اندک‌اند؛ بنابراین داده‌های تاریخ بی آن‌که حافظه به زحمت بیفتد محفوظ می‌مانند». ^۳ آرمانشهریان چون خوشبخت‌اند تاریخ ندارند و نیز چون تاریخ ندارند خوشبخت‌اند. زیرا زمان آن‌ها بی شک همانند تصویری است که از طبیعت دارند: تابع عقل، رام در برابر کار انسان، و آن‌چنان که می‌توان در آن دولت‌شهر کامل ایجاد کرد و جاودانه‌اش ساخت.

شکل‌ها

اکنون که پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و متافیزیکی آرمانشهر را برشمردیم،

۱. Sisyphé، در اساطیر یونانی شاه کورنت (ناحیه‌ای در یونان) بود که در دوزخ (شهر زیرزمینی مردگان در اساطیر) محکوم شد سنگی را تا قله کوهی بغلتاند و بالا ببرد اما هر بار آن سنگ به قله می‌رسید باز به پایین درمی‌غلتید و او باید این کار رنجبار بی‌حاصل را تا ابد ادامه می‌داد.

۲. Gulliver، قهرمان کتاب سفرهای گالیور، اثر جانانان سوئیفت (۱۶۶۷-۱۷۴۵)، نویسنده ایرلندی، که به فارسی هم ترجمه و منتشر شده است.

3. Swift. *Ceuvres*, p. 283.

امکان آن را داریم که در سرانجام اندیشه کمال، برجسته‌ترین مختصات آن: ساختار، قواعد، و هدف‌هایش را تشخیص دهیم...

همان‌گونه که اشاره کردیم، زمان آرمانشهر زمان زندگی نیست؛ زمان ماشین، زمان ساعت است. این اندیشه از آغاز در شیوه طرح‌ریزی و سازماندهی آرمانشهر دیده می‌شود، لیکن از آغاز قرن هفدهم پیش از پیش، به وضوح مبنای مکانیکی (ماشینی) پیدا می‌کند و همین آن را به روشنی در برابر مفاهیم کلاسیک دولت و جامعه قرار می‌دهد که آن را با جسم انسان (سر/اعضا) یا خانواده (پدر/فرزندان) همانند می‌دانند. الگوهای کلاسیک با قبول لزوم پیروی اصولی از طبیعت، احتمال «بیماری‌ها»، ستیزه‌ها، عواطف، و یا عدم تعادل‌ها را نیز می‌پذیرفتند که با رؤیای کمال همگون نبود. ماشین، برعکس از این نقص‌ها مبراست و از این بالاتر، با عوامل و عواقب اندیشه آرمانشهر هماهنگی کامل دارد.

بی‌شک نخست به این دلیل که ماشین ساخته انسان است: نتیجه کوشش عقلانی و نیز وسیله‌ای در اختیار آفریننده آن است تا توانایی‌اش را بی‌نهایت بگستراند و بازده نیروی کارش را افزایش دهد. ^۱ اول عقیده داشت که ماشین «فن محض است»^۲، برترین نماد سلطه انسان بر طبیعت است. از سوی دیگر چنین می‌نماید که ماشین، به دلیل ویژگی ساختگی بودنش، می‌تواند به کمال برسد: و برای این منظور کافی است آن را بسازیم و به نحوی شایسته آن را تنظیم کنیم. بنابراین آرمانشهر به این شکل، که در سراسر دوران نوگرایی از اعتبار بسیار برخوردار بوده است، طراحی می‌شود: به شکل ماشینی که کارکرد و نتایج کار آن کاملاً قابل اعتماداند؛ یعنی با مقاصد طراح آن انطباق دارند. دو نکته‌ای که پیوسته در گفتمان آرمانشهری تکرار می‌شوند، جزیره‌ای بودن و برابری را با این نگرش می‌توان کنار هم گذاشت.

۱. Jacques Ellul (۱۹۱۲-۱۹۹۴)، جامعه‌شناس فرانسوی.

2. *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, 1954, p. 2.

جزیره‌ای بودن، در معنای وسیع آن، اصل ثابت آرمانشهر است: اگر آرمانشهر لزوماً مانند آرمانشهر مور، جزیره‌ای نباشد، نوعاً «دورافتاده» و کاملاً جدا از بقیه جهان است. اما این را نباید گرایش آن به تنهایی یا حسرت فضای کوچک خانوادگی تلقی کرد. همان‌گونه که گابریل دو فوئانی^۱ در کتاب خود سرزمین جنوب^۲ (۱۶۷۶)، با یکصد و چهل و چهار میلیون جمعیت یادآور می‌شود، یا در کتاب سرزمین بیکران یا آتلانتیس نوین می‌خوانیم، جداافتادگی آرمانشهر تنها در برابر بیرون است: نکته‌ای که البته نقش جزیره‌ای بودن آرمانشهر را، که مظهر فروبستگی و استقلال آن است، نشان می‌دهد. فروبستگی به معنای اراده صیانت از ماشین کامل «محیط» بر خطر اما همچنین، به شکل نمادین، نشان‌دهنده نفوذناپذیر بودن در برابر آسیب‌های زمان است، که همچون دریا، حصارهای آن را در هم می‌کوبند اما در آن رخنه نمی‌کنند.

استقلال: مانند ماشین که مستهلک نمی‌شود، جاودانه کار می‌کند و برای آن‌که تا ابد بر پایه قواعدی ثابت، که سازمان‌دهنده آن‌اند، به کارش ادامه دهد به هیچ‌کس جز خود نیاز ندارد.

اما جزیره‌ای بودن آرمانشهر نسبی است؛ آرمانشهر می‌خواهد گزند نبیند و وابسته به خارج نباشد؛ دعوی آن دارد که با تسلط کامل بر سرنوشت خویش موجبات اعتماد به خود را فراهم می‌آورد و خود را زندانی نمی‌سازد - کاری که با اساس آن در تضاد است. هیچ چیز مانع آن نیست که آرمانشهر، مصون از تجاوزها و تهدیدها، به فراسوی بنگرد، جاسوسانی بفرستد، و مرزهای خود را بگستراند. نماد جزیره‌ای بودن، طرحی آرمانی برای غلبه کامل بر اتفاق و تصادف است. ماشین کامل که لابه‌لای چرخ‌هایش چوبی و در ساختارش ریگی مزاحم وجود ندارد و نمی‌توان نظم کارش را

۱. Gabriel de Foigny (۱۶۳۰ - ۱۶۹۲)، نویسنده فرانسوی.

درهم ریخت، مظهر پیروزی آفریننده‌اش و فرارسیدن حاکمیت ضرورت (در برابر اتفاق) است.

برابری به موازات جزیره‌ای بودن، در گفتمان آرمانشهری، نقشی پیچیده دارد که بازتاب معناهای چندگانه متصور برای آن است.

همپای معنای سراسر است آن - محکومیت رسوایی فقر و ضرورت رفع آن -، نخست ارزش انتقادی برابری را درمی‌یابیم: برابری، به شکل سلبی، نمایانگر بدگمانی (کم یا بیش ژرف) به حق مالکیت است؛ بدگمانی ناشی از این که مالکیت، ملموس‌ترین نشان منافع خصوصی، و نیز مؤثرترین وسیله معارضه با منافع همگانی است: از دید آرمانشهرها، مالکیت دست‌کم بالقوه یک «تیرگی» یا یک ضد قدرت در برابر عقل برتر کل گروه است. از این رو برخی از آنان این نتیجه را می‌گیرند که تمایز بین «مال من» و «مال تو» تنها سرچشمه همه بدی‌هاست، و این ایجاب می‌کند که جامعه سازمان‌یافته «مال ما» را، که فراگیر و بانی صلح است، جایگزین آن کند...

پس نقش برابری اصولاً سیاسی است: حذف مالکیت که انگیزه امیال، حسادت‌ها، و اختلاف‌ها (یا دست‌کم محدود کردن شدید آن) است نیز ضرورتاً نتیجه متعادل‌کننده در هیئت اجتماع دارد، همچنین به ثبات کمال مجموعه کمک می‌کند، که باید مانند ماشینی منظم و مرتب، بدون برخورد با مانع، یکنواخت و روان کار کند. در این باره می‌توان گفت که آرمانشهرهای نابرابر، با فرض داشتن سازمانی منسجم در امر مالکیت و با فرض این که افراد همه از وضع خود راضی باشند عملاً به همان نتایج؛ یعنی به ثبات و صلح اجتماعی، می‌انجامند. از سوی دیگر برعکس این‌گونه آرمانشهرها از آرمانشهرهای دیگر عقب می‌مانند و نمی‌توانند این منطق را تا پایان پیش برند؛ زیرا برابری، که درست آن را نمی‌شناسند، به وحدت که یکی از هدف‌های نهایی آرمانشهر است - زیرا آرمانشهر اساساً می‌خواهد متحدکننده و سازش‌دهنده فرد با همگان باشد - منتهی می‌شود. این که «آداب و رسوم یکسان، جز زنان و مردانی نمی‌سازند که همچون یک زن و

یک مردند» ستایشِ دُومِ دِشان^۱ را برمی‌انگیزد. و اما دوفوآنی تا آن‌جا پیش می‌رود که در نر-ماده^۲، موجودی که هم مرد است و هم زن، چهرهٔ نمادین آرمانشهر را می‌بیند. با الغای «مال من» و «مال تو» انتظار آن می‌رود که «من» و «تو» الغا، و در «ما» ادغام شوند. اما این دو جدایی‌ناپذیرند و یکی از آن‌ها پیش از دیگری رخ نمی‌دهد؛ گذشتن از تفاوت‌ها، انحلال آن‌ها در «هم» تنها بین انسان‌های برابر می‌تواند تحقق پذیرد...

بدینسان ماشینِ-دولتِ آرمانشهر، متحد و متعادل و همگون از هر حیث، شکل کامل خود را پیدا می‌کند. موریلی^۳ می‌نویسد «ساده‌ترین ماشین‌ها در اخلاق و در سیاست، همچنان که در مکانیک، ارزشمندترین و بهترین‌ها هستند»^۴: و برابری دقیقاً به همین جا می‌انجامد.

بنابراین به نظر می‌رسد که انسان آرمانشهر را، در شکل عام آن، روی الگوی ماشین، سیستمی فرو بسته که نظامی ساده دارد و اخلاق‌پذیر نیست به سود خود ساخته است. این تأثیرپذیری حتی در ساختار درونی آن نیز دیده می‌شود. آرمانشهر که با تبعیت از قوانین نسخ‌ناپذیر و غیرشخصی، هیچ چیز را به تصادف و اتفاق وانمی‌گذارد، مانند ماشینی است که مهندسی نابغه آن را تنظیم کرده باشد.

پیش از این دربارهٔ پیدایی «انسان نوین» و حاکمیت او بر طبیعت سخن راندیم، اما به دنبال این‌ها و فراتر از این‌ها قانون را می‌بینیم، که سازماندهی و پایه‌گذاری ضرورت پذیرش و مجازات متخلفین را به عهده دارد. قانونی که در واقع محور اصلی جهان آرمانشهر است، آرمانشهری که «بر باید-بودن پا

1. Dom Deschamps, *Le Vrai Système*, 1762, cité par R. Trousson, *Voyages aun pays de nullepart*, p. 154.

2. hermaphrodite

۳. Morelly، فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم، که هیچ چیز دربارهٔ زندگی او دانسته نیست. آثاری چند از او به جا مانده و اندیشه‌های کمونیستی بسیار از او تأثیر پذیرفته‌اند.

4. *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade*, T. I, p. 201.

می فشارد»^۱ ساخته حقوقدان‌ها (مور، بیکن) است که از آرمانشهر، نخستین (اگر نه یگانه) نمونه (جامعه) حقوق‌مدار کامل را ساختند...

قانون در درجه نخست - مجموعه‌های هنجارهای تنظیم‌کننده سازمان جامعه - شریک بنیانگذاری جامعه است: جامعه کامل را تصمیمی یگانه آفریده و اصول ثابت طرز کار آن را وضع کرده است. در درجه بعد، قانون آرمانشهر مانند خود آرمانشهر، نقض ناشدنی است: این تغییرناپذیری قانون آرمانشهر، کمال مورد قبول همگانی آن را توجیه و ماندگاری مجموعه را تضمین می‌کند. آرمانشهریان همه بر این عقیده‌اند که اسپارت، اگر به اصول خود وفا دار می‌ماند، می‌توانست تا ابد دوام یابد... قانون تنها نقطه مطلقاً ثابت سیستم آرمانشهر است. باقی امور: دانایی، توانایی، و ابعاد آرمانشهر، در واقع اندک اندک پیشرفت می‌کنند؛ لیکن چون در چارچوبی ثابت و ساکن که قانون با قاطعیت مقرر کرده است، جای دارند، با کمال نظم و ترتیب پیش می‌روند. نسخ‌ناپذیری قانون سپس به یکی از دیگر جنبه‌های آن؛ یعنی به غیرشخصی بودن بنیادین آن، باز می‌گردد. آیا این امر تناقض‌آمیز است، (چون قانون بازتاب اراده فرد، «قانونگذار بزرگ»، چهره اساطیری مشترک در همه آرمانشهرهاست)؟ - البته کم‌تر از آن‌که به ظاهر متناقض می‌نماید: زیرا قانون پس از آن‌که وضع شد، دیگر هیچ‌کس، حتی آفریننده‌اش، در آن دست نمی‌برد (همان آفریننده‌ای که پدید آورندگان آرمانشهرها اغلب به‌جا، آن را نادیده می‌انگارند یا به کناره‌گیری‌اش، که حق اوست، وامی‌دارند). آنگاه قانون، که دیگر مظهر اراده گروه شده است به تنهایی فرمان می‌راند؛ یکی از ساکنان تاموئه^۲، شهر آرمانی ساد^۳ از این‌که دولت‌شهر او جمهوری خواهد شد

1. R. Trousson, *Voyages aux pays de nullepart*, p. 17.

2. Tamoe

۳. Alphonse Francois Sade، مشهور به مارکی دوساد (۱۷۴۰ - ۱۸۱۴)، نویسنده بی‌پروای فرانسوی که به اتهام ترویج فساد اخلاق سی سال در زندان به سربرد و سرانجام در یک بیمارستان روانی درگذشت.

اظهار شادمانی می‌کند زیرا که از آن پس قانونگذاری نخواهد داشت.^۱ این جاست که نوموکراسی^۲ (قانون‌سالاری) آرمانشهر به شکل ناب آن پدید می‌آید و با هرگونه شخصی شدن قدرت، که در یک «رئیس» تجسم یابد یا به وسیله او تصرف شود، به مخالفت برمی‌خیزد. هر جا تلاقی مضمون‌های برابری و وحدت (بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان فاصله‌ای جز آن‌که قانون تعیین کرده است، وجود ندارد) و برتر از آن رؤیای عقلانیت مطلق سیاست دیده شود منطق انعطاف‌ناپذیر قاعده جایگزین خواست موجودی از گوشت و استخوان شده، که همیشه سست و نامطمئن است، و امیال و عواطف بر او حاکم‌اند. اگر قدرتِ قانون به کمال می‌رسد از آن‌روست که قانون بی‌نام، بی‌چشم، و بی‌چهره است. متقابلاً پیروزیِ «حد اعلاى حقوق»^۳ مستلزم آن است که قاعده بی‌درنگ و بی‌آن‌که مأموران چیزی، حتی اندک چیزی بر آن بیفزایند یا از آن بکاهند، چنان که باید به کار برده شود. قاضی، تنها «دهانِ قانون» است: آن‌که از این الزام به شفافیت کار شانه خالی کند مرتکب جنایت غضب (مقام) شده است. مخالفان امروزی آرمانشهر این اندیشه را به آخر می‌رسانند و سیستم‌هایی را مجسم می‌کنند که ماشین، آدم‌ماشینی^۴، رایانه جایگزین حکومت و قاضیان خواهند شد؛ و به همین شیوه پیش می‌روند تا منطق پنهان آرمانشهر را آشکار سازند.

اگر می‌توان به اعمال قانون اکتفا کرد، حتی به تفسیر آن پرداخت و چیزی بر آن نیفزود و اصلاحش نکرد به این دلیل است که قانون به همه امور نظم و ترتیب می‌دهد: در قلمرو حاکمیت قانون هیچ منطقه‌ای تاریک یا «غیرحقوقی»، هیچ مسئله‌ای واگذاشته به اختیار اشخاص وجود ندارد. همان‌گونه که ماشین، «بازی» را تحمل نمی‌کند آرمانشهر هیچ چیز را به تصادف وانمی‌گذارد. ساد

1. *Aline et Velcourt*, cité par R. Trousson, *Voyages...*, p. 165.

۲. *Nomocratie*، حکومت قانون (Nomo یونانی = قانون + *cratie* = حکومت، جاکمیت).

3. *summum jus*

4. *Robot*

برای روابط جنسی قاعده وضع می‌کند، کامپانلا^۱ برای تولیدمثل، سن‌ژوست^۲ برای دوستی، کابه برای اثاث منزل و فوئانی برای خودکشی. فرد از تولد تا مرگ، حتی در روابط کاملاً خصوصی‌اش، درون چارچوب است و قواعدی نیکخواهانه و خرده‌بین‌سرپرستی او را به عهده دارند.

پابه‌پای حضور همه‌جایی قانون نظارت مداومی که پیش‌تر اشاره کردیم ضرورت دارد و اگر نباشد قانون کارایی خود را از دست می‌دهد. توماس مور خرسند است که اهل آرمانشهر «که همیشه همگان چشم به او دارند، [...] ناگزیر باید یا به کار حرفه‌ای خویش پردازد و یا اوقات فراغتی سرزنش‌ناپذیر داشته باشد»^۳ و دقیقاً همان کاری را انجام دهد که قانون از او می‌خواهد زیرا کسی که از انجام وظیفه شانه خالی کند قانون به او رحم نخواهد کرد. کمال قانون و اهمیت آن در اقتصاد آرمانشهر کم‌ترین تخطی را ده برابر تشدید می‌کند: خطای ناچیز وجود ندارد، بخشودنی‌ترین خطاها همچون شدیدترین خطاها، تهاجم بدی (شر) به فضای پارسایی نیکوشهر محسوب می‌شوند. نتیجه آن‌که تنها ارتکاب جنایت یا شروع به ارتکاب جنایت کیفر نمی‌بیند بلکه قصد ارتکاب آن نیز مجازات می‌شود. گرایش به انجام هر عمل ممنوع، حتی تصور آن نیز سقوط مجدد در جهان ظلمانی «انسان پیشین»، به همان اندازه هولناک و لذا همان‌گونه درخور کیفر است که انجام‌دادنش...

و اما مجازات، جزء منطق سیستم است: بازآموزی کسانی است که می‌توان امیدوار بود به این وسیله بر سر عقل می‌آیند و فرمانبردار می‌شوند، و پاکسازی دیگران. آرمانشهر‌گرایی به مرگ گناهکار ندارد، برعکس می‌خواهد به هر وسیله او را به جمع برگرداند، جایگاهش در گروه را به او

۱. Tommaso Campanella (۱۵۶۸ - ۱۶۳۹)، فیلسوف و شاعر ایتالیایی در دوره رنسانس که از

۱۵ سالگی به فرقه دومینیکان پیوست.

۲. Louis de Saint-Juste (۱۷۶۷ - ۱۷۹۴)، انقلابی فرانسوی، دوست و همکار و هم‌رمز

روبسییر، که همراه با او اعدام شد. ۳. صفحه ۱۶۲ کتاب *اوتوپیا اثر مور*.

بازپس دهد البته مگر هنگامی که مسلم شود این کار ناممکن است. در این صورت آرمانشهر چاره را در نابودی گناهکار می‌بیند؛ طبیعت‌اش او را از مدارا با حضور شری چاره‌ناپذیر در بطن کمالی که خود بنیاد نهاده است، باز می‌دارد.

هرگونه تخطی از قواعد، جنایت محسوب می‌شود زیرا آن‌چه را که قانون می‌خواهد محفوظ دارد یا به کمال برساند، کمالی که آرمانشهریان اغلب روی الگوی فردوس طراحی می‌کنند، به خطر می‌اندازد. شاید در عدن-آرمانشهر و در این اعتقاد که انسان می‌تواند با کار و با ابتکار خود در همین جهان «بُستان لذاید» را باز سازد، مبانی مذهبی سیر این اندیشه به روشن‌ترین شکل متجلی می‌شوند، اندیشه‌ای که در باطن جز تعبیر نهایی حاکمیت صنعت^۱ بر طبیعت نیست. به گفته چوران^۲ آرمانشهر «می‌کوشد حال ابدی را با تاریخ، لذت‌های عصر طلایی را با فزون‌خواهی‌های پرومته‌وار سازش دهد و یا، اگر بخواهیم واژگان کتاب مقدس را به کار بریم، بهشت عدن را با وسایل هیبوط باز سازد».^۳ موضوع مربوط به بازسازی بهشت عدن است. زیرا آرمانشهری که انسان می‌سازد بی‌شبهه مکانی را به خاطر می‌آورد که نخستین اجدادش از آن رانده شدند؛ فضای فروبسته خوشبختی پایدار، بستانی بدون شیارد چرخ، بدون خار، بدون مار، که در آن آشتی با طبیعتی که دیگر فرمانبردار انسان است تحقق می‌یابد.

تفاوت، تفاوتی با نتایج سهمگین در این است که «آدم نوین» دیگر انسانی تنها نیست بلکه گروهی از انسان‌هاست، دولت‌شهری است آن‌گونه که باید، آن است که خود را برخوردار از صفات سنتی منتسب به الوهیت یعنی توانایی مطلق، خوشبختی، وحدت و بی‌مرگی می‌داند؛ بنابراین «انسان نوین»

1. Artifex

۲. Emil Michel Cioran (۱۹۱۱-۱۹۹۵)، پژوهشگر و نویسنده رومانیایی که به زبان فرانسه می‌نوشت.

3. *Histoire et utopies*, p. 131.

به وسیله آن کلیتی که خود جزء آن است می‌تواند فراتر از طبیعت مغلوب و دل‌شکسته، بر تخت فرمانروایی بنشینند. اما نباید اشتباه کرد: بالای سرش همان دولت‌شهر آرمانی است که کمال الهی را تسخیر کرده، هم اوست، و نه هیچ‌کس دیگر، که جای خدا را گرفته است.

پس نمودهای آرمانشهر این‌ها هستند: ماشین، قانون، بهشت بازیافته. ما خواهیم کوشید تا بر پایه این شبکه همگون حالت‌ها، مضمون‌ها، و بازنمایی‌ها معنای آرمانشهر را دریابیم.

معنا

توضیح مقدماتی: می‌خواهیم برای نتیجه‌گیری درباره معنای کلی این روش اندیشه و نه درباره هدف‌ها یا راهبردهای خاصی که هر یک از آرمانشهریان به کار برده‌اند به پرسش بنشینیم. البته آن مقاصد را به دشواری می‌توان تشخیص داد: مانع همیشگی در راه مورخ اندیشه‌ها، که در این جا به دلیل ابهام ذاتی آرمانشهر تقریباً غلبه‌ناپذیر می‌نماید. به یاد داریم که مورخ خود در این باره نمونه‌ای برجسته است: آیا داستانی که او پرداخته حکایتی فکاهی است یا پیش‌گویی پیامبرانه؟ این پرسش همان اندازه که پاسخ دارد، مفسرانی نیز داشته است و برای شمار بسیاری از کلاسیک‌های آرمانشهر، از کامپانلا تا ویلیام موریس کار بر همین روال بوده است...

آنچه تا اندازه‌ای این دشواری را ملایم می‌کند، دست‌کم تا آن جا که به ما مربوط می‌شود این است که پژوهش در این باره سودی اندک دارد: با کندوکاو در امیال پنهان آرمانشهریان چندان مطلبی درباره «اندیشه آرمانشهری» نخواهیم آموخت. و اما در مورد تلاش برای توضیح «کلی» موضوع بر پایه قصد، خواه قصد روان‌تحلیلی (آرمانشهر همچون جبران سرخوردگی، گریز از جهان، بازگشت به بطن مادر) خواه قصد جامعه‌شناختی (آرمانشهر همچون واکنش در برابر ترس، یا اعتماد یک «طبقه اجتماعی» خاص)، مسلم است که در هر دو صورت توضیح، همچون توضیح‌های خصوصی پراکنده و نامتقن،

و حتی کم‌تر از آن‌ها روشن‌کننده است. بنابراین بی‌آن‌که مدعی بررسی «دلایل» پنهان یا مبهم آن باشیم، می‌خواهیم تنها بر پایه این ویژگی‌های اساسی بدانیم آرمانشهر نمایانگر چیست و روبه چه سوی دارد.

آرمانشهر و نوگرایی

نخستین نکته‌ای که مسلماً توجه ما را جلب می‌کند از مقوله تاریخی است: اندیشه آرمانشهر در دوران تجدید حیات (رنسانس)، هنگامی که موضوع‌های مهم نوگرایی غربی طراحی و ساخته و پرداخته می‌شدند، پدید آمد.

در واقع نه پیش از پیدایی محیط فرهنگی یهودی-مسیحی و نه بیرون از آن محیط، آرمانشهر به معنای واقعی دیده نمی‌شود. همچنین آرمانشهر قرون وسطایی وجود ندارد، اگرچه اندیشه یوتاکسیم دو فلور^۱ یا جریان‌های هزاره‌گرا^۲ از جهاتی بسیار روشن‌خبر از پیدایی آرمانشهر می‌دادند. ویژگی قرون وسطا، که دین‌مداری و شهودی بود، چندان با رؤیای آرمانشهر سازگاری نداشت.

بنابراین به نظر نمی‌رسد که بتوان از آرمانشهر باستانی سخن گفت و این تأکیدی است شگفتی‌انگیز؛ چرا که همه آرمانشهریان پس از مور از کتاب جمهوری افلاطون (و همپای آن از بخش‌های مربوط به آتلانتیس در رساله‌های تیمائوس و کریتیاس او) الهام گرفته‌اند و اغلب به آن‌ها استناد کرده‌اند؛ اما این کافی نیست برای آن‌که امروز آن‌ها را آرمانشهری بنامیم. در واقع نظامی که در کتاب جمهوری تشریح شده است، همانندی‌های سطحی با سیستم

۱. Joachim de Flore (۱۱۳۰-۱۲۰۲)، عارف ایتالیایی که علیه تندروی‌های کلیسای کاتولیک

شورید و آیینی مذهبی-تاریخی بنیاد نهاد که فرارسیدن حاکمیت روحانی را نوید می‌داد.

۲. Millenarisme، اعتقاد به فرارسیدن هزاره‌ای که اصل بدی (شر) در آن بی‌اثر می‌شود. مجازاً (به شکل تحقیرآمیز) به هر آیینی اطلاق می‌شود که فرارسیدن دوران کمال و خوشبختی را نوید

طرحریزی شده مور و جانشینان او دارد.

نخست آن‌که افلاطون نمی‌خواهد دولت‌شهری را به تصویر کشد که انسان آن را ساخته و از خوشبختی کامل در آن برخوردار است - او در جریان پژوهشی فلسفی درباره مفهوم عدالت و به قصد «آشکارتر» ساختن این مفهوم برای مخاطبان‌ش، می‌خواهد کاربرد «کامل» عدالت را در نظام سیاسی شرح دهد و پس از آن نیز نتیجه کاملاً انسانی تصمیم یا محاسبه و یا ابتکاری خاص را مطرح نمی‌سازد بلکه نماد نوعی دولت‌شهر دادگستر را طرح می‌کند که بازتاب ایده‌ای است بدون ارتباط با نظام - با خواستی انسانی. و جمهوری پایه‌پای آن تابع سیر زمان دورانی است که ناگزیر انحطاط و نابودی آن انتظار می‌رود. سرانجام این‌که انسان نه می‌تواند بنیانگذار کمال دلخواه خود (و به سود خود) باشد نه می‌تواند پایداری یک ساخته خود را تضمین کند. از این رو جمهوری «قلمروی» بیگانه از خوش‌بینی آرمانشهری دارد و ضرورتاً این نتیجه به دست می‌آید که جمهوری افلاطون به‌رغم همانندی‌ها (که جز اقتباس‌هایی یک‌سویه نیستند) «نخستین آرمانشهر» نیست...

به نظر نمی‌رسد که بیرون از قلمرو یهودی-مسیحی، حتی در فرهنگ‌های فراوانی که «مشابه» آن‌اند، آرمانشهری وجود داشته باشد. در واقع الگوهای اصلی اندیشه آرمانشهر (آفریدگار، بهشت، اورشلیم آسمانی، مسیح موعود، آمرزش الهی...)، ارزش‌های آن (برابری، کار...) و مفهوم خطی تاریخی، نخست در عهد عتیق و عهد جدید پدید آمدند.

پس آرمانشهر به‌طور اتفاقی به وجود نیامد؛ شاید هرگز به وجود نمی‌آمد؛ اما جز در محیط روشنفکری ناشی از نخستین تکان‌های نوگرایی نمی‌توانست پدید آید.

از این قرار وجود آرمانشهر، به‌عنوان مثال، مفروض بر حضور مسلم مبانی مسیحایی و در همین حال زیر سؤال رفتن دین‌داری قرون وسطایی، در واقع به معنای تضعیف مسیحیت بود، که در غیر این صورت بهره بردن از عناصری از آن و ترک عناصر دیگرش (تقصیر، هبوط، بخشایش) و سرانجام گذاشتن

دولتشهر انسان در برابر سرزمین خدا ناممکن می‌شود.

ملاحظه می‌کنیم که «پیش‌فرض‌های» آرمانشهر به‌طور کلی همه با اندیشه‌ها و ارزش‌هایی نوین که نوگرایی در شرف پیدایش از آغاز قرن شانزدهم اندک‌اندک آن‌ها را پایه‌ریزی می‌کرد، همساز است. «کشفیات بزرگ» در همان حال که الگوهای بدیع ارائه می‌دادند - مانند الگوی اینکایی یوپانکی^۱، «مصلح جهان»، که گارسیلاسو دولا وگا^۲ آن را مردمی کرد - امکان پیش‌بینی (باز)‌سازی از هیچ، با وسایل منحصرأ انسانی و بدون توسل به بخشایش الهی را فراهم می‌آوردند. از سوی دیگر جهش‌های علمی و فنی، بیداری و سپس پیروزی خردگرایی فضای اعتماد به انسان و توانایی‌هایش را آماده می‌کردند. خوش‌بینی گسترش می‌یافت؛ این خوش‌بینی ناشی از دستیابی روزافزون انسان به وسایل کار در جهان و یقین سرمست‌کننده او به قدرت فوری یا نزدیک او در شکل دادن جهان به خواست خویش بود. در چنین اوضاع و احوالی دیگر ارزش دوران‌دیشی و سیاست فروتنانه به‌مثابه هنر ممکن‌ها، مطرح نبود و باید جای خود را به مفاهیم فرمانروایی و اراده باوری می‌داد، که آرمانشهر شکل نهایی آن بود.

از آن پس آرمانشهر همچون پیامد نوگرایی می‌نمود نه همچون فرزند آن؛ یعنی دگردیسی ژنتیکی آن که مستلزم استقلال و جدایی آن دو از یکدیگر باشد. قرن بیستم ثابت کرد که این استقلال و جدایی واقعیت ندارد و افول اصول جازم نوگرایی تقریباً در یک زمان با افول اندیشه آرمانشهر رخ داد، که گفتمان انتقادی و بدبینانه ضد آرمانشهری را به همراه آورد.

اما آرمانشهر تنها پیامد نوگرایی نیست بلکه، به‌ویژه، پیشرفته‌ترین بیانگر ایدئولوژیکی آن است (و همیشه بوده است). جنبه عملی ایدئولوژی آرمانشهر، بنیادگرایی آن را نیز میسر و منطقی و تقریباً ضروری می‌سازد.

1. Inca Yupanki

۲. Garcilaso de la Vega، معروف به اینکا (۱۵۳۹ - ۱۶۱۶)، مورخ اسپانیایی، متولد پرو؛ پدرش اسپانیولی و مادرش بومی (اینکا) بود.

میسر از این لحاظ که بُعد «فرضی» یا «خیالی» اش به آن اجازه می‌دهد کار را تا آخر پیش برد، چیزی را پنهان نسازد: در نتیجه تناقضی ساده - تناقض بازی و ابهام - به آن امکان می‌دهد که همه چیز را آشکار کند و آنچه را که در رساله‌های دانشمندانه و یا در دستنوشته‌های مخفی مکتوم بوده است، به صراحت بیان کند. اما این بنیادگرایی آرمانشهر ضمناً با ماهیت اندیشه آرمانشهری، که جامعه آرمانی را برای جای دیگر یا برای فردا، و تنها به شکل‌های مطلق، طرح‌ریزی می‌کند، هماهنگی دارد. کمالی که آرمانشهر وصف می‌کند حد و مرز ندارد و هرگونه حدی را خطری تلقی می‌کند. چندان شگفتی آور نیست که آرمانشهر در هر یک از مراحل متوالی نوگرایی، چهره‌نوترین و پیشرفته‌ترین جنبه آن را، که بیش از همه با بنیادگرایی آن همساز بوده، به خود گرفته است. و عکس این در آرمانشهرهای «مصلحت‌جو» موجب شگفتی می‌شود، هنگامی که آرمان‌رؤیایی آن‌ها تنها به اصلاح آنچه نوعاً پذیرفته شده، آنچه گذشت سال‌ها فرصت ملایمت به آن‌ها داده یا استفاده از فرصت دگرگونه شدن آن‌ها را فراهم آورده است، اکتفا کند... در غیر این موارد، آرمانشهر همیشه در خط نوگرایی مقدم بوده است.

در نظام سیاسی، نخستین چیزی که آرمانشهر صریحاً عنوان می‌کند، طرح عقلانی کردن کامل قدرت است. آرمانشهر از همان آغازش، روح هندسی، روش ریاضی، و اندیشه ترقی را در نظام سیاسی جای می‌دهد و هرچه را که پایه در پیشینگی، آداب و رسوم، ملاحظات اساطیری و مذهبی دارد به گذشته‌ای وامی‌گذارد که ارزش خود را به کلی از دست داده است. آرمانشهر، خواه منشأ قدرت مطرح باشد یا ساختارهای آن، و خواه نقش کارکردی اش، در رؤیای کمال‌ماشینی و کارایی تمام‌عیار است. آرمانشهر مدت‌ها پیش از انقلاب (کبیر فرانسه) واپسین آثار رژیم پیشین را رد کرده بود و آرمانشهریان بر اساس همین منطق اصول و قواعد دیوان‌سالاری، توزیع قدرت سیاسی یا زوال دولت را، که «اراده امور» ساده‌ای باید جایگزین آن شود، ابداع کردند. آرمانشهر در نظام مذهبی به‌طور کلی دیدگاه‌هایی همانند دیدگاه

پیشروترین «جامعه روشنفکری» دارد. روادار و بی طرف، اغلب خداپرست و گاه بی اعتقاد به خداست و تنها اصل اعتقادی اش نفرت از متعصبان، از نیایشگران وجودی مطلق است که از آن او نباشد. در دیگر زمینه‌ها، آرمانشهر برای نخستین بار ارزش والای دانایی علمی، اهمیت اجتماعی آموزش و پرورش و نقش غالب دولت در همه این امور را اعلام کرد. آرمانشهر با پافشاری تمام درباره آن چه در حال پیدایش است سخن گفت، آن چه نهان بود آشکار ساخت. این اشاره لامارتین^۱ را که «آرمانشهرها، حقیقت‌هایی پیش‌رس‌اند»^۲ باید به این معنا گرفت. اما در همین حال آرمانشهر با بنیادگرایی اش، با اصول ثابتش، با انکار کردن مکرر هر نسبییتی اعم از اخلاقی و سیاسی، شاید در کشاندن نوگرایی یا دست‌کم بخشی از آن، به جهتی بسیار درخور اعتراض‌تر، سهمی داشته است...

آرمانشهر و تمام خواهی

از آن جا که آرمانشهر مسلماً یک نظریه «پیش‌نگرانه» است، ساده‌لوحی است اگر باور داشته باشیم که به این دلیل «آزادیخواهانه» است. برعکس نگرش آرمانشهر از انسان که او را تکامل‌یابنده اما به‌طور طبیعی شرور می‌شناسد، سبب می‌شود که رابطه بین برابری و آزادی را بر پایه تضاد بنا نهد. اگر فرد آزاد گذاشته شود که امیال طبیعی اش را برآورده سازد، لحظه‌ای بیش نخواهد پایید که تصرف و تملک، تمایزها، اختلاف‌ها، خلاصه هر آنچه مانع وحدت و خوشبختی دولت‌شهر است باز پدید آید. کمال آرمانشهر، که آرمان شفافیت و یگانگی است، نمی‌تواند خطر آزادی؛ یعنی امکان تضاد و مخالفت با ارزش‌ها و قوانین، را پذیرا شود. آرمانشهر، رؤیای گریز از تصادف و اتفاق است و نمی‌تواند با آزادی خودسرانه مدارا کند، که دوام بُعد تصادفی و

۱. Alphonse de Lamartine (۱۷۹۰ - ۱۸۶۹)، شاعر رمانتیک، نویسنده، و سیاستمدار فرانسوی.

2. cité par K. Manheim, p. 144.

پیش‌بینی ناپذیر و فاجعه‌بار آن را موجب می‌شود، که سرنوشت جامعه‌های به کمال نرسیده است.

بنابراین از دو راه مختلف، با طرح مهار مطلق طبیعت و مهار انسان نیز، ترتیب امور به گونه‌ای داده می‌شود که این خطر از میان برود.

در فرض نخست آزادی نابود می‌شود، یا بهتر بگوییم تنها در حاشیه‌ای باریک باقی می‌ماند؛ حاشیه‌ای آنقدر محدود که هیچ اثر اجتماعی نخواهد داشت: در سیستم‌هایی که قانون حتی صورت غذاهای عمومی، رنگ لباس‌ها، و نام کودکان را تعیین می‌کند وضع چنین است. زندگانی افراد به قصد خوشبخت کردن آن‌ها، از بامداد تا شامگاه نظم و ترتیب داده شده است و هیچ‌کس فرصت ندارد تا به کاری غیر از آنچه باید انجام دهد، پردازد یا حتی تمایلی به آن داشته باشد...

در فرض دوم، آزادی از زندگانی خصوصی افراد حذف نمی‌شود اما با آموزش مناسب، «از پیش تعیین شده» است. در این مورد هدف «تعلیم ایدئولوژیکی»، طبق فرمول مائوئیستی «دگرگونی روح بشر» است،^۱ به گونه‌ای که کاربرد آزادی‌اش لزوماً با ارزش‌ها و اصولی که همگان پذیرفته‌اند سازگار باشد. چشم‌انداز این مورد خوش‌بینانه‌تر از فرض پیشین می‌نماید اما شاید همان‌گونه که در ضد آرمانشهرهای هاکسلی، لوون^۲ و یا زامیاتین دیده می‌شود، از آن هم آزادی‌گش‌تر است. در فرض نخست پرورش مقدماتی از راه اصلاح نوع انسان و در فرض دوم از راه شیمی درمانی اجباری هفتگی صورت می‌گیرد، و سرانجام در کتاب *مادیگران*، اثر زامیاتین، «خوشبختی صددرصد» با «عمل جراحی بزرگ»^۳ برداشتن مراکز تخیل و حذف عامل «خروج» آزادی از راه‌های مجاز، به دست می‌آید. آن‌گاه آزادی فردی، چه از این راه و چه از آن راه، با مجموعه آرمانشهر همساز و همگون

1. cité par L. Trivièrè, «L'homme nouveau en Chine», in *Études*, Mars 1975, p. 340.

2. Levin

3. p. 185.

می‌شود. اساساً مهم همین است: مفهوم آزادی در آرمانشهر مبتنی بر جدایی و تقابل نیست؛ آزادی تنها به شکل اجتماعی و همگانی وجود دارد، چنان‌که در این قطعه از رابله، در شرح زندگانی تلمیت‌ها^۱ می‌خوانیم: «اگر کسی می‌گفت 'بنوشیم' همه می‌نوشیدند؛ اگر می‌گفت 'بازی کنیم' همه بازی می‌کردند؛ اگر می‌گفت 'برویم صحرا شادی کنیم' همه آن‌جا می‌رفتند»^۲ آزادی، مشارکت همیشگی فرد در فعالیت‌های اجتماعی، پیوستن ارادی به اراده همگانی است. - یادآور «آزادی مردم باستان» است که بترامن کنستان می‌گفت تنها به زیان «آزادی-لذت‌جویی» و استقلال فردی تحقق می‌یافت.^۳ - در حقیقت آرمانشهری‌ها آزاد نیستند مگر به‌عنوان شهروند، البته به این معنا که کاملاً آزادند اگر شهروند تمام‌عیار باشند؛ اما به‌عنوان یک شخص، ابداً آزاد نیستند. آزادی در آرمانشهر امتیاز انحصاری جمع است؛ نشان یک کلیت است.

اندیشه اخیر نقطه نهایی طرح آرمانشهر، بالاترین مظهر رؤیای آن در بنیانگذاری کمال‌غایی در همین جهان است. زیرا این کمال‌غایی قابل‌تصور نیست مگر کلی و فراگیر باشد؛ هرچه بیرون از آن است نقص و محدودیتی محسوب می‌شود.

به این معنا هجوم به آزادی فردی تنها یکی از مظاهر شیوه رفتار آرمانشهر است بر این پایه که هر چیز «برونی» رد شود و به موازات آن هیچ نقص «درونی» پذیرفته نشود.

بدینسان آرمانشهر هرچه را که مانعی در برابرش؛ یعنی در برابر قدرتش باشد، هر تلاشی برای ربودن چیزی از آرمانشهر را قطعاً محکوم می‌کند.

۱. ساکنان صومعه تخیلی فرانسوا رابله، نویسنده فرانسوی قرن ۱۶، در کتاب *گارگانتوا* که محل اجتماع گوشه‌گیرانی غیرمذهبی بود. تنها اصل زندگی آنان شعار «هرچه می‌خواهی کن» بود.

2. Rabelais, L., *Abbaye de Thélème*, ed. R. Morcay, Droz, 1934, p. 61.

3. "De la liberté des Anciens", in *Del'esprit de conquête et de l'usurpation*, GF-Flamanrion 1986, p. 268.sq.

آرمانشهر می‌خواهد در طبیعت و در روابط اجتماعی، فضاهای ناهمساز را از میان بردارد و فضاهای دیگر را در بسته نگه دارد. در مورد آزادی نیز وضع چنین بود و بسیاری از آرمانگرایان، مدت‌ها پیش از اورول در این رؤیا بودند که آن را هم تابع اصول دولت‌شهر کامل کنند، و اندیشه گفتمان‌های عقلانی، «گفتمان‌هایی چون شیشه» را در سر می‌پروراندند که پنهانکاری همچون دروغ‌گویی در آن ناممکن باشد؛ و در مورد خانواده چنین بود، که اگر به کلی آن را ملغا نمی‌کردند، به تعبیر ساده زیست‌شناختی محدودش می‌ساختند... اما جمهوری کامل نمی‌تواند به گسترش «درونی»، در محدوده مرزهای خودبسته کند. آرمانشهر تا هنگامی که ناگزیر باشد در به روی خود بیند و با تهدیدهای مخالفان به سر برد، کامل نخواهد بود. بنابراین آرزو دارد تا آن سوی اقیانوس‌های پیرامونش، به سراسر جهان گسترده شود. از این رو جزیره، تنها یک تصویر نمادین است. الگوی کوچک جهان است و رسالت دارد گام به گام آن را ببلعد تا سرانجام به تمامی آن دست یابد. آرمانشهر همان‌گونه که تمام‌خواه است، امپریالیست هم هست.

طرح آرمانشهر در برقراری کمال در این جهان به آن‌جا می‌رسد که همه چیز را از نو بسازد. بنا به تعریف هیچ‌کس و هیچ چیز را گریزی از آن نیست. اما این را نیز باید افزود که با توجه به والایی هدف آرمانشهر، همه وظیفه دارند در برابر آن سر خم کنند و از آن‌سو، توسل به هر وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف مجاز است.

هر وسیله‌ای، بدون استثنا؛ و بدینسان آرمانشهر، مقتضای اخلاقی‌اش هرچه باشد، هنگامی که پای منافع دولت در میان آید، هرگز از به‌کار بردن روش‌های اخلاقی ناپسند، که خود نیز آن‌ها را این‌گونه می‌شناسد، مانند نیرنگ، دروغ، جاسوسی، خیانت، فساد، و... ابا ندارد. آرمانشهری‌های مور نمونه آن‌اند. مصلحت دولت از آن‌جا که هدفش ارزش برتر دارد، مقدم بر هر چیز است. از این نظر درک رایج از واژه آرمانشهر، که ترکیبی از «ساده‌لوحی و واقعیت‌گریزی» است، بیش از همیشه خطاست. مور کم‌تر از آن‌که تصور

می‌رود از هم‌روزگار خود، ماکیاوول^۱، دور است، و جانشینان او، از نظریه‌پردازان و عمل‌گرایان، همگی پا جای پای او گذاشته‌اند... اما آرمانشهر می‌خواهد فراتر از مصلحت‌دولت، به نام کمالی که برپا می‌سازد به آخرین دستاویزهای تمام‌خواهی معاصر متوسل شود؛ دولت پلیسی، از بین بردن کتاب‌های بد و بازنویسندگان کتاب‌های خوب، کشتار توده و به بردگی کشیدن منظم انسان‌ها را خشک‌اندیشان بزرگ قرن بیستم نساختند، آرمانشهریان خردگرای دوران تجدید حیات و قرن روشنگری اختراع کردند.

در هر دو مورد شیوه‌کار همانند است و مطلق (گرایی) همه چیز را توجیه می‌کند. هیچ چیز و هیچ‌کس نمی‌تواند از پیدایش «انسان نوین»، که نتیجه تکامل تاریخ است، جلوگیری کند یا حتی از سرعت آن بکاهد. عمل، هدف، وسایل همه باطناً هماهنگ‌اند و این احساس پیشینی را برمی‌انگیزند که شاید اتفاقی ساده نباشد. البته نخستین ضد آرمانشهریان سال‌های بیست قرن نوزدهم شاید بی‌آن‌که خود بدانند چنین حدسی زدند. و به نظر می‌رسد که پیشاپیش حتی جزئیات فجایع حکومت‌های تمام‌خواه را، که باید به‌وجود می‌آمدند، تشریح کردند اما جز راندن آرمانشهر به نهایت منطق آن، کاری از پیش نبردند. آن‌ها با این کار خود واقعیت عمیق آرمانشهر را آشکار کردند: آرمانشهر، رؤیای کمالی که به کابوس تبدیل می‌شود، وجه ناپسند نوگرایی است.

۱. Machiavel (۱۴۶۹-۱۵۲۷)، فیلسوف سیاستمدار و نویسنده ایتالیایی.

I

از فضای بسته تا کائنات

کمال به مثابه حصار

مور، آرمانشهر (یوتوپیا)، ترجمه م. دلکور^۱، نشر
فلاماریون، ۱۹۸۷، صص ۱۳۷-۱۳۹ و ۱۴۱-۱۴۵.

این متن، که مجلد دوم کتاب توماس مور با آن آغاز می‌شود، سرآغاز یوتوپیا و آرمانشهر، سرآغاز آن کتاب و مقوله آرمانشهر است. این متن از جهت تاریخی نیز سرآغاز آن کتاب است زیرا مور مجلد دوم کتاب خود را پیش از مجلد نخست آن نوشت، که چیزی جز یک مقدمه طولانی یا دست بالا «مرحله آشنایی مقدماتی» نبود.^۲ مور به ویژه در مجلد دوم و به رعایت عنوان آن مجلد، «بهترین شکل حکومت»، آرمانشهر به معنای خاص را شرح می‌دهد و موضوع‌های اصلی آن را مطرح می‌کند. راوی پس از تعریف ویژگی کمال - اوج فرهنگ و تمدن که به نظر نمی‌رسد هیچ مردم دیگری تاکنون بدان دست یافته باشند - اجزای تشکیل دهنده و سپس وسایل تحقق آن را شرح می‌دهد و قطعاً

1. M. Delcourt

2. M. Abensour, in F. Châtelet, *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 3^e édition, 1995, p. 848.

احکام اندیشه آرمانشهر، واژگان، و دستور زبان ایدئولوژیکی آن را تدوین می‌کند. این کمال نخست در امنیت جا دارد که آرمانشهر از آن برخوردار است و جزیره‌ای بودنش آن را در برابر خطرهای بیرونی حفظ می‌کند (این جزیره‌ای بودن بار دیگر حول شهرهایی با دژهای نفوذناپذیر ایجاد می‌شود). دومین جنبه کمال در همسانی (اشخاص) است که ارتباطی تنگاتنگ با امنیت دارد، زیرا در این مورد نیز مانند مورد قبل غلبه بر ترس و احساس ناامنی ناشی از تفاوت مورد نظر است. بنابراین آرمانشهر حاکمیت «همسانی» است که مظهر آن به‌ویژه یک‌شکلی در همه چیز؛ یعنی در زبان، آداب و رسوم، قوانین، و نیز مسلماً در شهرها و خانه‌ها و باغ‌هاست.

اهمیت این چارچوب استوار در آن است که از اراده و عمل انسان برمی‌آید. این متن، بعد «عمل‌گرایی» آرمانشهر را به‌روشنی نشان می‌دهد. در واقع اوتوپوس، قانونگذار اسطوره‌ای که «گروهی روستایی نادان را به تمدن رساند»، این گذار را عملی کرد. اما بی‌شک برجسته‌ترین نمایانگر این اراده‌گرایی «آفرینش» تقریباً آفریدگار گونه جزیره، و تغییر شکل و تخطی از طبیعت به سود انسانیتی است که دیگر محکوم به فرمانبرداری نیست. این آفرینش با آفرینش همانند شهرهایی که باید به نحو اعلا «جایگاه آرمانشهر» شوند، تکرار می‌شود. شهر در آرمانشهر، حاصل تصادف و برای رفع نیازهای خاص نیست؛ نتیجه طرحی عقلانی است که نه تنها نقشه دقیق، بلکه شمار و نحوه توزیع جمعیت در فضای آن نیز از پیش تعیین شده است. از این رو آرمانشهر، تمدنی فنی (و ساخته فن) است که صناعت در آن، طبیعت سرکش را به تبعیت از خود وامی‌دارد و پرخاشگرانه شکل‌های هندسی به خود می‌گیرد: آموروت، پایتخت آرمانشهر، «دقیقاً مربع» است؛ چند دهه بعد دولت‌شهر آرمانی دونی^۱ مانند دولت‌شهر آرمانی کامپانلا «دایره‌ای کامل» می‌شود.

کوتاه سخن این‌که فایده نهایی این متن در آن است که اجازه می‌دهد پویایی آرمانشهر آشکار شود. این پویایی با وجود جزیره‌ای بودن آرمانشهر، تسلیم سکون و زندانی ماندن در دیوارهایی که خود برپا کرده است، نمی‌شود. برعکس، از آن‌جا که آرمانشهر کامل است، منظم و یک‌شکل (همانند خانه‌ها) و در چارچوب و مطابق با برنامه‌ای از آغاز پیش‌بینی شده، گسترش می‌یابد. و همان‌گونه که از درون، خود را

1. A. F. Doni, *Monde sage, mondefoc*, in A. C. Fiorato, p. 58.

اصلاح می‌کند، وظیفه گسترش در بیرون را نیز پی می‌گیرد. دوگان‌دیاک می‌گوید که منظور از نظام مور «گسترش فراگیر است، حال چه با درخشش خودجوش (وحدت عدالت و سعادت)، چه با سیاستی فعال، که [...] نه جنگ نه نیرنگ را کنار نمی‌گذارد».^۱ جزیره‌ای بودن به‌طور قطع نماد و مرحله‌ای بیش نیست.

جزیره آرمانشهر، در بخش میانی، که گسترده‌ترین بخش آن است، دویست مایل وسعت دارد، از دو سو به تدریج به‌طور یکسان تنگ می‌شود تا در دو انتها به شکل نقطه‌ای درمی‌آید. این دو انتها، که به نظر می‌رسد مسیر بین آن‌ها را به طول پانصد مایل با پرگار رسم کرده‌اند، جزیره را به شکل هلال ماه در می‌آورند. یک بازوی دریا به درازای تقریباً دوازده مایل، دو شاخ جزیره را از یکدیگر جدا می‌کند. خلیج اگرچه با کرانه ارتباط دارد، اما چون دو سنگپوزه آن را از باد در امان نگه می‌دارند، بیش‌تر به دریاچه‌ای بزرگ شبیه است تا به دریایی متلاطم. این خلیج، حوضچه‌ای است که کشتی‌ها می‌توانند به سود ساکنان به راحتی در آن رفت و آمد کنند. اما ورودی بندر به علت وجود تل‌شن‌ها در یک سو و صخره‌های آبی در سوی دیگر، پرخطر است. تقریباً در نیمه راه، صخره‌ای وجود دارد که چون دیده می‌شود خطری ندارد و بر فراز آن یک برج نگهبانی ساخته‌اند. صخره‌های دیگر زیر آب و گول‌زننده‌اند. تنها اهالی محل گذرگاه‌ها را می‌شناسند و هیچ بیگانه‌ای بدون هدایت یکی از اهالی محل نمی‌تواند به آسانی وارد بندر شود. بیگانگان نیز هرگز خطر نمی‌کنند مگر به کمک علائمی که راه درست را از ساحل به آن‌ها نشان می‌دهند. کافی است این علائم در هم ریخته شوند تا ناوگان دشمن، هر اندازه مهم باشد، نابود شود. در ساحل مقابل خوروهای پر رفت و آمد وجود دارند، اما تخلیه نیرو، به دلیل موقعیت طبیعی و یا وجود ابزار فنی آن‌قدر دشوار است که تنها چند مدافع کافی است تا راه بر مهاجمان، هر اندازه بسیار باشند، ببندند.

1. M. de Gandillac, *Genèses de la modernité*, Cerf, 1992, p. 559.

بنابر سنت، که وضع طبیعی کشور نیز مؤید آن است، پیرامون این ناحیه پیش از فتح اوتوپوس، که شاه آن جا شد و جزیره نامش را از او گرفت، دریایی نبود و آراکساس^۱ نامیده می شد. اوتوپوس گروهی روستایی نادان را به اوج فرهنگ و تمدنی رساند، که به نظر نمی رسد هیچ مردمی تاکنون بدان رسیده باشند.

اوتوپوس پس از آن که بر آنان پیروز شد، تصمیم گرفت باریکه خشکی پانزده مایلی بین جزیره و قاره را از میان بردارد و کاری کند که دریا از هر سو جزیره را فرا گیرد. اهالی را به این کار سخت واداشت و سربازان خود را بر آنان گماشت تا مبادا تصور کنند این کار، عملی شاق و شرم آور است. کار که بین گروه های بسیار زیاد کارگر تقسیم شد، در زمانی تا حد باور نکردنی کوتاه، پایان یافت و همسایگان، که پافشاری او را به سخره گرفته بودند، با دیدن نتیجه کار او را ستودند، و ضمناً دچار هراس هم شدند.

جزیره، پنجاه و چهار شهر بزرگ و زیبا دارد که زبان، آداب و رسوم، سازمان ها، و قوانین یکسان دارند. این شهرها همه طبق یک نقشه ساخته شده و تا آن جا که موقعیت محل اجازه می داده است، یک شکل اند. فاصله هر شهر از شهر دیگر دست کم بیست و چهار مایل است لیکن آن قدر زیاد نیست که نتوان یک روزه آن را پیمود.

همه شهرها هر سال سه مرد سالخورده و با تجربه را برای شور درباره مصالح جزیره به آموروت می فرستند. این شهر که در مرکز جزیره واقع شده و دسترسی هیئت های نمایندگی به آن آسان است، پایتخت محسوب می شود. کشتزارها به گونه ای بین دولت شهرها تقسیم شده اند که هر یک از آنها دست کم دوازده مایل (مربع) و گاه اگر فاصله بین آنها و دولت شهر همسایه بیشتر باشد بیش از آن، زمین قابل کشت در پیرامون خود دارند. هیچ دولت شهری در صدد گسترش سرزمین خود نیست، زیرا اهالی خود را بیشتر زارع می دانند تا مالک، [...].

شهرها چنان به یکدیگر شبیه‌اند که هر کس یکی از آنها را بشناسد همه را شناخته است، مگر آن‌که موقعیت زمین، آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرده باشد. بنابراین من به توصیف یکی از آنها - مهم نیست کدام یک - اکتفا می‌کنم. چرا آموروت را وصف نکنم؟ این شهر از همه شهرهای دیگر نیکوتر است، زیرا شهرهای دیگر توافق کرده‌اند که آن‌جا مقرر سنا باشد. وانگهی من شهر دیگری را بهتر از آن نمی‌شناسم زیرا پنج سال تمام را آن‌جا گذرانده‌ام. آموروت روی سرایشب ملایم تپه‌ای گسترده شده و تقریباً به شکل مربع است. پهنای آن، که اندکی پایین‌تر از قلّه تپه تا رودخانه آئیدر^۱ ادامه دارد، دو مایل است. درازای آن که در کرانه رودخانه واقع شده است، اندکی بیش از آن پهن دارد.

سرچشمه آئیدر هشتاد مایل بالاتر از آموروت است. در آن‌جا جویباری کوچک وجود دارد که به فاصله‌ای اندک با پیوستن رودهای فرعی، که دوتا از آن‌ها مهم‌اند، پر آب‌تر می‌شود تا جایی که هنگام رسیدن به شهر پهنای آن به نیم مایل می‌رسد؛ سپس باز هم پر آب‌تر و پر آب‌تر می‌شود تا این‌که پس از پیمودن شصت مایل دیگر به اقیانوس می‌ریزد. در فاصله بین شهر و اقیانوس و نیز تا چند مایلی سرچشمه، جزر و مد آب هر شش ساعت یک‌بار احساس می‌شود. هنگامی که مد شدید، آب رودخانه را در طول سی مایل از مسیر آن بالا می‌آورد، تمامی بستر آئیدر را پر می‌کند، آب شیرین را پس می‌راند، و به مزه تلخ و شور خود می‌آلاید؛ پس از آن، رود اندک‌اندک آب شیرین و خالص و طبیعی‌اش را باز می‌یابد. این رود سراسر شهر را می‌پیماید و آب شور را تقریباً تا مصب خود پس می‌زند.

شهر با یک پل، که ستون و پایه ندارد اما بنای سنگی هلال شکل بسیار زیبایی تکیه‌گاه آن است، به ساحل روبه‌رو پیوسته است. این پل در دورترین بخش شهر از دریا واقع شده است تا مانع رفت و آمد کشتی‌ها در رودخانه

نباشد. رود دیگری که کوچک‌تر است اما دیدی دلپذیر و خوشایند دارد و سرچشمه‌هایش در ارتفاعاتِ همان تپه‌ای هستند که شهر آموروت روی آن جای دارد، شیب تپه را می‌پیماید و از شهر می‌گذرد و در وسط آن به رود آئیدر می‌پیوندد. اهالی آموروت پیرامون سرچشمه، که تا اندازه‌ای بیرون از شهر است، بارویی کشیده‌اند و به این ترتیب آن را درون دژ مستحکم شهر آورده‌اند تا اگر دشمن حمله کرد، نتواند آب را قطع یا زهرآلود کند. این آب به وسیلهٔ آبروهایی که از آجر ساخته شده‌اند به بخش‌های مختلف پایین شهر می‌رسد و هر جا که موقعیت زمین مانع رسیدن آب باشد، آب باران را در مخزن‌هایی بزرگ ذخیره می‌کنند که همان کار را انجام می‌دهد.

پیرامون شهر را بارویی بلند و پهن، که جابه‌جای آن را برج‌های کوچک و خیابان‌های درختکاری شده قطع می‌کنند، دربرگرفته و گودالی خشک اما گود و پهن که کمربندی از بوته‌های خاردار آن را غیرقابل عبور کرده سه ضلع از بارو را پوشانده است؛ رودخانه ضلع چهارم آن را تشکیل می‌دهد.

خیابان‌ها به خوبی برای رفت و آمد و نیز جلوگیری از باد طراحی شده‌اند. ساختمان‌ها ظاهری زیبا دارند و در دو ردیف، در امتداد خیابانی به پهنای بیست پا روبه‌روی هم قرار گرفته‌اند. پشت خانه‌ها، در سراسر خیابان، باغی بزرگ وجود دارد که در هر سو محدود به نماهای پستی است.

هر خانه دو در دارد که در جلو به خیابان و در پشت به باغ باز می‌شوند. این درها با یک فشار دست باز و پس از ورود نخستین نفر به همان شکل بسته می‌شوند. در آن جا هیچ قلمرو خصوصی وجود ندارد. ساکنان خانه‌ها هر ده سال یک‌بار به حکم قرعه عوض می‌شوند. آرمانشهری‌ها به طرزى ستایش‌انگیز از باغ‌های خود نگهداری می‌کنند؛ در آن‌ها نهال مو، میوه، سبزی، و گل‌هایی چنان پرشکوه و زیبا می‌کارند که من هرگز در هیچ جای دیگر چنان هماهنگی و چنان وفوری ندیده‌ام: انگیزهٔ پشتکار آنان، لذتی که از کار خود می‌برند و رقابت محله‌های مختلف شهر برای داشتن باغی است که بهتر از همه نگهداری شده باشد. تشخیص بهترین کار که در سراسر دولت‌شهر،

هم سود و هم لذت بیش‌تر برای شهروندان داشته باشد آسان نیست. به نظر می‌رسد که بنیانگذار دولت‌شهر به هیچ چیز بیش از این باغ‌ها عنایت نداشته است.

طبق سنت، اوتوپوس خود نقشه شهر را از آغاز به تمامی ریخته بوده است. اما تزئینات و ظریف‌کاری‌های پایانی، کاری نبوده که عمر یک انسان برای آن کفایت کند. سالنماهای آرمانشهری‌ها با دقت و وسواس، تمامی شرح وقایع دهه ۶۰ قرن هجدهم و سال‌های پس از فتح جزیره را ثبت کرده‌اند. هر آنچه را که پس از فتح جزیره گذشته است شرح داده‌اند: نوشته‌اند که در آغاز خانه‌ها کوچک و همچون کلبه یا آلونکی بودند، که با هر وسیله خوب یا بد در دسترسی ساخته می‌شدند. دیوارها را با خاک رس می‌اندودند و بام‌های گنبدی شکل را با پوشال می‌پوشاندند. اما اکنون خانه‌ها سه طبقه‌اند، دیوارهای بیرونی با سنگ‌های سخت، سنگپاره، و آجر و دیوارهای درونی ملات‌اندود شده‌اند. بام‌ها صاف‌اند و پوششی از سفال ارزان بها دارند و ترکیب آن‌ها چنان است که آتش نمی‌گیرند و در برابر هوای نامساعد از سرب مقاوم‌ترند. پنجره‌ها شیشه‌ای، در امان از باد - مصرف شیشه در جزیره زیاد است -، و گاهی از سفال ظریف‌اند که روغن و صمغ بر آن‌ها کشیده‌اند؛ مزیت این کار آن است که نور از آن‌ها رد می‌شود اما باد در آن‌ها نفوذ نمی‌کند.

کلوتس

جمهوری جهانی

کلوتس، جمهوری جهانی، یا خطاب به خودکامه‌کشان، نزد فروشندگان آثار جدید، سال چهارم رستگاری (۱۷۹۲)، صص ۵-۱۲.

آرمانشهر در نخستین نگاه هرگونه بنماید منطقاً گرایش به جهانی شدن دارد. باروهای نمادین، که پیرامون آن را گرفته‌اند، نمایانگر درون‌گرایی، فروبستگی، و از این‌ها کم‌تر، برخلاف آن‌که ادعا می‌شود، نمایانگر تمایل به بازگشت به محیط ملایم زهدان مادر نیستند. گرچه دیوارهایش وسیلهٔ دفاع در برابر دشمنان بیرونی‌اند، اما این دفاع موقت است زیرا هستی آرمانشهر به کمال کامل دست نمی‌یابد مگر هنگامی که خطر از بین برود و «دیگری» در آن جذب و مستحیل شود. آرمانشهریان قرن بیستم همه به این نتیجه می‌رسند: هربت جورج ولز^۱ می‌نویسد: «در آینده نزدیک بشریت آگاهانه و قاطعانه در یک دولت بزرگ جهانی سازمان خواهد یافت».^۲ اما در آغاز انقلاب

۱. Herbert George Wells (۱۸۶۶ - ۱۹۴۶)، نویسندهٔ انگلیسی رمان‌های پیش‌نگرانه، جامعه‌شناس، و مورخ انگلیسی.

2. *La Découverte de l'avenir*, trad. H. Davray, Mercure de France, 1904, p. 56.

فرانسه نیز همین اندیشه را به قلم احساساتی آناکارسیس کلوتس^۱ (۱۷۵۳ - ۱۷۹۴)، بارون پروسی، که به ژاکوبینیسم^۲ پیوسته بود، باز می‌یابیم. این شخصیت عجیب، که خود را «سخنگوی نوع بشر» می‌خواند، مسلماً اندیشمندی بسیار برجسته نبود اما «نقشه آرمانی» او، چنان‌که خودش آن را می‌نامید،^۳ باز نمای یکی از جهت‌گیری‌های اندیشه آرمانشهری است. از نظر او «درهم آمیختن کامل» نوع بشر در هیئت اجتماعی واحد، در «ملت واحد» راه رسیدن به کمال در یک نظام سیاسی است: و او این ادعا را با یک استدلال سه مرحله‌ای ثابت می‌کند.

اگر رسیدن به «جمهوری جهانی» مهم است، نخست برای از بین بردن «هیئت‌های ملی» است؛ چنان‌که انقلاب فرانسه «هیئت‌های شهرستانی» را از بین برد. این هیئت‌های اجتماعی در واقع «بزرگ‌ترین آفت جهان‌اند» چرا که جوّی از خودخواهی، ستیزه‌جویی، و رقابت را از پی می‌آورند و بیش‌ترین بدبختی را برای افراد فراهم می‌کنند. نتیجه طبیعی حذف این هیئت‌ها از بین بردن جنگ‌ها، ارتش‌ها، و تضمین غلبه بر تجارت اسلحه و انبارهای مهمات است. بنابراین فایده این اصلاح چنان روشن است که «دمی» برای رسیدن به آن، برای دستیابی به «تعديل مطلق همه سدهایی که با منافع خانواده بشری متعارض‌اند» کافی خواهد بود.^۴

از دید کلوتس بحث منافع مطرح است؛ بشریتی که سازش کرده و متحد شده است دیگر منافع گوناگون و جداگانه ندارد و می‌تواند قدرتی واحد به وجود آورد. «اراده یکی خواهد بود، عمل یکی خواهد بود، زیرا منافع یکی خواهند بود»^۵. اما مهم‌ترین مطلب آن است که حاکم نیز «مانند نوع بشر، یکی» باشد. زیرا تنها اوست که باید حکومت کند. از این رو حاکمیت قابل مشارکت نیست، زیرا مانعی پیش‌رو ندارد: هیئت‌های میانی از میان رفته و ساختارهای اداری ساده شده‌اند و دولت واحد و مقتدر و متمرکز، دیگر جز افرادی ساده در برابر خود ندارد. بنابراین کلوتس خوشحال است که «هر اندازه ملتی بزرگ‌تر باشد، افرادش کوچک‌ترند» و وابستگی آن‌ها به «جمع» بیش‌تر می‌شود.^۶

1. Anacharsis cloots

۲. Jacobinisme، آیین ژاکوبن‌ها که جناح تندرو انقلابی فرانسه (در برابر ژبروندن‌ها) بودند.

3. Ibid., p. 17.

4. Ibid., p. 17.

5. Ibid., p. 41.

6. *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, Imprimerie nationale, 1793, p. 27.

بدینسان دیگر چیزی مانع جمهوری در رسیدن به کمال نخواهد بود. «کل، مستبد حاکم به طریق اولی، قانون جهانی، افسانه‌های عصر طلایی را واقعیت می‌دهد»^۱ و این مرحله آخر استدلال کلوتس است. جهانشمولی، شرط «سعادت بشر» است و با استقرار آن «هماهنگی، روی زمین حاکم خواهد شد». آن‌گاه «خوشبختی در هر بخش از امپراتوری به اندازه‌ای کلان خواهد بود که همگان برای حفظ نظم موجود همیاری خواهند کرد»^۲ و چنین است که «قانون اساسی جهان»، «زوال‌ناپذیر» خواهد شد.^۳

امیدوارم رشته رخدادهای مطلوبی که با پایان گرفتن کار قانون اساسی فرانسه همراه بودند، ما را از توسل به وحشیگری‌های میهن‌پرستانه باز داشته باشند. مردم از همه سو به حرکت درآمده‌اند. ندایی نهانی به آن‌ها می‌گوید که با فرانسه هم‌آوا شوند. من از هوشیاری خودکامگان کم‌تر می‌هراسم تا از سهل‌انگاری نمایندگان فرانسه [...].

اجازه ندهیم بذر شوم اندیشه تشکیل فدراسیون کشورهای همجوار جوانه زند [...].

زیبایی و پایداری قانون اساسی ما برخاسته از همگونی آن است؛ پذیرش اتحادیه‌های ملی در این قانون، خلاف ماهیت آن است. همیشه از درهم‌آمیزی کامل، از کنفدراسیون افراد دفاع کنیم که بدون آن، هیئت‌های اجتماعی با روحیه هیئتی خود از نو پدید خواهند آمد. چرا این هیئت‌ها خطرناک‌اند؟ زیرا واداشتن آن‌ها به پیروی از قدرت قانون، دشوارتر از این کار درباره افراد است. شدت جاه‌طلبی فرد همسان با جاه‌طلبی جمع است؛ اما ضعف آن یک، مشاجره‌های خصوصی را به دعاوی ساده‌ای تبدیل می‌کند و حال آن‌که توانایی این یک، به او امکان می‌دهد تا دست به جنگ‌های خونین و تقریباً بی‌پایان بزند. هیئت‌های اجتماع شهرستانی و هیئت‌های اجتماع ملی، بزرگ‌ترین آفت نوع بشرند. چه نادانی و چه وحشیگری است که در هیئت‌های اجتماعی گوناگون، که رقیب یکدیگرند، جای گیریم درحالی که از امتیاز سکونت در یکی از کوچک‌ترین سیاره‌های قلمرو آسمان برخورداریم!

1. *Ibid.*, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. *Ibid.*, pp. 17, 21.

ما با تقسیم منافع و تقسیم قدرت مشترک، حسادت‌ها و ستیزه‌های خود را افزایش می‌دهیم. هیچ اجتماعی با خود نمی‌جنگد و نوع بشر، هنگامی که یک اجتماع؛ یعنی ملتی واحد شود، در صلح خواهد زیست.

مشاجرهای که بهایش جان میلیون‌ها انسان باشد، شهرها و روستاها را به نابودی کشد، بناها را واژگون سازد، کشتزارها و کارگاه‌ها را ویران کند، زندان‌هایی بسازد که دژ مستحکم نامیده شوند، و آدم‌کش‌هایی بپرورد که سربازشان می‌خوانند: این چنین مشاجرهای، اگر انسان‌ها همه شهروند یک کشور باشند، ارزش دو ورق کاغذ یا دو جلسه دادرسی قاضی صلح را هم نخواهد داشت. ایتالیایی‌های اهل ژن^۱ با ایتالیایی‌های وینز^۲ می‌جنگند؛ اما فرانسویان نانت^۳ با فرانسویان بُردو^۴ دعوایی ندارند. اگر فرانسه از سوی شمالِ پاریس همان اندازه گسترده بود که از سوی جنوب گسترده است، ما هرگز با لندن و لاهه درگیری خونین نداشتیم.^۵ خوانندگان و شنوندگان، بیندیشید [...].

از سلطه خود بر روان مردمی که تکه‌تکه شده‌اند، بهره‌گیریم؛ از توده زیاد و از موقعیت جغرافیایی خود، که مرکز اروپا و کنار اقیانوس اطلس و دریای مدیترانه است، بهره‌گیریم؛ از دانشگاه زبان خود و از گوناگونی زبان‌های بیگانه رایج بین فرانسویان ژن^۶ و اسکو^۷ و آلپ^۸ و پیرنه^۹ بهره‌گیریم. گویش‌ها به سرعت شیوع می‌یابند [...].

۱ و ۲. Venise و Gènes، دو شهر ایتالیایی که در آن زمان ایالت‌هایی مستقل بودند و به این سبب به گفته نویسنده، اهالی آن‌ها با یکدیگر می‌جنگیدند.

۳ و ۴. Nantes و Bordeaux، دو شهر فرانسوی که به گفته نویسنده، چون جزء یک واحد ملی (فرانسه) بودند، با یکدیگر ستیزه نمی‌کردند.

۵. اشاره به شهرهای جنوبی که داخل کشور فرانسه بودند و شهرهای شمالی (مانند لندن و لاهه) که جزء فرانسه نبودند.

۶. Rhin، نواحی مجاور رودی به این نام که از کشورهای سوئیس و آلمان و فرانسه و هلند می‌گذرد.

۷. Escaut، نواحی مجاور رودی به این نام که از کشورهای فرانسه و بلژیک و هلند می‌گذرد.

۸. Alpes، نواحی مجاور رشته کوه‌های اروپایی به همین نام که از کرانه دریای مدیترانه تا اتریش گسترده‌اند.

۹. Pyrénées، نواحی مجاور رشته کوه‌هایی به همین نام که از اقیانوس اطلس تا مدیترانه در دو کشور فرانسه و اتریش گسترده‌اند.

در پاسخ کسانی که جسورانه مدعی می‌شوند کشورهای یاد شده زیر بار تشکیل کشور واحد نخواهند رفت، به این آقایان پیشنهاد می‌کنم با من به گردش دور جهان و بررسی منافع ملت‌ها بیایند، زیرا سیاست‌ها باید پایه در منافع همگانی داشته باشند. نخست از هلندی‌ها بپرسیم [...] این ملت بازرگان به ما خواهند گفت که اگر دریانوردان‌شان بتوانند آزادانه وارد همه بندرهای جهان شوند، اگر از نفوذ همسایگان بیگانه و حسودرهای یابند، اگر از مصیبت مستمر نیروهای زمینی و دریایی امان یابند، پیشرفت آن‌ها به بالاترین درجه تضمین خواهد شد. در واقع ملت‌ها همه در کمین‌اند، واحدهای نظامی می‌پرورانند زیرا از همسایگان خود بیمناک‌اند. خانواده‌ها نیز همین حالت را دارند. اگر همه شهر و یا تمامی یک ناحیه تابع قانونی مشترک نبودند، خانه‌ها به شکل دژ درمی‌آمدند. وضع نوع بشر اگر به قبایلی تقسیم شود همین‌گونه خواهد بود، مانند دوران نظام‌ستیزی فئودالی که برج‌های آرام کاخ‌ها را به دژهای مستحکم، به جایگاه دزدان و آدمکشان تبدیل می‌کردند. بنابراین مالکان، بازرگانان، و ساکنان شهر و روستا باید به دنبال الغای فئودالیت^۱ داخلی یا ملی، فئودالیت^۲ جهانی را نیز لغو کنند. از انگلیسی‌ها، اسکاتلندی‌ها، و ایرلندی‌ها بپرسید، این‌ها نیز همان را خواهند گفت که هلندی‌ها و آلمانی‌ها و روس‌ها می‌گویند. بریتانیای جزیره‌ای، که خود را در صنعت از همه ملت‌های قاره اروپا برتر می‌داند، نمایندگانش را شتابان به مجلس خواهد فرستاد که در پاریس تشکیل شود و با دیدن بزرگواری فرانسه، که نام زیبایش را قربانی برادری همگانی می‌کند، یادمان‌های پیشین لذت‌نهایی خط کشیدن روی نام انگلستان را به آنان خواهد چشانند. پرست^۱ و پرتسموت^۲ وقتی خود را در کشوری واحد بیابند و ببینند که انبارهای مهمات تهدیدآمیز آن‌ها به بنگاه‌های بازرگانی تبدیل شده‌اند، در شگفت خواهند شد [...].

۱. Brest، از شهرهای فرانسه.

۲. Portsmouth، شهر بندری بریتانیا.

پیوند اجتماعی را با خودخواهی هیئت‌های گوناگون سست نکنیم، خودخواهی افراد برای این منظور بسنده است. فولاد و مرمر تنها به سبب ظرافت اجزای تشکیل‌دهنده خود، سخت و صاف‌اند: قانون واقعی و سعادت بشر نتیجه وحدت انسان‌ها، نتیجه ظرافت اجزای تشکیل‌دهنده خود خواهند بود. اگر دو خورشید در آسمان باشند نوری ناخوشایند خواهند افشاند؛ وجود دو حاکم روی زمین همان اندازه بی‌معناست که وجود دو خدا در آسمان [...].

هیئت‌های اجتماعی خصوصی را بازدمی (فوتی) از میان برداشت؛ بازدمی اجتماع‌های ملی را نابود خواهد کرد. بر اداره‌های امور دریایی، جنگ، مستعمرات، امور خارجه چه خواهد رفت؟ با ملت واحد، حتی وزارت امور مالی نخواهد ماند. اقرار می‌کنم که مؤدیان مالیاتی بی‌شک به آسانی از این بدبختی تسلی خواهند یافت. خزانه‌داری ملی، دیگر برای مردم دلهره‌آور نخواهد بود. هیچ‌کس بی‌کیفر، چیزی از آن نخواهد ربود، زیرا مالیات‌ها تقریباً به صفر می‌رسند و هر شهرستانی راه‌ها، بیمارستان‌ها، دادگاه‌ها، و کارگاه‌های خود را طوری اداره خواهد کرد که هزینه‌های همگانی محدود به حقوق اعضای هیئت قانونگذاری و حکومت عالی و مدیریت کل شود. این حکومت برادرانه فقط دفتر مرکزی بزرگ ارتباط‌ها، برای اعلام رسمی رخدادهایی خواهد بود که آگاهی از آن‌ها برای اهالی جهان (جهان و طنان) اهمیت داشته باشد. هیچ‌جا طلبی جسارت آن را نخواهد داشت که در برابر آرگوس^۱ هشیار، سر بلند کند. هرچه ملتی بزرگ‌تر باشد، افرادش کوچک‌ترند. وحدت ملی مصائب اخلاقی را از بین می‌برد. هیچ بخشی از جمهوری من از نامساعد بودن فصل‌ها در رنج نخواهد بود، زیرا کمبود محصول یا کسری انگورچینی هر محل را مردم به اتفاق جبران خواهند کرد. شهروندان همه مسلح خواهند بود و اما نقل مکان‌های نظامی آن‌ها فقط

۱. Argus، شخصیت افسانه‌ای که صد چشم داشت و همیشه پنجاه چشم او باز بود.

برای جشن‌های روستایی خواهد بود. هنگامی که حاکم فرمانروایی کند، هنگامی که دیگر خودکامگی و خطایی قلمرو حاکم جهان را تکه‌تکه نکند، عصر طلایی باز خواهد آمد.

شما انسان‌ها از هر اقلیمی همیشه باید واقعیتی بنیادی را در یاد داشته باشید و آن این است که انقلاب فرانسه سرآغاز انقلاب جهانی است. تا زمانی که همسایگانی و سلاح‌هایی و دژهایی مستحکم داشته باشیم، هستی ما متزلزل و نامطمئن خواهد بود، توفان‌های شدید در پیش خواهیم داشت. شما فرزندان بزرگوار و دلیر و آزاده، بیندیشید که هدف اجتماعی ما به حفظ آزادی فردی و اجتماعی و مالکیت و امنیت کاهش خواهد یافت. بنابراین قالب‌های خودکامگی را بشکنید، شئون اولیه حاکم یکتا را به او بازپس دهید. در این صورت است که خوشبختی فرانسه و جهان را برای همیشه تضمین کرده‌اید.

«روزگاران آینده، رؤیایی والا»

هوگو، ک____بفرها، فلاناریون، ۱۹۷۹، صص
۳۲۳-۳۲۵ و ۳۲۹-۳۳۰.

هنگامی که شعرهای مشهور پایان مجموعه کیفرها (۱۸۵۳) را باز می‌خوانیم، بی‌شک باید تمامی اوضاع و احوال را در نظر بگیریم: ویکتور هوگو، که پس از کودتای دوم دسامبر ۱۸۵۱ از پاریس گریخته بود، در جزیره ژرسه^۱ در حال تبعید به سر می‌برد، و در آنجا بود که شنید مقاومت در برابر حاکم غاصب شکل می‌گیرد. بی‌شک باید آن اشعار را در چارچوبی دید که «استراتژی کیفرها»^۲ نام گرفته بود و به «شب یخبندان» ظلمانی^۳ راه داشت که فرانسه اسیر در آن به سر می‌برد تا سرانجام به روشنی روز بزرگ نورانی^۴، دست یابد که آینده به همگان نوید می‌داد. نقشِ قطعه شعر «روزگاران آینده» با رعایت اختصار مجموعه و به حکم منطق تصویرگری، آن

۱. Jersey، بزرگ‌ترین جزیره انگلیسی-نرماندی در دریای مانش که جزء بریتانیا، اما برخوردار از خودمختاری است.

۲. J. Seebacher, introduction aux *Châtiments*, éd. citée, p. 30.

۳. Nox

۴. Lux

است که کمال آرامشِ فرداهای شورانگیز را به «دوم دسامبر»^۱ ربط می‌دهد و آن را در تعارض با «بهت‌زدگیِ حال»^۲ می‌داند.

اما فایدهٔ بزرگ این متن از لحاظ ایدئولوژیکی بسیار فشرده، در این است که امید صمیمانهٔ هوگو را باز می‌تاباند، امیدی که او در هجویهٔ ناپلئون کوچک به زبان می‌آورد و در آن دوران، از آن پس، در اشعار بلندش تکرار می‌کند؛ و جمهوری سوم روزی آن را «کتاب دعا و دستور زبان خود»^۳ می‌سازد؛ در آن امید، پیوندِ ظاهراً تناقض‌آمیز اندیشهٔ ترقی با رؤیای آرمانشهر دیده می‌شود؛ آرمانشهر که مکانی منفک از مکان، و بیگانه با تاریخ و ناآرامی‌ها و مصائب آن است. آرمانشهر، که مدعی تغییرناپذیری است، حرکت و تحول ندارد. این بیانگر جزیره‌ای بودن آن هم هست – مظهر زمانی ثابت است که همهٔ فرداها در آن گرد آمده‌اند. اندیشهٔ ترقی، نقطهٔ مقابل این «حال ابدی» است و با تفاوت کاستی‌ناپذیر لحظه‌های پیاپی تاریخ، که همیشه گرایش به بهتر شدن دارند، ملازم است. و این تناقض نیز به مقاصد متعارض، که مبنای آن دو روش‌اند، بازمی‌گردد: ترقی خواه با وجود اطمینان به این‌که وضع روبه بهبود است، اوضاع کنونی را مردود نمی‌داند، از هر وضع دیگری در گذشته‌ها برتر و آینده را دنبالهٔ آن می‌داند. آرمانشهری برعکس، دولت‌شهر را در واکنش به «امروز»، که محکوم می‌داند و از آن بیزار است، طرح می‌ریزد.

اما زود آشکار می‌شود که این تعارض، ظاهری بیش نیست و روشن بودنش نمایانگر ویژگی سطحی بودن، اگر نه واهی بودن آن است. در واقع ترقی، حرکتی «مانند حرکت‌های دیگر» نیست، بلکه روندی است با ویژگی ضرورت و استمرار که احتمال توقف و برگشت آن نمی‌رود. «قانون رام نشدنی ترقی»، به گفتهٔ ویکتور هوگو^۴، برآمده از مقولهٔ یقین است: نیکویی‌های موعود با آینده‌ای ساده درهم می‌آمیزند و «زمان‌های خوشبختی فرامی‌رسند». بی‌شک این روند، چنان‌که شکست جمهوری سال ۱۸۴۸ (فرانسه) و کودتا و تبعید نشان دادند، خطی و یک‌سویه نیست؛ اما این واقعیت، ضرورت روند ترقی را زیر سؤال نمی‌برد. «درخت مقدس ترقی» تنها بالا می‌رود و گسترش می‌یابد؛ و بدینسان باید به کمال برسد؛ و هنگامی که انسان را از این «صحرای ملال‌انگیز» گذرانند، سرانجام او را وارد عصر طلایی کند که ویکتور هوگو آن را، به شیوهٔ آرمانشهریان معاصر، به شکل همسازی (اتحاد، صلح،

۱. دوم دسامبر ۱۸۵۱، روز کودتای ناپلئون سوم، که چند سطر بالاتر به آن اشاره شده است.

2. *Ibid.*, p. 25.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. Hugo Notes des *Châtiments*, éd. citée, p. 351.

برادری، عشق، همسری)، به شکل خوشبختی همگانی، و رهایی و شکوفایی انسان به تصویر می‌کشد. تاریخ به «هماهنگی» می‌انجامد: دیدگاهی که حتی شیوه بیان آن با نظریه‌های (آرمانشهری) فوریه‌گرا^۱، و نیز با منطق عمیق اندیشه ترقی که تنها «هدف قابل تصورش بیش‌ترین ثبات است» سازگاری دارد.^۲

ضرورت ترقی، سبب کمال آرمانی می‌شود، متقابلاً کمال آرمانشهر محدود به مکانی خاص و فروبسته در جایی معین نخواهد بود. پاریس، «شهر نوع بشر» و فرانسه، «بزرگ‌ترین ملت روی زمین»^۳، اگر هم از این حیث نقش ممتاز آغازکننده را داشته باشند، مسلماً سعادت آینده تنها برای آن‌ها نخواهد بود. سعادت آینده از آن «نوع بشر» است، و اگر چنین نباشد معیوب و متزلزل خواهد بود؛ زیرا در معرض تهدید قرار خواهد گرفت. به این ترتیب، ترکیب پویایی‌های آرمانشهر و ترقی، قلمروی درعین‌حال مکانی و زمانی می‌یابد. هوگو عقیده دارد که اگر قانون ناگزیر بودن ترقی را بپذیریم، لزوماً به آن‌جا می‌رسیم که چشم به راه برپایی «جمهوری جهانی» باشیم^۴، زیرا «درهم‌آمیختن ملت‌های برادر»، «ملت غایی» را به وجود خواهد آورد.^۵

۱

زمان‌های آینده! رویایی والا!
مردمان، دور از ورطه‌ها.
صحرای ملال‌انگیز طی شده است و
پس از ماسه‌ها، چمن‌ها؛
و زمین همچون عروسی،
و انسان چون دامادی!

۱. Fouriéristes، پیروی از نظریه شارل فوریه.

۲. E. Hansot, *Perfection and progress*, Cambridge, MIT, 1974, p. 174.

۳. *Napoléon le Petit*, in *Œuvres complètes*, Imprimerie nationale, 1907, p. 89 et 200.

۴. *Les Châtiments*, p. 351 et 355.

۵. *L'Avenir*, 1867, cité par R. Trousson, p. 187.

دیدگانی که گشوده می‌شوند از هم، اینک
 شاهد این رؤیای زیبایند،
 که روزی واقعیت می‌یابد؛
 زیرا خدا همه زنجیرها را می‌گسلد،
 زیرا گذشته، نفرت نام دارد
 و نام آینده، عشق است!

از هم‌اکنون در بدبختی‌های انسان،
 درهم آمیختن ملت‌های برادر جوانه می‌زند؛
 بر فراز شاخسارهای اندوهگین ما،
 ترقی، این زنبور عسل دل‌افگار،
 همچون زنبوری که سپیده‌دم بیدارش کنند،
 در پرواز است و از بدبختی‌های انسان، خوشبختی می‌آفریند.

اوه! بنگرید! شب سپری می‌شود.
 بر جهانی که رهایی می‌یابد،
 و سزارها و کاپه‌ها^۱ را به فراموشی می‌سپارد،
 و بر ملت‌های رسیده به بلوغ،
 در لاجوردی آسمان سکون،
 بال‌های فراخ صلح گشوده می‌شوند!
 ای فرانسه آزاد که سرانجام برخاستی!
 ای سپید جامه‌پس از عیش و مستی!
 ای پیروزی‌پس از رنج بسیار!

۱. Capet، لقب بنیانگذار خاندان Capetiens که نام نوعی شاهان آن خاندان و به‌ویژه نام رسمی لویی شانزدهم، آخرین شاه آن خاندان، شد.

از آهنگری‌ها صدای کار به گوش می‌رسد،
آسمان می‌خندد و سینه‌سرخ‌ها
بر بوته‌های پُر گل نغمه می‌سرایند!

زنگار، تبرزین‌ها را می‌خورد.
از توپ‌ها و تیربارهای شما فرماندهان
تکه‌ای آن اندازه بزرگ باقی نمی‌ماند
که بتوان در چشمه‌ای نهاد
و با آن پرنده‌ای را آب نوشاند.

کینه‌ها زائل شده‌اند؛
همهٔ قلب‌ها و همهٔ اندیشه‌ها،
که انگیزهٔ خواست‌شان یکی بیش نیست،
اکنون دیگر شبکه‌ای باشکوه‌اند؛
و خدا برای به‌هم پیوستن این دسته گل
ریسمان ناقوس خطر دیرین^۱ را به کار می‌گیرد.
در ژرفنای آسمان‌ها نقطه‌ای سوسو می‌زند،
نگاه کنید، دارد بزرگ می‌شود، درخشان می‌شود،
عظیم و گلگون، نزدیک می‌آید.
ای جمهوریِ جهانی،
اینک نقطه‌ای بیش نیستی،
فردا خورشیدی خواهی بود!

۱. Tocsin، ناقوسی را گویند که به هنگام خطر با کشیدن مکرر ریسمانش دو ضربهٔ پایپی می‌زند.

جشن و سرور در شهرها، جشن و سرور در روستاها!
 آسمان‌ها دیگر دوزخ ندارند؛ قوانین، دیگر زندان اعمال شاقه ندارند.
 پس سکوی اعدام کجاست؟ این هیولا ناپدید شده است.
 همه چیز از نو زاده می‌شود. خوشبختی همگان
 با سعادت همه ملت‌ها، فزونی گرفته است.
 دیگر نه سرباز شمشیر به دستی، نه مرزی،
 نه مالیاتی، نه شمشیر چلیپا شکلِ دودمی.
 اروپا، شرمنده به خود می‌گوید: چطور! من شاهانی داشتم!
 و امریکا می‌گوید: چطور! من بردگانی داشتم!
 علم و هنر و شعر، نابود کرده‌اند
 غل و زنجیرهای انسان‌ها را. رنج‌هایی که تحمل شدند، کجایند؟
 پاهای آزاد انسان، زنجیرها را از یاد بردند.
 سراسر جهان، دیگر اکنون خانواده‌ای یگانه است.
 کار مقدس همگان به تمامی هماهنگ می‌شود؛
 و جامعه، که نغمه‌ها در آن طنین‌اندازند،
 مشتاق، پذیرای تلاش کم‌ترین آدمیان است؛

حاصل کار افتاده‌ترین انسان، در کنج کلبه پوشالی‌اش
 بسی مردم خوشبخت را، در روشنایی به هیجان می‌آورد؛
 بشریت، در کمال غنائش
 هدیه کم‌ترین کارگر را ارج می‌نهد؛
 بدینسان کاج‌های سرسبز، پیروز بر بهمن‌ها،
 بلوط‌های پر شاخ و برگ،
 سدرهای کهنسالِ سخت‌تر از سنگ خارا،

هنگامی که زیگ‌ها،^۱ در اردیبهشت ماه می‌آیند تا در آنها
آشیانه‌کنند، آنها با بلندای شکوهمند و نیروی‌شان تکان می‌خورند،
شاد از اندک سبزه‌ای که پرنده‌ای برای‌شان می‌آورد.

آینده درخشان! پرواز جهان!
شکوفایی انسان، زیر آسمان!

۵

تبعیدی! تبعیدی! تبعیدی! سرنوشت است این
آن‌چه مدی می‌آورد هنگام روز
جذری آن را می‌برد.
روزهای بد سپری می‌شوند و کسی شمارشان را نمی‌داند،
و ملت‌های شاد، روی به سوی تاریکی،
خواهند گفت: نیست دیگر!

زمان‌های خوشبختی، تنها نه برای فرانسه
بل برای همه فرا خواهند رسید. در این رهایی خواهیم دید
آن شومی را که تنها از گذشته است،
تمامی بشریت را که پوشیده از گل آواز سر می‌دهد،
همچون اربابی که به خانه خالی‌اش باز می‌گردد.
که از آن رانده شده بود.

خودکامگان، همچون شهاب‌ها، خاموش می‌شوند.

۱. زیگ (= Fauvette فرانسوی) پرنده‌ای است خاکستری رنگ از رده سبک بالان و از گروه
دندانی منقاران که از گنجشک کوچک‌تر و دارای آوازی خوش است. (فرهنگ معین، ج ۲، ص
۱۷۷۲).

چنان‌که گویی دو سپیده سحری زاده شوند
 در آسمانی آبی،
 می بینم تان بیرون می روید از مفاکی که در آنیم،
 و دو پرتو خود را درهم می آمیزید: برادری انسان‌ها،
 و پدری خداوند را!

آری، شما را آگاهی می دهم، آری، تکرار می کنم،
 زیرا هرچه ترومپت گوید، شیپور تکرار می کند،
 که جز صلح و صفا نخواهد بود!
 آزادی! دیگر نه رعیتی، نه پرولتری!
 اوه لبخند آسمان! اوه لبخند آسمان به زمین!
 عشق پرشکوه!

درخت مقدس ترقی، که در گذشته رؤیا بود،
 رشد می کند، اروپا را فرامی گیرد، و امریکا را فرامی گیرد
 روی گذشته‌ای که ویران شده است.
 و امکان می دهد اثیری ناب از میان شاخسارها بدرخشد،
 روز، پر از کبوتران سپید فرا می رسد،
 و شب پر از ستارگان.

و ما که جان سپرده ایم؛ که شاید در تبعید جان سپرده باشیم،
 ما شهیدان خونین، هنگامی که انسان‌ها، بی ارباب،
 سر بلندتر و زیباتر زیستند،
 زیر این درخت عظیم، عشق آسمان‌های مجاور،
 بر می خیزیم تا ببوسیم ریشه‌اش را،
 از ژرفنای گورهای مان!

II

آرمانشهر همچون دستگاہ ہنجارها

 گوارا

حضور همه‌جایی هنجارها

گوارا، ساعت شاهزادگان، ترجمه ن. دو ایربره، ژ.
 ریشه، ۱۵۸۸، فولیو، صص ۶۷ تا ۷۲.

آثونیو دو گوارا^۱، اسقف کادیز^۲، کتاب ساعت شاهزادگان خود را به‌عنوان اثر مارک اورل^۳ معرفی کرد. پی‌یریل^۴، یک قرن و نیم بعد پرخاشگرانه گفت «او مسموم‌کننده مردم و اغواگر بود و شایسته کیفر بی‌دینی و بی‌حرمتی به مقدسات»^۵. فایده اصلی متنی که می‌آوریم، از دید مورخ اندیشه‌ها، با وجود این جنجال‌آفرینی، آن است که سیزده سال پس از انتشار کتابی که مور نوشته بود (۱۵۲۹)، برخی از دلمشغولی‌هایی را که پس از آن ویژگی اندیشه آرمانشهری شدند، به‌دلیل کاریکاتورگونه بودنشان، از او بهتر نشان داده است؛ به‌ویژه شیفتگی برای هنجار (یا قاعده) حقوقی در آن چنین

-
۱. Antonio de Guevara (۱۴۸۰-۱۵۴۵)، مورخ اسپانیایی، پیرو فرقه فرانسیسکن.
 ۲. Cadiz (= قادس) بندر نظامی اسپانیایی در کنار اقیانوس اطلس و مرکز استانی به همین نام (عرب‌ها قادس می‌گفتند).
 ۳. Marc Aurèle (۱۲۱-۱۸۰ م) امپراتور روم که پیرو فلسفه رواقی و خود نظریه‌پرداز بود.
 ۴. Pierre Bayle (۱۶۴۷-۱۷۰۶)، فیلسوف فرانسوی.
 5. *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Bohm, 1720, art. «Guevara», note B.

حالتی دارد. به‌طور کلی آرمانشهری‌ها در واقع شوقی فراوان همراه با اعتمادی کامل به هنجار دارند، حتی هنگامی که سیستم آرمانشهر آن‌ها مانند سیستم‌های مورلی، سن ژوست، یا فوتل^۱ به شکل مجموعه قوانین نباشد، بسیاری از آنان احکامی وضع می‌کنند که معمولاً برای کسانی که بخواهند آن احکام را زیر پا گذارند یا تغییر شکل دهند، با ضمانت اجرایی جدی همراه است. «عشق به قوانین»، عشقی که هرچه قانون کامل‌تر و هدفش والاتر باشد شدیدتر و انحصاری‌تر خواهد بود، با آرمانشهر به‌وجود آمد؛ البته جای شگفتی نخواهد بود اگر توجه داشته باشیم که مبتکران آرمانشهر، مور و بیکن (که گوارا، مشاور مخصوص شارل پنجم را نیز باید بر آن‌ها افزود)، نه تنها حقوق‌دان که همچنین قانون‌پژوه و به قوانین، اعم از قوانین عادی و قضایی، که مستقیماً از اقتدار حاکم بر نمی‌آمدند، بدبین بودند.

آرمانشهر دستگاه هنجارهاست و از این نظر متن گوارا نمونه خوبی محسوب می‌شود. درحقیقت محتوای «قوانین گارامانت»^۲ نیز همین‌گونه است. اگر از جزئیات، که شگفت‌انگیز و هولناک به نظر می‌رسند، چشم‌پوشیم و مجموع آن قوانین را مد نظر قرار دهیم، آن‌ها را در راستای اندیشه آرمانشهر خواهیم دید؛ زیرا در نهایت محتوای آن‌ها جز این نیست که منافع جمع، سلامت اخلاقی، رفاه، و خوشبختی آنان را در هر وضع و با هر فرضی برتر از منافع فرد بشناسیم. بنابراین ممکن است قانون، زیاده‌جویی به نظر برسد اما از این دیدگاه نه غیرمنطقی است (توجه داشته باشیم که هنجارها هر یک به‌وضوح انگیزه‌ای دارند) و نه آشکارا ناعادلانه؛ زیرا به یکسان درباره همگان و به سود عموم به کار می‌رود.

فصل سی‌ودو

«پس شنیدن گفته‌های مورخان درباره گارامانت‌ها جالب توجه است؛ از این گفته‌ها درمی‌یابیم که نزد ایشان خانه‌ها همه یکسان بودند، مردان همه جامه‌های یک شکل می‌پوشیدند که هیچ‌یک از سایر جامه‌ها کهنه‌تر نبود، برای غذا حریص نبودند، شراب در حد مستی نمی‌نوشیدند، با بلایا و با

۱. Bernard Fontenelle (۱۶۵۷-۱۷۵۷)، نویسنده فرانسوی که در نوشتن اپرا، ترازدی و

سرودن شعر دست داشت. وی از ۱۶۹۹ تا ۱۷۴۰ دبیر آکادمی سلطنتی علوم بود.

۲. Garamantes، در جغرافیای باستانی، مردم چادرنشین لیبی در جنوب رشته کوه‌های اطلس (در شمال آفریقا) بودند.

ستیزه‌ها کاملاً بیگانه بودند، هیچ آدم بیکاره‌ای را به خود راه نمی‌دادند، هیچ سلاحی نداشتند زیرا هیچ دشمنی نداشتند، و سرانجام این‌که کم سخن می‌گفتند و آن‌چه می‌گفتند همیشه راست بود.»

فصل سی‌وسه

گفته‌های یکی از حکیمان گارامانت

به شاه بزرگ، اسکندر

«شاه اسکندر، این عادت گارامانت‌هاست که به‌ندرت با یکدیگر سخن می‌گویند و با بیگانگان، به‌ویژه اگر آدم‌های جنجالی و آشوبگر باشند، تقریباً هرگز سخن نمی‌گویند؛ زیرا زبان آدم بد، چیزی جز آئینه قلبی اندوهبار و ناخوشایند نیست. هنگامی که به ما می‌گویند تو به این کشور می‌آیی، ما بی‌اختیار تصمیم می‌گیریم [...] که نه تو را بپذیریم، نه در برابرت ایستادگی کنیم، نه چشم به تو دوزیم، نه با تو سخن بگوییم، نه دست به روی تو بلند، و نه هرگز به تو تعرض کنیم» [...].

«آن‌چه به تو خواهم گفت، بیش از آن‌که تو را از فتح کشور ما باز دارد، زندگانی‌ات را بهتر خواهد کرد» [...].

«شما یونانی‌ها ما را بربر^۱ می‌خوانید چرا که در کوهستان‌ها زندگی می‌کنیم: در این صورت من می‌گویم ما لذت می‌بریم از این‌که به زبان بربریم و به کار یونانی؛ نه مانند شما که زیانتان یونانی است و کار بربران می‌کنید؛ زیرا کسی که کار نیک کند و سخن بد گوید ابداً بربر نیست؛ بربر کسی است که زبان نیک داشته باشد و زندگانی بد. چون من آغاز سخن کردم، برای آن‌که

۱. یونانی‌ها (و سپس رومی‌ها)، در عهد باستان هر غیر یونانی (بیگانه) را بربر می‌گفتند و این واژه لزوماً متضمن معنای توحش یا حتی فروتری نبود. بعدها - و تا امروز - به کسی اطلاق می‌شود که بی‌بهره از تمدن و یا خشن و وحشی باشد. در این متن چون به معنای نخست آمده، از ترجمه آن خودداری کردیم.

چیزی را ناگفته نگذارم، می‌خواهم تو را از قانون و از زندگانی مان آگاه کنم؛ از آن‌چه خواهی شنید در شگفت مشو، رعایت دقیق و مداوم عملی آن را که دیدی، در شگفت خواهی شد. زیرا آنان که کارهای پارسایانه را می‌ستایند بسیار اند و کسانی که پیوسته آن‌ها را رعایت می‌کنند، بسیار اندک. افراد اندک، زمین اندک، دارایی اندک، حرص و آز اندک، قوانین اندک، خانه‌های اندک، دوستان اندک، و به‌ویژه هیچ دشمن، زیرا انسان خردمند باید یک دوست داشته و هیچ دشمن نداشته باشد.

ما همراه با این‌ها بین خود، برادری بسیار، صلح کامل، عشق بزرگ، آرامش زیاد، و به‌ویژه خشنودی خاطر فراوان داریم؛ زیرا آرمیدن در گور بهتر است تا ناخشنودی در زندگی. قوانین ما اندک‌اند، اما بر این نظریم و عقیده داریم که این قوانین خوب‌اند و در شش جمله زیر خلاصه می‌شوند:

– فرمان می‌دهیم که فرزندان ما بیش از قوانینی که ما، پدران‌شان، برای آن‌ها می‌گذاریم قانون وضع نکنند؛ زیرا قوانین جدید آداب و رسوم پیشین را به فراموشی می‌سپارند.

– فرمان می‌دهیم که وارثان ما بیش از دو خدا اختیار نکنند، که یکی از آن‌ها خدای زندگی و دیگری خدای مرگ باشد؛ زیرا یک خدا که به‌راستی خدمت می‌رساند بهتر است از چند خدا که بی‌نهایت کار انجام می‌دهند.

– فرمان می‌دهیم همگان پوشش یکسان داشته باشند و کفش‌های همانند به پا کنند؛ هیچ‌کس بیش از دیگری پوشاک نداشته باشد، زیرا گوناگونی پوشیدنی‌ها انسان را به دیوانگی وامی‌دارد.

– فرمان می‌دهیم هنگامی که زن شوهردار سه فرزند آورد، از شوهرش جدا شود، زیرا زیادتی فرزندان، حرص و ولع را در انسان برمی‌انگیزد؛ و اگر زنی بیش از این فرزند آورد، بی‌درنگ آن فرزند در برابر چشمان مادر قربانی خدایان می‌شود.

– فرمان می‌دهیم که همه مردان و همه زنان، حقیقت را بیش از همه چیز

دوست بدارند. و اگر کسی دروغ گفت و توبه نکرد باید بی‌درنگ برای دروغگویی‌اش کشته شود؛ زیرا یک دروغگو برای نابودی ملتی کفایت می‌کند.

– فرمان می‌دهیم که هیچ زنی بیش از چهل سال زنده نماند، و مردها تا پنجاه سالگی زنده بمانند. اگر پیش از آن مُردند نثار خداوندان باشند؛ زیرا آدمیان اگر می‌اندیشیدند که بیش از این‌ها زنده خواهند بود، فرصت کافی داشتند که به فساد بگردند.»

مالکیت، تنها علت بدی

مورلی، مجموعه قوانین طبیعت، نشر سوسیال،
۱۹۵۳، صص ۴۶-۵۰.

اندیشه مورلی و کتاب او، بر بابوف^۱ (نگاه کنید به متن شماره ۷) و سپس بر آرمانشهریان فرانسوی قرن نوزدهم، حتی بر فردریش انگلس که در سال ۱۸۴۵ طرح «مجموعه کتاب‌های سوسیالیستی» را می‌ریخت و می‌خواست آن را با مورلی آغاز کند، نفوذی درخور ملاحظه داشت. مفسری، کتاب مجموعه قوانین طبیعت او را این‌گونه ارزیابی می‌کند: «مور و کامپانلا را به کمونیست‌های دوران جدید می‌پیوندد».^۲ یکی از شگفت‌ترین جنبه‌های این متن شاید ناشناس بودن نویسنده آن باشد. کتاب مجموعه قوانین، که جزء چاپ‌های غیرمجاز آثار دیدرو (آمستردام، ۱۷۷۳) منتشر شده بود، مدت‌های دراز، به‌ویژه از سوی لاهارپ^۳ به دیدرو منسوب

۱. François-Noël (Gracchus) Babeuf (۱۷۶۰-۱۷۹۷)، روزنامه‌نگار انقلابی فرانسوی که سرانجام اعدام شد.

2. V. Volguine, introduction au *Code de la nature*, ed. citée, p. 28.

۳. Jean-François de Laharpe (۱۷۳۹-۱۸۰۳)، نماینده‌نویس و منتقد فرانسوی.

می‌شد؛ او در کتاب *مدرسه یا درس ادبیات*^۱ خود پژوهشی مفصل را در این باره به او اختصاص داده بود. تنها در سال ۱۸۴۰ بود که این کتاب به نام مورلی انتشار یافت؛ البته این مانع نشد که مورلی «نویسنده‌ای مرموز»^۲ و نویسنده‌ای که «روشنگران نشناختند»^۳ باقی بماند. و ما تنها این را درباره او می‌دانیم که بین سال‌های ۱۷۱۳ و ۱۷۱۸ پا به جهان گذاشت و احتمالاً معلم سرخانه بود.

از مورلی چیز متقنی جز سیستم او نمی‌دانیم، سیستمی برپایه محکومیت کلی، درعین حال تاریخی، اخلاقی، و سیاسی مالکیت خصوصی به عنوان تنها سرچشمه همه بدی‌های بشریت.

مورلی مانند روسو در واقع معتقد بود که انسان، شرور به دنیا نیامده، بلکه شرور شده است. «طبیعت» هرچه توانسته کرده است «تا انسان‌ها برای وحدت و هماهنگی آماده باشند»^۴ و معنای این سخن آن است که پیش‌تر یک «حالت طبیعی» وجود داشته که «عصر طلایی» بوده است.^۵ هنوز هم بخشی از آن عصر طلایی نزد برخی از قبایل وحشی وجود دارد، قبایلی که خوشبخت و آزاد زندگی می‌کنند، زیرا «قوانین پربهای طبیعت را با وسواس تمام» رعایت می‌کنند.^۶ متأسفانه پیدایش مالکیت، آن الگوی نخستین را از بین برد.

در واقع «همه جنایت‌ها که فرزند ناامیدی و فقر شدیدند»^۷، همه مفاسد که جز انواع یا درجات مختلف مال‌پرستی نیستند، زاده مالکیت‌اند. مالکیت «عامل قاطع نفاق»^۸، انگیزه ستیزه‌هاست. و در طرف مقابل، قوانین، و اخلاق عامیانه که مانع شر نیستند، در شیوع و ریشه گرفتن آن سهیم‌اند. لیکن مالکیت به موازات این کار، همچنین ناپایداری دولت‌ها و بدبختی‌های همگانی را موجب می‌شود. «هرچه دلتان می‌خواهد درباره بهترین شکل حکومت بحث کنید»؛ «تا مالکیت را ریشه کن نکنید هیچ کار نکرده‌اید و سرانجام جمهوری شما روزی دچار رقت‌بارترین اوضاع خواهد شد»^۹.

و این تأکیدی اساسی است، چرا که باز نمای کم ارج نهادن به سیاست و پایین آوردن آن به سطح امری روبنایی است: اگر مالکیت لغو نشود همه اشکال سیاست به

1. H. Agass. an XIII. t, XVI

3. N. Wagner

5. Ibid., p. 102.

7. Morelly, *Naufrage des îles flottantes*, t. I, p. 204.

8. Ibid., p. 75.

2. A. Kremer-Marietti

4. Ibid., p. 44.

6. Ibid., p. 56.

9. Ibid., p. 84.

یکسان بدترین اند، برعکس اگر کمونیسیم برقرار شود، آن‌ها همه بهترین خواهند شد. این سلسله‌مراتب در کتاب *مجموعه قوانین* «الگوی قوانین همساز با طبیعت» نشان داده می‌شود؛ و این نخستین «قوانین اساسی مقدس» مقرر می‌دارند که «هیچ چیز در جامعه اختصاصاً به کسی تعلق نخواهد داشت و به مالکیت هیچ‌کس در نخواهد آمد»^۱. و اما «قوانین شکلی حکومت»، که بر پایه انتخابات به شکل دوره‌ای خواهند بود، در این مجموعه قوانین به‌عنوان نتایج بعید هنجارهای اساسی، جایگاه هشتم (از دوازده جایگاه) را دارند. مسلماً همه چیز منوط به این هنجارهای اساسی است. بدبختی‌های انسان از نفی آن برآمده‌اند: پذیرش مجددش، آنان را به عصر طلایی بازمی‌گرداند: «این اصل اعلا را برقرار کنید، به آن‌چه سبب ثبات آن شود همت گمارید، [...] برای همیشه خوشبختی سرنوشت ملت را تثبیت کرده‌اید»^۲.

کیست که نفهمد این اخلاق می‌تواند تجلیاتی نه تنها بسیار روشن، بلکه بسیار ساده و در دسترس همگان داشته باشد؟ چه کسی می‌تواند تردید داشته باشد که آموزش، اگر احکامی را از این اخلاق بیرون کشد می‌تواند حقیقت‌هایی بسیار محسوس و نوعاً جالب توجه ارائه دهد که دست‌کم همان اندازه در دل‌ها قدرت و اعتبار داشته باشند که آموزش معمول در مورد هزاران پیش‌داوری مضحک دارد؟ آموزش ما با پیش‌گیری از عادت‌های ناپسند نمی‌گذارد انسان‌ها آگاهی یابند که می‌توانند شرور باشند.

اما پیش از پرداختن به جزئیات این‌که چرا درستکاری طبیعی آفریده‌ای خردمند چنین دگرگونی حیرت‌انگیزی یافته است، از ایرادهای خود اخلاق‌گرایان دلایلی تازه در تأیید کارایی درس‌های آموزشی بدون بر پایه اصول مان بیرون می‌آوریم.

ایراد

آنان می‌گویند وقتی پذیرفته شود که سیاست و اخلاق راه بدی را برای بهبود دردهای ما در پیش گرفته‌اند، آیا واقعیت ندارد که ناتوانی آن‌ها بیش از آن‌که

1. Ibid., p. 126.

2. Ibid., pp. 87-88.

ناشی از مبانی اخلاق و سیاست باشد، محصول اراده ناپسند انسان‌هاست که با امیال فاسد به جهان می‌آیند، که باید آن‌ها را با خشونت سرکوب کرد؟ به‌عنوان مثال دو کودک را در نظر آورید: آن‌ها هنوز اشیا را به‌درستی تمیز نمی‌دهند که روح اختلاف، مشاجره، شورش، ناشکیبایی، و لجاجت را در آن‌ها می‌بینید: یکی از آن‌دو، گرچه می‌داند فریادهایش شما را متوجه خواست او کرده است باز می‌خواهد چیزی را داشته باشد که شما به آن دیگری داده‌اید. اغلب می‌بینیم که این آدمک‌های نادان، با خشم و تندخویی برای یک اسباب‌بازی ناچیز به ستیزه با یکدیگر می‌پردازند!

پاسخ

پاسخ من نخست این است که چون کودکان دارای غرایزی مطلقاً لطیف‌تر از برخی حیوان‌های اهلی نیستند، بیش از آن‌ها در معرض حملات خشم و مخالفت‌های زودگذر ناشی از احساسات تند و فوری نیاز یا دلهره‌ای، که گاه آنان را برای به‌دست آوردن چیزی به رقابت وامی‌دارد، قرار نمی‌گیرند. اما این‌گونه نفاق‌ها و مجادله‌های کوتاه‌مدت که بین خردسالان ناپخته یک گونه حیوان درمی‌گیرند، نوعاً برای آن‌ها نتایج مهمی ندارند و اگر انسان همچون حیوان‌ها مانده بود و استعدادهایش اندک بودند، مانند آن‌ها نه‌کینه داشت، نه حسادت، نه عشق و عاطفه‌ای شدید، نه اراده‌ای قاطع و مصرانه تا بتوانند پیوسته او را به اعمال وحشیانه وادارند؛ بدینسان او دیگر نیازی به اخلاق و قانون نداشت که او را آرام نگه دارند؛ و در برابر هم‌نوعان خود بیش از آن‌ها شرور و ناباب نبود.

چه آموزشی از شرارت‌ها جلوگیری می‌کند

در درجهٔ دوم، افزون بر این می‌گوییم که چون خرد در انسان جایگزین احساسات کور او می‌شود، به‌گونه‌ای ساخته شده است که انسان، ملایم‌ترین و سازگارترین حیوان‌ها باشد؛ و در واقع چنین نیز می‌شد اگر نخست

احساسات ابلهانه خود را طوری به کار می‌برد که با عادت‌های مسالمت‌آمیز الفت می‌یافتند: خرد آن‌گاه این احساسات را به کمال می‌رساند. فیلسوفان هرچه می‌خواهند بگویند، خرد برای مبارزه با عواطف شدید انسان یا برای جلوگیری از بی‌رویگی‌هایی که هرگز نباید وجود می‌داشتند، ساخته نشده بود. اگر انسان آمادگی داشت یا به عبارت دیگر با سازوکارهای همساز با اصول ما رام شده بود؛ اگر چنین بود نیاز نداشت استعداد‌های روانی خود را برای شناختن و بهره‌گیری از مزایای جامعه‌ای که خردمندانه شکل گرفته بود، به کار گیرد. از نخستین سال‌های زندگانی‌اش خود می‌گرفت که مطیع قانون باشد و هرگز این اندیشه در او راه نمی‌یافت که در برابر آن سرکشی کند. هراس از راه نجات نداشتن یا از چیزهای ضروری و سودمند محروم بودن، امیال بی‌رویه را در او بر نمی‌انگیخت. اگر اندیشه مالکیت از سوی پدرانش، خردمندانه نفی شده بود، اگر رقابت در بهره‌گیری از اموال همگانی ممنوع یا مردود بود، آیا امکان داشت این اندیشه در انسان راه یابد که چیزی را که هرگز هیچ‌کس برای آن با او به رقابت برنخاسته بود به زور یا به نیرنگ به چنگ آورد؟

می‌خواهم تأکید کنم که به‌رغم دوران‌دیشی‌های خردمندانه سیستم آموزشی ما، بین انسان‌ها همیشه موضوع‌های مورد اختلاف و مشاجره وجود خواهند داشت، اما این بی‌رویگی‌های خفیف، همچون علل و اوضاع و احوال مسبب آن‌ها، زودگذرند. اگر علت عام و مدام اختلاف‌ها مطلقاً وجود نداشت، قلب انسان دچار تپش‌های درازمدت و شدید و سردرگمی‌های سهمگین نمی‌شد؛ بدیهی است که انسان عادت‌های ناپسند پیدا نمی‌کرد تا او را به فساد بکشانند. وانگهی پیش‌نگری‌های مسالمت‌آمیز سیستم آموزشی پیوسته خرد او را، که کاملاً مصون از آسیب‌های اندیشه‌های نادرست می‌ماند، یاری می‌دادند تا کم‌ترین آشفتگی‌های او را آرام کنند.

علت‌های واقعی انحطاط و انقلاب‌های

شکوفاترین دولت‌ها

از هر کس و از هر مقامی پرسید که حاکم بر انسان‌ها کیست، پاسخ ساده است: منافع شخصی یا نفع دیگری، که خودپسندی انسان موجب قبولش می‌شود و همیشه با منافع شخص در پیوند است. اما این عجایب خلقت از کجا سر برمی‌آورند؟ از مالکیت.

بنابراین خردمندان روی زمین بیهوده به دنبال آزادی کامل در جایی می‌گردند که چنین خودکامگانی بر آن حاکمیت دارند. تا دل‌تان می‌خواهد درباره‌ی بهترین شکل حکومت بحث کنید؛ شیوه‌های خردمندانه‌ترین جمهوری را بیابید؛ کاری کنید که ملتی بزرگ، خوشبختی خود را در رعایت قانون بدانند؛ تا مالکیت را از ریشه برنیندازید، کاری نکرده‌اید؛ جمهوری شما روزی به رقت‌بارترین حال خواهد افتاد. بیهوده انقلاب‌های اندوهبار را که سبب ناپایداری امپراتوری‌ها و نیز دارایی‌های اشخاص می‌شوند، به تصادف، به تقدیر کور منتسب می‌کنید. این واژه‌ها معنایی ندارند.

تصادف در نظام اخلاقی چیست

تصادف یا تقدیر ادعایی اخلاقی جز نتایج اختلاف اراده‌ها نیست که چون وسایل واقعی تجمیع اراده‌ها برپایه‌ی نیات طبیعت را نادیده گرفته است، باید انتظارش را داشته باشید؛ در نقشه‌ی طبیعت، تصادف جایی ندارد. در سیر حرکت آن و در انقلاب‌هایش فراز و نشیب‌های هول‌انگیز وجود ندارند، حرکت آن مداوم و یکنواخت است؛ سرانجام تکرار می‌کنم تصادفی که جمهوری‌ها را به حکومت‌های پادشاهی و پادشاهی‌ها را به حکومت‌های خودکامه تبدیل می‌کند، هرگز واقعاً تقدیر نیست؛ هیچ یک از رخداد‌های آن اتفاقی نیست؛ علت، بسیار محسوس است؛ مالکیت منفعت است، که گاه انسان‌ها را به یکدیگر می‌پیوندد و گاه آنان را منقاد و منکوب می‌کند.

آن چہ پایداری امپراتوری ہا را تضمین می کند

آیا این ناپایداری و این فراز و نشیب های دورانی امپراتوری ہا در جایی کہ ہمہ دارایی ہا بین ہمگان مشترک باشند، امکان دارد؟ شما این اصل اعلا را برقرار کنید؛ بہ آن چہ می تواند پایدارش کند، بہ آن چہ می تواند در جہت نتیجہ نیکوی آن باشد، و بہ والاترین اندیشہ های شرف و پارسایی ہمت گمارید؛ سعادت مندی سرنوشت ملت را برای ہمیشہ تثبیت کردہ آید؛ تنها یک قانون اساسی، یک سازوکار حکومتی، بہ نام های گوناگون وجود خواهد داشت.

اگر مردمانی بہ اتفاق تراضی کنند کہ جز از قوانین طبیعت، بہ شکلی کہ ما تشریح کردیم، پیروی نکنند، بہ راهنمایی پدران خانوادہ های شان رفتار کنند؛ حکومت، مردم سالاری خواهد بود.

اگر مردمی برای رعایت این قوانین مقدس بہ نحو وسواس آمیز، و بہ اجرا درآمدن آن ہا با بیش ترین نظم و سرعت، اقتدار حاکمیت را بہ خردمندانہی چند واگذارند کہ، بہ عبارتی، مأموران فرمان اجرای عملیاتی باشند کہ آن قوانین معین و مقرر می دارند؛ حکومت، اشراف سالاری خواهد بود.

و اگر برای دقت و عدالت و نظم بیش تر در کار ہیئت سیاسی، یک نفر بہ تنهایی دارای ہمہ صلاحیت ہا باشد، دولت پادشاهی می شود و ہرگز تباہی نخواہد داشت مشروط بر آن کہ مالکیت مطلقاً در آن نباشد؛ کہ چنین اتفاقی می تواند ہمہ چیز را تباہ کند؛ اما، در فرض ما ہزار وسیلہ برای ممانعت از آن وجود دارد.

 مُنْتَسْکِیو

پارسایی در کمونیسم؟

منتسکیو، نامه‌های ایرانی، نشر فلاماریون، ۱۹۹۵.

ص ص ۵۶ تا ۶۲.

آیا افسانه مشهور «تروگلودیت‌ها»^۱ که منتسکیو در کتاب نامه‌های ایرانی خود به تصویر می‌کشد (نامه‌های شماره ۱۱ تا ۱۴)، یک آرمانشهر است؟ اگر عمیقاً به کل آن نگاه کنیم، پاسخ این پرسش مسلماً منفی است. نامه یازدهم را، که افسانه با آن آغاز می‌شود و به شرح نابودی تقریباً کامل آن مردم وحشی و رها به شرارت خود می‌پردازد، می‌توان ردیه‌ای بر تئوری هابزی حالت طبیعی تعبیر کرد. نامه چهاردهم، که پایان افسانه در آن آمده است، نیز نمایانگر بدبینی ناهمساز با ذهنیت آرمانشهری است: انسان هر قصدی برای دستیابی به پارسایی کامل داشته، این پارسایی و کمال به سقوط مجدد او انجامیده است: بی‌شک کاملاً تا سطح پیشین سقوط نمی‌کند اما در هر صورت باز سقوط می‌کند. و در این معنا، هم عقیده با اهرار باید پذیرفت که این افسانه «آرمانشهر نیست، یک تمثیل است»^۲، تمثیلی از ویژگی دورانی بودن

۱. Troglodyte، در لغت کسی را گویند که در غاری، زیرزمینی یا مغاره‌ای زندگی کند. اما در این افسانه نام خاص مردم یا ملتی معین است و به همین دلیل نباید به فارسی برگردانده می‌شد.

2. J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, Albin Michel, 1965, p. 10.

سرگذشت انسان. منتسکیو می‌نویسد: «فراز و فرود امپراتوری و آزادی همیشه وجود داشته است»^۱؛ تمثیلی به‌ویژه از خط‌پذیری طبیعت انسان، ناتوانی ذاتی او در کنار آمدن با این حالت تنش، و کف نفس زاهدانه که با کمال ملازمه دارد. برای این منظور، آسانگیری گریزناپذیر است: دیدگاهی که، مانند بی‌اعتنایی به قانون و قاعده، آخرین چاره و مظهر ناتوانی چاره‌ناپذیر اوست و شباهتی اندک با آرمانشهر دارد.

این متن، ممکن است به‌رغم محدود بودن دوسویه‌اش، محدودیت در سرآغاز و سرانجام، و بیش‌تر در بخش مرکزی‌اش (نامه‌های ۱۲ و ۱۳) آرمانشهر شناخته شود. آرمان، در این متن، مانند رمان *تیلماک*^۲ اثر *فینلون*^۳ (نگاه کنید به متن شماره ۱۹)، یکی از آثار محبوب منتسکیو، شکل کمونیسمی پدرسالارانه دارد. رمانی که برابری اقتصادی و نیز برابری سیاسی در آن، نخستین مظهر پارسایی فرد است، پارسایی کاملی که حرص و آز در آن وجود ندارد و عشق برادرانه و دوستی جایگزین آن شده‌اند و تنها، عدالت بر آن حکمرواست. به این دلیل مالکیت رنگ می‌بازد، هرچند از بین نمی‌رود. و نیز به همین دلیل، سلطه در آن متصور نیست زیرا دیگر مبنایی و نقشی ندارد. در نتیجه، جامعه کاملاً هم‌نواخت می‌نماید و خود را «خانواده‌ای واحد» می‌داند، متشکل از اعضای که همه با یکدیگر برابرند؛ چنین کمالی ناگزیر به کمال آرمانشهری واقعی می‌ماند. چگونه ممکن است این کمال کوتاه‌مدت نباشد؟

نامه دوازدهم

از ازبک به همان شخص

میرزای عزیزم، دیدی که چگونه تر و گلودیت‌ها به سبب شرارت‌شان از بین رفتند و قربانی بی‌عدالتی‌های خود شدند. از آن همه خانواده تنها دو خانواده باقی ماندند، که از بدبختی‌های ملت گریختند. در آن کشور دو آدم بسیار محترم بودند که انسانیت داشتند، عدالت را می‌شناختند، پارسایی را دوست داشتند، به دلیل پاکدلی خود و فساد آلودگی دیگران با یکدیگر صمیمی

1. cité par G. Benrekassa, *Montesquieu*, PUF, 1968, p. 118.

۲. *Télémaque*، در افسانه‌های یونانی، پسر پنلوپه و اودوسئوس است. که فنلون سرگذشت او را در رمانی به همین نام نوشته است.

۳. François Fénelon (۱۶۵۱-۱۷۱۵)، عالم‌الهیات و نویسنده فرانسوی که اسقف اعظم بود.

بودند، اندوه همگانی را می‌دیدند و به دیدهٔ ترحم به آن‌ها می‌نگریستند. و این، انگیزهٔ اتحادی نوین میان آن‌ها شد. در راه مصالح عمومی با همدلی مشترک کار می‌کردند؛ جز اختلاف‌های ناشی از دوستی لطیف و دلپذیر خود هیچ برخوردی با یکدیگر نداشتند. در دورترین نقطهٔ کشور، جدا از هموطنان ناشایست خود زندگانی آرام و سعادت‌آمیزی داشتند. زمینی که با دست‌های پاک آن‌ها کشت می‌شد، چنان بود که گویی خود محصول می‌داد.

زنانِ خود را دوست داشتند، و خود مهربانانه عزیز آن‌ها بودند. دلمشغولی آن‌ها پرورش فرزندان‌شان به پارسایی بود. پیوسته بدبختی‌های هموطنان خود را به فرزندان خویش یادآور می‌شدند و آن مثالِ اندوهبار را پیش چشم آن‌ها می‌گذاشتند؛ کاری می‌کردند که آن‌ها دریابند منافع شخصی همواره در منافع همگانی است، که خواست جدایی از آن، خواستِ نابودی خویش است، که پارسایی هرگز نباید برای انسان رنج‌آور باشد و هرگز نباید آن را دشوار بدانیم، که عدالت در حق دیگری، لطفی است در حق ما.

دیری نیاید که شادیِ پدرانِ پارسا؛ یعنی شادیِ داشتنِ فرزندان را یافتند که شبیه خودشان بودند. جوانانی که پیش چشمان آن‌ها پرورش می‌یافتند، ازدواج‌هایی سعادت‌مندانه کردند و شمارشان افزایش یافت، اتحاد بین آن‌ها همچنان پابرجا بود و پارسایی نه تنها با افزایش شمار آنان سستی نگرفت، برعکس شدت نیز یافت.

کیست که بتواند خوشبختی تروگلودیت‌ها را وصف کند؟ مردمی چنین دادگر طبعاً عزیز خدایان بودند. از هنگامی که چشم بصیرت آن‌ها گشوده شد ترس از خدایان را آموختند، و دین آمد و آن‌چه را که طبیعت به شکل خشن در خلق و خوی آن‌ها باقی گذاشته بود، ملایم کرد.

جشن‌هایی به افتخار خدایان بنیاد نهادند که در آن‌ها دختران جوان به گل آراسته می‌شدند و پسران جوان با رقص و پایکوبی، هماهنگ با موسیقی روستایی، آن‌ها را می‌ستودند. سپس سور برپا می‌شد که سرور در آن کم از سادگی خوراک‌ها نداشت. در این‌گونه مجالس بود که طبیعتِ ساده به سخن

می آمد و ہم آنجا بود کہ مادران مہربان پیشاپیش وصلت‌های شیرین و وفادارانه را می دیدند و لذت می بردند.

بہ پرستشگاہ‌ها می رفتند کہ مراحم خدایان را طلب کنند؛ و آنچه می خواستند دارایی و نعمت‌های گرانبہا نبود: چنین آرزوہایی شایستہ تر و گلودیت‌های خوشبخت نیست؛ آرزوہای آن‌ها تنہا برای ہموطنان‌شان بود. تنہا برای استدعای تندرستی پدران خود، یگانگی برادران خود، مہربانی ہمسران خود، عشق و فرمانبرداری فرزندان خود بہ محرابِ دعا می رفتند. و دختران بہ آنجا می رفتند تا قلب مہربان خود را نثار کنند. و جز این لطف خدایان کہ آنان را تر و گلودیت‌هایی خوشبخت کند، چیزی دیگر نمی طلبیدند.

شامگاہ، ہنگامی کہ گلہ‌ها چمنزارها را ترک می کردند و گاوہای خستہ ارابہ‌ها را می کشاندند، آن‌ها گروہم می آمدند، و ضمن صرف خوراکی سادہ، بی عدالتی‌های نخستین تر و گلودیت‌ها و بدبختی‌های آنان، و نیز پارسایی و سعادت‌مندی مردم جدید را حکایت می کردند. عظمت خدایان، مراحم ہمیشگی آنان برای مستدعیات خود، و خشم گریزناپذیر آن‌ها را بہ کسانی کہ بیم از آنان نداشتند، می ستودند؛ سپس شادی‌های زندگانی روستایی و خوشبختی سرنوشت خود را، کہ ہمیشہ آراستہ بہ بی‌گناہی بود، وصف می کردند و سرانجام بہ خواب می رفتند؛ خوابی کہ دغدغہ خاطر یا اندوہی آشفته‌اش نمی کرد.

طبیعت، ہم امیال و ہم نیازهای آنان را برمی آورد. در آن کشور خوشبخت، از حرص و آز خبری نبود. مردم ہدایایی بہ یکدیگر می دادند، و ہدیہ‌دہندہ ہمیشہ بر این باور بود کہ مزیت این کار از آن اوست. تر و گلودیت‌ها خود را همچون خانوادہ‌ای واحد می دیدند. تقریباً ہمیشہ گلہ‌های آنان در ہم می آمیختند. تنہا زحمت آن‌ها جدا کردن گلہ‌ها بود کہ معمولاً از آن پرهیز می کردند.

از ارزروم، ششم ماہ جمادی‌الثانی، ۱۷۱۱

نامهٔ سیزدهم

از ازبک به همان شخص

هرچه از پارسایی تروگلودیت‌ها بگویم، کم گفته‌ام. روزی یکی از آن‌ها می‌گفت: «پدرم فردا باید مزرعه‌اش را شخم بزند. من دو ساعت زودتر از او بیدار خواهم شد، وقتی او به مزرعه برسد می‌بیند که زمینش شخم خورده است.»

یکی دیگر از آن‌ها با خود می‌گفت: «تصور می‌کنم خواهرم به یک جوان تروگلودیت از خوششان خودمان علاقه‌مند شده است؛ من باید با پدرم در میان بگذارم و از او بخواهم که به این ازدواج رضایت بدهد.»

به یکی دیگر از آن‌ها خبر می‌دهند که گله‌اش را دزدها برده‌اند. او می‌گوید: «خیلی ناراحت شدم چون یک گوساله سفید بین آن‌ها بود که می‌خواستم قربانی خدایان کنم.»

از یکی دیگر شنیده‌اند که می‌گوید: «باید بروم پرستشگاه و خدایان را نیایش کنم چون برادرم، که پدرمان خیلی دوستش دارد و برای من هم خیلی عزیز است، سلامتی‌اش را باز یافته است.»

و یا: «مزرعه‌ای کنار مزرعهٔ پدرم است که زارعانش هر روز زیر آفتاب شدید کار می‌کنند. باید بروم برای آن‌ها درخت بکارم که آن بیچاره‌ها بتوانند گاهی زیر سایهٔ آن‌ها استراحت کنند.»

یک روز که چند تروگلودیت دور هم جمع شده بودند، پیرمردی صحبت از جوانی می‌کرد که به خیال او مرتکب عمل زشتی شده و او هم سرزنشش کرده بود. جوان‌های تروگلودیت به او می‌گویند: «ما فکر نمی‌کنیم که آن جوان مرتکب گناهی شده باشد، اگر چنین کرده باشد ممکن است خانواده‌اش همه پیش از او بمیرند!»

به یک تروگلودیت گفته بودند بیگانه‌هایی خانه‌اش را غارت کرده‌اند و

هرچه داشته برده‌اند. پاسخ داده بود: «اگر ناعادل نباشند، آرزو می‌کنم خدایان به آن‌ها بیش از من مهلت استفاده از این اموال را بدهند».

از ارزروم، نهم جمادی‌الثانی، ۱۷۱۱

نامه چهاردهم

از ازبک به همان شخص

چون تروگلودیت‌ها هر روز بیش‌تر می‌شدند فکر کردند باید از میان خود یک شاه انتخاب کنند و به توافق رسیدند که باید تخت شاهی را به عادل‌ترین شخص بدهند و پیرمردی را که با توجه به سالخوردگی و پارسایی دیرینه‌اش بسیار مورد احترام بود، برای این مقام در نظر گرفتند. او خود نخواسته بود در این مجمع شرکت کند و در خانه مانده بود و قلبی پر از اندوه داشت.

هنگامی که نمایندگان فرستادند تا به او خبر بدهند برای شاهی انتخابش کرده‌اند، او گفت: «خدا را خوش نمی‌آید که من مرتکب چنین گناهی در حق تروگلودیت‌ها بشوم که همه تصور کنند عادل‌تر از من بین آن‌ها وجود ندارد! شما تخت شاهی را به من اعطا می‌کنید، و اگر اصرار در این کار دارید، من باید آن را بپذیرم. اما توجه داشته باشید که من از این رنج جان خواهم سپرد که هنگام تولدم تروگلودیت‌ها را آزاد و امروز آن‌ها را دربند بینم.» این را که گفت سیل اشک از چشمانش جاری شد و افزود: «چه روز بدی! آخر چرا من این قدر زنده ماندم!» سپس با لحن جدی فریاد زد: «ای تروگلودیت‌ها، من معنای این کار را می‌دانم! پارسایی‌تان دارد بر شما سنگینی می‌کند. شما در این وضع، که رئیسی ندارید، باید به رغم خودتان پارسا بمانید. اگر پارسا نباشید باقی نمی‌مانید و دچار همان بدبختی می‌شوید که نخستین پدران‌تان شدند. اما قید پارسایی برای‌تان خیلی سنگین است: ترجیح می‌دهید فرمانبردار شهریاری باشید و از قوانین او، که از اخلاقیات خودتان ملایم‌ترند، پیروی کنید؛ می‌دانید که در این صورت می‌توانید جاه‌طلبی خود را ارضا

کنید، ثروت‌ها به چنگ آورید، و در شهوات پست خود غرقه شوید و چنان‌چه از ارتکاب به جنایت‌های بزرگ پرهیز کردید، نیاز به پارسایی هم نداشته باشید!» در این جا لحظه‌ای تأمل کرد، بیش از پیش اشک ریخت و چنین ادامه داد: «خوب! می‌خواهید من چه کنم؟ چطور ممکن است به یک تروگلودیت فرمان بدهم؟ انتظار دارید او کار پارسایانه‌ای را به این دلیل که من از او خواسته‌ام انجام دهد، او که بدون فرمان من نیز همان کار را به دلیل تمایل طبیعی خود انجام می‌داد؟ ای تروگلودیت‌ها، من آخرین روزهای زندگی‌ام را می‌گذرانم، خون در رگ‌هایم منجمد شده است؛ به زودی به دیدار اجداد شما خواهم رفت؛ چرا می‌خواهید ناگزیر به آن‌ها بگویم که شما را در قیدی جز قید پارسایی گذاشته‌ام و متأثرشان کنم؟»

از ارزروم، دهم جمادی‌الثانی، ۱۷۱۱

بابوف

برابری اجباری

بابوف، «بیانیه توده‌ها»، در نشریه سخنگوی مردم،
ش ۳۵، س ۴ (۱۷۹۵)، صص ۱۰۱-۱۰۶.

بنیادی‌ترین خواست برابری در دوران انقلاب (فرانسه) را نزد گراکوس بابوف (۱۷۶۰-۱۷۹۷) می‌یابیم. در نخستین مراحل انقلاب فرانسه، بابوف ژاکوبین^۱ در آغاز هوادار اصلاحات ارضی و تقسیم زمین‌ها بود. (نام مستعار او، گراکوس، از نام گراکوس‌ها^۲ در رم باستان گرفته شده بود که در قرن دوم پیش از میلاد تلاش می‌کردند رم را به قبول قوانین تقسیم زمین‌ها وادارند)، پس از فرارسیدن دوران بازگشت ترمیدوری^۳ (۱۷۹۴)، که دیگر خوش‌بینی ساده‌لوحانه جایی نداشت، بابوف محدودیت‌های عملی چنین تقسیمی را دریافت و گفت این عمل تنها «یک روز دوام

۱. Jacobin، عضو کلوب ژاکوبین‌ها، گروه تندروی انقلابی فرانسه، که در سال ۱۷۹۴ به دست گروه‌های معتدل، که حاکمیت را به دست آورده بودند، برچیده شد.

2. Graques

۳. Réaction Thermidorienne (۱۷۹۴)، به مجموعه تدابیری گفته می‌شود که پس از نهم ماه ترمیدور (تقویم انقلابی) اندیشیده شد و به‌ویژه به دوران ترور و وحشت انقلابی پایان داد.

خواهد آورد» و «از فردای آن، نابرابری باز پدید خواهد آمد».^۱ بابوف آن‌گاه به کمونیسمی خودکامه عقیده پیدا کرد و آن را «تنها راه رسیدن به برابری عملی تشخیص داد». در همین زمان، انجمنی به نام «همدستی برابران» تشکیل داد که هدفش برانداختن نظام و برپایی دیکتاتوری انقلابی بود. «بیانیه توده‌ها» که از دیدگاه این شورش تدوین شده بود، مؤلفه برنامه بابوف است. بی‌شک برابری، هدف مستقیم سیستمی نیست که او آرزویش را داشت؛ بلکه شرط «خوشبختی همگانی و فراگیر و همیشگی و بی‌غل و غش» و یگانه «هدف جامعه» است. اما برابری، شرط لازم آن است؛ وانگهی توجه داریم که «خوشبختی همگانی» اساساً با از بین رفتن فقر، و اشتراک دارایی‌ها ملازمه دارد. به همین سبب در واقع بین هدف، که خوشبختی است، و وسیله رسیدن به آن، که «برابری واقعی» است، فاصله‌ای وجود ندارد. در نتیجه برای رسیدن به برابری باید از هر وسیله‌ای سود جست.

این‌جاست که «بیانیه» شکل آرمانشهری به خود می‌گیرد. بنابراین برای رسیدن به آن باید نخست حکومت مردم‌سالاری (دموکراسی)، «چنان‌که بنا بر آن اصول، باید وجود داشته باشد» و یک «سازمان اداری همگانی» به وجود آورد که دولت مرکزی بتواند به وسیله آن، امر تولید و مبادله‌ها را، که تنها ابزار جلوگیری از تجدید نابرابری‌های طبیعی است، به عهده گیرد. وانگهی این هدف با حذف کامل آزادی‌های فردی ملازمه دارد که بی‌هیچ پشیمانی در قربانگاه «دقیق‌ترین برابری‌ها» قربانی می‌شوند: «[باید] ... نهادهای اجتماعی چنان دگرگونه شوند که امید ثروتمندتر شدن، قدرتمندتر شدن، یا به دلیل روشن‌بینی، مشخص‌تر شدن از همگان را برای همیشه از همه افراد بگیرند». سازمان اداری باید با اقتدار تمام وظیفه هر فرد و حقوق او را تعیین کند. سازمان اداری به نام «برابری پر بها» تا آن‌جا پیش می‌رود که افراد با استعداد و نیرومند را که به‌طور طبیعی بیش از دیگران کار می‌کنند و در نتیجه احتمال درخواست پاداش بیش‌تر از سوی آن‌ها می‌رود، حتی به‌عنوان آشوبگر سرکوب کند: فرضی که البته در چارچوب جمهوری آینده بعید می‌نماید، زیرا بابوف بر این باور است که انسان هیچ استعداد مادرزادی ندارد و خصایص او همه اکتسابی‌اند. هم‌رمز بابوف، مارشال^۲ در «بیانیه برابران» این منطق را به بالاترین درجه‌اش می‌رساند. او

1. cité par A. Soboul, *Encyclopedia universalis*, 1989, t. III, p. 700.

۲. Pierre-Sylvain Maréchal (۱۷۵۰ - ۱۸۰۳)، نویسنده فرانسوی و نظریه‌پرداز کمونیسم

می‌گوید برابری واقعی باید «به هر بها» به دست آید: «ما برای آن به هر کار، به دست کشیدن از همه چیز رضایت می‌دهیم تا بدان دست یابیم. بگذار، اگر لازم آید، هنرها نیز نبود شوند به شرط آن‌که برابری واقعی برای ما بماند»^۱.

اکنون وقت آن رسیده، وقت آن است که مردم لگدمال شده و کشته داده، شدیدتر و آشکارتر و گسترده‌تر از همیشه، نه تنها برای از بین بردن ظواهر و متفرعات فقر بلکه برای نابودی واقعیت فقر، نابودی خود فقر، اراده خود را نشان دهند، بیانیۀ خود را منتشر کنند و در آن مردم‌سالاری را آن‌گونه که خواستارند و آن‌گونه که باید بنا بر اصول ناب وجود داشته باشد، شرح دهند و در آن بیانیۀ ثابت کنند که استقرار مردم‌سالاری وظیفه‌ای است به‌عهدۀ همه کسانی که دارایی بسیار دارند و آن‌ها که به اندازه کافی ندارند و یا هیچ ندارند. کمبود دارایی این گروه بدان سبب است که دیگران از آن‌ها دزدیده‌اند، اگر دل‌تان بخواهد مشروعاً از آن‌ها دزدیده‌اند؛ یعنی به کمک قوانین راهزنی که در نظام‌های اخیر و نیز در نظام‌های قدیم‌تر هرگونه دزدی را تجویز کرده بودند، به کمک قوانینی همچون قوانین کنونی، به کمک قوانینی که بنابر آن‌ها من ناگزیرم هر روز برای ادامه زندگی، خانه خود را از اثاث تخلیه کنم و آن اثاث خانه، حتی لباس‌های ژنده‌ام را نزد دزدانی برم که قوانین از آن‌ها پشتیبانی می‌کنند! مردم باید اعلام کنند که خواهان پس گرفتن اموال دزدیده و شرم‌آورانه مصادره شده فقیران به‌وسیله ثروتمندان‌اند. بی‌شک این استرداد همان اندازه مشروع است که بازگشت مهاجران از فرانسه به کشور. ما می‌خواهیم با استقرار مردم‌سالاری، نخست لباس‌های ژنده خود، اثاث خانه خود را باز پس گیریم و کسانی که آن‌ها را از ما ربوده‌اند در آینده دیگر نتوانند چنین تبهکاری‌هایی را از سر گیرند. سپس از مردم‌سالاری چیزی می‌خواهیم که ثابت کرده‌ایم خواست همه کسانی است که اندیشه‌ای درست از مردم‌سالاری دارند.

1. cité par Buonarotti, *Conspiration pour l'égalité*, Éditions sociales, 1957, t. II, p. 95.

آیا برای استقرار حقوق نوع بشر و از بین بردن رنج‌های انسان بازگشت به کوه مقدس^۱ و یا برپا کردن وائده^۲ ای مردمی ضروری است؟ دوستداران برابری همه باید از هم‌اکنون برای اعلام آن آمادگی داشته باشند، همه باید زیبایی کار را دریابند؛ کاری برای رهایی یهودیان از اسارت مصریان! رهنمونی آنان برای تسخیر سرزمین کنعان! کدام لشکرکشی بیش از این دلاوری‌ها را شعله‌ور ساخته است؟ یقین داشته باشیم که خدای آزادی ایزد موسی‌هایی که بخواهند راهنمای آنان باشند، پشتیبانی می‌کند. خدا، بدون وساطت هارون این را به ما وعده داده است. بنابراین ما بیش از آنچه روحانیانش کردند، وظیفه نداریم. او بی آن‌که معجزه‌آسا در پیشه‌های سوزان بر ما ظاهر شود، این را به ما وعده داده است. اعجازها و حماقت‌ها را کنار بگذاریم. الهامات خدایان جمهوری تنها به یاری طبیعت (خدای برتر)، از راه ندای قلبی جمهوری خواهان، متجلی می‌شوند. بر ما الهام شده است که روزی مسیح‌های جدید، بدون نیاز به ایستادن خورشید در دشت‌ها به نبرد برمی‌خیزند، انبوه مردمان، به جای قانونگذار عبرانی، بر فراز کوهستان واقعی مردم خواهند رفت و به حکم عدالت جاودان، ده فرمان بشریت قدیس، پابرهنگی قدیس، انصاف بی‌زوال را خواهند نوشت. ما به پشتیبانی یکصد هزار زوبین و آتش افکن خود، نخستین قوانین واقعی طبیعت را، که هرگز نباید زیر پا گذاشته می‌شدند، تدوین و منتشر خواهیم کرد.

واضح خواهیم گفت که خوشبختی همگانی، که هدف جامعه است، چیست؟ نشان خواهیم داد که سرنوشت انسان‌ها نباید با گذر از حالت طبیعی به حالت اجتماعی بدتر می‌شد. مالکیت را تشریح خواهیم کرد.

۱. Mont Sacré، تپه‌ای در شمال شهر رم که در سال ۴۹۴ پیش از میلاد ارتش رم برای نشان دادن اعتراض خود به قحطی در آن شهر، به آن عقب‌نشینی کرد.

۲. Vendée، یکی از استان‌های غربی فرانسه که در سال ۱۷۹۳ (سال سوم انقلاب) شورشی ضد انقلابی از سوی روحانیون و سلطنت‌طلبان در آن‌جا برپا شد. جنگ‌هایی با ارتش انقلابی در گرفت و سرانجام، شورش سرکوب شد.

ثابت خواهیم کرد که زمین متعلق به هیچ کس نیست، بلکه از آن همگان است. ثابت خواهیم کرد که هر کس زمینی بیش از حد لازم برای تأمین خوراکش تصرف کند، دزدی اجتماعی کرده است.

ثابت خواهیم کرد که حق ادعایی قابل انتقال بودن، سوء قصد ننگین مردم‌گشی است.

ثابت خواهیم کرد که وراثت خانوادگی نیز کم‌تر از آن وحشتناک نیست؛ بین اعضای جامعه جدایی می‌اندازد و از هر خانواده جمهوری کوچکی می‌سازد که جز توطئه علیه جمهوری بزرگ و تداوم بخشیدن به نابرابری، کاری از آن بر نمی‌آید.

ثابت خواهیم کرد که آنچه هر عضو اجتماع کم‌تر از کفاف همه نیازهایش برای هر روز خود داشته باشد، نتیجه غصب اموال طبیعی او از سوی متجاوزان به دارایی‌های همگانی است.

با توجه به این نتایج، آنچه هر عضو اجتماع بیش از کفاف نیازهای روزانه‌اش داشته باشد، نتیجه دزدی از شریکان اجتماع، و لذا مقدار بیش یا کمی از حصه آنان در اموال همگانی است.

قوی‌ترین استدلال‌ها نمی‌توانند بر این واقعیت‌های خدشه‌ناپذیر فائق آیند.

برتری استعدادها و مهارت، جز توهم و نیرنگ نیست که همیشه به ناحق در خدمت دسیسه‌های توطئه‌گران بر ضد برابری بوده است.

تفاوت ارزش و شایستگی کار انسان‌ها، تنها متکی به ارزشیابی گروهی از آنان است که توانسته‌اند به آن برتری دهند.

بی‌شک این ارزشیابی که کار روزانه یک ساعت‌ساز را بیست برابر بیش از کار کسی ارزش می‌گذارد که با گاوآهن زمین را شخم می‌زند، نادرست است. با وجود این، به کمک همین ارزش‌یابی‌های نادرست است که مزد یک کارگر ساعت‌ساز به او امکان می‌دهد مایملک بیست کارگر گاوآهن را از آن‌ها سلب کند و به تملک خود درآورد.

پروژه‌ها تنها در نتیجه همین ترفند است که رنجبر شده‌اند، ترفندی که در رابطه‌های نسبی (بین مشاغل گوناگون) دیگر نیز وجود دارد، لیکن مبنایش اختلاف ارزش‌هایی است که تنها معیار آن در هر مورد همین‌گونه ارزشیابی است.

داعیه استحقاق مزد بیشتر برای کسی که وظیفه‌اش، سطح برتری از هوش، و کار و تنش ذهنی بیشتر تری را ایجاب می‌کند پوچ و ناعادلانه است. دامنه این‌گونه برتری‌ها و بیشتر تری‌ها معده انسان را نمی‌گیرد! هیچ دلیلی نمی‌تواند مؤید تعلق مزدی بیشتر تر از نیازهای فرد به او باشد. ارزش هوش، امری نظری است و شاید هنوز باید بررسی شود که آیا ارزش نیروی بدنی کاملاً طبیعی، معادل با آن نیست.

هوشمندانند که چنین بهای گزافی به فرآورده‌های مغز داده‌اند و اگر نیرومندان به رقابت با آن‌ها اداره امور را به عهده داشتند، بی‌شک قرار را بر این می‌نهادند که شایستگی بازوها ارزشی همسان با شایستگی مغزی دارد؛ و خستگی کل اندام می‌توانست همتراز با خستگی تنها اندام نشخوار (اندیشه) انسان باشد.

بدون این برابری مورد نظر، به هر کس هوشمندتر و ماهرتر باشد گواهینامه اجازه تملک انحصاری، سند غارت کسانی داده خواهد شد که از هوش کم‌تر برخوردارند.

این‌گونه است که تعادل آسایش (انسان) در حالت اجتماعی برهم خورده و واژگون شده است، زیرا هیچ چیز بهتر از این اندرز ما به اثبات نرسیده است که: هیچ‌کس نمی‌تواند بیش از اندازه داشته باشد مگر کاری کرده باشد که دیگران به اندازه کافی نداشته باشند.

نهادهای مدنی ما، مبادلات طرفینی ما جز راهزنی‌های مستمر نیستند که قوانین پوچ و وحشیانه‌ای آن‌ها را تجویز کرده‌اند و ما در سایه آن‌ها کاری جز این نداریم که متقابلاً یکدیگر را چپاول کنیم.

جامعه ترفندباز ما به دنبال قوانین اساسی ترسناکش، انواع مفاسد،

جنایت‌ها، و بدبختی‌ها را می‌آورد که انسان‌های شرافتمند چندی، علیه آنها متحد می‌شوند تا با آنها بجنگند، جنگی که هرگز در آن پیروز نمی‌شوند زیرا آنها به ریشه شر حمله نمی‌برند و آرامبخش‌هایی تجویز می‌کنند که از خزانه اندیشه‌های نادرست ساختار منحنی ما بیرون می‌کشند.

با توجه به آنچه گفتیم روشن است که دارایی‌های کسانی که بیش از حصه فردی خود از اموال جامعه تملک کرده‌اند، محصول دزدی و غصب است. بنابراین پس گرفتن این دارایی‌ها از آنان، کاری عادلانه است.

کسی که ثابت کند با نیروی طبیعی خود به تنهایی می‌تواند به اندازه چهار نفر کار کند و در نتیجه چهار حصه مطالبه کند نیز مانند آنان، دسیسه‌گری علیه جامعه است زیرا تعادل جامعه را درهم می‌ریزد و برابری پربها را از بین می‌برد.

خردمندی حکم می‌کند که شریکان اجتماع، چنین آدمی را سرکوب و چون بلای جامعه تعقیب کنند، دست‌کم ترتیبی دهند که دیگر او نتواند بیش از یک نفر کار و در نتیجه مزدی بیش از یک نفر مطالبه کند.

انسان تنها گونه‌ای است که دیوانگی مرگبار تمایز بین ارزش‌ها و شایستگی‌ها را پذیرفته و نیز تنها اوست که با بدبختی و محرومیت آشنا شده است.

محرومیت از چیزهایی که طبیعت به انسان داده و برای همگان تولید کرده است نباید وجود داشته باشد، مگر در مورد چیزهایی که بر اثر حوادث گریزناپذیر طبیعی پیش می‌آیند و باید آنها را پذیرفت و به تساوی بین همگان تقسیم کرد.

فرآورده‌های صنعت و نبوغ نیز، از لحظه‌ای که مخترعان و کارگران آنها را به وجود می‌آورند به مالکیت همگان درمی‌آیند و به قلمرو اشتراک کامل وارد می‌شوند؛ زیرا پاداش اختراع‌های پیشین نبوغ و مهارت‌اند و بنابراین مخترعان و کارگران کنونی، در زندگی اجتماعی خود از آنها سود جسته و برای اکتشاف‌های خود از آنها کمک گرفته‌اند.

چون دانایی‌های مکتسب، قلمرو همگانی‌اند باید به تساوی بین همگان تقسیم شوند.

این‌که واقعیتی، بر اثر سوءنیت یا پیش‌داوری و یا ناسنجیده مورد اعتراض قرار می‌گیرد از آن‌روست که تقسیم برابر دانایی‌ها بین همگان، انسان‌ها را از لحاظ توانایی و حتی استعدادها تقریباً برابر می‌سازد.

آموزش، هنگامی که نابرابر باشد، هنگامی که ملک طلق بخشی از جامعه مشترک باشد، هولناک است زیرا در این صورت انبوه ماشین‌ها و سلاح‌هایی در اختیار آن‌گروه خواهند بود که به وسیله آن‌ها با دیگران که خلع سلاح شده‌اند، خواهند جنگید و در نتیجه به آسانی موفق خواهند شد آن‌ها را به اسارت کشند، فریب دهند، چپاول کنند، و با شرم‌آورترین زنجیرها به خدمت گیرند.

هیچ واقعیتی مهم‌تر از آن وجود ندارد که پیش از این گفتیم، و فیلسوفی آن را با این عبارات بیان کرده است: هرچه دل‌تان می‌خواهد درباره بهترین شکل حکومت بحث کنید؛ تا زمانی که بذر آزمندی‌ها و فزون‌خواهی‌ها را به کلی از بین نبرده باشید، هیچ کار نکرده‌اید.

پس نهادهای اجتماعی باید چنان دگرگونه شوند که امید ثروتمندتر شدن، قدرت بیش‌تر پیدا کردن، و به دلیل فرهیختگی مشخص‌تر شدن از دیگران را برای همیشه از انسان بگیرند.

واضح‌تر آن‌که باید بتوانیم سرنوشت را به زنجیر کشیم، شریکان اجتماعی را از بخت و اقبال، از اوضاع و احوال مساعد یا نامساعد برکنار داریم؛ باید حد کفاف، نه چیزی بیش از حد کفاف را برای یکایک افراد و بازماندگان‌شان، هر تعداد باشند، تأمین کنیم؛ و راه‌های ممکن برای دست‌یافتن به چیزی افزون بر حصه فردی از محصولات طبیعت یا کار را برای همیشه ببندیم.

تنها راه رسیدن به این هدف، ایجاد سازمان اداره مشترک، و لغو مالکیت خصوصی است؛ هر کس را به کاری که استعداد دارد، به صنعتی که بلد است بگماریم؛ از او بخواهیم که محصول کارش را عیناً به انبارهای عمومی تحویل دهد؛ و یک سازمان توزیع و نیز سازمانی برای تأمین معاش مردم به وجود آوریم که فهرست همه افراد و محصولات را در اختیار داشته باشد و

محصولات را با رعایت کامل برابری بین آنها تقسیم کند و در خانه‌های شان به آنها تحویل دهد.

عملی بودن چنین حکومتی به تجربه ثابت شده است، زیرا در مورد یک میلیون و دویست هزار نفر عضو دوازده سپاه ما عملی شده است (هرچه در واحد کوچک میسر باشد در واحد بزرگ نیز میسر خواهد بود): و این تنها حکومتی است که می‌تواند به خوشبختی پایدار و بی‌غل و غش همگانی بینجامد؛ خوشبختی همگانی هدف جامعه است.

این حکومت حدود و ثغور، دیوارها، قفل و بست‌ها، گفت و شنودها، دعواها، دزدی‌ها، جانیان، جنایت‌ها، دادگاه‌ها، زندانی‌ها، چوبه‌های دار، کیفرها، ناامیدی‌های مسبب همه مصائب، رشک، حسد، سیرایی ناپذیری، غرور، فریبکاری، دورویی، مختصر همه عیوب، و از همه مهم‌تر (که بی‌شک اساسی‌ترین نکته است) خوره دلهره دائمی عمومی و خصوصی یکایک انسان‌ها درباره سرنوشت فردا و ماه و سال آینده خود، سالخوردگی خود، فرزندان خود و فرزندان دیگران را از بین خواهد برد.

این بود خلاصه‌ای روشن از آن بیانیه ترسناک که ما به مردم ستمدیده فرانسه تقدیم خواهیم کرد و نخستین طرح آن را به آنها ارائه می‌دهیم تا مزه‌اش را بچشند.

۸

کابه

آموزش و پیش‌گیری

کابه، سفر و ماجراهای لرد کاریسدال در ایکاری^۱،
نشره. سوورن، ۱۸۴۰، صص ۹-۴، ج ۱.

آموزش، جدی‌تر از آن است که به پدران و مادران واگذار شود. این اعتقاد، که اتی‌بن کابه با بیش‌تر آرمانشهریان در آن شریک است، از جمله «شرایط پذیرش» در مجتمع ایکاری بود که او در سال ۱۸۴۸ در نووی^۲ ایالت ایلینویز^۳ (اتازونی) تأسیس کرد. در آن شرایط تصریح شده بود که «آموزش کودک باید از هنگام تولد آغاز شود و این آموزش، نیروی اجتماع و امید آن است. ضروری است که جامعه، کودکان را از آغاز تولد کاملاً در اختیار خود گیرد و پدران و مادران نتوانند با آن به مخالفت برخیزند. مادر بی‌شک حق دارد به فرزند خود شیر دهد، لیکن مسائل مربوط به آموزش بدنی و فکری کودک تماماً متعلق به جامعه است. اما مادران نادان و لجوجی دیده شده‌اند که در برابر هر بهبود و اصلاحی ایستادگی می‌کنند و با ملایمت چشم بسته و پیش‌داوری‌های خود، تندرستی و حتی زندگی فرزندان خویش را به خطر می‌اندازند.

1. Étienne Cabet, *Voyage et aventures de Lord carisdall en Icarie*, H. Souverain, 1840,

t. I, pp. 4-9.

2. Nauvoo

3. Illinois

بنابراین همگان باید رسماً به این کار رضایت دهند و اگر کسانی به این امر راضی نباشند، آزادند که آن را نپذیرند اما در این صورت نباید به ایکاری بیایند زیرا آن‌ها ایکاریایی نیستند.^۱

اما اشتراکی کردن آموزش کافی نیست بلکه براساس همان منطق، باید فرهنگ، علوم، هنرها، و خلاصه هر آنچه را که به آموزش ساکنان بزرگسال ایکاری مربوط می‌شود نیز «ملی کرد»، زیرا در این دولت‌شهر همه چیز وابسته به وحدت است و آموزش نباید جز «سیستم واحد بزرگی [...] برای همه مردم باشد».^۲

و این از جهتی مستلزم تدابیر عملی: گزینش هنرمندان و دانشمندان آینده، سازمان ویژه برای فعالیت‌های آنان، و انتشار آثار آنان در سراسر جامعه است؛ این سیستم «که در رشته‌های ادبیات و علوم و هنرها به کار برده خواهد شد، می‌تواند به کمال انجامد». اما شاید از همه جالب‌تر تدابیر سرکوبگرانه باشد که با این آموزش مداوم ملازمه دارند. دولت‌شهر آرمانی آگاهانه و با نظم و ترتیب رفتارهای استبدادی پیشین را به نام کمال از سر می‌گیرد: «آنچه را که سرکوبگران علیه بشریت انجام می‌دادند ما به سود آن به کار می‌بریم». استبدادِ خرد و نیکی «سموم اخلاقی را که همچون سموم مادی برای جامعه مسموم‌اند»، سموم به معنای هر آنچه ممکن است به همگونی مطلق و یکپارچگی (اختناق‌آور) جمع آسیب برساند، پیشاپیش با ممیزی دفع می‌کند یا با آتش از بین می‌برد.

و اما هنگامی که دیگر هنر «کاری» چون هر کار دیگر است، آزادی خلاقیت دلیلی قابل قبول نیست و کیست که، وقتی «جمهوری خوراک و پوشاک و مسکن او را تأمین می‌کند»، جسارت شکایت از سکوت اجباری خود را داشته باشد؟ و چنین است که ایکاری «هیچ چیز بدی ندارد [...] و تقریباً همه چیز آن در حد کمال است».

او گفت: نمی‌دانید؟ دیروز نزدیک بود دعوا کنم!

– دعوا کنی! در این کشور! شوخی می‌کنی؟

– بله هنوز هم مرا به خنده می‌اندازد... آن حیوان بزرگ، که از شدت خشم

سرخ شده بود، سه چهار روز پیش نمی‌دانم از کجا آمده بود؛ باید این حیوان

1. É. Cabet, *Réalisation de la communauté d' Icarie*, Bureau du Populaire, 1850, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 114.

را با آن ریش پت و پهن و آن موهای تیغ تیغی اش می دیدید.

- خب، موضوع مهمی که باعث دعوا شد، چی بود؟

- حالا می فهمید! صحبت از ترانه‌ای زیبا درباره زن‌ها بود؛ و یک نفر به

این مناسبت گفت که ترانه‌های ایکاری همه قشنگ‌اند چون کسی نمی‌تواند

هیچ اثری، حتی ترانه‌ای را بدون اجازه جمهوری منتشر کند. مردی که موهای

تیغ تیغی داشت وسط حرف او دوید و فریاد کشید:

- اشتباه می‌کنید! محال است که جمهوری مثل حکومت‌های پادشاهی

چیزی را سانسور کند! ممکن نیست!

من گفتم: نمی‌دانم، اما عقیده دارم که تنها با اجازه جمهوری می‌شود

نوشت.

- خب. عقیده اشتباهی دارید!

- با وجود این، آیا ممکن نیست این کار از نتایج اصل اساسی جامعه باشد؟

- نتیجه بی‌معنایی است!

- اما از نظر من جمهوری می‌تواند فقط به گروهی معین اجازه انتشار یک

اثر را بدهد همان‌طور که فقط به داروسازها اجازه توزیع دارو می‌دهد.

- جمهوری شما از هر حکومت استبدادی مستبدتر است!

- اما آقا، آزادی، حق انجام دادن هر کاری نیست: آزادی حق انجام دادن

کارهایی است که به شهروندان دیگر زیانی نرساند؛ و بعضی از ترانه‌ها ممکن

است برای جامعه سمی اخلاقی مانند سموم مادی باشند.

- شما دشمن آزادی مطبوعاتید!

- نه آقا، من خواهان آزادی مطبوعات در حکومت‌های سرکوبگر

پادشاهی‌ام: اما در جمهوری ایکاری...

- شما یک اشرافی در لباس مبدل‌اید!...

کم مانده بود آن ابله را سر جایش بنشانم که ناگهان قهقهه خنده حاضران

در نتیجه عنوان اشرافی که او به من داد خود مرا هم به خنده انداخت و

مشاجره پایان یافت.

اوژن خطاب به من گفت:

– خب، شما که با دانشمندان معاشرید، و یا شما (خطاب به دوستم) آقای دانشمند ایکاریایی، نظرتان درباره این مسئله چیست؟
والمور گفت:

– ویلیام جواب شما را می دهد.

من جواب دادم:

– راستش خوب نمی دانم. اما آن طور که سازمان ایکاری را می بینم نوشتن هر اثری یک کار حرفه ای است، مثل پزشکی. فکر می کنم در این جا دانشمندان و نویسندگان و شاعران ملی داریم همان طور که پزشکان و کشیشان و استادان ملی داریم؛ حتی خوب که فکر می کنم، می بینم تنها جمهوری کتاب چاپ می کند چون تنها جمهوری است که چاپخانه و کاغذ و دیگر چیزها را دارد و مسلماً جمهوری جز آثار خوب چاپ نمی کند. هیچ کس نمی تواند کتاب بفروشد چون هیچ کس پول ندارد که کتاب بخرد. اشخاص تنها می توانند کتاب هایی داشته باشند که مجانی توزیع می شوند و مسلماً جمهوری هم کتاب های بد توزیع نمی کند.

بله، استدلال های شما در برابر آن ابله از نظر من چون و چرا ندارند. من معتقدم که چیزی بدون اجازه جمهوری چاپ نمی شود و این ابداع را، که در نظر اول به چشم می زند، بد نمی دانم زیرا وقتی خوراک و پوشاک و مسکن همه را جمهوری تأمین می کند چه کسی می تواند از چاپ نشدن کتاب های بد (کتاب هایی که نخوانده تحقیر می شوند) شکایت کند؟ و اگر عده ای از شهروندان خوب اوقات فراغت خود را وقف خیر و صلاح مردم می کنند و کتابی سودمند می نویسند، چطور می شود باور کرد که جمهوری فوری آن را نپذیرد و منتشر نکند؟

اوژن باز رشته سخن را به دست گرفت و گفت:

– من این را نه فقط بد نمی دانم بلکه مزایای بسیاری هم در آن می بینم: از نظر من کار نویسندگی یک حرفه است و هر پسر و دختر جوانی که داوطلب

این حرفه است تنها با گذراندن آزمایشی برای نشان دادن شایستگی خود، به این حرفه پذیرفته خواهد شد. آن‌گاه این نویسندۀ آینده مدت پنج یا شش سال آموزش‌های مخصوص و لازم برای این حرفه را می‌بیند و سپس آثارش طبق قانون و براساس گزارش هیئتی انتشار می‌یابند. آیا در این صورت مطمئن نخواهیم بود که با وجود همه فرصت‌های ممکن برای نوشتن آثار خود، مورد انتظار، دیگر کتاب‌های بد منتشر نمی‌شوند؟ به این ترتیب جمهوری، تاریخ‌دان‌ها، داستان‌نویس‌ها، شاعران، و ترانه‌سرایانی ملی خواهد داشت همچنان که پیش از این شاهان، نویسندگانِ حقوق‌بگیر داشتند. جمهوری از آنان خواهد خواست که، سوای آنچه خود فی‌البداهه طرح خواهند ریخت، هرچه جمهوری سودمند تشخیص خواهد داد، بنویسند. دیگر نه داستان خلاف اخلاق خواهیم داشت، نه ترانه بی‌شرم و عفاف. کسی از شتاب برای نوشتن آثار مبتذل سود نخواهد برد. و اگر خوب دقت کنیم این سیستم که وقتی در تمامی رشته‌های ادبیات و علوم و هنر به کار رود موجب کمال می‌شود، همان سیستم ایکاری است! [...]

[...] برای نویسندگان (تاریخ‌دانان، شاعران، و غیره)، برای دانشمندان (شیمی‌دانان، ستاره‌شناسان، و غیره)، و برای هنرمندان (نقاشان، مجسمه‌سازان، و غیره) همچون قفل‌سازان و چاپگران و سایر کارگرها، کارگاه‌هایی بزرگ ایجاد خواهند شد و این کارگاه‌ها با سالن‌هایی گسترده برای آزمایش‌ها، مسابقه‌ها، و گفت‌وگوها، طبق طرح-نمونه‌ای خاص ساخته می‌شوند.

— بسیار خُب!

— و جمهوری از هیچ هزینه‌ای برای تجربه‌ها، پژوهش‌ها، آزمایشگاه‌ها، موزه‌های شیمی، و دیگر امور و کاربرد سودمند یا دلخواه آن‌ها، برای آموزش، نگارش رساله‌ها و روزنامه‌ها، و نشر و توزیع آثار مورد قبول کوتاهی نخواهد کرد.

– بسیار خب! بسیار خب!

– و این آثار از طریق مسابقہ یا با گزینش دانشمندان، تأیید و پذیرفتہ می شوند، بہ نحوی کہ ہمیشہ از بین آثار بسیار فراوان، بہترین‌ها و عالی ترین‌ها انتخاب خواهند شد.

– بسیار خب! بسیار خب!

واوژن ادامہ می دہد:

– و جمہوری آثار برتر را بہ چاپ می رساند و مثل ہر چیز دیگر گاہ تنها بین دانشمندان و گاہ بین ہمہ خانوادہ‌ها توزیع می کند، چنان کہ کتابخانہ شہروند مجموعہ‌ای از شاہکارها خواهد بود.

– بسیار خب!

و من اضافہ می کنم:

– و جمہوری توانستہ ہر کتاب سودمندی، از جملہ تاریخ ملی را، کہ کامل نبودہ است، بازنویسی کند و کتاب‌های قدیمی را کہ خطرناک و بی فایدہ بودہ اند، بسوزاند.

اوژن می گوید:

– بسوزاند! اگر آن ابلہ این حرف را می شنید تو را متہم می کرد از عُمُر کہ کتابخانہ اسکندریہ را سوزاند یا از آن چینی کہ سالنمای کشور را بہ سود خاندان پادشاہی خود بہ آتش کشید، تقلید می کنی!

والمور می گوید:

– من ہم بہ او جواب می دادم کہ ما کاری را کہ سرکوبگران علیہ بشریت می کردند بہ سود بشریت انجام می دہیم: ما برای سوزاندن کتاب‌های بد آتش می افروزیم و حال آن کہ رازنان و تعصب ورزان، کومہ‌های آتش برپا می کردند کہ مرتدان بی گناہ را بسوزانند. با وجود این، ما در کتابخانہ ملی خود نمونہ‌ای از ہمہ آثار قدیمی را نگہ داشتہ ایم تا نادانی و دیوانگی گذشتہ‌ها و پیشرفت‌های کنونی محقق باشد.

اوژن کہ ہیجان زدہ تر می شد، فریاد زد:

– ایکاری خوشبخت! این ایکاری خوشبخت با گام‌های بلند مسیر پیشرفت بشریت را پیموده است! ایکاری خوشبخت دیگر هیچ چیز بدی، حتی هیچ چیز میانه حالی ندارد و همه چیزش در حد کمال است. اما کشور بدبخت من، که می‌توانست چون عقابی بپرد، مانند پرومته روی تخته سنگش در زنجیر استبداد، که برای هر ملتی همچون هموطنان من مشثوم است، نگران بر خود می‌پیچد!

حکومت ما، آموزش است

ولز، آقای بارنستپل نزد انسان-خدایان، ترجمه ل.
 لبا، نشر آلتن میشل، ۱۹۳۲، صص ۵۹ و
 ۶۶-۶۲.

برخی دربارهٔ هربرت ولز (۱۸۶۶-۱۹۴۶) نوشته‌اند که «آرمانشهر، محرک همهٔ آثار و حتی شخصیت او بود»^۱. برخی دیگر تأیید کرده‌اند که این استاد پیشین، نخست ایمان «مطلق»، «کیش آموزشی» واقعی داشت.^۲ آیا او «یک آرمانشهری نمونه»^۳ بود یا آموزشگری پرتلاش؟ این متن که برگرفته از رمان او با عنوان تحریک‌آمیز انسان همچون خدایان (۱۹۲۳) است، پیوند موجود بین این دو وجهه را، خواه به‌طور کلی و خواه در مورد ولز به‌ویژه، نشان می‌دهد.

موضوع از دید ولز روشن است: آموزش، و تنها آموزش، انسان را از حیوان متمایز می‌کند. وظیفهٔ آموزش در جهان چیست؟ بزرگ‌ترین وظیفهٔ آموزش [...] آن است که تضمین کند انسان، انسان-خدا، پیوسته روان انسان‌ها را باور داشته باشد.

1. R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, (آرمانشهر و آرمانشهرها), p. 264.
2. G. Connes. *Études sur la pensée de Wells*, Hachette, 1926, p. 401.
3. R. Tousson, *Voyages...*, p. 230.

زیرا انسان بدون آموزش چیست؟ موجودی، زاده همچون حیوان‌ها، خودپرستی درنده، با امیالی به ولع، ترکیب شهوت‌ها و بیم و هراس‌ها، که به هیچ چیز جز از دید رابطه آن با خود نمی‌نگرد [...] و تنها ما آموزگارانیم که می‌توانیم او را به فراتر از این خودپرستی راهنما شویم [...]. چشمانش را به روی آینده و زندگی فناپذیر انسان باز کنیم.^۱ آموزگار، آن‌گونه که ولز وصف می‌کند، داعیه آن دارد که انسان را از خود به در می‌آورد، از طبیعت پست و حیوانی‌اش بیرون می‌کشد و او را به کمال می‌رساند: و این، در سطح جامعه، جوهر طرح آرمانشهر است؛ پس این دو وجهه، ناگزیر همپای یکدیگرند؛ وانگهی آرمانشهر، به همین دلیل هرگز به آموزش بی‌توجه نیست و تکامل پایان‌ناپذیر «جوهره بشری» و عدم ایستادگی‌اش در برابر فنون آموزشی را اصل قرار می‌دهد، که اگر چنین نباشد، امیدهایش بر باد خواهند رفت.

برعکس، اعتماد مطلق به آموزش به احتمال بسیار، راهگشای آستانه آرمانشهر است: یکی از شخصیت‌های کتاب ولز می‌گوید: «مدارس سراسر جهان را به من واگذارید، من در نیم قرن برایتان عصر طلایی می‌سازم».^۲ معنای انسان همچون خدایان نیز همین است: آموزش در چند دهه، بدون گسستی مشهود و یا انقلابی خشونت‌آمیز، و بدون گسست و پیوست پایه‌های اقتصاد و اخلاق، سیستم گذشته را از بنیان درهم ریخته و نظامی جدید را پایه گذاشته است؛ نظامی متمرکز بر تکامل فرد که سرانجام آموزش در آن جایگزین سیاست و اجبار و قانون خواهد شد.

برخلاف آن‌که از ظاهر گفته ولز برمی‌آید، این بدان معنا نیست که دیگر «حکومت» وجود نخواهد داشت، بلکه تنها شکل آن تغییر خواهد کرد و کارهایی دیگر همچون اصلاح نژاد بشر، بهداشت، آموزش، و علوم را به عهده خواهد گرفت. و این بدان معنا هم نیست که دیگر اجباری و کیفری در میان نخواهد بود، بلکه از آن پس مراجعی دیگر، مراجع اجتماعی نه سیاسی، سرکشان در برابر اقتدار مطلق آموزش را به کیفر می‌رسانند.

1. cité par G. Connes. *op.cit.*, p. 411.

2. *Joan and Peter*, Londres, Cassel, 1918, p. 80.

مرد بور و خوش اندام و زیبا چهره‌ای که آقای بارنستپل بعدها او را به نام لیون^۱ شناخت، به نجات یورتهرد^۲ آمد که وظیفه سنگین ارضای کنجکاوی زمینی‌ها را داشت.

او که از هماهنگ‌کنندگان مسائل آموزشی آرمانشهر بود، توضیح داد دگرگونی در کارهای آرمانشهر به شکل انقلابی نبوده، هیچ سیستم جدیدی از قوانین و قواعد، هیچ شیوه جدید همکاری اقتصادی مبتنی بر اندیشه خدمت در راه خیر و صلاح همگان به‌طور ناگهانی و به‌صورت قاطع و کامل تحمیل نشده است. در مرحله‌ای طولانی، پیش از آخرین عصر آشفستگی و به‌هنگام آن، انبوه کارگران و پژوهشگرانی که هیچ طرح خاص و روش پیش‌اندیشیده‌ای نداشتند بلکه همکاری ناآگاه ناشی از نیاز به خدمت، روشن‌بینی، و حقیقت‌جویی راهبر آنها بود، پایه‌های دولت نوین را ریختند. پیشرفت دانش روان‌شناسی تنها در اواخر عصر آشفستگی، با چنان شدتی آغاز شد که با سرعت پیشرفت علوم جغرافیایی و فیزیکی در قرن‌های پیش قابل مقایسه بود. بی‌نظمی اجتماعی و اقتصادی که پیش از آن سد راه دانش تجربی بود و کار سازمان‌یافته دانشگاه‌ها را فلج می‌کرد، انگیزه تلاش برای پیشرفت‌های جامعه بشری شد و جسارت بسیار به آنها داد.

آقای بارنستپل اثری از آن نوع تحولات شدید که جهان ما انقلاب می‌نامد، نمی‌دید بلکه فرارسیدن نور، سپیده‌دم اندیشه‌های نوین را می‌دید که نظم کهن تحت‌تأثیر آن اندیشه‌ها به‌تدریج نیروی خود را از دست می‌داد تا روزی فرا رسید که آدمیان گویی به حکم عقل سلیم دست از کارهای پیشین برداشتند و به کارهایی تازه پرداختند.

ریشه‌های نظم نوین در گفت‌وگوها، کتاب‌ها، و آزمایشگاه‌های روان‌شناسی بود؛ زمینی که این ریشه‌ها در آن رویدند، دبستان‌ها و دبیرستان‌ها بود. در دوران پیش، پاداش استادان ناچیز بود؛ بلندپایگان دوران،

1. Lion

2. Urtherd

که غرق در نبرد قدرت و ثروت بودند، هرگز به امر آموزش نمی پرداختند. کار شکل‌گیری جهان نوین در ذهن جوانان به مردان و زنانی وا گذاشته شد که بدون امید پاداشی در خود، می‌خواستند اندیشه و کاری سنگین را تدارک ببینند. در جهانی که ماجراجویان سیاسی آشکارا حکومت می‌کردند، در جهانی که قدرت از راه آشوبگری در کارها و نیرنگ‌های مالی به دست می‌آمد، چنین آموخته - و فهمیده - می‌شد که مالکیت‌های خصوصی بدان گستردگی، از لحاظ اجتماعی فاجعه‌ای بیش نیستند؛ و در کنار طبقه ثروتمندی غیرمسئول، نه دولت می‌تواند کاری انجام دهد و نه آموزش نتایجی به بار آورد. زیرا این طبقه به حکم ماهیت خود با هر ابتکاری از سوی دولت مبارزه می‌کرد، تیشه به ریشه آن می‌زد و بنیانش را برمی‌انداخت. شیوه گستاخ‌زندگی آن‌ها تمامی ارزش‌های زندگی را از شکل می‌انداخت و واژگونه می‌کرد. آن‌ها باید به صلاح نژاد بشر از بین می‌رفتند.

آقای کاستکیل^۱ معترضانه پرسید:

- بی آن‌که بتوانند از خود دفاع کنند؟

- مقاومتی نامنظم اما پرحرارت کردند. مبارزه برای جلوگیری از برپایی دولت علمی جهانی، دولت آموزنده، تقریباً پنج قرن، آشکارا ادامه یافت: مبارزه مردمی حریص و متعصب و مغرض و خودخواه که تصمیم داشتند نگذارند اندیشه نوین اجتماع برای خدمت، در واقعیت‌های عینی متبلور شود. هر جا این اندیشه گسترده می‌شد مبارزه درمی‌گرفت؛ مبارزه‌ای همراه با حقوق‌گشی و تهدید و تحریم؛ این مبارزه توفان‌هایی از خشم برانگیخت؛ دروغ گفتند، سرکوب کردند، به زندان انداختند، بدون محاکمه کشتند؛ قیر و قلم و داغ و چماق و توپ و تفنگ و بمب به کار بردند.

اما وقتی این اندیشه در جهان پراکنده شده، پشت‌ازانش سستی از خود نشان ندادند و زنان و مردانی که نیازمند آن بودند، مجذوبش شدند. پیش از

آن کہ دولت علمی نوین در آرمانشہر پدید آید، بیش از یک میلیون نفر شہید شدند و برای آن جان باختند و آنان کہ باید جزای کوچک ترین تقصیر خود را می دیدند، بیرون از شمار بودند. در آموزش، در قوانین اجتماعی و در روش های اقتصادی، دوران پیروزی آغاز شد. تعیین تاریخ دقیق این دگرگونی ها ممکن نیست؛ لحظه ای فرا رسید کہ آرمانشہر دریافت شب سپری شدہ و ہمہ چیز نظمی نوین یافته است.

آقای بارنستیل کہ با چشم خود آرمانشہر را دیدہ بود، گفت:
— باید این گونه بودہ باشد.

اکنون پاسخ بہ پرسشی دیگر مطرح بود: در آرمانشہر ہر کودکی با توجہ بہ درجہ استعدادہایش آموزش می بیند و پس از آن بہ کاری گماردہ می شود کہ مناسب ذوق و قریحہ اش باشد. کودک در سایہ توجہات خاص، و از پدر و مادری تندرست بہ جهان می آید. مادرش از پیش و با دقت کامل و آمادگی برای انجام وظیفہ مادری اش برگزیدہ می شود. کودک در شرایط بہداشتی بی نقصی بزرگ می شود؛ دقیق ترین روش های آموزشی، تمایل طبیعی او بہ بازی کردن و آموختن را ارضا می کنند. از تمامی فرصت ها برای تجربہ او با دست و چشم و اندام های دیگرش استفادہ می شود. نوشتن، رسم کردن، سخن گفتن، پرورش و گسترش اندیشہ را با بہ کار گرفتن نمادہای فراوان و گوناگون بہ او می آموزند. نرمش و نزاکت، عادت های می شوند زیرا در پیرامون او ہمہ ملایم و با نزاکت اند. بہ ویژه قوہ تخیل او بسیار مورد توجہ و تشویق است. تاریخ شگفت جهان و تاریخ نژاد بشری اش را بہ او می آموزند؛ توضیح می دهند کہ چگونه انسان پیش از این برای خروج از عالم بدوی و تنگ و خودخواہانہ حیوانی و برای تسلط بر آفرینش، کہ هنوز بہ دلیل نادانی تنها اندکی از آن را دریافتہ، مبارزہ کردہ است و اکنون نیز مبارزہ می کند. امیال کودک را تلطیف می کنند؛ او با شعر، با تمثیل، و با رفتار ملایم اطرافیانش یاد می گیرد با عشق بہ دیگران خودبینی را کنار بگذارد. علایق جنسی، او را در جہت خلاف خودخواہی اش برمی گردانند. کنجکاوی او را برای گل ہا بہ

دلبستگی برای دانش تبدیل می‌کنند. به منظور ارضای غریزه ستیزه‌جویی‌اش، او را برای نبرد با بی‌نظمی آماده می‌سازند. غرور و جاه‌طلبی‌اش را به کسب سهمی افتخارآمیز از کار مشترک گرایش می‌دهند. او به کاری می‌پردازد که دلخواهش باشد، حرفه‌ای برمی‌گزیند که از آن لذت ببرد. اگر تنبل است، چندان زبانی ندارد زیرا در آرمانشهر برای هر کاری اشخاص فراوان وجود دارند. اما چنین آدمی دارای فرزند نخواهد شد، زیرا در آرمانشهر کسانی که نیرو یا شایستگی خاصی نداشته باشند، محبوب نیستند. در عشقِ آرمانشهری برای کسی که محبوب باشد، جای غرور بسیار است. جامعهٔ ثروتمند و بیکاره در آرمانشهر وجود ندارد. بازی‌ها و نمایش‌های صرفاً خیره‌کننده نیز وجود ندارند.

جهان آرمانشهر، جهانی است دلپذیر برای هر کس که بخواهد آرامش داشته باشد نه برای کسی که می‌خواهد هرگز دست به کاری نزند.

اکنون، پس از قرن‌ها، علمِ آرمانشهر می‌تواند بین نوزادان تمیز قائل شود. هیچ آرمانشهری زنده‌ای نیست که از نخستین روزهای تولدش معلوم نشود که از روحی خلاق و پرتوان برخوردار است. گند ذهن‌ها در آرمانشهر بسیار اندک‌اند و هیچ آدم بی‌شعوری در آنجا وجود ندارد. اشخاص بسیار کاهل، طبایع بسیار سست، کسانی که قوهٔ تخیل ضعیف دارند و نیز مالیخولیایان همه از بین رفته‌اند. کینه‌ورزان و شروران در شرف نابودی‌اند. اکثریت بزرگ آرمانشهریان، فعال و سرزنده و مبتکر و شاد و خوش برخوردند.

آقای برلی^۱ که هنوز ناباور بود، گفت:

— شما مجلس نمایندگان دارید؟

آرمانشهر نه مجلس نمایندگان داشت، نه سیاست، نه دارایی خصوصی، نه رقابت در کار، نه پلیس، نه زندان، نه دیوانه، نه کم‌خرد، نه معلول. و به آن دلیل هیچ‌یک از این‌ها را نداشت که مدارس و استادان آن به‌راستی بهترین

مدرسه‌ها و استادان بودند. سیاست و تجارت و رقابت، شیوه‌هایی برای تنظیم امور جامعه ناهنجارند. آرمانشهر از هزار سال پیش این شیوه‌ها را ترک کرده بود. بزرگسالان آرمانشهر نیاز به قاعده و حکومت نداشتند، زیرا در کودکی قاعده‌ها و حکومت‌های ضروری را داشته‌اند.

لیون گفت:

– حکومت ما، آموزش است.

کامپانلا

تولیدمثل قاعده‌مند

کامپانلا، شهر آفتاب، ترجمهٔ ا. تریپه، ژنو، نشر
 دروز، ۱۹۷۲، صص ۱۹-۲۴.

توماسو کامپانلا (۱۵۶۸-۱۶۳۹)، که یک قرن پس از توماس مور به جهان آمد، شاید نمونهٔ بارز یک نظریه‌پرداز آرمانشهر باشد. نخست به این دلیل که هرگز تغییر عقیده نداد و تا هنگام مرگ اعتماد عمیق خود را به پیروزی انسان و عقل و هماهنگی حفظ کرد و نیز به این دلیل که نخستین کسی بود که کوشید عقاید خود را به اجرا درآورد. در سال ۱۵۹۸ خواست در کالابری^۱ شورشی مردمی برای ایجاد جمهوری دین‌سالار اشتراکی که خود قانونگذارش بود، برپا کند. این توطئه آشکار شد و او تنها با تظاهر به دیوانگی، از کیفر مرگ رهایی یافت و نزدیک سی سال در زندان ماند. زندانی بود که کتاب *شهر آفتاب* را، در سال ۱۶۰۲، نوشت و این کتاب بیانگر کامل‌ترین نوع آرمانشهر بود. اما تلاش‌های کامپانلا برای تحقق رؤیای وحدت سیاسی و روحانی‌اش به همین‌جا پایان نیافتند. نخست پادشاه اسپانیا را، که پایه‌گذار «هزارهٔ خوشبختی» می‌دانست، مخاطب قرار داد.^۲ چون از این اقدام نتیجه نگرفت به

۱. La Calabre، منطقه‌ای در آخرین نقطهٔ جنوبی شبه‌جزیرهٔ ایتالیا.

2. cité par L. Firpo, introduction à *La Cité du soleil*, éd. citée, p. XXIX.

فرانسہ ریشلیو^۱ و لویی سیزدہم (شاہ فرانسیہ) روی کرد و تولد ولیعهد، لویی چہاردهم آیندہ را، بہ عنوان مسیح دوران نوین تبریک گفت: «عشقی برادرانہ بین انسان‌ها حاکم خواهد شد کہ جانی تازه بہ آن‌ها خواهد داد و ہمہ را یکی خواهد کرد»^۲.

بُعد تمام‌خواہی (توتالیتیر) آرمانشهر ہرگز بہ وضوحی کہ در قواعد اصلاح‌نژاد (انسان) او آمدہ، آشکار نبودہ است. آرمانشهر در شہر آفتاب شاید بہتر از ہر جای دیگری بیان شدہ باشد. تروسون می‌نویسد «ہرگز کسی، حتی افلاطون، حکومت آرمانی را، از جہت ادارہ تمامی امور تا این حد پیش نبرده است». ہرگز آرمانشہری «تا این حد سختگیر نبودہ و آزادی‌های ابتدایی فرد را از بین نبرده است. در این دولت‌شہر تنها چیزی کہ بہ حساب می‌آید، دولت است»^۳. بہ ہمین سبب اصلاح جسم انسان‌ها برای پرهیز از پیدایش «آدم‌های شرور مادرزاد، کہ تنها از ترس قانون کار خوب انجام می‌دهند و اگر فرصت یابند دولت را ہم برمی‌اندازند» اهمیت بسیار دارد. «بہ این دلیل تلاش‌ها ہمہ باید متوجہ تولیدمثل از زاویہ مصلحت جمع باشند نہ صلاح فرد». این ہدف، انگیزہ وضع قواعدی می‌شود کہ بہ نحوی غیرمتعارف بہ جزء جزء مسائل مربوط بہ تولیدمثل می‌پردازند. در این زمینہ افراد نہ دربارہ طرف رابطہ خود، نہ دفعات و روز و حتی ساعت روابط جنسی خود، کوچک‌ترین آزادی ندارند. ہمہ چیز با توجہ بہ عوامل پزشکی و ستارہ‌شناختی و با رعایت مصالح ہمگانی «تعیین شدہ»، پیش‌بینی شدہ است، و مقامات صلاحیت‌دار مقرر کردہ‌اند؛ و «تصمیم‌های آن مقامات باید اجرا شوند». ہمین توجہ و دقت، پس از تولد کودک نیز در مورد دستورهای مربوط بہ شیر دادن او، آموزش یا نام او کہ «بہ طور تصادفی تعیین نمی‌شود»، بہ کار می‌رود. در این جا نفوذ جمہوری افلاطون را می‌بینیم کہ بدان استناد ہم شدہ است: «اگر می‌خواہیم رمہ بہ اوج کمال دست یابد، وصلت تصادفی یا ہر خطایی از این قبیل در شہر خوشبخت، کفر است [...]»^۴. روابط جنسی تنها ہنگامی از تساہل نسبی برخوردار می‌شوند کہ تولیدمثل امکان نداشتہ باشد. اما این امر – لزوم «پرهیز از طرف‌های نامناسب» – نیز مستلزم وجود سازمان، قواعد، و

۱. Richelieu (۱۵۸۵ – ۱۶۴۲)، کاردینال و سیاستمدار فرانسوی کہ وزیر اعظم لویی سیزدہم شد.

۲. *Imitation de l'Églogue sur la naissance de Mgr le Dauphin*, 1638, p. 35.

۳. R. Trousson, *Voyages...*, p. 75.

۴. *République*, 459b-460a, trad. R. Baccou, Gf-Flammarion, 1966, pp. 215-216.

سرانجام دخالت مقام‌های دولتی است: زمینه‌هایی که مستقیماً مورد توجه شهر نیستند، خصوصی باقی می‌مانند اما پیشاپیش باید نظارت شود که واقعاً در قلمرو امور خصوصی‌اند.

پس از چنین رادیکالیسمی باید در انتظار قرن بیستم و انتظار کتاب بهترین جهان‌های آلدوس هاکسلی می‌ماندیم که در آن نفی فرد و آزادی و اختیار او، به نام همان اندیشه‌هایی که کامپانلا عنوان می‌کرد به اوج خود رسیدند.^۱

لوسیتالیه^۲: از تولیدمثل برایم بگو.

لوژنوا^۳: دختران پیش از رسیدن به نوزده سالگی به مردان عرضه نمی‌شوند و مردان تا بیست و یک سالگی، و اگر وضع جسمی خوبی نداشته باشند بیش از آن، به تولیدمثل نمی‌پردازند. برخی از آن‌ها ممکن است پیش‌تر برای پرهیز از زنان نامناسب، با زنان نازا یا باردار همبستر شوند. مریبان مادر و سابقه‌داران تولیدمثل، خواست‌های پنهانی مردانی را که الهه عشق (ونوس) آن‌ها را آشفته کرده است، برآورده می‌کنند. اینان نیز بدون مراجعه به مربی برتر که پزشک بزرگ فرمانبردار عشق، مقام ارشد است، دست به این کار نمی‌زنند. کسی را که در حال ارتکاب جرم لواط دستگیر شود، توبیخ می‌کنند و او را وامی‌دارند مدت دو روز کفشی بر سر گذارد، اشاره به این‌که او نظام طبیعت را واژگونه کرده و روی سر راه رفته است. بار دوم کیفر او را شدیدتر می‌کنند و تا مجازات اعدام پیش می‌روند. هر کس تا بیست و یک سالگی پاکدامن بماند، شایستگی اش را ارج می‌نهند و او را در ترانه‌ها می‌ستایند.

چون دختران و پسران، مانند یونانیان باستان، برهنه کشتی می‌گیرند مریبان به خوبی تشخیص می‌دهند که کدام‌یک از آنان ناتوان و کدام‌یک توانمندند و هر یک چگونه طبیعتی دارند. آن‌گاه دختران زیبا روی و بلند بالا

1. «communauté, Identité, Stabilité» *Brave New World*, Londres Chatto & Windus, 1932, p. 1.

2. l'Hospitalier

3. Le Gênois

با مردان بلندقامت هوشمند، و دختران فربه با مردان لاغر اندام و دختران نحیف با مردان فربه، پس از شست و شوی کامل، سه شب عشق می‌ورزند و این ترتیب برای آن است که افراط و تفریط‌ها تعدیل شوند. در شب موعود کودکان بسترها را آماده می‌کنند تا آنان که به تصمیم زنان و مردانِ مربی برگزیده شده‌اند، در آن‌ها بخوابند.

اینان پس از صرف غذا و خواندن دعا همبستر می‌شوند. در منظر زنان تندیس‌های زیبای مردان نامدار برافراشته می‌شوند؛ سپس آنان نزدیک پنجره می‌روند و از خدای آسمان می‌خواهند که زاد و رودی زیبا به آن‌ها عطا کند. مردان و زنان در اتاق‌های جداگانه می‌خوابند تا ساعتی فرارسد که باید هم‌آغوش شوند و در آن لحظه بانوی مربی مأمور، در بین دو اتاق را می‌گشاید. این ساعت را ستاره‌شناس و پزشک تعیین می‌کنند و آن‌ها همیشه لحظه‌ای را معین می‌کنند که عطارد و زهره در برج سعد در شرق خورشید جای داشته و در موقعیتی خوب نسبت به مشتری و زحل و مریخ باشند، همان‌گونه که خورشید و ماه اغلب در حال مقابله‌اند.

آن‌ها عقیده دارند که اگر تولیدمثل‌کنندگان، مدت سه روز پیش (از وصلت) را به پاکدامنی و دور از اعمال مجرمانه و مؤمن به آفریدگار نگذرانده باشند، مرتکب گناه شده‌اند. کسانی که به سبب غلبه شهوت یا به ضرورت با زنان نازا یا باردار و یا زنان نه چندان شایسته نزدیک شده باشند، مشمول این دقایق نمی‌شوند. متصدیان امور، که همه کشیش‌اند، و نیز دانشمندان نمی‌توانند تولیدمثل کنند؛ مگر چندین روز شرایط بسیاری را رعایت کرده باشند. در واقع آن‌ها به دلیل کار فکری خود روح حیوانی ضعیفی دارند و توانایی مغزی آن‌ها قابل انتقال (به وراثت) نیست زیرا پیوسته اندیشه‌هایی در سر دارند؛ به این دلیل زاد و رودی زیبا ندارند. اما به این نکته بسیار عنایت می‌شود و زنان سرزنده و شوخ و زیبا به آن‌ها می‌دهند. درحالی‌که به مردانِ خیال‌پرور و هوسباز زنانِ فربه و معتدل و با شخصیت داده می‌شود. آن‌ها می‌گویند با هنر نمی‌شود به کمال جسمانی دست یافت و کمال جسمانی

است که خصایل کودکان را می‌سازد و بدون این آمادگی‌های طبیعی، پارسایی اخلاقی به‌وجود نخواهد آمد. انسان‌هایی که مادرزاد بدنند، کار خوب انجام نمی‌دهند مگر به دلیل ترس از قانون؛ اگر ترس از قانون نباشد آن‌ها با کارهای آشکار و پنهان خود دولت را سرنگون خواهند کرد. به این سبب کوشش‌ها همه باید معطوف به تولیدمثل و آزمون خصایل طبیعی باشند نه به جهیز یا نجیب‌زادگی که فریبنده‌اند.

اگر زنانی در نخستین برخورد باردار نشوند، دیگران را می‌آزمایند، و اگر نازایی آنان محقق شد، می‌توانند برخوردها را مکرر کنند اما از افتخاری که مادران در شورای تولیدمثل یا به هنگام صرف خوراک و یا در پرستشگاه دارند، برخوردار نخواهند بود. هدف آن است که نگذارند زنانی به اشتیاق شهوترانی، خود را نازا کنند. زنانی که باردار می‌شوند، پانزده روز استراحت دارند. پس از آن به تمرین‌هایی ملایم برای تقویت ثمره خویش و گشودن راه‌های تغذیه بر او، می‌پردازند. پس از زایمان فرزند خود را در تالارهای همگانی می‌پرورانند. تا دو سال، و اگر پزشک تجویز کند بیش از آن، شیر خود را به کودک می‌دهند و پس از آن‌که از شیر گرفته شد، مانند سایر کودکان او را اگر دختر است به مریبان زن و اگر پسر است به مریبان مرد می‌سپرند. کودکان الفبا را یاد می‌گیرند، راه رفتن و دویدن و کشتی گرفتن و درک مفهوم نقاشی‌های تاریخی را می‌آموزند. لباس‌های آن‌ها رنگارنگ و قشنگ‌اند. در هفت سالگی تحصیل علوم طبیعی را آغاز می‌کنند، سپس با نظر متصدیان امر به سایر علوم می‌پردازند و پس از آن به آموختن حرفه‌ها می‌رسند. کودکان کم استعدادتر به روستاها فرستاده می‌شوند و اگر در آن‌جا کاملاً موفق شدند، آن‌ها را به شهر برمی‌گردانند. اما هم‌روزگاران بیش‌تر از لحاظ چهره شبیه یکدیگرند و ویژگی‌های بدنی و اخلاقی همسان دارند، زیرا در صورت فلکی واحدی زاده شده‌اند. از این‌رو هماهنگی همشهریان، درازمدتی تضمین شده است و عشق شدید آن‌ها به یکدیگر و کمک کردن هر یک از آن‌ها به دیگری این را ثابت می‌کند.

نام‌ها به‌طور تصادفی تعیین نمی‌شوند. عالم ماورای طبیعی مسئول تعیین نام‌هاست. و او مانند رومیان با توجه به ویژگی‌های فرد، نامی برای او برمی‌گزیند.

لوسپیتالیه: آیا آن‌ها حسود نیستند؟ آیا هنگامی که برای تولیدمثل انتخاب نمی‌شوند یا به چیزی که می‌خواهند نمی‌رسند، عزت نفس آن‌ها جریحه‌دار نمی‌شود؟

لوژنوا: خیر آقا؛ زیرا هر کس چیزی را که میل دارد به دست می‌آورد. به تولیدمثل از زاویه مصلحت همگانی نگاه می‌شود نه صلاح فردی. و تصمیمات متصدیان امور باید محترم شمرده شوند. افلاطون می‌گوید باید برای کسانی که خواهان زنان بسیار زیبا برای خویشانند قرعه‌کشی کرد، البته به نحوی ماهرانه که نتیجه قرعه‌کشی با شایستگی آن‌ها تطبیق کند. در شهر آفتاب برای آن که مردان زشت با زنان زشت جفت شوند، نیاز به دستکاری قرعه‌ها نیست. زیرا در آن‌جا زشت یافته نمی‌شود. زنان زشت با ورزش کردن چهره‌ای خوش آب و رنگ، بدنی محکم و کشیده پیدا می‌کنند. بنابراین زیبایی خود را با نیرومندی، با شور و سرور، با بزرگی خویش بنا می‌نهند.

وانگهی، هرگاه مردی شیفته زنی شود، حق دارد با او گفت‌وگو کند، اشعاری پیشکش دهد، مزاح کند، گل و گیاه هدیه دهد. اما اگر پای نسل در میان باشد، آن‌ها حق ندارند جسماً یکدیگر را دوست بدارند مگر آن‌که زن، نازا یا باردار باشد. در بیش‌تر موارد، عشق آن‌ها جز دوستی نیست و از هیجان‌های عشق شدید برکنارند.

سن ژوست

دوستی به حکم قانون

سن ژوست، پاره نوشته‌هایی دربارهٔ نهادهای
جمهوری، پاره ششم، UGF، ۱۹۶۳، ص ص
۱۵۸-۱۶۱.

پاره نوشته‌هایی دربارهٔ نهادهای جمهوری (۱۷۹۳) سن ژوست بی‌شک بیانگر آرمانشهری «خاصی» هستند. این خصوصیت، شگفت‌آور نیست اگر یادآوریم نویسنده را که بعدها بارس^۱ او را «نوجوانی وحشی و خوشایند»^۲ توصیف کرد، کسی که لویی شانزدهم را محکوم کرد، و ارتش را از نو سازمان داد و پیش از آن‌که با دیکتاتوری بر فرانسه حکومت کند، رئیس کنوانسیون (مجلس ملی انقلابی) شد، و سرانجام بی آن‌که کلامی بر زبان آورد در ۲۸ ژوئیهٔ ۱۷۹۴، یک‌ماه پیش از بیست‌وهفتمین سالگرد تولدش، با گیوتین اعدام شد. این شوریدگی که هم موجب ترس و هم ستایش هم‌روزگاران^۳ شد در این متن دیده می‌شود. لامارتین می‌نویسد:

۱. Meurice Barres (۱۸۶۲-۱۹۲۳)، سیاستمدار و نویسندهٔ فرانسوی.

2. Préface à M. Lenéru, *Saint-Just*, Grasset, 1922, p. 9.

«گویی رؤیای جمهوریِ دراکون»^۱، اسپارت در دوران دیکتاتوری ژاکوبن هاست.^۲ اما آنچه بیش از این رادیکالیسم اهمیت دارد، ویژگی شگفت‌انگیز «ضد نوگرایی» اوست. برخلاف آرمانشهر کلاسیک که موازین نوگرایی در حال پیدایش، اعتماد به انسان، و شایستگی او برای دگرگون‌سازی طبیعت را می‌پذیرفت؛ سن ژوست، که خواننده آثار روسو بود، «حالت طبیعی» را آرمانی واقعی می‌دانست و وضعیت مدنی را، که «حالت وحشی» می‌نامید، نتیجه انحطاطی فاجعه‌بار که نابرابری و خشونت از آن ناشی می‌شدند. بدینسان او اندیشه پیشرفت را مردود می‌شناخت، به هر نوآوری بدگمان بود، برتری رو به فزونیِ صناعت را محکوم می‌کرد و تا آن‌جا پیش می‌رفت که حاکمیت فرد را «که در جریان تاریخ همچون جایگزین منحنی هوش نخستین پدید آمده است»^۳، زیر سؤال بُرد.

پس آرمانشهرِ او نه تنها آرمانشهری دیگر، بلکه کاملاً دگرگونه است. پاره نوشته‌های سن ژوست از نظر شکل، در آن زمان به مجموعه قوانین طبیعی مورلی می‌مانند، و این یگانه رابطه آن با آرمانشهر کلاسیک نیست: نخست این‌که دیدگاه سن ژوست تا گرایش به سرسپردگی بدوی در برابر سرنوشت پیش نمی‌رود: تاریخ بی‌سبب تسلیم سرنوشت شده است و هیچ چیز مانع آن نمی‌شود که انسان امید به حاکم شدن بر سرنوشت خویش را از دست بدهد؛ «هر ملتی می‌تواند اصلاح شود و قوانین واقعاً انسانی برای خود وضع کند»^۴، «نهادهای پایدار و نفوذناپذیر و در امان از گستاخی آشوبگران» برپا کند.^۵ در این صورت تنها باید دوراندیش باشد و «برای خوشبخت شدن، تا آن‌جا که امکان دارد تنها بماند». و اما از حیث محتوا نیز این آرمان وابسته به سنت آرمانشهری است و ویژگی آن خواست همسانی انسان‌هاست که موجب مردم دوستی و پارسایی، و مانع هرگونه نابرابری و سلطه یک گروه بر دیگران می‌شود؛ که این خود به آرمان همسانی بازمی‌گردد. سیستم مشروح در این پاره نوشته‌ها را باید با این دید کلی دریافت. این سیستم، «آموزش» و «عواطف» را یک‌جا

۱. Dracon، قانونگذار آتنی قرن هفتم پیش از میلاد که برای بسیاری از جرائم مجازات قتل تعیین کرد و به همین دلیل مجموعه قوانین او به خشونت و سختی مشهور بود.

2. cité par M. Lenéru, *op.cit.*, p. 20.

3. M. Abensour, in F. Châtelet, *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 1989, 2^e édition, pp. 912, 913.

4. *Ibid.*, p. 138.

5. *Ibid.*, p. 133.

سامان می‌دهد. در مورد نخست، همان دستوره‌های متداول، و به‌ویژه بُعد اجتماعی و اخلاقی آموزش را با پافشاری خاص بر سختگیری آن می‌بینیم. اما به‌ویژه نکته دوم از همان جمله نخست با آشکار کردن منطق تمام‌خواهی‌اش جلب توجه می‌کند: («کودکان متعلق به...») چرا برای دوستی قاعده وضع می‌شود؟ - زیرا در آرمانشهر، که قلمرو خصوصی از بین رفته و در نتیجه فرد، تنها یک شهروند است دوستی، موضوعی مستقیماً مورد توجه کل جامعه است. جمهوری بر پایه فضیلت مدنی نهاد شده است؛ بنابراین به عقیده سن ژوست در عین حال یکی از دلایل این فضیلت، ابزاری اخلاقی و وسیله تضمین نظارت اجتماعی است. و چون نمایانگر آرمان همسانی است، اجباری و تخطی از آن مستوجب تبعید است. و به یقین، مانند هر چیز دیگر، در این «مردم‌سالاری مطلق» همگانی است.

نهادهایی مدنی و اخلاقی

۱. درباره آموزش

اگر مادر، کودکان را تا پنج سالگی شیر داده باشد آن‌ها به مادر و از آن پس تا پایان زندگی به جمهوری تعلق دارند. مادری که فرزند خود را شیر ندهد، از دید میهن دیگر مادر نیست. او و شوهرش باید نزد قاضی حضور یابند و عهد خود را تجدید کنند، در غیر این صورت وصلت آن‌ها دیگر آثار مدنی نخواهد داشت.

کودک، شهروند و متعلق به میهن است. آموزش همگانی ضرورت دارد. انضباط دوران کودکی باید شدید و سخت باشد.

کودکان را با عشق به سکوت و خوارشمردن سخنوران پرورش می‌دهند. کم‌گویی را به آن‌ها می‌آموزند. باید بازی‌هایی را که در آن‌ها با آب و تاب سخن می‌گویند بر آنان قدغن کرد و عادت‌شان داد که جز حقیقت نگویند. کودکان تنها بازی‌هایی می‌کنند که افتخارآفرین و سودمند باشند؛ و باید به تمرین‌های بدنی پردازند.

کودکانِ پسر پنج تا شانزده ساله را میهن پرورش می‌دهد. برای کودکان پنج تا ده ساله مدرسه‌هایی ایجاد می‌شود و در هر بخش و

هر منطقه یک مدرسه خواهد بود.

کودکان از پنج تا ده ساله، خواندن و نوشتن و شنا کردن را یاد می‌گیرند. کودکان را نه می‌توان زد و نه می‌توان نوازش کرد. باید کارهای نیک به آن‌ها آموخت و آن‌ها را به طبیعت خود وا گذاشت.

هر کس کودکی را بزند تبعید می‌شود. جامه کودکان در همه فصل‌ها از پارچه است؛ آن‌ها روی حصیر و مدت هشت ساعت می‌خوابند.

آن‌ها دسته جمعی غذا می‌خورند. خوراک‌شان ریشه‌های گیاه، میوه، سبزی، و لبنیات و نان و آب است.

آموزگاران کودکان از پنج تا ده ساله نباید کم‌تر از شصت سال داشته باشند و به رأی مردم از میان کسانی که حمایل سالخوردگی گرفته‌اند، برگزیده می‌شوند.

آموزش کودکان ده تا شانزده ساله نظامی و کشاورزی است.

کودکان به دسته‌های شصت نفری تقسیم می‌شوند. شش دسته یک گروهان را تشکیل می‌دهند. آموزگاران، هر ماه از میان کسانی که رفتار بهتر داشته‌اند، رئیس برمی‌گزینند.

کودکان هر منطقه یک هنگ تشکیل می‌دهند؛ هر سال در روز جشن جوانان، در مرکز منطقه اجتماع می‌کنند.

در آن‌جا اردو می‌زنند و در میدان‌هایی که از پیش برای این کار آماده شده‌اند، به تمرین‌های ویژه پیاده نظام می‌پردازند.

کودکان، رزم‌آزمایی‌های سواره‌نظام و تمرین‌های نظامی دیگر را نیز می‌آموزند.

هنگام درو به شکل گروه‌هایی بین کشاورزان تقسیم می‌شوند.

از شانزده تا بیست و یک سالگی وارد فنون می‌شوند و حرفه‌ای را برمی‌گزینند که نزد کشاورزان یا در کارگاه‌ها و یا روی کشتی‌ها آموخته‌اند.

کودکان تا شانزده سالگی جامه‌های یکسان دارند. پس از آن تا بیست و یک

سالگی لباس کارگری و از بیست و یک سالگی تا بیست و پنج سالگی، اگر هیچ منصب قضایی نداشته باشند، جامهٔ سربازی بر تن می‌کنند.

آن‌ها نمی‌توانند لباس‌های حرفه‌ای بپوشند مگر در روز جشن جوانان، پهنای رودخانه‌ای را با شنا پیموده باشند.

شهروندانی که قاضی نباشند، از بیست و یک تا بیست و پنج سالگی، خواه ازدواج کرده و خواه نکرده باشند وارد نیروی چریک ملی می‌شوند.

آموزگارانِ کودکان تا شانزده سال را، هیئت مدیرهٔ منطقه برمی‌گزیند و گزینش آن‌ها را کمیسیون عمومی حرفه‌ها، که حکومت منصوب کرده است، تصویب می‌کند.

کشاورزان و صنعتگران و پیشه‌وران و بازرگانان همه آموزگاران مردان جوان شانزده ساله مکلف‌اند تا بیست و یک سالگی نزد آموزگاران بمانند و اگر نمانند تا پایان عمر از حق شهروندی محروم می‌شوند.

در هر منطقه کمیسیون ویژهٔ حرفه‌ها وجود دارد که طرف مشورت آموزگاران است و درس‌های همگانی می‌دهد.

مدرسه‌ها از بخشی از دارایی ملی برخوردار می‌شوند. شاید این نوعی آموزش ویژهٔ فرانسویان باشد که یک مقام قضایی ریاست فائقهٔ کودکان را دارد و مسائلی را که باید بررسی شوند تعیین و گفت‌و شنودها را آن‌گونه اداره می‌کند که ادراک و روح و روان و قلب کودکان را پرورش دهند. دختران در خانهٔ مادری بزرگ می‌شوند.

هیچ دختر باکره‌ای، پس از ده سالگی، نمی‌تواند در روزهای جشن بدون مادر یا پدر یا قیم خود در اجتماع مردم حضور یابد.

۲. عواطف

همهٔ مردان بیست و یک ساله مکلف‌اند در پرستشگاه، دوستان خود را معرفی

کنند. این معرفی باید همه ساله در ماه وانتوز^۱ تجدید شود. اگر مردی با دوستی ترک رابطه کند، باید علل آن را به درخواست هر شهروند یا سالخورده‌تر از خودش، در پرستشگاه‌ها در برابر مردم توضیح دهد. اگر این کار را نکند تبعید می‌شود. دوستان نمی‌توانند تعهدات خود را بنویسند، نمی‌توانند از یکدیگر شکایت کنند.

دوستان هنگام نبردها در کنار یکدیگر جای داده می‌شوند. آنان که در سراسر زندگی متحد مانده باشند، در یک گور به خاک سپرده می‌شوند.

دوستان برای یکدیگر، در صورت فوت، مراسم سوگواری برپا می‌کنند. مردم، قیم‌های کودکان را از میان دوستان پدر او برمی‌گزینند. هر کس مرتکب جنایت شود دوستانش تبعید می‌شوند. دوستان همه برای دوست در گذشته خود گور می‌کنند، مراسم تشییع جنازه و خاکسپاری برپا می‌دارند و همراه کودکان بر گور او گل می‌افشانند. هر کس به دوستی عقیده نداشته و یا هیچ دوست نداشته باشد تبعید می‌شود.

هر کس ناسپاسی‌اش ثابت شود تبعید می‌شود.

۱. Ventôse، ششمین ماه گاهشمار انقلابی جمهوری فرانسه (= اسفندماه خورشیدی ایرانی)

سازمان اجتماعی کار

بلامی، صد سال بعد یا سال ۲۰۰۰، ترجمه پ. ری، نشر دنتو ۱۸۹۱، صص ۴۷-۵۰.

زمان ادوارد بلامی^۱ از لحاظ تاریخ ادبیات به سبب موفقیت شگفت‌انگیز آن در جهان انگلوساکسون، که ظرف چند ماه میلیون‌ها نسخه از آن فروش رفت، جالب توجه است. از ۱۸۹۱ به تدریج نزدیک به ۱۷۰ «باشگاه بلامی» در انازونی تشکیل شد و یک جنبش سیاسی، حزب مردمی (پوپولیسست)، ملهم از نظریه‌های طرح شده در آن کتاب، نیز در آن جا پدید آمد. در آغاز قرن بیستم یک نظرسنجی در امریکا نشان داد که در آن سوی اقیانوس اطلس، دومین کتاب از مؤثرترین کتاب‌های قرن پیش، پس از کتاب سرمایه (کاپیتال) مارکس، این کتاب بوده است.^۲ این اثر از لحاظ ایدئولوژیکی عمیقاً نشان از نوعی سوسیالیسم اصلاح‌گرا دارد که به عنوان مثال جان دیوئی^۳ و یا

۱. Edward Bellamy (۱۸۵۰-۱۸۹۸)، نویسنده امریکایی.

۲. E. Fromm, préface á *Looking Backward*, New York. New American Library, 1960, p. V.

۳. John Dewey (۱۸۵۹-۱۹۵۲)، فیلسوف و یکی از متنفذترین پیشوایان تعلیم و تربیت در ایالات متحده.

ویلن^۱، مظهر آن‌اند. متقابلاً همین کتاب دشمنی‌های شدیدی را نیز برانگیخت. وارنر^۲ همان هنگام گفت که «من بین جهنم و جمهوری آقای بلامی بدون تردید جهنم را انتخاب می‌کنم»^۳. همچنین موریس^۴ در برابر پیش‌بینی چنین آینده‌ای دیوان‌سالار، متمرکز، درجه‌بندی شده، و خودکامه این «بهشتِ ساختِ لندن»، کتاب اخبار ناکجاآباد^۵ را نوشت که توصیف آرمانشهری روستایی، زیبا، آزادی‌خواه، و دقیقاً نقطهٔ مقابل متن بلامی بود.^۶

دیگر نکتهٔ جالب توجه این اثر و شاید دلیل موفقیتش، آن است که توانسته است بیان تخیلی حوادث تاریخی را (قهرمان کتاب در سال ۱۸۸۷ به خواب مصنوعی می‌رود و در سال ۲۰۰۰ بیدار می‌شود و شگفتی‌های جامعهٔ نوین را می‌بیند) با «واقع‌گرایی» اقتصادی، که یکسره از مارکسیسم الهام گرفته است، درهم آمیزد. راوی کتاب درمی‌یابد که مشکل اجتماعی و اقتصادی براساس منطق پیشرفت لایتناهی «خود به خود حل شده و این راه‌حل نتیجهٔ روند تحول صنعتی است که امکان نداشته به گونه‌ای دیگر پایان یابد»^۷. بلامی اگر اندیشهٔ مبارزهٔ طبقاتی را رد می‌کند و نقش‌رهایی بخش پرولتاریا را پیش نمی‌کشد، فکر مارکسیستی متمرکز تدریجی سرمایه را در بیان گذر از مالکیت خصوصی به مالکیت اجتماعی از سر گرفته است: «ملت [...]، تنها سرمایه‌دار، تنها ارباب، آخرین مالک انحصاری می‌شود که همهٔ انحصارهای پیشین را در خود می‌گیرد»^۸. این دگرگونی که ورود به عصر طلایی نتیجهٔ آن است، نه کار یک قانونگذار روشن‌گر و نه محصول یک انقلاب خونین که نتیجهٔ محتوم تحولات اقتصادی است.

بلامی سازماندهی کار را، که محور اصلی جامعه می‌داند، از این دیدگاه بررسی می‌کند. در جهان صلح و سازش، که مالکیت خصوصی، رقابت، و ستیزه از میان

۱. Thorstein Bunde Veblen (۱۸۵۷-۱۹۲۹)، اقتصاددان، فیلسوف، و جامعه‌شناس آمریکایی نروژی تبار.

۲. Carlz Dádli Warner (۱۸۲۹-۱۹۰۰)، نویسنده و ناشر آمریکایی.

۳. cité par T. Bentzon, *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1890, p. 910.

۴. William Morris (۱۸۳۴-۱۸۹۶)، نویسنده (و دکوراتور) بریتانیایی.

۵. *Nouvelles de nulle part*.

۶. cf. P. Meier, Introduction á W. Morris, *Nouvelles de nulle part*, éditions sociales, 1961, p. 57.

۷. *Ibid.*, p. 39.

۸. *Ibid.*, p. 45.

می‌رود، دولت دیگر نقشی جز برآوردن نیازهای افراد ندارد. و چون تنها فن‌سالار و برنامه‌ریز است کارها را بین شهروندان توزیع می‌کند و شهروندان از آن پس یک «ارتش صنعتی» واقعی را تشکیل می‌دهند که بر پایه‌ی الگوی ارتش‌های پیشین، از انضباط کامل برخوردار است. لیکن افراد برای بیست و چهار سال به استخدام آن درمی‌آیند. در این مرحله نیز شرکت در کار همگانی بنابر قواعد و الزاماتی طرح‌ریزی می‌شود. گرچه «موضوع» آن قدر طبیعی و منطقی به نظر می‌رسد که کسی تصور نمی‌کند الزامی در بین باشد - اشاره به خرد و فضیلت مدنی که از این پس قدرت مطلق‌اند - اما این الزام با ضمانت‌های اجرایی از مقوله‌ی اجتماعی و اقتصادی همراه است. هر کس از آن قواعد تخطی کند خود را به مرگ از گرسنگی محکوم می‌کند و این محکومیت به اندازه‌ای مسلم است که در هیچ «جای دیگر» نیست؛ چرا که در هر جای دیگری جنایتکاران پناهی می‌یابند. در آرمانشهر، که خوشبختی برای همیشه جایگزین آزادی می‌شود، بهشت الزامی است.

دکتر لیت^۱ دیگر حرف نمی‌زد و من هم ساکت بودم و می‌کوشیدم درباره‌ی تغییرات پس از انقلاب شگفتی که او برایم وصف کرده بود، بیندیشم. سرانجام به صدای بلند گفتم:

- کارهای حکومت باید وسعتی فوق‌العاده پیدا کرده باشند!

- وسعت!... این وسعت را در چه می‌بینی؟

- البته؛ در زمان ما عقیده بر این بود که نقش حکومت محدود به حفظ

صلح در داخل کشور و حمایت از شهروندان در برابر دشمن مردم است.

دکتر فریاد کشید:

- هه! تو را به خدا! دشمن مردم کیست؟ فرانسه، انگلیس، آلمان، یا

گرسنگی و سرما و تنگدستی؟ در زمان شما حکومت‌ها با کوچک‌ترین

سوءتفاهم بین ملل، تردید نمی‌کردند که صدها هزار شهروند را به میدان

کارزار بکشند و مرگ و قطع عضو نصیب‌شان کنند، خزائن خود را مثل آب

هدر دهند و این‌ها همه اغلب بدون هیچ فایده‌ای برای قربانیان. ما اکنون دیگر

جنگی نداریم و حکومت‌های ما ارتش ندارند، اما دولت برای حفظ شهروندان از فقر و تنگدستی و رفع نیازهای مادی و معنوی آنها، اداره امورشان را برای سال‌هایی معین به‌عهده می‌گیرد. نه، آقای وست^۱ من یقین دارم اگر خوب فکر کنید درمی‌یابید که در زمان شما، و نه در زمان ما کارهای حکومت وسعت فوق‌العاده پیدا کردند. انسان‌ها امروز برای شریف‌ترین کارها آن قدر قدرت به حکومت نمی‌دهند که در زمان شما برای شوم‌ترین کارها داده می‌شد.

گفتم:

— مقایسه به کنار، در زمان ما عوام‌فریبی و فساد مردان سیاسی، موانعی برطرف نشدنی در برابر طرح‌های واگذاری اداره صنایع به آنها بودند. از نظر ما هیچ سیستمی مصیبت‌بارتر از واگذاری امر تولید ثروت‌های ملی به مردان سیاسی نبود. منافع مادی کشور پیش‌تر مثل اسباب‌بازی احزاب بودند که مانند توپی به سوی یکدیگر پرتابش کنند.

دکتر گفت:

— بی‌شک حق با شماست، اما دیگر این‌ها تغییر کرده‌اند. ما دیگر نه حزبی داریم نه سیاستمداری. عوام‌فریبی و فساد حال دیگر فقط مفاهیمی تاریخی‌اند.

— پس طبیعت انسان خیلی تغییر کرده است؟

— ابدأ. لیکن شرایط زندگی او تغییر کرده است و با این تغییر انگیزه‌های عمل انسان عوض شده‌اند. سازمان جامعه دیگر به فرومایگی جایزه و پاداش نمی‌دهد. البته وقتی ما را بهتر شناختید کم‌کم این چیزها را درمی‌یابید.

— اما هنوز نگفته‌اید که مسئله کار را چگونه حل کرده‌اید؟ تا این‌جا فقط درباره مسئله سرمایه صحبت کردیم. هنگامی که ملت اداره کارخانه‌ها، کارگاه‌ها، راه‌آهن‌ها، روستاها، معادن، و به‌طور کلی سرمایه‌های کشور را

به عهده گرفت، مسئله کار هنوز معلق بود. ملت با قبول مسئولیت سرمایه، دشواری‌های مسئله سرمایه‌داری را نیز عهده‌دار شد.

دکتر گفت:

– اشتباه است؛ به محض آن‌که ملت مسئولیت‌ها را به عهده گرفت، دشواری‌ها از بین رفتند. مدیریت واحد سازمان ملی کار، راه‌حل کامل مشکل بود که در زمان شما و در سیستم شما واقعاً رفع شدنی نبود. وقتی ملت، تنها ارباب شد، شهروندان تبدیل به کارمند شدند و کار به تناسب نیازهای صنایع بین آن‌ها تقسیم می‌شد.

– خلاصه شما خدمت سربازی همگانی را در سازمان کار اعمال کردید؟

دکتر لیت گفت:

– بله، این نتیجه طبیعی تمرکز سرمایه در دست دولت است. مردم چون از پیش با این فکر مأنوس شده‌اند که شهروندان جسماً مستعد باید برای دفاع از کشور خود خدمت کنند، انجام دادن همان خدمت را، که اکنون دیگر یک خدمت صنعتی یا فکری شده است، برای رفاه ملت کاملاً طبیعی می‌دانند. البته برای آن‌که چنین تکلیفی ممکن و منصفانه باشد، کارفرمایان خصوصی باید به کلی از میان برداشته می‌شدند. تا زمانی که اداره کار در اختیار چند هزار شرکت و فردی باشند که نمی‌خواهند یا نمی‌توانند تفاهم داشته باشند، سازماندهی کار عملی نیست. به این سبب اغلب بازوانی که خواهان کار بودند بی‌کار می‌ماندند و آنان که می‌خواستند از انجام تکالیف مدنی خویش شانه خالی کنند، به آسانی موفق می‌شدند.

– پس خدمت صنعتی، همگانی و الزامی است؟

– بیش‌تر ضروری است تا الزامی. آن قدر طبیعی و منطقی است که دیگر الزامی به نظر نمی‌رسد. اگر برای قبول این خدمت نیاز به اجبار کسی باشد، همه او را تحقیر می‌کنند. کل نظام جامعه چنان متکی به این الزام است که حتی اگر شهروندی به گریز از آن موفق شود، محروم از هر وسیله متصور برای ادامه زندگی، جدای از جهان، و خلاصه مانند کسی است که خودکشی کرده باشد.

– و خدمت در این ارتش صنعتی تا پایان عمر ادامه می‌یابد؟

– نه، دوران کار، دیرتر از سابق آغاز می‌شود و زودتر از آن به پایان می‌رسد. کارگاه‌های شما پر از کودکان و سالخورده‌گان بود درحالی‌که ما پای‌بند آنیم که جوانان به آموزش بپردازند و دوران بلوغ، و نیز دورانی که نیروهای بدن روبه کاهش می‌روند، دوران تفریحات فکری و دلپذیر باشد. دوران خدمت صنعتی بیست و چهار سال است. آغاز آن برای همه بیست و یک سالگی است و در چهل و پنج سالگی پایان می‌یابد. پس از آن ممکن است در شرایط استثنایی باز هم افراد برای رفع نیازهای واجب کاری، به زیر پرچم فراخوانده شوند، اما این فراخوانی‌ها به ندرت پیش می‌آیند و شاید بتوان گفت اصلاً پیش نمی‌آیند. پانزدهم اکتبر هر سال را روز فراخوانی می‌نامیم. در این روز، همه کسانی که به بیست و یک سالگی رسیده‌اند در ارتش صنعتی به خدمت پذیرفته می‌شوند و در همان روز، کسانی که بیست و چهار سال خدمت‌شان پایان یافته است، به افتخار بازنشستگی نائل می‌شوند. و این نزد ما رویدادی بزرگ است، رویدادی است که با منظور داشتن همه رویدادهای دیگر به مثابه المپیاد ماست با این تفاوت که سالی یک بار است.

کامپانلاً

کیفری که بزهکار می‌پذیرد

کامپانلاً، شهر آفتاب، ترجمه ج. رویت در
سفرهایی به ناکجاآبادها^۱، اثر ف. لاکسن، نشر
روبرلافون، ۱۹۹۰، صص ۲۶۴-۲۶۵.

صفحه‌هایی از کتاب شهر آفتاب، که کامپانلاً به روش دادرسی کیفری اختصاص داده است، هر اندازه متأثر از تجربه شخصی او در زندان‌های تفتیش عقاید (انکیزیسیون) باشند، به شدت نمایانگر دیدگاه آرمانشهرگرایی او در این باره‌اند. همه چیز در آن بر گرد محور اجتماع می‌گردد، و جز از دید مصالح اجتماع مفهوم نیست. به همین سبب اجتماع خود مستقیماً اجرای کیفر اعدام بزهکاران را به عهده می‌گیرد تا هم روابط اجتماعی را تحکیم کند (گروه علیه دشمنان متحد شوند) و هم یادآور شود که ارتکاب جرم، تعرض به اجتماع است. تأکید بر عنصر عمد در ارتکاب جرم را می‌توان به همین معنا مورد توجه قرار داد: عمل ارتكابی کم‌تر از اراده ارتکاب آن، یعنی نخطی از قوانین و در نتیجه ترک اجتماع اهمیت دارد. به همین دلیل کیفر مرتکب، در صورت اقرار او، پیش از آن‌که متهم شود، کاهش می‌یابد زیرا این اقدام بزهکار نشان

1. F. Lacassin, *Voyages au pays de nulle part*.

می‌دهد کہ او به ارادۀ خود می‌خواهد به ہیئت اجتماع بازگردد، پذیرش کیفر از سوی محکوم نیز ناشی از همین منطق است. و به او فهمانده می‌شود کہ چون خود از جامعہ «بیرون» رفته، در صورت اقرار به حکم عقل و عدالت، شایستہ بازگشت به جامعہ است. این روش، شیوۀ تفتیش عقاید را به یاد می‌آورد کہ می‌کوشید مرتد را به اعتراف ارتداد خود وادارد (کاری کہ به او امکان نجات از کیفر را نمی‌داد اما امیدوار به آموزش می‌کرد)، لیکن به‌ویژہ یادآور کاربرد انتقاد از خود بود کہ هر جنایتکاری باید حسب الامر از دهشتناک بودن کار خود آگاہ شود، اظهار پشیمانی کند تا بتواند، به ارادۀ خود، با اجتماع سازش کند و به این ترتیب کلیت جامعہ را کہ موقتاً آسیب دیده است، با این حرکت خود ترمیم کند.

لوسیتالیہ. درباره قاضیان سخن نگفتی.

لوژنوا. ہم اکنون می‌گویم. قاضی هر کس، مقام مستقیم مافوق اوست. بنابراین بلندپایگان هر شغل، قاضیان کارکنان خویش اند؛ بزہکاران را به تبعید، تازیانہ، توبیخ، محرومیت از ہم غذایی با همگان، ممنوعیت از رفتن به پرستشگاہ و رابطہ با زنان محکوم می‌کنند. اگر کسی از اهالی شهر آفتاب با قصد قبلی دیگری را بکشد یا مجروح کند، قانون قصاص درباره اش اجرا می‌شود؛ یعنی مرگ، اگر کسی را کشته باشد؛ درآوردن چشم، اگر چشم کسی را درآورده باشد یا بریدن بینی، اگر بینی کسی را بریده باشد، الخ... اگر عمل با قصد قبلی نبوده، مثلاً حین منازعہ‌ای رخ داده باشد، مجازات تخفیف می‌یابد اما تخفیف مجازات با ہیئت سه نفری دادرسان شهر آفتاب است نہ با قاضی امر. حتی می‌توان از ہیئت دادرسان خواست کہ کیفر را تغییر ندهند، اما اگر مناسب می‌دانند بزہکار را عفو کنند. و این حق، تنها مخصوص آن ہیئت است. در شهر آفتاب فقط یک زندان وجود دارد و آن نیز برای زندانی کردن دشمنان شورشی است. اتهام‌ها را نمی‌نویسند، بلکه نزد قاضی شفاهی اعلام می‌کنند؛ و او گواهی شہود و پاسخ‌های متہم را گوش می‌دهد. قدرت (حاکم) نیز در این گفت‌وگو حضور دارد. رأی قاضی بی‌درنگ صادر می‌شود. اگر محکومی از ہیئت دادرسان درخواست تجدیدنظر کند، روز بعد بی‌درنگ

حکم نخستین، تأیید یا شکسته می‌شود و سرانجام روز سوم، شهر آفتاب محکوم را عفو می‌کند یا رأی به قطعیت حکم می‌دهد. بزهکار مکلف است با شاکی (اتهام زننده) و شهود و نیز با پزشک درمان‌کننده طرف، سازش کند و به‌عنوان آشتی آن‌ها را بیوسد. کیفر مرگ تنها به‌وسیله مردم اجرا می‌شود که محکوم را می‌کشند یا تازیانه می‌زنند. با وجود این، شهود و شاکی باید کار اجرای حکم را آغاز کنند؛ دژخیم و مأمور تازیانه زدن و اجرای حکم وجود ندارد؛ اما گاهی به شخص محکوم اجازه می‌دهند که خودش را بکشد. در این صورت او را ترغیب می‌کنند که راه خوبی را انتخاب کند. و او کیسه‌های پر از مواد منفجره دور خود می‌چیند و آن‌ها را به آتش می‌کشد. آنگاه شهر یکپارچه ناله و استغاثه سر می‌دهد و از خدا می‌خواهد که آرام شود. زیرا اهالی شهر آفتاب ضرورت توصل به قطع یک عضو قانقاریایی جمهوری را نشانه خشم خدا می‌دانند. وانگهی در صورتی مجازات اعمال می‌شود که بزهکار را با دلایل قانع‌کننده به لزوم مرگ خود مجاب کرده و به این نتیجه رسانده باشند که خود خواهان مجازات خویش شود. اما اگر جنایتی علیه آزادی جمهوری یا علیه خداوند یا بلندپایگان شهر رخ دهد، مرتکب بی‌درنگ و بدون بخشودگی به کیفر می‌رسد. کسی را که باید بمیرد، به حکم مذهب به میان مردم می‌برند و در آن‌جا او را وامی‌دارند که دلایل احتمالی موجب برائت خود را بگوید و جنایت‌های کسانی را که به عقیده او سزاوار همین کیفرند، افشا کند. همچنین باید دلایل اتهام بلندپایگانی را که به حکم وجدان او سزاوار عقوبت و مرگ‌اند عنوان کند. اگر مردم این دلایل را درست تشخیص دهند، به تبعید او اکتفا و به درگاه خداوند دعا می‌کنند و کفاره می‌دهند؛ اما کسانی که بزهکار اعمال‌شان را افشا کرده است، نگرانی از پیگرد نخواهند داشت و تنها توبیخ می‌شوند. کیفر جرائمی که ناتوانی و نادانی سبب ارتکاب آن‌ها بوده، توبیخ بزهکار و الزام او به رعایت اعتدال یا سازگاری با علم یا صنعتی است که از آن غفلت کرده است. رفتار اهالی شهر آفتاب با یکدیگر به نحوی است که گویی اعضای یک پیکرند. این را هم باید

بدانی کہ اگر کسی بہ ارتکاب جرمی در نہان، اقرار کند و از قاضی خود بخواہد کہ مجازات شود، قاضی مجازات مقرر برای جرم ارتکابی او را، کاهش می دہد. پیوستہ مراقبت می شود کہ اتہام دروغ یا افترا بہ کسی وارد نیاید. البتہ مفتری بہ حکم قانون قصاص کیفر می بیند؛ یعنی بہ مجازات جرمی کہ بہ دیگری نسبت دادہ است، محکوم می شود. از آن جا کہ اہالی شہر آفتاب ہرگز تنہا نمی مانند بلکہ ہمیشہ بہ ہیئت اجتماع اند، برای اثبات ہر اتہامی شہادت پنج شاہد لازم است و اگر شہودی نباشد، پس از اعلام اتہام بہ متہم، او را بہ اِتیان سوگند بی گناہی ملزم می کنند. و اگر ہمین اتہام بار دوم و بار سوم بہ ہمین شخص وارد شد، وجود دو یا سہ شاہد کافی است تا او بہ دو برابر مجازاتِ آن جرم محکوم شود.

زامیاتین

اعدام، یک کار اجتماعی

زامیاتین، مادیگران، ترجمه فرانسوی کووه-دونامیل
انتشارات گالیمار، ۱۹۲۹، صص ۵۱-۵۵.

یوگینی زامیاتین اگر به راستی مبتکر سبک ضد آرمانشهر نباشد، بی شک نویسنده کتابی است که نخستین اثر بزرگ ضد آرمانشهری قرن بیستم است. کتاب مادیگران (۱۹۲۰)؛ کتابی که از لحاظ ویژگی داستانی و توفیق درخور توجه و تأثیر آن (از اروپا تا سولژیتسین)، و نیز به دلیل وضوح بیش تر از آثار پیشین در طرح آنچه می توان موازین این سبک نامید، اثری بسیار مهم است. ضد آرمانشهر، آرمانشهری است از دید دیگر، از زاویه دیگر، به گونه ای که آرمانها چنانکه هستند پدیدار می شوند، نه چنانکه وانمود می کنند. نبوغ زامیاتین در آن بود که موضوع های اصلی آرمانشهر را ظاهراً با اشتیاق و ارجگذاری می گرفت و سپس تا نهایت منطق آنها پیش می برد و مفهوم واقعی آنها را آشکار می ساخت و بی آنکه از بی طرفی در تجزیه و تحلیل دست بکشد، صورتک از چهره آنها برمی داشت و دهشتناکی چیزی را که بسیار نیک می نمود، نشان می داد.

بدینسان، شفافیت که در آرمانشهر، شهری که حتی ساختمان هایش همه شیشه ای اند، اصل شناخته می شود، نه به آزادی، نه به حاکمیت حق و صداقت که به

فرو بستگی شدیدتر، به زیر نظر داشتن یکایک افراد از سوی همگان، و پنهانکاری بی نظیر می انجامد. در همین معنا، آشتی به یک شکل، به مستحیل شدن «فرد» در «ما» ی یکپارچه تعبیر می شود. و این نشانگر جایگزینی واژه هاست، که به عنوان مثال در کتاب ژیلبر دیده ایم، که شماره ها جایگزین نام و نام خانوادگی اشخاص می شوند.^۱ نام ها نشان دهنده ریشه جغرافیایی و تاریخی و خانوادگی ویژه افراد و تغییرناپذیرند، شماره برعکس، شخص دارنده را جزء سلسله اعداد می کند بدون هیچ تشخیصی که وجه ممیز او از اعداد دیگر باشد. زامیاتین در کتاب *مادیگران* نشان می دهد که رویاها در آرمانشهر وارونه می شوند و شوم ترین کابوس ها می توانند در راه زایش «انسان نوین» مشروعیت پیدا کنند.

به این ترتیب حذف کژروان، که طی مراسمی «آیینی» با حضور همه افراد جامعه به نام کل اجتماع و صلح صورت می گیرد، بسیار اهمیت می یابد. در این مراسم تصویرهای سستی آرمانشهر دیده می شوند: جشن که وحدت همگانی در آن تحقق می یابد، رضایت محکوم به مجازات خود، و سرانجام مشارکت گروه به وسیله ابراز احساسات موافق برای حذف بزهکار که توسط شخص «نیکوکار»، «امزار و برابند صدها هزار اراده»، دژخیم شفاف و قدیس، در برابر اراده همگان اجرا می شود.

البته نیکوکار، شاخصه دیدگاه «ضد آرمانشهری» است؛ نخست، با به سخره گرفتن عنوانی که به خود داده است: هر جا کاری وارونه یا تظاهری حاکم باشد، حذف مخالفان به عهده نیکوکار است، همان گونه که «برادر بزرگ» جرج اورول مظهر جاسوسی و سرکوبگری است. دوم، به این سبب که شخصیت نیکوکار از لنین^۲ همچنان که «برادر بزرگ» از استالین ملهم است؛ و این به ما یادآور می شود که ضد آرمانشهر تنها یک تجربه ادبی نیست، بلکه درعین حال یک عمل سیاسی (و یک افشاگری) است.

روزی بود درخشان و پیروز، از آن روزهایی که بی حالی و بی اعتنایی و بیماری خود را از یاد می بریم و همه چیز مانند شیشه های جدید، شفاف و استوار و جاودانی می شوند...

1. C. Gilbert, *Caléjava*, (1700), p. 29.

2. M. Heller, in L. Heller, *Autour de Zamiatine*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, p. 90.

در میدان مکعب^۱، شصت و شش جایگاه به شکل دایره‌های هم‌مرکز برپا ساخته بودند. روی این شصت و شش ردیف جایگاه، چهره‌هایی گشاده و چشمانی آبی، اگر نه با درخشش دولت واحد اما با تابش نور آسمان، دیده می‌شدند. لب‌های زنان چون گل‌های ارغوانی بودند. ردیف کودکان چون تاج گلی لطیف، به سوی مرکز در هم می‌فشرد. آرامشی عمیق و سنگین، آرامشی «گوتیک»^۲ برقرار بود.

به روایت اسنادی که به دست ما رسیده‌اند، مردمان قدیم در «مراسم مذهبی» خود احساساتی همانند اینان داشته‌اند. اما آنان خدایی را نیایش می‌کردند که ناشناخته و نامعقول بود و حال آن‌که ما خدایی را ستایش می‌کنیم که عاقل و کاملاً شناخته شده است. خدای آن‌ها جز نگرانی ابدی برای‌شان نمی‌آورد و حال آن‌که خدای ما حقیقت مطلق برای ما می‌آورد و ما را از نگرانی‌ها رهایی می‌بخشد. خدای آنان بهتر از این به فکرش نرسید که خود را قربانی کند^۳، و حال آن‌که ما خدای خود را دولت واحد می‌سازیم که قربانی‌شدنی متین و سنجیده و خردمندانه است. بی‌شک این مراسم آیینی پیروزمند که به افتخار دولت واحد برپا می‌شود، یادبود جنگی دو‌ست ساله، یاد بود پیروزی بزرگ همه بر یک، پیروزی جمع بر فرد بود...

و آن فرد، بالای پله‌های مکعب بود، که آفتاب بر آن می‌تابید. با چهره‌ای سفید، یا نه، چهره‌ای رنگ‌باخته، چهره‌ای شیشه‌ای که لب‌هایش نیز همچون شیشه بودند. تنها چشمانش، چشمان سیاهش می‌درخشیدند؛ گویی حفره‌هایی گشوده بر جهان آشفته‌اند که تنها چند دقیقه پیش، از آن دور شده بودند. پلاک زرین او را، که شماره‌اش بر آن حک شده بود، برداشته بودند. دست‌هایش را با نواری ارغوانی رنگ به یکدیگر بسته بودند.

1. place du cube

۲. Gothique، این واژه علاوه بر سبک معروف هنری، که بسیاری از آن آگاه‌اند، به معنای «کهنه»، «قدیمی»، و «از رواج افتاده» نیز به کار می‌رفته و در این‌جا همین معنای آن مورد نظر است.

۳. اشاره به تصلیب عیسی مسیح و حالت تسلیم و رهایی او.

این رسمی قدیمی بود و احتمالاً بدان سبب هنوز رعایت می‌شد که در گذشته این اعمال به نام دولت واحد انجام نمی‌گرفتند و در نتیجه محکومان می‌پنداشتند که حق مقاومت دارند. به همین سبب دست‌هایش را با زنجیرهایی سنگین می‌بستند.

در آن بالا، روی مکعب، نزدیک ماشین، شخصی بود که ما او را نیکوکار می‌نامیم. از پایین، آن‌جا که من نشسته بودم، چهره‌اش تشخیص داده نمی‌شد، تنها پیدا بود که خطوطی جدی و موقر دارد و این عظمتی به او می‌داد. اما دست‌هایش برعکس... گاهی پیش می‌آید که دست‌های آدم در عکس به سبب نزدیکی به دوربین بسیار درشت می‌شوند، نگاه بیننده را به خود می‌کشند و چیزهای دیگر از نظر محو می‌شوند.

دست‌های نیکوکار سنگین‌اند، سنگی‌اند، روی زانوهای گذاشته شده‌اند که وزن آن‌ها را تحمل کنند... یکی از این دست‌ها درشت، با حرکتی خشک، آهسته بالا آمد و به فرمان آن، یک شماره از جایگاه برخاست و به سوی مکعب رفت. او یکی از شاعران دولت بود که به افتخار خواندن شعری برای بزرگداشت جشن نائل آمده بود. غزل‌هایی ملکوتی و آهنگین، با شرح زندگی دیوانه‌ای که لب‌های شیشه‌ای داشت و روی پله‌ها در انتظار نتیجه منطقی دیوانگی‌هایش بود، بر فراز جایگاه‌ها طنین انداز شد:

... آتش! خانه‌ها با غزل‌ها تاب برمی‌دارند و هم آن‌گاه که طلای مذاب‌شان را به آسمان می‌پاشند، ویران می‌شوند و فرو می‌ریزند؛ درختان سرسبز درهم می‌شکنند و شیرۀ آن‌ها جاری می‌شود. دیگر جز صلیب‌های سیاه اسکلت مانند نیستند. اما پرومته^۱ (البته یعنی ما) پدیدار شد:

آتش را به پولاد، به ماشین بست،
و آشوب‌ها را به زنجیر قانون کشید.

۱. Prométhée، از تیتان‌ها (tilans = پسران زمین در اساطیر یونان) که آتش را از آسمان ربود و به زمین آورد و به انسان داد. زئوس (خدای خدایان) غضبش کرد و در کوه‌های قفقاز به زندانش انداخت که در آن‌جا هر روز عقابی جگرش را می‌بلعید و جگرش پیوسته از نو می‌روید و...

همه چیز نو شد، همه چیز؛ خورشید، درختان، آدمیان، همه پولادین شدند. اما دیوانه‌ای «آتش را از زنجیرهایش رها ساخت» و همه چیز از نو درهم ریخت...

من متأسفانه حافظه شعری بدی دارم. تنها یک چیز را به یاد می‌آورم که دستیابی به تصاویری زیباتر و منزه‌تر از آن امکان نداشت.

نیکوکار حرکت آرام و سنگین دیگری کرد [...] چشم‌های من و هزاران نفر دیگر به سوی ماشین برگشت. دستِ اَبَر انسانی برای سومین بار حرکتی آهنین کرد. جنایتکار که بادی ناپیدا تکانش می‌داد، آهسته یک پله، پس از آن دو پله بالا رفت و سرانجام گام پایانی زندگانی‌اش را برداشت. رویش به آسمان و سرش خمیده بود. واپسین لحظه‌هایش را می‌گذراند.

نیکوکار، سهمگین چون سرنوشت، گرد ماشین گشت و دست سنگین خود را روی اهرم آن گذاشت... کم‌ترین صدایی به گوش نمی‌رسید، صدای نفس کسی شنیده نمی‌شد؛ نگاه‌ها همه به آن دست دوخته بودند... این احساس که ابزار و برآیند صدها هزار اراده، چه شگفتی آور است! چه سرنوشت بزرگوارانه‌ای!

ثانیه‌ای بود پایان‌ناپذیر. دست، پس از اتصال جریان پایین آمد. تیغه برقی، با نوری تند و تحمل‌ناپذیر درخشید و صدای درهم شکستن چیزی در لوله‌های ماشین شنیده شد. بدن پاره‌پاره را دود رقیق روشنی پوشاند و اندک‌اندک ذوب شد و با سرعتی حیرت‌آور به مایعی تبدیل شد. دیگر جز برکه‌آبی، از لحاظ شیمیایی خالص، نبود که لحظه‌ای پیش قلبش به تندی می‌تپید.

این برای ما بسیار بدیهی و روشن بود: تجزیه ماده، جدا شدن اتم‌های بدن انسان بود. اما هر بار، اعجازی به نظر می‌آمد؛ نماد قدرت، اَبَر انسانِ نیکوکار بود.

در بالا، جلوی او، ده شماره زنانه دیده می‌شدند. چهره‌هایی سوزان، لبانی نیمه‌باز از هیجان، همچون گل‌هایی که باد به حرکت در آورد. این ده زن،

بنا بر عادت، لباس رسمی او را، کہ هنوز خیس بود، بہ گل می آراستند. او با گام‌های موقر، مانند اسقفی اعظم پایین می آمد. پیشاپیش زنان گل بہ دست و در میان توفان ہوراهای ما، آہستہ از برابر جایگاہ‌ها گذشتند. ما برای نگہبانانی، کہ ناپیدا در میان ما، در جشن شرکت داشتند نیز ہلہلہ می کردیم. پیامبر سالخورده، ہنگامی کہ از «فرشتہ‌های نگہبان»، کہ بر یکایک ما گماشتہ می شوند، سخن می راند، آیا در خیال خود، ہم اینان را پیش بینی می کرد؟...

البتہ چیزی از کیش قدیم، چیزی پالاینده چون تندباد و توفان بر این جشن حاکم بود. امیدوارم شما، کہ این سطور را می خوانید چنین لحظہ‌هایی را گذرانده باشید؛ برای تان متأسفم اگر گذرانده اید.

فونتئل

حذف «دیگری»

فونتئل، جمهوری فیلسوفان یا تاریخ آژائونی‌ها،
ژنو، ۱۷۶۸، صص ۹۵-۹۱.

اصالت کتاب جمهوری فیلسوفان یا تاریخ آژائونی‌ها^۱، منتسب به فونتئل را که تنها اثر آرمانشهری او نیست - رجوع می‌دهیم به نظر برونه: «آن‌چه آقای فونتئل جمهوری خود می‌نامید»، متنی که «به شیوه افلاطون نوشته شده»^۲ - و در سال ۱۶۸۲ آن را نگاشته، در این است که نخستین آرمانشهر «ماتریالیستی» است: این «صاحب‌نظران مستقل، پافشارانه مسیحیتی را که راوی موعظه می‌کند، رد می‌کنند و منکرند که جهان و همچنین روح نامیرا ساخته دست‌های خالی وجودی نامفهوم، ناپیدا، و ناشناخته» باشند. اما نباید رفتار آن‌ها را با بومیان، ناشی از بی‌خدایی آن‌ها دانست، بلکه باید بیشتر نتیجه همان منطق آرمانشهری شناخت. وانگهی در کتاب سرزمین شناخته شده نیمکره جنوبی^۳، اثر دوفوئانی، که چند سال پیش از آن منتشر شده بود، دیدگاه‌هایی همانند آن می‌بینیم: «چنین بود که آن جزیره

1. *La République des philosophes, ou histoire, des Ajaiens*

2. *Œuvres de Fontenelle*, Brunet, 1758, t. IX, pp. 366-374.

3. *La Terre australe connue*.

خالی از سکنہ شد. کشتہ‌هایی کہ یافتند شمارشان ۳۹۸۹۵۶ نفر از ہمہ اقوام بود، کہ استرالیایی‌ها کالبدہای‌شان را کنار دریا در چہار تل روی ہم انباشتند و بہ لاشخواران واگذاشتند»^۱. ہمین دیدگاہ‌ها را در کتاب *آرمانشہر* توماس مور^۲ نیز می‌بینیم. در آن‌جا ہم مذہبی بودن اہالی آرمانشہر مانع نمی‌شود کہ از جملہ دیگر کارہای اخلاقاً قابل محکومیت خود، قوم زاپولت^۳ را کہ نامطلوب می‌دانستند، از میان بردارند.

در آرمانشہر، شہر کامل و کاملاً خودکفا، رعایت مصالح دولت با توجہ بہ اہمیت اموری کہ بہ عہدہ دارد توجیہاتی حیاتی‌تر از ہر جای دیگر پیدا می‌کند، و جز بہ ارادہ و صلاح خود بہ ہیچ چیز دیگر محدود نمی‌شود. در متن فونتئل، عناصر مسئلہ بہ وضوح دیدہ می‌شوند. بی‌شک بین مقتضیات اخلاق و کشتن و بردہ کردن انسان‌ها تضادی وجود دارد و مسلماً آژائوئی‌ها از این تضاد آگاہ بودند و «آن‌چہ را کہ بہ دلیل سیاست الزاماً انجام دادہ بودند» محکوم می‌کردند. اما رستگاری جمع مقدم بر ہر چیز دیگری است. در این‌جا ہم باز ملاحظہ می‌کنیم کہ آرمانشہر و ماکیاولیسم کاملاً با یکدیگر سازگارند. بدینسان بہ دلایل عملی، کہ در درازمدت با خونسردی مورد توجہ قرار می‌گیرند و پی‌گیری می‌شوند، ہر کس مفید نباشد، و یا بالاتر از آن ہر کس کہ مظنون بہ ایجاد خطری، حتی کوچک و بالقوہ، باشد مانند مادران زیر سی‌و دو سال، نوزادان زائد و غیرہ، حذف می‌شود. بومیان براساس این منطق، از لحاظ آمار، شیء و ابزار محسوب می‌شوند. اگر کودکان متولد شدہ در یک سال را تا «دو برابر مردان در گذشتہ در سال پیش» زندہ می‌گذارند بہ دلیل رحم و شفقت نیست، بلکہ نگران آن‌اند کہ مرگ و میر زیاد کودکان می‌تواند پس از چندی آن‌ها را با کمبود نیروی کار روبہ‌رو کند.

اندیشہ باطنی آن‌ها را، گرچہ ہمیشہ بہ زبان نمی‌آورند می‌توان بہ آسانی حدس زد: تنها کسانی شایستہ احترام و برخوردار از حقوق‌اند کہ کاملاً انسان؛ یعنی شہروند، عضو جامعہ آرمانی باشند. قوانین دولتشہر و قوانین اخلاق تنها دربارهٔ اینان بہ کار می‌روند؛ در مورد دیگران ہیچ چیز مانع نمی‌شود کہ «مازادشان را ہنگام تولد خفہ کنند».

1. nouvelle édition, Lyon, Nicolas de Ville, 1696, p. 218.

2. Thomas More, *Utopia*, pp. 206-207. 3. zapolète

فصل ۸

درباره جنگ، خزانن، بردگان،

و سیاست آژائوئی‌ها

رایج‌ترین عقیده بین آژائوئی‌ها درباره منشأ خودشان، این است که از کشور چین یا از تاتارستان آمده‌اند و نیاکان‌شان میهن خود را ترک نکرده‌اند تا در سرزمینی برهوت زندگی کنند، بلکه بیرون آمده‌اند تا از خودکامگی حکومت و خرافه‌رهایی یابند و در میهن جدید خود حکومت دلخواه و مذهب میرا از خرافات و پیش‌داوری به وجود آورند [...] .

از این جا می‌توان نتیجه گرفت که آژائوئی‌های اولیه، مهاجرانی بوده‌اند همچون کسانی که امروز ما آنان را «صاحب‌نظران مستقل» می‌نامیم؛ یعنی کسانی که در رفتار و اعمال خود از فرمان عقل سلیم پیروی می‌کنند؛ عقل سلیمی که با رعایت مداومِ ضرورتِ تکالیفی که طبیعت، هنگام هستی بخشیدن به انسان ثبت و جودش کرده، بصیرت یافته است.

آن‌ها از هر جا که آمده باشند - که شاید به دلایلی موجه از بازماندگان خود پنهان نگه داشته‌اند - به این جزیره پا گذاشتند و آن را آژائو^۱ نام نهادند. ما از نام پیشین آن آگاهی نداریم. بی‌شک بخشی از این جزیره مردمانی داشته است، که سست و رنجور بوده‌اند و آژائوئی‌ها آن‌ها را تا کوهستان‌های کالوستی^۲ دنبال کردند و همه را از مرد و زن و کودک، بی‌آنکه آن‌ها مقاومتی از خود نشان دهند، به تسلیم واداشتند.

آن‌ها را برده خود کردند و پس از دقت کامل دریافتند که شمار آن‌ها بسیار زیاد است و نمی‌تواند موجب هراس نشود. آنگاه آن‌هایی را که بیش از پنجاه سال داشتند، از دم شمشیر گذراندند: هزار مرد بزرگسال، و در همین حدود پسران کم سن و سال. و تمامی زن‌های قابل باردار شدن و نیز دختران خردسال را باقی گذاشتند. جزیره را پس از آنکه خوب با آن آشنا شدند،

1. Ajao

2. Calosti

شش بخش کردند که تا امروز هم، چنان است. و برده‌ها را بین اهالی شش شهر تقسیم کردند.

این تازه‌واردان، چون به اندازه کافی زن همراه خود نداشتند تا بتوانند به سرعت جزیره را پر کنند، هر کدام با چند زن اسیر ۲۴ ساله به بالا ازدواج کردند. بسیاری از دختران خردسال را به آموزشگاه‌های شهروندان سپردند تا از بزرگ‌سالان دور نگه دارند. بعدها شهروندان با این‌ها ازدواج کردند.

پا و گردن برده‌ها را زنجیر کردند و قانونی گذراندند و مقرر کردند که برده‌ها متعلق به هیچ‌کس نیستند، بلکه به دولت تعلق دارند؛ هیچ برده‌ای نباید پیش از سی و دو سالگی ازدواج کند و اگر کسی پیش از رسیدن به این سن دارای فرزند شود به مرگ محکوم خواهد شد (اما این قانون را بعدها ملایم و مرگ را به زندان تبدیل کردند)؛ هیچ برده‌ای، اعم از زن یا مرد، در آینده نباید با یک شهروند ازدواج کند؛ از کل پسرانی که در چهارده ماه قمری یا یک سال، از زنان برده زاده می‌شوند، به‌شمار دو برابر مردانی که سال پیش در گذشته‌اند، زنده می‌مانند. مازاد بر آن را هنگام تولد خفه می‌کنند، اما دخترها همه زنده خواهند ماند.

قبول می‌کنم که ماده آخر این قانون، خلاف طبیعت است و شک ندارم که آژائوئی‌های اولیه، با بیرون راندن اهالی جزیره از کشورشان، با برده کردن آن‌ها، با اجرای این قانون غیرانسانی در مورد کودکان آن‌ها، خود را برای کاری که سیاست‌ناگزیرشان کرده بود انجام دهند، محکوم می‌کردند: اما نباید قدرت زیاد در اختیار مردمی می‌گذاشتند که نمی‌خواستند نابودشان کنند، درعین حال باید پیش‌بینی می‌کردند که شمارشان آن اندازه افزایش نیابد که بتوانند روزی انتقام بی‌عدالتی آن‌ها را از بازماندگان‌شان بگیرند و این جز با همان قانون میسر نبود که گرچه غیرانسانی می‌نماید، اما تا آن‌جا که در چنان اوضاع و احوالی امکان داشت، ملایم بود.

III

آرمانشهر، تصویر کمال

بیکن، آتلانتیس نوین، ترجمه فرانسوی از م.
لودیف و م. لازرا، نشر فلاماریون، ۱۹۹۵، صص
۱۱۸-۱۲۹.

وژد دل آزار «ما داریم» - هم می‌دانیم و هم می‌توانیم - که پایان بخش کتاب
آتلانتیس نوین اثر فرانسیس بیکن است، مَهر تأییدی است بر ترویج آرمانشهر و
نوگرایی پرومته‌وار، که یک قرن پیش اعلام شده بود.
در سال ۱۵۱۶ مقاصد توماس مور هنوز متکی به فناوری بدوی‌ای بود که به
زحمت از قرون وسطا سر برمی‌آورد. وانگهی دلمشغولی صدراعظم آینده هانری
هشتم، نخست اگر نه مذهبی، از مقوله اخلاقی؛ یعنی تضمین حاکمیت عدالت و
پارسایی بود که وی آن را شرط خوشبختی همگانی می‌دانست. هدف بیکن بسیار
مشخص بود. بی‌درنگ درمی‌یابیم که بینسيلم^۱، شهر آرمانی او، کم‌تر از آرمانشهر مور
خشک و سختگیر و برابری‌جوست. نقطه اتکاء آن، دیگر حاکمیت بر خود یا گروه
نیست بلکه حاکمیت بر طبیعت است که تابع نیازها و امیال انسانی است. «حتی

چشم این سرزمین»^۱ مرکز حساس آن، مدرسه است که کارش پژوهش‌های علمی و فنی است، «خانه سلیمان» است که «هدفش شناخت علل و حرکت پنهان چیزها، پیش راندن حدود امپراتوری انسان به منظور تحقق بخشیدن به هر امر ممکن است». شناختن و عمل کردن، شناختن برای عمل کردن، برنامه‌ای واقعی است که معاصرانش همین معنا را از آن دریافته‌اند و بیکن حتی در *آتلانٹیس نوین*، که «وصیت‌نامه فلسفی» اوست، پیوسته به جزئیات آن پرداخته است.^۲ و نیز در همین معناست که پیش‌گویی دانیال نبی را بازگو می‌کند «هر اندازه آنان که دریاها را تا دورها درمی‌نوردند بیش‌تر باشند، دانش افزون‌تر می‌شود»^۳ البته این شعار معنایی را که باید به جزیره بودن *آتلانٹیس نوین* داد سست می‌کند. از دید توماس مور، جزیره بودن آرمانشهر اصولاً نماد سلطه (بر مکان و زمان و سرنوشت) و دستاورد آرمانشهریان است. از نظر بیکن جزیره بودن، نخست نمایانگر پایان یک سفر و آخرین نتیجه یک تلاش است. اما بینسیلم استعاره پیشرفت و جزیره مکشوف به لطف «خانه سلیمان»، نماد «جزیره اکتشاف» است.^۴

بیکن بخش پایانی اثر خود را به توصیف روش‌ها و دستاوردهای خویش اختصاص می‌دهد و به این ترتیب آن اثر را پیشگام عصر فناوری می‌سازد. مقصود او از «خانه سلیمان» سلطه کامل داشتن بر طبیعت است. این خانه نخست رو به نور دارد: نخستین مرحله سلطه «شناخت علت‌ها» و معلول‌هاست. از این‌روست که «تقلید» از طبیعت امکان می‌یابد: طرحی نه چندان فروتنانه چرا که خواستار سرخم کردن در برابر طبیعت نیست، بلکه ادعای دوباره‌سازی، نوسازی، و در درازمدت جایگزینی آن را دارد؛ راهبردی «آفریدگارانه»^۵، که با تقلید گرمای خورشید و اجرای آسمانی به کمال پرومته‌وارش دست می‌یابد.^۶

دانایی به موازات این دوباره‌سازی امکان فرارفتن از طبیعت، گذشتن از حدود آن، به‌ویژه از حدودی را که برای حواس پنجگانه انسان برقرار کرده است، فراهم می‌آورد؛ سرپیچی از طبیعت، که با کشف تداوم حرکت به اوج می‌رسد، در سراسر توصیف بینسیلم تقریباً بی‌اعتنا مطرح می‌شود. سرانجام این‌که دانایی و اکتشاف می‌توانند

1. *La Nouvelle Atlantide*, p. 94.

2. M. Le Dœuff, préface, p. 9.

3. *multi pertransibunt et multiplex erit scientia*, *Ibid.*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. M. Le Dœuff et M. Liasera, préface à *La Nouvelle Atlantide*, payot, 1983, p. 146.

6. *Ibid.*, p. 212.

مورد استفاده قرار گیرند. دانش گرچه ارزش خاص خود را دارد، اما تنها وقتی به کمال می‌رسد که به کار برده شود. به کار بردن دانش امکان افزایش لذت‌ها، تندرستی و طول عمر انسان را فراهم می‌آورد: به «بهبود زندگی انسان» یاری می‌دهد که بیکن از آغاز نوجوانی خود، آن را هدف خویش قرار داده بود.

بعد اختصاصاً آرمانی این متن تنها وابسته به شکل یا به الهام‌بخشان آن (افلاطون، مور، و نیز شهر آفتاب کامپانلا یا مسیحا شهر آندره‌آئه^۱) نیست، و نیز تنها بدان سبب نیست که پیوسته برتری بینسیلم و خصیصه «متعالی بودن» آن را تأکید می‌کند و بر سودمندی پذیرش روش‌ها و دیدگاه‌های آن پا می‌فشارد، سودی که نتیجه‌گیری کتاب بدان اشارت دارد: «تو را مجاز می‌دارم که برای خیر و صلاح ملل دیگر این را بر آنان آشکار سازی». آرمانی بودن *آتلانتیس* نوین بیش‌تر از آن‌روست که این «خیر و صلاح» شکل مطلق دارد. مسافران روایت می‌کنند: «چنین می‌پنداشتیم که در برابر چشمان خود تصویری از رستگاری در بهشت [...] داریم. به خود می‌گفتیم [...] که به سرزمین فرشتگان رسیده‌ایم»^۲. تنها ترویج دانش در آن‌جا مطرح نیست، بلکه به دنبال پیشرفت دانایی و توانایی، «فرارسیدن پادشاهی انسان» مورد نظر است.^۳

«می‌خواهم گرانبهاترین گوهری را که دارم به تو هدیه دهم، چرا که می‌خواهم برای عشق به خدا و انسان‌ها، حقیقت‌خانه سلیمان را بر تو آشکار سازم. ترتیب زیر را رعایت خواهم کرد: نخست هدف بنیادمان را برایت شرح می‌دهم؛ دوم تدارکات و ابزارهایی را که برای کارمان در اختیار داریم توضیح می‌دهم؛ سوم تکالیف و وظایف گوناگون اعضای جامعه خود را برایت تشریح می‌کنم؛ و سرانجام آداب و مناسک خودمان را برایت شرح می‌دهم.

«هدف بنیاد ما شناخت علت‌ها و حرکت پنهان اشیا، پیش راندن حدود امپراتوری انسان به منظور تحقق بخشیدن به هر امر ممکن است.

«تدارکات و ابزارهای ما از این قرارند: غارهای زیرزمینی گسترده‌ای با

1. *Christanopolis*, Andreae

2. *Ibid.*, p. 92.

3. cité par A. Gough, préface à *La New Atlantis*, Oxford, Clarendon Press, 1915, p. X.

اعماق گوناگون داریم؛ ژرف‌ترین آن‌ها ششصد براس^۱ عمق دارد. بعضی از آن‌ها زیر تپه‌ها یا کوه‌ها طوری حفر شده‌اند که اگر عمق غار از سطح زمین را به ارتفاع تپه یا کوه بیفزاییم، دست‌کم برخی از آن‌ها سه هزار مایل عمق واقعی دارند. زیرا اگر عمق یک غار و ارتفاع یک تپه از سطح زمین را حساب کنیم، خواهیم دید که یکسان‌اند. در هر دو مورد، غار در پناه از نور خورشید و اشعه آسمانی و هوای آزاد است. ما این غارها را ناحیه پست می‌نامیم. از آن‌ها برای منعقد کردن، منجمد کردن، سرد کردن، و نگهداری اجسام مختلف استفاده می‌کنیم. همچنین همانند معادن طبیعی از آن‌ها برای تولید فلزات مصنوعی جدید به وسیله ترکیب مواد، که سال‌ها در آن‌جا می‌گذاریم، بهره می‌گیریم. و نیز گاهی (گرچه شاید شگفت به نظر برسد) برای درمان بعضی از بیماری‌ها و طول عمر راهبانی که زندگانی در آن‌جا را برگزیده‌اند و به نحوی شایسته از آن‌چه برای این کار ضروری است برخوردارند، آن‌ها را به کار می‌گیریم. در واقع آنان عمری بسیار دراز دارند. ما از آنان بسیار چیزها می‌آموزیم. [...].

«ما برج‌هایی بلند داریم. بلندترین آن‌ها تقریباً نیم مایل ارتفاع دارد. بعضی از آن‌ها روی کوه‌های بلند بنا شده‌اند به گونه‌ای که اگر ارتفاع کوه و برج را برهم بیفزاییم، خواهیم دید که بلندترین آن‌ها دست‌کم سه مایل ارتفاع دارد. ما این محل‌ها را ناحیه بلند می‌نامیم و فضای بین ناحیه‌های پست و بلند، ناحیه میانی شناخته می‌شود. از این برج‌ها به تناسب بلندی و موقعیت هر یک، برای تجزیه کردن، سرد کردن، یا محفوظ داشتن و برای نظاره پدیده‌های جوئی، چون بادهای باران، برف، تگرگ، و نیز نظاره شهاب‌های فروزان استفاده می‌کنیم. بر فراز بعضی از این برج‌ها راهبانی زندگی می‌کنند که گاه ما به دیدن آنان می‌رویم تا به آن‌ها بیاموزیم که چه چیزهایی را نظاره کنند. [...].

«همچنین رودهای خروشان و آبشارهایی داریم که برای تولید حرکت‌های

۱. Brasse، واحد طول قدیمی، تقریباً معادل ۱/۶۰ متر در فرانسه و ۱/۸۰ متر در بریتانیا.

مختلف در خدمت ما هستند، و ماشین‌هایی داریم که به وسیله آنها نیروی باد را تشدید می‌کنیم که هدف از آن نیز برانگیختن حرکت‌های گوناگون است. «همچنین چشمه‌های بسیار فراوان و چاه‌هایی دست‌ساز همانند چشمه‌های طبیعی و آب‌های معدنی داریم که مانند آنها آغشته به زاج، گوگرد، آهن، مس، سرب، نیترات، و مواد معدنی دیگرند. چاه‌هایی کوچک‌تر نیز داریم و از آنها برای حل مواد گوناگونی که در آنجا خواص خود را بهتر و سریع‌تر از هر طرفی انتقال می‌دهند، استفاده می‌کنیم؛ یکی از این آب‌ها را آب بهشتی می‌نامیم، زیرا کاری که با آن می‌کنیم بی‌اندازه آن را برای تندرستی و طول عمر انسان سودمند می‌کند.

«ما همچنین ساختمان‌های جادار و وسیعی داریم که در آنها پدیده‌های جوّی مانند برف، تگرگ، و باران را تقلید می‌کنیم و باران‌های مصنوعی، از جامدات نه از آب، و رعد و برق، همچنین موجودات طبیعی - مانند قورباغه‌ها و حشره‌ها و غیره - را به‌طور مصنوعی تولید می‌کنیم.

«همچنین تالارهایی به نام تالار تندرستی داریم که در آنها خصایص ویژه‌ای را که برای درمان بیماری‌های گوناگون و حفظ تندرستی، خوب و سودمند می‌دانیم، به هوا می‌بخشیم.

«همچنین بناهایی گسترده و دلپذیر داریم که حمام‌های آنها، با ترکیبات گوناگون خود برخی از بیماری‌ها را درمان می‌کنند و تندرستی را به کسانی که از لاغری رنج می‌برند، باز می‌گردانند. حمام‌های دیگر این امکان را برای ما فراهم می‌آورند که زردپی‌ها، عضوهای حیاتی و نیز جوهره و حتی شیره حیاتی جسم خود را استحکام بخشیم. [...]»

«همچنین هنر رویاندن گیاهان را با اختلاط ساده خاک‌های گوناگون، بدون بذریاشی در آنها داریم که به این ترتیب می‌توانیم گیاهانی جدید از یک گونه تولید و یا بعضی از گونه‌ها را به گونه‌ای دیگر تبدیل کنیم.

«همچنین پارک‌ها و فضاهایی با انواع چهارپایان و پرندگان داریم که تنها برای لذت چشم یا به دلیل کمیابی به وجود نیامده‌اند، بلکه برای کالبدشکافی

و تجربه‌اندوزی احداث شده‌اند تا بتوانیم از این راه بر آگاهی خود از کارهایی که می‌توان روی بدن انسان انجام داد بیفزاییم. بدین وسیله به نتایجی شگفت‌آور دست یافته‌ایم؛ به‌عنوان مثال به این نتیجه که بدن حیوان‌ها، هرچند بعضی از اندام‌های حیاتی آن مرده و برداشته شده باشند، همچنان به زندگی ادامه می‌دهند؛ یا بعضی از آن‌ها دوباره زنده می‌شوند درحالی‌که می‌پنداشتیم مرده‌اند، و نیز بسیاری چیزهای دیگر. ما همچنین سم‌ها و داروهای بسیاری را روی آن‌ها آزمایش می‌کنیم، اعمال جراحی و نیز شیوه‌های درمان را روی آن‌ها می‌آزماییم؛ با هنر خود آن‌ها را درشت‌تر یا بزرگ‌تر از دیگر افراد گونه خود، و یا با متوقف کردن رشدشان، کوچک‌تر از آن‌ها می‌کنیم. آن‌ها را بارورتر از معمول و یا برعکس، سترون می‌سازیم؛ همچنین به شیوه‌های گوناگون، رنگ و شکل و رفتار آن‌ها را تغییر می‌دهیم. وسایلی برای برخورد و جفت‌گیری بین گونه‌های مختلف می‌یابیم. و این باعث پیدایش گونه‌هایی جدید می‌شود که برخلاف تصور همگانی بارورند. ما با مواد فاسد شده، گونه‌های مختلف مار، کرم، حشره و ماهی به‌وجود آورده‌ایم. بعضی از آن‌ها به اندازه‌ای پیش رفته‌اند که مخلوقاتی کامل مانند چهارپایان و پرندگان شده‌اند. آن‌ها جنسیت دارند و تولیدمثل می‌کنند. ما این کارها را به تصادف وانمی‌گذاریم؛ برعکس از پیش می‌دانیم که از فلان ماده یا فلان مخلوط چه گونه‌ای زاده خواهد شد.

«همچنین استخرهای بزرگی داریم که در آن‌ها تجربیاتی، همانند تجربیات مان درباره چهارپایان و پرندگان را روی ماهی‌ها انجام می‌دهیم.

«همچنین محل‌های ویژه تولیدمثل و پرورش گونه‌هایی از کرم‌ها و حشره‌ها، مانند کرم ابریشم و یا زنبور عسل شما را داریم که کاربردهایی ویژه دارند.

«همچنین داروفروشی‌ها یا داروخانه‌هایی داریم، چرا که انواع گیاهان و جانورانی داریم که از آن‌چه شما در اروپا دارید (زیرا خوب می‌دانیم که شما چه دارید) برترند؛ از این‌جا به‌راحتی نتیجه خواهید گرفت که مواد بسیط،

مواد دارویی و ترکیب‌های درمانی ما نیز باید از لحاظ تنوع از آنچه شما دارید، برتر باشند؛ ما مواد و ترکیباتی داریم که آن‌ها را زمانی کم یا بیش به نحوی نگه داشته‌ایم که مدت‌ها تخمیر شوند. از لحاظ طرز تهیه، انواع بسیار پیچیده تعریق و تجزیه را داریم که اصولاً با گرما دادن ملایم به مواد و گذراندن آن‌ها از صافی‌ها و از اجرام گوناگون، آن را عملی می‌کنیم. اما به‌ویژه می‌توانیم آن‌ها را به دقت ترکیب کنیم به طوری که کاملاً درهم آمیزند و مخلوط شوند، چنان‌که گویی از اصل، ماده طبیعی بسیطی بوده‌اند.

«همچنین صناعاتی داریم که شما از آن‌ها آگاهی ندارید. این صناعات به ما امکان می‌دهند که کاغذ، پارچه، ابریشم، قلم‌های بسیار ظریف و عالی، رنگ‌های چشمگیر و بسیاری چیزهای دیگر بسازیم. [...]»

«همچنین کوره‌هایی بسیار متنوع داریم که به شکل‌های گوناگون تولید حرارت می‌کنند: حرارت بسیار شدید و کوتاه‌مدت، حرارت تند و مداوم، حرارت ملایم و معتدل، حرارتی که به وسیله باد تشدید می‌شود، حرارت آرام و ثابت، حرارت خشک، حرارت مرطوب، و قس علیهذا. لیکن ما به‌ویژه انواع حرارت‌هایی را داریم که همانند حرارت خورشید و اجرام آسمانی‌اند و به درجه‌های بسیار نابرابر می‌رسند و تحولاتی (می‌توان این‌طور گفت) از خود نشان می‌دهند، بالا می‌روند و باز می‌گردند؛ و ما با استفاده از آن‌ها به نتیجه‌هایی شگفت‌انگیز دست می‌یابیم. [...]»

«همچنین خانه‌های نور داریم که در آن‌ها انواع نورها، انواع پرتوها و نیز انواع رنگ‌ها را به نمایش در می‌آوریم. با اشیاء بی‌رنگ و شفاف می‌توانیم هر رنگی را نه به صورت رنگین‌کمان، آن‌گونه که در سنگ‌های شفاف و منشورها دیده می‌شود، که هر یک را جداگانه برای شما تولید کنیم. همچنین نور را با شدت‌های مختلف نشان می‌دهیم، به فواصل دور می‌فرستیم و آن‌قدر آن را شدید می‌کنیم که می‌توان کوچک‌ترین نقطه‌ها و خط‌ها را تشخیص داد. همچنین رنگ‌های گوناگون (طیف) نور، خط‌های بینایی در مورد تصویر و بزرگی و کوچکی چیزها، و حرکت و رنگ را نشان می‌دهیم. همچنین انواع

سایه‌ها را در معرض دید می‌گذاریم. همچنین وسایلی گوناگون کشف کرده‌ایم - شما از آن‌ها آگاهی ندارید - که باعث می‌شوند جرم‌ها، همانند منابع نور، پرتوافکن شوند. حتی برای دیدن چیزهایی که از ما دور، مثلاً در آسمان و یا در مکان‌های بسیار دور افتاده‌اند وسایلی داریم؛ وسایلی هم برای دور به نظر آمدن چیزهای نزدیک داریم و به این ترتیب فاصله‌ها را دستکاری می‌کنیم. همچنین ابزارهایی برای تقویت دید داریم که برتر از عینک و عدسی‌های مصرفی متداول‌اند. همچنین عدسی‌هایی داریم که با آن‌ها اشیاء کوچک، حتی بسیار کوچک را به‌طور کامل و مشخص، می‌بینیم؛ مانند شکل و رنگ حشره‌ها یا کرم‌های کوچک یا دانه‌ها، یا عیوب سنگ‌های گرانبها، که به طریقی دیگر دیده نمی‌شوند. عدسی‌هایی داریم که به وسیله آن‌ها می‌توانیم چیزهایی را که با وسایل دیگر نمی‌توان دید، در خون یا ادرار ببینیم. رنگین‌کمان‌های مصنوعی، هاله‌ها، و حلقه‌هایی پیرامون نقاط درخشان تولید می‌کنیم. انواع بازتاب‌ها، شکست‌ها، و شدت و ضعف‌های اشعه‌تاییده از اشیا را نشان می‌دهیم. [...]

«همچنین خانه‌هایی برای صداها داریم؛ در این خانه‌ها انواع صداها را می‌آزماییم و ماهیت و طرز تولید آن‌ها را روشن می‌کنیم. گام‌ها و کوک‌هایی داریم که شما آن‌ها را نمی‌شناسید و با فاصله یک چهارم و حتی گاه با فواصلی کوتاه‌تر همراه‌اند. به موازات آن آلات موسیقی گوناگونی داریم که شما آن‌ها را نمی‌شناسید و بعضی از آن‌ها بسیار لطیف‌تر از آلات موسیقی شما هستند. [...] همچنین با هنر خود بازتابنده‌های صوتی شگفت‌انگیزی داریم که صدا را چندین بار منعکس و به نوعی آن را در فضا پراکنده می‌کنند. برخی از آن‌ها صدا را با شدت بیشتر منعکس می‌کنند؛ برخی دیگر صدا را زیرتر و برخی بم‌تر باز می‌تابانند. حتی ابزارهایی داریم که جمله‌ها را پس از اصلاح بعضی از حرف‌ها و یا صوت‌های موصول، انعکاس می‌دهند. سرانجام این‌که ما برای انتقال دادن صوت در مجاری و لوله‌ها، از جمله برای فاصله‌های دور و مسیرهای پُر پیچ‌وخم، نیز وسایلی داریم.

«همچنین خانه‌های عطر داریم که در آن‌ها همراه با پژوهش دربارهٔ عطرها، به آزمایش مزه‌ها نیز می‌پردازیم. هر اندازه شگفت به نظر برسد، ما می‌توانیم بوها را شدید کنیم، مشابه هر بویی را با تبخیر ترکیب‌هایی غیر از آن‌ها، که معمولاً آن بو را تولید می‌کنند، به وجود آوریم. به همین نحو هر مزه‌ای را چنان تقلید می‌کنیم که هر ذائقه‌ای دچار اشتباه می‌شود. [...]»

«همچنین کارگاه‌هایی داریم که در آن‌ها ماشین‌ها و ابزارهایی برای ایجاد هر نوع حرکت فراهم می‌آوریم. در این کارگاه‌ها، برای ایجاد حرکت‌هایی که از هر حرکت تولیدی شما، چه حرکت مولود تفنگ‌های شما یا هر مولد حرکت دیگری بسیار سریع‌ترند، همچنین برای تولید آسان‌تر حرکت‌ها و تشدید آن‌ها، بی‌آن‌که نیاز به چرخ یا چیزهایی دیگر برای نیروی قوی‌تر باشد، و سرانجام برای قوی‌تر و شدیدتر کردن این حرکت‌ها نسبت به حرکت‌هایی که شما تولید می‌کنید، حتی نسبت به توپ‌ها و خمپاره‌اندازه‌های شما، آزمایش و تجربه می‌کنیم. [...] پرواز پرنده‌ها را نیز تقلید می‌کنیم و می‌توانیم قدری در هوا به پرواز درآیم. کشتی‌ها و ناو‌هایی برای رفتن به زیر آب و دریانوردی در توفان‌ها، و نیز حلقه‌ها و کمربندهای نجات داریم. ساعت‌های دقیق و انواع متحرک‌های دیگر از این قبیل، حتی وسایل متحرک دائمی داریم. با به حرکت درآوردن آدمک‌ها و چهارپایان و پرندگان و ماهی‌ها و مارهای بدلی، حرکات جانداران را تقلید می‌کنیم. همچنین شمار فراوانی متحرک‌های گوناگون دیگر داریم که از لحاظ نظم و دقت و ظرافت، بسیار شایان توجه‌اند.»

«همچنین یک خانهٔ ریاضیات داریم که در آن همهٔ ابزارهای ممکن، چه ابزارهای هندسی و چه ابزارهای ستاره‌شناسی، که از کمال دقت برخوردارند، موجودند.»

«همچنین خانه‌های مخصوص خطای حواس داریم. در این خانه‌ها، شعبده‌بازی‌هایی اعجاب‌انگیز، ظهور گول‌زنندهٔ اشباح، حقه‌بازی‌ها و چشم‌بندی‌هایی می‌کنیم و خصیصهٔ گمراه‌کنندهٔ آن‌ها را آشکار می‌سازیم. به

یقین باورش برای شما دشوار نیست که ما با این همه چیزهای شگفتی که داریم، و البته کاملاً طبیعی‌اند، تنها اگر می‌خواستیم چیزهای پیش‌گفته را چنان آرایش دهیم که اعجاز‌آمیزتر از آنچه در واقع هستند به نظر برسند، می‌توانستیم در موقعیت‌هایی فراوان، حواس اشخاص را بفریبیم. لیکن ما از دروغ و فریب نفرت داریم به حدی که هرگونه ظاهرسازی، زیبانمایی یا مهم نمودن هر پدیده طبیعی متصوری را بر تمامی همگامان خویش قدغن کرده‌ایم و کیفر تخلف از آن را سلب حیثیت و پرداخت جریمه قرار داده‌ایم. همگامان ما، برعکس، باید هر چیزی را آن‌گونه که هست، بدون غلو، بدون انتساب اعجازی دروغین، معرفی کنند.

«این‌هاست، پسر، گنجینه‌های خانه سلیمان.»

فوریه، نظریه وحدت جهانی، مجموعه آثار،
اجتماع برای ترویج نظریه فوریه، ۱۸۴۱، صص
۵۵۷-۵۶۲.

شارل فوریه، هوادار «اندیشه وحشی»، «انقلابی ناب و تمام‌عیار» که حتی «اخلاق و ارزش‌های تمدن» را زیر سؤال می‌برد^۱، آرمانشهرگرایی است که دعوی بریدن از آرمانشهر را دارد. به عقیده او، آرمانشهر می‌خواهد خواست‌ها و دلبستگی‌های انسان را سرکوب کند، به یوغ عقل مطلق بکشد و حال آن‌که، برعکس، باید این خواست‌ها و دلبستگی‌ها را آزاد گذاشت تا شکوفا شوند و آن‌ها را در راه خیر و صلاح جامعه به کار انداخت. فوریه با این هدف، نخست صورتی از آن‌ها فراهم می‌آورد: از نظر او در واقع دلبستگی‌ها عناصری ثابت‌اند و شمارشان محدود است (جمعاً ۱۲، ۵ «احساسی»، ۴ «عاطفی»، و ۳ «توزیعی») که بین آن‌ها روابطی محکم وجود دارد. از این‌رو، گردهم آوردن افراد بر پایه همانندی‌های مبتنی بر «مجموعه دلبستگی‌ها»ی آنان، و بدینسان دستیابی به «هماهنگی» با پیوستن آن‌ها به یکدیگر امکان می‌یابد.

1. S. Oleszkiewicz-Debout, *Encyclopedia universalis*, 1989, t. IX, p. 751.

جهان اجتماعی نیک سنجیده و لذا خوشبخت، جهانی است که دلبستگی‌های سازمان‌یافته و درهم آمیخته همگان، «تا اندازه‌ای مانند هماهنگی سازهای گوناگونی که یک سفونی را می‌نوازند»، امکان شکوفایی کامل در آن داشته باشند نه آن‌که یکدیگر را بیازارند و با یکدیگر در ستیز باشند.^۱

اگر فوریه، که «نقطه مقابل مثبتِ ساد» بود^۲، آرمانشهر را مردود می‌دانست، اگر «فرقه‌های» اوئن و سن‌سیمون را «شیاد» می‌نامید، به این دلیل بود که عقیده داشت آن‌ها از سازوکار دلبستگی‌های انسان آگاه نبوده و آن‌ها را سرکوب می‌کرده‌اند. و نیز شاید تا اندازه‌ای به دلیل خود بزرگ‌بینی فوریه باشد که می‌گوید: «بیست قرن بلاهت‌های سیاسی را درهم ریخته‌ام [...] و نسل‌های کنونی و آینده ابتکار خوشبختی بزرگ خود را مدیون من خواهند بود».^۳ اما شارل فوریه از هر جهت آشکارا در صف آرمانشهریان کلاسیک جای دارد. اندیشه کار، که دلپذیر می‌شود و با لذت انجام می‌گیرد، و انگلس آن را «اصل بدیهی فلسفه اجتماعی» می‌داند^۴، اندیشه‌ای است از فوریه که پیش از او توماس مور آن را عنوان کرده بود؛ همین‌گونه است اعتقاد به امکان دگرگونه ساختن طبیعت با به هم پیوستن نیروهای همگان و نظم دادن به آن‌ها؛ و همین‌گونه است که آرمانشهر مور موفق می‌شود سرزمین دولت‌شهر آرمانی را دگرگونه کند (ن.ک.: متن شماره ۱ این کتاب)، یا نر ماده‌های^۵ فوئانی^۶ جزیره‌ای را که مسکن دشمنان‌شان بود، ظرف چند ماه به کلی ویران می‌کنند، و سرانجام شهروندان بازیلید^۷ مورلی (۱۷۵۳)، که احتمالاً فوریه کتاب او را خوانده بود، همین‌گونه عمل می‌کنند: «دشت و صحرا پوشیده از صفوف ساکنانی است که یکدیگر را تشویق می‌کنند و به همدیگر یاری می‌دهند. نظم و هوشمندی چنان بر این جمع انبوه حاکم است و کارها چنان به خوبی تقسیم شده‌اند که طرح‌های بسیار بزرگ با دقت و سرعتی [...] شگفت‌آور اجرا می‌شوند؛ کار، بازی به نظر می‌رسد و به زحمت کفاف اشتغال چند روز این ملت زحمتکش را می‌دهد: پیشرفت سریع کارها

1. R. Trousson, *Voyages...*, p. 190.

2. S. Oleszkiewicz-Debout, *Encyclopedia universalis*, 1989, t. IX, p. 751.

3. *Théorie des quatre mouvements*, cité par R. Trousson, *Voyages...*, p. 190.

4. cité par G. et N. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 2^e éd., 1985, p. 483.

5. hermaphrodites

6. Foigny, *La Terre australe connue*, 1676.

7. *Basiliade*

را همه با شادی و ستایش می‌نگرند. [...] ^۱
 فرق اساسی بین مورلی و فوریه مسلماً در نیم قرن فاصله نگارش آثار آنها و در
 موشکافی شاید شاعرانه، اما نه رمانتیکی است که فوریه می‌خواهد عناصر سیستم
 خود را بر آن بنیان نهد. اما اصل مهم؛ یعنی اعتقاد به این‌که انسان می‌تواند با تلاش
 خود قادر مطلق شود و بر کائنات سلطه یابد، همچنان پابرجا می‌ماند.

موضوعی بهتر از این با سیاست در پیوند نیست: بررسی اجمالی ارتش‌های
 هماهنگ و صنایع شگفت‌انگیز آنها باید در خط مقدم آن جای گیرد. بنابراین
 ما با اختصاص فصل پنجم به توصیف کارها و معجزات این ارتش‌های
 پُر جاذبه، و فصل ششم به نظریه‌های نظام هماهنگی دربارهٔ وسایل گذران
 زندگی، که توزیع خردمندانهٔ آنها اساس سیاست است، طرح‌های کلی خود
 را به پایان می‌بریم.

از آن‌جا که صنعت اجتماعی باید همیشه جاذبهٔ عملی داشته باشد، لازم
 است که ارتش‌های تولیدی هماهنگی گرد آیند و با جذاب کردن، با لذتبخش
 کردن، و با ایجاد تغییر در کارهایشان، هر دو ساعت یک‌بار – مانند کارهای
 فالانژ^۲ – خود متحول شوند.

به وقتش خواهیم دید که انجمن از چه انگیزه‌هایی می‌تواند بهره‌گیرد تا
 یک میلیون قهرمان صنعت را از پنجاه امپراتوری، که هر یک بیست هزار نفر
 آماده می‌کنند به میدان آورد: موقتاً فرض می‌کنیم که این گردهمایی عملی
 شده است، و نتایج کارش را مجسم می‌کنیم. [...]

اگر بخواهید، می‌پذیرم که وقتی سپاهیان رُم سیصد هزار کیمبر^۳ را در

1. *Théorie de l'unité universelle*, t. I, p. 101.

۲. *Phalange*، در یونان باستان نام واحدهای توپخانهٔ ارتش بود. بعدها به هر جمع یا گروه بزرگ
 از جمله به اعضای فالانسترهای فوریه اطلاق شد. فوریه انجمن‌ها (یا ارتش‌های) تولیدی خود
 را فالانستر (*phalanstère*) می‌نامید که با واژهٔ فالانژ ساخته بود.

۳. *Cimbre*، از اقوام ژرمن که در سال ۱۱۳ پیش از میلاد همراه با توتون‌ها (*Teutons*) سرزمین
 گل‌ها را اشغال کردند.

سن رمی^۱ اگشتند، جامه پیروزی پوشیدند و نشان‌های افتخار را درو کردند. اما آیا برای دو ارتش گُل^۲ و رُم افتخارآمیزتر نبود اگر به جای آن‌که یکدیگر را نابود کنند، برای ساختن متحد می‌شدند؟ از آرل^۳ تا لیون^۴ را بین خود تقسیم می‌کردند و با یک رشته عملیات، سی پُل سنگی روی رودخانه رُون^۵ می‌ساختند و در سرتاسر آن، سدهایی به منظور نگه داشتن خاک‌های گرانبهایی که همه ساله با خود می‌آورد، برپا می‌کردند؟ از نظر من ارزش چنین پیروزی بیش از ارزش همه نشان‌های افتخاری بود که قهرمانان ما درو کرده بودند و در مناطق اشغالی خود جز درختان سرو چیزی برای درو کردن نگذاشته بودند.

ایراد می‌گیرند که اگر ارتش‌های هماهنگ بتوانند با یک رشته عملیات این کارهای اعجازآمیز را انجام دهند، برای عملیات بعدی چه خواهد ماند؟ پرسشی خنده‌آور! در صنعت کارها همه باقی‌اند. دست‌کم صدها سال تلاش ارتش‌هایی بزرگ لازم است تا زمین‌های حاصلخیز زیر کشت روند و کوه‌های آلپ و پیرنه، که دانشمندان ما برهنه باقی گذاشته‌اند تا ما را به کمال ذهنیات ماورای طبیعی هدایت کنند، درختکاری شوند.

بنابر نظریه دوگانگی و جهت معکوس حرکت (بند II، ۳۶)، انجمن باید بتواند ارتش‌های تولیدی را گردهم آورد همان‌گونه که تمدن، ارتش‌های ویرانگر را گردهم می‌آورد.

و برخلاف نظام متمدن که قهرمان‌های خود را با زنجیر کردن آنان به خدمت می‌گیرد، نظام اجتماعی باید قهرمانان خود را با برپایی جشن‌ها و لذت‌هایی استخدام کند که در وضعیت کنونی ناشناخته‌اند و ارتش صد هزار

۱. Saint-Rémy، شهرستانی در کشور فرانسه.

۲. Gaule، سرزمین قوم گُل، از اقوام سلت (Selte) که پانصد سال پیش از میلاد به تدریج در فرانسه کنونی مستقر شدند و رومیان آن‌ها را به این نام خواندند.

۳ و ۲. Arles و Lyon دو شهر از کشور فرانسه.

۵. Rhône، رودی که از دو کشور سوئیس و فرانسه می‌گذرد و به دریای مدیترانه می‌ریزد.

نفری این نظام لذتی جز ویرانگری، آتش زدن، تجاوز، و چپاولگری نمی‌شناسد.

دولت‌ها به‌رغم مویه‌زاری‌هایی از کمبود مالی، هنگامی که مسئله گردآوری و آماده‌سازی توده ویرانگر در میان باشد، سرمایه‌های هنگفت می‌یابند. از یک مهندس روس شنیدم که در سال ۱۸۱۱ هنگام محاصره روتشوک^۱ هر بمب که روی شهر انداخته می‌شد، افزون بر هزینه حمل و نقل، چهارصد فرانک برای روسیه تمام می‌شد. چه هزینه‌هایی برای نابودی انسان‌ها و بناها! چه تحول سعادت‌آمیزی است اگر نظامی در همه امور حاکم شود که انبوه انسان‌ها را برای کارهای سودمند گرد هم آورد! البته شکاکان، این آرزو را که می‌شنوند فریاد برمی‌آورند: توهم زیبا، افسانه پریان، رؤیای هماهنگی که برای انسان‌ها ساخته نشده است!

این سلسله توهمات (ارتش‌های صنعتی) از نخستین اوهامی خواهند بود که پس از پایه‌گذاری هماهنگی، یکباره به تحقق می‌پیوندند، زیرا جوانانی که در تمدن پرورش یافته‌اند گرایش بسیار به ارتش دارند و چون برای کشاورزی گروهی آماده نیستند کم‌تر از نسلی که بدان خو گرفته است، به آن متمایل خواهند بود؛ این جوانان با اشتیاق بیش‌تر به اجتماعات پرشکوه می‌پیوندند. سه انگیزه، ارتش‌های صنعتی را از آغاز کار انجمن به حرکت درمی‌آورند:

۱. عملیات این ارتش‌ها همراه با تفریح است. کارها در آن بسیار، اما توأم با جشن‌های فراوانند که به پیشرفت‌های صنعتی کمک می‌کنند. مصداقی از مقاله «حکمت امساک» در مجلد چهارم کتاب را در این ارتش‌ها خواهیم دید. اگر بخواهیم جوانان و اشخاص نرم‌خو (به‌ویژه زنان) را به وضعیت اجتماعی علاقه‌مند کنیم کافی است از هم‌اکنون این صحنه‌ها را برای آنان به تصویر کشیم.

۲. در آن‌جا کسی از بدی هوا رنج نمی‌برد. واحدها هنگام کار در پناه

چادرهایی مناسب‌اند و در اتاق‌های فالانژها، مجاور محل کار خود، زندگی می‌کنند و اگر محل کارشان دور باشد صبح‌ها با وسیله نقلیه آن‌ها را به آنجا می‌برند و شب‌ها باز می‌گردانند.

۳. ترقی افراد در آنجا بر پایه شایستگی آن‌ها و با روش‌های ثابت، تضمین شده است: به عنوان مثال اعطای نشان خدمت مؤثر، مانند یراقی درجه در لشگرها، به نحو منظم و براساس تعداد عملیاتی که افراد در آن شرکت داشته‌اند و با علامت صلیبی که از ۱ تا ۱۲ شاخه طبقه‌بندی شده است، صورت می‌گیرد. افراد پس از رسیدن به شماره ۱۲ به درجه پالادن یا پالادین^۱ ارتقا می‌یابند و این ارتقا، واقعی و به حق است و تفقد در آن نقشی ندارد. ما در مقاله «پاداش و تجلیل از دانشمندان و هنرمندان»^۲ دلیل آن را دیدیم.

رعایت انصاف، یکی از انگیزه‌های جذب اشخاص به ارتش‌های صنعتی است. استفاده از چنین جاذبه‌هایی ضرورت دارد. زیرا زندگی اجتماعی نیاز به ارتش‌هایی بسیار پرشمارتر از ارتش‌های ما خواهد داشت. به عقیده من برای آبادکردن صحرا یا بیابان باید چهار میلیون نفر را مدت چهل سال به خدمت گرفت که هر سال شش تا هشت ماه کار کنند. این ارتش، صحرا را گام‌به‌گام درختکاری خواهد کرد تا چشمه‌سارها بازسازی شوند، شنزارها را اندک‌اندک مرطوب کنند و آب و هوا را به تدریج تغییر دهند.

هنگامی که به این کارهای پایان‌ناپذیر می‌اندیشیم، به سادگی دچار تردید می‌شویم که تمدن و توحش مظاهر گوناگون سرنوشت‌اند و انسان به گونه‌ای ساخته شده است که باید اجتماعی زندگی کند و این همه چیزهای شگفتی‌آور محصول آن است. چگونه است که آرمانشهر سازان ما جسارت این رؤیا را نداشته‌اند که پانصد هزار انسان به جای آن‌که ویران کنند به ساختن پردازند؟! به هر حساب، هزینه ارتش سازنده بسیار کم‌تر است؛ و افزون بر

۱. Paladin (که Paladine وجه مؤنث آن است)، از عناوین و درجات نظامی و شوالیه‌گری در قرون وسطاست.

آن‌که دیگر گردن انسان‌ها زده نخواهد شد و شهرها نخواهند سوخت و روستاها ویران نخواهند شد، هزینه‌های تسلیحات صرفه‌جویی و از محصول کارها سود برده خواهد شد.

تنها همین یک ملاحظه، که به حسابرسی‌های عمیق نیاز ندارد، باید برای برانگیختن تردیدهایی درباره تمدن و نیز درباره دوگونگی سرنوشت اجتماع‌ها کفایت کند. و این بهترین پاسخ به ستایشگران کمال‌پذیری انسان است که باید از آنان پرسید: آیا گرد آوردن پانصد هزار انسان، که به جای ویران کردن بسازند، خردمندی واقعی نیست؟ کسی که پاسخ مثبت به این پرسش بدهد به این نتیجه می‌رسد که چاره‌ای برای تمدن بیابد تا دیگر انبوه انسان‌ها برای ویران کردن و کشتار جمعی بسیج نشوند.

به سبب نبود ارتش صنعتی است که تمدن نمی‌تواند چیز مهمی تولید کند و در همه کار، با هر گستره‌ای که داشته باشد، شکست می‌خورد. در گذشته تمدن، بردگان را با زجر و شکنجه به خدمت می‌گرفت و کارهای بزرگ انجام می‌داد. اما اگر آثاری چون اهرام سه‌گانه و دریاچه موریس^۱ باید با اشک چشمان پانصد هزار انسان نگون‌بخت آبیاری می‌شدند، چنین آثاری مایه ننگ تمدن‌اند نه افتخار آن.

اهمیت هماهنگی در فراوانی کارهای آن و سرعت اجرای آن‌هاست و این همه فراورده کار انبوه بردگان و مزدوران نیست که بخواهند شانه از کار خالی کنند. هماهنگی‌ها، که کار برای‌شان به جشن و انگیزه عزت نفس تبدیل می‌شود، چنان فعال‌اند که شمار قهرمانان‌شان پیشرفت کارها را آسان می‌کند. باید قبول کرد که کارهایی این‌چنین، کارهایی مانند خاکریزی و درختکاری یک کوهستان، برای ارتش بیست هزار نفری پیرامون آن نوعی تفنن است و هنگامی که شیرینی پیشرفت سریع را می‌چشند و شب‌ها، هنگام بازگشت به

۱. Moeris، دریاچه‌ای در مصر که بخش عمده آن خشک شده است. در دوران فراعنه مصر تمامی ناحیه فیوم را دربرمی‌گرفت. امروز آن را برکه کارون می‌نامند.

اردوهای خود، خوشامدگویی‌ها را می‌شنوند، رقابت بین آنان دو برابر می‌شود. مزایای درختکاری، آنان را برخواهد انگیخت تا در واحدهای خود، که مرکب از سه جنس انسان‌اند، جشن‌ها برپا کنند؛ زیرا در هر ارتش صنعتی معمولاً از هر شش نفر سه نفر مرد، دو نفر زن، و یک نفر کودک‌اند. من گفتم وگو دربارهٔ این اجتماع‌های صنعتی را، گرچه شایسته کنجکاوی بسیارند، به کوتاهی برگزار کردم، اما نشان دادم که صحنه‌هایی از این دست خواننده را، اگر هنوز با انگیزه‌های تعادل عاطفی و جاذبهٔ صنعت آشنایی نداشته باشد به آن‌جا می‌رساند که به تردید افتد و وسایل هماهنگی را در قیاس با بینوایی‌ها و خطاهای نظام متمدن دآوری کند.

هرگز هیچ نسلی بیش از نسل ما از دودی که هالهٔ افتخارش نامیده‌اند، اشباع نشده است. قرن ما باید آماده تأمل دربارهٔ هالهٔ افتخاری سودمندتر از کشتار جمعی، دربارهٔ جام افتخار صنعت باشد. و اما بدون ارتش‌های صنعتی، بدون اجتماع‌های میلیون نفری که با انگیزه‌هایی جذاب، انگیزه‌هایی ناشناخته برای متمدن‌ها، چنان‌که گویی افسون شده باشند، کارهایی معجزه‌آسا انجام دهند که تمدن حتی جسارت رؤیای آن‌ها را هم ندارد، صنعت اجتماعی چه خواهد بود؟!

 سن سیمون

حاکمیت کارگر

سن سیمون، شرعیات صنعتگران، در اندیشه
سیاسی، اوبیه-مونتنی، ۱۹۷۹، صص
۱۹۴-۲۰۰.

اندیشه آرمانشهر از آغاز بیش‌ترین ارزش را به کار داده است. مور و جانشینان او برای بیکاره‌ها و سودخوارها و تنبلان، حقوق شهروندی قائل نیستند: چون در کارهای همگانی شرکت ندارند، هیچ عنوانی نخواهند داشت تا از آن بهره جویند؛ و در بهترین فرض باید از گرسنگی بمیرند؛ اما اغلب به‌عنوان شورشگر و فراری به کیفر می‌رسند. آرمانشهر بهستی است که باید در آن کار کرد: بانیان آرمانشهر با نشان دادن این‌که در آن‌جا کار، دیگر کیفری محسوب نمی‌شود بلکه لذتی واقعی و خوشبختی همگانی است، این تناقض را حل می‌کنند. برای چنین نگرشی می‌توان توضیحات گوناگون، توضیحات جدلی (آرمانشهر، نظام سیاسی و اجتماعی‌ای را که «بی‌خاصیت‌ها» بر آن حاکم باشند، نمی‌پذیرد)، یا توضیحات فلسفی (آرمانشهر به شیوه بنیادین خاص خود؛ یعنی با اعاده حیثیت از کار بازسازی^۱، که نوگرایی غرب از

قرن پانزدهم بدان پرداخت، نظر می‌دهد) ارائه کرد. و نیز باید افزود که این ارزش‌گذاری بی‌ارتباط با طرح آرمانشهر نیست، که موجودی ساختگی و لذا محصول کار (طراحی و سپس سازندگی) است. آرمانشهر در مقابله با تفکر عمیق، تصویری ساخته و پرداخته^۱، تصویری ارائه می‌دهد که با کار خود طبیعت را تغییر می‌دهد و فرمانبردار اراده خود می‌کند. «قانونگذار بزرگ» آرمانشهر نمونه بارز الگویی است که اهالی دولت‌شهر تابناک باید در آن نظام نشان دهند که در این جهان نیستند تا رستگاری آن جهان خود را تأمین کنند، بلکه برای آن‌اند که همین جهان را دگرگونه سازند و در تبدیل آن به بهشت سهیم باشند. از این نظر، کتاب *شرعیات صنعتگران* تکمله‌ای است برای جای دادن کارگران در بالای جامعه‌ای که پایه آن را تشکیل می‌دهند. سن-سیمون با استدلالی که از لحاظ شکل، تقلیدی از کتاب مشهور *طبقه سه چیست؟*، اثر سی‌یس^۲ است، نشان می‌دهد که چرا «صنعتگر» (با معنای وسیعی که بدان می‌دهد) کسی که تجسم حاکمیت انسان بر اشیاء است، باید قدرت سیاسی را در دست داشته باشد.

صنعتگران چیستند؟ همه چیز. تا حال چه بوده‌اند؟ هیچ. باید چه شوند؟ طبقه‌ای حاکم بر اجتماع و مدیر سیاست: حکومت‌شوندگان باید جای حکومت‌کنندگان را بگیرند. آن‌ها همچون طبقه سه‌ی سی‌یس برای توجیه این خواست، به شمار خود، و به قدرت مادی، و به هوش خود متکی‌اند: چون شایسته‌ترین، برای اداره دولت مناسب‌ترین و در واقع تنها کسانی هستند که می‌توانند آرامش سیاسی را حفظ کنند و «ملت را از تکان‌های شدید» مصون نگه دارند. همه چیز، حتی شبح انقلاب، انگیزه تولیدکنندگان برای برپایی این فن‌سالاری است، که البته پیشرفت همگانی، ما را به سوی آن می‌برد. سن-سیمون رؤیای اجرای اصول عقیدتی خود را فراسوی مرزهای ملی و در سراسر جهان در سر می‌پروراند. در سال ۱۸۰۲ در اثر خود: *نامه‌های یک شهروند ژنوی*، جهانی را تصور می‌کند که حاکمیت آن با گروهی دانشمند به نام «شورای نیوتون» است و انسان‌ها همه به تولید و به دانش می‌پردازند. در سال ۱۸۱۴، در رساله: *در باب تجدید سازمان جامعه اروپا یا ضرورت گرد آوردن مردمان اروپا در یک واحد سیاسی*، تغییر شکل قاره اروپا را به

1. artifex

۲. Emmanuel Sieyès (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲)، کشیش و سیاستمدار فرانسوی.

«کارگاهی عظیم و سخت‌کوش» مطرح می‌کند،^۱ که یک مجلس اروپایی به نمایندگی از سوی تولیدکنندگان، مدیریت آن را برعهده خواهد داشت: توافق بین ملت‌ها در وحدت نظرِ بازیافتهٔ انسان‌ها، که همه «برادرِ کاری‌اند»، منعکس خواهد شد. اما انتقال قدرت سیاسی، به این دلیل که اگر محتوایش را از دست بدهد و به مدیریت سادهٔ امور تبدیل شود، که دقیقاً همگون با شایستگی خاص صنعتگران است، نیز قابل توجیه خواهد بود. سن سیمون می‌نویسد: «کار سودمند تنها در مورد اشیا امکان‌پذیر است»، کار انسان دربارهٔ انسان، خود به‌خود برای نوع بشر زیان‌آور/زیانبار است.^۲ با توجه به سیر حرکت تاریخ، کاهش دولت، پیش از آن‌که اداره یا حکومتی را جایگزین آن کنیم، ضرورت دارد. «جامعهٔ روشن‌بین تنها به آن نیاز دارد که اداره شود»^۳ سرانجام این‌که جایگزینی سازمان‌های دولتی با این تغییر نقش دولت سازگار است و آن تحول بدون این جایگزینی متصور نیست. هنگامی که جامعه، کندویی می‌شود، «زنبورهای عسل» باید بر «زنبورهای طلایی»^۴ پیشی گیرند.

دفتر نخست

د. صنعتگر یعنی چه؟

ر. صنعتگر کسی است که برای برآوردن نیازها یا امیال جسمانی اعضای جامعه مواد تولید می‌کند یا در دسترس آن‌ها قرار می‌دهد. به این ترتیب دهقانی که گندم می‌کارد، پرنده یا دام می‌پرورد، صنعتگر است، ارابه ساز و نعلبند و نجار صنعتگرند، سازندگان کفش و کلاه و پارچه و ملافه و کشمیر نیز صنعتگرند؛ بازرگان، متصدی حمل و نقل، و دریانورد کشتی‌های تجاری صنعتگرند. این صنعتگران، که همه با هم موادی برای برآوردن نیازها یا امیال جسمانی اعضای جامعه تولید می‌کنند یا در دسترس آن‌ها می‌گذارند، سه طبقه را تشکیل می‌دهند که کشاورزان، سازندگان، و یا بازرگانان نامیده می‌شوند.

1. cité par M. Leroy, *Le Socialisme des producteurs, Henri de Saint-Simon, Rivière*, 1924, p. 125.

2. *Cœuvres*, Dentu, 1868, t. XX, p. 192.

3. cité par M. Leroy, *op. cit.*, p. 83.

۴. frelon، زنبور طلایی یا زنبور سرخ، زنبوری است که نیشی زهرآگین و خطرناک دارد.

د. صنعتگران باید در جامعه چه رده‌ای را اشغال کنند؟

ر. طبقه صنعتگر باید در رده نخست جامعه جای گیرد زیرا از هر حیث مهم‌ترین طبقه است؛ زیرا می‌تواند کاری به دیگران نداشته باشد و دیگران هیچ‌یک نمی‌توانند بی‌نیاز از او باشند؛ زیرا این طبقه با نیروی خود، با کار خود، زندگی را می‌گذرانند. طبقات دیگر باید برای او کار کنند زیرا مخلوق اویند، و آن طبقه، از موجودیت آن‌ها صیانت می‌کند. کوتاه سخن، چون همه چیز با صنعت ایجاد می‌شود پس همه چیز باید برای آن صورت گیرد.

د. صنعتگران جامعه در چه رده‌ای از جامعه جای دارند؟

ر. طبقه صنعتگر را سازمان اجتماعی کنونی، آخرین سازمان اجتماعی، به وجود آورده است؛ نظام اجتماعی هنوز برای کارهای ثانوی، حتی برای بیکارگی، توجه و اهمیتی بیش‌تر قائل است تا برای کارهای مهم‌تر، کارهایی که به نحوی مستقیم‌تر سودمندند. [...].

د. کارهای مورد نظر شما چه ماهیتی دارند؟ در یک کلام شما از نوشتن این شریعات چه هدفی دارید؟

ر. ما می‌خواهیم بیش‌ترین وسایل ممکن برای افزایش رفاه صنعتگران را به آن‌ها نشان دهیم، می‌خواهیم وسایلی را که آن‌ها باید عموماً برای افزایش اهمیت اجتماعی خود به کار برند به آن‌ها بشناسانیم.

د. برای رسیدن به این هدف چه روشی در پیش خواهید گرفت؟

ر. از یک سو تصویری از وضع اجتماعی واقعی صنعتگران به آن‌ها ارائه و نشان می‌دهیم که طبقه‌ای تابع و بسیار پایین‌تر از آن‌اند که باید باشند زیرا آن‌ها شایسته‌ترین و سودمندترین طبقه اجتماع‌اند.

از سوی دیگر راهی را که برای رسیدن به رده نخست اجتماع، از لحاظ حرمت و قدرت باید پیمایند، برای آن‌ها ترسیم خواهیم کرد.

د. پس شما در شریعات خود شورش و طغیانگری را تبلیغ می‌کنید، زیرا طبقاتی که اختصاصاً از قدرت و حرمت برخوردارند مسلماً آماده چشم‌پوشی از امتیازات خود نیستند. ر. نه فقط تبلیغ شورش و طغیانگری نمی‌کنیم، بلکه وسیله جلوگیری از

اعمال خشونت را نشان می‌دهیم، که اگر قدرت صنعتی، در میان جناح‌هایی که برای رسیدن به قدرت در ستیزند منفعل بماند، جامعه در معرض تهدید آن قرار دارد و به سختی می‌تواند مصون از آن باشد.

آرامش همگانی پایدار نخواهد ماند مگر مهم‌ترین صنعتگران اداره‌داری‌های همگانی را به عهده گیرند.

د. توضیح دهید و به ما بگویید که اگر مهم‌ترین صنعتگران اداره‌داری‌های همگانی را عهده‌دار نشوند، چرا آرامش همگانی در خطر خواهد بود؟

ر. دلیلی بسیار ساده دارد: گرایش سیاسی اکثریت جامعه این است که بهترین حکومت ممکن را داشته باشند؛ کم‌ترین حکومت را داشته باشند؛ شایسته‌ترین اشخاص و به‌شیوه‌ای بر آن‌ها حکومت کنند که آرامش همگانی کاملاً تأمین باشد. بنابراین تنها وسیله برآوردن امیال اکثریت در این روابط گوناگون، واگذاری تصدی‌داری‌های همگانی به مهم‌ترین صنعتگران است زیرا اینان دلبسته‌ترین اشخاص به حفظ آرامش‌اند؛ دلبسته‌ترین اشخاص به صرفه‌جویی در هزینه‌های عمومی‌اند؛ و نیز دلبسته‌ترین اشخاص به محدود کردن اعمال خودسرانه‌اند. سرانجام کسانی هستند که در بین تمامی اعضای جامعه بیش‌ترین شایستگی را، در مدیریت قوی از خود نشان داده‌اند و با موفقیت‌هایی که در مؤسسه‌های خصوصی خود به دست آورده‌اند، شایستگی آن‌ها در این کارها محقق شده است.

در شرایط کنونی، آرامش همگانی در مخاطره است به این دلیل که هنجار حکومت با محرزترین خواسته‌های ملت تعارض مستقیم دارد. ملت اصولاً می‌خواهد بهترین حکومت را داشته باشد و حکومت هرگز تا این اندازه برایش هزینه نداشته است. حکومت امروز بیش از حکومت پیش از انقلاب برایش هزینه دارد. پیش از انقلاب، ملت به سه طبقه تقسیم می‌شدند که عبارت بودند از: نجیب‌زادگان، بورژواها، و صنعتگران. نجیب‌زادگان حکومت می‌کردند، بورژواها و صنعتگران هزینه‌های آن را به عهده داشتند. امروز ملت، دیگر دو طبقه دارد: بورژواها که انقلاب کردند و آن را به سود

خود گرداندند، امتیاز انحصاری نجیب‌زادگان برای انتفاع از دارایی‌های همگانی را لغو کردند و در طبقه حاکمان جای گرفتند؛ به نحوی که امروز صنعتگران باید هزینه‌های نجیب‌زادگان و بورژواها، هر دو را متحمل شوند. پیش از انقلاب، ملت پانصد میلیون می‌پرداخت، امروز یک میلیارد می‌پردازد، میلیارد هم کفاف نمی‌دهد، حکومت وام‌های بزرگ می‌گیرد.

آرامش همگانی بیش از پیش در خطر خواهد بود زیرا ضرورتاً هزینه‌ها روزبه‌روز افزایش می‌یابند. تنها وسیله جلوگیری از شورش‌هایی که ممکن است رخ دهد آن است که مدیریت دارایی‌های همگانی؛ یعنی نظارت بر بودجه، به مهم‌ترین صنعتگران واگذار شود.

د. آنچه گفتید بسیار درست است، بسیار جالب توجه است و اهمیت فراوان دارد: اما مستقیماً چیزی را که ما می‌خواهیم بدانیم به ما نمی‌آموزد؛ چیزی که می‌خواهیم برای ما روشن سازید این است: آیا بیرون آوردن مدیریت سطح بالای منافع مالی جامعه از دست نجیب‌زادگان، نظامیان، قانون‌دان‌ها و سودخواران، در یک کلام، از دست طبقاتی که صنعتگر نیستند، بدون وسایل خشونت‌آمیز امکان دارد؟

ر. وسایل خشونت‌آمیز برای واژگون کردن، ویران کردن خوب‌اند، اما فقط برای این کار خوب‌اند. وسایل مسالمت‌آمیز تنها وسایلی‌اند که می‌توان برای ساختن، بنا کردن، در یک کلام، برای استقرار قوانین اساسی پایدار به کار برد. و اما واگذاری مدیریت سطح بالای منافع مالی ملت به مهم‌ترین صنعتگران، یک عمل سازندگی است، مهم‌ترین تدبیر سیاسی است که می‌توان تأیید کرد؛ این تدبیر پایه‌ای برای هر بنای اجتماعی نوین خواهد بود. این تدبیر به انقلاب پایان می‌دهد، ملت را از تکان‌های شدید در امان نگه می‌دارد. مهم‌ترین صنعتگران بدون انتظار مزد کار تنظیم بودجه را به عهده خواهند گرفت و نتیجه آن خواهد شد که کم‌تر کسی دیگر تمایل به این کار خواهد داشت. صنعتگرانی که بودجه را تنظیم خواهند کرد، صرفه‌جویی در هزینه‌های مدیریت امور همگانی را پایه کار خود قرار خواهند داد. بدین‌سان حقوق نسبتاً کمی به کارمندان خواهند پرداخت و چون دیگر اشخاص زیادی چشم

به این مشاغل نخواهند داشت، شمار آن‌ها به اندازه‌ای قابل توجه کاهش خواهد یافت تا آن‌جا که از تعداد داوطلبان نیز کاسته و ضرورتاً نظامی برقرار خواهد شد که شمار بسیاری از کارها، بدون آن‌که حقوقی پرداخت شود، انجام خواهد گرفت. زیرا ثروتمندان بیکاره وسیله‌ای دیگر برای جلب احترام نخواهند یافت. هنگامی که خصیصه صنعتگران و طرز رفتار آن‌ها را در زمان انقلاب بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که آن‌ها اساساً مسالمت‌جویند. صنعتگران نبودند که انقلاب کردند، بلکه بورژواها؛ یعنی نظامیان که جزء نجیب‌زادگان نبودند، قانونگذاران که از عوام بودند، سودخواران که امتیازاتی نداشتند، چنین کردند. امروز هم صنعتگران در احزاب سیاسی موجود نقش درجه دو دارند و دارای هیچ عقیده و حزب خاصی نیستند. بیش‌تر به چپ‌گرایش دارند تا به راست، زیرا خواسته‌های بورژواها کم‌تر به اندیشه‌ی برابری آسیب می‌رسانند تا خواسته‌های نجیب‌زادگان. آن‌ها بیش از هر چیز میل به آرامش دارند. رهبران لیبرال‌ها، چه در مجلس و چه بیرون از آن، ژنرال‌ها، قانون‌دان‌ها، و سودخواران‌اند. نجیب‌زادگان و بورژواها می‌خواهند اداره‌ی دارای همگانی را به عهده داشته باشند، برای این که به سود خود از آن بهره‌گیرند. برعکس، صنعتگران عمده می‌خواهند متصدی آن شوند برای آن‌که تا حداکثر امکان صرفه‌جویی کنند.

صنعتگران به خوبی احساس می‌کنند که برای اداره‌ی منافع همگانی ملت از دیگران شایسته‌ترند، اما این اندیشه را مطرح نمی‌کنند تا آرامش را برای مدتی به هم نزنند. با حوصله منتظر می‌مانند تا افکار در این باره شکل گیرند و نظریه‌ای واقعاً اجتماعی آنان را برای در دست گرفتن سکان امور فراخواند. از آن‌چه گفتیم نتیجه می‌گیریم که وسایل مسالمت‌آمیز، وسایل گفت‌و شنود، استدلال و اقناع، تنها وسایلی هستند که صنعتگران به کار می‌برند یا بر آن‌ها متکی می‌شوند تا اداره‌ی امور همگانی را از دست نجیب‌زادگان و نظامیان و قانون‌دان‌ها و سودخواران و کارمندان دولت بیرون آورند و به دست مهم‌ترین‌های خود بسپارند.

د. موقتاً می‌پذیریم که صنعتگران برای درآوردن مدیریت سطح بالای منافع مالی

جامعه از دست نجیب‌زادگان و بورژواها، و سپردن آن به دست مهم‌ترین‌های خود خشونت به کار نبرند، اما از مقاصد مسالمت‌آمیز صنعتگران این نتیجه حاصل نمی‌شود که این طبقه اجتماعی بتواند در رده نخست جامعه جای گیرد. بنابراین از شما خواهش می‌کنیم که بگویید وسایل صنعتگران برای عملی کردن تغییر عمیق مورد بحث در جامعه چیستند؟

ر. صنعتگران بیش از ۲۴ نفر از هر ۲۵ عضو ملت‌اند و بدینسان از لحاظ نیروی مادی برتری دارند؛ آن‌ها هستند که ثروت‌ها را تولید می‌کنند و لذا قدرت مالی دارند.

از نظر هوش نیز برترند زیرا جمع آن‌ها بیش از همه مستقیماً در رفاه و سعادت همگانی سهیم است.

بالاخره از آن‌جا که برای اداره منافع مالی ملت شایسته‌ترین‌اند، اخلاق انسانی همچون اخلاق الهی ایجاب می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها مدیریت امور اقتصادی را عهده‌دار شوند.

پس صنعتگران همه وسایل لازم را دارند. برای اقدام به نقل و انتقال در سازمان اجتماعی که باید آن‌ها را از طبقه حکومت‌شونده به طبقه حکومت‌کننده تبدیل کند، وسایل مقاومت‌ناپذیر دارند.

د. نظریه شما بسیار قاطع و بسیار مطلق و بسیار انحصاری است؛ می‌خواهید در جامعه تنها یک طبقه باشد، طبقه صنعتگر و این مسلماً ناممکن است زیرا صنعتگران خود نیاز به نظامیان و قانون‌دان‌ها و غیره دارند. آیا در برابر ایرادهایی که به شما وارد آوردیم، توجیهی دارید؟

ر. ایجاد سیستم، ایجاد عقیده‌ای است که طبیعتاً قاطع و مطلق و انحصاری است: پاسخ ما به نخستین بخش از پرسش شما این است. سپس می‌گویید که ما می‌خواهیم تنها یک طبقه در جامعه وجود داشته باشد؛ اشتباه می‌کنید؛ آن‌چه ما می‌خواهیم، یا بهتر بگوییم آن‌چه پیشرفت تمدن ایجاب می‌کند، این است که طبقه صنعتگر نخستین طبقه در طبقات اجتماع باشد، این است که طبقات دیگر تابع آن باشند.

در دوران نادانی، مدیریت کارهای ملی اصولاً نظامی و در درجه دوم صنعتی بود. در آن دوران طبقات جامعه، همه باید تابع طبقه نظامیان می‌بودند. مسلماً سازمان اجتماع در آن دوران نیز همین‌گونه بود، و اگر خصیصه قاطعیت و مطلق‌بودن و انحصاری‌بودن را نداشت، بد بود. پیشرفت تمدن وضعی را پیش آورده که چون مدیریت مردم فرانسه عمدتاً صنعتی است، طبقه صنعتگر باید نخستین طبقه را تشکیل دهد؛ سایر طبقات باید تابع آن باشند. مسلماً صنعتگران نیاز به ارتش دارند، مسلماً نیاز به دادگاه دارند، مسلماً مالکان را نباید مجبور کرد که سرمایه‌های خود را در صنعت به کار اندازند؛ اما هولناک است اگر نظامیان و قانون‌دان‌ها و مالکان بیکاره، در تمدن کنونی، مدیران اصلی دارایی همگانی باشند.

د. دست نگه دارید، دارید مطلب را بیش از حد بسط می‌دهید، دارید وارد عمق مسئله می‌شوید و توجه ندارید که نکته مورد نظر ما در حال حاضر روشن کردن ویژگی وضعیت کنونی امور سیاسی است. این را به اختصار برای ما توضیح دهید.

ر. در دو کلام، خلاصه‌ای که از ما می‌خواهید چنین است: دوران کنونی، دوران انتقالی است.

د. به آینده بازگردیم، واضح بگویند که سرنوشت سیاسی صنعتگران چه خواهد بود؟
 ر. صنعتگران، طبقه نخست جامعه را تشکیل خواهند داد. مهم‌ترین صنعتگران، بدون دریافت پولی، مدیریت دارایی‌های همگانی را خواهند داشت؛ قانون وضع خواهند کرد، جایگاه طبقات دیگر را تعیین خواهند کرد؛ برای هر یک از آن طبقات، به نسبت خدمتی که به صنعت خواهند کرد، اهمیتی قائل خواهند شد؛ نتیجه نهایی انقلاب کنونی ناگزیر جز این نخواهد بود و هنگامی که این نتیجه به دست آمد، آرامش کاملاً تضمین خواهد شد، رفاه و سعادت همگانی با بیش‌ترین سرعت ممکن فراهم خواهد آمد و جامعه از خوشبختی فردی و جمعی، که طبیعت بشر ایجاب می‌کند، برخوردار خواهد شد.

این است عقیده ما درباره آینده صنعتگران و درباره جامعه. و این‌ها هستند ملاحظاتی که مبنای عقیده ما هستند:

۱. بازنگری گذشته جامعه ثابت می‌کند که اهمیت طبقه صنعتگر پیوسته بیش‌تر شده در حالی که از اهمیت طبقات دیگر پیوسته کاسته شده است. و از این جا باید نتیجه بگیریم که طبقه صنعتگر سرانجام مهم‌ترین طبقه را تشکیل خواهد داد.

۲. عقل سلیم این استدلال را در ذهن‌ها جایگیر کرده است: هدف همیشگی انسان‌ها، که همیشه در راه بهبود سرنوشت خود تلاش کرده‌اند، برپایی نظام اجتماعی‌ای بوده که طبقه اجراکننده کارهای سودمند در آن همیشه بیش‌ترین احترام را داشته باشد.

۳. کار، سرچشمه همه فضیلت‌هاست؛ سودمندترین کارها همیشه باید ستوده‌ترین کارها باشند. بدینسان اخلاق الهی و اخلاق انسانی هر دو ایجاب می‌کنند که طبقه صنعتگر نخستین نقش را در جامعه بازی کند.

۴. جامعه، ترکیبی است از افراد: رشد شعور اجتماعی نمی‌تواند چیزی جز رشد شعور فردی در مقیاس گسترده باشد. اگر به مسیر آموزش و پرورش افراد نظر افکنیم خواهیم دید که حاکمیت در مدارس ابتدایی کار سختی است، و در مدارس بالاتر پیوسته حاکمیت بر کودکان، سختی خود را از دست می‌دهد و متقابلاً آموزش، پیوسته نقشی مهم‌تر پیدا می‌کند. آموزش در سطح جامعه نیز همیشه چنین بوده است. کار نظامی؛ یعنی کار فئودال، در آغاز سخت‌ترین کارها بوده و پیوسته از سختی آن کاسته شده است، در حالی که کار اداری پیوسته اهمیت بیش‌تر پیدا کرده و قدرت اداری سرانجام ضرورتاً بر قدرت نظامی تسلط یافته است. نظامیان و قانون‌دان‌ها سرانجام فرمانبر شایسته‌ترین مدیران شده‌اند، زیرا در جامعه روشن‌بین، قدرت قوانین و قدرت نظامیان نباید برای الزام به فرمانبرداری از قانون به کار برده شود مگر علیه کسانی که اقدام به اخلال در سازمان اداری کرده باشند. شایسته‌ترین مدیران باید مفاهیم مربوط به مدیریت نیروی اجتماع را معلوم کنند. و اما مهم‌ترین صنعتگران، که بیش‌ترین شایستگی را در امر مدیریت از خود نشان داده‌اند، چرا که اهمیت خود را مدیون شایستگی در آن‌اند، سرانجام لزوماً مدیریت منافع اجتماعی را به عهده خواهند گرفت.

خوشبختی در پارسایی

فِنِلون، ماجراهای تِلِمَاک، نشر فلاماریون، ۱۹۶۸،
صص ۲۰۵-۲۱۰.

کتاب ماجراهای تِلِمَاک که فِنِلون برای دوکِ بورگنی^۱، که معلم سرخانه‌اش بود، نوشت، کتاب کنار بستر قرن هجدهم شد. این اثر شرح چندین «جزیره کوچک آرمانشهری را دربردارد که در جریان داستان»^۲ به ویژه با وصف سالانت^۳ در کتاب دهم و بتیک^۴ در کتاب دوازدهم همراه است. بتیک را می‌توان «ضد آرمانشهر»، «آرمانشهر به معنای معکوس»، نه آرمانشهر به معنای واقعی، نامید که در توصیف آرمانشهرِ ساخت انسان است. کمالی که بتیک از آن برخوردار است کمالِ داده و نگهداری شده است: خوشبختی را طبیعت، خود در آن‌جا به فراوانی فراهم آورده؛ با کار و کوشش از طبیعت گرفته نشده است.

بتیک پیش از هر چیز از آب و هوا و سرزمینی مساعد برخوردار است، برخلاف سرزمین‌های سایر آرمانشهریان که نوعاً سرزمین‌هایی نامساعد و بایر وصف شده‌اند

۱. Bourgogne، از ایالت‌های فرانسه.

2. R. Tousson, voyage..., p. 97.

3. Salente

4. Bétique

تا پیروزی انسان بر عناصر طبیعی را بیش‌تر جنون دهند. نام آن نیز، مانند آرمانشهر مور، «یوتوپیا»، یا «ایکاری کبابه»، «قانونگذار بزرگ»، نیست بلکه به سادگی نام رودی است که آن سرزمین را مشروب می‌سازد. همچنین دفاع از بتیک در برابر خارج نیز به عهده طبیعت است نه وسایل دفاعی که به این منظور ساخته شوند. سرانجام وضع دقیقاً متضاد اراده‌گرایی آرمانی را در پارسایی مردم آرمانشهر می‌بینیم که فنلون آن‌ها را متصف بدان می‌کند. وفاداری، کم‌خوری، سادگی، ملایمت، و میانه روی در آن‌جا ناشی از قصد آگاهانه یا حتی تلاش بی‌گیر نیست (مانند تروگلودیت‌های منتسکیو: ن.ک.: به متن شماره ۶)، بلکه معلول آمادگی‌های خودانگیخته و تقریباً غریزی است. وانگهی به همین دلیل است که بتیک می‌تواند چشم به قدرت سیاسی نداشته باشد، همچنان‌که نیازی به قانون و قاضی ندارد، «تنها وجدان آنان» کافی است تا آن‌ها را به راه راست هدایت کند و در آن راه ننگه دارد. «چنین می‌نماید که این سرزمین، خوشی‌های عصر طلایی را همچنان حفظ کرده است»، آستره^۱ «هنوز در این جهان، بین انسان‌ها پنهان است» و این اوج تضاد با اندیشه آرمانشهر است که رؤیای بازسازی بهشت در این جهان را در سر دارد و حال آن‌که فنلون بقای بهشت را توصیف می‌کند، کاری که با توجه به تفسیرهای بعدی او به «جهان ساده و دلپذیری که در حال پیدا شدن است»^۲ اشارت دارد و مسلماً سعادت‌مندی بتیک را به سنت باستانی عصر طلایی می‌پیوندد.

کتاب هفتم

اما تلماک به آدوآم^۳ گفت:

— به یاد دارم از سفری با من سخن گفتید که وقتی از مصر بازگشتیم، به بتیک داشتید. بتیک کشوری است که شگفتی‌های بسیار از آن نقل می‌کنند، که به سختی می‌توان باور کرد. بگوئید آیا آن‌چه درباره آن کشور می‌گویند حقیقت دارد.

۱. Astrée (به یونانی Astraia)، در اساطیر یونان دختر زئوس است که در عصر طلایی بین انسان‌ها زندگی می‌کرد و سپس به آسمان رفت و صورت فلکی سنبله (Viergo) شد.

۲. cité par A. Caen, *Les aventures de Télémaque*, Hachette, 1923, t. I, p. 324.

۳. Adoam

آدوآم پاسخ داد:

— با خوشحالی بسیار آن کشور پرآوازه را که شایسته کنجکاوی شما و فراتر از آن‌هاست که شهره بدان است، برای تان وصف می‌کنم.
و چنین آغاز کرد:

«رود بتیس^۱ در سرزمینی حاصلخیز و زیرآسمانی دل‌انگیز، که همیشه شفاف است، جریان دارد. این کشور نام خود را از نام آن رود گرفته است که در فاصله کمی از ستون‌های هرکول^۲، به اقیانوس اطلس می‌ریزد؛ در همان محلی که در گذشته دریای خشمگین، سدهای خود را شکست و خشکی تارسیس^۳ را از افریقای بزرگ جدا کرد. گویی این کشور خوشی‌های عصر طلایی را همچنان حفظ کرده است. زمستان‌هایی ملایم دارد و هرگز بادهای شدید در آن نمی‌وزند. نسیمی لطیف، که در میانه روز هوا را خنک می‌کند، همیشه از گرمای تابستان می‌کاهد. بدینسان سراسر سال، هماغوشی سعادتبخش بهار و پاییز است که گویی دست به دست یکدیگر می‌دهند. زمین در تپه ماهورها و دشت و صحرای آن دو بار محصول می‌دهد. دوسوی جاده‌ها پوشیده از برگ‌بوها، یاسمن‌ها، و ناربن‌ها و درختان دیگر است که همیشه سرسبز و پُرگل‌اند، و کوه‌ها مملو از گله‌های دام‌اند که پشم‌های لطیف آن‌ها مورد پسند ملت‌های آشناست. معادن طلا و نقره در این کشور فراوان‌اند، اما ساکنان ساده، و در عین سادگی خوشبخت آن، شایسته نمی‌دانند که طلا و نقره را جزء ثروت‌های خود محسوب دارند و تنها چیزهایی را ارزشمند می‌دانند که به‌راستی نیازهای انسان‌ها را برآورند. هنگامی که ما با این ملل دادوستد را آغاز کردیم، متوجه شدیم که طلا و نقره را مانند آهن، از جمله برای ساختن تیغه‌های خیش زنی به کار می‌برند. چون هیچ دادوستدی با خارج نداشتند نیازمند به پول نبودند. آن‌ها همه تقریباً

1. Bétis

۲. جبل الطارق

3. Tharsis

شبان یا برزگران در این کشور اندک‌اند، زیرا نمی‌خواهند جز هنرهایی که به کار ضروریات واقعی انسان می‌روند کاری دیگر کنند؛ در این کشور بیش‌تر اشخاص به کشاورزی یا گله‌چرانی مشغول‌اند، حتی به هنرهایی که برای زندگی ساده و قناعت‌آمیز آن‌ها ضروری است، نمی‌پردازند.

زنان در آن‌جا، پشم‌های لطیف را می‌ریسند و با آن‌ها پارچه‌هایی فوق‌العاده سفید می‌بافند. نان می‌پزند، خوراک تهیه می‌کنند و این کار برای آن‌ها آسان است زیرا در این کشور میوه و شیر فراوان، و گوشت کمیاب است. زنان با پوست گوسفندان کفش‌هایی سبک برای خود و شوهران و فرزندان خود می‌دوزند؛ چادرهایی از پوست حیوانات و یا از پوست درختان درست می‌کنند. لباس‌های خانواده را می‌دوزند و می‌شویند و خانه‌ها را به نحوی ستایش‌انگیز تمیز و مرتب نگه می‌دارند. دوزندگی در آن‌جا آسان است، زیرا کسی در آن آب و هوای ملایم جز پارچه‌ای ظریف و سبک که برشی هم ندارد به تن نمی‌پوشاند و آن پارچه را با چین زیاد به دور بدن خود می‌پیچد و به این ترتیب هر شکلی که می‌خواهد به آن می‌دهد.

مردان جز کشت زمین و چراندن گله، هنری مگر کار با چوب و آهن ندارند، حتی آهن را نیز بیش‌تر جز برای ساختن ابزارهای شخم‌زنی به کار نمی‌برند. هنرهای مربوط به معماری از نظر آن‌ها سودی ندارند زیرا هرگز خانه نمی‌سازند و می‌گویند: «ساختن خانه‌ای که بسی بیش از ما عمر می‌کند، دلبستن بسیار به خاک است. کافی است خود را از هوای نامساعد در امان نگه داریم.» دیگر هنرهای ارزشمند یونانیان و مصریان و سایر ملت‌های متمدن را اختراع‌هایی محصول خودپسندی و تن‌آسانی می‌دانند و از آن‌ها روی گردان‌اند.

هنگامی که با آن‌ها دربارهٔ ملت‌های دیگر سخن گفته می‌شود که بناهایی بی‌ظنیر، اسباب و آلاتی از طلا و نقره، پارچه‌هایی سوزن‌دوزی و سنگ‌دوزی شده، عطرهایی فرحبخش، خوراک‌هایی لذیذ، سازهایی با صدای دلنشین می‌سازند، چنین پاسخ می‌دهند: «این ملت‌ها بسیار بدبخت‌اند که آن همه کار

و صنعت را صرف تباهی خود کرده‌اند! این زائده‌ها دارندگان خود را تن‌آسان و منگ و سرگردان می‌کنند؛ کسانی را که از آن‌ها بی‌بهره‌اند به وسوسه می‌اندازند تا با ستمگری و خشونت آن‌ها را به دست آورند. آیا می‌توان از زائده‌ای نام برد که جز تباهی انسان‌ها کاربردی داشته باشد؟ آیا انسان‌های آن کشورها از ما تندرست‌تر و نیرومندترند؟ عمری درازتر از ما دارند؟ با یکدیگر متحدند؟ زندگانی آزادتر، آرام‌تر، شادمان‌تر دارند؟ - برعکس به یکدیگر حسادت می‌ورزند، از رقابت‌های پست و زشت خویش در عذاب‌اند، پیوسته از جاه‌طلبی، ترس، خست، و نظرتنگی پریشان خاطرند، از لذت بردن‌های ساده و بی‌شائبه ناتوان‌اند زیرا برده آن نیازهای ساختگی‌اند که خوشبختی خود را بدان‌ها وابسته‌اند.»

آدوآم چنین ادامه داد: این انسان‌های خردمند، که خردمندی را تنها با مطالعه ساده طبیعت آموخته‌اند، این‌گونه سخن می‌گفتند. آن‌ها از آداب‌دانی ما می‌هراسند و باید اقرار کنیم که آداب‌دانی آن‌ها در کمال سادگی‌اش از ما بیش‌تر است. آن‌ها زمین‌ها را تقسیم نکرده‌اند و همه با هم زندگی می‌کنند. هر خانواده‌ای را رئیس خانواده اداره می‌کند که یک شاه واقعی است. پدر خانواده حق دارد فرزندان و نوادگان خود را، اگر کار بدی کرده باشند، تنبیه کند، اما پیش از این کار عقیده دیگر افراد خانواده را می‌پرسد. چنین تنبیه‌هایی تقریباً هیچ‌وقت ضرورت نمی‌یابند، زیرا آن سرزمین خوشبخت، مهد اخلاق پاک، نیت نیکو، فرمانبرداری، و ترس از کار زشت است. چنین به نظر می‌رسد که آستره، که می‌گویند به آسمان رفته، هنوز آن‌جا و بین آن‌ها پنهان است. آنان نیاز به قاضی ندارند زیرا وجدان‌شان قاضی آن‌هاست. دارایی‌ها، همه مشترک‌اند: میوه‌های درختان، محصولات زمین، شیر دام‌ها آن قدر فراوان‌اند که مردمی چنان کم‌خوراک و صرفه‌جو نیاز به تقسیم آن‌ها ندارند. در آن سرزمین زیبا، خانواده‌ها، خانه به‌دوش‌اند. هنگامی که میوه‌های محلی را که در آن مقیم‌اند مصرف کردند و مراتع را به آخر رساندند، چادرهای خود را به محلی دیگر می‌برند. میل ندارند با یکدیگر درافتند و با

عشقی برادروار یکدیگر را چنان دوست دارند که با هیچ چیز متزلزل نمی‌شود. صلح و وحدت و آزادی را، دل‌کندن از ثروت‌های بیهوده و لذت‌های فریبنده برای آن‌ها نگه می‌دارد. همه برابر و همه برادرند. جز تمایز ناشی از تجربه پیرانِ خردمند و خردمندیِ فوق‌العاده جوانانی چند که با سالخوردگان پارسا برابری می‌کنند، هیچ تبعیضی بین آن‌ها دیده نمی‌شود. نوای هول‌انگیز و منحوس دغلكاری، خشونت، پیمان‌شکنی، دعواها، و جنگ‌ها هرگز در آن سرزمینِ محبوب خدایان به گوش نمی‌رسد. هرگز آن سرزمین را خون انسانی گلگون نکرده است؛ حتی خون بره‌ای هم در آن‌جا به زحمت ریخته می‌شود.

 روبسپیر

به سوی سعادت جهانی

روبسپیر، گفتار دربارهٔ اخلاق سیاسی، متن‌های
 برگزیده، نشریات سوسیال، ۱۹۵۸، ج ۳، ص ص
 ۱۱۱-۱۱۳.

ماکسمیلین دو روبسپیر^۱ به ظاهر و در باطن نیز آرمانگرا نیست. آثار فکری او چند رسالهٔ کوتاه و به‌ویژه هزار سخنرانی در برابر مجالس یا برای ژاکوبین‌ها هستند که شباهتی با «سبک آرمانشهری» ندارند. و اما نگرش‌های این روسوگرای پرشور، درک او از تاریخ و انسان و سیاست، و هدف‌هایی که برای آن‌ها تعیین می‌کند، و نیز رفت و برگشت دائمی او بین آرمان و واقعیت، که باید بر پایهٔ آرمان باز ساخت، همه نشان از آرمانشهر دارند.

روبسپیر به آینده^۲ می‌نویسد: «می‌خواهیم یک سالانت پایه‌گذاری کنیم»^۳. سالانت؟ که کم‌تر دولت‌شهر آرمانی تلماک فنلون است تا حاکمیت پارسایی شدید که به عقیدهٔ روبسپیر با دموکراسی درهم آمیخته است و برقراری «سعادت جهانی» تجلی

۱. Maximilien de Robespierre (۱۷۵۸-۱۷۹۴)، وکیل دعاوی و سیاستمدار انقلابی فرانسه.

۲. Robert Lindet (۱۷۴۶-۱۸۲۵)، سیاستمدار انقلابی فرانسه.

3. cité par R. Ruyer, p. 95.

آن خواهد بود. قدرت روبسپیر یا آرمانشهر: در واقع حتی ارادهٔ تابعیت کامل سیاست از «اصول»، محور اصلی این اندیشه است. بعدها هگل خاطر نشان کرد که «روبسپیر اصل پارسایی را هدفی والا شناخت و می‌توان گفت که این مرد پارسایی را جدی گرفت».^۱

تاریخ بشر به‌طور کلی، تاریخ رودرویی سنگدلانهٔ خوب و بد، پارسایی و فرومایگی است: «این دو خصلت، که سرنوشت جهان ما را تعیین می‌کنند، با یکدیگر متضاد و در ستیزه‌اند».^۲ این ستیزه در نظام سیاسی دقیقاً با نبرد مردم که مظهر خوبی‌اند («به‌طور کلی دادگتر و نیکوتر از مردم وجود ندارد»)^۳، با دشمنان‌شان، شاهان، اشراف، و غیره که ضد اخلاق محض‌اند همسان است. تاکنون بدی برنده بوده: «زمین و زمان را جنایت و خودکامگی در اختیار داشته‌اند؛ آزادی و پارسایی به زحمت لحظه‌ای در چند نقطه از جهان آسوده بوده‌اند».^۴ این‌جا پویایی آرمانشهر را در توصیف مرحلهٔ فاجعه‌آمیز «پیش» از ورود به عصر طلایی می‌بینیم. انقلاب در این مرحله نقش محوری جواز‌گذار از گذشتهٔ بد به آیندهٔ خوب را بازی می‌کند: وانگهی به سبب همین نقش تاریخی باید به هر بها، حتی به بهای ترور^۵، در برابر دشمنانش از آن دفاع کرد و امکان‌زایش «عصر جدید» را برایش فراهم آورد.

پیش از پیروزی پارسایی و نیکبختی «وحشت از جنایت، موجب امنیت بی‌گناهی می‌شود»^۶ نتیجه‌ای که روبسپیر پیش‌گویی می‌کند و تاریخ رو به آن سوی دارد، چنین است: دولت که «شاهکار پارسایی و خرد انسان است»، و روبسپیر معجزات آن را در گفتار دربارهٔ اصول اخلاق سیاسی، جزء به جزء و به‌عنوان هدف‌های میان‌مدت، با سرآغاز «ما می‌خواهیم...» شرح می‌دهد؛ هدف‌هایی که وسایلش، پیش از همه برقراری مردم‌سالاری واقعی با آن‌ها وفق می‌دهد و کار اصلی‌اش «بتر کردن»^۷ افراد، غرق مجدد «فرومایگی‌ها در عدم»، و بدینسان تجدید وحدت سعادت‌بخش اولیهٔ انسان، بین کسانی است که «از نو جان گرفته‌اند».

1. cité par G. Labica, *Robespierre, une politique de la philosophie*, PUF, 1991, p. 26.

2. Robespierre, t. III, p. 159.

3. *Ibid.*, t. I, p. 73.

4. *Ibid.*, t. III, p. 156.

5. اشاره به دوران ترور و وحشت در انقلاب فرانسه، که روبسپیر بانی آن بود.

6. *Ibid.*, t. III, p. 189.

7. *Ibid.*, t. III, p. 158.

هنگام آن است که هدف انقلاب و پایان راه خود را روشن کنیم. هنگام آن است که موانع پیش روی خود و وسایل رسیدن به آن هدف را بشناسیم: اندیشه‌ای ساده و مهم که هرگز بدان توجه نشده است. آخر حکومتی فاسد و نالایق چگونه می‌تواند به چنین انقلابی تحقق بخشد؟ یک شاه، یک سنای خودپسند، یک سزار، یک کرامول^۱ باید پیش از هر کار طرح‌های خود را جامه‌ای از مذهب بپوشاند، با فرومایگی‌ها کنار بیاید، احزاب را ناز و نوازش کند، حزب نیکان را نابود کند، ملت را سرکوب کند تا به هدف جاه‌طلبانه و خائنانه خود دست یابد. اگر ما وظیفه‌ای سنگین‌تر به عهده نداشتیم، اگر تنها منافع گروه یا اشرافیتی نوین را در نظر داشتیم، می‌توانستیم مانند برخی از نویسندگان، که نادانی آن‌ها بیش‌تر از فسادشان است، بر این باور باشیم که نقشه انقلاب فرانسه جزء به جزء در کتاب‌های تاسیت^۲ و ماکیاول نوشته شده است و ما باید شرح وظایف نمایندگان مردم را در تاریخ اوگوست^۳، تیر^۴ یا وسپازی^۵، یا حتی در تاریخ برخی از قانونگذاران فرانسه جست‌وجو کنیم؛ زیرا خودکامگان با اندک تفاوتی در خیانت و سنگدلی مانند یکدیگرند.

ما می‌خواهیم اسرار سیاسی شما را بر جهانیان فاش کنیم تا دوستداران میهن بتوانند با ندای خرد به منافع همگانی پیوندند؛ تا ملت و نمایندگان در کشورهای از جهان، که آگاهی از اصول واقعی آن‌ها امکان دارد، مورد احترام باشند؛ تا فتنه‌انگیزی که پیوسته در صددند جایگزین فتنه‌انگیزان دیگر شوند، مطابق قواعدی ساده و منسجم محاکمه شوند.

باید از پیش دورانیش بود تا بتوان سرنوشت آزادی را نه به دست مردم،

۱. Oliver Cromwell (۱۵۹۹-۱۶۵۸)، سیاستمدار انگلیسی که علیه چارلز اول قیام کرد و او را کشت. بعدها که به حکومت رسید خود دیکتاتور شد.

۲. Tacitus (۲۰۰-۲۷۶ پس از میلاد) امپراتور رم از ۲۷۵ تا ۲۷۶ پس از میلاد.

۳. Auguste (۶۳ پیش از میلاد - ۱۴ پس از میلاد)، نخستین امپراتور روم از ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۴ پس از میلاد.

۴. Tiber (۴۲ پیش از میلاد - ۳۷ پس از میلاد)، امپراتور روم از ۱۴ تا ۳۷ پس از میلاد.

۵. Vespasian (۹ تا ۷۹ پس از میلاد)، امپراتور روم از ۶۹ تا ۷۹ پس از میلاد.

که درمی‌گذرند، که به دست حقیقت سپرد که جاودانه است؛ بدانسان که اگر منافع مردم توسط حکومت به فراموشی سپرده شد یا به دست اشخاص فرومایه افتاد، نور اصول پذیرفته شده به طور طبیعی خیانت‌ها را برملا کند و نورسیدگان حتی از اندیشه ارتکاب جنایت جان سپارند.

خوشبخت مردمی که بتوانند به این جا برسند! زیرا نظامی که خرد همگانی در آن ضامن آزادی باشد، در برابر هر تعرض تازه، کدام امکان است که در اختیار نداشته باشد!

هدف ما چیست؟ بهره‌مندی از آزادی و برابری در آرامش و با عدالت جاودانی است که قوانین آن نه روی سنگ و مرمر که در قلب انسان‌ها، حتی در قلب برده‌ای که آن را از یاد برده و خودکامه‌ای که آن را انکار می‌کند، حک شده است.

ما نظامی را خواهیم که در آن عواطف پست و سنگدلانه زنجیر شوند و عواطف نیک و بزرگووارانه را قوانین زنده نگه دارند؛ جاه‌طلبی در آن تمایل به شایستگی افتخار خدمت به میهن باشد؛ حتی تمایزها نتیجه برابری باشند؛ شهروند تابع مقام قضا و مقام قضا تابع مردم و مردم تابع عدالت باشند؛ میهن رفاه افراد را تأمین کند تا آنان از سربلندی پیشرفت‌ها و از افتخار میهن برخوردار شوند؛ روان‌ها به سبب تبادل مداوم احساسات جمهوری‌خواهی و احساس نیاز به شایسته شناخته شدن از دید ملت، پیوسته نیرومندتر شوند؛ هنرها، زینت آزادی باشند، آزادی‌ای که به هنرها ارج می‌نهد؛ بازرگانی سرچشمه دارایی همگانی باشد و نه گرد آمدن ثروت‌های بی حساب در چند خانواده.

ما می‌خواهیم در کشورمان اخلاق را جایگزین خودخواهی، درستکاری را جایگزین فخرفروشی، اصول را جایگزین رسوم، وظایف را جایگزین آداب، امپراتوری خرد را جایگزین سلطه رسم روز، خوار شمردن فرومایگی را جایگزین تحقیر بینوایی، عزت نفس را جایگزین کبر و نخوت، بزرگی روح را جایگزین خودپسندی، عشق به افتخار را جایگزین عشق به پول، انسان‌های

نیک را جایگزین همباز خوب، شایستگی را جایگزین دسیسه‌گری، نبوغ را جایگزین رندی، حقیقت را جایگزین هیاهو، دلنشینی خوشبختی را جایگزین دلزدگی خوشگذرانی، بزرگی انسان را جایگزین کوچکی بزرگان، مردم بزرگمنش و نیرومند و خوشبخت را جایگزین مردم فرومایه و سبکسر و بینوا، خلاصه فضایل و معجزات جمهوری را جایگزین فرومایگی‌ها و بلاهت‌های نظام پادشاهی کنیم.

در یک کلام می‌خواهیم انتظارهای طبیعت را برآوریم، سرنوشت انسان را به کمال برسانیم، وعده‌های فلسفی را عملی کنیم، مشیت حاکمیت درازمدت جنایت و خودکامگی را ندیده بگیریم. باشد که فرانسه که پیش از این بین کشورهای برده سرشناس بود و بر افتخار ملت‌های آزاد سایه می‌افکند الگوی ملت‌ها، وحشت سرکوبگران، تسلائی ستمدیدگان، زینت کائنات شود و ما که کار خود را با خون خود مهور می‌کنیم، بتوانیم دست‌کم سپیده‌دم سعادت جهانی را ببینیم. این است آرزوی ما، این است هدف ما.

چگونه حکومتی می‌تواند این معجزه‌ها را تحقق بخشد؟ تنها حکومت مردمی یا جمهوری: این دو واژه به‌رغم بی‌رویه‌گی‌های زبان عامیانه، مترادف‌اند، زیرا حکومت اشرافی پیش‌تر از حکومت پادشاهی، جمهوری نیست. مردم‌سالاری، دولتی نیست که مردم در آن پیوسته گردهم آیند و خود امور همگانی را نظم دهند، و از آن نیز کم‌تر دولتی است که در آن هزارها جناح مردمی با تدابیر جداگانه، شتابگرانه، و متناقض درباره سرنوشت کلی جامعه تصمیم بگیرند: چنین حکومتی هرگز وجود نداشته است و نمی‌توانسته هم وجود داشته باشد مگر مردم را به استبداد کشیده باشد.

مردم‌سالاری، دولتی است که در آن مردم حاکم، براساس قوانینی که وضع می‌کنند هر آنچه را می‌توانند به‌خوبی انجام دهند، خود انجام دهند و آن چه را که نمی‌توانند خود انجام دهند به‌وسیله نمایندگان‌شان انجام دهند.

بنابراین شما باید قواعد رفتار سیاسی خود را در اصول حکومت مردم‌سالاری جست‌وجو کنید.

بولور لیتون

ابهام خوشبختی آرمانی

بولور لیتون^۱ نژاد آینده، ترجمه ا. دتوش مارابوت
 ورویه، ۱۹۷۳، صص ۲۲۴ - ۲۳۱.

پرسشی که آرمانشهر پیش می‌کشد و پاسخ مثبت به آن می‌دهد تا مدت‌ها مسئله امکان تحقق آن بود: آیا کمال، دست یافتنی است، برای انسان تحقق‌پذیر است؟ اما از قرن هجدهم و به ویژه از نیمه قرن بعد، پرسش دومی به پرسش نخست افزوده و حتی اندک‌اندک جایگزین آن می‌شود: آیا این کمال تحمل‌پذیر است؟ آیا انسان، با فرض این‌که به آن دست یابد، که با توجه به تحولات سیاسی و علمی و فنی بیش از پیش محتمل می‌نماید، جز یک زندان طلایی یا یک «کاخ بلورین» (داستایفسکی) برای خود ساخته است که با طبیعت عمیق او سازگار نیست؟ در واقع پرسش اصلی در زمان ادوارد بولور لیتون، نژاد آینده (۱۸۷۱)، همین است.

راوی که از دهلیز یک معدن بازدید می‌کند، تصادفاً وارد جهانی زیرزمینی می‌شود که تمدنی فوق‌العاده پیش‌رفته به نام وریلیا^۲ در آنجا شکوفاست. علت‌های

۱. Edward Bulwer Lyton (۱۸۰۳ - ۱۸۷۳)، سیاستمدار و نویسنده انگلیسی.

گوناگون و به‌ویژه استفاده از یک منبع نیروی نامحدود و پایان‌ناپذیر، به‌نام «وریل»^۱، مردم این مفاک‌ها را به آستانه «کمال آرمانی» رسانده است. «همه رؤیاهای بشر دوستان ما»، صلح، آزادی، برابری، همچنین پارسایی و حتی عمر طولانی در آن‌جا تحقق یافته‌اند. راوی می‌بیند که «گرچه وریلیایی‌ها کلاً زندگانی بسیار خوشبخت‌تری از نژادهای روی زمین دارند»، اما زندگی در آن‌جا ممکن است به واقع برای انسان‌ها تحمل‌ناپذیر باشد.

پس از بولورلیتون نویسندگان بسیاری این اندیشه را به شکل‌های گوناگون بیان کرده‌اند. امیل زولا درباره فامیلیست^۲ فوریه‌گرایانه گیز می‌پرسد «نظم، قاعده، نظام، رفاه؛ اما آیا با آرزوی ماجرا، با مخاطره‌های زندگانی آزاد و پرماجرا؟»^۳ فراوانی و امنیت، دلهره و دل‌بستگی و درگیری نداشتن سرانجام خستگی عمیق بی‌درمانی می‌آورد که جز مواد مخدر^۴، خودکشی یا فرار^۵ چاره‌ای نخواهد داشت. وانگهی – در این‌جا درس قدیمی‌تر ماندویل، و افسانه زنبوران عسل (۱۷۱۴) او را بازمی‌یابیم^۶ – شرارت‌ها و جنگ‌ها، برای آفرینندگی و قهرمانی، برای آن‌چه موجب عظمت خاص‌گونه انسان است گزیرناپذیرند، اگر این‌ها نباشند ممکن است انسان به کودنی یکنواخت و یأس‌آوری مبتلا شود. «رؤیای ما از کمال هرچه باشد [...]، آن‌گونه ساخته نشده‌ایم که زمانی دراز حتی از این خوشبختی، که آرزوی ما را داریم، بهره‌مند شویم».

پس از گفت‌وگویم با زی^۷ دچار مالیخولیایی عمیق شدم [...] زندگی مسالمت‌آمیز و پارسایانه مردمی که نخست بسیار عالی به نظرم آمده بود، به سبب تعارض آن با دل‌بستگی‌ها، درگیری‌ها، و معایب دنیای بالا اندک‌اندک مرا می‌آزرد و در نظرم خسته‌کننده و یکنواخت می‌نمود. آرامش بی‌دغدغه فضا نیز خسته‌ام می‌کرد. دوست داشتم تغییری، تاریکی‌ای یا توفانی زمستانی در آن بینم. کم‌کم حس

1. Vril

۲. Familistère، در سیستم آرمانی فوریه، اجتماعی است مرکب از چندین خانواده.

3. Guise, cité par H. Desroches, *La Société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, p. 330.

4. D. Halévy, *Histoire de quatre ans, 1997-2001*, p. 20 sq.

5. I. Levin, *Un bonheur insoutenable*, p. 199 et sq.

6. Mandeville, *Fable des abeilles*.

7. Zee

می‌کردم که رؤیای کمال و آرزوهای شتابزده‌ی ما برای جهانی بهتر، والاتر و آرام‌تر، هر چه باشد، ما آدم‌های میرای جهان بالایی برای آن ساخته نشده‌ایم که زمانی دراز حتی از این خوشبختی که آرزویش را داریم، بهره‌مند شویم.

شگفت‌انگیز بود که می‌دیدیم در جامعه‌ی ورلیا موفق شده‌اند تقریباً همه‌ی امیدهایی را که فیلسوفان گوناگون جهان بالایی، همچون آرمانی برای آینده‌ی واهی به انسان داده‌اند، در سیستمی واحد‌گرد آورند و هماهنگ کنند؛ دولتی بود که جنگ با همه‌ی آسیب‌هایش در آن امکان نداشت؛ دولتی بود که آزادی فرد و جمع به بالاترین درجه تأمین بود، حتی از آن دشمنی‌هایی که در جهان ما آزادی را به مبارزه‌های مداوم احزاب مخالف وابسته می‌سازند، خبری نبود؛ فساد که دموکراسی‌های ما را آلوده می‌کند و ناخشنودی‌ها که تخت پادشاهی‌های ما را می‌خورد در آن‌جا ناشناخته بود. برابری حرف نبود، واقعیت بود. ثروتمندان را آزار نمی‌دادند زیرا کسی به آنان رشک نمی‌برد. مسائل مربوط به کار شاق طبقه‌ی کارگر، که هنوز در جهان ما حل نشده و انگیزه‌ی این همه اختلاف بین طبقات گوناگون است، به نحوی بسیار ساده حل شده بود: طبقه‌ی کارگری جدا و متمایز از سایر طبقات نداشتند. اختراع‌های مکانیکی بر پایه‌ی اصولی غیر از اصول پژوهش‌های ما عملی شده بودند و دستگاه مولد نیرویی ساخته بودند که بی‌اندازه قوی‌تر و عملی‌تر از همه‌ی مولدهای آبی و برقی ساخت ما بود. یاری‌کودکانی که نیروی فوق‌العاده نداشتند اما کارشان را مانند یک بازی و تفریح دوست داشتند، برای راه انداختن آن کافی بود. دارایی‌های همگانی با کار همین مولد، تولید می‌شد و این دارایی‌ها آن‌گونه در راه مصالح همگانی به کار می‌رفتند که هرگز صدای شکایتی به گوش نمی‌رسید. مفاسدی که شهرهای ما را به تباهی می‌کشند در آن‌جا امکان عملی نداشتند. سرگرمی‌ها فراوان اما بی‌آلایش بودند. هیچ جشنی به مستی، به نزاع، به بیماری نمی‌انجامید. عشق با شدت هرچه تمام‌تر وجود داشت اما وقتی به وصال می‌انجامید وفادارانه بود. زنا، بی‌بندوباری، عیاشی در آن کشور پدیده‌هایی ناشناخته بودند. ورلیایی‌ها برای یافتن حتی

نام آن‌ها ناگزیر به ادبیات کهنه‌ای مراجعه می‌کردند که هزاران سال پیش نگاشته شده بود. کسانی که نظریه‌های فلسفی را در سرزمین ما بررسی کرده‌اند، می‌دانند که تنها نتیجه این کژروی‌های شگفت در زندگی متمدنانه، تقویت اندیشه‌هاست که پیوسته بررسی می‌شوند، به زبان آورده می‌شوند، ریشخند می‌شوند، مورد ایراد و اعتراض واقع می‌شوند، گاه به طرزی جانبدارانه آزموده می‌شوند، در آثار تخیلی وارد می‌شوند، اما هرگز به نتیجه عملی نمی‌رسند. ملتی که من این‌جا تشریح می‌کنم پیشرفت‌های فراوان دیگری به سوی کمال آرمانی کرده است. دکارت جداً بر این باور بود که عمر انسان در این جهان می‌تواند آن‌قدر طولانی شود که گرچه در این جهان، جاودانه نخواهد بود اما یادآور عمر انبیا خواهد بود، که دکارت آن را بین صد تا صد و پنجاه سال تخمین می‌زد. بسیار خوب! رؤیای خردمندان در آن‌جا عملی شد و از آن نیز فراتر رفته بود؛ زیرا سن سالخوردگان به بیش از یکصد سال می‌رسید. این طول عمر با سلامتی کامل و خلل‌ناپذیری همراه بود که بیش از خود طول عمر خوشایند بود. بیماری‌هایی که به نژاد ما آسیب می‌رسانند، به سادگی با کاربرد دانشمندان نیرویی طبیعی که هم جان می‌دهد و هم جان می‌ستاند و ذاتی وریل است، درمان می‌شدند. روی زمین این اندیشه ناشناخته نیست، گرچه همیشه فریفتگان و شیادان از آن سخن می‌رانند و مبنایی جز مفاهیم آشفته مسمریسم^۱، نیروی سحرآمیز، و غیره ندارد. [...].

بنابراین مسلم است که وریلیایی‌ها در مجموع زندگی بسیار مطلوب‌تری نسبت به نژادهای روی زمین دارند که به رؤیاهای دلیرترین بشر دوستان تحقق می‌بخشد و تقریباً نمایانگر تصویری است که هر شاعری می‌تواند از زندگانی فرشتگان داشته باشد. با وجود این اگر هزار انسان را، از بهترین و فیلسوف‌ترین‌هایی که می‌توان در لندن و برلن و نیویورک و حتی بۇستن یافت،

۱. Mesmérisme، نظریه‌های Franz Anton mesmer (۱۷۳۴-۱۸۱۵)، پزشک آلمانی که پایه‌گذار نظریه مغناطیس حیوانی بود. این نظریه‌ها هیچ پایه علمی نداشتند؛ به عقیده او آهن‌ربا می‌توانست همه بیماری‌ها را درمان کند.

برگزینیم و بین آن مردم خوشبخت بگذاریم من یقین دارم که در کم‌تر از یک سال از دلتنگی جان خواهند سپرد، یا انقلاب خواهند کرد و صلح آن‌جا را برهم خواهند زد و خود در تمنای تور^۱ خاکستر خواهند شد.

بی‌شک من نمی‌خواهم نقدهای ابلهانه را از نژادی که خود بدان تعلق دارم وارد این داستان کنم، برعکس کوشش من بر آن بوده است که نشان دهم اصول اداره سیستم اجتماعی وریلیا این امکان را فراهم نخواهد کرد که آن اجتماع یکی از نمونه‌های عظمت انسانیت شود، که کتاب‌های تاریخی جهان روی زمین پر از آن‌هاست. [...] اما اگر من نمی‌خواهم از هم‌نوعان خود انتقاد کنم و نشان دهم که انگیزه‌های تلاش و جاه‌طلبی‌های افراد در جامعه‌ای که مبارزه و مجادله جزء آن است، در اجتماعی که می‌خواهد سعادت‌ی آرام و بی‌آلایش برای شهروندان خود تأمین کند و فرض را بر این می‌گذارد که قدرت‌های پایدار چنین وضعی دارند، همه نابود می‌شوند و یکدیگر را خنثا می‌کنند، اما این قصد را نیز ندارم که جمهوری وریلیا را شکل آرمانی جامعه سیاسی معرفی کنم، که همه تلاش‌های ما باید معطوف به آن باشد. برعکس، چون ما طی قرن‌ها عناصر تشکیل‌دهنده هستی انسان را به‌خوبی ترکیب کرده‌ایم، امکان ندارد بتوانیم روش زندگانی وریلیایی‌ها را بپذیریم، یا عواطف و احساسات خود را بر پایه شیوه اندیشیدن آن‌ها تنظیم کنیم؛ به همین دلیل: این مردم که نه تنها به نژاد ما تعلق داشته‌اند بلکه به عقیده من، با توجه به ریشه زبان‌شان، فرزندان یکی از نیاکان خانواده بزرگ آریایی‌اند، که سرچشمه مشترک همه تمدن‌های جهان ماست؛ این مردم که به حکم سنت‌های تاریخی و اساطیری خود، دگرگونی‌هایی یافته‌اند که از آن‌ها آگاهییم، اکنون گونه‌ای متمایز تشکیل می‌دهند که آمیختن با آن برای نژادهای جهان بالا (روی زمین) ممکن نیست. وانگهی بر این باورم که اگر روزی آنان از اندرون زمین به در آیند براساس اندیشه سنتی‌شان درباره سرنوشت آینده خود، آن‌جا را به ویرانی خواهند کشید تا جایگزین نژاد کنونی انسان‌ها شوند.

۱. Tur، رب‌النوع جنگ که در دین ژرمنی تپو گفته می‌شد و نورمان‌ها او را تور می‌نامیدند.

افلاطون

آرمان وحدت سیاسی

افلاطون، ج—مهوری، ترجمه فرانسوی از
R. Baccou، نشر فلاماریون ۱۹۶۶، صص ۲۱۶-
۲۲۱.

جمهوری افلاطون را نمی‌توان به درستی کتابی آرمانشهری دانست، گرچه برخی (مانند شاتله در کتاب *افلاطون*^۱) این را امری «بدیهی» می‌دانند. در واقع نباید همانندی‌های فراوان بین آرمانشهرها (به ویژه آرمانشهر مور یا کامپانلا) و کالیپولیس^۲، «دولتشهر کاملاً موفق» موصوف افلاطون را، چه از لحاظ ویژگی تخیلی بودن آن («این دولت تنها در گفتار وجود دارد چرا که فکر نمی‌کنم در هیچ جای جهان وجود داشته باشد» ۵۹۲b) و چه از لحاظ اصول یا وسایل، از نظر دور داشت. اما از این جا نمی‌توان نتیجه گرفت که همانندی آن‌ها واقعی است: همانندی مسلم اما سطحی آن‌ها به کنار، ملاحظه می‌کنیم که جمهوری جایگاهی عمیقاً بیگانه با اندیشه آرمانشهر دارد.

دولتشهر افلاطونی «نظام جهان، سازمان دولتشهر، آرایش روان را چیزهایی

1. F. Châtelet, *Platon, Idées*-Gallimard, 1965, p. 236.

2. Callipolis

می‌داند که به‌طور طبیعی باید همانندی و هم‌نواختی ساختاری داشته باشند، دقیق‌تر آن‌که کائنات [...] نقشه‌ای دارد [...] که نمایانگر امکان تنظیم جهان سیاسی و دنیای فردی است.^۱ افلاطون در کتاب جمهوری می‌خواهد نشان دهد که عدالت چیست. و با بررسی موضوع به این نتیجه می‌رسد که عدالت، هماهنگی و همگونی با نظم امور است. طبیعت را نباید به سلیقه خود درآوریم و یا «از آن» خود کنیم، بلکه به‌ویژه در سازماندهی دولت‌شهر و نقش ویژه طبقات تشکیل‌دهنده آن باید با طبیعت هماهنگ شویم. افزون بر این، کالیپولیس افلاطون داعیه‌رهایی از تیره‌بختی زمانمند بودن را، که ویژگی آرمانشهر است، ندارد و مانند هر امر مادی دیگری محکوم به تاریخ (و به‌وسیله تاریخ) است؛ ناگزیر سیری انحطاطی دارد که از تیموکراسی^۲ (حاکمیت افتخار) به اولیگارشی (حاکمیت خواص) و سپس به دموکراسی (مردم‌سالاری) و سرانجام به خودکامگی می‌انجامد، (جمهوری، کتاب هشتم)؛ نگرش دورانی‌تراژیکی که با مفهوم پیش‌روندگی تاریخ، که ویژگی آرمانشهر است، همساز نیست.

در واقع آن‌چه تقریباً کمی شتابزده امری بدیهی وصف شده، ظاهراً ناشی از توهمی در نگاه به گذشته است که آن نیز می‌تواند محصول واقعیتی اساسی و مهم باشد: اگر جمهوری افلاطون، آرمانشهر نیست نیای بلافصل و تردیدناپذیر آن است، چرا که بیش‌تر آرمانشهرها جز تعبیری نوین از دیدگاه‌های افلاطونی نیستند. و چنین است، به‌ویژه در زمینه وحدت، که افلاطون آن را «بزرگ‌ترین نیکی» توصیف می‌کند و می‌گوید «بزرگ‌ترین بدی برای هر دولت‌شهری، برعکس، چیزی است که موجب تفرقه در آن شود و «کثرت» را به‌جای «وحدت» نشاند».

دولت‌شهری که «در حد کمال سازمان یافته» دولت‌شهری است که هم‌نواختی کائنات یا وحدت شخص انسان را باز سازد و اما این وحدت، مستقیماً وابسته به وحدتی است که در طبقه واسط (طبقه بین تولیدکنندگان، روان‌های خواهنده و فیلسوفان، روان‌های استدلال‌کننده)؛ یعنی پاسداران، که افلاطون در این بخش از گفت‌و شنود بیش‌ترین توجه خود را معطوف بدان می‌کند، تحقق می‌یابد. این طبقه باید به اتفاق نظر واقعی برسد، «ما» را جایگزین «من» فرد کند و از آن‌جا «من» اجتماع پدید می‌آید که رؤیای بیش‌تر آرمانشهرگرایان است. این آرمانشهریان، تمامی یا بخشی از وسایلی را که برای تحقق هدف خود پیشنهاد می‌کنند، پیش از همه چیز

1. Châtelet, p. 194.

2. Timocratie

اندیشه آمرانه و عمومیت یافته «مال ما» به جای «مال من» و «مال تو» را از افلاطون عاریت گرفته‌اند. در یک دولت‌شهر کامل، «هیچ‌کس دارای چیزی جز جسم خویش نیست [...] غیر از آن، همه چیز اشتراکی است.»

همه چیز غیر از آن؟ نه تنها دارایی‌ها اعم از منقول و غیرمنقول بلکه همچنین زنان و فرزندان و به واسطه آن‌ها عواطف و دلبستگی‌ها. خانواده‌ای گسترده به ابعاد دولت‌شهر، جایگزین خانواده زیست‌شناختی خواهد شد که در آن سالمندان، برادر همسالان خود و پدر و مادر جوان‌ترها شناخته می‌شوند و از این‌رو همبستگی مطلق و خلل‌ناپذیری پدید خواهد آمد و همراه با مالکیت خصوصی، هر آنچه در گذشته وحدت جمع را تهدید می‌کرده است نیز از بین خواهد رفت. «بدینسان با قوانین ما» و بر اساس نظام حاکم بر همه چیز «جنگجویان از صلح کامل بین خود برخوردار خواهند شد» و این صلح سپس به تمامی هیئت اجتماع سرایت خواهد کرد. ثن، آن‌جا که می‌نویسد: «دیگر جامعه با کار برابر و مزد برابر جز یک دفتر و کارگاه نخواهد بود»^۱ همین اندیشه را در سر دارد. و چنین است که به استثنای عهد عتیق و عهد جدید، بی‌شک متن‌های باستانی اندکی درباره آینده می‌توان یافت که این اندازه غنی، یا بهتر بگوییم، این اندازه سنگین باشند.

— و اما به‌عنوان سرآغازی برای رسیدن به توافق، آیا نباید از خود پرسیم که در سازمان یک دولت‌شهر، بزرگ‌ترین نیکی، آن‌چه قانونگذار به هنگام وضع قوانین باید در نظر داشته باشد، چیست؟ و بزرگ‌ترین بدی برای آن کدام است؟ سپس آیا نباید بررسی کنیم که آیا اجتماعی که هم‌اکنون وصف کردیم ما را به بزرگ‌ترین نیکی می‌رساند و از بزرگ‌ترین بدی دور می‌دارد؟ — بهتر از این سخنی نیست.

— اما آیا چیزی بدتر از آن‌چه موجب تفرقه در دولت‌شهر شود وجود دارد؟ و آیا چیزی نیکوتر از آن نیست که موجب اتحاد دولت‌شهر شود و وحدت آن را تأمین کند؟ — نه.

1. *L'État et la Révolution, Œuvres, Moscou, t. II, p. 424.*

– بسیار خوب! هنگامی که شهروندان تا حد ممکن به یکسان از پیشامدهای نیک و بد، لذت یا رنج برند، آیا مشارکت همگان در لذت‌ها و رنج‌های هر یک از آنان در دولت‌شهر، نیکو نیست؟
– چرا، مسلماً چنین است.

– و هنگامی که گروهی در برابر پیشامدهای عمومی و خصوصی معینی رنج بسیار می‌برند و گروهی دیگر از همان پیشامدها لذت بسیار، آیا خصوصی بودن این احساس‌ها نیست که سبب تفرقه در دولت‌شهر می‌شود؟
– بی‌شک.

– در نتیجه دولت‌شهری که بیش‌تر شهروندانش دربارهٔ چیزهایی معین می‌گویند: به من مربوط است یا به من مربوط نیست، چنین دولت‌شهری آیا خوب سازمان یافته است؟
– مسلم است.

– و آیا در این صورت شیوهٔ رفتار دولت‌شهر همانند یک انسان نیست؟ توضیح می‌دهم: هنگامی که به یکی از انگشتان ما آسیبی می‌رسد، احساس خاصی به مجموعهٔ تن و روان انسان دست می‌دهد که سازمانی واحد را تشکیل می‌دهند؛ کل آن همزمان و همراه با یکی از اجزای خود احساس درد می‌کند؛ و چنین است که می‌گوییم: از انگشتش درد می‌کشد. در مورد دیگر اجزای انسان، چه در ناراحتی ناشی از درد و چه در شادمانی ناشی از لذت وضع بر همین منوال است.

– در واقع همین‌طور است. و اگر به پرسش تو باز گردیم، دولت‌شهری که حکومت خوب داشته باشد وضعی بسیار همانند با انسان دارد.

– پس اگر نیک یا بدی برای یک شهروند، هر که باشد پیش آید، چنان دولت‌شهری، احساس همان شهروند را خواهد داشت و اهالی آن همه شریک شادی و رنج او خواهند بود.

– در دولت‌شهری که قوانین خوب داشته باشد، ضرورتاً چنین خواهد بود.
– اکنون هنگام آن است که به دولت‌شهر خود بازگردیم و ببینیم آیا نتایج

گفت و شنود ما اختصاصاً در دولت‌شهر ما صدق می‌کنند یا بیشتر تر در دولت‌شهرهای دیگر.

— آری باید چنین کنیم.

— و اما آیا در دولت‌شهرهای دیگر نیز مانند دولت‌شهر ما، بلندپایگان و مردم عادی، هر دو وجود ندارند؟

— چرا.

— و آیا همه خود را شهروند می‌نامند؟

— چرا که نه؟

— اما افزون بر شهروند، مردم در دیگر دولت‌شهرها چه نام خاصی به حاکمان خود می‌دهند؟

— در بیشتر تر دولت‌شهرها، آنان را ارباب و در حکومت‌های دموکراتیک فرماندار (آرخونت)^۱ می‌نامند.

— و در دولت‌شهر ما؟ مردم رؤسای خود را علاوه بر شهروند چه می‌نامند؟ او پاسخ داد:

— منجی یا مدافع.

— و این‌ها مردم را چه نام می‌دهند؟

— آن‌ها را موزعان مزد و خوراک می‌نامند.

— اما رؤسا در دولت‌شهرهای دیگر با مردم چگونه رفتاری دارند؟ رفتار با بردگان.

— رفتارشان با یکدیگر چگونه است؟

— رفتار همکاران در حاکمیت.

— و در دولت‌شهر ما؟

— رفتار همکاران در پاسداری.

— می‌توانی بگویی که رؤسا در دولت‌شهرهای دیگر، با یکی چون دوست و

۱. Archonte، در یونان باستان، حاکمان شهرها را چنین می‌نامیدند.

با دیگری چون بیگانه رفتار می‌کنند.

– بسیاری چنین می‌کنند.

– و بدینسان می‌اندیشند و می‌گویند که دربارهٔ منافع دوست حساس‌اند،

نه منافع بیگانه.

– آری.

– و اما پاسداران؟ آیا حتی یکی از آن‌ها هست که بتواند دربارهٔ یکی از

همکاران خود بگوید که او برایش بیگانه‌ای است.

– ابداً. زیرا همه بر این باورند که دیگران، برادر یا خواهر، پدر یا مادر،

پسر یا دختر، و یا خویشاوندی دیگر، در ردهٔ نیاکان یا نوادگان اویند.

من گفتم:

– بسیار نیکو گفتمی، اما به این پرسش نیز پاسخ ده: آیا حکم قانون تو این

خواهد بود که تنها باید نام خویشاوند بر یکدیگر نهند یا اعمال آن‌ها نیز باید

سازگار با این نام باشد و باید وظیفهٔ احترام و پرستاری و فرمان‌برداری از

پدران خود را که قانون در حق خویشاوندان مقرر می‌دارد، به خوبی انجام

دهند و اگر ندهند منفور خدایان و آدمیان شوند؟ زیرا اگر چنین نکنند،

مرتکب عمل خلاف پارسایی و عدالت شده‌اند. آیا شهروندان تو (که پدران یا

خویشاوندان آن‌ها معرفی می‌شوند و به همین عنوان با آن‌ها سخن می‌گویند)

این‌گونه اندرزها یا اندرزهای دیگری را از آغاز به گوش کودکان خواهند

خواند؟

او پاسخ می‌دهد:

– با همین‌گونه اندرزها. در واقع خنده‌آور است که به زبان، خود را

خویشاوند آن‌ها بنامند اما به عمل، وظایف خویشاوندی را انجام ندهند.

– بدینسان در دولت ما، شهروندان هنگامی که نیکی یا بدی به یکی از

آن‌ها می‌رسد بیش از شهروندان دولت‌های دیگر، چنان‌که هم‌اکنون گفتم،

یک‌صدا می‌گویند: حال و روزم خوب است یا حال و روزم بد است.

– درست‌تر از این سخنی نیست.

– اما مگر نگفتیم که به سبب این اعتقاد و این شیوه سخن گفتن، آن‌ها شریک رنج و شادی یکدیگرند؟

– چرا، راستی که چنین گفتیم.

– شهروندان ما، در آنچه منافع خصوصی خویش می‌نامند کاملاً متحد خواهند بود و با این اتحاد شریک شادی و اندوه یکدیگر خواهند شد. – آری.

– و اما دلیل آن در بین پاسداران ما – نه دیگر بنیادهای ما – جز مشترک بودن زنان و فرزندان خواهد بود؟

– بی‌شک علت اصلی همین است.

– اما وقتی دولت‌شهری را که خردمندانه سازمان یافته بود، با بدن انسان، از لحاظ رفتار با اجزای خود به هنگام احساس درد و لذت، مقایسه می‌کردیم، پذیرفتیم که وحدت منافع برای هر دولت‌شهری بزرگ‌ترین نیکی است.

– و به حق چنین پذیرفتیم.

– سپس بر ما ثابت شد که سبب بزرگ‌ترین نیکی برای دولت‌شهر، مشترک بودن زنان و فرزندان بین پاسداران است. – مسلماً.

– این را نیز بیفزاییم که همچنان درباره سخنان پیشین خود اتفاق نظر داریم. زیرا گفتیم که آنان نباید چیزی از آن خود داشته باشند، نه خانه‌ای، نه زمینی، نه هیچ مال دیگری؛ بلکه اگر می‌خواهند پاسداران واقعی باشند، باید خوراکی را هم که از شهروندان دیگر به عنوان مزد پاسداری دریافت می‌کنند، بین خود به اشتراک گذارند.

– بسیار نیکوست.

– پس آیا حق با من نیست که بگویم تدابیر پیشین ما افزون بر تدابیری که اینک اتخاذ کردیم، آن‌ها را هرچه بیش‌تر پاسداران واقعی می‌کند و مانع نفاق‌افکنی آنان در دولت‌شهر می‌شود، که اگر هر یک از آنان چیزهای گوناگون، نه چیزهایی همانند را از آن همگان ندانند، و اگر با داشتن زنان و فرزندان

خاص خود، رنج‌ها و لذت‌های خصوصی برای خویش فراهم آورند، چنین خواهد شد و حال آن‌که با اعتقاد مشابه درباره هرچه متعلق به آن‌هاست، همه یک هدف خواهند داشت و تا جایی که امکان داشته باشد شریک شادی‌ها و رنج‌های یکدیگر خواهند بود.
- ایرادی نیست.

- اما بعد؟ آیا به این ترتیب شاهد از بین رفتن هر ادعا و اتهامی از سوی افراد به یکدیگر در دولت‌شهری نخواهیم بود که هیچ‌کس مالک هیچ چیز جز تن خویش نیست و جز آن همه چیز مشترک است؟ آیا در نتیجه، شهروندان ما از تفرقه‌هایی که دارایی‌ها و فرزندان و خویشاوندان منشأ آن‌اند در امان نخواهند ماند؟

- ضرورت بسیار دارد که آن‌ها از تمامی این بدی‌ها رهایی یابند.
- وانگهی بین آن‌ها، هیچ دعوای موجهی به سبب ارتکاب عمل تند و خشونت‌آمیز علیه یکدیگر اقامه نخواهد شد، زیرا به آنان خواهیم گفت که دادگرنه و بزرگوارانه آن است که برابران، در برابر یکدیگر از خود دفاع کنند، و آن‌ها را مکلف به مراقبت از امنیت جسم خویش خواهیم کرد.
او گفت:

- نیکوست.

من ادامه دادم:

- این قانون مزیتی دیگر نیز دارد که چنین است: هنگامی که شهروندی در برابر دیگری خشمگین می‌شود، اگر خشم خود را فرو خورد دیگر کارش به آن‌جا نمی‌کشد که آتش نزاع را تیزتر کند.

- بی‌شک.

- ما به سالمندان حق تنبیه جوانان کم‌سال‌تر از خود را خواهیم داد.

- بدیهی است.

- بدینسان جوانان، بدون حکم بلندپایگان مرتکب خشونت و یا ایراد ضرب نسبت به سالمندان نخواهند شد؛ عقیده دارم که حتی به هیچ طریق

دیگری به آنان اهانت نخواهند کرد زیرا دو پاسدار: یعنی ترس و احترام، برای جلوگیری آنها از این کار بسنده‌اند. احترام، به آنها یادآور می‌شود کسی که می‌خواهند بزنند پدر آنهاست؛ و ترس، آنها را نگران می‌سازد که مبادا دیگران، گروهی چون پسران، گروهی دیگر چون برادران یا پدران او به نجاتش بشتابند.

– جز این نخواهد بود.

– به این ترتیب جنگجویان به دلیل قوانین ما از صلح کامل برخوردار خواهند شد.

– به یقین صلحی بزرگ.

– و اما اگر آنان خود با هم‌رنگی زندگی کنند بیم آن نمی‌رود که بین آنان و سایر شهروندان ناهم‌رنگی ایجاد شود، یا آنان بین اینان تفاق اندازند؟
– مسلماً نه.

– تردید دارم که ذکر بدی‌های کوچک‌تری که از آنها نیز برکنار خواهند بود، شایسته باشد؛ گرچه دارا نیستند، ناگزیر به چاپلوسی دارایان نخواهند بود؛ گرفتاری‌ها و خستگی‌های پرورش فرزند و گردآوری اموال را، که انسان به دلیل نگهداری بردگان ناگزیر بدان می‌شود ندارند. مجبور نخواهند بود که گاه وام بگیرند، گاه وام خود را انکار کنند، گاه به هر وسیله پولی به دست آورند و در اختیار زنان و خدمتکاران بگذارند و حراست از آن را به آنها بسپارند. سرانجام، دوست من، آنها از رنج‌هایی که انسان در این‌گونه موارد تحمل می‌کند – رنج‌هایی آشکار و حقارت‌آمیز، که شرح آنها شایسته نیست، فارغ‌اند.

– آری، حتی برای نابینایان نیز آشکارند.

– آنها از این تیره‌بختی‌ها رهایی خواهند یافت و خوشبخت‌تر از خوشبخت‌ترین قهرمانان پیروز المپیک‌ها زندگی خواهند کرد.

از آشتی با دولت تا نابودی آن

انگلس، آنتی دورینگ، ترجمه فرانسوی آ. کوست و
برکه، ۱۹۳۳، ج ۳، صص ۴۴ - ۵۲.

«سرنوشت تاریخی مارکسیسمی که ندای رستگاری غایی اش بند آمده و تنها به داده‌های یک سیستم فکری و یک روش تجزیه و تحلیل کاهش یافته باشد، چه خواهد بود؟»^۱ در سال‌های نخست قرن بیستم در گفت‌وگو راجع به پیل، که نوشته بود «سرانجام عصر طلایی رؤیای هزاره‌ساله انسان فرامی‌رسد» به این پرسش، پیشاپیش پاسخ داده شده بود.^۲ شاهدی در آن هنگام گفته بود که این تصویر آینده «بدون شک بیش‌تر از نقد کارل مارکس از اقتصاد بورژوازی، در نشر عقاید سوسیالیستی بین مردم سهم داشته است»^۳. اما این نکته تنها در مورد ببل درست نیست، بلکه درون جریان مارکسیستی نیز در مورد همه پیش‌نگری‌های زمان آینده - و به‌ویژه پیش‌نگری فردریک انگلس در کتاب *آنتی دورینگ* (۱۸۷۷) و سپس در کتاب *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت* (۱۸۸۴) نیز درست است. دو

1. R. Girardet, *Mythes et Mythologies politiques*, seuil, 1986, p. 11.

2. A. Bebel, *Woman and Socialism*, cité par V. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Londres, Methuen, 1988, p. 62.

3. *Ibid.*

اسطوره اصلی اندیشه مارکسیستی: کمونیسیم همچون مرحله نهایی تاریخ بشر و نابودی دولت، دولتی که با از بین رفتن تضادهای طبقاتی دیگر سودی نخواهد داشت، در این آثار شکل گرفته‌اند.

این دو موضوع که پیوند تنگاتنگ با یکدیگر دارند، نتیجه مستقیم «سوسیالیسم‌های آرمانگرایانه» قرن نوزدهم‌اند. در کتاب آنتی دورینگ فرمول مشهور «مدیریت امور جایگزین حکومت بر انسان‌ها خواهد شد» از سن سیمون گرفته شده است. انگلس درباره کتاب منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت می‌گوید، خواسته «نشان دهد که نبوغ فوریه تا کجا واقعیت کمونیسیم را از پیش می‌دیده است».^۱

فراتر از آن، این دو موضوع به شکلی کم‌تر مستقیم اما نه کم‌تر قاطع، بازتاب آرمانگرایی کلاسیک و پاره‌ای از آرمان‌های پرمعناتر آن از جمله حاکمیت و آزادی و آشتی‌اند. نکته شایان توجه دیگر آن‌که به نظر می‌رسد انگلس استدلال خود را از کار بیکن گرفته برداشته باشد. به عقیده انگلس بین «نیروهای طبیعی» و «نیروهای اجتماعی» همانندی ساختاری وجود دارد. طرح بیکن مبنی بر شناخت طبیعت به منظور تسلط بر آن، طرحی که با انقلاب صنعتی کامل شد، می‌تواند به نظام اقتصادی و اجتماعی تسری یابد. هدف‌ها نیز همانندند: نیروهای اجتماعی را «هرچه بیش‌تر به تبعیت از اراده انسان درآوردن»، «تبدیل آن‌ها از اربابان مستبد به خدمتگزاران رام». استدلالی که در آنتی دورینگ آمده است گام‌به‌گام این برنامه را دنبال می‌کند.

شناخت: بررسی علمی پیش از هر چیز نشان می‌دهد که تقسیم جامعه به طبقات متضاد نوعی «مشروعیت تاریخی» دارد و ضرورتاً منبعت از وضعیت نسبتاً عقب‌مانده فناوری و تولید است. گرچه این تقسیم از لحاظ اخلاقی درخور محکومیت است، از نظر تاریخی، مانند پیدایش دولت؛ یعنی «قدرت اجتماعی سرکوبگری» که باید پشتیبان برتری «طبقه استثمارکننده زمان» باشد، گریزناپذیر است، اما تحولات کنونی، از تقسیم جامعه به طبقات نه تنها امری زائد بلکه حتی مزاحم می‌سازد: این تقسیم «کهنه و مربوط به گذشته» و لذا «مانع تحول»، «مانع نیروهای تولیدی» است. بین وضعیت فناوری که از آن پس فرا می‌رسد و وضعیت اجتماعی و سیاسی تضادی وجود دارد که جز با همسازی این دو وضعیت حل شدنی نیست. از این‌رو لازم و ضروری است که انسان، جامعه را در اختیار خود

1. lettre á Kautsky, cité par V. Geoghegan, p. 59.

داشته باشد: «پرولتاریا بر قدرت دولت استیلا یابد و نخست وسایل تولید را به مالکیت دولت درآورد»؛ با این عمل «خود به‌عنوان پرولتاریا نابود شود و در نتیجه اختلاف‌ها و تضادهای طبقاتی همه از بین بروند».

از شناخت به آشتی می‌رسیم: پرولتاریا در واقع با این عمل خود وحدت اجتماعی را از نو برقرار می‌کند. دیگر بین تولید و مصرف تضادی نخواهد بود، بین تولیدکننده و ابزار تولید جدایی نخواهد بود، تقسیم طبقات نخواهد بود، استثمارکننده و استثمار شونده‌ای نخواهد بود؛ از آن هنگام تنها یک جامعه وجود خواهد داشت. در واقع آشتی بنیادین اولیه، خودبه‌خود انحلال دولت را به همراه خواهد آورد زیرا با رفع تضادهایی که مدیریت آن‌ها را به عهده داشته است، دیگر وجودش سودی نخواهد داشت. «دولت منحل نخواهد شد، خواهد مُرد» زیرا دیگر مصرفی نخواهد داشت. با از بین رفتن دولت، تقسیم جامعه به حاکمان و محکومان، انقیادها، فرمانروایی‌ها، و غیره که نمایانگر قدرت آن‌اند، همه از بین خواهند رفت. از آن پس جامعه که دیگر ارباب سرنوشت خود شده است، تنها خود، به خود می‌پردازد.

در این جا به پایان استدلال تحلیلی مارکس می‌رسیم که رشته‌های پیوند آن با پرومته باوری بیکن و نگرش آرمانشهری با وضوح تمام دیده می‌شود. میرچه آیلاده^۱ می‌نویسد «به این ترتیب در پایان فلسفه مارکسیستی تاریخ، عصر طلایی آخر زمانی کهن را می‌بینیم و به این معنا اگر بگوییم مارکس [...] اسطوره بدوی عطر طلایی را تنها در سطح بشریت ارزشی تازه نهاده» و جای آن را «تنها در پایان تاریخ قرار داده است، سخنی درست گفته‌ایم».^۲ انسان‌ها در واقع منطقی در چارچوب سیستم نوین اجتماعی-اقتصادی، و به لطف آن، ارباب و مالک «آگاه و واقعی طبیعت» می‌شوند. بشریت «با این عمل آزادیبخش» برای همیشه از مقاومت همه چیز در برابر خود، از سنگینی تاریخ، از هر چه سد راه اراده و ابتکارش بوده است، رها می‌شود؛ «با یک جهش از حاکمیت جبر به حاکمیت اختیار» یا به گفته دیگر از حاکمیت طبیعت به حاکمیت خود می‌رسد.

۱. Mircea Eliade (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، نویسنده و مورخ رومانیایی که بسیاری از آثارش را به زبان فرانسوی نوشته است.

2. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Idées-Gallimard, 1969, p. 173.

نیروهای مؤثر اجتماعی تا زمانی که آنها را نشناخته و زیر نظر نداشته باشیم درست مانند نیروهای طبیعی، کورکورانه، با خشونت، و ویرانگرانه عمل می‌کنند؛ اما هنگامی که آنها را شناختیم، هنگامی که به طرز عمل آنها، به مسیر حرکت آنها و آثار و نتایج آنها پی بردیم، تنها با ماست که هرچه بیشتر آنها را مطیع اراده خود کنیم و به وسیله آنها به هدف‌های خود دست یابیم؛ و این به‌ویژه در مورد نیروهای تولیدی قوی امروزی واقعیت دارد. تا زمانی که از درک ماهیت و ویژگی آنها پافشارانه بگریزیم - و شیوه تولید کاپیتالیستی و مدافعان آن، مخالف این ادراک‌اند - آن شیوه‌ها علیه ما، به‌رغم ما در کار خواهند بود و همان‌گونه که جزء به جزء نشان دادیم بر ما تسلط خواهند داشت. اما هنگامی که ماهیت آنها را دریافتیم به یاری شریکان تولیدکننده، از اربابان مستبد به خدمتگزاران رام ما تبدیل خواهند شد. تفاوت بین قدرت ویرانگرِ برقِ صاعقه با برق مهارشدهٔ تلگراف و جرقهٔ ناشی از اتصال دو قطب مثبت و منفی، فرق بین آتش‌سوزی با آتشی که در خدمت انسان است، در این جاست. هنگامی که بدینسان همساز با ماهیت نیروهای تولیدی کنونی، که شناخته شده‌اند، عمل کنیم سرانجام قواعد اجتماعی منظم تولید، متناسب با نیازهای جامعه و افراد، جایگزین هرج و مرج تولید اجتماعی خواهد شد. به این ترتیب شکل مالکیت کاپیتالیستی، که در آن محصولات نخست در خدمت تولیدکننده اما سپس به همان نسبت در خدمت مالک‌اند، جای خود را به شکل مالکیتی خواهد داد که ریشه در ماهیت وسایل نوین تولید دارد: از یک سو مالکیت مستقیم جمع به‌عنوان وسیلهٔ نگهداری و گسترش تولید و از سوی دیگر مالکیت مستقیم فرد همچون وسیلهٔ بقا و بهره‌وری او. جهان تولید کاپیتالیستی با تبدیل اکثریت مردم به پرولتاریا نیروی به‌وجود می‌آورد که اگر نخواهد بمیرد باید به انقلاب متوسل شود و با تبدیل مالکیت اجتماعی وسایل مهم تولید به مالکیت دولتی راه رسیدن به کمال آن انقلاب را نیز نشان دهد. پرولتاریا قدرت را در اختیار می‌گیرد و وسایل تولید را نخست به مالکیت دولت درمی‌آورد. اما بدین وسیله خود را به‌عنوان

پرولتاریا از بین می‌برد، و بدین وسیله همهٔ اختلاف‌ها و تضادهای طبقاتی، و نیز به همین وسیله دولت را به‌عنوان دولت از میان برمی‌دارد. جامعهٔ پیشین که با تضاد طبقاتی پیش می‌رفت، مطلقاً نیازمند دولت؛ یعنی سازمانی برای طبقهٔ استثمارکنندهٔ زمان بود که وظیفه‌اش تضمین استمرار شرایط برونی تولید، به‌ویژه و در نتیجه، نگه‌داشتن نیروی طبقهٔ استثمارشونده در حالت اختناق بود که با شیوهٔ تولید زمان (بردگی، رعیت وابسته به زمین «سرف داری»، کار مزدوری) ملازمه داشت. دولت، نمایندهٔ رسمی کل جامعه و مؤلفهٔ آن در هیئت آشکار بود زیرا دولت طبقه‌ای بود که در زمان خود نمایندهٔ کل جامعه محسوب می‌شد: در دوران باستان، دولت شهروندان برده‌دار؛ در قرون وسطا، دولت اشرافیت فئودال؛ در زمان ما، دولت بورژوازی. اما چون سرانجام دولت عملاً نمایندهٔ تمامی جامعه خواهد شد، خود دیگر زائد خواهد بود. اگر طبقه‌ای در جامعه وجود نداشته باشد که سرکوب آن لازم آید، اگر سلطهٔ طبقاتی و مبارزه برای بقای فرد، که منشأ آن هرج و مرج در تولید بود، از بین برود و برخوردها و تندروی‌های ناشی از آن نیز مآلاً از بین بروند دیگر چیزی برای سرکوبی وجود نخواهد داشت تا قدرت اجتماعی سرکوبگر؛ یعنی دولت، ضرورتی داشته باشد. نخستین اقدامی که نمایانگر نمایندگی واقعی دولت از سوی کل جامعه است؛ یعنی تملک وسایل تولید به نام جامعه، آخرین عمل شاخص دولت نیز خواهد بود. دخالت قدرت دولتی در روابط اجتماعی پیاپی در همهٔ زمینه‌ها کاری زائد خواهد شد و آن‌گاه دولت خود به خواب خواهد رفت. حکومت اشخاص جای خود را به ادارهٔ امور و هدایت کارهای تولیدی خواهد داد. دولت «منحل» نمی‌شود، «می‌میرد». درک معنای فرمول «دولت آزاد دموکراتیک» چه از لحاظ مشروعیت موقت آن برای تبلیغ، چه از لحاظ عدم کفایت مسلم علمی آن، و نیز چه از لحاظ خواست به اصطلاح «نظام‌ستیزان» (آنارشپیست‌ها)، که می‌خواهند دولت بی‌درنگ «منحل» شود، به این طریق امکان می‌یابد.

تملك وسایل تولید از سوی جامعه از آغاز پیدایش شیوهٔ تولید

کاپیتالیستی در تاریخ، اغلب کم یا بیش به نحوی نامحسوس از دید افرادی تنها یا فرقه‌هایی کامل، آرمان آینده محسوب می‌شده است، اما نمی‌توانسته امکان عملی داشته باشد و ضرورت تاریخی شود مگر شرایط تحقق آن از لحاظ مادی فراهم می‌آمده است. این مالکیت مانند هر پیشرفت اجتماعی دیگر، نه با درک این نکته که وجود طبقات در جامعه مغایر با عدالت و برابری و غیره است، و نه تنها با اراده از بین بردن طبقات بلکه با جمع شرایط اقتصادی جدید امکان عملی می‌یابد. تقسیم جامعه به دو طبقه استثمارکننده و استثمارشونده، طبقه حاکم و طبقه زحمتکش نتیجه محتوم پیشرفت ناچیز تولید در گذشته بوده است. تا زمانی که بازده کار کلی جامعه اندکی بیش از میزان ضروری برای رفع نیازمندی‌های همگان است، تا زمانی که به همین دلیل، کار، تمامی یا تقریباً تمامی وقت اکثریت عظیم اعضای جامعه را می‌گیرد، جامعه ضرورتاً به طبقات تقسیم می‌شود. در کنار این اکثریت عظیم که تمامی وقتشان موقوف کاری شاق است، طبقه‌ای به وجود می‌آید که کار تولیدی مستقیم انجام نمی‌دهد و به امور همگانی جامعه: به مدیریت کار، حاکمیت، عدالت، علوم، هنرها، و غیره می‌پردازد. پایه تقسیم طبقات، در قانون تقسیم کار است. و البته این دلیل نمی‌شود که تقسیم طبقات با خشونت و دزدی، با تقلب و نیرنگ صورت نگرفته باشد. طبقه حاکم، از هنگامی که بر مسند قدرت نشسته، هرگز از تثبیت قدرت خود به زیان طبقه کارگر و تبدیل مدیریت جامعه به استثمار توده‌ها کوتاهی نکرده است.

اما اگر به این ترتیب تقسیم طبقات، مشروعیت تاریخی دارد، این مشروعیت محدود به زمان معین و مخصوص شرایط اجتماعی معلوم است. اساس این مشروعیت، ناکافی بودن تولید است که با شکوفایی کامل نیروهای تولیدی نوین از بین می‌رود. در نتیجه، از بین رفتن طبقات اجتماعی مستلزم رسیدن به سطحی از تکامل تاریخی است که با تحقق آن نه تنها این یا آن طبقه حاکم بلکه طبقه حاکم به طور کلی، حتی تمایز طبقاتی، کهنه و منسوخ می‌شود. بنابراین از بین رفتن طبقات مستلزم تحول در تولید و رسیدن آن به

سطحی است که دیگر نه تنها تملک وسایل تولید و فراورده‌ها از سوی یک طبقه اجتماعی و لذا حاکمیت سیاسی، انحصار آموزش، و مدیریت فکری امری غیر ضروری می‌شود، بلکه از نظر اقتصادی و سیاسی و فکری حتی سد راه تکامل نیز می‌شود. امروز ما به این نقطه رسیده‌ایم: اگر ورشکستگی سیاسی و فکری بورژوازی هنوز بر خود او پوشیده است، ورشکستگی اقتصادی‌اش به‌طور منظم هر ده سال یک‌بار تجدید می‌شود. در هر یک از این بحران‌ها جامعه زیر بار سنگین نیروهای تولیدی و فراورده‌های غیر قابل استفاده از پا درمی‌آید؛ از پا درمی‌آید زیرا مصرف‌کننده‌ای نیست. نیروهای گسترش‌یابنده و وسایل تولید، تسمه‌هایی را که شیوه تولید کاپیتالیستی به گرده‌شان انداخته است، پاره می‌کنند. آزاد شدن نیروهای تولیدی، یگانه شرط مقدماتی گسترش پیوسته و گسست‌ناپذیر و روزافزون آن نیروها و لذا افزایش عملاً نامحدود تولید است. و این همه مطلب نیست. مالکیت اجتماعی وسایل تولید تنها آسیب‌زدنِ عمده‌ی کنونی به تولید را از بین نمی‌برد، بلکه حیف و میل و ضایع کردن عملی نیروهای تولید و فراورده‌ها را، که دنباله‌گریزناپذیر شیوه تولید کنونی است و در بحران‌ها به اوج خود می‌رسد، نیز از میان برمی‌دارد و با حذف تجمل و اسراف ابلهانه طبقات حاکم کنونی و نمایندگان سیاسی آن‌ها، انبوه وسایل تولید و فراورده‌ها را آزاد می‌سازد. نه تنها امکان تأمین زندگانی کاملاً مناسب و روزبه‌روز غنی‌تر از لحاظ مادی برای همه اعضای جامعه به وسیله تولید اجتماعی، بلکه امکان تضمین پیشرفت و به‌کار افتادن مطلقاً آزاد استعدادهای بدنی و فکری آنان را، که هم‌اکنون و برای نخستین بار به وجود آمده است، فراهم می‌آورد.

تولید تجاری و در نتیجه حاکمیت فراورده‌ها بر تولیدکنندگان، با مالکیت اجتماعی وسایل تولید پایان می‌یابد. هرج و مرج در تولید اجتماعی جای خود را به سازمانی آگاه و منظم می‌دهد. مبارزه فردی برای بقا به پایان می‌رسد. در نتیجه انسان برای نخستین بار، به یک معنا، قطعاً از حاکمیت حالت حیوانی بیرون می‌آید و از شرایط حیوانی زندگانی به شرایط واقعاً انسانی آن می‌رسد.

شرایط زندگی و محیطی که تاکنون حاکم بر انسان بود، سرانجام زیر سلطه و نظارت انسان‌ها قرار می‌گیرد که برای نخستین بار، اربابان آگاه و واقعی طبیعت می‌شوند چرا که در همان حال اربابان سازمان خود در اجتماع شده‌اند. قوانین عملی اجتماعی که تاکنون به عنوان قانون طبیعت سد راه آن‌ها و برای آن‌ها و حاکمان‌شان ناشناخته بودند، از این پس زیر سلطه انسان‌هایی درمی‌آیند و به کار برده می‌شوند که آن قوانین را به خوبی می‌شناسند. سازمان اجتماعی انسان‌ها که تاکنون با آن‌ها بیگانه بود و طبیعت و تاریخ آن را به وجود آورده بودند، کار آزاد و ابتکاری خود آنان می‌شود. نیروهای عینی و بیگانه‌ای که تاکنون حاکم بر تاریخ بوده‌اند، به نظارت انسان‌ها درمی‌آیند. از این زمان است که انسان‌ها خود با آگاهی کامل تاریخ خود را می‌سازند؛ از این زمان بخش بزرگ و روزافزونی از علل اجتماعی که انسان خود محرک آن‌هاست، معلول‌های دلخواه آنان را به وجود می‌آورند. بشریت با یک جهش از حاکمیت جبر به حاکمیت اختیار می‌رسد.

کار آزادسازی جهان، رسالت تاریخی پرولتاریای نوین است. بررسی شرایط تاریخی و در نتیجه طبیعی آن، و به این وسیله فراخواندن طبقه رنجبر امروز به عمل و آگاه ساختن او از شرایط و ماهیت این عمل، وظیفه سوسیالیسم علمی، اصطلاح نظری جنبش پرولتاریایی است.

زبان و وحدت سیاسی

اُورول، ۱۹۸۴، ترجمه فرانسوی آ. اودیبرت، نشر
گالیمار، ۱۹۵۰، صص ۳۵۹ - ۳۷۰.

نخستین بار که رمان ۱۹۸۴ جرج اورول (۱۹۰۳ - ۱۹۵۰) را می‌خوانیم، محکومیت نیشدار تمام‌خواهی استالینی، «پدر کوچک مردم» را در آن می‌بینیم که در پشت شخصیت «برادر بزرگ» نمایان می‌شود. حتی به نظر می‌رسد که هدف عبارت‌هایی از «زبان نو»^۱ از آن نوع که در شوروی رواج داشتند، واژگان نو، کلمات مخفف، و علامت‌های اختصاری (مانند کمیترون و غیره) و نیز تکوین زبانی ویژه و کلیشه‌ای برای استفاده خدمتگزاران دستگاه است. با وجود این، اورول در نامه‌ای به ناشر انکار کرده که می‌خواسته است کشوری خاص را محکوم کند: آن‌چه او محکوم می‌کند: «سیر حرکت جهان کنونی است؛ ممکن است چیزی نظیر آن‌چه در ۱۹۸۴ اتفاق می‌افتد پیش می‌آید. [...]». نتیجه اخلاقی رمان ساده است: اجازه ندهید چنین شود: این به شما بستگی دارد».^۲ رمان ۱۹۸۴ بیش از آن‌که هجویه‌ای باشد، نگرشی ضد آرمانشهری است. همچنین «بیان وارونه» آن نیز ضد آرمانشهری است؛ یعنی آن‌چه را

1. Novspeech

2. cité par B. Crick, *George Orwell*, Balland, 1982, p. 484.

که آرمانشهرگرایی تا آن زمان ارج می‌نهاد، از جمله زبان را که مورد بحث ماست، از زاویه منفی می‌نگرد.

در واقع «اگر مُور آشکارا نمی‌خواست زبانی دیگر اختراع کند [...]»، هنگامی که ایجاد زبانی «غنی، هماهنگ، بیانگر امین اندیشه» را توصیه می‌کرد [...] اصولی را پایه می‌گذاشت که دیگران باید بنای زبان خود را روی آن می‌ساختند.^۱ عملاً از قرن هفدهم، هنگامی که دکارت و میرین^۲ درباره «برنامه ساختن یک زبان» مکاتبه می‌کردند،^۳ آرمانشهرگرایان بنیادگرا هیچ تصویری از زبانی که کمالش همتراز با کمال دولت‌شهر موصوف آن‌ها باشد نداشتند. «کمال را نمی‌توان با واژه‌های خلاف کمال بیان کرد و دریافت.»^۴ بنابراین آرمانشهریان باید زبانی عقلانی می‌داشتند: «زبانی که واژه‌هایش مانند جبر، منطقی باشد: چیزها، اندیشه‌ها و ارتباط آن‌ها برای همگان قابل درک باشد؛ و لذا قواعد دستوری‌اش روشی برای هدایت اندیشه «از کامل‌ترین طرق به سوی هدف‌های آن» باشد.^۵

زبان باید منسجم باشد؛ یعنی از این لحاظ باید «طبیعت» را (در این‌جا معنای گذشته تاریخی و رسوم و عادات، به دلالت واژه‌شناسی) در قبال «ماهیت چیزها، که تنها عقل درمی‌یابد، هنر به کار می‌برد، سرانجام قانون تحمیل می‌کند، مطلقاً کنار گذاشت. تنها در این صورت زبان خواهد توانست «زبان جهانی» شود که ویکتور کونسیدران^۶ فوریه‌گرا پیدایش آن را در آینده پیش‌بینی کرده بود: «هنگامی که ملت‌ها متفرق و مستقر در تنگنای ملیت خویش‌اند، آشفته‌گی زبان‌ها متناسب با آشفته‌گی اجتماعی است، هنگامی که ملت‌ها از یکدیگر متنفرند، یکدیگر را چپاول می‌کنند، گردن می‌زنند [...]، مسلماً شگفتی‌آور نیست اگر به سبب تعارض منافع، زبان‌های گوناگون وجود داشته باشند [...]، اما در دوران هماهنگی، وضع به گونه‌ای دیگر خواهد بود؛ زبان واحد، همچون واحدهای صنعتی و سیاسی و اداری و مذهبی و

1. L. Leibacher-Ouvrard, p. 17.

۲. Marin Mersenne (۱۵۸۸ – ۱۶۴۸)، کشیش، فیلسوف، و فیزیک‌دان فرانسوی، از دوستان نزدیک دکارت.

3. Descartes, *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p. 915.

4. E. Marsala, «la langue de verre», *Réaction*, n°4, 1992, p. 19.

5. E. Pons, «Les langues imaginaires dans le voyage utopique», *Revue de littérature comparée*, 1930, p. 590.

۶. Victor Considérant (۱۸۰۹ – ۱۸۹۳)، سیاستمدار و اقتصاددان فرانسوی.

غیره، در سطح جهان پراکنده می‌شود: زبان هماهنگ جهانی، کلام بشریت است که در وحدت شکل می‌گیرد.^۱ از دید آرمانشهری «زبان واحد»، هم هدف است (وحدت باید در همه چیز متجلی شود) هم ابزار تسریع پیشرفت و وحدت؛ و پیش از همه وسیله رفع موانع پیروزی خرد. اورول اصولاً به بُعد ابزاری زبان توجه دارد و بدترین معنا را به آن می‌دهد.

اصول زبان نو^۲

نوسپیک (زبان نو)، زبان رسمی اوسه آنیا^۳ بود که برای رفع نیازهای اینگسوس^۴ یا سوسیالیسم انگلیسی اختراع شده بود. در سال ۱۹۸۴ نوسپیک، تنها زبان رایج گفتاری و نوشتاری نبود، مقاله‌های پر عمق تایمز به نوسپیک نوشته می‌شدند اما این کاری بس دشوار بود که تنها متخصصان از عهده آن برمی‌آمدند. حساب کرده بودند که سرانجام در حدود سال ۲۰۵۰ نوسپیک جایگزین اولدسپیک^۵ (ما می‌گوییم زبان معمولی) خواهد شد.

در این میان نوسپیک پیوسته پیش می‌رفت [...] ما در این جا به شکل نهایی و کامل آن، که در چاپ یازدهم فرهنگ واژه‌های آن آمده است می‌پردازیم. هدف نوسپیک فراهم آوردن شیوه بیان اندیشه‌های کلی و عادت‌های ذهنی پیروان اینگسوس نبود، بلکه ناممکن ساختن هرگونه اندیشه دیگری بود.

1. *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante*, Librairie de l'École sociétaire, 1844, p. 188.

۲. نویسنده این کتاب بخش‌هایی از این متن را برگزیده است که ما نیز عیناً آن‌ها را ترجمه کردیم. اما ضمناً او واژه‌ها و اصطلاحات خاصی را که اورول به کار برده به واژه‌ها و عبارات فرانسوی تبدیل کرده که ما عین انگلیسی آن‌ها را آورده‌ایم.

3. Océania

4. Ingsoc

5. Oldspeech

مسلم می دانستند که وقتی نوسپیک به تصویب نهایی برسد و اولدسپیک فراموش شود، تصور هرگونه اندیشه انحرافی - یعنی اندیشه‌های دور از اصول اینگسوس - به‌طور قطع، دست‌کم تا جایی که اندیشه به واژه‌ها بستگی دارد - ناممکن خواهد شد.

واژه‌های نوسپیک طوری ساخته شده بودند که بتوانند تعبیری دقیق و اغلب متفاوت برای اندیشه‌هایی که اعضای حزب مایل به انتقال آن‌ها به دیگران بودند، فراهم آورند. اما اندیشه‌های دیگر، حتی امکان رسیدن به اندیشه‌های دیگر، با وسایل غیرمستقیم، در آن راه نداشتند. اختراع واژه‌های جدید و به‌ویژه حذف واژه‌های نامطلوب، حذف معانی خلاف ایمان پاک، و تا حد امکان حذف معانی دوم واژه‌ها، در دستیابی به این نتیجه سهیم بودند. به این ترتیب واژه آزاد^۱ هنوز در نوسپیک وجود داشت اما تنها در جمله‌هایی مانند «راه آزاد است» به کار می‌رفت و ممکن نبود که در معنای پیشین «آزادی سیاسی» یا «آزادی اندیشه» به کار رود. آزادی‌های سیاسی و فکری در واقع دیگر به شکل یک مفهوم وجود نداشتند بنابراین لزوماً نامی هم نداشتند.

اساساً صرف نظر از گرایش به حذف واژه‌هایی که معنایی دال بر ایمان پاک نداشتند، فقیر کردن زبان، خود هدف آنان بود. حتی یک کلمه را، که چشم‌پوشی از آن میسر بود، باقی نمی‌گذاشتند. هدف نوسپیک گسترش قلمرو اندیشه نبود بلکه کاهش آن بود. و به حداقل رساندن گزینه واژه‌ها دستیابی مستقیم به این هدف را تسهیل می‌کرد.

پایه نوسپیک زبانی بود که ما با آن آشنایی داریم؛ گرچه بسیاری از جمله‌های نوسپیکی، حتی جمله‌هایی که هیچ واژه جدیدی هم در آن‌ها نیست در دوران ما نامفهوم‌اند.

واژه‌های نوسپیک به سه گروه متمایز تقسیم شده بودند که به نام واژگان

A، واژگان B (که واژگان مرکب نیز نامیده می‌شدند)، و واژگان C شناخته می‌شدند. بحث جداگانه دربارهٔ هریک از این سه گروه آسان‌تر است اما مختصات دستوری زبان را می‌توان در بخش ویژهٔ واژگان A مطرح کرد زیرا قواعد هر سه گروه همسان‌اند.

واژگان A: واژگان A واژه‌های ضروری برای زندگانی روزمره را دربرمی‌گرفتند [...] اما در مقایسه با واژگان کنونی بسیار اندک بودند و معانی محدود و انعطاف‌ناپذیری داشتند. این واژه‌ها را از هرگونه ابهام و نوسانی زدوده بودند؛ تا جایی که ممکن بود هر واژهٔ نوسپیک از این گروه، صدایی با نت‌های ناپیوسته^۱ داشته باشد و مفهومی روشن و واضح را بیان کند. به کار بردن واژگان A برای مقاصد ادبی یا گفت و شنوهای سیاسی و فلسفی امکان نداشت. یگانه کاربرد این واژگان، بیان اندیشه‌های ساده و عینی و معمولاً مربوط به اشیاء معین یا اعمال مادی بود.

دستور زبان نوسپیک دو ویژگی اساسی داشت: ویژگی نخست آن بود که جابه‌جایی کامل بخش‌های مختلف گفتار تقریباً همیشه ممکن بود. تمامی واژه‌های زبان، ممکن بود در عین حال به صورت فعل، اسم، صفت، و یا قید به کار روند (و این قاعده در اصل واژه‌های بسیار انتزاعی مانند اگر^۲ و هنگامی که^۳ را نیز دربرمی‌گرفت) بین اسم و فعلی که از یک ریشه بودند، هیچ تفاوتی وجود نداشت.

این قاعدهٔ همسانی موجب از بین رفتن بسیاری از شکل‌های پیشین می‌شد، از جمله واژهٔ اندیشه^۴ در زبان نوسپیک وجود نداشت و واژهٔ اندیشیدن^۵ جایگزین آن شده بود که هم به شکل فعل به کار می‌رفت و هم به شکل اسم. در این مورد اصل ریشه شناختِ واژه به هیچ وجه رعایت نمی‌شد. گاهی اسم اصلی برگزیده می‌شد، گاهی فعل. حتی اگر معمولاً ریشهٔ اسم و فعلی که

1. staccato

2. if

3. when

4. pensée

5. penser

معانی نزدیک به هم داشتند، مشترک نبود یکی از آن‌ها را حذف می‌کردند. مثلاً واژه‌ای به‌عنوان بریدن^۱، که چاقو^۲ معنای آن را به‌خوبی می‌رساند، وجود نداشت.

صفت با افزودن پسوند ful به حاصل مصدر، و قید با افزودن پسوند wise به آن، ساخته می‌شد. به این ترتیب speedful، سریع و speedwise سرعت معنا می‌دادند.

[...] وانگهی هر واژه‌ای – که این نیز شامل همهٔ واژه‌ها می‌شد – می‌توانست با افزایش پیشوند un به شکل منفی درآید. معنای هر واژه‌ای را می‌شد با افزودن پیشوند plus، تشدید کرد یا برای تشدید باز هم بیش‌تر آن، پیشوند doubleplus را جلوی آن گذاشت. بدینسان uncold (نه سرد)؛ یعنی گرم، و pluscold و doublepluscold به ترتیب یعنی «بسیار سرد» و «خیلی خیلی سرد».

همچنین امکان داشت که تقریباً معنای هر واژه‌ای را با پیوستن حروف اضافه‌ای چون ante، down، up، و غیره به آن واژه، تغییر داد.

به یاری این روش‌ها پیوسته از شمار واژه‌ها به میزانی درخور توجه کاسته می‌شد. مثلاً با وجود واژهٔ good (خوب) دیگر نیازی به واژهٔ bad (بد) نبود زیرا مفهوم مورد نظر در واقع با واژهٔ ungood (ناخوب) بهتر بیان می‌شد. تنها هرگاه دو واژه، زوج به ذات متباینی را تشکیل می‌دادند باید تصمیم گرفته می‌شد که کدام‌یک از آن دو را حذف کنند. مثلاً می‌توانستند به‌جای واژهٔ dark (تاریک) واژهٔ unlight (ناروشن) و یا به‌جای واژهٔ light (روشن) واژهٔ undark (ناتاریک) را بگذارند بسته به این‌که کدام‌یک را ترجیح بدهند.

دومین ویژگی دستور زبان نوسپیک، قاعده‌مندی آن بود. پی‌بندها، به استثنای چند موردی که سپس اشاره خواهیم کرد، از یک قاعده پیروی می‌کردند. بدینسان وجه توصیفی و اسم مفعول همهٔ فعل‌ها بدون استثنا به ed

ختم می شدند. وجه توصیفی فعل steal می شد stealed و فعل think می شد thought؛ الی آخر. شکل‌هایی مانند: شنا کرد، داد، چید، حرف زدند، فهمیدند به کلی حذف شده بودند.

شکل جمع، در تمامی موارد با افزودن s یا es به دست می آمد. جمع man، ox، life به ترتیب mans، oxes، lifes می شد.

صفت‌های تفضیلی و مطلق در همه موارد با افزودن پسوندهای er و est (good، gooder، goodest) ساخته می شدند. بنابراین صفت‌های تفضیلی و افضل more، most دیگر کاربردی نداشتند.

همچنین در شکل‌گیری واژگان، برخی بی‌قاعدگی‌ها وجود داشتند که ناشی از نیاز به سریع و ساده حرف زدن بودند. واژه‌ای که تلفظ آن دشوار بود، یا گمان می رفت که درست شنیده نشود، عملاً واژه بدی محسوب می شد. در نتیجه، گاه حروفی مکمل به آن می افزودند که خوش آوا شود یا شکل قدیمی آن را همچنان نگه می داشتند [...].

واژگان B: واژه‌های گروه B واژه‌هایی بودند که به منظورهای سیاسی ساخته می شدند؛ یعنی واژه‌هایی که نه تنها در تمامی موارد استعمال معنای سیاسی داشتند بلکه مخصوص القای یک حالت روانی مورد نظر به شخصی بودند که آن‌ها را به کار می برد [...].

در نوسپیک افزون بر دقت معنا، خوش‌آوایی واژه‌ها بر ملاحظات دیگر غلبه داشت؛ هرگاه ضرورت ایجاب می کرد، قواعد دستور زبان قربانی آن می شدند و این کار درست بود؛ زیرا بدین وسیله به چیزی که می خواستند، به ویژه از لحاظ هدف‌های سیاسی، به واژه‌های کوتاه و مختصر با معانی روشن و دقیق و امکان تلفظ سریع و حداقل واکنش در ذهن کسی که آن‌ها را به کار می برد، دست می یافتند.

واژه‌های گروه B از آن‌جا که تقریباً همه شبیه بودند به شدت رواج می یافتند. این واژه‌ها تقریباً همه دو یا سه هجایی بودند و تکیه روی نخستین و آخرین هجای آن‌ها به یک اندازه بود. کاربرد این واژه‌ها با طرز ادایی تند و

سریع، محکم و یکنواخت ملازمه داشت. هدف آن بود که شیوه بیان تا آنجا که امکان داشت آگاهانه نباشد، به ویژه در بیان موضوع‌هایی که از لحاظ ایدئولوژیکی بی طرفانه نبودند.

در زندگی روزمره، دست‌کم گاهی، اندیشیدن پیش از سخن گفتن ضرورت می‌یافت. اما یک عضو حزب که از او خواسته می‌شد قضاوتی سیاسی یا اخلاقی کند باید این شایستگی را می‌داشت که نظریات درست را خود به خود همان‌گونه بسط دهد که یک مسلسل گلوله‌ها را پخش می‌کند. آموزش، این شایستگی را به او می‌داد. زبان ابزاری در اختیارش می‌گذاشت که به یاری آن، اشتباه تقریباً ناممکن بود؛ و بافت واژه‌ها با صدای خشن و نوعی زشتی عمدی، که با روح اینگسوس (سوسیالیسم انگلیسی) هماهنگی داشت، کمک بیشتری به این طرز سخن گفتن خود به خودی می‌کرد.

این واقعیت که گزینه واژه‌ها بسیار محدود بود، به این شیوه یاری می‌داد. واژگان نوسپیک در قیاس با واژگان ما بسیار حقیر بودند و باز هم پیوسته وسایلی جدید برای کاستن از شمار آن‌ها جست‌وجو می‌شد. این واژگان درحقیقت با هر واژه دیگری از این حیث تفاوت داشتند که سال به سال به جای آن‌که غنی‌تر شوند، فقیرتر می‌شدند. هرکاهشی در آن، موفقیتی بود؛ زیرا هرچه گستره گزینه کم‌تر بود، وسوسه اندیشیدن کم‌تر می‌شد.

 هارینگتون

ساختن دولت‌شهر جاودانی

هارینگتون، جمهوری اوسه‌آنا^۱، در مجموعه آثار،
 نشر لوکلر، س ۳، ج ۲، صص ۱۲۶ - ۱۳۱.

جیمز هارینگتون^۲ (۱۶۱۱-۱۶۷۷)، دوست میلتن^۳ و اشرافی انگلیسی، پشتیبان رژیم کرامول بود. ویژگی جمهوری اوسه‌آنا^۱ او، برنامه داشتن و اشارات روشن آن به مسائل زمانه است؛ اما این اثر چه از لحاظ شکل، که تقلیدی از توماس مور است یا مراجع آن (افلاطون)، و چه از لحاظ نظریه‌هایی که می‌پذیرد، به‌ویژه از لحاظ این اندیشه که جمهوری اگر خوب طراحی شده و سازمان یافته باشد می‌تواند تا ابد دوام بیاورد، با جریان آرمانشهرگرایی هم‌آواست.

اندیشه آرمانشهر همیشه با وسوسه مسئله دوام خود همراه بوده، و پس از مور، شاخص دولت‌شهر آرمانی، ردّ تصویر نابودکننده زمان، و داعیه‌گریز از نگوئبختی تاریخ بوده است. به‌راستی، بهشتی که محکوم به نابودی و دستخوش دگرگونی باشد، چه

 1. *La République d'Océana*

2. James Harrington

3. John Milton (۱۶۰۸-۱۶۷۴)، شاعر انگلیسی مورد حمایت کرامول که پس از او به همین دلیل زندانی و در زندان نابینا شد. پس از آزاد شدن شاهکارهای خود (بهشت گمشده، بهشت باز یافته و...) را سرود.

خواهد بود؟ در واقع می‌توان گفت که آرمانشهر هنگامی وجود خواهد داشت که ساختارها و ارزش‌های دولت برای ابد طراحی شده باشند. این اندیشه به شکل‌های گوناگون و بیش از همه در متن‌های کلاسیک به شکل تکیه بر سابقه تاریخی بی‌نهایت دراز و درعین‌حال شکوفای دولت‌هایی پدیدار می‌شود که راویان آن‌ها نقل می‌کنند: پیدایش آرمانشهر مور به ۱۷۶۰ سال پیش و پینسیلم بیکن به «حدود ۱۹۰۰ سال پیش» باز می‌گردد، که با توجه به تصویری که در آن زمان از قدمت بشریت داشتند، خیال‌انگیز است. اما این ابدیت آرمانشهر تصادفی نیست، که تصادف اصولاً در آرمانشهر جایی ندارد، بلکه نتیجه طرح سیاسی سنجیده‌ای است. یکی از شخصیت‌های کتاب بیکن می‌گوید «سپس آن شاه چنین داوری کرد که برای تداوم [...] طرح‌هایش، تا جایی که توان پیش‌بینی بشر اجازه می‌دهد، هیچ کمبودی وجود ندارد و جاودانگی آن‌چه در زمان او با آن همه خوشبختی استقرار یافته، تضمین شده است». دنباله مطلب نیز پر معناست: «به این دلیل موضوع یکی از قوانین اساسی که او در آن کشور پادشاهی از خود به‌جا گذاشت ممنوعیت، و یا وضع مقرراتی ویژه برای ورود بیگانگان به سرزمین ما بود»^۱ و این تنها قاعده ناشی از تمایل به جاودانگی نبود: از این حیث می‌توان نسخه‌ناپذیری قوانین اساسی را نیز یادآور شد که یک‌بار برای همیشه وضع شده بودند و یا برابری را به یاد آورد که بسیار بیش از آن‌که ناشی از عدالت‌خواهی باشد، ناشی از ضرورت پرهیز از ناموزونی‌های محصول اختلاف‌های اجتماعی بود. سرانجام ملاحظه می‌کنیم که رؤیای استقرار قطعی نیکی، مخصوص نخستین آرمانشهرها نیست بلکه در آرمانشهرهای جدید، که کمال آن‌ها مستقیماً ناشی از پیشرفت‌های برگشت‌ناپذیر و ضروری همه جانبه است، نیز به همان روشنی دیده می‌شود. براساس این فرض، زمان به دو بخش منقسم می‌شود: بخش پیشین و بخش پسین؛ یعنی بخش پس از دستیابی به کمال، با پذیرش این اصل که هرگز پس از اینی وجود نخواهد داشت.

گفتار مایلرد آرخون^۲ - در واقع نسخه ادبی خود اولیویه کرامول - قانونگذار اوسه‌آنا، کاملاً از همین دیدگاه است. چیزی که او می‌خواهد ثابت کند، کم‌تر امکان برپایی دولتشهری جاودانی است تا ناممکنی زوال یک جمهوری که «از آغاز پیدایش کامل باشد»^۳. اهمیت این متن به‌ویژه در صراحت و استدلال منطقی آن برای بیان این معناست که هیچ معلولی بدون علت وجود ندارد. بنابراین دولتی که قانون

1. *La Nouvelle Atlantide*, p. 103.

2. Milord Archon

3. vol I, p. 164.

اساسی‌اش حاوی جوانه‌های انحطاط نباشد، به تباهی کشیده نمی‌شود. و اما شمار این جوانه‌ها اندک است و عبارت‌اند از تضادها و نابرابری تقسیم زمین‌ها و گردش نوبتی قدرت سیاسی، دو نکته‌ای که موضوع «قوانین اساسی»^۱ اند. و چون «جمهوری قانونی» که مبتنی بر این دو طرح باشد «بی‌نقص است، حکومتی در نهایت کمال خواهد داشت»^۲. در این چارچوب «امکان اختلاف وجود ندارد»^۳ و بنابراین دلیلی برای تباهی دولت‌شهر وجود نخواهد داشت. کافی است دوران‌دیشانه علل فساد را از میان برداریم تا جمهوری را نامیرا کنیم، زیرا در این صورت «هیچ اصل میرایی» در آن نگنجانده‌ایم.

از این رو دولت‌شهر «به چپ یا به راست منحرف نخواهد شد، مگر مانعی برونی سرراهش باشد» همچنین «تنها یک علت برونی» می‌تواند موجب سقوط آن شود که البته خود باید از پیش برای مقابله با چنین وضعی مجهز شده باشد: به همین دلیل اراده قدرت و طرح‌های جهانگیری (امپریالیستی) نوعاً همراه با داعیه جاودانگی آرمانشهری‌اند. امنیت و کمال تنها هنگامی تضمین شده‌اند که هیچ تهدید برونی؛ یعنی در نهایت، هیچ برونی وجود نداشته باشد.

مایلورد آرخون، پس از برقراری سه فرمان آخر، این سخنرانی رسمی و عمومی را در رأس ارتش خود ایراد کرد:

«لردهای عزیز و هموطنان ارجمند، حکومت ما یک حکومت جمهوری است و تشکیل شده تا توسعه و تکامل یابد. عیوب و نقایص جمهوری‌ها، که با هدف باقی ماندن تشکیل شده‌اند، تاکنون به خوبی به اثبات رسیده‌اند: ریشه‌های آن‌ها نازک و بدون الیاف‌اند و نمی‌توانند گسترده شوند؛ تارک آن‌ها بی شاخ و برگ و به گونه‌ای خطرناک در معرض هرگونه هوای نامساعد است؛ مگر مانند ونیز، به اصطلاح، آن‌ها را در گلدان بکارند. اما اگر جمهوری این‌گونه رشد کند، تارک آن بسیار سنگین خواهد شد و آن را واژگون خواهد کرد. لیکن شما نمی‌توانید درخت بلوطی را در یک گلدان بکارید. این درخت باید در زمین ریشه بدواند و شاخه‌هایش را در آسمان‌ها بگستراند. [...]

1. vol I, p. 104.

2. Ibid.

می‌گویند رُم زیر بار سنگین خود سقوط کرد. اما این سخنی شاعرانه بود. زیرا وزنی که مدعی‌اند رُم زیر بار آن خُرد شد، امپراتوران روی پایه‌ای بس باریک‌تر، نگه داشته بودند. با توجه به تجربه معمول یک معمار خوب، چیزی بدیهی‌تر از این نیست که هر بنایی را وزن آن بنا، با استحکام هرچه بیش‌تر و زمانی هرچه درازتر سرپا نگه می‌دارد. و بناها تنها به این دلیل رو به ویرانی می‌روند که مصالح آن‌ها فاسد می‌شوند. اما یک ملت نمی‌میرد و یک هیئت سیاسی در معرض هیچ فساد نیست، مگر حکومت ایجاد کرده باشد؛ اگر انسان منکر تسلسل علل نباشد، که در غیر این صورت به انکار وجود خدا می‌انجامد، باید تسلسل معلول‌ها را نیز بپذیرد. به این دلیل هیچ معلولی در طبیعت وجود ندارد که نتیجه علت نخستین و حلقه‌های پیاپی زنجیر که بدون آن‌ها هرگز وجود نمی‌داشت، نباشد. اکنون اگر کسی نتواند خلاف این را در یک جمهوری نشان دهد [...]، مسلماً اگر علت فساد در شکل‌گیری جمهوری وجود نداشته باشد، نباید فساد در معلول‌ها پدید آید. امید است خرافی بودن کسی موجب ایراد اتهام کفر بر این ادعا نشود، زیرا همان‌طور که انسان گناهکار است اما کائنات بی‌عیب، ممکن است یک شهروند گناهکار باشد اما جمهوری بی‌عیب. چون کائنات کامل‌اند هیچ انسانی نمی‌تواند مرتکب گناهی شود که به کمال آن خللی وارد آید یا به زوال آن بینجامد، به همین ترتیب هنگامی که دولت‌شهر کامل باشد، هیچ شهروندی نمی‌تواند مرتکب جنایتی شود که به کمال آن آسیبی رساند و به زوال دولت‌شهر بینجامد. اکنون به تجربه می‌پردازیم: و نیز، گرچه عیوبی در آن دیده‌ایم، یگانه جمهوری‌ای است که هیچ‌کس نمی‌تواند در قانون اساسی‌اش علت زوالی بیابد. به همین دلیل ما و نیز را، گرچه از انسان‌های جایزالخطا تشکیل شده است، پس از هزار سال و به سبب وجود علل درونی، آن‌قدر جوان، شاداب، مصون از عیب و نقص، و به همان ظاهر می‌بینیم که گویی تازه متولد شده است. آن‌چه با گذشت هزار سال به‌طور طبیعی نشانی از انحطاط نداشته باشد، می‌تواند تا پایان زمان به‌طور طبیعی باقی بماند. به این دلیل،

جمهوری براساس این محاسبه کاملاً صحیح می‌تواند به‌رغم همه نگونبختی‌هایی که امکان تصور آنها می‌رود، به دلایل درونی، همچون جهان، فناپذیر باشد، یا به همان اندازه دوام داشته باشد. اگر این استدلال درست باشد، جمهوری‌هایی که خود به‌خود سقوط کرده‌اند باید به سبب عیبی که در ساختارشان بوده است نابود شده باشند. علل زوال آنها [...] دوگونه بیشتر نیستند؛ یا ناشی از تضادند یا نابرابری: اگر جمهوری گرفتار تضاد باشد، خود الزاماً رو به زوال می‌رود و اگر دچار نابرابری باشد، درگیر نفاق خواهد بود و نفاق‌ها زوال آن را از پی می‌آورند. [...]

جداً به این نکته توجه کنید، مایلورد، زیرا جمهوری ما، اگر تضادها یا نابرابری‌هایی داشته باشد لزوماً سقوط خواهد کرد؛ اما اگر تضاد و نابرابری در آن نباشد، هیچ عامل زوالی در خود نخواهد داشت. مرا متهم به گستاخی نکنید، اگر این حقیقت داشته باشد، من با پنهان کردنش از شما مرتکب بی‌پروایی زشتی خواهم شد. یقین دارم که ماکیاول، خواهان جاودانگی جمهوری‌ای است که پایه‌های آن بر اصولی سست نهاده شده‌اند. او می‌گوید «اگر جمهوری آن‌قدر خوشبخت باشد که بتواند اشخاصی شایسته پیدا کند تا هرگاه از اصول اساسی خود منحرف شد او را به اصول نهادینش بازگردانند، نامیرا خواهد بود». اما یک جمهوری، همان‌گونه که دیدیم، از اصول خود دور نخواهد شد مگر به سبب عیوب نهادینش. اگر جمهوری به هنگام پیدایش، عیبی نداشته باشد باید مسیر حرکتش مانند مسیر حرکت ونیز به علل درونی مستقیم باشد، نتواند به راست یا به چپ منحرف شود مگر به سبب وجود موانعی که علل منحصراً بیرونی دارند. [...] یک جمهوری که سازمانی شایسته داشته باشد، امکان ندارد از مبانی خود دور شود؛ و جمهوری‌ای که بد پایه‌گذاری شده باشد، هرگز نمی‌تواند با تغییری اندک به اصول نخستین خود بازگردد.»

از طول عمر جسمانی تا ثبات سیاسی

کندورسه، طرح تابلوی تاریخی پیشرفت‌های
 روان بش—، نشر فلاماریون، ۱۹۸۸، صص
 ۲۹۳-۲۹۶.

دهمین و آخرین «دوران» کتاب طرح^۱ ... (۱۷۹۴)، که کندورسه^۲ می‌خواهد در آن «تابلوی نزدیک به واقع از سرنوشت آینده نوع انسان، بنا بر گذشته تاریخی‌اش طرح کند»، از لحاظ شکل هیچ جنبه آرمانشهری ندارد. پیش‌بینی «پیشرفت‌های آینده نوع انسان» بر پایه پیشرفت‌هایی که تا امروز داشته است، و قوانینی که می‌توان از آنها استنتاج کرد - پیشرفت‌هایی که ضروری و نامحدودند - مورد نظر نویسنده نیست. بعد آرمانی نظریه او برعکس هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم دوران دهم، مجموعه‌ای از هماهنگی‌های واقعی است. آنچه در این دوران باید رخ دهد، محصول اتفاق نیست بلکه فرایندی است که از دوران پیش؛ یعنی از انقلاب دکارتی

۱. اشاره به تقسیم‌بندی دوران‌های تاریخ بشر در کتاب کندورسه است که نام کامل آن در عنوان همین بخش آمده.

۲. Condorcet (۱۷۴۳ - ۱۷۹۴)، ریاضی‌دان، اقتصاددان (مکتب فیریوکرات)، فیلسوف، و سیاستمدار فرانسوی.

تا انقلاب فرانسه، نشانه‌هایش دیده می‌شده و از آن پس سرعت طبیعی خود را به دست آورده است؛ جویبار پیشرفت، رودی شده که همه چیز وابسته به آن است و ویژگی و وحدت دوران دهم را به وجود می‌آورد. اکنون وارد عصر یقین شده‌ایم، یقین که با «از بین رفتن نابرابری بین ملت‌ها، گسترش برابری بین افراد مردم و سرانجام کمال واقعی بشریت» به زودی ایجاد خواهد شد. «زمانی فرا خواهد رسید [...] که که دیگر خورشید تنها بر زمینی خواهد تابید که انسان‌های آزاد، اربابی جز خرد نخواهند داشت». «طبیعت، پایانی برای امیدهای ما در نظر نگرفته است»: اگر اصل این نظر از اندیشه آرمانشهر سرچشمه می‌گیرد، نتایج آن، به ویژه این اندیشه که «کمال‌پذیری انسان بی‌پایان است» نیز چه از لحاظ معنوی و چه از لحاظ مادی چنین‌اند زیرا بین کمال جسم و پیشرفت‌های علمی رابطه علیت وجود دارد. این پیشرفت‌ها، به ویژه پیشرفت‌های پزشکی امکان تندرستی بیشتر و در نتیجه عمر درازتر انسان را فراهم می‌آورند. و اما چون پیشرفت دانش حد ندارد می‌توان چنین نتیجه گرفت که به احتمال قوی کمال نوع بشر نیز پایانی نخواهد داشت و انسان خواهد توانست روزی بر مرگ غلبه کند یا به غلبه بر آن نزدیک شود.

این امید که گاه به وسواس تبدیل می‌شود، یکی از وجوه مشترک اندیشه «نوگرایی» است که پیشگام آن، آرمانشهر است: کامپانلا، بیکن، پیش از دکارت یا سن‌پی. راهب^۱ آن را مطرح کرده بودند. در پایان قرن هفدهم، دوشیزه سن کاتن^۲ «رساله در اثبات نامیرایی جسم» را منتشر کرد و در آن نشان داد که «سبب مرگ، نادانی است» و تنها نادانی است. او می‌نویسد: «ممکن است به من ایراد بگیرند که انسان نمی‌تواند برای همیشه زنده بماند، من خواهم پرسید که زنده ماندن در یک سال چه تفاوتی با زنده ماندن در سالی دیگر دارد. چرا وقتی یک سال زنده ماندیم نتوانیم صد سال، هزار سال، صد هزار سال زنده بمانیم. زیرا برای زنده ماندن در چنین مدت‌هایی (از لحاظ کیفیت خاصی که زندگی را به وجود می‌آورد) همان چیزی ضرورت دارد که برای یک ساعت زیستن نیز لازم است. بنابراین کافی است طبیعت را بشناسیم و از آن بهره‌گیریم تا بتوانیم تا ابد زنده بمانیم. و آن‌گاه «این جهان، بهشت روی زمین خواهد بود».^۳

یادآور می‌شویم که این نویسنده از همان استدلالی استفاده می‌کند که جیمز

۱. Abbé de Saint Pierre (۱۶۵۸-۱۷۴۳)، فیلسوف فرانسوی.

2. Mlle de Saint Quentin

3. *Mercur Galant*, novembre 1692, pp. 33-34 et janvier 1693, pp. 120 et 124.

هارینگتون در اوسه آنای خود، درباره نامبرایی جمهوری کامل به کار می برد (ن.ک.: متن شماره ۲۵). وانگهی توجه داریم که مایلورد آر خون، قانونگذار اوسه آنا در سن ۱۱۶ سالگی می میرد: رابطه بین طول عمر جهان کوچک جسم و جهان بزرگ سیاست خالی از معنا نیست. در دولت شهر کامل، انسان ها در صد سالگی می میرند و انتظار دارند که سرانجام هرگز نمیرند؛ همان گونه که الگوی دولت شهر (پس از افلاطون) لزوماً جسم انسان و هماهنگی و یکپارچگی آن بود، همان جسم غرور آفرین، همان جسم انسان را می توان به لطف دانش، همچون فضای تغییرناپذیر، که او جزئی از آن است، به طور قطع مصون از گزند زمان نگه داشت. بدینسان کمال نهایی بهتر از هر چیز نمایانگر حاکمیت خرد و دانش است و سر آغاز چیزی را نوید می دهد که بیکن آن را «حاکمیت انسان» می نامید.

علل کمال نوع بشر و وسایل تضمین آن، همه باید به اقتضای طبیعت خود همیشه کاری مثبت انجام دهند و هر روز به گستره ای بیش تر دست یابند. ما دلایل آن را، که در این اثر نیز با گسترش آن ها قوتی بیش تر می یابند، بیان کرده ایم، پس می توانستیم از هم اکنون نتیجه بگیریم که کمال پذیری انسان پایان ندارد؛ و اما تا این جا فرض را تنها بر آن توانایی های طبیعی گذاشته ایم. اگر بپذیریم که در توانایی های طبیعی و در ساختار انسان نیز احتمال تغییر و تحول می رود، تا چه حد می توانیم به آن یقین داشته و چه اندازه امیدوار باشیم؟ و این آخرین مسئله ای است که باید بررسی کنیم.

کمال پذیری یا تحول ماهیت حیاتی گونه های گیاهی و حیوانی را شاید بتوان یکی از قوانین عام طبیعت دانست.

این قانون، شامل گونه انسان نیز می شود و بی شک هیچ کس تردید ندارد که پیشرفت های پزشکی حفاظتی انسان، استفاده از خوراک ها و خانه های سالم تر، زندگانی به شیوه ای که نیروهای انسان تقویت شوند و بر اثر افراط و تفریط ها از بین نروند، و سرانجام از بین بردن دو علتی که از همه علل انحطاط مؤثرترند؛ یعنی فقر و ثروت بی اندازه، لزوماً عمر عموم انسان ها را درازتر می کنند، تندرستی آن ها را تأمین می کنند، ساختار جسمانی استوارتری به

آنان می‌دهند. روشن است که پیشرفت‌های پزشکی حفاظتی انسان، که در نتیجه پیشرفت‌های عقلانی و نظام اجتماعی کارسازتر شده‌اند، لزوماً در درازمدت بیماری‌های مسری و قابل انتقال و بیماری‌های همه‌گیر را، که ناشی از آب و هوا، خوردنی‌ها یا طبیعت کارند، از بین می‌برند. اثبات این‌که باید تقریباً در مورد همه بیماری‌ها این امید را داشت و به احتمال نزدیک به یقین، روزی علل بسیار دور بیماری‌ها دانسته خواهند شد، دشوار نیست. اکنون آیا این تصور که کمال نوع بشر را باید پیشرفتی بی‌پایان دید، و زمانی فرا خواهد رسید که دیگر مرگ رخدادی غیرمتعارف یا زوال تدریجی نیروهای حیاتی نخواهد بود، و سرانجام میانگین فاصله زمانی بین تولد و مرگ حدی مشخص نخواهد داشت، تصویری موهوم است؟ چون از پیشرفتی سخن رانندیم که ممکن است با مقادیر کمی یا با خطوط نشان داده شود، اکنون هنگام آن است که دو معنای محتمل واژه بی‌پایان را تشریح کنیم.

در واقع زمان میانگین زندگی، که باید به نسبت پیشروی انسان در آینده پیوسته افزایش یابد، ممکن است بنابر این قانون، که پیوسته به حد بی‌پایان نزدیک می‌شود و هرگز به آن نمی‌رسد، و یا بنابر این قانون، که این زمان (میانگین) می‌تواند در بی‌نهایت قرون، گستره‌ای بیش از هر کمیتی - که حد آن شناخته شود - داشته باشد، افزایش یابد. در حالت اخیر افزایش‌ها به مطلق‌ترین معنا واقعاً بی‌پایان‌اند. زیرا حدی وجود ندارد که وقتی به آن رسیدند لزوماً متوقف شوند.

در حالت نخست، اگر نمی‌توانیم زمانی را که هرگز دستیابی به آن ممکن نباشد و لذا پیوسته به آن نزدیک‌تر شویم، تعیین کنیم باز هم افزایش‌های میانگین عمر در ارتباط با انسان همین وضع را خواهند داشت؛ به ویژه اگر تنها این را بپذیریم که هرگز نباید افزایش‌ها متوقف شوند حتی نخواهیم دانست که واژه بی‌پایان را با کدام یک از این دو معنا تطبیق دهیم. شناخت کنونی ما درباره کمال‌پذیری نوع بشر دقیقاً چنین است و مفهومی را که می‌توانیم بی‌پایان بنامیم نیز، چنین.

بدینسان در مثالی که این‌جا ملاحظه می‌کنیم، باید بپذیریم که اگر انقلاب‌های طبیعی مانع نشوند، میانگین عمر بشر لزوماً پیوسته افزایش می‌یابد، اما حد پایانی را که نباید از آن درگذرد، نمی‌دانیم. حتی نمی‌دانیم آیا قوانین عام طبیعت حدی معین را تعیین کرده‌اند که این میانگین نتواند از آن فراتر رود.

اما آیا توانایی‌های طبیعی، نیرو، زیرکی، ظرافت حواس از جمله کیفیاتی نیستند که می‌توانند به کمال فردی منتقل شوند؟ نظاره‌نژادهای گوناگون حیوانات اهلی باید ما را در این باره مجاب کرده باشد و ما با نظاره‌مستقیم خود درباره‌انسان‌ها نیز باید این را تأیید کنیم.

سرانجام این‌که آیا می‌توان درباره‌استعدادهای عقلانی و معنوی نیز همین امید را داشت؟ و آیا پدران و مادران ما که خوبی‌ها و بدی‌های ساختاری خود را به ما انتقال می‌دهند و ما خطوط شاخص چهره‌خود و برخی از آمادگی‌های عاطفی خود را نیز از آن‌ها داریم، نمی‌توانند بخشی از ساختار جسم خود را، که هوشمندی، توانایی مغزی، نیروی روانی، یا حساسیت اخلاقی انسان بدان وابسته است به ما انتقال دهند؟ و آیا واقعیت ندارد که آموزش با تکمیل آن کیفیات متقابلاً بر آن ساختار اثر می‌گذارد، آن را اصلاح می‌کند و به کمال می‌رساند؟ بررسی قیاسی، تجزیه و تحلیل رشد استعدادهای انسان و حتی واقعیاتی چند می‌توانند نشان‌دهنده‌درستی این گمان‌ها باشند که حدود امیدهای ما را به فراتر از این‌ها می‌برند.

IV

بهشت باز ساخته

سن‌پی‌یر راهب

به سوی عصر طلایی

سن‌پی‌یر راهب، «طرحی برای کمال حکومت
کشورها»، آثار سیاسی، روتردام، ج. د. بیمن،
۱۷۳۳، ج ۳، صص ۲۲۹-۲۳۱.

موضوع عصر طلایی در ادبیات و اندیشه باستانی معمولاً نمایانگر حسرت گذشته‌ای سعادتمند، و محکومیت عصر آهن کنونی و در نتیجه همانندی تاریخ به یک سیر انحطاطی چاره‌ناپذیر است. بنابراین ماجرای انسانیت در پس روی، که او را از حالت بی‌گناهی و هم‌آوایی به وضعیتی می‌رساند که «بی‌عدالتی، ناهم‌آوایی، خشونت، و بی‌نوازی» در آن حاکم‌اند، خلاصه می‌شود. این نگرش از آغاز قرن هجدهم وارونه شد. به عقیده سن‌پی‌یر راهب (۱۶۵۸-۱۷۴۳) مردمان دوران باستان نه تنها ما را به اشتباه انداختند (و خود نیز در اشتباه بودند)، بلکه ادعا کردند عصر طلایی «نخستین عصر بوده»؛ اشتباه آن‌ها این تصور را نیز پیش آورد که عصر طلایی باید در آینده، در پایان یک فرایند تاریخی فرارسد. به راستی اگر آن‌ها توانسته بودند افسانه خود را باور کنند، دقیقاً به این سبب بود که باستانی بودند و آگاهی‌هایی اندک داشتند؛ چون به مرحله‌ای پیش‌تر و لذا پایین‌تر از مرحله کمال فکری بشریت تعلق داشتند کم‌تر از آیندگان خود منطقی بودند. «بینش‌ها و خیال‌بافی‌های روشنگران و شاعران باستانی

این‌گونه بود: «امکان نداشت از این پیش‌تر روند، دچار اشتباه نشوند؛ همچنان که طبیعی است ما بتوانیم اشتباه‌های آن‌ها را تشخیص دهیم. پیشرفت، به تنهایی بیانگر همه این نکات است. و ضمناً ما را از فرارسیدن عصر طلایی، که به عقیده باستانیان برای همیشه از دست رفته است، در آینده‌ای نزدیک مطمئن می‌سازد.

سن‌پی‌یر راهب یا آن‌گونه که وُثر او را می‌نامید، «سن‌پی‌یر آرمانشهر»، فیلسوفی کم‌اهمیت اما (بیش از اندازه) با نفوذ بود که به دلیل رساله‌ی طرح صلح جاویدان در اروپا^۱ (۱۷۱۳) شهرت بسیار یافت. در این رساله، او ایجاد فدراسیون اروپا را توصیه می‌کند که باید داور منازعات دولت‌های عضو فدراسیون و به این ترتیب مانع منازعه مسلحانه آن‌ها باشد. اما بیش‌ترین اهمیت او بی‌شک آن بود که توانست برای نخستین بار شکلی منتظم به اندیشه ترقی بدهد، اندیشه‌ای که از نیم قرن پیش در حال تکوین بود: پیشرفت همه‌جانبه و فراگیر و ضروری و همیشگی که مبنای طرح‌ها و شرح‌های تفصیلی بی‌شمارش بود. سن‌پی‌یر راهب بدینسان در آخرین صفحه‌های رساله «طرحی برای کمال حکومت کشورها» تابلویی از کل تاریخ بشریت از آغاز آن ترسیم می‌کند، با استناد به تاریخ و فلسفه و تجربه، نظریه قدیمی دوران‌های تاریخی پیاپی را معکوس می‌کند و می‌گوید «انسان‌ها نخست [...] در بینوایی و قحط و غلا» و نادانی و خشونت به سر می‌بردند. دوران نخستین، «عصر آهن واقعی»، مانند «حالت طبیعی» لویاتان توماس هابز بود، که راهب، ارج بسیار برایش قائل می‌شد. «ترس از کشته شدن یا به غارت رفتن اموال» و میل به بهتر زیستن و «بر خوشبختی خود افزودن»، همان‌گونه که هابز عقیده داشت، اندک‌اندک انسان‌ها را واداشت که از انزوا به در آیند و روابط اجتماعی بیش از پیش گسترده‌تر و فشرده‌تری با یکدیگر برقرار کنند؛ زیرا محرک انسان‌ها منافع آن‌هاست: انسان‌ها میل، و نیز وظیفه اخلاقی و اجتماعی انجام دادن کاری را دارند که «بیش‌ترین مزایا را برای‌شان داشته باشد». زیرا سن‌پی‌یر راهب بر این عقیده است که با ترکیب منافع افراد مسلماً خوشبختی جمع حاصل می‌شود. از این لحاظ، پیشرفت خرد، امکان می‌دهد که انسان «همیشه سودمندترین راه‌حل‌ها را برای کاستن از بدی‌ها و افزودن بر نیکی‌های زندگی تمیز دهد و برگزیند». راهب عقیده دارد که انسان‌ها بیش از پیش توانایی‌ی گزینش بهترین راه‌حل و متناسب ساختن شیوه رفتارشان را با منافع واقعی خویش پیدا می‌کنند. و مسلماً همین یقین راهب است که به او اجازه می‌دهد پذیرش

1. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*

طرح خود را در آینده پیش‌بینی کند. این پذیرش در سطح بین‌المللی، بار دیگر موجب گذار نخستین از حالت طبیعی به حالت سیاسی منظم و صلح‌آمیز خواهد شد به این معنا که «داوری اروپایی»، صلح را تضمین خواهد کرد و به سود همه دولت‌ها خواهد بود، همچنان که پیدایش نخستین جامعه‌ها برای همه افراد سودمند بود؛ سودمند و از این رو ضروری. هدف راهب از این بحث آن است که نشان دهد دو گذار آغازین و فرجامین تاریخ بشر همانند و متوازی‌اند. حاکمان، سرانجام لزوماً سودمندی این داوری را درمی‌یابند و ناگزیر آن را تصویب می‌کنند. این تصمیم به منازعه‌های بین‌المللی پایان خواهد داد و دولت‌های اروپایی و سپس «ملت‌های دیگر» را، به دنبال آن‌ها، وارد عصر طلایی خواهد کرد که نتیجه آن، یگانگی بشریت به راهبری خرد و ورود به «بهشتی زمینی» خواهد بود با مردمانی «قدیس و برخوردار از سعادت جاوید»^۱.

فصل دهم

با این روش، عصر طلایی فراخواهد رسید

شاعران، دوران ساتورن^۲ و رئا^۳ را عصر طلایی وانموده‌اند؛ یعنی قرونی وانموده‌اند که انسان‌ها در عدالت و بی‌گناهی و هم‌آوایی و فراوانی نعمت می‌زیسته و کاملاً خوشبخت بوده‌اند، اما اغراق کرده‌اند که این نخستین عصر بوده است.

چنین وانموده‌اند که به دنبال عصر طلایی، عصر نقره آمده است؛ یعنی عصر دوم جهان که در آن انسان‌ها با عدالتی کم‌تر، هم‌آوایی کم‌تر، فراوانی کم‌تر می‌زیسته‌اند و در نتیجه بسیار کم‌تر خوشبخت بوده‌اند. همچنین گفته‌اند که به دنبال عصر نقره، عصر مفرغ فرارسیده که با خوشبختی باز هم کم‌تری همراه بوده است.

1. abbé de Saint Pierre, *Annales politiques*, Londres, 1747, t. II, p. 633.

۲. Saturne یا Saturnus، خدای بذر و بذرافشانی در اساطیر یونان، شوهر اوپس (ops) همتای رئای یونانی.

۳. Rée یا Reā، الهه‌ای در اساطیر یونانی که از ماده تیتان‌ها، و دختر گایا و اورانوس، و مادر زئوس و... بود. او اصلاً الهه زمین مردم جزیره کرت، و همتای اوپس در اساطیر رومی بود.

شاعران، آخرین عصر را که خود در آن می‌زیسته‌اند، عصر آهن نامیده‌اند؛ یعنی دورانی که بی‌عدالتی، ناهم‌آوایی، خشونت و بینوایی در آن حاکم است. آگاهی‌ها و خیالبافی‌های شاعران باستانی این‌گونه بود.

اما تاریخ و فلسفه و تجربه عکس این را می‌آموزند؛ می‌آموزند که انسان‌ها در واقع، نخست از هنرها و فنون آگاهی نداشته و لذا در بینوایی و قحط و غلا می‌زیسته‌اند. در مسکن‌های جداافتاده خانوادگی به گونه‌ای زندگانی می‌کرده‌اند که دلخواه‌شان بوده، و آزادی بیش‌تر و کشمکش‌هایی کم‌تر داشته‌اند. سپس امنیت بیش‌تر در برابر خشونت‌ها، دزدان، و دشمنان را در جامعه‌هایی متشکل از چندین خانواده، در یک دهکده دیدند و در این جامعه‌ها آسایش و رفاه بیش‌تر زندگانی را در بازرگانی و دادوستد یافتند.

از بیم آن‌که اهالی دهکده‌های همسایه آنان را بکشند یا غارتشان کنند، و به دلیل تمایل به وفاق بین خود، در مورد برخی از شرایط جامعه، که مزایای بیش‌تری برای آنان در برداشت، به توافق رسیدند که جامعه‌ای متشکل از چندین دهکده برپا سازند، قوانینی وضع کنند و انسان‌هایی درستکار را برای اجرای آن قوانین برگزینند و مردم را به رعایت آن قوانین وادارند. و هر زمان ملاحظه کردند که هنوز برای خوشبختی جامعه خود کمبود قوانین دارند، قوانینی جدید وضع کردند.

نیرومندتران و ناشکیباتران، که مانند همیشه نمی‌خواستند مطیع قانون و قضاوت باشند، دست به خشونت می‌زدند و آن‌گاه بین شهروندان جامعه کوچک آن‌ها، که از چندین دهکده تشکیل شده بود، و به دنبال آن بین جامعه‌های کوچک همسایه که از دهکده‌ها، قصبه‌ها، شهرها تشکیل می‌شدند ناهم‌آوایی، کینه‌ورزی، نبرد، قتل و غارت، تلافی‌جویی و نزاع درمی‌گرفت: نخستین عصر مردمان بسیار متمدن اروپا و آسیا چنین بود و نخستین عصر قبایل تاتار آسیایی و وحشیان افریقا و امریکا، عصر آهن آن‌ها هم که هم‌اکنون در آن‌اند، چنین است. زیرا در آن‌جا هنوز هنر جامعه در اوان کودکی است.

عصر آهن ملت‌های متمدن‌تر جای خود را به عصر مفرغ؛ یعنی تمدنی با

خشونت کم‌تر، قوانینِ خوبِ بیش‌تر، و آغاز ضروری‌ترین فنون برای پرهیز از آب و هوای نامساعد فصول و کاستن از نیازهای زندگی داد. اما اختلاف در تقسیم اموال، تاکنون همیشه جامعه‌ها را علیه یکدیگر برانگیخته و ویرانی‌های فراوان به بار آورده است.

عصر نقره جایگزین عصر مفرغ شد و این همان عصری است که ما اروپاییان هم اکنون در آن به سر می‌بریم: هنر جامعه در این جا دوران بلوغ خود را می‌گذراند زیرا قواعد و مقررات ما بسیار افزایش یافته و کامل‌تر شده‌اند؛ اما جنگ‌های داخلی و خارجی به دلیل تقسیم اموال گوناگون، هنوز بسی چیزها از عصر مفرغ دارند زیرا بدیهی است که اموال به دست آمده انسان‌ها در آن جنگ‌ها ارزش یک بیستم اموالی را که بر اثر همان جنگ‌ها از دست می‌دهند، ندارند و به دلیل از بین رفتن صلح و بازرگانی، از اموالی بیست برابر بیش‌تر از اموالی که ممکن است در جنگ به دست آورند، محروم می‌شوند. بنابراین درست به همین دلیل، خرد انسان، هنر حکومت، تمدن جامعه بشری هنوز نزد ما دوران کودکی را می‌گذرانند.

اصیل‌ترین کاربرد خرد در خانواده‌ها و مآلاً در جامعه‌ها، تمیز و گزینش راه‌حل‌هایی است، که با بررسی کامل حال و آینده در جهت کاستن از بدی‌ها و نیز افزودن بر نیکی‌های زندگی، بهترین‌اند. و این همان کاری است که پدران ناآگاه ما آن را حکمت، زیرکی، دانش نیکی و بدی، شناخت متیقن و قطعی علل بزرگ‌ترین بدی‌ها در درازترین مدت، شناخت آنچه نمایانگر حساس‌ترین نیکی‌ها، نیکی‌های پایدار است، می‌نامیدند.

بنابراین ما به راستی در عصر نقره‌ایم، که هنوز از یک سو اندکی از عصر مفرغ و از سوی دیگر اندکی از عصر طلایی دارد، زیرا خرد انسان از جهتی که در پی آنیم، و از لحاظ پایان دادن به جنگ‌ها و تداوم صلح، به کمال رسیده است اما هنوز ارزش نیکی‌هایی را که جنگ نابود می‌کند و بدی‌هایی را که سبب می‌شود، و در نتیجه نیکی‌های حاصل از صلح دائمی را، که داوری همیشگی بین حاکمان به وجود می‌آورد، در نیافته‌ایم.

حقیقت آن است که اکنون خرد و قوه تمیز ما به درجه‌ای رسیده است که حاکمان اندک‌اندک خردگرایی و خوشبختی را در اندیشه داوری اروپایی به منظور تضمین اجرای قراردادهای سران کشورها می‌بینند؛ و من امیدوارم که تا یک قرن دیگر با اندکی خوگرفتن به رعایت اصول خرد و منافع واقعی آن به جایی رسند که اختلاف‌های کنونی و آینده خود را بدون جنگ فیصله دهند. راز واداشتن سران بزرگ ملت‌ها به زندگانی بدون ستیزه، دست‌کم بدون جنگ بین ایالتی با ایالت دیگر، بین فرمانروایی با فرمانروای دیگر، در قوانین و در قدرت قاضی‌هاست.

حقیقت آن است که ما هنوز قوانین خود را آن اندازه که با آن‌ها بتوان آن‌چه را متعلق به کسی است از آن‌چه متعلق به دیگری است به خوبی تمیز داد، کامل نکرده‌ایم؛ لیکن ما به سوی کمال قوانین می‌رویم و هدف من در اثری که به کاستن هر روزی از سرچشمه‌های دعاوی، اختصاص داده‌ام همین است.

اما به راستی برای ورود به عصر طلایی کمبودهایی داریم که عبارت‌اند از: گرایش شدید به رعایت عدالت در برابر همگان، ترس بسیار از ناخشنودی خداوند برای اعمالی که به نزدیکان مان زیان می‌رسانند، تمایل شدید به خشنود ساختن آن وجود متعال نیک‌خواه، فراهم آوردن وسایل لذت‌های کنونی و آینده؛ یعنی مزایایی بسیار چه برای اطرافیان خود، چه برای کل میهن. و این دقیقاً آن نتیجه‌ای است که روش نوین تکامل شکل حکومت باید نزد همه ملت‌ها خودبه‌خود به وجود آورد.

به این ترتیب می‌توان گفت که ما به آستانه عصر طلایی رسیده‌ایم. دیگر برای ورود به آن عصر به چیزی جز حکومت‌های خردمند در کشورهای اروپایی خود نیاز نداریم، زیرا هنگامی که اروپا به عصر طلایی، به آن بهشت زمینی دست یابد، در کوتاه زمانی سایر ملت‌ها را، که مانند ما جز کاستن از بدی‌ها، افزودن بر نیکی‌ها در زندگی این جهانی، و تأمین یک زندگانی سرشار از خوشی برای خود، با رعایت عدالت و انجام کارهای خیر، هدفی و نظری ندارند، وارد آن خواهد کرد. این‌هاست نتایج ستایش‌انگیز طرح نوین حکومت که شاهان و جمهوری‌ها می‌توانند به آسانی آن را عملی کنند.

بهشت بازیافته

زولا، کار، نشر فاسکل، ۱۹۰۱، صص ۶۴۰-۶۴۹.

«مردمی برادروار، هم‌آوا در آرمانی مشترک، در سرزمینی آسمانی که سرانجام به زمین آورده شده است». چنین می‌نماید که آخرین صفحه‌های رمان کار (۱۹۰۱) اثر امیل زولا از بسیاری جهات بیان یک نتیجه‌گیری پایانی‌اند.

بیش از هر چیز، نتیجه‌گیری پایان مسیر ایدئولوژیکی ویژه او، که خود می‌نویسد: «این نتیجه همه آثار من، پس از بررسی درازمدت واقعیت، تداوم عشق من به توانایی، به سلامتی، به بارورسازی و به کار، و سرانجام نیاز من به حقیقت و عدالت تابناک آینده است».^۱ اما این نقطه پایان، پیش‌گویانه است: «من قرن آینده را می‌کشایم، این همه بر پایه علم نهاده شده [...] اهمیت کتاب من در این است، [...] در این‌که با آرمانشهر، باروای آن چه خواهد بود، به پایان قرن بیستم می‌انجامد».^۲

بدینسان رمان زولا، تکمیل آرمانگرایی قرن نوزدهم است: مؤلفه جریان‌های گوناگون آن و نیز رفع تضادهای آن است؛ مؤلفه آن، زیرا لوک^۳، قهرمان رمان، اصولاً خود را پیرو مکتب فوریه می‌داند و بارها به نظریه‌های او، به دل بستگی‌هایی که دیگر

1. cité par H. Desroches, *La Société festive...*, p. 337.

2. *Ibid.*, pp. 337-339.

3. Luc

«منکوب و سرکوب نمی‌شوند» بلکه «همچون نیروهای حیاتی پرورش می‌یابند»، به کار که «آسان و دلپذیر می‌شود»، و سرانجام به «هماهنگی» اشاره می‌کند. با وجود این، زولا در بند بنیادگرایی مکتب فوریه نمی‌ماند. ظاهراً خواندن اثر پرآوازه بلامی^۱ (ن.ک.: به متن شماره ۱۲) و «کمون آنارشیستی» اثر دوستش کروپوتکین^۲ و حتی اندیشه سن سیمون بر او تأثیر گذاشته بودند. «لوک خواهان هیچ حکومتی نیست بلکه خواهان یک سازمان اداری زیر نظارت است»^۳. نمایانگر این مؤلفه، به‌ویژه اهمیتی است که زولا، مانند پیشینیان خود، برای چیزی قائل بود که نمونهٔ اعلایش اسطورهٔ قرن نوزدهم؛ یعنی پیشرفت و ترقی است که با این نگرش آرمانشهری شدتی بیش‌تر می‌یابد. پیشرفت فنی، که در پیشرفت ماشینی و استفاده از انرژی خورشید متجلی می‌شد و بدون هیچ محدودیتی مورد قبول بود، امکان فراغت بیش‌تر و به دنبال آن پیشرفت فکری مردم را فراهم می‌آورد: «از هر کارگر صنعتی، هنرمندی پدید می‌آید». همه چیز با شتابی همیشه بیش از پیش رو به بهبود می‌رفت و برای این حرکت پایانی متصور نبود. «رؤیا همیشه نامحدود خواهد ماند و همیشه وجود خواهد داشت»، رؤیایی که مبارزه برای «گسترش مداوم خوشبختی، برای تبدیل آن به بزمی عظیم»، بزمی به گسترهٔ کائنات است.

متن منقول ما، سرانجام با تأیید این مبانی، دیدگاه غایی آرمانشهر؛ یعنی بنای «رؤیای بهشت زمینی» به‌وسیلهٔ انسان است.^۴ در «کِرِشِری»^۵، که این اجتماع در آن برپا شده، تمامی شرایط «جامعهٔ رضایت کامل»، شرایط تحقق جامع بشریت فراهم آمده است. «آرمانشهرهایی که داعیهٔ خوشبختی جهانی را داشتند، امکان عملی یافتند»؛ یعنی روشن می‌شود که آن آرمانشهرها خیالبافی نبوده‌اند، پیش‌گویانه بوده‌اند. با لغو مالکیت و پیامدهای آن، نفرت‌ها و جنایت‌ها «نامفهوم» می‌شوند؛ عواطف ساماندهی می‌شوند و به‌صورت «فضایل اجتماعی» درمی‌آیند. انسان، آزاد و تابع «یگانه قانون کار» می‌شود، که موجب شادی و کمال او خواهد بود. و بدینسان

1. *Looking Backward*

۲. Piotr Alexeievitch Kropotkine (۱۸۴۲ – ۱۹۲۱)، جغرافی‌دان، فیلسوف اجتماعی، و انقلابی روس که نخست مارکسیست بود و سپس به آنارشیسم پیوست.

3. cité par H. Desroches, p. 331.

4. cité par H. Desroches, p. 341.

۵. Crêcherie، واژه‌ای است که زولا خود بر پایهٔ واژهٔ creche به معنای «مهدکودک» (در قدیم به معنای آخور) ساخته و نام خاص محل جامعهٔ آرمانی قرار داده است (احتمالاً اشارتی است به کرهٔ زمین).

«خوشبختی فرد عملاً سبب خوشبختی همگان می‌شود» و با ضرب‌آهنگی که نمی‌توان حدی برایش تعیین کرد، فزونی می‌گیرد. «انسانیت که سرانجام همچون ستارگان تعادل می‌یابد، از آن پس به یاری جاذبه، قانون عدالت، و همبستگی و عشق، سعادت‌مندانه در بیکرانِ جاویدان سفر خواهد کرد»: ویژگی غایی بهشت بازیافته، آن است که پایان ندارد...

همچنین براساس تجربه فوریه، دولت‌شهر نوین باید مرحله به مرحله تکامل یابد، به سوی آزادی و عدالت هرچه بیش‌تر رود و در این راه بر فرقه‌های سوسیالیستی دشمن یکدیگر، اشتراکیون، و حتی بر نظام‌ستیزان سلطه یابد تا سرانجام آن‌ها همه را در ملتی برادر، با آرمانی مشترک، و در سرزمینی آسمانی، که بالاخره به زمین خواهد آمد، گرد آورد.

لوک همیشه این چشم‌انداز ستایش‌انگیز و پیروزمندانه را پیش چشم داشت، چشم‌انداز دولت‌شهری خوشبخت را که بام رنگارنگ خانه‌های لابه‌لای درختان، در آن سوی پنجره اتاقش، گسترده بود؛ راهی که نسل نخست، نسل آکنده از اشتباهات دیرین، آلوده به محیط پیداد، در میان آن همه مانع و هنوز با آن همه نفرت دردناک پیش گرفته بود، نسل‌های جدید، نسل‌های آموزش‌دیده و پرورش‌یافته در مدرسه‌ها و کارگاه‌ها، با گام‌هایی سرشار از نشاط، دنبال کردند؛ این راه به افق‌هایی می‌رسید که پیش‌تر آن‌ها را خیالبافی می‌خواندند. چنین می‌نمود که فرزندان و فرزندانِ فرزندان آن‌ها، به یمن تحولی مستمر، قلب‌ها و مغزهایی دیگرگونه دارند و در جامعه‌ای که خوشبختی افراد عملاً برآمده از خوشبختی همگانی بود، برادری آن‌ها آسان‌تر شده است. در نتیجه بازرگانی، دزدی از بین رفته بود، با نابود شدن پول، جنایت‌های ناشی از آزمندی‌ها نیز از بین رفته بودند. دیگر میراثی وجود نداشت، و دیگر بیکاره‌هایی با امتیاز زاده نمی‌شدند، دیگر کسانی به دلیل وصیت‌ها سر یکدیگر را نمی‌بریدند. چرا باید از یکدیگر نفرت می‌داشتند؟ چرا باید به یکدیگر رشک می‌بردند، چرا باید خواهان تصرف مال دیگری به

زور یا به نیرنگ می شدند درحالی که همه دارایی‌ها به همگان تعلق داشتند و هر تازه متولد با همان اندازه دارایی می‌زیست و می‌مُرد که همسایه‌اش داشت؟ جنایت دیگر مفهومی نداشت، احمقانه بود، دستگاه وحشتِ سرکوب و مجازات، که برای پشتیبانی از دزدی‌های معدودی از ثروتمندان در برابر شورش انبوه مردم بینوا برپا شده بود، ژاندارمری‌ها، دادگاه‌ها، زندان‌ها، که دیگر کاربردی نداشتند، فرو می‌پاشیدند. انسان باید در میان آن مردم بی‌خبر از وحشیگری‌های جنگ، تابع یگانه قانون کار، و همبسته بر پایهٔ منطق و مصلحت، زندگی می‌کرد تا درمی‌یافت که آرمانشهرهای مدعی خوشبختی همگانی، با مردمی رها از گزافه‌های کیشی هول‌انگیز، با مردمی فرهیخته، دانای بر حقیقت، خواهان عدالت، کاملاً امکان عملی دارند. از آن پس که دلبستگی‌ها منکوب و سرکوب نمی‌شوند بلکه برعکس، همچون نیروهایی حیاتی پرورش می‌یابند، از تلخی جنایت‌ها مبرا و به فضایل اجتماعی، به شکوفایی مداوم توانایی‌های فردی مبدل می‌شوند. خوشبختی مشروع در پیشرفت، در پرورشِ حواس پنجگانه و احساس عشق است زیرا انسان‌ها همه باید آشکارا و بی‌ریا لذت ببرند و خشنود باشند. تلاش درازمدت بشریت مبارز، به رشد آزادانهٔ فرد، به جامعه‌ای کاملاً خرسند می‌انجامد و دیگر انسان کاملاً انسان بود و زندگانی را به تمامی می‌زیست. و بدینسان دولت‌شهر خوشبخت، با کیش زندگی، با کیش انسانیتی سرانجام رها از احکام جازم، با انسانیتی که علت وجودی خود، و هدف و شادی و افتخار خود را در خود می‌دید، تحقق می‌یافت.

اما لوک به‌ویژه شاهد پیروزی کار رهایی‌بخش و آفریننده و نظام‌دهندهٔ جهان بود. از روز نخست خواهان محو و نابودی کار مزدوری ستمگرانه بود که سرچشمهٔ رنج و بینوایی، پایهٔ پوسیدهٔ بنای اجتماع پیشین و در حال فروپاشی بود. و او رؤیایی دیگر، رؤیای نظام نوین کار، رؤیای پیمان اجتماعی نوینی را در سر داشت که امکان تقسیم دادگرانهٔ ثروت‌ها را فراهم آورد. اما چه مرحله‌ای را باید می‌پیمود تا این رؤیا را به واقعیت، به ایجاد دولت‌شهری

خوشبخت تبدیل کند، و خودبنیان‌گزارش باشد! در این‌جا نیز، فوریه با مشارکت کارگران، با کارگاه‌های حرفه‌ای گوناگون، کارگاه‌هایی کوچک‌تر و دلپذیرتر، با گروه‌هایی پیایی که از یکدیگر جدا می‌شدند و باز به یکدیگر می‌پیوستند و با حرکت مداوم خود، همانند حرکت آزاد اندام‌هایی مجزا که همان زندگی است درهم می‌آمیختند، تحول را آغاز کرده بود. «کمون آنارشویستی» در شرف جوانه زدن بود، زیرا گرچه او انقلاب خشونت‌آمیز را رد کرده بود، گرچه کار را با استفاده از چرخه‌های جامعه موجود آغاز کرده بود، اما نتیجه تلاش‌هایش، امید به فردایش موقوف به فروپاشی جامعه کنونی بود. مزدگیران، باز هم زمانی دراز در کارخانه «کرشری» جان می‌کنند؛ زیرا مراحل بینایی مشارکت، تقسیم سود، دریافت درصدی چند از سود کار مشترک را می‌گذرانند. سپس بسیار متحول شدند و در همان روزی که برنامه خود را عملی کردند، کاربرگ‌هایی را به نحوی قاعده‌مند به جریان انداختند و در نتیجه رضایت همه اعضای جامعه مشترک را به دست آوردند. اما مزدگیران هنوز همچنان مزدگیر، با وضعی اندک بهتر و در لباسی دیگرگونه بودند و نمی‌خواستند بمیرند. این وضعیت را، کمون آنارشویستی آن هم در آخرین مرحله، مرحله آزادی و عدالت کامل از میان برد و آنچه را که پیش از آن توهمی بود، عملی کرد و وحدت و هماهنگی تحقق یافت. دیگر هیچ اقتداری وجود نداشت؛ مبنای پیمان اجتماعی نوین رابطه کاری بود و این را همه پذیرفته بودند و قانون و کیش همگان شده بود. گروه‌های بسیار، از گروه‌های پیشین کارهای ساختمانی، پوشاکی، فلزکاری گرفته تا کارگران صنعتی و کشاورزی آن را به اجرا گذاشتند؛ اما پیوسته بر شمار آن‌ها افزوده می‌شد. پیوسته متنوع‌تر می‌شدند، بر یکدیگر اثر می‌گذاشتند به گونه‌ای که اراده‌های فردی و نیازهای همگانی برآورده می‌شد. هیچ چیز مانع رشد افراد نبود، شهروند در انجام وظیفه کاری‌اش به میل خود تغییر وضعیت می‌داد، به عضویت هر تعداد گروهی که مایل بود درمی‌آمد، از کار روی زمین به کار در کارخانه می‌رفت. بنا به تمایل و توانایی‌هایش ساعت‌های کار خود را تعیین

می‌کرد و بدینسان مبارزه طبقاتی دیگر وجود نداشت زیرا تنها یک طبقه وجود داشت: مردمی بودند همه صنعتگر، با ثروت یکسان، خوشبختی یکسان، آموزش یکسان، پرورش یکسان، بی‌هیچ اختلافی در پوشاک، در مسکن، در شیوه رفتار. و کار، شاه بود، یگانه راهبر بود، یگانه ارباب و یگانه خدا بود؛ با اصالت و الایش، انسانیت را که از دروغ و بی‌عدالتی رو به مرگ بود، رستگار کرده و نیرومندی و شاد زیستن و عشق و زیبایی را به او باز گردانده بود.

لوک هنگامی که نسیم بامدادی، طنین خنده و آوازی را، که از نشاط شهرش برمی‌خاست، به سوی او می‌آورد شادمانه می‌خندید. چه کار خوبی، چه آسان و چه دلنشین! دست بالا چند ساعتی کار در روز، آن هم برای نظارت کردن؛ ماشین‌های کارآمد و نیرومند جدید سرانجام مانند بردگان قدیم دارای دست و پا شده بودند؛ کوه‌ها را از جا می‌کنند، ظریف‌ترین چیزها را برمی‌داشتند، با کمال دقت به آن‌ها شکل می‌دادند؛ ماشین‌ها راه می‌رفتند، فرمان‌ها را اجرا می‌کردند، همچون موجوداتی که از درد و رنج بی‌خبر باشند، بدون احساس خستگی کار می‌کردند. انسان به یمن این ماشین‌ها، کار سلطه بر طبیعت و تبدیل آن به تیول و بهشت خویش را به پایان می‌برد. این ماشین‌ها چه ثروت هنگفتی نصیب انسان می‌کردند، چه میوه‌ها و گل‌های فراوانی، چه تجمل هر روزافزون‌تری از اشیاء دست‌ساز برای او فراهم می‌آوردند! شهروندان، هم آنان که با ده ساعت کار شاق و رنجبار جان‌شان از گرسنگی به لب می‌رسید، اکنون همه، اموالی بسیار از هر گونه داشتند و تنها با چند ساعت کار همچون شاهزادگان می‌زیستند و همین‌کار، که بسیار کم‌تر و کم‌زحمت‌تر بود، به سبب گشایش عرصه اندیشه‌ورزی بر همگان و آزاد شدن ساعت‌های بسیار، که به کارهای پست و زشت می‌گذشت، مطالعات دانشمندان و کارهای هنرمندان را چه شکوفا می‌کرد! در آزمایشگاه‌ها، که برای کارهای پژوهشی آمادگی کامل داشتند، هفته‌ای نمی‌گذشت که کشفی شگفت صورت نگیرد. از آن پس که مردم همه با

روش‌های عملی آموزش حقیقی گرفتند، شیوه نگرشی روزبه‌روز برتر پیدا کردند، و دیگر اندیشمندان بزرگ مستثنیاتی کمیاب نبودند؛ نبوغ آفرینان گروه‌گروه پدید می‌آمدند. دانش شیمی از همان زمان، انقلابی در تغذیه به‌وجود آورد، زمین دیگر می‌توانست گندم و زیتون و انگور تولید نکند، آزمایشگاه‌ها به اندازه‌ای نان و روغن و شراب تهیه می‌کردند که مصرف تمامی اهالی شهر را بسنده بود. با دانش فیزیک، به‌ویژه با مباحث برق، اختراع‌ها پیوسته مرزهای ممکن را پس می‌راندند و به انسان قدرت مطلق خدایان، قدرت دانایی همه چیز، بینایی همه چیز، توانایی همه چیز را می‌دادند. سپس دُور پرواز هنرمندان بود، دُور زیبایی افزون‌تر و گسترده‌تری که با شکوفایی بی‌پایان و فراگیرش، همه چیز به گل می‌نشست و عطرآگین می‌شد. هیچ محصول کم‌اهمیتی، هیچ چیز مصرفی متعارفی، هیچ ابزار خانگی‌ای وجود نداشت که هنر، با صور خیالی به شکل و به رنگ و حتی به بیان زیبا، در آن دیده نشود. لا‌تُر^۱، با کاشی‌ها و بدل‌چینی‌ها و سنگریزه‌های رنگارنگش، پیش از هر چیز زندگانی روزمره مردم را زیبا کرده بود، و اکنون هنرمندان، فوج فوج سربلند می‌کردند؛ در وجود هر کارگری یک هنرمند زاده می‌شد. دیگر کار در هیچ حرفه‌ای بدون زیبایی طبیعی، بدون زیبایی فراوان و ساده‌کار واقعی، بدون زیبایی دلخواه، زیبایی همگون با خدمتی که باید آن کار انجام می‌داد، پیش برده نمی‌شد. از آن پس که روح جمع در همه روان‌ها می‌تپید، زندگانی با دل‌بستگی‌های از بندرسته، با دلدادگی‌ها و دلربایی‌هایش، به کمال زیسته می‌شد [...].

و لوک با آرامش کامل، بدون ترس از آینده، شهرش را نظاره می‌کرد که همچون انسانی زیبا و نیرومند، با جوانی جاودانی، پیوسته بزرگ‌تر می‌شد. این شهر از دره‌های بریاس^۲، در میان دو سنگپوزه^۳ مُون بلوز^۳ به پایین گسترده

۱. Lange، نام خاص آن مکان.

2. Brias

3. Mont Bleuses

می شد و اکنون چمنزارهای رومنی^۱ را فرامی گرفت. هنگامی که هوا خوب بود، روکارهای سفید بناهایش در میان علفزارها لبخند می زدند. و دودی از آن‌ها بر نمی خاست و هوا را آلوده نمی کرد. زیرا بخاری‌های دیواری هیزم سوز منسوخ شده بودند و برق همه جا، جایگزین گرم‌کننده‌های زغالی و هیزمی شده بود. آسمان پهناورِ آبی، ابریشم لطیف و پاکش را، بدون غباری از دوده، بر شهر می گستراند و شهر با درخششی از شادی و نسیمی خنک همچنان تازه و نو بود، در همان حال پیوسته خانه‌ها، بناهای بزرگ، خیابان‌ها، چشمه‌سارهایی بی شمار در هر سو ساخته می شدند و نغمه جویبارهای بلورین چشمه‌ها، که پاکی و سلامتی همیشه آن‌ها را طرب‌انگیز نگه می داشت، به گوش می رسید. پیوسته بر شمار جمعیت افزوده می شد، پیوسته خانه‌هایی می ساختند و باغ‌هایی احداث می کردند. ملت خوشبخت و آزاد و برادر، مرکز جاذبه‌ای است که ملت‌های همسایه لزوماً جذب آن می شوند. شهرهای کوچک پیرامون، سن‌کرون، فورموری، مانیول ناگزیر شهر بوکلر^۲ را سرمشق قرار دادند، اندک‌اندک گرد هم آمدند، به یکدیگر پیوستند و سرانجام دنباله ساده آن شهر آغازگر شدند. داشتن تجربه‌ای کوچک برای دستیابی به بخش‌ها، شهرستان‌ها، ایالت‌ها، و حتی کشور نیز یکی به دنبال دیگری، به ترتیب نزدیکی آن‌ها بسنده بود. گسترش خوشبختی مقاومت‌ناپذیر بود، هیچ چیز، هنگامی که انسان‌ها درکی روشن و قاطع از خوشبختی داشته باشند، نمی تواند بازدارنده نیروی خوشبختی واقعی باشد. هرگز بین انسان‌ها مبارزه‌ای جز برای خوشبختی در نگرفته و خوشبختی در عمق هر کیش و هر حکومتی است. خودخواهی چیزی جز کوشش فرد برای دست یافتن به بیش‌ترین سهم ممکن از خوشبختی نیست؛ و چرا یک شهروند، هنگامی که دریافت سعادت فرد در سعادت جمع است،

1. Roumagne

۲. Beauclair, Magnolles, Formories, Saint-Cron، این نام‌ها و این شهرها و مکان‌ها همه نخیلی‌اند. واژه بوکلر که نام همان شهر آلمانی است از لحاظ لغوی معنای «زیبا روشن» می‌دهد.

خودخواهی اش را در این راه به کار نبرد که شهروندان دیگر را برادر خویش سازد؟ سبب تعارض همیشگی بین منافع افراد این بود که پیمان اجتماعی پیشین، آن‌ها را معارض یکدیگر می‌شناخت و در برابر یکدیگر قرار می‌داد. و جنگ را ضرورت زندگی، حتی روح جامعه‌ها می‌دانست. اما اگر خلاف آن ثابت شود، اگر کار سازمان‌یافته جدید، ثروت را به درستی تقسیم کند، اگر عواطف از بند رسته و مؤثر به وحدت و هماهنگی انجامند، بی‌درنگ صلح برقرار می‌شود و خوشبختی، با پیمان برادرانه همبستگی استقرار می‌یابد. هنگامی که دیگر بین منافع افراد تعارضی نباشد، چرا باید مبارزه کرد؟ اگر بشریت، تلاش‌های سهمگین و رنجبار نسل‌ها، مجموع قرن‌ها تلاش حیرت‌انگیز برای بلعیدن یکدیگر و خون و اشک‌هایی را که ریخته بود، صرف فتح جهان، صرف سلطه بر نیروهای طبیعی می‌کرد، دیر زمانی بود که فرمانروای بی‌چون و چرای همه چیز و همه موجودات جهان شده بود و بی‌نهایت خرسند بود. روزی که انسان به بلاهت دیوانه‌وار خود پی بُرد، روزی که انسان دیگر گریز از انسان نبود و همه در تلاشی مشترک برای خوشبختی متحد شدند و نبوغ و ثروتی را که برای نابود کردن آفریده‌ای به دست آفریده دیگر، ملتی به دست ملت دیگر به هدر می‌رفت، در راه تسلط بر عناصر طبیعی به کار بردند، مردم همه به سوی دولت‌شهری خوشبخت راه می‌افتند. راست نیست که اگر همه نیازهای مردم ارضا شود، چون دیگر مبارزه‌ای برای بقا وجود نخواهد داشت، اندک‌اندک نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهند و در کوتاه‌زمانی دچار سستی و خمودی می‌شوند. رؤیا هرگز حدی ندارد؛ همیشه ناشناخته‌هایی بسیار وجود دارند که باید بر آن‌ها چیره شد. میل انسان، پیوسته نیازی نوین را جایگزین نیازهای برآورده‌اش می‌کند و بر آوردن نیازهای جدید، شوری در انسان‌ها برمی‌انگیزد و از آنان قهرمانان دانش و زیبایی می‌سازد. میل، همچون رؤیا پایان‌ناپذیر است. و اگر انسان‌ها مدت‌ها برای ربودن خوشبختی از یکدیگر مبارزه کرده‌اند، همه با هم برای گسترش مستمر آن، برای تبدیل خوشبختی به ضیافتی عظیم، با درخششی از

شادی و افتخار، توانایی ارضای دل‌بستگی‌های بسیار افزون‌تر میلیاردها انسان را نیز خواهند داشت. آن‌گاه دیگر قهرمانی وجود نخواهد داشت و کودکان در آغاز تولد، هدیه خوشامدی دریافت خواهند کرد و آن هدیه تمامی کره زمین، سراسر آسمان بیکران و خورشید همچون پدر، سرچشمه زندگی جاودان خواهد بود.

راهنمای واژه‌ها^۱

عصر طلایی

از عصر طلایی دو تعبیر می‌شود، تعبیرهایی که نه تنها متمایز بلکه از جهاتی متضاد با یکدیگرند: یکی از آن دو، تعبیر «اصلی» است که از دوران باستان پدید آمد و دیگری تعبیر جدید که از قرن هجدهم شکلی روشن به خود گرفت.

تعبیر نخست، که بین همه تمدن‌های باستانی مشترک است، در یونان پیدا شد،^۲ و در روم قرن اول پیش از میلاد، به خصوص توسط هوراس^۳، اووید^۴، و ویرژیل^۵ نامگذاری شد. عصر طلایی به این مفهوم، مبین نخستین دوران حیات بشر است که صلح، نبود مطلق ستیزه، فراوانی در طبیعت که چون باغی منظم و مرتب بود، و حاکمیت مهرآمیز عدالت خصیصه‌های آن هستند. به دنبال آن عصر هماهنگی کامل، به ترتیب عصر نقره، عصر مفرغ، و سرانجام عصر آهن کنونی فرا رسید که جنگ و بیدادگری در آن حاکم‌اند. پس نخستین مصداق عصر طلایی به شدت پیوسته با سیر انحطاطی بشریتی است که خوشبختی ذاتی به طور قطع از او سلب می‌شود و تاریخش به طور کلی تاریخ پیوسته دورتر شدن از آرمان او، و وضعیت کنونی‌اش دقیقاً معکوس گذشته‌های درخشان اوست. البته همین بُعد بدبینانه‌اش باعث شده که این تعبیر تا امروز پیوسته به شکل اسطوره یا سخنورانه در شماری از آیین‌های معترض از سر گرفته شود.

۱. Vad-mecum، ترجمه تحت اللفظی این عبارت «با من بیا»ست و در اصطلاح شیئی یا کتابی را گویند که معمولاً با خود دارند؛ و نویسندگان به همین معنا این عبارت را عنوان این بخش از کتاب خود قرار داده است. -م.

2. Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v. 106-201.

3. «*Tempus aureum*», *Épode*, XVI, v. 84.

4. *Métamorphoses*, I, v. 89.

5. *Géorgiques*, II.

و اما تعبیر جدید عصر طلایی شکلی «وارونه» آن یک دارد و کاملاً به گونه‌ای دیگر است. طبق این تعبیر عصر طلایی «پشت سر» ما نیست تا برای همیشه از بین رفته و تنها افسوس آن برای بشر مانده باشد بلکه «پیش روی» ما، در آینده‌ای است که انسان هرچه با شور و حرارت بیش‌تر بکوشد، به آن نزدیک‌تر خواهد شد. این تعبیر نمایانگر انحطاط نیست بلکه نوید ترقی است. مفهوم جدید عصر طلایی که در قرن روشنگری مردمی شد، در قرن نوزدهم پایه‌های ایدئولوژی پیشرفت و خوش‌بینی صنعتی به پیروزی رسید. اما «سوسیالیست‌های آرمانگرا»، مانند سن‌سیمون، آن را با جلوه‌ بیش‌تر یکی از شعارهای خود قرار دادند: «عصر طلایی نوع بشر ابداً پشت سر ما نیست، پیش روی ماست»^۱. در ضمن، هم آنان بودند که حتی محتوای این اسطوره را دگرگونه کردند و رابطه‌ دیرینه بشریت و طبیعت را وارونه‌ آن نشان دادند: ویکتور کونسیدران، یکی از فوریه‌گرایان، می‌گوید: «سرنوشت انسان، این است که فرمانروای طبیعت باشد، زمین را بیاراید و زیبا کند، بر جهان حاکم شود [...] پس بشتابیم! به اتکای نیکوکاری، هوشمندی، و اخلاق به زودی حتی ظلمات را وادار به نیایش پرتوی خواهیم کرد که به آن‌ها روشنی خواهد بخشید»^۲. این بُعد پویا از آن روست که عصر طلایی از دیدگاه نوگرایان داده‌ای موقت نیست بلکه دستاورد قطعی برآمده از تلاش انسان است؛ «کمال نظام اجتماعی است؛ پدران ما هرگز آن را ندیده‌اند، فرزندان ما روزی به آن خواهند رسید؛ با ماست که راه بر آنان بگشاییم»^۳ همانندی‌های عمیق تعبیر دوم عصر طلایی با آرمانشهر، از این جاست.

ن.ک.: به واژه‌های کمونیسیم، حالت طبیعی، بدویت‌گرایی، پیشرفت.

کمونیسیم

کمونیسیم در اصل بیانگر وضعیت اجتماعی پاسداران در دولت‌شهر موصوفی افلاطون در کتاب جمهوری است، که ویژگی آن اشتراک اموال و زنان و کودکان است. «زنان جنگاوران ما، بین همگان مشترک‌اند. هیچ زنی به‌طور اختصاصی با یکی از آنان به سر نمی‌برد. کودکان نیز مشترک‌اند. نه پدر و مادرها، فرزندان خود را می‌شناسند و نه فرزندان، پدر و مادرهای خود

1. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, 1814, Les presses françaises, 1925, p. 97.

2. *Le Socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts*, Librairie phalanstienne, 1848, p. 218-219.

3. Saint Simon, *De la réorganisation...*, p. 97.

را»^۱. اندیشه لغو کامل مالکیت‌های خصوصی بارها و بارها در سیستم‌های آرمانشهری بازگوشده است، سیستم‌هایی که، با وجود این در اندک مواردی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که کمونیسیم «کامل» افلاطون را باز آفرینند؛ آن‌ها نوعاً به این اکتفا می‌کنند که مالکیت جمعی یا دولتی را جایگزین مالکیت فردی کنند. و این نیز در واقع یک مسئله فرعی یا جزئی است نه جوهره یا معیار آرمانشهر. فرعی است زیرا کمونیسیم چیزی جز نتیجه نوعی نگاه به کمال نیست. وانگهی آرمانشهرهای بسیاری هستند که اساساً کمونیسیم در آن‌ها وجود ندارد؛ و فرعی است که تنها در قرن نوزدهم؛ یعنی در زمانی که مقدس شدن مالکیت خصوصی از لحاظ حقوقی، آن را نمایان‌ترین وجه مخالفت با سیستم موجود کرد، شاخص شد. در آن هنگام بود که آلفرد سودر^۲، رساله خود درباره ریشه‌های آرمانشهر را تاریخ کمونیسیم (۱۸۴۹) نام گذاشت؛ و نیز مارکس در نخستین مرحله تحول فلسفی‌اش از آیین‌های فلسفی کابه، از ویتلینگ^۳ و غیره با این واژه یاد کرد و از این واژه تنها اندیشه اشتراک اموال مورد نظرش بود.

بعدها، به‌ویژه در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۶)، بود که واژه «کمونیسیم» در آیین مارکسیسم، و از لحاظ مفهوم تاریخی آن، معنایی خاص پیدا کرد. «ماتریالیسم تاریخی» در این معنا، مراحل پیاپی تاریخی گوناگونی قائل است که ویژگی هر یک از آن‌ها تنازع بین طبقه (اقتصادی و لذا سیاسی) حاکم و طبقه محکوم است. مشخصه مرحله کنونی، مرحله کاپیتالیستی (نظام سرمایه‌داری) تنازع بورژوازی و پرولتاریا، مظهر نهایی خودباختگی انسان است: این مرحله حتی به دلیل جابه‌جا شدن سرمایه ضرورتاً به مرحله سوسیالیستی خواهد انجامید که مرحله انتقالی است و دولت پرولتاریایی در آن، تمامی قدرت و همه وسایل تولید را به دست خواهد گرفت.

در این آخرین مرحله، شرایط گذار به نقطه پایانی تاریخ بشر – یا بهتر بگوییم به «پیش تاریخ» بشریت –؛ یعنی کمونیسیم که جهش انسان از «حاکمیت جبر به حاکمیت اختیار است، فراهم خواهد آمد»^۴. «نیروهای عینی و ناشناخته‌ای که تا آن زمان حاکم بر تاریخ بشر بودند به نظارت انسان‌ها درمی‌آیند. و از این زمان است که انسان‌ها خود با آگاهی کامل، تاریخ خود را خواهند نوشت»^۵.

ویژگی کمونیسیم در این مفهوم تنها لغو مالکیت خصوصی نیست؛ بلکه از بین رفتن اختلاف‌های طبقاتی و تضادها، آشتی همگانی و سلطه مطلق انسان بر همه چیز و در ضمن حذف دولت و حقوق... سازش قطعی و پایدار است: دوران «پس از» کمونیسیم وجود نخواهد

1. *République*, livre V, éd. citée, p. 212. 2. Alfred Sudre

3. Weitling

4. F. Engels, *Anti-Dühring* t. III, p. 52.

5. *Ibid.*

داشت زیرا چیزی فراتر از کمال وجود ندارد: و «خودکشی ماتریالیسم تاریخی»^۱ همین است. تاریخ آینده نه دیالکتیکی و نه شاید چیزی «تاریخی» خواهد داشت. البته چشم انداز ورود به این مرحله بدون تحول، سبب شده است که اشخاصی، مانند پاول تیلیش^۲، چنین داوری کنند که مارکسیسم «هرگز نتوانست این گمان را که آرمانشهری در لافه است، از خود بزدايد»^۳.

ن. ک.: واژه‌های عصر طلایی، از بین رفتن دولت، هزاره پنداری.

رسوم

رسوم به معنای حقوقی مبین قواعد حقوقی نانوشته‌اند (حتی اگر سپس تنظیم و تدوین شده باشند)، که ناشی از تصمیم یک جانبه قدرت عمومی نیستند بلکه محصول تکرار مکرر و مداوم رفتاری ویژه در یک گروه‌اند و سرانجام الزامی احساس می‌شوند. بدینسان رسوم ناشی از دو عنصرند: عنصر «مادی» (تکرار مکرر رفتاری معین در زمانی به اندازه کافی طولانی) و عنصر «معنوی»، «*opinio juris*»، اعتقاد همگانی بر این که رسوم، الزام‌های حقوقی واقعی‌اند و رفتار برخلاف آن‌ها مجازات می‌شود یا ممکن است مجازات شود.

به این ترتیب می‌توانیم حدس بزنیم که چرا «نوگرایان» عموماً و آرمانشهری‌ها خصوصاً پیوسته به رسوم ناخته‌اند. رسوم از نظر آنان تجسم برابر نهاد (آنتی تنز) دقیق قواعد رضایتبخش حقوقی‌اند. حتی اگر دلایل سیاسی و دلایل ناشی از اوضاع و احوال را هم کنار بگذاریم، می‌توانیم بگوییم که این ایراد متکی به دو دسته دلیل است: دلایل عملی و دلایل نظری.

از لحاظ عملی ایراد گرفته می‌شود که رسوم از نظر محتوای دقیق، قلمرو کاربرد، زمان لازم‌الاجرا بودن، نامتین‌اند. می‌گویند هیچ‌وقت نمی‌دانیم قاعده‌ای که باید اجرا شود دقیقاً چه ارزشی و چه بُردی دارد.

اما نقد رسوم بیش‌تر در عرصه اصول استحکام می‌یابد: نخست این‌که رسوم بر عادت‌ی صحه می‌گذارند: امری واقعی را به امری حقوقی تبدیل می‌کنند، امری واقعی را که خود ساخته، نسنجیده، بدون ارزش اخلاقی است و سازندگان آن طبعاً خودخواه و جانبدار بوده‌اند و به کار بردن آن بازتاب‌گرایش‌ها، خواست‌ها، و امیال اغلب غیرعقلانی سازندگان آن است. بدین سبب به‌ویژه از دید آرمانشهری‌ها خواست ارزش حقوقی دادن به رسوم، کاری جنجال‌آفرین است.

دوم آن‌که رسوم، ارزشی واقعی و حتی سازنده به سنت می‌دهند: رفتارها به‌صورت رسوم

1. J. Robelin, in G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 205.

۲. Paul Tillich (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)، دین‌پژوه پروتستان امریکایی، آلمانی‌تبار.

3. cité par M. Burber, p. 31.

در نمی‌آیند مگر مدت‌های بسیار طولانی عملی شده باشند و هرچه قدیمی‌تر باشند معتبرتر خواهند بود. و این نکته را که عیبی دیگر محسوب می‌شود، می‌توان بدان افزود که رسوم از قواعد نوشته شده انعطاف‌پذیرترند، زیرا احتمالاً پیوسته به‌طور نامحسوس دگرگونه می‌شوند و مقامات حاکمیت نمی‌توانند بر این فرایند سلطه یابند. و نیز ایراد آخری که به رسوم وارد می‌شود، مربوط به همین نکته است: رسوم بنا به تعریف، تجاوز به قلمرو قانون و حاکمیت دولت‌اند. کمبودی را جبران نمی‌کنند اما با آوردن عقلانیت‌های جانبی، اگر نه متضاد، انسجام سیستم را مختل می‌کنند: سرانجام موجب پاره‌پاره شدن هیئت اجتماع، پاره‌هایی به‌شمار رسوم، یا تداوم پاره پارگی آن می‌شوند.

بنابراین رسوم، همچون مانعی رفع‌نشده‌ی در برابر رؤیاهای وحدت‌اند که نظریه‌های «اراده همگانی» و آرمانشهرها در آن شریک‌اند همان‌گونه که در این داعیه جاه‌طلبانه، که سرآغازی مطلق است، شریک‌اند.

ن.ک.: واژه جمهوری

نظریه‌های ادواری

بنا بر این نظریه‌ها، زمان شکل خطی و یک‌سویه ندارد بلکه ادواری و به شکل بازگشت‌هایی کم یا بیش منظم و مستقل از اراده انسان است.

در واقع رشته فرضیه‌هایی کاملاً متمایز، چه از لحاظ اصول و چه از لحاظ نتایج، در پشت این واژه عام وجود دارند. از جمله می‌توان به‌ویژه از آیین «بازگشت ابدی» نام برد، نظریه‌ای که منشأ رواقی منبعث از کیش‌های آسیایی دارد و به موجب آن به‌دنبال یک مرحله چند هزار ساله یا «سال بزرگ» همه چیز به‌صورت پیشین از نو آغاز می‌شود. در کنار این نگرش پیش از مسیحیتی، که نیچه در پایان قرن نوزدهم از نو مطرح کرد (چنین گفت زرتشت)، به آیین‌هایی برمی‌خوریم که تاریخ بشر را طبق الگوی دوران‌های حیات جانداران طراحی می‌کنند. ویژگی تاریخ، به‌ویژه تاریخ سیاسی، تقریباً تکرار فرایندی معین است: تولد، رشد، اوج، افول، مرگ. زندگی دولت‌شهر همانند زندگی فرد، همانند زندگی جانداران است. و در مسیحیت عقیده بر این بود که این نظریه با خطی و یک‌سویه بودن تاریخ مقدس شکوهمند تعارض دارد و مظهر بی‌پایگی و بیهودگی بنیادین موفقیت‌های بشر در برابر آن است.

اگر نظریه‌های بازگشت ابدی بیانگر بدبینی عمیق و ادوار حیات جانداران نمایانگر بدبینی نسبی‌اند، چنین می‌نماید که نظریه «قرن‌های بزرگ» که از دوران تجدید حیات (رنسانس) رو به شکوفایی رفت، بیش‌تر گرایش به خوش‌بینی دارد. این نظریه که با هدف تأکید بر اولویت زمان حال پدید آمد، مبین تاریخی منتظم است که در جریان آن «قرن‌های بزرگ»؛ یعنی در

مراحل پرشکوهی به وجود می‌آیند که بشریت در آن یکباره از هر حیث به اوج می‌رسد. اما آیین اخیر نیز رویی «تیره و تار» دارد: هیچ‌کس نمی‌داند چرا و در چه زمان «قرن بزرگ» فرا می‌رسد، اما همه می‌دانند که بازگشت آن مسلم است و تغییر آن نیز ممکن نیست. در تمامی این نظریه‌ها، که طبق الگوی طبیعت ساخته شده‌اند، بشریت تابع عواملی برونی است و هرچه تلاش کند نخواهد توانست به‌طور محسوس حاکم بر سرنوشت خویش شود.

ن.ک.: واژه پیشرفت

زوال دولت

دولت بنا بر اندیشهٔ مارکسیستی «روینا»یی است که طبقهٔ حاکم از لحاظ اقتصادی در اختیار دارد و مأموریت آن داوری مبارزات طبقاتی به سود آن طبقه است. و این از لحاظ تاریخی دو معنا دارد: معنای نخست، آن‌گونه که انگلس با الهام از کارهای مورگان^۱ انسان‌شناس، اشاره می‌کند آن است که «دولت همیشه وجود نداشته است و همیشه وجود نخواهد داشت. [...] جامعه‌هایی بوده‌اند که بدون دولت کارهای خود را از پیش برده‌اند».^۲ دوم، و به‌ویژه، این‌که از بین رفتن طبقات و درگیری‌های اجتماعی در مرحلهٔ نهایی تاریخ، که مرحلهٔ «کمونیسم» است، خودبه‌خود موجب «زوال» دولت و ابزارهای فشار وابسته به آن می‌شود. انگلس این‌گونه ادامه می‌دهد: «طبقات، همان‌گونه که در گذشته لزوماً به وجود آمدند در آینده ناگزیر از بین خواهند رفت. دولت نیز ناگزیر با آن‌ها ساقط خواهد شد. جامعه، که تولید را براساس مشارکت آزاد و برابر تولیدکنندگان ترتیب خواهد داد، تمامی ماشین دولت را [...] به موزهٔ آثار باستانی، کنار دوک نخریسی، و تبر مفرغی خواهد فرستاد.»^۳ تصویر ابزاری دولت را، که بی‌فایده خواهد شد، نزد لنین نیز می‌یابیم: «همراه با از بین بردن این ماشین [...] ما هرگونه استثماری را نیز از بین می‌بریم [...]؛ و هنگامی که دیگر روی زمین امکانی برای استثمار دیگری باقی نماند [...]، تنها آن‌گاه، این ماشین را در انبار قراضه‌ها می‌گذاریم. آن‌گاه دیگر دولتی و استثماری وجود نخواهد داشت.»^۴

استالین و جانشینانش به‌خصوص روی این «آن‌گاه تنها» تأکید کردند و بر این نظر بودند که

۱. Lewis Henry Morgan (۱۸۱۸-۱۸۸۱)، انسان‌شناس امریکایی.

۲. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, chap IX, cité par É. Balibar, in G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 301.

۳. *Ibid.*

۴. *De l'État*, 1919, Pékin, Édition en langues étrangères, 1966, p. 24.

آن‌گاه «هنوز فرا نرسیده است» و در نتیجه کسانی مانند پاشوکائیس^۱ حقوق‌دان را، که پافشارانه این اصل و حتی گسترش آن را تکرار می‌کردند، از بین بردند. اما اندیشمندانی که در حاشیه امن «مارکسیسم غربی»، بیرون از قلمرو شوروی به سر می‌بردند، پیوسته به دولت، قدرت، «سلطه انسان بر انسان»، بدگمان بودند. از جمله ارنست بلوخ^۲ که از سال ۱۹۲۳ می‌گفت^۳ «حقیقت درباره دولت از دیدگاه سوسیالیستی این است که دولت از بین خواهد رفت، به قواعد بین‌المللی مصرف و تولید تبدیل خواهد شد، و تنها بر چیزهای غیراساسی حاکمیت خواهد داشت و هیچ چیز مهمی در اختیارش نخواهد بود.» او مسلماً از این حیث به «روح آرمانشهر»، به آرمانشهر سن‌سیمون می‌پیوندد که مارکسیسم، فرمول «اداره امور، به جای حکومت بر انسان‌ها» و بالاتر از آن، سیستم‌هایی را که غیرشخصی شدن قدرت در آن‌ها به حذف دستگاه دولت می‌انجامد، مدیون اوست با این تفاوت که در این جا پارسایی شهروندان و کمال جمع، دولت را بی‌فایده می‌کند.

ن.ک.: به واژه کمونسم

حالت طبیعی

حالت طبیعی را، فراتر از شیوه‌های گوناگون طرح آن از آغاز قرن هفدهم، می‌توان در برابر حالت مدنی، به عنوان سرنوشتی توصیف کرد که طبیعت برای انسان مقرر داشته و نبود قدرت حاکم، نبود انقیاد، و نبود روابط اجتماعی ویژگی آن است.

حالت طبیعی به یک معنا وضعیت انسان است، به نحو انتزاعی، که با اعمال روش «تحلیلی-ترکیبی»، جامعه مدنی به طور فرضی «منحل» می‌شود تا پیرایه‌هایش زدوده و «محتوایش» آشکار شود.^۴ این روش یادآور شیوه‌ای است که لالاند^۵ «روش آرمانی» می‌نامد، «فرایندی که حالت تخیلی چیزی را چنان می‌نماید که گویی به واقع تحقق یافته است [...] و درباره نتایج حاصل از آن داوری می‌کند».^۶ حالت طبیعی بنابراین تعریف، نقش‌های بسیار دارد: پیش از هر چیز نقش مقابله با مفهوم ارسطویی طبیعت اجتماعی انسان: از این دیدگاه

1. Pashukanis

۲. Ernst Bloch (۱۸۸۵-۱۹۷۷)، فیلسوف آلمانی و مارکسیست مستقل.

3. *L'Esprit de l'utopie*, p. 287.

4. *Hobbes. Le Citoyen au les fondements de la politique*, Préface, trad. S. Sorbiere, G. F-Flammarion, 1982, p. 71.

۵. André Lalande (۱۸۶۷-۱۹۶۳)، فیلسوف فرانسوی.

6. A. Lalande *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF.

انسان در حالت تهایی، ماهیتاً «حیوان سیاسی» نیست؛ انسانیت او به روابطش با دیگران و با محیط اجتماعی‌اش بستگی ندارد؛ او کاملاً با خود به سر می‌برد و این بدان معناست که «عامل - نه معلول - شرایط هستی خویش است»^۱ به‌ویژه که جامعه، قانون، و غیره همه بر اساس تصمیم آگاهانه و عقلانی و در لحظه‌ای معین ساخته شده‌اند. واقعیتی که شاخص نوگرایی است، به این ترتیب اراده خود را به قلمرو سیاست - با همه عواقب بسیار عینی ناشی از آن - تسری می‌دهد. نوآوری دیگر، آن‌که فرد به‌عنوان فرد ثبات می‌یابد (اساساً تنها اوست که اراده دارد و می‌تواند تلاش کند)، و نیز سوای وابستگی‌های خاص اجتماعی یا تاریخی دارای حقوق و تکالیفی طبیعی می‌شود. و فرد را با ویژگی‌های ذاتی‌اش، فراتر از مقتضیات زمان و مکان، فراتر از قواعدی که او به‌عنوان یک انسان ناگزیر از اجرای آن‌هاست و در برابر، هیچ اقتداری نمی‌تواند آن‌ها را زیر پا بگذارد... به گذشته، به حالت طبیعی‌اش می‌برند.

سرانجام هدف این فراروی فرضی به حالت طبیعی، روشن کردن مزایای حالت مدنی و برتر از آن روشن کردن دلایل گذار از حالت طبیعی به حالت مدنی و منافع آن است تا دیگر زیر سؤال برده نشود و خطر بازگشت به عقب پیش نیاید، بازگشتی که تحمل‌پذیر نخواهد بود به‌ویژه هنگامی که حالت طبیعی را «سرنوشتی اندوهبار» بدانیم که در آن «انسان گرگ انسان است»، «جنگ هر کس علیه هر کس» است، حالتی است که هیچ چیز جز «ترس و خطر همیشگی مرگی هولناک» در آن متیقن نیست.^۲

بازگشت به عقب؛ یعنی بازگشت به گذشته: زیرا حالت طبیعی از دید نظریه‌پردازانش تنها یک «غیر از» چیزی فرضی نیست، بلکه چیزی «پیش از» (یا چیزی در همان معنا، چیزی «جنبی» و گذشته‌گرایانه)، پیش از تشکیل جامعه و پیش از سند تشکیل آن (قرارداد اجتماعی) است. بی‌شک واقعیت تاریخی حالت طبیعی از لحاظ «نقش منطقی ویژگی‌های اصلی طبیعت بشر» امری فرعی است. روسو تا آن‌جا پیش می‌رود که یکسره آن را رد می‌کند: «بنابراین با کنار گذاشتن وقایع آغاز می‌کنیم زیرا وقایع هیچ ارتباطی با مسئله ندارند. نباید پژوهش‌هایی را، که امکان ورود به بحث را فراهم می‌آورند، حقایق تاریخی فرض کرد بلکه باید آن‌ها را استدلال‌هایی فرضی و مشروط دانست که برای روشن کردن طبیعت چیزها مناسب‌ترند تا برای آشکار ساختن منشأ حقیقی آن‌ها»^۳. اما نظریه‌های بسیاری از نظریه‌پردازان

1. J. F. Spitz, in P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 234.

2. Habbes, *Léviathan*, Sirey, 1971, p. 125-126.

3. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Du Contrat social*, Garnier, 1962, p. 40.

حالت طبیعی، به‌ویژه هابز^۱، ابهام بیش‌تری دارند و از این‌رو می‌توان پرسید که آیا این دو جنبه آن اصولاً قابل تفکیک‌اند. بدینسان بُعد تاریخی، که حالت طبیعی و گذار به حالت مدنی در آن از دید زمان و پویایی نگریسته می‌شود، اجازه می‌دهد که کمال و «تمایل به بهتر شدن» را یکی از «خصایص» طبیعت انسان بدانیم؛ خصیصه‌ای که بدون آن، تلاش برای دستیابی به آگاهی و تدارک و وسایل لازم برای بیرون آمدن از حالت طبیعی به‌خوبی قابل تبیین نخواهد بود.

با قبول تاریخی بودن حالت طبیعی، «گذار» به حالت مدنی به‌عنوان یک «پیشرفت»، نیز در سیر کلی حرکت به‌سوی تعالی جای می‌گیرد؛ و در نتیجه ضمن تأکید بر مخاطره‌های آن، یادآور می‌شود که «سقوط مجدد» در بدویت بی‌قاعده و ضابطه، خطایی بلاهت‌آمیز است. آرمانشهر شریک در این منطق نوگرایی سیاسی است؛ حتی هنگامی که صریحاً به آن استناد نمی‌کند، اصول موضوعه آن، که ارادی و ابداعی است، و نتایج آن، که به‌ویژه از نیمه دوم قرن هجدهم ناشی از روایت هابزی حالت طبیعی است، همه را می‌پذیرد.

ن.ک.: واژه عصر طلایی

اصلاح نوع بشر^۲

اصلاح نوع بشر، که مجموعه تکنیک‌هایی (عملی یا پیش‌گیرانه) برای بهبود ژنتیکی بشریت است، جایگاهی مهم در آرمانشهر دارد. اندیشه اصلاح بشر از آن کسانی است که پیشگامان آرمانشهرگرایی شناخته می‌شوند، از افلاطون در کتاب *جمهوری* با از لیکورگ^۳ قانونگذار افسانه‌ای اسپارت، که پلوتارک این‌گونه او را می‌ستود: لیکورگ تلاش برای اصلاح نژاد حیوانات را، اگر همراه با بی‌توجهی به پیشرفت نوع بشر باشد، کاری بیهوده می‌داند. از آن پس توماس مور و کامپانلا (ن.ک.: متن شماره ۱۰) و جانشینان آن‌ها کاری جز این نداشتند که همان استدلال‌ها را درباره نظم جهان تکرار کنند و به طرح ساخت دولت‌شهر کامل ارتباط دهند. توجیه تکرار نظریه‌های اصلاح بشر دشوار نیست؛ نخست این‌که ناشی از حمله آرمانشهر به طبیعت، در هر شکلی از آن است. اصلاح بشر تجلی نهایی اراده سلطه‌جویی، هدف غایی دانایی علمی و کاردانی فنی است: اصلاح بشر که می‌خواهد سرانجام انسان را همانند خدا سازد؛ ضمناً با این عمل نشان می‌دهد که قدرت آفرینندگی‌اش همانند خداست.

آرمانشهر به موازات آن، نقش خانواده را (تا حد حذف آن) کاهش می‌دهد: هاکسلی در این مورد در کتاب *بهترین جهان‌ها* (۱۹۳۲) به تکرار نتیجه‌گیری‌های افلاطون و کامپانلا اکتفا

1. Léviathan, p. 125.

2. eugénisme

۳. Lucurgue (۳۲۴ - ۳۹۰ پیش از میلاد) سخنور آتنی، متفق دموستن، مخالف فیلیپ دوم

می‌کند: چون در آرمانشهر، خانواده و فرد مکلف به تبعیت از الزامات مهم‌تر اجتماعی‌اند، پس باید در آن مستحیل شوند.

و اما به نظر می‌رسد که این امور فوریت بسیار دارند. در واقع مسئله آن است که «اهالی آرمانشهر» را با دولت‌شهر کاملی که باید در آن زندگی کنند - و نمی‌توانند ترکیبی از عناصر آشکارا متضاد با آن باشند - همساز کنیم. به این دلیل اگر برخی از آرمانشهرها به این اکتفا می‌کنند که نوعی «تبعیض نژادی» پیش از پیدایش این عنوان ایجاد کنند (سِه و ارامب‌های^۱ وِراس^۲، معلول‌ها و زشت‌ها و بدقواره‌ها را به شهرک‌های حومه تبعید می‌کنند)، آرمانشهرهای منطقی‌تر، تولد جسمانی «انسان نوین» را برنامه‌ریزی می‌کنند که بازتاب زنده محیط بازسازی شده است.

ن.ک.: واژه تمام‌خواهی

نرماده^۳

اسطوره آندروژین^۴، که با اسطوره نر ماده همبسته است، سه منشأ باستانی دارد: کتاب مقدس (سفر پیدایش)، افلاطون (رساله ضیافت)، شاعرانه (اووید، منظومه دگردیسی، IV). آندروژین در دو منشأ نخست، و به‌ویژه در منشأ دوم، تجسم وحدت بنیادین ریشه‌ها و سرآغاز بهشتی است که دو جنس نر و ماده هنوز از یکدیگر جدا نشده و به یکدیگر پیوسته بودند. در منشأ سوم برعکس، نر مادگی، کمال نخستین نیست بلکه پایانی ناگوار است: هرمافرودیت، پسر هرمس^۵ و آفرودیت^۶، در چشمه‌ای شست‌وشو می‌کرد، سالماسیس^۷ نمف^۸، که ملکه آن‌جا بود، دلباخته او شد؛ او را تنگ در آغوش گرفت و از خدایان اجازه گرفت که بدن‌های‌شان در یک بدن، که هم مرد باشد و هم زن، درهم آمیزد.

این می‌تواند دو معنا داشته باشد: از یک سو هرمافرودیت (یا آندروژین) نماد موجودی عجیب‌الخلقه، دوگانه‌ای خلاف اخلاق یا فاجعه‌ای است و به همین صورت در شبه آرمانشهر توماس آرتوس، جزیره هرمافرودیت‌ها (۱۶۰۵)، که در واقع هجو دربار فاسد هانری سوم و

1. Sévarambes

2. Vairas

3. Hérmafródite

4. Androgyne

۵. Hermès، از خدایان اساطیری یونان، پسر زئوس خدای بزرگ.

۶. Aphrodite، الهه عشق و زیبایی در اساطیر یونان.

7. Salmacis

۸. نمف‌ها، الهه‌های اساطیری درجه دوم و فرمانروایان کوه‌ها، آب‌ها، جنگل‌ها، و... بودند.

امردان^۱ اوست^۲، منعکس می‌شود. اما از سوی دیگر هرمافرودیت ممکن است همچنین «راه کمال» باشد.^۳ در آرمانشهر مشهور فوئانی، سرزمین شناخته شده قطب جنوب (۱۶۷۶)، ویژگی اهالی دولت‌شهر آرمانی، که همه نر ماده‌اند، بی‌شک پارسایی و خرد آن‌ها و اما افزون بر آن، مانند آندروژین افلاطون، سرشاری زندگی و قدرت بدنی... است.

فراتر از این، هرمافرودیت نمادی است که از دید آرمانشهر بسیار بارور است. در واقع با از بین رفتن دو جنس گوناگون، نر ماده نمایانگر پیروزی مساوات و همسانی است: تجسم ادغام ضدین، آشتی نهایی در کمال انسانی است. به موازات آن، نر ماده همچنین نماد گذر از امیال شهوانی و ملزومات آن و لذا رهایی از قید ماده است. فوئانی می‌گوید اوج این رهایی، خودکفایی است زیرا برای تولیدمثل نیاز به دیگری نخواهد بود. بدن نر ماده از هر لحاظ به استثنای نامیرایی، بازسازی و ویژگی‌های دولت‌شهر آرمانی است. او که موجودی کامل است خبر از گونه‌ای مؤخر می‌دهد که او نیز نوید آینده‌ای زیبا، تصویر آرمانی آبر انسان است.

قانون

قانون به معنای مورد نظر آرمانشهر، قاعده‌ای کلی، غیرشخصی و الزامی، و یا به معنای گسترده‌تر، مجموعه قواعدی دارای این خصایص است که مقامات دولتی به اتباع خود تحمیل می‌کنند. قانون محصول عملی ارادی و محاسبه‌ای عقلانی، متمایز از رسوم و نیز از قوانین نانوشته پیشین، اعم از الهی یا طبیعی است که از برون و بدون هیچ تصمیم انسانی به او تحمیل می‌شوند. و اما استناد به قوانین طبیعی اصولاً نقش انتقادی دارد و نخستین هدف از آن رد قوانین متضاد بشری و مشروعیت بخشیدن به قوانین دیگر است که هنرمندانه با الگوی طبیعی «سازگار» شده‌اند.

اما از دید نوگرایان، نخستین ویژگی قانون، عقلانی بودن آن است. سیمون گویارد-فابره^۴ در بحث از هابز می‌نویسد: «عقل بشر که هم پژوهشگر است و هم حسابگر، کافی است تا از طریق حاکمیت که زاده قرارداد اجتماعی است، لازم‌الاجرا شدن و گسترش قلمرو قانون را

۱. Mignon، در لغت امروز به معنای ظریف، لطیف، زیبا... است. اصطلاحاً پسران (همجنس‌باز) محبوب هائری سوم را این‌گونه می‌نامیدند.

2. Thomas Artus, *l'Isle des Hermaphrodites*, éd. C. G. Dubois, Genève, Droz, 1996, p. 10.

3. M. Miguet, in P. Brunet, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Rocher, 1988, p. 70.

4. Simone Goyard-Fabre

پایه‌گذاری کند.^۱ قانون که نتیجه محاسبه و پیش‌نگری سنجیده است، می‌تواند هر فرضی را فراگیرد؛ کمبودها، زاویه‌های خالی باقی نگذارد که امکان شانه خالی کردن از آن و گریز از احکام آن را فراهم آورند. کامل بودن قانون مانند عقلانیت و یقینی بودن آن نتیجه شیوه وضع آن، آمرانه و یک‌سویه است.

قانون از سرچشمه‌ای، از اراده یگانه‌ای (که می‌تواند اراده «قانون‌گذاری»، اسطوره‌ای همچون اراده کل هیئت اجتماع باشد) نشئت می‌گیرد؛ قانون در موضوع واحد به یکسان شامل همه گروه می‌شود. کلیت قانون مظهر وحدت حقوقی گروه و از این رو مظهر برابری افراد در برابر قواعد است. روسو به همین دلیل تأیید می‌کند که قانون «خصوصی» نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ یا بهتر بگوییم چنین قوانینی تنها اشخاص و جناح‌هایی معینی از اجتماع را دربرمی‌گیرند و آن‌ها را می‌توان فرمان به حساب آورد نه قانون (با همه آن‌چه این خصیصه ایجاب می‌کند).

نخستین ویژگی‌های قانون از آن‌جاست که ناشی از یک عمل ارادی عقلانی است. اما ارزش حقوقی آن‌ها از آن‌روست که آن اراده حاکمیت دارد؛ و تنها حاکم است که می‌تواند التزامی یا قاعده‌ای حقوقی برقرار کند. بنابراین قانون نمایانگر اراده حاکم است و تنها نمایانگر آن است. به این دلیل تلاش برای افزودن چیزی بر آن یا کاستن چیزی از آن، به‌ویژه در مرحله اجرایش در مقام قضا، تخطی از آن محسوب می‌شود. در دوران انقلاب، سرانجام دادرسی را، که درباره مفهوم قانون تردید داشت، ملزم می‌کردند که «اظهارنظر» فوری درباره آن را از مجلس قانونگذاری بخواهد و سپس آن را اجرا کند، به این معنا که دادرس را از تفسیر متن و احتمال تغییر قاعده مقرر و در نتیجه از دگرگونه کردن خواست حاکم، و بدینسان آسیب رساندن به قداست قانون، که در نهایت بازنمای قدرتی عادل و عقلانی است، باز دارند.

ن.ک.: واژه‌های رسوم، مصلحت دولت، جمهوری

سازوکار

آغاز واژه سازوکار به قرن هفدهم (دکارت، هابز) می‌رسد. و معرف آن است که پدیده‌ها همه وابسته به سیستم جبریتی مکانیکی‌اند؛ روشن‌تر بگوییم به سازوکاری هستی‌شناسانه پی می‌بریم و درمی‌یابیم که جهان و همه عناصر طبیعی اساساً ماشین‌هایی معرفت‌شناختی‌اند (در برابر ویتالیسم)^۲ که از الگوی ماشین برای به‌وجود آوردن دانش طبیعی – یعنی برای تبیین پدیده‌ها،

1. in P. Raynaud, S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, p. 356.

۲. *vitalisme*، نظریه‌ای فلسفی بیولوژیکی دایر بر این‌که زندگی نیرویی به ذات و اصلی سوای روح و سوای پدیده‌های فیزیکی-شیمیایی است.

بدون توجه به واقعیت وجود آن سازوکارها در طبیعت – استفاده می‌کنند... چه این و چه آن، درهای امیدی به روی شناخت و سپس به روی عمل انسان می‌گشایند. سازوکار از یک سو مستلزم نفی «نیروهای کور»، نفی «چیزهای نهان» درون یا پشت چیزها، و به‌طور کلی نفی وجود «اسرار» است که بنا به تعریف قطعاً بیرون از درک و فهم انسان‌اند... گرچه شاید هنوز چنین نشده است، اما این ماشین را می‌توان کشف کرد و توضیح داد و اندازه گرفت: به این معنا که علم می‌تواند همهٔ واقعیت‌ها را بدون استثنا روشن کند. سازوکار، همچنین وجود هدف‌های درون بوده را رد می‌کند: همان‌گونه که ماشین به خودی خود ارزش ندارد بلکه به دلیل نتایجش با ارزش است، طبیعت نیز فاقد ارزش ذاتی است و لذا برای عمل انسان کاملاً آمادگی دارد؛ بنابراین مشروع است که هر کار مایلم با طبیعت انجام دهیم؛ به میل خود و به اقتضای نیازهای خود آن را دگرگونه سازیم و به وضع کنونی آن رضا ندهیم. این آزادی عمل چنان گستره‌ای دارد که سازوکار، حتی وجود «نیروهای» درونی احتمالاً مقاوم؛ یعنی هرگونه خواست مخالف با ارادهٔ سازماندهی و فناوری را انکار می‌کند، بنابراین تنها اراده در صحنه خواهد ماند: از آن پس همه چیز بسته به آن، بسته به تلاش آن، و به کاردانی آن خواهد بود.

هزاره باوری^۱

هزاره باوری عنوان آیین‌هایی است که منتظران حاکمیت یک رهایی‌بخش^۲، که حاکمیتی نوعاً برای زمانی هزار ساله است، ترویج می‌کنند (و مترادف آن، شیلیاسم^۳ است که بر پایهٔ واژگان یونانی همانند ساخته شده است).

این مفاهیم از دوران پیش از مسیحیت وجود داشته‌اند: به دنبال انبیا (دانیال، اشعیا) که فرارسیدن عصر رونق و رفاه را برای قوم احیا شدهٔ اسرائیل نوید می‌دادند، نویسندگان آخرالزمان‌های دروغین، جزئیات خوشبختی درستکاران را به‌هنگام حاکمیت رهایی‌بخش توصیف می‌کردند. کتاب یوبیل^۴ (۲۲، بخش ۲۷) آینده را این‌گونه تعریف می‌کند که دیگر

۱. millénarisme، اعتقاد به حاکمیت رهایی‌بخش یا رستگارکننده‌ای (Messie) که مقدر است بیاید و حکومتش هزار سال به درازا کشد.

۲. Messie، رهایی‌بخش، منجی، بخشایندهٔ گناهان، فرستادهٔ خدا که حاکمیت خدا را در زمین مستقر می‌کند. وعدهٔ ظهور او در عهد عتیق داده شده است، یهودیان در انتظار اویند و مسیحیان، عیسی مسیح را هم او می‌دانند.

3. chilasme

۴. Jubilés، ریشهٔ عبرانی این واژه yôbêl (= شاخ قوچ) و معنای آن بوق یا شیپور است. در

«کسی پیر نخواهد شد، کسی حتی یک روز گرسنه نخواهد ماند».

سپس این اعتقاد از طریق کتاب آخرالزمان یوحنا (۲۰، ۱-۳) به مسیحیت انتقال یافت: «سپس فرشته‌ای را دیدم که از آسمان پایین آمد. او کلید چاه بی‌انتها را همراه آورد و زنجیری محکم نیز در دست داشت. او اژدها را گرفت و برای هزار سال به چاه بی‌انتها افکند. سپس در چاه را بست و قفل کرد تا در آن هزار سال نتواند هیچ قومی را فریب دهد. پس از گذشت این مدت، اژدها برای چند لحظه آزاد گذاشته خواهد شد. اژدها همان مار قدیم است که اهریمن و شیطان نیز نامیده می‌شود.»^۱ در این هزار سال، که مقدم بر روز معاد است، درستکاران، که کشیشان مسیح‌اند، همراه با او حکومت خواهند کرد. اعتقاد به بازگشت مسیح که همراه با صلح در جهان، باروریِ باور نکردنی طبیعت، و سعادت فراوان خواهد بود پایه در همین تعبیر لفظی آخرالزمان داشت و در نخستین قرن‌های دوران مسیحیت، موفقیت‌هایی به دست آورد. این اعتقاد، که در قرن دوم میلادی ایوبه قدیس^۲ و توتولین^۳ مدافعانش بودند، در قرن سوم با نخستین ردیه‌های روشمند (اوریزن)^۴ روبه‌رو شد و در قرن چهارم دیگر به آن شکل از بین رفت.

اما سرنوشت هزاره باوری به هیچ وجه در این جا متوقف نمی‌شود. اندیشه «روز بزرگ»، که همه چیز در آن وارونه خواهد شد و خوشبختی و عدالت سرانجام بر بینوایی و بیدادگری غلبه خواهد کرد، با گرایش عمیق روح یهود-مسیحی همساز است؛ در قرون وسطا نیز در لفافه «حالت سوم»، که یوناکیم دو فلور پیشگویی کرده بود، ظن به آن برده می‌شد. اما این اندیشه از آن نیز روشن‌تر در جنبش‌های عرفانی-سیاسی گوناگونی که در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم اروپا را تکان دادند، دیده می‌شد. تابوریت‌های^۵ بورکووک^۶ در بوهم جنوبی (۱۴۱۹-۱۴۳۷) مدعی بودند که مسیح پنهانی به زمین آمده و به آن‌ها مأموریت داده است که

اصطلاح به جشن‌هایی گفته می‌شد که هر پنجاه سال یکبار برگزار می‌کردند (حلول آن سال را با نواختن شیبور اعلام می‌کردند) و در آن سال دست از کار می‌کشیدند، زمین‌ها را به آیش می‌گذاشتند، برده‌ها را آزاد می‌کردند، و... نزد مسیحیان این مراسم با تغییراتی باقی بود. امروز به معنای جشن و سرور است.

۱. این چند جمله، عیناً از ترجمه فارسی نسبتاً اخیر کتاب مقدس (Bible - ۱۹۹۵) نقل شده‌اند.
 ۲. saint Irénée (۱۳۰-۲۰۸)، از آباء کلیسا، اسقف لیون، که احتمالاً به شهادت رسید.
 ۳. Tertullien (به لاتین ترتولیانوس)، (۱۵۵-۲۲۰) از آباء کلیسا، مدافع مسیحیت در مقابل بت پرستی.

۴. Origène (اوریگنس)، (۱۸۵-۲۵۴)، از آباء کلیسای مسیحی یونان، فیلسوف و دین‌پژوه.
 ۵. taborites، از فرقه‌های اصلاح طلب سرسخت دین مسیحیت، از جمله طرفداران یان هوس «Jan Hus»، (۱۳۷۰-۱۴۱۵) مصلح دینی اهل چک.

با ریشه کن کردن مخالفان عقیده بازگشت او، امکان حاکمیتش را فراهم آورند. توماس موشتر^۱ که گروهی «پیشگو» پیرامون خود داشت، پیشوای حزب روستاییان آلمان شد و به‌عنوان بازگشت به «طبیعت و مسیح و بهشت» با شاهزادگان به نبرد پرداخت. کم‌تر از ده سال بعد، ژان دو لید^۲ و آناباتیست‌های^۳ موشتر^۴ (۱۵۳۴) حلول عصر جدید را اعلام کردند، که خدایی غیرتمند حاکم آن است و انتقام قدیسان در آن عصر گرفته می‌شود و آنان به پیروزی می‌رسند: هزاره باوری (شیلیاسم) دیونیزوسی^۵ ویرانگری که ما نهایتاً بدان اشاره می‌کنیم «به انقلاب همچون ارزشی به ذات [...]»، همچون تنها اصل آفریننده حال حاضر می‌نگرد^۶ امید هزاره باورانه به اشکال گوناگون در انگلیس انقلابی قرن هفدهم و پس از آن در رفوژ^۷ (ژورجو)^۸، در برخی از فرقه‌های امریکایی، و یا در قرن نوزدهم نزد برخی از سوسیالیست‌های آرمانگرا (اوثن) دیده می‌شود. سرانجام در سال ۱۸۵۰، انگلس رسالهٔ پرشوری را به توماس موشتر و جنگ روستاییان^۹ اختصاص می‌دهد، که هاتزی درویش هزاره‌باوری را چهارمین سرچشمهٔ مارکسیسم می‌شناسد.^{۱۰}

بنابراین رابطهٔ مفاهیم هزاره‌باوری با اندیشهٔ آرمانشهر بسیار پیچیده است. بی‌شک آن‌گونه که پیرویه^{۱۱} می‌گوید اختلاف آن‌ها ساده نیست زیرا آرمانشهر پاسخ اطمینان‌بخش یک طبقهٔ اجتماعی است که توفان انقلاب هزاره‌باوری، که نمایانگر شورش ستمدیدگان است، تهدیدش می‌کند. هر اندازه این نگرش جذاب باشد در واقع ناشی از تعبیر درخور بحث هر دو پدیده است. می‌توان نگرش کم ادعاتر احراز تفاوت‌های آشکار بین آن دو، که با بُعد مذهبی هزاره

۱. Thomas Münzer (۱۴۸۹-۱۵۲۵)، مصلح دینی آلمانی از بنیانگذاران جنبش آناباتیستی.
۲. Jean de Leyde (۱۵۰۹-۱۵۳۶)، مصلح دینی هلندی، از آناباتیست‌ها.
۳. Anabatisme، مکتب پروتستان‌های اصلاح‌طلب که غسل تعمید را تنها در مورد بزرگسالان جایز می‌دانستند.
۴. Munster، از شهرهای آلمان.
۵. Orgiastique، جشن و سرورهای افراط‌آمیزی را گویند که به‌نام دیونیزوسی، خدای شراب، برپا می‌شد.
6. *Idéologie et utopie*, p. 163.
7. Refuge، در لغت به معنای پناهگاه است که ژورجو به شکل اسم خاص به کار برده. او خود در سال ۱۶۸۲ به روتردام هلند پناهنده شده بود.
۸. Pierre Jurieu (۱۶۳۷-۱۷۱۳)، دین‌پژوه پروتستان (پیرو کالون)، مبارز سخت‌کوش فرانسوی.

9. Trad. Bracke, A. Costes, 1936: «*La Guerre des paysans*».

10. *Socialismes et sociologie religieuse*, Cujas, p. 85.

11. J. Servier

باوری (شیالیسم) و مداخله مفروض خدا در آن - که اغلب بسیار مهم و اساسی است - بستگی دارد اکتفا کرد و سپس همگونی‌ها را به این ترتیب برشمرد: همانندی «قانونگذار» آرمانشهر با پیامبری که نوید عصر نوین را می‌دهد، این واقعیت که انسان‌ها می‌توانند به فرارسیدن آن عصر کمک کنند، همسانی تقریبی «شهر قدیسان» و آرمانشهر کامل. ن.ک.: واژه‌های کمونیس، پیشرفت، تمام‌خواهی

اسطوره

اسطوره به معنایی که ژرژ سورل^۱ از آن استنباط می‌کند، تصویر آینده‌ای احتمالاً تخیلی، و مبین احساسات یک گروه اجتماعی است که خواهان عملی شدن آن احساسات‌اند. ارزش اسطوره به حقیقت آن، به واقعیت داشتن یا ممکن بودن آن نیست، بلکه منحصرأ به کارایی انقلابی آن است. سورل اسطوره اعتصاب همگانی سندیکایی را طرح می‌کند که یکی از پیروان مشهورش، موسولینی این‌گونه درباره‌اش سخن می‌گوید: «ما اسطوره‌ای ساخته‌ایم؛ اسطوره، جوششی بزرگمنشانه است، نیاز به آن ندارد که واقعیت داشته باشد، انگیزشی و امیدی است.»^۲ اسطوره ابزاری فکری با هدف مشخص - عمل سیاسی، دستیابی به قدرت - و وسیله «ابداع آینده» است.

این‌جا مسئله رابطه اسطوره و اندیشه آرمانشهر مطرح می‌شود و در نتیجه امکان پرسش درباره آرمانشهر پیش می‌آید. آرمانشهر به عقیده سورل دقیقاً نقطه مقابل «اسطوره» به آن معنایی است که او از آن استنباط می‌کند: «آرمانشهر، کار نظریه‌پردازانی است که با مشاهده واقعیت‌ها و بحث درباره آن‌ها می‌کوشند الگویی بسازند که بتوان جامعه‌های موجود را، از لحاظ خوبی‌ها و بدی‌های‌شان با آن سنجید»، «بنایی قابل پیاده کردن که برخی از قطعاتش طوری بُرش داده شده که [...] در قانونگذاری‌های آینده جایگزین شوند»^۳ اسطوره که اساساً پویا و انقلابی است با آرمانشهر، که روشنفکرانه و اصلاح‌طلبانه است، تعارض دارد. نقص این استدلال ناشی از قابل بحث بودن تعریف است که دست بالا می‌تواند مبین برخی از سیستم‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم باشد، اما به نظر می‌رسد که نقش اصلی آن نشان دادن خاصیت و سودبخشی انقلاب و وابستن آن به اسطوره است. این تعریف در نهایت تصویر

۱. George Sorel (۱۸۴۸ - ۱۹۲۲)، نویسنده فرانسوی. نظریه پرداز سندیکالیسم انقلابی و هوادار شدت عمل.

۲. *Discours de Naples*, 1922, cité par J.-M. Besnier, in P. Raynaud, S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, p. 408.

۳. *Réflexions sur la violence*, Rivière, 2^e éd., 1910, p. 39-40.

«اسطوره‌ای» آرمانشهر است. در این صورت آیا باید چنین نتیجه گرفت که آن دو شبیه یکدیگرند؟ این مطلب را گروهی از مورخان متأخر عنوان کرده‌اند که از نظر آن‌ها آرمانشهرگرایان نه به حقیقت آن‌چه می‌گویند (که بدیهی است) عقیده دارند و نه به امکان تحقق آن و حتی جزئی از آن: آرمانشهرگرایان تنها می‌خواهند با چنین تصویری از کمال، سیستم موجود را متزلزل کنند تا سرانجام از هم بپاشد. از این‌روست که اندیشه آرمانشهر را «عامل محرک تاریخ» می‌دانند، عامل محرکی که عامداً با این هدف به‌وجود آمده است. بی‌شک واقعیت دقیقاً این نیست: آرمانشهر ممکن است به این عنوان که باید (یا می‌تواند) در تمامیت همگونش تحقق یابد، طرح‌ریزی شود یا به‌عنوان وسیله‌ای برای ازهم‌پاشیدن نظام موجود به قصد از بین بردن آن و یا سرانجام به‌عنوان ترکیبی از این دو – که ازجمله کمونیسیم مارکس این‌گونه است – یعنی هم اسطوره و هم متیقن.

پلاژیانیسم^۱

پلاژ، راهب مسیحی در آغاز قرن پنجم، مروج آیینی ارتدادی بود که سن اوگوستین به‌شدت با آن مبارزه می‌کرد. اساس این آیین، ایمان به توانایی‌های انسان و مختار بودن اوست: اعتقاد به انتقال‌ناپذیری گناه نخستین آدم و عدم نیاز به رحمت الهی. پلاژیانیسم در این هر دو نظر با مسیحیت تعارض دارد. مسیحیت چنین می‌آموزد که گناه آدم (ابوالبشر) به اعقابش انتقال یافته و در نتیجه آن‌ها مخلوع، دچار جهل و شهوت، و به نحوی چاره‌ناپذیر متمایل به بدی و ناتوان از نیکی شده‌اند مگر آن‌که مشمول «عنایت کنونی» خدا شوند و در باطن رستگاری یابند و این روح آنان را منور و اراده آن‌ها را تقویت کند و در نتیجه به آن‌ها امکان دهد که آزادانه در جهت رستگاری خویش عمل کنند.

پلاژیانیسم بیش‌تر خوش‌بینانه یا به‌گفته چوران «ساده‌لوحانه» است.^۲ در آیین پلاژیانیسم آزادی انسان، داشتن امکان برابر او در گزینش بدی یا نیکی است. این آزادی همیشگی است. نخست به این معنا که گناه نخستین، آزادی انسان را تضعیف نکرده و آن‌چه او در گذشته انجام داده نقصی در آن آزادی به‌وجود نیاورده است. اما این به‌ویژه و به‌طور کلی با نفی گناه نخستین یا دست‌کم با نفی انتقال آن ملازمه دارد. اگر گناهی صورت گرفته، عملی منحصرأ شخصی بوده و تأثیری بر دیگران نداشته است: و پلاژ عقیده دارد که دلیل مرگ آدم ابوالبشر این نبوده بلکه چون انسان بوده، مرده است.

۱. Pélagianisme، آیین ارتدادی پلاژ که منکر گناه نخستین انسان بود و عقیده داشت که انسان بدون نیاز یا انتظار رحمت خدا می‌تواند رستگار شود.

2. *Histoire et utopie*, p. 134.

«بازخرید گناه» بشریت «پاک» که از بار سنگین خطا رهایی یافته، کاری بی‌فایده است و این اعتقاد، پلاژیانیسم را به تأکید بر این وامی‌دارد که مسیح، «رهایی‌بخش انسان‌ها» نبوده بلکه الگویی ساده بوده است که رسالت داشته انسان را به بهتر شدن، به برگزیدن نیکی ترغیب کند. وانگهی رحمت الهی که کمکی منحصرأ برونی؛ یعنی آموزش‌های مسیح است، در «پشت» اختیار انسان جای دارد، و به انسان امکان می‌دهد که «احکام الهی» را «آسان‌تر» اجرا کند.^۱ بنابراین سرانجام این خود اوست که می‌تواند به تقدس برسد: برای تحقق این منظور کافی است قانون را، که آگاه از آن است، اجرا کند و کسی نمی‌تواند او را از این کار باز دارد.

به این ترتیب درمی‌یابیم که چرا این ارتداد برای اندیشه نوگرایی، که پایه‌اش اعتماد انسان به توانایی‌های خویش است، جاذبه دارد. و اما چنین می‌نماید که تقریباً، آرمانشهر انتقال پلاژیانیسم به نظام سیاسی است. در این باره می‌توانیم مثالی بارز بیاوریم، بی‌آنکه بخواهیم نتایجی نادرست از آن بگیریم: اراسم، که دوست بسیار نزدیک و مخاطب اصلی توماس مور بود، در سال ۱۵۱۶، سال انتشار کتاب *اصول آرمانشهر* او، کتاب شرح نامه‌های پل پلاژ خود را منتشر کرد. مهم نیست که او می‌پنداشت این متن از سن ژرژوم^۲ است: واقعیت این‌جاست و به ما اجازه می‌دهد به قرابتی که بیش از پیش آشکار می‌شود، نگاهی براندازیم.

ن.ک.: واژه سوسینیانیسم

بدویت‌گرایی^۳

بنابر آیین بدویت‌گرایی، نخستین انسان‌ها، آزادی و آرامش داشته‌اند؛ چنان‌که بدویان کارائیب هنوز در قرن هفدهم چنین‌اند: «[...] خوشنودترین، خوشبخت‌ترین، کم‌عیب‌ترین، تندرست‌ترین همه ملت‌های جهان‌اند [...]؛ آن‌ها همه برابرند و تقریباً هیچ‌گونه برتری یا انقیادی بین آن‌ها وجود ندارد»^۴. انسان‌ها همه این‌گونه می‌زیستند تا زمانی که نیرومندترها و تواناترها در واقع «به اجبار» آن‌ها را از این حالت بدوی به در آوردند، دولت و دستگاه قضا و زور و فشاری را که لازمه آن است، ایجاد کردند. این مفهوم حالت بدوی، اسطوره باستانی عطر طلایی را، تقریباً با دو تفاوت به یاد می‌آورد: نخست آن‌که هبوط انسان در این‌جا ناشی از جبری مسلم و رازآمیز نیست بلکه نتیجه عمل (بد) انسان و نتیجه خشونت‌ها و نیرنگ‌هایش

1. saint Augustin, *Dehaeresibus*, cité par R. Hedde, E. Amann, in A. Vacant. *Dicticnaire de théologie catholique*, letouzey, 1930, t. XII, p. 675.

۲. Saint Jérôme (۳۴۷ - ۴۲۰)، از آباء کلیسای مسیحیت و دین‌پژوه عالی‌مقام مذهب کاتولیک.

3. Primitivisme

4. Du Tertre, *Histoire générale des Antilles*, 1667, cité par C. Rihs, p. 336.

برای ارضای خودخواهی خویش است. کین‌توزی نسبت به کسانی که مرتکب این جنایت شده‌اند - «اغنیا»، به عقیده روسو - و محکوم کردن «نظام ستیزانه» دستگاه دولت که آنان برای اسارت هموعان خود برپا کرده‌اند از این جاست.

دومین اختلاف آن با اسطوره عصر طلایی، با نخستین اختلاف آن‌ها پیوندی تنگاتنگ دارد: گرچه انسان‌ها خود مسبب آن؛ یعنی جدایی از طبیعت بوده‌اند، این فاجعه لزوماً چاره‌ناپذیر نیست. درحالی‌که گروهی از بدویت‌گرایان به افسوسی اکتفا می‌کنند (بولنویلر^۱) یا تنها خواهان قانون اساسی دولتی جایگزین آن می‌شوند (روسو)، کسانی دیگر همچنان در رؤیای بازگشت حالت اولیه‌اند. اینان را می‌توان، از بومیانی که گودویل^۲ (آغاز قرن هجدهم) در کتاب خود وصف می‌کند، بومیانی که «قوانین و اشباح را لگد مال می‌کنند»، تا باکونین با نظریه‌های نظام‌ستیزانه‌اش (پایان قرن نوزدهم)، بدویت‌گرایان افراطی نامید.

در بدویت‌گرایی، همچون اسطوره عصر طلایی همانندی‌هایی با آرمانشهر (در شیوه مبتذل طرح آرمان) دیده می‌شود. اما از لحاظ جنبه‌های مهم و اساسی، آن‌ها متمایز از یکدیگرند تا جایی که حتی آن‌ها را به کلی معارض یکدیگر دانسته‌اند.^۳ در واقع آرمانشهر، به دلیل ارزشی که برای کار انسان روی طبیعت قائل است، بدویت‌گرایی را مردود می‌داند: از دید آرمانشهر، قانون انسان را از تباهی مادرزادش بیرون می‌آورد. تنها با عمل ارادی می‌توان به کمال رسید، حتی اگر آن عمل ملهم از طبیعت باشد. آرمانشهر مدافع تمدن است. تاریخ اندیشه به‌رغم تعارض اصولی این دو، مؤید پاره‌ای همگونی‌های کاربردی بین آن‌هاست: آرمانشهر چون بدویت‌گرایی، مخالف نظم موجود است؛ هر دو در تضاد نظم کنونی با «آن‌چه باید باشد» توافق دارند. ازجمله گودویل، مبلغ پروتستان، بر پایه این همگونی‌ها در سال ۱۷۱۵ دست به ترجمه کتاب آرمانشهر توماس مورزد و در همان حال به توصیف ستایش‌آمیز خود از بدویان امریکا ادامه داد.

ن.ک.: واژه‌های عصر طلایی و نظریه‌های ادواری

اندیشه پیشرفت

بشریت، بنابر نظریه‌های برخاسته از اندیشه پیشرفت، تابع حرکت پیش رونده‌ای تدریجی، جبری، بازگشت‌ناپذیر، و همیشگی است. آن‌چه مربوط به انسان است - اعم از اخلاق، خرد، رابطه با هموعان (حقوق، زبان، سیاست) یا با محیط - با آهنگی که به اقتضای مکان یا زمان تغییر می‌کند، اما قطعی است، گرایش به کمال در سیر زمان دارد.

۱. Henri de Boulainvillers (۱۶۵۸ - ۱۷۲۲)، تاریخ‌دان و فیلسوف فرانسوی.

2. N. Gueudeville

3. C. Marouby, p. 194.

گرچه این نظر را در دوران باستان، به ویژه در روم باستان به حالت جنینی می‌بینیم، اما از قرن هفدهم و در اروپای غربی بود که اندک‌اندک به شکل واضح و کامل صورت‌بندی شد؛ از آن زمان بود که الگوی پیشرفت علمی و فنی، و نیز «محیطی روشنفکرانه» خردگرا، خوش‌بین، پیروزمند، و مساعد برای شکوفایی پیدا کرد و از اواخر قرن هفدهم، به مناسبت «مجادله گذشته‌گرایان و نوگرایان»، که هم‌زمان در فرانسه و انگلیس جریان داشت، امری محقق شد: فونتئل (۱۶۵۷-۱۷۵۷) در آن هنگام از «سیستم پیشرفت» سخن می‌گفت که سن‌پی‌یر راهب (۱۶۵۸-۱۷۴۳) و سپس تورگو^۱ جوان آن را به کمال رساندند.^۲ اما این نظریه در فرانسه اواسط قرن هجدهم، هنگام جنبش «روشنگری» به معنای اخص، دچار نوعی به اصطلاح خسوف شد؛ این مفهوم رواج یافت و عامه فهم شد اما برجسته‌ترین «فیلسوفان»، روسو مسلماً، و نیز ولتر، دیدرو، و دالامبر با آن مخالف بودند و تنها پس از انقلاب فرانسه بود که کاملاً جای خود را باز کرد و توجیه فلسفی و مشروعیت تاریخی لازم برای موفقیتش فراهم آمد: از سی‌یس تا روبسپیر هیچ‌کس برکنار از آن نماند و محور اصلی وصیتنامه فلسفی کُندورسه، طرح تابلویی تاریخی از پیشرفت‌های معنوی بشر (۱۷۹۴)^۳ بود. قرن نوزدهم، متأثر از انفجار فنون و انقلاب صنعتی، آن نظریه را حکم جازمی کرد که تقریباً همه جریان‌های اندیشه - به استثنای چند نویسنده حاشیه‌ای - به آن پیوستند. در قرن بیستم برعکس، اسطوره پیشرفت در پی ضربه روانی دو جنگ جهانی، بمب اتمی، و کشتار یهودیان (شوآ)^۴، از سوی روشنفکران گوناگون‌ترین مکتب‌ها زیر سؤال رفت. اینان انتقادهای بسیار قدیمی را از ناتوانی بیش از پیش آشکار انسان در مهار نیروهایی که آزاد کرده بود و با شکاف فزاینده توانایی‌های انسان و اخلاقیات او پیوسته تشدید می‌شد، تکرار می‌کردند و در واقع معنای ژرف حرکت را از لحاظ ارزش انسانی پیش‌رفتن^۵ به پرسش می‌گذاشتند. ظاهراً در پشت محکومیت این شاگرد جادوگر^۶، بدویت‌گرایی نوینی نهفته است که

۱. Jacques Turgot (۱۷۲۷-۱۷۸۱)، اقتصاددان و دولتمدار فرانسوی.

۲. F. Rouvillois, *L'Invention du Progrès*, Kimé, 1996, p. 131 sq.

۳. *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprithumain*

۴. shoah، واژه‌ای عبرانی به معنای «فاجعه» است که به‌طور خاص در مورد کشتار یهودیان به‌دست نازی‌های آلمانی صورت گرفت و تقریباً در تمامی زبان‌ها امروز به همین معنا به کار می‌رود.

۵. pro-gressus

۶. اصطلاحاً به کسی گویند که حوادث خطرناک می‌آفریند که سپس خود در مهار کردن آن‌ها عاجز می‌ماند. در این جا اشاره نویسنده به نظریه پیشرفت است.

همچون نیای آن، پیشرفت را محقق می‌داند اما مناسب بودن آن را نمی‌پذیرد. پیشرفت در داشتن را، که تنها به زیان بودن، به بهای اُفت و خیم شرایط زندگی، و آزادی و خوشبختی انسان تحقق می‌یابد، محکوم می‌کند. وانگهی بدویت‌گرایی نوین با گسترش اندیشه ضد آرمانشهر همزمان و مانند آن گرد محور تضادِ نیکی مطلق، که انسان در جست‌وجوی آن است، و بدی مطلق، که خود می‌آفریند، در گردش است.

ن.ک.: واژه‌های نظریه‌های ادواری، بدویت‌گرایی، تمام‌خواهی

اسطوره پرومته

معنایی که به اسطوره پرومته داده شده است، ظاهراً «نرمشی استثنایی» دارد.^۱ این معنا در سیر قرون، هر اندازه شیوه‌های رفتاری حاکم در نقش انسان، رابطه انسان با خدایان و جایگاه انسان در طبیعت تغییر کرده، متحول شده است.

پرومته تیتان در اساطیر یونان، انسان را از خاک رُس آتشنا^۲ ساخت و سپس با آتشی آسمانی، که از خدایان ربود، جان در او دمید. زئوس (خدای خدایان) او را کیفر داد؛ زنجیرش کردند و محکوم شد به این‌که تا ابد عقابی جگرش را بدرد. پرومته بدینسان نجسم ترک بی‌حرکتی، میل شدید به دانایی، متحول شدن با تلاش ذهنی، دست یافتن به چیزهایی است که پیش‌تر ممنوع بوده‌اند: اما سرنوشت شوم او یادآور آن است که چنین تخطی و تجاوزی بی‌خطر و بی‌تلافی نیست. بنابراین معنای اسطوره بین دو قطب ارج نهادن و نکوهیدن در نوسان است. بدینسان هسیود در منظومه کارها و روزها، پرومته را نیکوکاری مصیبت‌آفرین می‌داند که برای بشر بدبختی آورده است. اما سه قرن بعد، ایشیل^۳ در منظومه پرومته در زنجیر خود (۴۵۸-۴۶۷ پیش از میلاد) او را با عنوان آگاهی‌دهنده، آزادبخش، کسی که آتش و امید به انسان‌ها بخشید و «انسان‌ها با آن هنرهای بی‌شمار آموختند» ستود.

این اسطوره منطقی‌اً از قرن چهارم تا پانزدهم، از زمان هجوم‌های بزرگ (به اروپا) تا هنگام کشفیات بزرگ دچار افول شد. اما در دوران تجدید حیات (رنسانس) درخشش پیشین خود را باز یافت. پومپوناتسی^۴ پرومته را نماد تلاش انسان و دانش‌جویی او شناخت؛ یک قرن بعد، فرانسویس بیکن او را تجلی اساطیری انسان کارگر^۵ دانست، که طبیعت را دگرگونه ساخت. از دید او آتشی که پرومته ربود، مظهر پیشرفت علمی و فنی است. و اما گوته جوان در نمایشنامه

1. R. Trousson, in P. Brunet, *Dictionnaire des mythes litteraires*, p. 1139.

2. Athéna

3. Eschyle

4. Pomponazzi, *De fato*, 1520.

5. Homo Faber

ناتمام خود، پرومتهوس^۱ (۱۷۷۳) او را آموزگار انسان‌ها، کسی که انسان‌ها را از حالت طبیعی به در آورد اما ضمناً - فراسوی اسطوره اصلی و به شکلی صریحاً آرمانگرایانه - قانونگذار جامعه دادگر تشخیص داد. بدینسان پرومته از پیروزی قابل پیش‌بینی خود در قرن نوزدهم خیر می‌داد که اسطوره او در آن قرن نمایانگر تثلیث کمال - دانش - خرد، و دقیقاً منطبق با آرمان‌های پایه‌گذار تمدن صنعتی می‌شد.

مصلحت دولت^۲

کاربرد عبارت «مصلحت دولت» به قرن شانزدهم می‌رسد و به وسیله نویسندگانی مردمی شد که متأثر از اندیشه ماکیاولی بودند. اما این اصطلاح دو معنا دارد:

معنای نخست آن را، که خفیف اما وسیع است، به‌ویژه نزد بُوترو^۳ می‌بینیم که آن را «شناخت و وسایل پایه‌گذاری، نگهداری، و افزایش سلطه‌گری و اربابی» تعریف می‌کرد^۴ و یا در شش کتاب جمهوری (۱۵۷۶)، اثر ژان بُودن^۵: «من می‌گویم که جبریت در این مورد قانونی ندارد»^۶ در این جا منظور از مصلحت دولت، برتری مصالح همگانی بر منافع خصوصی است و ریشه آن توجه به «خیر همگان» در قرون وسطا به صورتی است که در این ضرب‌المثل باستانی آمده: «صلح همگان برتر از قانون است»^۷. اما همچنین می‌تواند معنایی شدید اما محدود داشته باشد که در گفتارهای ماکیاول^۸ آمده: «دفاع از میهن در هر حال پسندیده است، هر وسیله‌ای برای آن به کار رود، خواه ننگین خواه افتخارآمیز، مهم نیست [...] شور درباره نجات میهن نباید موقوف به عدالت یا بی‌عدالتی، مهربانی یا سنگدلی، ننگ یا افتخار باشد. نکته مهم و اساسی که باید بر تمامی نکات دیگر غالب باشد، تضمین نجات و آزادی میهن است»^۹.

در واقع مصلحت دولت در این هر دو معنا اصل را بر اولویت صلاح همگانی، نه بر منافع اعضای آن، می‌گذارد که این اولویت، به دلیل اهمیت حیاتی همبستگی اجتماعی کسانی که

1. *Prometheus*

2. *Raison d'État*

3. G. Botero, *Della ragione di stato*, 1589.

4. cité par. Y. C. Zarka, in P. Raynaud, S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, p. 531.

5. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*.

6. cité par J. Freund, in S. Aurox, *Encyclopedie philosophique*, PUF, 1990, t. II, p. 2152.

7. «*Salus populi suprema lex esto*»

8. *Discorsi*

9. *Discours*, Livre III, XLI, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 707-708.

گردهم آمده‌اند، توجیه می‌شود. تفاوت این دو معنا در این است که فرض دوم مبتنی بر خودمختاری بنیادین دولت است. بی‌شک در معنای نخست پذیرفته می‌شود که رستگاری همگانی برترین قانون و فراتر از قواعد دیگر است اما تعلیق موقت اعمال آن نیز توجیه می‌شود، لیکن در معنای دوم، این برتری به‌طور نامحدود گسترش می‌یابد و صلاح دولت بر هر ملاحظه‌ای، حتی بر ملاحظات اخلاقی و مذهبی، اولویت می‌یابد. دولت در صورت اقتضا، ملزم به رعایت قوانین موضوعه خود یا هیچ قاعده‌ای دیگر نیست. بلکه حتی مکلف به عدم رعایت آن‌هاست. هیچ قاعده‌ای نمی‌تواند حوزه عمل دولت را محدود کند زیرا قواعد چون ناشی از نظامی متمایز از نظام سیاسی اند مسلماً برای فرد اهمیت دارند اما به موجودیت گروه اجتماعی مربوط نمی‌شوند. با وجود این اگر در معنای دوم، دولت می‌تواند هر عملی انجام دهد، تنها به این دلیل نیست که هیچ قاعده معتبری مانع او نیست، بلکه همچنین به دلیل ارزش اختصاصاً برتری است که - در طبیعت یا س انگیز، بدون هدف‌هایی معلول، همچون هدف‌های مذهبی یا سنتی - به دولت داده می‌شود. زیرا کاربرد مصلحت دولت همیشه نتیجه محاسبه سود آن، نتیجه سنجش دو ارزش است: هرچه ارزشی که به دولت داده می‌شود بیش‌تر باشد، حوزه عملش، به‌ویژه در ارتباط با فرد، گسترده‌تر خواهد بود. وانگهی به همین دلیل، آرمانشهر، که تجسم دولت‌شهری کامل است، در برابر ضوابط مصلحت دولت این چنین تأثیرپذیر می‌شود؛ دولت‌شهری که داعیه خودمختاری بنیادین خود، بی‌اعتنایی به قواعدی که خود واضح آن‌ها نبوده را دارد، چنان بهایی به سیستم خود می‌دهد که هر تدبیری را برای صیانت از آن موجه می‌داند.

ن.ک.: واژه‌های جمهوری، تمام‌خواهی

جمهوری

جمهوری در معنای نخست بیانگر دولت به‌طور کلی، امر همگانی^۱، بدون ملاحظات مربوط به شکل حکومت است. از جمله واژه پولاتیا^۲ افلاطون را این‌گونه ترجمه می‌کنند؛ و یا ژان بۇدَن در اواخر قرن شانزدهم چنین استنباطی از آن دارد «جمهوری حق حکومت بر خانوارها و امور مشترک بین آن‌ها، با قدرت حاکمیت است»^۳؛ معرف جمهوری، حاکمیت است و به این دلیل

1. res publica

2. politeia

3. *Les Six Livres de la République*, 1576, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française 1986, t. I, livre 1, chap. I, p. 27.

بودن می‌افزاید: «سه نوع دولت، یا سه نوع جمهوری وجود دارد که عبارت‌اند از پادشاهی، اشرافی، مردم‌سالاری»^۱.

اما معنای دومی به رقابت با معنای نخست به‌ویژه در انگلیس انقلابی قرن هفدهم عنوان می‌شود. منتسکیو جمهوری را با تمیز سه نوع حکومت: استبدادی، پادشاهی، جمهوری به یکی از این انواع اختصاص می‌دهد. به تشخیص او جمهوری، نظامی است «که در آن مردم به هیئت اجتماع، قدرت حاکمیت دارند»^۲، چون ونیز و آتن...

در سپتامبر ۱۷۹۲، انقلاب فرانسه تنها باید با پی‌گیری این منطق و با یکی دانستن استبداد و پادشاهی، این دو را در برابر جمهوری می‌گذاشت که از آن پس مترادف با حاکمیت مردم و همزمان با غیرشخصی شدن قدرت، تجلی حاکمیت آزادی‌بخش قانون می‌شد. بعد اخیر جمهوری مبین علاقه آرمانشهر به این نوع حکومت است.

در واقع نظام پادشاهی از هر نظر با اصول آرمانشهر در تعارض آشکار است: نظام پادشاهی که ریشه در سیر زمان و سنت دارد و در یک شخص - شخصی همیشه مظلون - و یک خانواده تجسم می‌یابد، و از این لحاظ که به وراثت منتقل می‌شود نابخردانه است، در نظام سیاسی مظهر غلبه طبیعت، بار سنگین رسوم، و خطر اتفاق‌هاست. به این دلیل آرمانشهرهای پادشاهی بسیار اندک و منطقاً معیوب‌اند: حد اعلا می‌توان نظام پادشاهی انتخابی را در آن‌ها پذیرفت، که این انتخاب منوط به شایستگی کسی باشد که شهروندان پارسا و خردمند آرمانشهر صلاحیت تشخیص آن را خواهند داشت. اما پادشاهی انتخابی، در معنای نوین واژه جمهوری، خود جمهوری است. آرمانشهر از آغاز عمدتاً به این عنوان و این راه‌حل وابسته بوده و به این ترتیب نوگرایی پیش‌رس خود را نشان داده است.

ن.ک.: واژه قانون

شورش، انقلاب

الول عقیده دارد که «شورش» نه چندان از لحاظ شدت - بسیاری انقلاب‌ها و شورش‌های کوچک وجود داشته - بلکه به دلیل احساساتی که آن را برمی‌انگیزند متمایز از انقلاب است.^۳ شورش در واقع ناشی از درکی خاص از اوضاع زمان حال است، که تحمل ناپذیری‌اش تغییر آن را ناگزیر می‌کند. شورش بدینسان قیاس امروز تحمل ناپذیر و گذشته را پیش می‌آورد، که این

1. *Ibid.*, t II, livre 2, chap. I, p. 8.

2. *L'Esprit des lois*, 1748, livre. II, chap. I, in *Œuvres complètes*, Hachette, 1862, t. I, p. 9.

3. *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, 1969.

گذشته ناگاه حالتی آرمانی پیدا می‌کند. الول همچین تأکید می‌کند که به این ترتیب آینده، بازگشتی به گذشته محسوب می‌شود. شورش، عملی ارتجاعی است زیرا اساساً «مخالف» است^۱ - مخالف آینده که نوآوری، بریدن از گذشته اطمینان‌بخش و تشدید وجوه مشخصه حال نامطلوب شناخته می‌شود - بنابراین شورش نمی‌خواهد تاریخ بسازد بلکه می‌خواهد تاریخ را متوقف کند، به عقب برگرداند، یا از حرکت باز دارد.

بدینسان شورش با انقلاب، دست‌کم به معنای نوین آن، معارض است. انقلاب در معنای نخست از لحاظ واژه‌شناسی از واژه لاتینی *revolutio, revolutus*؛ یعنی «چیزی که دورانش به پایان رسیده»، متحول شده، برآمده است؛ و در دانش ستاره‌شناسی، بازگشت ادواری یک ستاره روی مدار خود را با این واژه بیان می‌کنند. در نظام سیاسی نیز تا قرن هجدهم همین واژه را به کار می‌بردند. در کتاب *انقلاب‌های رومی* اثر ودتوی راهب^۲، این واژه طبق الگوی کیهانی و با در نظر گرفتن «انقلاب بزرگ» سال ۱۶۸۸ به عنوان «استقرار مجدد» پادشاهی بریتانیا در سنت اولیه‌اش بررسی می‌شود. تا سال ۱۷۸۹، انقلاب تنها از لحاظ خودجوشی کم‌تر و سنجیدگی بیش‌تر، از شورش متمایز می‌شد و پس از سال ۱۷۸۹ (سال انقلاب)، که وضعیتی انتقالی بود، به مرحله نوگرایی رسید و به صورت طرحی کلی درآمد؛ دارای برنامه‌ای شد، در سیر تاریخ، که پیش رونده است، و حرکت آن به پویایی‌اش مشروعیت می‌دهد و پیروزی‌اش را تضمین می‌کند جای گرفت؛ انقلاب از آن پس رهنمون آینده‌ای می‌شود که خود در تابناکی آن سهیم خواهد بود و بنابراین فرمول مارکسیستی «عامل محرک تاریخ» و نیز نخستین عمل در تاریخ نوین خواهد شد، که از بنیاد دگرگونه خواهد بود؛ و تنها از آن زمان است که دقیقاً برخلاف «شورش» قدیمی خواهد شد.

سوسینیانسم^۳

این آیین مذهبی که لولیوسوتزینی، مشهور به سوسین^۴ (۱۵۲۵ - ۱۵۶۲)، بشر دوست ایتالیایی، بنیانگذارش بود و سپس به‌ویژه در لهستان به وسیله برادرزاده‌اش فائوست^۵ (۱۵۳۹ - ۱۶۱۴) رواج یافت و مردمی شد، اصولاً مبتنی بر آن است که عقل، تنها راهنمای انسان برای تفسیر شرعیات است. در کتاب مقدس، که سوسینی‌ها وحی بودن آن را قبول دارند، هیچ چیز خلاف عقل وجود ندارد؛ بنابراین، عقل «داور اعلائی است که درباره چگونگی دریافت حقیقت

1. *Ibid.*, p. 24.

2. l'Abbé Vertot, *Les Révolutions romaines*.

3. Socinianisme

4. Lelio Sozzini, Socin

5. Fauste

مذکور در کتاب مقدس» و درباره «قاعده»^۱ و معیار آنچه باید اعتقاد داشت و آنچه نباید پذیرفت تصمیم می‌گیرد. بر این اساس، سوسینیانسم، که صریحاً در کتاب شرعیات راکودو فانوست سوسین^۲ و سپس در کتاب *مذهب عقلانی ویسواتیوس*^۳ (۱۶۸۵) آمده جزئیات مسیحیت را «تقسیم‌بندی» می‌کند و یک دسته از آن‌ها را کنار می‌گذارد. حکم تثلیث را بی‌معنا می‌شناسد و محکوم می‌کند و بر وحدانیت خدا صحنه می‌گذارد و یکباره الوهیت مسیح را منکر می‌شود، که نمی‌تواند هم خدا باشد و هم انسان. زیرا به حکم «عقل سلیم»، «دو جوهر که ویژگی‌های متعارض دارند [...] هرگز نمی‌توانند در یک شخص، متحد شوند»^۴. مسیح انسان‌ها را تنها با تعالیم خود، با شاخصیت خود همچون آموزگار، نه همچون بازخیرکننده گناهان آن‌ها، نجات می‌دهد. و رحمت الهی نیز امری برون از انسان است و هرگز برای هیچ‌کس گزیرناپذیر نیست. هر کس خود می‌تواند به‌خوبی از اراده الهی پیروی کند و با اعمال خود شایسته رستگاری شود. از این لحاظ سوسینیانسم «پلاژیانیسم» بنیادگراست.^۵

سوسینیانسم به‌طور کلی نوعی مسیحیت خوش بین، خالی از اسرار و مبرا از عناصر مصیبت‌بار و کاملاً در دسترس عقل انسان است که به درجات اعلا ارتقا یافته؛ وانگهی آیینی است که موفقیتش نه تنها به‌عنوان یک فرقه سازمان یافته (معروف به «برادران لهستانی») بلکه همچنین به‌عنوان «ذهنی» توجیه می‌شود که نمایانگر یکی از مبانی اصلی دین‌گرایی نوینی است که از اواسط قرن هفدهم در بین نخبگان غربی رواج یافت و در نتیجه از مبانی اصلی «بحران عقیدتی» است که اروپای نوگرا از آن سر برآورد.

ن.ک.: واژه پلاژیانیسم

تمام‌خواهی^۶

واژه تمام‌خواهی را ظاهراً موسولینی، پیش از هر چیز به این منظور ساخت که «اراده مهیب» خود را با آن نشان دهد.^۷ این واژه پیش از آن‌که به دولت فاشیست (ایتالیا) اطلاق شود، معرف

1. Z. Ogonowski, Introduction a Wissowatius, *Religio rationalis*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1982, p. 16.
2. *Catéchisme de Rakow*, Fauste Socin. 3. *Religio rationalis*, Wissowatius.
4. F. Socin, cité par L. Cristiani, in A. Vacant, *dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, p. 2330.
5. L. Cristiani, p. 2334.
6. Totalitarisme
7. IV^e congrès du parti fasciste, 1925, cité par J. Verdès-Leroux, «Sociologie des langages et État totalitaire», *Cahiers internationaux de sociologie*, n°2, 1973, p. 360.

«سازمانی متشکل و کامل از همه نیروهای موجود»، «مؤلفه و وحدت همه ارزش‌ها» بود. اگر دولت فاشیستی از آن به خود می‌بالید، دولت ناسیونال سوسیالیست (آلمان)، برعکس به ندرت از آن استفاده می‌کرد، از جمله در آن هنگام که هیتلر، در اکتبر سال ۱۹۳۳، تصریح کرد که «دولت تامه (= تمام‌خواه) تمایز بین حق و اخلاق را تحمل نمی‌کند».^۱

اما باید سال‌ها می‌گذشت تا در سال‌های پنجاه، به‌ویژه با انتشار کتاب ریشه‌های تمام‌خواهی اثر هانا آرنه^۲ این واژه مفهوم واقعی ثابتی پیدا کند. نیز باید اشاره کنیم که این مفهوم ثابت، همیشه به‌ویژه از طرف محافل مارکسیستی رد شده است و آن را «خطایی بدیهی»^۳، عاری از «خصایص کارکردی» دانسته‌اند که هدف آن اصولاً بی‌اعتبار کردن تجربه شوروی و به ناحق آن را در ردیف نظام هیتلری قرار دادن است...

برای آن‌که به مفهوم تمام‌خواهی بازگردیم می‌توانیم یادآور شویم که بانیان این مفهوم، به‌ویژه هانا آرنه، به اصالت مطلق آن اشاره کرده و گفته‌اند که تمام‌خواهی پدیده‌ای عمیقاً بی‌سابقه است نه چیزی «فراتر» از نمونه‌های کلاسیک خودکامگی. تمام‌خواهی، استبداد به علاوه فنون جدید زور و فشار و ارتباطات، با درجه بالاتری از خشونت – فرضی در مجموع اطمینان‌بخش اما نادرست – نیست؛ «چیز دیگری» است تا جایی که هانا آرنه (به نحو تناقض‌نما) فاشیسم ایتالیایی را، که به‌رغم ادعاها و لاف و گزاف‌هایش اساساً جز یک دیکتاتوری معمولی نیست، تمام‌خواه نمی‌دانست. به عقیده او این عنوان را تنها باید در مورد سیستم استالینی دهه ۳۰ و نازیسم از ۱۹۳۸ به بعد به کار برد.

در این صورت، مشخصه نظام تمام‌خواه عبارت می‌شود از یک طرح کامل، طرحی دربرگیرنده تمامی چیزها و یک دستگاه فراگیر برای اجرای آن طرح.

و اما طرح: نظام تمام‌خواه برخلاف استبدادهای معمولی، که آشکارا فزون‌خواهی‌ها و جاه‌طلبی‌های بی‌حد و حصر دارند به یک ایدئولوژی، به تبیین شبه علمی تام و تمام همه چیز، به تبیین جهان و تاریخ متکی است و به استناد آن، داعیه دگرگون کردن واقعیات را دارد. این ایدئولوژی بنا به تعریف، اراده‌گرا (مستلزم توانایی دگرگون کردن واقعیت)، پویا (طرح‌ریزی «دورانی بهتر»، «مطلق») که فرا خواهد رسید و تحقق آن به این دگرگونی، مشروعیت خواهد داد)، و وحدت‌آفرین است؛ «این الگو جامعه‌ای خواهد بود که بدون هیچ نوع «تقسیم‌بندی» به وجود خواهد آمد، اختیار سازماندهی‌اش با خود او خواهد بود، اجزایش

1. *Ibid.*, p. 361.

2. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951) [*Le Système totalitaire*, trad. J. L. Bourget. Seuil, 1972].

3. G. Labica, *Dictionnaire Critique du marxisme*, p. 1156.

همه چون او و مشمول همان طرح خواهند بود»^۱.

نظام تمام‌خواه برای اجرای آن طرح، دستگاهی فراگیر تدارک می‌بیند (خود دستگاهی فراگیر می‌شود)، متناسب با آنچه داعیه ساختنش را دارد. در این جا نیز یکی از ویژگی‌های این نظام را ملاحظه می‌کنیم: جامعه و دولت در سیستم‌های سنتی متمایز از یکدیگر، حتی در برخی از اشکال استبداد به کلی جدای از یکدیگرند؛ در نظام‌های تمام‌خواه، برعکس، مرزها از بین می‌روند. کلود لوفور می‌نویسد: «و بدینسان تصویر تمامیت اجتماعی بدون تضاد و بدون غیریت، تثبیت خواهد شد»^۲. این درهم‌آمیزی با نفی ساختارهای کلاسیک دولت (در سیستم شوروی قدرت کجاست؟)، با از بین رفتن نشانه‌ها، از بین رفتن لایه‌های سنتی اجتماع، با پیدایش توده‌ای یک شکل که در برابر آرمان‌های سیستم، کاملاً تأثیر پذیرند و به آسانی می‌توان آن‌ها را برانگیخت، حذف اجباری کسانی که پیام را نمی‌پذیرند و یا ایدئولوژی، آن‌ها را به درهم‌آمیزی نمی‌پذیرد محرز است: این درهم‌آمیزی همچون عامل اتحاد هرچه مستحکم‌تر اجتماع تجلی خواهد کرد.

ن.ک.: واژه‌های اوژنیسم و پیشرفت

ضد آرمانشهر

از واژه آرمانشهر (اوتوپیی) در هر شکلی از آن، سیستمی را درمی‌یابیم که هدفش کمال، به وسیله انسان و به سود انسان، و نمایانگرش سازمان بسیار دقیق، عقلانیت کامل، و وحدت و پایداری آن است. بنابراین ضد آرمانشهر (یا غیرآرمانشهر)^۳، آرمانشهری «معکوس» است که در آن، کمال سرانجام به متضادش می‌انجامد و وسایل آن: جاسوسی همیشگی، بدگمانی، تسلیم کردن به اجبار، تصفیه، و غیره بر هدف‌ها غالب می‌شوند و آن‌ها را بی‌ارزش می‌کنند. این نوع متوازی (با آرمانشهر)، که نشانه‌های پیشینی‌اش را از قرن هجدهم (کتاب کلیولند اثر پره‌ووست راهب^۴) و چند نمونه مسلم آن را در اواسط قرن نوزدهم (کتاب جهان آن‌گونه که خواهد بود اثر سووستر^۵) می‌بینیم، تنها در پایان قرن بعد (از جمله در کتاب سال ۳۳۰

1. C. Lefozt, cité par. A. Enegren, *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 704.

2. *Ibid.*

۳. نویسنده نخست contre-utopie و سپس بین دو هلال «Dystopie» را در برابر utopie می‌گذارد. پیشوند Dys در این دومی معنای دشوار به واژه می‌دهد، در برابر u یا eu که اولی ناکجا و دومی آسان را به واژه topce (شهر) می‌افزایند.

4. *Cleveland*, Abbé Prévost

5. *Le Monde tel qu'il sera*, E. Souvestre.

جمهوری، اثر اسپرونک،^۱ ۱۸۹۴ و کتاب سال ۳۰۰۰ اثر مانتا گاتزا،^۲ ۱۸۹۷) و سپس به‌ویژه پس از نخستین جنگ جهانی، آن‌گاه که ارزش‌ها و یقین‌های غربِ نوگرا متزلزل می‌شدند، (در کتاب *مادیگران* اثر زامیائین، ۱۹۲۰؛ کتاب *بهترین جهان* اثر هاکسلی، ۱۹۳۲) به اوج رسید. اما باید مطلب را با اشاره به دو پدیده روشن‌تر کنیم: پدیدهٔ نخست وجود کاملاً تناقض‌آمیز یک نوع میانی است که بین آرمانشهر و ضد آرمانشهر نوسان می‌کند (کتاب *نامه‌هایی از مالزی*^۳ اثر آدام، ۱۸۹۷؛ کتاب *تاریخ چهار سال*^۴، اثر هالوی، ۱۹۰۳)؛ پدیدهٔ دوم نفوذپذیری مرزهای این انواع است: برخی از آرمانگرایان در معرض ناامیدی قرار می‌گیرند (جرج ولز در کتاب: *آن‌که در خواب است چه وقت بیدار خواهد شد*^۵ ۱۸۸۹) گروهی دیگر (هاکسلی در کتاب *جزیره*) دستخوش رؤیای کمال و همسازی‌اند.

ن.ک.: واژهٔ تمام‌خواهی

-
1. *L'An 330 de la République*, M. Spronck
 2. *L'Anno 3000*, P. Mantegazza.
 3. *Lettres de Malaisie*, P. Adam.
 4. *Histoire de quatre ans*, D. Halévy.
 5. *Quand le dormeur S'éveillera*, H. G. Wells.

کتابنامه^۱

SOURCES

Recueils et anthologies

FIORATO A. C. (dir.), *La Cité heureuse. L'Utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, Quai Voltaire, 1992.

LACASSIN F. (dir.), *Voyages aux pays de nulle part*, Robert Laffont, Bouquins, 1990.

CHOAY F., *L'Urbanisme, utopie et réalités*, Seuil, 1965.

VERSINS P., *Outrepart*, Lausanne, La Proue, 1971.

Ouvrages (ne figurant pas dans l'anthologie)

ADAM P., *Lettres de Malaisie*, éd. Revue blanche, 1898.

ANDREAE J. V., *Reipublicae christianopolitanae descriptio*, Strasbourg, 1619.

ARNOUX A., *Le Règne du bonheur*, Fayard, 1924.

BARJAVEL R., *Ravage*, Denoël, 1943.

BENSON R. H., *Le Maître de la terre*, trad. T. de Wyzewa, Perrin, 13^e éd., 1909.

BUTLER S., *Erehwon* (1872), trad. V. Larbaud, Gallimard, 1924, et *Nouveaux voyages en Erehwon* (1901), trad. V. Larbaud, Gallimard, 1924.

۱. کتابنامه را عیناً به فرانسه نقل می‌کنیم زیرا نزدیک به اتفاق آن‌ها به فارسی ترجمه نشده‌اند. برای خوانندگانی که با زبان فرانسوی یا آلمانی و انگلیسی (که کتاب‌ها به این زبان‌ها معرفی شده‌اند) آشنایی دارند، به همین شکل بهتر قابل استفاده است و برای خوانندگانی که با این زبان‌ها، به‌ویژه زبان فرانسوی، آشنایی ندارند، برگردان فارسی آن‌ها نیز سودی نخواهد داشت.

- CHESTERTON G. K., *L'Auberge volante*, trad. P. Boutang, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990.
- CHESTERTON G. K., *Le Napoléon de Notting Hill*, trad. J. Florence, Gallimard, 1980.
- CHESTERTON G. K., *Le Retour de Don Quichotte*, Bloud et Gay, 1928.
- CYRANO DE BERGERAC H.-S., *L'Autre Monde* (1657), in F. Lacassin, *Voyages...*, p. 277-477.
- CYRIL-BERGER, *La Merveilleuse Aventure de Jim Stappleton*, Crès, 1919.
- DAUDET L., *Les Morticoles*, Charpentier, 1895.
- DONI A. F., *Monde sage, monde fou* (1552), in A. C. Fiorato, *La Cité...*, p. 53-71.
- FOIGNY G. DE, *La Terre australe connue, c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici...*, par M. Sadeur, Vannes, J. Verneuil, 1676.
- FRANCE A., *Sur la pierre blanche*, Calmann-Lévy, 1907.
- GILBERT C., *Histoire de Caléjava, ou l'isle des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur monde et du christianisme*, s. l., 1700.
- HALÉVY D., *Histoire de quatre ans, 1997-2001*, présenté par F. Rouvillois, Kimé, 1997.
- HERZKA T., *Un voyage à Terre-Libre*, L. Chailley, 1894.
- HERZL T., *Terre ancienne, Terre nouvelle*, trad. L. Delau, Rieder, 1932.
- HESSE H., *Le Jeu des perles de verre*, trad. J. Martin, Calmann-Lévy, 1955.
- HUXLEY A., *Le Meilleur des mondes*, trad. J. Castier, Plon, 1933.
- HUXLEY A., *Île*, trad. M. Treger, Plon, 1963.
- JÜNGER E., *Héliopolis, vue d'une ville disparue*, trad. H. Plard, Plon, 1952.
- JÜNGER E., *Sur les falaises de marbre*, trad. H. Thomas, Gallimard, 1942.
- KUBIN A., *L'Autre Côté*, trad. R. Valançay, Har Po, 1986.
- LESCONVEL P. de, *Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du prince de Montbéraud dans l'île de Naudély, à Caserès, P. Fortuné*, 1703.
- LEVIN I., *Un bonheur insoutenable*, trad. F. Straschitz, J'ai lu, 1973.
- LONDON J., *Le Talon de fer* (1908), trad. L. Postif, UGE, 1973.
- MANTEGAZZA P., *L'Anno 3000. Un sogno...*, Milan, Trèves, 1897.
- MERCIER L.-S., *L'An deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*, Londres, 1776.

- MERCIER DE LA RIVIÈRE P. P., *L'Heureuse Nation, ou relation du gouvernement des Féliciens, peuple souverainement libre sous l'empire absolu des lois*, Creuze et Béhal, 1792.
- MORELLY E., *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, Messine, Société des libraires, 1753.
- MORRIS W., *Nouvelles de Nulle part, ou une ère de repos, roman d'utopie*, trad. P. G. La Chesnais, Bellais, 1902.
- O' NEILL J., *Le Peuple des ténèbres*, trad. J. Gans, Gallimard, 1938.
- RENOUVIER C., *L'Uchronie (l'utopie dans l'Histoire), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne [...] tel qu'il aurait pu être*, Bureaux de la critique philosophique, 1876.
- RESTIF DE LA BRETONNE N. E., *La Découverte australe (1781)*, in F. Lacassin, *Voyages...*, p. 1087-1261.
- RUSTAING DE SAINT-JORY, *Les Femmes militaires*, Didot, 1710.
- SAINT-RIERRE ABBÉ DE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, présenté par S. Goyard-Fabre, Garnier, Classiques de la politique, 1981.
- SAINT-SIMON C. de, *De la réorganisation de la société européenne*, éd. A. Pereire, Les presses françaises, 1925.
- SPRONCK M., *L'An 330 de la République*, Chailley, 1894.
- SWIFT J., *Œuvres*, éd. E. Pons, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.
- TYSSOT DE PATOT S., *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux, J. L'Aveugle, 1710.
- VAIRAS D., *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la Terre australe*, in *Voyages imaginaires*, Amsterdam, 1787, t. V.
- WELLS H. G., *Quand le dormeur s'éveillera*, trad. H. D. Davray, Mercure de France, 13^e éd., 1916.
- WELLS H. G., *Place aux géants*, trad. H. D. Davray, Mercure de France, 12^e éd., 1921.
- WELLS H. G., *Une utopie moderne*, trad. H. D. Davray, Mercure de France, 1921.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

- BACZKO B., *Lumières de l'utopie*, Payot, 1978.
- BECKER C. L., *The Heavenly City of the XVIIIth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.
- BLOCH E., *L'Esprit de l'utopie*, trad. A. M. Lang et C. PironAudard, Gallimard, 1977.
- BOUGLÉ C., *Socialismes français*, Armand Colin, 2^e éd., 1933.
- BUBER M., *Utopie et socialisme*, trad. P. Corset et F. Girard, Aubier-Montaigne, 1977.
- CIORAN E., *Histoire et Utopie*, Gallimard, 1977.
- CIORANESCU A., *L'Avenir du Passé, Utopie et littérature*, Gallimard, 1972 [analyse «littéraire» de l'utopie, mais consciente que cette perspective «ne saurait demeurer pure», et qu'elle doit regarder constamment du côté de l'histoire et de la philosophie].
- DELAPORTE A., *Le Mythe de l'Âge d'or dans la littérature française du XVIII^e siècle*, Puisseaux, Pardès, 1988.
- DESROCHES H., *Les Dieux rêvés, théisme et athéisme en Utopie*, Desclée de Brouwer, 1972.
- DESROCHES H., *La Société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Seuil, 1975.
- DILAS Y. et al., *Rêver demain*, Éditions Alternatives, 1994.
- DUBOIS C. G., *Problèmes de l'utopie*, Minard, 1968.
- DUBOS R., *Les Rêves de la raison, science et utopie*, Denoël, 1964.
- DUVEAU G., *Sociologie de l'utopie*, PUF, 1961.
- ELIAV-FELDON M., *Realistic Utopias, the Ideal Imaginary Societies of the Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- FRANCASTEL P. (dir.), *Utopie et institutions au XVIII^e siècle*, Mouton, 1963.
- GILLET M., *L'Utopie de Condorcet*, Guillaumin, 1889.
- GIOCANTI S., *Les Enfants de l'Utopie, L'Âge d'homme-Les Provinciales*, 1998 [essai engagé, contestable, mais brillant et dérangeant sur certains prolongements (paradoxaux?) de l'utopisme dans le cadre contemporain de la «société du spectacle»].

- HANSOT E., *Perfection and Progress. Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge, MIT, 1974.
- HARTIG I., Soboul A., *Pour une histoire de l'utopie en France au XVII^e siècle*, Société des études robespierristes, 1977.
- HUDEDE H., KUON P., *De l'utopie à l'uchronie, formes, significations, fonctions*, Tübingen, G. Narr, 1988 [dans ce collectif de haute tenue, on notera tout particulièrement la contribution essentielle de H. G. Funke, sur «L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français», qui suit pas à pas les transformations du sens de ce mot (et de ses corollaires), en soulignant à la fois la rapidité de celles-ci (notamment au XIX^e siècle), son extrême sensibilité à l'environnement, ainsi que son aptitude singulière à la polysémie].
- IMBROSCIO C. (dir.), *Requiem pour l'utopie; tendances autodestructrices du paradigme utopique*, Pise, Lib. Goliardica, 1986 [l'un des travaux les plus convaincants sur la «face sombre» de la pensée utopique, sur les contradictions inhérentes à cette tentative désespérée d'établir la perfection parmi les hommes. «Chaque utopie, note R. Trousson dans son introduction, porte en soi les germes de sa ruine [...] Le ver est dans le fruit», même lorsqu'il en paraît absent].
- JOURDE P., *Géographies imaginaires*, José Corti, 1991.
- LAPOUGE G., *Le Singe de la montre; utopie et histoire*, Flammarion, 1982.
- LAPOUGE G., *Utopie et civilisations*, Albin Michel, 1991.
- LEIBACHER-OUVRARD L., *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève, Droz, 1989.
- LICHTENBERGER A., *Le Socialisme et la Révolution française*, F. Alcan, 1899.
- LUBAC H. de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, 1991.
- MANNHEIM K., *Idéologie et Utopie*, trad. P. Raullet, M. Rivière, 1956.
- MANUEL F. E., MANUEL F. P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Belknap Press, 1979 [dans la tradition américaine de l'histoire des idées, cette somme constitue peut-être le panorama le plus complet à ce jour de la pensée utopique et de ses ramifications. On peut regretter cependant que les auteurs aient négligé ses manifestations contemporaines, et qu'ils aient passé sous silence le phénomène «contre-utopique»].
- MANUEL F. E. (dir.), *Utopias and Utopian Thought*, Cambridge, Riverside Press, 1966.

- MAROUBY C., *Utopie et primitivisme, essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Seuil, 1990 [centré sur l'opposition radicale entre le «primitivisme», nostalgie d'un Âge d'or anomique, et l'utopie, Cité idéale construite contre une nature hostile, l'essai de Marouby souligne la dimension essentiellement technique, volontariste et totalitaire de cette dernière].
- MINERVA N. (dir.), *Per una definizione dell' utopia, metodològia e discipline a confronto*, Ravenna, Longo Editore, 1992 [collectif trilingue, qui envisage l'utopie sous trois angles distincts, comme genre littéraire, comme idéologie (utopie et utopisme) et comme pratique (notamment architecturale et urbanistique). Cette perspective originale ainsi que plusieurs contributions remarquables, en particulier sur l'utopisme contemporain, en font un ouvrage de premier plan].
- MOLNAR T., *L'Utopie, éternelle hérésie*, Beauchesne, 1973.
- MOREAU P.-F., *Le Récit utopique, Droit naturel et roman de l'État*, PUF, 1982 [essai contestable mais tonique, centré sur une étude des grands thèmes de l'utopie, fermeture, différence, rationalisation, travail].
- MUCCHIELI R., *Le Mythe de la Cité idéale*, PUF, 1960.
- MUMFORD L., *The Story of Utopias*, New York, Viking Press, 1962.
- OLSON T., *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto, Toronto University Press, 1982.
- PARAF P., *Les Cités du Bonheur*, Éditions du Myrte, 1945.
- POIRIER J. (dir.), *L'Âge d'or*, Dijon, Figures libres, 1996.
- RACAULT J.-M., *L'Utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.
- REYBAUD L., *Études sur les réformateurs sociaux, ou socialistes modernes (1849)*, Genève, Slatkine, 1979.
- RICCEUR P. *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997.
- RIHS C., *Les Philosophes utopistes, le mythe de la cité communautaire au XVIII^e siècle*, M. Rivière, 1970.
- ROUDAUT J., *Les Villes imaginaires dans la littérature française*, Hatier, 1990.
- ROUVILLOIS F., *L'invention du progrès, aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Kimé, 1996.
- RUYER R., *L'Utopie et les utopies*, PUF, 1950 [un grand classique qui envisage

- l'utopie sous un angle à la fois philosophique, psychologique et sociologique].
- SERVIER J., *Histoire de l'utopie*, Gallimard, 1967 [panorama brillant. En revanche, la «thèse» de l'ouvrage-l'opposition entre le millénarisme, aspiration dynamique et prolétarienne au paradis terrestre, et l'utopie, rêve compensatoire et rassurant né des angoisses ou des frustrations de la bourgeoisie-paraît beaucoup plus discutabile].
- SUDRE A., *Histoire du communisme, ou refutation historique des utopies socialistes*, Victor Lecou, 1849.
- TROUSSON R., *Voyages aux pays de nulle part, Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2^e éd., Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1979 [parcours exemplaire, par son sérieux, au sein des méandres de la pensée utopique, des origines à nos jours].
- Utopie et réalité*, Fribourg, Éditions universitaires, 1985.
- «Utopie et terreur», *Cadmos*, n° 9, 1980.
- Les Utopies de la Renaissance*, Bruxelles, PUF, 1963.
- VERSINS P., *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2^e éd., 1984 [souvent superficielle et scientifiquement contestable, cette encyclopédie unique en son genre demeure néanmoins un passage obligé, tant pour la richesse de son iconographie que pour l'érudition, déroutante et débordante, de son auteur].
- YARDENI M., *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Nizet, 1980.

انسان در نخستین دوران حیات خود و نیز در آغاز تاریخ اجتماعی‌اش به‌طبیع شرور و مقهور عواطف و امیال خودخواهانه خویش است. اگر چنین نبود «وضعیت طبیعی» برایش «عصر طلایی» بود و انسان در آن وضعیت آرامشی سعادت‌آمیز داشت و همچنان باقی می‌ماند. اما تصویر سراپا خشم و غوغای آن دوران تیره و تاریک، پیش از پیدایش اندیشه آرمانشهر، این‌گونه نبود. از آن‌جا که بدی بر انسان حاکم است، انسان سرنوشتی فاجعه‌بار و جنایت‌آمیز دارد و درست همین موجب مشروعیت رستگاری آرمانی می‌شود؛ اگر انسان به‌ذات خوب بود، آرمانشهر بی‌پهوده و مضحک می‌نمود، اما چنین نیست.

۳۰۰۰ تومان

ISBN 964-312-907-1



9 789643 129071



نشرنی