



ارنست کاسیرر

اسطوره‌ی دولت

ترجمهٔ یدالله موقن

Download from: aghalibrary.com

هرمس



Download from: aghalibrary.com

اسطوره‌ی دولت

ارنست کاسیرر

ترجمه‌ی یدالله موقن



انتشارات هرمس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتشار «مجموعه‌ی ادب فکر» مرهون آقای دکتر محمدجواد فریدزاده است که آثاری را برای ترجمه و انتشار پیشنهاد کرده‌اند و با حمایت بی‌دریغ فکری و معنوی خود ما را یاری داده‌اند. کتاب‌های دیگر این مجموعه نیز با تأیید و تشویق ایشان انتشار می‌یابد. امید است به یاری خداوند، ناشر بتواند انتشار کتاب‌های این مجموعه را ادامه دهد.

اسطوره‌ی دولت

ارنست کاسیرر

ترجمه‌ی یدالله موقن

انتشارات هرمس

تهران ۱۳۷۷

انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه‌ی شهر کتاب)
تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره‌ی ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه‌ی ادب فکر - علوم اجتماعی ۱

اسطوره‌ی دولت
ارنست کاسیرر
ترجمه‌ی یدالله موذن
چاپ اول: ۱۳۷۷
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ: معراج
همه‌ی حقوق محفوظ است.

Cassirer, Ernst	کاسیرر، ارنست، ۱۸۷۴-۱۹۴۵	JC
اسطوره‌ی دولت / ارنست کاسیرر؛ ترجمه‌ی یدالله موذن. - تهران:		۲۴۱
هرمس، ۱۳۷۷.		۲۲۷
۲۷۳ ص. - (مجموعه‌ی ادب فکر - علوم اجتماعی؛ ۱)		الف ۷
		۱۳۷۷
The Myth of the State.	عنوان اصلی:	
	کتابنامه	
	۱. دولت. ۲. علوم سیاسی. ۳. اساطیر.	
	الف. موذن، یدالله، ۱۳۲۷. - مترجم. ب. عنوان.	
۳۲۰/۱		

فهرست

۱	پیش‌گفتار مترجم
۵۳	پیش‌گفتار چارلز هندل

بخش یکم: اسطوره چیست؟

۶۳	۱. ساختار اندیشه‌ی اسطوره‌ای
۸۰	۲. اسطوره و زیان
۸۹	۳. اسطوره و روان‌شناسی عواطف
۱۰۶	۴. نقش اسطوره در حیات اجتماعی انسان

بخش دوم: نبرد با اسطوره در تاریخ نظریه‌ی سیاسی

۱۲۵	۵. «لوگوس» و «میتوس» در فلسفه‌ی یونان باستان
۱۳۵	۶. جمهوری افلاطون
۱۵۶	۷. زمینه‌ی دینی و مابعدالطبیعی نظریه‌ی قرون وسطایی دولت
۱۷۹	۸. نظریه‌ی دولت مبتنی بر قانون در فلسفه‌ی قرون وسطایی
۱۹۰	۹. طبیعت و فیض الاهی در فلسفه‌ی قرون وسطا
۲۰۲	۱۰. علم جدید سیاست ماکیاولی
۲۱۹	۱۱. پیروزی ماکیاولیسم و پیامدهای آن
۲۳۲	۱۲. استلزامات نظریه‌ی جدید درباره‌ی دولت
۲۶۰	۱۳. نوزایی روایتگری و نظریه‌های «حق طبیعی» درباره‌ی دولت

۱۴. فلسفه‌ی روشنگری و منتقدان رومانتیک آن ۲۷۵

بخش سوم: اسطوره‌ی قرن بیستم

۱۵. تمهید: کارلایل ۲۹۱

۱۶. از قهرمان‌پرستی تا نژادپرستی ۳۳۵

۱۷. هگل ۳۶۳

۱۸. فنّ اسطوره‌های سیاسی جدید ۳۹۹

نتیجه ۴۲۳

پیوست: تأثیر تکنولوژی بر فرد و جامعه از دیدگاه ارنست کاسیرر

بحران در شناخت انسان از منّ خویش ۴۲۷

نمایه (اشخاص، کتابها، مقاله‌ها) ۴۶۱

پیش‌گفتار مترجم

فاشیسم در دو کشور پیشرفته‌ی اروپایی ظهور کرد که یکی از آن‌ها پرچم‌دار پروتستان‌یسم بود و دیگری مهد رنسانس. گرچه ورود این دو کشور به جرگه‌ی کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی به کندی صورت گرفت اما هم آلمان و هم ایتالیا سنت‌های فرهنگی درخشانی داشتند که آزادی عقیده و بیان را محترم می‌شمردند. پس چه چیزی موجب شد که این دو کشور ناگهان به ورطه‌ی بربریت سقوط کنند و از تکنولوژی مدرن برای اعمال خشونت و کنترل اندیشه سود برند؟ آیا این دو ملت دارای معایب باطنی بودند؟ آیا با ظهور فاشیسم و نازیسم در مفهوم ترقی و پیشرفت تردید ایجاد نشده است؟ آیا در روند لیبرالی شدن آلمان و ایتالیا نقصانی وجود داشت؟ به راستی سرشت واقعی فاشیسم چیست؟ آیا از لحاظ تجربه‌ی سیاسی، فاشیسم اساساً چیز تازه‌ای است، یعنی مخلوق قرن بیستم است؟ یا فاشیسم صرفاً همان استبداد کهن است که تکنولوژی مدرن را برای کسب قدرت و حفظ آن ماهرانه به کار می‌گیرد؟ مورخان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان اجتماعی و نظریه‌پردازان سیاسی از زمان به قدرت رسیدن موسولینی در سال ۱۹۲۲ این پرسش‌ها را مطرح کرده‌اند؛ اما هنوز بر سر این موضوع که ماهیت فاشیسم چیست و علل ظهور آن در عصر ما کدام‌اند توافق نظر حاصل نشده است.

مارکسیست‌ها در پاسخ به این پرسش‌ها می‌گویند فاشیسم نتیجه‌ی گریزناپذیر نظام سرمایه‌داری بود؛ پاسخ طبقه‌ی متوسط منحط به از دست دادن بازار مستعمرات در خارج و فشار پرولتاریای انقلابی از درون بود. شالوده‌ی چنین تفسیری را لنین در نوشته‌های خود درباره‌ی امپریالیسم ریخته است. مارکسیست‌های دهه‌های بیست و سی نیز همین نظر را تعمیم دادند. خصوصیت بارز این تفسیر ساده‌نگری آن است. اما پیش از آن که به توضیح دیدگاه

مارکسیست درباره‌ی فاشیسم پیردازیم به طور خلاصه نظریات غیر مارکسیستی در تبیین فاشیسم را بیان می‌کنیم.

خانم هانا آرنت در کتاب مشهور خود، سرچشمه‌های توتالیتاریسم،^۱ بر ماهیت غیر عقلانی نازیسم تأکید می‌کند و آن را ناشی از این می‌داند که «انسان مدرن» در جامعه‌ی صنعتی بر سر دو راهی قرار گرفته است. به نظر او تنهایی و از خود - بیگانگی انسان‌هایی که هویت طبقاتی و رشته‌های پیوند خویشاوندی و خانوادگی را از دست داده‌اند و در جستجوی امنیت روحی و روانی هستند موجب می‌شود که آنان به آسانی طعمه‌ی جنبش‌های سیاسی انحصارطلبانه شوند.

فریدریش ماینکه در کتاب خود، فاجعه‌ای که بر آلمان فرود آمد،^۲ - که حاوی خاطرات و تأملات اوست - می‌گوید که مفاهیم کلکتیویستی چپ آلمان [= ارجحیت جمع بر فرد، ارجحیت مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی]، افکار عمومی در آلمان را پذیرای حکومت اقتدار طلب و مداخله‌جو کرده بود و هیتلر از میراثی که نیروهای چپ به جا گذاشته بودند بهره‌برداری کرد. گرچه تبلیغات ضد لیبرالی و ضد پارلمانتاریسم کمونیست‌ها در تضعیف نیروهای عقلانی جامعه‌ی آلمان نقش مؤثر داشت، اما فریدریش ماینکه در مقام یکی از برجسته‌ترین مورخان آلمانی باید بهتر از نگارنده بر این موضوع واقف باشد که سرزمین آلمان مهد عقاید محافظه‌کارانه و ارتجاعی بوده است که تبلور آن‌ها را در رومانتیسیسم می‌یابیم و مارکسیسم و نازیسم نیز دو قلوهای همین مادرند.

اما متفکران اومانیست محافظه‌کار معتقدند که صنعتی شدن، علم، خردگرایی و دموکراسی تهدیدی جدی برای بقای تمدن و ادامه‌ی حیات آن هستند. آنان از جامعه‌ی پیش - صنعتی تصویری جذاب و خیالی ارائه می‌دهند که در آن، انسان‌ها با یکدیگر در ارتباط نزدیک بودند؛ روابط اجتماعی ساده و مستقیم بود؛ طبیعت پاس داشته می‌شد؛ رسم و سنت بر روابط انسانی حاکم بود و به شرف و حیثیت انسان ارج نهاده می‌شد و مسئولیت‌شناسی و احترام متقابل، روابط انسان‌ها را شکل می‌داد. اما روند صنعتی شدن جوامع موجب ازدیاد جمعیت، هجوم روستاییان به شهرها و گسترش بیمارگونه‌ی شهرنشینی و توده‌ای شدن نوع بشر شده است.

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (Meridan Books, 1958).

2. Friedrich Meineke, *Die deutsche Katastrophe*, (Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1946).

تکنیک‌های جدیدی برای القای عقیده به توده‌ها و شستشوی مغزی آنان و نیز ایجاد خفقان اجتماعی ابداع شده‌اند که این نیز باعث «قیام توده‌ها»^۳ شده است. این عوامل موجب شده است که همه‌ی ارزش‌های فرهنگی که از رنسانس به بعد تمدن غربی را در جاده‌ی ترقی و روشنگری نگاه داشته بودند سیر قهقرایی بی‌مابند و بی‌ارج شوند. بعضی از مارکسیست‌ها و بویژه اعضای مکتب فرانکفورت (هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه) و اخیراً پُست مدرنیست‌ها نیز چنین نظری دارند. از نظر آنان فاشیسم صرفاً نشانه‌ی پیروزی بربریت جدید شهر آکنده از توده‌های بی‌ریشه، بر فرهیختگانی است که از آغاز پیدایش تمدن حکومت می‌کرده‌اند.

بعضی از جامعه‌شناسان معتقدند که فاشیسم بر خلاف نظر مارکسیست‌ها آخرین مرحله‌ی لیبرالیسم و سرمایه‌داری نیست؛ بلکه برعکس، فاشیسم در کشورهای امکان ظهور می‌یابد که در آن‌ها انقلاب از بالا صورت گرفته و روند صنعتی شدن شتاب‌آلود بوده است. بنابر عقیده‌ی این نظریه‌پردازان، فاشیسم پاسخ گروه‌های محافظه‌کار به تهدیدی است که بر اثر باز کردن سریع فضای نظام اجتماعی سنتی متوجه منافع و امتیازات سنتی آنان شده است. از این دیدگاه فاشیسم در وهله‌ی نخست، از لحاظ سیاسی، تجلی‌ی راست رادیکال و بیان جدیدی از اندیشه و عمل سنت پرستان است که هم در فرهنگ غرب و هم در فرهنگ شرق سابقه‌ی تاریخی طولانی دارند. بر پایه‌ی این برداشت، فاشیسم شکل مدرن سیاست جناح راست افراطی است. از جمله کسانی که به این نظریه معتقدند برینگتون مور است. او در اثر خویش به نام ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی می‌نویسد:

آلمان و حتی بیش از آن، ژاپن می‌خواستند مسئله‌ای را حل کنند که حل‌ناشدنی بود یعنی می‌خواستند بدون تغییر ساختارهای اجتماعی دست به نوسازی و توسعه بزنند و یگانه راه‌گریز از این مشکل، نظامیگری بود... فاشیسم بدون دموکراسی، و یا به بیان پر آب و تاب‌تر، بدون ورود توده‌ها به صحنه‌ی تاریخ، غیر قابل تصور است. فاشیسم کوششی در جهت خلقی و مردمی کردن ارتجاع و محافظه‌کاری بود. ولی البته بر اثر این جریان، محافظه‌کاری پیوند بنیادی خود را با آزادی از دست داد.

3. Jose Ortega Y Gasset, *The Revolt of The Masses*, (W. W. Norton & Company, 1932).

با سلطه‌ی فاشیسم مفهوم حاکمیت قانون ناپدید گردید. از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های فاشیسم انکار آرمان‌های انسان دوستانه و بویژه اندیشه‌ی برابری بالقوه‌ی همه‌ی انسان‌ها بود. دیدگاه و جهان‌بینی فاشیسم نه تنها سلسله‌مراتب قدرت، انضباط و اطاعت را گریزناپذیر دانست بلکه آن‌ها را ارزش‌های ذاتی قلمداد کرد. مفهوم رمانتیک برادری مرسوم در فاشیسم این ویژگی‌ها را جبران نمی‌کند؛ زیرا برادری فاشیستی برادری در تسلیم است. ویژگی فاشیسم تأکید بر خشونت است که از حدّ شناسایی معقول اهمّیت خشونت در سیاست درمی‌گذرد و به پرستش عرفانی آن مبدل می‌شود. در فاشیسم، خون و مرگ جذابیتی شهوانی (erotic) به دست می‌آورند.^۴

از جمله مورخانی که معتقد است فاشیسم واکنش قهرآمیز گروه‌های محافظه‌کار و سنت پرست به ارزش‌های جهان مدرن است وایس است. وایس تصوّرات و آرمان‌هایی که بر پایه‌ی آن‌ها فاشیست‌ها جنبش خود را استوار می‌کنند چنین برمی‌شمارد:

- ۱) برداشت‌های ارگانیک از جامعه (یعنی همان برداشتی که رومانیک‌ها از جمله هگل و مارکس داشتند).
- ۲) ایده‌آلیسم فلسفی
- ۳) آرمانی کردن صفات «مردانه» که معمولاً صفات و خصایل یک کشاورز یا یک روستایی است.
- ۴) دشمنی با سرمایه‌داری پیشرفته
- ۵) تحقیر دموکراسی
- ۶) برداشت‌های نخبه‌گرایانه از رهبری سیاسی و اجتماعی
- ۷) نژادپرستی و معمولاً، اما نه ضرورتاً، یهودستیزی
- ۸) نظام‌گیری
- ۹) کشورگشایی

۴. برینگتون مور، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه‌ی حسین بشیریه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹)، ص ۳۱ و ۳۵-۳۶ (ترجمه‌ی فارسی کمی تغییر داده شد). و مشخصات متن انگلیسی آن:

Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, (London, Penguin Press, 1967), pp. 442-7.

بنا بر نظر وایس، وجه مشترک همدی مؤلفه‌های فوق، خصومت با ارزش‌ها و نهادهای لیبرالی است. در جنبش‌های کاملاً فاشیستی تمامی مؤلفه‌های فوق تبلور پیدا می‌کنند و اعضای این جنبش‌ها می‌کوشند که برای برنامه‌های خود پشتیبانی توده‌ای به دست آورند و تصمیم می‌گیرند که برای جلب این حمایت، خشونت بی‌حد و حصری به کار برند و از روش‌های پیچیده‌ی شستشوی مغزی و کنترل اندیشه استفاده کنند. سازمان‌های فاشیستی معمولاً پسوندهایی مانند سوسیالیستی، ملی، کارگری، پرولتاریایی و نظیر این‌ها را یدک می‌کشند. مثلاً در آلمان فاشیست‌ها حزب خود را «حزب ناسیونال سوسیالیسم» نامیده بودند و در انگلستان و فرانسه گروه‌های فاشیست که خصلت بارزشان بیگانه ستیزی است، سازمان خود را جبهه‌ی ملی (National Front) می‌خوانند.

هنگامی که فاشیست‌ها بر مسند قدرت تکیه زده‌اند به نظر می‌آید که از پیش‌کسوتان خود در قرن نوزدهم «به طور کیفی» متفاوت و متمایز شده باشند. اما این تفاوت و تمایز فقط در مورد به کارگیری وسایل برای نیل به اهداف مورد نظر است نه در مورد خود اهداف. محافظه‌کاران سنتی، خشونت بی‌اندازه‌ای را که برای رسیدن به هدف‌هایشان به کار گرفته می‌شود ضروری می‌دانند؛ زیرا، از نظر وایس، آنان احساس می‌کنند که از جانب اندیشه‌های لیبرالی و سوسیالیستی، که معمولاً با صنعتی و مدرنیته شدن هر نظام اجتماعی امکان ظهور پیدا می‌کنند، مورد تهدید قرار گرفته‌اند. اگر فاشیسم، آن چنان که پروفیسور وایس مدعی است، ایدئولوژی گروه‌های محافظه‌کار و سنتی باشد پس باید تاریخچه و سنتی در پشت سر خود داشته باشد و پدیده‌ی کاملاً «نوظهوری» نباشد. در واقع وایس بر کتاب خود عنوان سنت فاشیست^۵ گذاشته است. وایس این نظر را مردود می‌داند که فاشیسم «قیام خردستیزان» بر ضد علم و تکنولوژی است. زیرا به عقیده‌ی او از دیدگاه محافظه‌کاران تحت محاصره‌ی ارزش‌های مدرن و لیبرالی، فاشیسم راه حل کاملاً «عقلانی» مشکلات و معضلات آنان شناخته می‌شود. خلاصه‌ی کلام آن که در چارچوب صنعتی شدن، شهرنشینی و دموکراتیزه شدن نظام اجتماعی ممکن است محافظه‌کاران سنتی سنگر بگیرند و روش‌های فاشیستی یعنی خشونت، شستشوی مغزی و کنترل اندیشه، ترور و حتی قتل عام را برگزینند به این امید که شاید هر آنچه را از شیوه‌ی زندگی سنتی،

5. John Weiss, *The Fascist Tradition*, (New York, Harper & Row, Publishers, 1967).

امتیازات کهن و ارزش‌های صنفی و طبقه‌ای‌شان هنوز باقی مانده است نجات دهند.^۶ وایس در بحث خود از پیروزی فاشیست‌ها در آلمان و ایتالیا نشان می‌دهد که فاشیست‌ها «تصاحب‌کنندگان واقعی» قدرت نبودند بلکه پیروزی آنان پی‌آمد ائتلاف سیاسی میان عناصر مختلف در جناح راست سیاسی و نیز میان جناح راست با گروه‌هایی بود که خود را از پیروزی و سلطه‌ی ارزش‌های مدرن، خواه لیبرالی خواه سوسیالیستی، در خطر می‌دیدند؛ یعنی صنعتگران خرده‌پا، تجار خرده‌پا و زمین‌داران بزرگ و اشراف. به نظر وایس فاشیسم در جوامعی امکان پیروزی پیدا می‌کند که در مرحله‌ی سیر از یک جامعه‌ی سنتی به یک جامعه‌ی مدرن باشند. آلمان و ایتالیا دقیقاً به این علت که در روند صنعتی و لیبرالی شدن قرار گرفتند، در معرض قطبی شدن طبقات واقع شدند و همین قطبی شدن، بستر رشد فاشیسم است. وقتی فاشیست‌ها در آلمان و ایتالیا قدرت را به دست گرفتند به حامیان محافظه‌کار خود پشت کردند و زیر همه‌ی قول‌هایی زدند که در مورد «رفاه اجتماعی» به توده‌های پشتیبان خود داده بودند. این وضع را نه محافظه‌کاران نخبه پیش‌بینی می‌کردند نه توده‌های گيجی که در انتخابات به فاشیست‌ها رأی داده بودند.

هیتلر بیش از دیگران امکانات کنترل نظام اجتماعی را درک کرد، امکاناتی که بر اثر روش‌های جدید وسایل ارتباط جمعی و وسایل نقلیه و پلیس فراهم آمده است. وایس معتقد است که آینده‌ی فاشیسم، اگر آینده‌ای داشته باشد، در کشورهای در حال توسعه است. کشورهای در حال توسعه برای آن که وارد جهان مدرن شوند باید صنعتی گردند؛ و با صنعتی شدن آن‌ها، شرایطی به وجود می‌آید که در چارچوب آن‌ها اندیشه‌ها و تصوّرات مدرن شکل می‌گیرند. این اندیشه‌ها و تصوّرات نیز به نوبه‌ی خود و به طور گریزناپذیری گروه‌ها و طبقات سنتی و صاحب نفوذ را تهدید خواهند کرد و موجبات نگرانی خاطر آنان را فراهم خواهند ساخت. از این رو گروه‌های محافظه‌کار و سنتی به فکر پیاده کردن برنامه‌ای فاشیستی می‌افتند تا امتیازاتی را که در نظام کهن داشته‌اند حفظ کنند و در عین حال از مواهب جدید نیز بهره‌گیرند. در کشورهای غیر غربی خطر مبرم نه توتالیتاریسم چپ بلکه توتالیتاریسم راست است. فاشیسم وقتی در یک کشور ظهور می‌کند که گروه‌های متنفذ محافظه‌کار با گروه‌هایی که بر اثر صنعتی شدن کشور

با به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند از لحاظ آرمان‌ها و اندیشه‌ها و تصورات و سلیقه‌ها برخورد کنند. فاشیسم به رغم رادیکال بودنش، جنبش اجتماعی محافظه‌کاری است و با اندیشه‌ها و منافع طبقات محافظه‌کار ارتباط تنگاتنگ دارد. ارزش‌ها و آمال این طبقاتِ محافظه‌کار از زمان انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه به این سو همواره در معرض تهدید بوده است. این گفته‌ی مشهور موسولینی که «من یک انقلابی و یک مترجم»^۷ خود شاهده‌ی بر این مدعا است. فاشیست‌ها و نازی‌ها گروه‌های کوچک تروریست نبودند؛ و رهبران‌شان نیز نهیلیست‌هایی نبودند که خود را وقف به جنگ آوردن قدرت کرده باشند؛ بلکه آنان از نگرانی‌ها و هراس‌های محافظه‌کاران سنتی بهره می‌گرفتند و نماینده‌ی امیدهای آن‌ها بودند. انقلابیونِ مرتجع به این علت توانستند در آلمان و ایتالیا قدرت سیاسی را به جنگ آورند که از سوی طبقات محافظه‌کار قدیمی و صاحب نفوذ حمایت مادی و معنوی می‌شدند.

اغلب پژوهشگران بر تفاوت‌های ایدئولوژیکی و سیاسی محافظه‌کاران قدیمی و محافظه‌کاران افراطی جدید انگشت گذاشته‌اند. اما آنان از دیدن این حقیقت غفلت کرده‌اند که محافظه‌کاران قدیمی نیز برای جلوگیری از پیروزی اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و دموکراتیک از صمیم دل با محافظه‌کاران افراطی جدید همکاری و همدلی داشته‌اند. به نظر وایس برخلاف آنچه مارکسیست‌ها می‌گویند فاشیسم «نفسِ آخر سرمایه‌داری انحصاری نبود» بلکه «نفسِ آخر گروه‌های متنفذ محافظه‌کار سنتی بود».^۸ فاشیست‌ها و نازی‌ها بسیاری از تصورات و اندیشه‌های محافظه‌کاران سنتی را به حد افراطی رساندند و بدان‌ها شکل عامیانه‌ای دادند. گرچه فاشیست‌ها و نازی‌ها به این تصورات پایبند بودند و آن‌ها را رها نمی‌کردند با این وصف آنان در مقام محافظه‌کاران «جدید» نمی‌خواستند صرفاً مدافع منافع و تصورات نخبگان مرتجع باشند و همیشه تأکید می‌کردند که جنبش آنان پویا، بی‌همتا و مدرن است. موسولینی فاشیسم را این طور تعریف می‌کند:

فاشیسم اعتقادی دینی است که در آن انسان خود را در رابطه‌ای نزدیک با اراده‌ای عینی و عالی‌تر می‌بیند. این ارتباط، وجود فردی و جزئی او را تعالی می‌بخشد؛ و او را به مقام عضویت در یک جماعت ربّانی ارتقاء می‌دهد.^۹

راست رادیکال تصوّرات قدیمی را به حدّ افراطی انقلابی می‌رساند. فاشیست‌ها در تقابل با فردگرایی ماتریالیستی لیبرال‌ها، بر تقدّم جمع، قبیله، اجتماع یا ملت بر فرد تأکید می‌ورزند. در همین خصوص موسولینی می‌نویسد:

ما آن نوع زندگی را خواستاریم که فرد از طریق قربانی کردن منافع خصوصی خود و از طریق مرگ خویش آن وجود روحانی کاملی را تحقق ببخشد که ارزش او در مقام یک انسان در آن قرار دارد.^{۱۰}

یکی از شعارهای مشهور فاشیست‌های اسپانیایی نیز این بود: «مرگ بر عقل، زنده باد مرگ.»^{۱۱}

همین که فاشیست‌ها و نازی‌ها به قدرت رسیدند به خاطر انحصارطلبی خود نتوانستند و در واقع نمی‌خواستند که فقط نمایندگان آن چیزی باشند که خود آن را «ارتجاع کهن» می‌نامیدند. راست انقلابی سرانجام در صدد برمی‌آید که همدی گروه‌های رقیب را از میان ببرد، از آن جمله گروه‌هایی که در به قدرت رسیدنش سهم داشتند. راست انقلابی به طور تناقض‌آمیزی، در بازسازی جامعه، طبق تصوّرات خویش بسیاری از گروه‌های محافظه‌کار و ارزش‌های سنتی متعلق به آنان را از میان می‌برد؛ یعنی دقیقاً همان کاری را می‌کند که لیبرال‌ها می‌خواستند انجام دهند ولی از عهده‌ی آن بر نمی‌آمدند.

عصاره‌ی بینش راست رادیکال از سیاست و جامعه در این تصوّر نهفته است که نه رفم و اصلاحات سیاسی - اجتماعی بلکه خشونت و اعمال زور، راه حلّ نارضایتی سیاسی و معضلات اجتماعی است.

پس از شرح نظریات وایس اکنون به تشریح نظریات مارکسیست‌ها در مورد فاشیسم می‌پردازیم.

طبق برداشت مارکسیستی از دولت که به بینش ابزارگرایانه معروف است و در مانیفست حزب کمونیست نیز آمده است «قوه‌ی اجراییه‌ی دولت مدرن چیزی جز کمیته‌ای برای اداره‌ی امور مشترک کل بورژوازی نیست». بر اساس همین برداشت که به نظریه‌ی عامل (agent theory) نیز شهرت دارد کمیترون، فاشیسم را صرفاً ابزار

دیکتاتوری «ارتجاعی‌ترین، شوونیست‌ترین و امپریالیستی‌ترین عناصر سرمایه‌ی مالی» نامید. همین برداشت ابزارگرایانه از قدرت دولت سبب شده است که در اغلب موارد مارکسیست‌ها پیشاپیش میان اقتصاد و حاکمیت سیاسی رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه تصوّر کنند؛ بدین معنی که بیندارند طبقه‌ای که از لحاظ اقتصادی دست بالا را دارد ضرورتاً از لحاظ سیاسی حاکمیت در چنگ اوست: به همین علت فاشیسم به طور پیشداورانه «رژیم سرمایه‌ی انحصاری» خوانده می‌شد.

الگوی بعضی از مارکسیست‌ها برای تبیین فاشیسم کتاب هجدهم برومر اثر مارکس است. در کتاب مذکور، مارکس می‌کوشد پدیده‌ی بناپارتیسم را توضیح دهد. او در این مورد عقاید کاملاً متناقضی اظهار می‌کند؛ و همین تناقض‌گویی‌ها سبب شده است که راه هرگونه تفسیری از هر نوع دولت باز باشد. مثلاً در آن جا مارکس درباره‌ی قوه‌ی مجریه (دولت) می‌گوید: با بناپارتیسم فرایندی به کار افتاد که از طریق آن قدرت سیاسی به طور فراینده‌ای از طبقات اجتماعی مستقل‌تر شد. ولی، در واقع، مارکسیسم نه نظریه‌ای درباره‌ی بحران اقتصاد سرمایه‌داری دارد نه نظریه‌ای درباره‌ی دولت. حتی مارکسیست - لنینیست دو آتش‌های مانند لویی آلتوسر بدین موضوع اعتراف می‌کند. او در مقاله‌ی «بحران مارکسیسم» می‌نویسد:

این موضوع که در آثار خود مارکس و بویژه در کتاب سرمایه وحدت‌تئوریک وجود دارد اکنون برایمان روشن شده است که وجود چنین وحدتی افسانه‌ای بیش نیست... باید کاملاً بی‌پرده بگوییم که هیچ «نظریه‌ی مارکسیستی در مورد دولت» وجود ندارد. البته این سخن بدین معنی نیست که مارکس و لنین از طرح این موضوع طفره رفته‌اند؛ برعکس این موضوع که دولت چیست در مرکز تفکر سیاسی آنان قرار داشته است. اما آنچه در آثار مارکسیست‌های کلاسیک در مبحث شکل‌های ارتباط میان دولت از یک سو و مبارزه‌ی طبقاتی و سلطه‌ی طبقاتی از دیگر سو می‌یابیم (اشاراتی مشخص است بی‌آن که این مفاهیم تحلیل شده باشند) فقط تکرار این هشدار است که از همه‌ی برداشت‌های بورژوازی در مورد این که دولت چیست احتراز کنیم. یعنی فقط خط ممیز منفی و تعریف منفی ارائه می‌شود [یعنی می‌گویند که دولت آن چیزی نیست که نظریه‌پردازان و فیلسوفان سیاسی بورژوازی می‌گویند اما در این مورد که دولت چیست مارکسیست‌های کلاسیک چیزی نگفته‌اند].

مارکس و لنین می‌گویند که «دولت‌های گوناگونی» وجود دارد؛ اما دولت چگونه حاکمیت طبقاتی را تأمین می‌کند و دستگاه دولت چگونه کار (function) می‌کند؟ نه مارکس این پرسش‌ها را تحلیل می‌کند نه لنین. به هنگام مطالعه‌ی سخنرانی لنین که در یازدهم ماه ژوئن ۱۹۱۹ در دانشگاه سوردف^{۱۲} ایراد کرده است، تحت تأثیر قرار می‌گیریم. او تأکید می‌کند و بارها این موضوع را تکرار می‌نماید که پرسش «دولت چیست»، پرسش دشوار و بسیار پیچیده‌ای است. او به کرات می‌گوید: دولت ماشین ویژه‌ای است، دستگاه ویژه‌ای است و قید «ویژه» را مرتب به کار می‌برد تا به وضوح نشان دهد که دولت ماشینی مانند دیگر ماشین‌ها نیست. اما لنین موفق نمی‌شود که توضیح دهد که در این جا «ویژه» چه معنایی دارد (دولت نه «ماشین» است نه «دستگاه»).

وقتی که معادلات کوچک گرامشی را در یادداشت‌های زندان او می‌خوانیم نیز متأثر می‌شویم: دولت = زور + هژمونی (رهبری)، دولت = دیکتاتوری + هژمونی (رهبری)، دولت = قوه‌ی قهریه + وفاق، و معادلاتی نظیر این‌ها که این معادلات در واقع نظریه‌ای درباره‌ی دولت نیستند بلکه سرآغاز پژوهشی در این مورد هستند؛ این معادلات همان قدر از «علم سیاست» اقتباس شده‌اند که از لنین؛ زیرا در خط سیاسی‌ای قرار دارند که هدفش به چنگ آوردن قدرت دولت به وسیله‌ی طبقه‌ی کارگر است. احساسات متأثرکننده‌ی لنین و گرامشی از این امر ناشی می‌شود که آن‌ها می‌کوشند از تعریف منفی دولت فراتر روند. اما در این راه توفیق نمی‌یابند.^{۱۳}

وقتی مارکسیسم هیچ‌گونه نظریه‌ای درباره‌ی دولت، ماهیت آن و کارکردش در اختیار نداشته باشد چگونه می‌توان انتظار داشت که دولت‌های خاصی مانند رژیم‌های هیتلر و موسولینی و استالین و مائو را توضیح دهد؟ نخستین بیانیه‌ی کمینترن به تاریخ ۵ نوامبر ۱۹۲۲ وضع ایتالیا و موضع سرمایه‌داران آن کشور را نسبت به فاشیسم چنین توصیف می‌کند:

12. Sverdlov

13. Louis Althusser, "The Crisis of Marxism"

در کتاب:

Power & Opposition in Post-Revolutionary Societies (London, Ink Links Ltd., 1979), pp. 232-35.

فاشیست‌ها، بیش از همه، سلاحی در دست زمین‌داران بزرگ هستند. بورژوازی صنعتی و تجاری با تشویش زیاد آزمایش ارتجاع درنده‌خو را که بلشویسم سیاه می‌نامند دنبال می‌کنند.

چند ماه بعد، خانم کلارا زتکین^{۱۴} خاطر نشان کرد که فاشیسم صرفاً جنبشی تروریستی - ارتجاعی نیست، بلکه پایگاه توده‌ای وسیعی دارد و از لحاظ سیاسی نیز حمایت توده‌ها را به دست آورده و در انتخابات پارلمانی پیروز شده است. به نظر زتکین:

اشتباهات حزب کمونیست در این بینش نهفته است که می‌پندارد فاشیسم فقط جنبشی تروریستی - نظامی است نه جنبشی توده‌ای با ریشه‌های عمیق اجتماعی. باید تأکید کرد که فاشیسم پیش از آن که از طریق مسلحانه پیروز شود از طریق سیاسی و ایدئولوژیکی بر جنبش کارگری پیروزی به دست آورده بود.^{۱۵}

انگلس ظهور بناپارتیسم را ناشی از تعادل نیروی طبقات متخاصم می‌داند و کتاب مارکس، هجدهم برومر، را نیز طبق همین برداشت تفسیر می‌کند. ولی بعضی از مارکسیست‌ها می‌گویند که نظر مارکس خلاف نظر انگلس است. در واقع مارکس می‌گوید که پرولتاریا در سال ۱۸۴۸ در مبارزه‌ی با بورژوازی شکست خورد و بورژوازی و ایدئولوگ‌ها و نمایندگان در پارلمان نسبت به یکدیگر بیگانه شده بودند و به چشم غریبه به هم نگاه می‌کردند. در چنین وضعی کودتای ۱۸۵۱ صورت گرفت. مارکس بناپارتیسم را چنین توصیف می‌نماید: چنین شکلی از حکومت وقتی امکان وجود پیدا می‌کند که بورژوازی شکست‌خورده باشد [از کی؟ معلوم نیست! چون مارکس قبلاً گفته بود که بورژوازی پرولتاریا را شکست داده بود] اما طبقه‌ی کارگر هنوز نیروی حکومت کردن بر یک ملت را به دست نیاورده باشد. مارکس در پایان کتاب هجدهم برومر پیش‌بینی می‌کند که چون بناپارتیسم بر پایه‌ی تناقضات درونی قرار دارد، چندان پایدار نیست و محکوم به فناست. اما برخلاف پیش‌بینی مارکس، بناپارتیسم مدت بیست سال دوام آورد و

14. Clara Zetkin

15. John Cammet, "Communist Theories of Fascism"

Science and Society, Vol. 31, No. 2 (1927), p. 151.

سرانجام بر اثر شکست فرانسه در جنگ با پروس از میان رفت. چنانچه فرانسه در این جنگ پیروز شده بود شاید بناپارتیسم برای مدت زمانی طولانی بر سر قدرت می‌ماند. شاید برخلاف تصوّر مارکس علت دوام و بقای بناپارتیسم دقیقاً همین تناقضات درونی باشد. وقتی نیروی جانشینی نباشد بناپارتیسم و فاشیسم می‌توانند دست کم حداقل شرایط امنیت را برای طیف وسیعی از مردم تأمین کنند و از منافع آنان حراست نمایند. گرچه آنچه را مردم می‌خواهند در این نوع رژیم‌ها به دست نمی‌آورند ولی مردم از این وحشت دارند که چنانچه رژیم از میان برود، وضع از آنچه هست نیز بدتر شود. نکته‌ی دیگر این که مارکس نمی‌توانست پیش‌بینی کند که امپراتوری دوم فرانسه جای خود را به جمهوری سوم بدهد که اصلاح‌طلب و لیبرال دموکرات بود؛ و برخلاف تصوّر مارکس، بورژوازی «نیروی حکومت کردن بر ملت» را از دست نداده بود و بناپارتیسم شکل نهایی و از توان افتاده‌ی سرمایه‌داری نبود.

پس از ارائه‌ی خطوط کلی تفسیر مارکس از بناپارتیسم به تفسیر فاشیسم از دیدگاه احزاب کمونیست باز می‌گردیم. ششمین کنگره‌ی جهانی احزاب کمونیست، دوره‌بندی خشک و انعطاف‌ناپذیری از تحوّل سرمایه‌داری ارائه داد که اساس بحث‌های بعدی تا سال ۱۹۳۵ قرار گرفت. در این کنگره، سوسیال دموکراسی نیز ابزاری در دست سرمایه‌ی مالی خوانده شد و سوسیال دموکرات‌ها، سوسیال فاشیست‌ها لقب گرفتند و سوسیال دموکراسی همتای فاشیسم شناخته شد! این نظریه نه تنها موجب شد که کمونیست‌ها با دیگر احزاب ضد فاشیست متحد نشوند بلکه برعکس با نازی‌ها همدست شدند تا حکومت سوسیال دموکرات‌ها به رهبری اتو براون^{۱۶} و کارل زفرینگ^{۱۷} را در پروس در سال ۱۹۳۱ ساقط کنند. از نمونه‌های این همکاری و همدستی می‌توان از اعتصاب وسایل نقلیه در نوامبر سال ۱۹۳۲ در برلین نام برد.

مارکس در کتاب هجدهم برومر می‌گوید که سازمان لویی بناپارت متشکل از «لومین پرولتاریا» [= ارادل و اوباش] بود. این‌ها افرادی بودند که هویت طبقاتی خود را از دست داده بودند. بی‌هویتی و نامتجانسی این عناصر موجب می‌شد که قدرت سیاسی بتواند خودسرانه عمل کند. بعضی از مارکسیست‌ها معتقدند

16. Otto Braun

17. Carl Severing

(نظریه‌ای که برینگتون مور در ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی پرورانده است) که در کشوری که انقلاب بورژوازی کامل نبوده یا انقلاب از بالا صورت گرفته، ساخت فتودالی کاملاً فرو نیاشیده است، چنین کشوری مانند آلمان ساختاری صنعتی - فتودالی پیدا می‌کند. از لحاظ سیاسی وجه مشترک آلمان و ایتالیا این بود که انقلاب «بورژوازی» در هر دوی آن‌ها ناکامل و نابالغ بود. ولی در این نظریه چند پیش‌فرض مسلم گرفته شده که درستی‌شان به هیچ وجه به اثبات نرسیده است. یکی این که تصوّر می‌کنند نیروی محرکه‌ی تاریخ و اجتماع «مبارزه‌ی طبقاتی» است. دوم این که روند عقلانی یا دنیوی شدن اندیشه را «بورژوازی» شدن آن می‌نامند. و در واقع از نظر مارکس و بیروانش، «بورژوازی» شدن جامعه به معنای این است که جامعه خصوصیات شیطانی پیدا کند! از نظر مارکسیست‌ها «بورژوازی»، بیشتر مواقع، شیطان و اهریمن معنی می‌دهد! نکته‌ی سوم این که بعضی از مارکسیست‌ها حکومت لویی بناپارت را شبیه به حکومت فاشیست‌ها و نازی‌ها می‌دانند - و در واقع همچنان که پیش‌تر گفته شد - فاشیسم را نمونه‌ی دیگری از بناپارتیسم معرفی می‌کنند. ولی در فرانسه «انقلاب بورژوازی» کامل بود؛ پس نمی‌توان ظهور فاشیسم را به ناکامل و نابالغ بودن «انقلاب بورژوازی» در آلمان و ایتالیا نسبت داد. در کتاب هجدهم برومر، مانند همدی آثار مارکس، تناقضات بسیاری وجود دارد. مارکس از یک سو می‌گوید که بورژوازی توان حکومت کردن را از دست داده بود و به همین علت قدرت را به لویی بناپارت تفویض کرد تا او نظام بورژوازی را از ورطه‌ی سقوط نجات دهد و آن را تثبیت کند و مدعی است که بناپارتیسم سرمایه‌داری از نفس افتاده است. اما از دیگر سو می‌گوید که پایگاه اجتماعی و طبقاتی لویی بناپارت در میان «لومین پرولتاریا» در شهرها و کشاورزان مرتجع در روستاها بود. در این خصوص مارکس می‌نویسد:

توجه داشته باشید که سلسله‌ی بناپارت نماینده‌ی کشاورز انقلابی نیست، بلکه نماینده‌ی کشاورز محافظه‌کار و خرده مالک است که می‌کوشد شرایط وجود اجتماعی خود را تحکیم بخشد، نه کشاورزی که می‌خواهد از این شرایط رهایی یابد و به شرایط بهتری دست پیدا کند. بناپارتیسم نماینده‌ی توده‌ی روستاییانی نیست که می‌خواهند با شهرنشینان متحد شوند و نظام اجتماعی کهن را براندازند، بلکه برعکس نماینده‌ی روستاییانی است که

نظرشان در چارچوب نظام کهن محصور و محبوس مانده است و می‌خواهند که خود و قطعه زمین‌شان را به همان وضع کهن نگاه دارند و به همین خاطر چشم امید به شیخ امپراتوری دوخته‌اند. بناپارتیسم نماینده‌ی ذهن خرافی کشاورز است نه ذهن روشن و باز او؛ بناپارتیسم نماینده‌ی گذشته‌ای است که دورانش سپری شده است نه دورانی که در پیش‌رو است.^{۱۸}

در واقع خود مارکسیسم نیز نوعی بناپارتیسم در قلمرو فرهنگ، اقتصاد و سیاست است. ذهن مارکس نیز مانند ذهن کشاورز خرافه‌پرست، پرازپیشداوری است. ذهنی است ایدئولوژی زده، گذشته‌گرا و فناتیک. برای اثبات این نظر می‌توان عباراتی مانند عبارت زیر را به وفور در آثار مارکس پیدا کرد. او در کتاب سرمایه می‌نویسد:

مسیحیت به منزله‌ی دین انسان‌انتراعی، و بویژه در شکل تحوّل یافته‌ی بورژوازی‌اش یعنی پروتستانیسیم و دائیسم (خداپرستی عقلانی) مناسب‌ترین دین [برای پیدایش و رشد نظام سرمایه‌داری] است.^{۱۹}

تصویری که مارکس از مسیحیت و علت اشاعه‌ی آن در رُم و یونان دارد متأثر از آرای هگل و روسو و فویرباخ است. طبق نظر اینان در یونان باستان، خدا خود دولت - شهر (polis) بود نه نیروی ماورای طبیعی یا موجودی در آسمان‌ها. خدا به شکل اخلاق طبیعی یا «اخلاق مرسوم»، هنوز در دولت - شهر متجلی بود. از نظر یونانیان، خدا تجسم کلیت جامعه‌ی اخلاقی - سیاسی بود. این جامعه بر پایهی پیوندهای طبیعی خونی یا برپایه‌ی نیای مشترک طبیعی بنا شده بود. میان جهان زمینی و جهان آسمانی شکافی وجود نداشت و به همین علت میان فرد و اجتماع، و دولت و جامعه نیز جدایی نبود. همه‌ی امور در انتظام کامل به هم متصل بودند. خدا، حیات معنوی قوم را اشباع کرده بود؛ خدا، جوهر و علت موجودیت سیاسی قوم بود. خدا، ذات فرد و نیز ذات قوم را تشکیل می‌داد. اراده‌ی فرد و اراده‌ی اجتماع، بی هیچ میانجی، در خدا یا در زندگی دولت - شهر بر هم منطبق بودند. با

18. Karl Marx, Fredrick Engels, *Collected Works*, (London, Lawrence & Wishart, 1979), Vol. II, p. 188.

19. Karl Marx, *Capital* (English trans. by Samuel Moore and Edward Aveling, London, Lawrence & Wishart, 1970), Vol. I, p. 83.

زوال شهر باستانی، پیوند فرد با اجتماع یا با قوم نیز قطع شد. خدایی که یونانی می‌پرستید و تجلی‌گاهش دولت - شهر بود با از میان رفتن شهر باستانی، ناپدید شد. یونانی فردی شد جدای از قوم و اجتماع و مستقل از حیات عمومی. او اکنون به خدایی نیاز داشت که فراسوی زمان و مکان باشد؛ خدایی که نیازهای فردی او را - فردیتی که تازه و در پی زوال دولت - شهر شکل گرفته بود - برآورد. خدای مسیحیت چنین خدایی بود. علت اشاعه‌ی مسیحیت در یونان و رُم همین بود. مسیحیت، خدایی به جهان باستان معرفی کرد که جهان شمول، بی‌همتا و نامتناهی بود و قوم برگزیده‌ای نداشت و میان نژادها، خانواده‌ها و دولت‌ها تبعیض قائل نمی‌شد. تصدیق برابری انسان‌ها و جهانی بودن طبیعت بشر (که رواقیون بیان کرده بودند و مورد قبول آباء کلیسا قرار گرفته بود) به وسیله‌ی مسیحیت اشاعه یافت. در مسیحیت، فرد، فی‌نفسه، دارای ارزشی بی‌پایان و موضوع و هدف عشق الاهی است و مقدر است که به منزله‌ی روح در ارتباط مستقیم با خود خدا به سر برد و چون روح خداوندی در انسان مأوا گزیده است، پس مقدر است که انسان از عالی‌ترین درجه‌ی آزادی برخوردار باشد. پیش از زوال دولت - شهر، یونانی شاد و سعادتمند بود؛ زیرا یونانیان خود را قومی آزاد می‌پنداشتند. چون میان زندگی عمومی و زندگی خصوصی، و میان جهان درون و جهان برون، و میان زمین و آسمان تنشی وجود نداشت. آگاهی یا وجدان یونانیان که شهروندانی آزاد، در جامعه‌ای آزاد، بودند معذب نبود. در میان اقوام روی زمین فقط یونانیان دارای قوانین و رسومی بودند که آفریده‌ی تک تک آنان و نیز آفریده‌ی تمامی قوم بود. همه‌ی آنان و نیز تک تک آن‌ها در شخص خود، آگاهی جمعی یا کل جامعه را بیان می‌کردند. این همنوایی فرد با اجتماع، این هماهنگی روح فردی با روح قومی فقط یک نقص داشت؛ این همنوایی و هماهنگی فرد با اجتماع، خود به خودی بود؛ و بی‌آن که درباره‌اش اندیشیده باشند و علت وجودی آن را درک کنند از آن بهره‌مند بودند. اما با پیدایش فلسفه و اندیشه‌ی عقلی این وضع شادمانه به هم خورد و این کامل‌ترین لحظه - یا بهشت - در تاریخ بشر از میان رفت. از نظر رومانتیک‌ها (از جمله هگل و مارکس و هایدگر و لوکاج، هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه) بهشت گمشده همین دولت - شهر باستان است. نهضت‌های کمونیستی و فاشیستی نیز جامعه‌ای که خیال برپایی‌اش را دارند همین دولت - شهر باستان

است. زیرا در آن‌جا از فردیت و اندیشه‌ی عقلی اثری نبوده است. فرد به طور ارگانیک به بدنهی اجتماع متصل بوده است. اشاعه‌ی مسیحیت فقط بر ویرانه‌های دولت - شهر باستان میسر بوده است. زیرا مسیحیت می‌آموخت که فقط جزئی از وجود انسان به جامعه تعلق دارد. او فقط از طریق جسم و نیازهای جسمانی‌اش به جامعه متکی است. این اصل جدید، منبعی بود که آزادی فرد از آن جریان می‌یافت. طبق نظر مسیحیت، وجود انسان (برخلاف وضع او در دولت - شهر) دیگر به شرکت در سیاست و جنگ وابسته نبود. زیرا روح انسان دیگر کشوری نداشت. مسیحیت فضایل خصوصی را از فضایل عمومی متمایز کرد؛ و برای فضایل شخصی ارجح بیشتری قائل شد. مسیحیت، خدا و خانواده و فرد انسان را از مین برتر شمرد و همسایه را بر شهر مقدم داشت. اما با استقرار مسیحیت و قدرت گرفتن پاپ، کم‌کم کلیسا جای دولت - شهر باستان را گرفت؛ و کوشید فرد مسیحی را در امت مسیحی مستحیل کند و آگاهی و وجدان فردی او را از میان ببرد؛ و او را منقاد و سرسپرده‌ی مرجعیت کلیسا نماید. با سست شدن زنجیرهای تعبد قرون وسطایی، در دوره‌ی رنسانس مجدداً فردیت انسان مطرح شد و شکل تازه‌ای به خود گرفت. روند شکل‌گیری فردیت ادامه یافت تا قرن هجدهم که فرد انسان و وجدان او به مقام سوژه ارتقاء یافت یعنی همان مقامی را پیدا کرد که فقط خدا در مسیحیت داشت. این سوژه بر پای خود ایستاده است و قوانین خود را، هم به جهان فیزیکی تجویز می‌کند و هم به جهان اخلاقی و اجتماعی. این روند که در آغاز با اشاعه‌ی مسیحیت، تشدید شد و سپس با پروتستانیسیم و روشنگری شتاب بیشتری گرفت، برای مارکس روندی نامیمون است. زیرا او نیز مانند فاشیست‌ها (یا کلی‌تر، رومانیتیک‌ها) خواهان محو فرد در جمع است. از این لحاظ مارکس نیز در صف مرتجعان و تاریک‌اندیشان قرار می‌گیرد. این فراگرد را ماکس وبر عقلانی شدن جامعه‌ی غربی می‌نامد و کاسیرر آن را زمانی استقرار حاکمیت خرد در قلمروهای مختلف می‌خواند و زمانی این جهانی (secular) شدن اندیشه می‌نامد. اما مارکس آن را روند «بورژوایی» [= اهریمنی] شدن جامعه می‌خواند. به همین دلیل مارکس می‌توانست مانند موسولینی بگوید: «من یک انقلابی و یک مرتجعم.»

شاید بعضی از خوانندگان به تصویری که از مارکس ارائه شد، اعتراض کنند و مدعی شوند که او آدمی ترقی‌خواه بوده است. نگارنده خود معترف است که آثار

مارکس آشفته بازاری عجیب و غریب است و همه نوع کالایی در آن پیدا می‌شود. چهار تن از پژوهشگران مارکسیست (که پیرو آلتوسر هستند) پس از مطالعه‌ی کتاب سرمایه، نتیجه‌ی آن را تحت عنوان کتاب سرمایه‌ی مارکس و سرمایه‌داری امروز منتشر کردند. آن‌ها می‌نویسند:

مارکس در سرمایه وضعیت‌هایی را برپا می‌دارد ولی بعداً آن‌ها را واژگون می‌کند، نقض می‌نماید و قاصر از تبیین آن‌ها است. اغلب یک قضیه و نقیض آن را می‌توان به فاصله‌ی چند صفحه از یکدیگر یافت.^{۲۰}

از نظر مارکس و انگلس نیروی محرکه‌ی تاریخ، مبارزه‌ی طبقاتی است. ولی مفهوم «طبقه» نیز در آثار مارکس و انگلس تعریف و تحلیل نشده است. آیا عبارت: «تاریخ همه‌ی جوامع تاکنون تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است» یک جمله‌ی تحلیلی است که درستی یا نادرستی آن را می‌توان مستقل از تجربه معلوم نمود؟ مسلماً این عبارت یک جمله‌ی تحلیلی نیست. پس این عبارت باید از واقعیات تاریخ جوامع گرفته شده باشد. کدام واقعیات تاریخی چنین چیزی را نشان می‌دهند؟ کدام مورخ برجسته‌ای به چنین نتیجه‌ای رسیده است؟ «طبقه» چیست؟ مارکس و پیروانش عاجز از ارائه‌ی تعریفی از این مفهوم بوده‌اند، پس ببینیم ماکس وبر در اثر عظیم خود، اقتصاد و جامعه، در این مورد چه اظهار نظری می‌کند. او می‌نویسد:

طبق اصطلاحات ما، عاملی که «طبقه‌ی اجتماعی را می‌آفریند بی‌هیچ شبهه‌ای نفع اقتصادی است. در واقع فقط آن منافعی «طبقه» را به وجود می‌آورند که وجودشان منوط به وجود بازار اقتصادی باشد. با این وصف مفهوم نفع طبقاتی، حتی به عنوان یک مفهوم تجربی، مفهوم ابهام‌آمیزی است... پیدایش شکل جمعی یا حتی بروز عمل صرف اجتماعی به لحاظ وضعیت مشترک طبقاتی، به هیچ وجه پدیده‌ای جهانشمول و عام نیست... طبقه‌ی اجتماعی، فی‌نفسه، یک گروه اجتماعی را تشکیل نمی‌دهد و اگر

20. Anthony Carter, Barry Hindess, Paul Hirst, Athar Hussain, *Marx's Capital and Capitalism Today* (Routledge & Kegan Paul, 1978), Vol. 2, p. 235.

طبقه را از لحاظ مفهومی معادل با «گروه» اجتماعی بدانیم دچار خطا شده‌ایم.^{۲۱}

همچنان که ماکس وبر می‌گوید مفهوم «طبقه»، حتی از لحاظ تجربی، مفهوم ابهام‌آمیزی است؛ و این مفهوم را نمی‌توان حتی معادل مفهوم «گروه» دانست. حال مفهومی که وجود تجربی‌اش جای چون و چرا بسیار دارد برای مارکسیست‌ها، کلید گشایش رازهای تاریخ و ورد جادویی برای باز کردن معماهای فرهنگ بشری می‌شود! پیش از آن که به کتاب فاشیسم و دیکتاتوری اثر نیکوس پولاتراس اشاره‌ای بکنیم، ذکر این نکته ضروری است که مارکس نظریات خویش را بر اساس کتاب علم منطق هگل بنا نهاده است.^{۲۲} منظور مارکس و انگلس از مبارزه‌ی طبقاتی تقابل تز و آنتی‌تز است. اما آن‌ها این نکته را در نظر نداشته‌اند که مفاهیم دیالکتیکی تز و آنتی‌تز به قلمرو متافیزیک تعلق دارند و نمی‌توان آن‌ها را از قلمرو متافیزیک، از قلمرو مفاهیم محض، به قلمرو طبیعت و جامعه و تاریخ منتقل کرد. اگر هگل به خاطر سرشت متافیزیکی و کلامی نظام فلسفی‌اش دست به چنین کاری زده است (که انتقادهای شدیدی بر او و نظامش وارد آورده است) دلیلی ندارد که مارکس و انگلس نیز همان خطای فاحش را تکرار کنند. در طرح دیالکتیکی مارکس، بورژوازی، تز است و پرولتاریا، آنتی‌تز. بنابراین در این طرح برای طبقه‌ی سوم (= خرده بورژوازی) جایی وجود ندارد. از این رو مارکس قشر بالای «طبقه‌ی خرده بورژوازی» را جذب بورژوازی کرد و قشر پایینی آن را به پرولتاریا ملحق نمود تا طرح دیالکتیکی‌اش آسیب نبیند. مشکل مارکسیسم برای «تبیین» فاشیسم و حتی بناپارتیسم از این جا نیز ناشی می‌شود. زیرا در جنبش فاشیسم، خرده بورژوازی در حکم یک «طبقه‌ی مستقل وارد صحنه‌ی سیاسی می‌شود. پولاتراس می‌نویسد:

21. Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft* (funfte Revidiert Auflage, J. C. B. Mohr, 1985) a. 532-33.

و مشخصات ترجمه‌ی انگلیسی آن:

M. Weber, *Economy & Society* (University of California Press, 1978), Vol. 2, pp. 928-30.

۲۲. نگارنده در مقاله‌ی خود به نام نقدی بر مارکسیسم (رجوع کنید به: یدالله موقن، در کتاب زمان، اندیشه و فرهنگ، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۷) درباره‌ی ارتباط کتاب سرمایه‌ی مارکس با منطق و فلسفه‌ی طبیعت هگل بحث کرده است. همچنین در پرتو نظریات سرافا (Sraffa) نشان داده که نظریه‌ی ارزش اضافی در علم اقتصاد امروزی؛ مردود شناخته شده است. همچنین نظر ژرژ سورل و بندتو کروچه را درباره‌ی مارکسیسم به تفصیل آورده است.

طی نخستین مرحله‌ی حاکمیت فاشیسم، خرده بورژوازی طبقه‌ی حاکم شد و کادرهای سیاسی برای اشتغال در رده‌های بالای دستگاه دولت از همین طبقه برگزیده می‌شدند. این کادرها هنوز هم نماینده‌ی خرده بورژوازی بودند و با آن قطع رابطه نکرده بودند.^{۲۳}

برای مارکسیست‌ها ظهور «خرده بورژوازی» در صحنه‌ی سیاسی نه تنها امری پیش‌بینی نشده بلکه حتی محال می‌نموده است. پولانتزاس در این خصوص می‌نویسد:

این مسئله کاملاً جدی است. در واقع یکی از عللی که موجب می‌شد کمینترن نتواند پدیده‌ی فاشیسم را درک کند این بود که نمی‌توانست بپذیرد که خرده بورژوازی می‌تواند به عنوان یک نیروی اجتماعی واقعی عمل کند.^{۲۴}

ولی پولانتزاس نیز در پریشان‌گویی دست کمی از استاد خود، مارکس، ندارد. وی از یک سو سرشت اجتماعی فاشیسم را خرده بورژوازی به پا خاسته می‌داند؛ مثلاً می‌نویسد:

ظهور فاشیسم و حکومت آن متناظر با وضعیت بحران سیاسی برای خرده بورژوازی است که در این بحران خرده بورژوازی، از طریق احزاب فاشیست، به صورت یک نیروی اجتماعی واقعی درمی‌آید.^{۲۵}

ولی از سوی دیگر می‌نویسد: «هنگامی که فاشیسم قدرت را به دست گرفت، سیادت (هژمونی) سیاسی سرمایه‌ی کلان تضمین شد.»^{۲۶} و چند سطر بعد دوباره نقیض گفته‌ی اخیر را می‌خوانیم: «همه‌ی سازمان‌هایی که متحد حزب فاشیست بودند منحل شدند: حزب فاشیست در صحنه‌ی سیاسی حاکمیت بلامنازع یافت.»^{۲۷} نیکوس پولانتزاس نیز مانند مارکس و دیگر مارکسیست‌ها تناقض‌گویی را به یک اصل روش شناختی ارتقاء داده است! وی از یک سو استقلال نسبی دولت فاشیست از طبقات را اعلام می‌کند و هم‌زمان مدعی می‌شود که فاشیسم هم قیام

23. Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship* (English trans. by Judith White, London, New Left Books, 1974), p. 250.

۲۴. همان، ص ۲۴۵. ۲۵. همان، ص ۲۴۷. ۲۶. همان، ص ۱۳۴. ۲۷. همان‌جا.

خرده بورژوازی و هم دیکتاتوری سرمایه‌ی انحصاری است! آیا فاشیسم قیام خرده بورژوازی است یا دیکتاتوری سرمایه انحصاری؟ و چگونه یک رژیم می‌تواند بر یک طبقه حاکمیت مطلق داشته باشد و هم‌زمان عروسک خیمه شب بازی در دست همان طبقه باشد؟

کمینترن تصور می‌کرد که فاشیسم بر اثر تناقضات درونی‌اش فرو می‌پاشد یعنی همان انتظاری که مارکس در مورد حکومت لویی بناپارت داشت. کمینترن بویژه می‌پنداشت که بر اثر وخیم شدن وضع اقتصادی خرده بورژوازی در زمان حکومت فاشیست‌ها، خرده بورژوازی به فاشیسم پشت کند و موجبات سقوط آن را فراهم آورد. پولانتزاس در این مورد می‌نویسد:

بخصوص در ایتالیا خرده بورژوازی یکی از قربانی‌های اصلی "اقتصادی" فاشیسم بود. تحت حکومت فاشیست برای خرده بورژوازی دیگر رمقی باقی نمانده بود. با این وصف خرده بورژوازی یگانه طبقه‌ای بود که به طور وسیع و توده‌ای تا پایان از فاشیسم حمایت کرد و این کار را به دلایل ایدئولوژیک انجام داد. این نکته میزان اشتباه کمینترن را نشان می‌دهد که انتظار داشت بر اثر "تناقضات" درونی فاشیسم یا دقیق‌تر بر اثر زیان‌هایی که به منافع اقتصادی خرده بورژوازی وارد آورده است، خرده بورژوازی از آن روی گردان شود و فاشیسم سریعاً سقوط کند.^{۲۸}

نکته‌ی مهم و درخور توجه این است که کمونیسم در اروپای شرقی و شوروی پیشین از درون فرو ریخت و کم و بیش به طور مسالمت‌آمیزی جای خود را به حکومت‌های نسبتاً دموکراتیک سپرد؛ ولی نازیسم از درون فرو نریخت بلکه با اشغال نظامی آلمان توسط متفقین بساط آن برچیده شد!

تا این جانظریات مختلف رادرباره‌ی سرشت فاشیسم و علت ظهور آن و نیز پایگاه اجتماعی‌اش بیان کرده‌ایم. در آغاز گفتیم که اومانیست‌های محافظه‌کار می‌گویند که صنعتی شدن، علم، خردگرایی، دموکراسی و به طور خلاصه آنچه دستاوردهای روشنگری نامیده می‌شوند تهدیدی جدی برای بقای تمدن و ادامه‌ی حیات آن هستند. آنان از جامعه‌ی پیش - صنعتی تصویری خیال‌انگیز و غیر واقعی ارائه می‌دهند که

در آن، انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر به سر می‌پرند، روابط اجتماعی ساده و مستقیم بود، طبیعت پاس داشته می‌شد و مانند این‌ها. اما در زیر خواهیم دید که مارکسیست‌های رادیکال نیز با اومانیست‌های محافظه‌کار هم عقیده‌اند. هورکهایمر و آدورنو در اثر مشترکشان، دیالکتیک روشنگری، مدعی‌اند که شکل قیاسی علم، سلسله مراتب و زور را بیان می‌کند؛ حس مشترک، «ارتجاعی» است؛ و علم، پوزیتیویستی. به نظر این دو رومانتیک آلمانی، روشنگری چیزی جز اردوگاه کار نیست! روشنگری، توتالیتاریستی است بدان حد که هیچ سیستمی تا کنون نبوده است. به نظر آنان علت روند شیء شدگی، ریاضیات است. «آن شیوه‌ای که گالیله طبیعت را به صورت شکل‌های هندسی و رقم و عدد درآورد، موجب می‌شود که اندیشه، خود را به شکل... یک فرایند اتوماتیک، شیء کند؛ یعنی اندیشه به صورت اعداد و حروف و اشکال هندسی درمی‌آید. «صنعت، روح انسان‌ها را به صورت شیء درمی‌آورد.» علم به وجود خویش آگاهی ندارد، صرفاً ابزار است. «اما روشنگری فلسفه‌ای است که حقیقت را با سیستم علمی یکی می‌داند.» این دو عارف آلمانی به پیروی از لوکاچ معتقدند که «علم، نهاد جهان بورژوازی است.» اما کمونیستی به نام گوران تربورن، در مقاله‌ی خود به نام «مکتب فرانکفورت»، درباره‌ی دیالکتیک روشنگری چنین اظهار نظر می‌کند:

هورکهایمر و آدورنو می‌پرسند «چرا به جای این که بشریت به شرایط واقعاً انسانی وارد شود، به ورطه‌ی نوع جدیدی از بربریت [یعنی به فاشیسم و نازیسم] سقوط کرده است؟» تربورن می‌افزاید که پاسخ کارل پوپر به همین پرسش در جامعه‌ی باز و دشمنان آن این است: مارکسیسم، تاریخ‌گرایی و اتوپیاپرستی را به جای «مهندسی گام به گام اجتماعی ارائه داد و همین‌ها موجب ظهور توتالیتاریسم شدند.» و هاینک در کتاب خود، راه بردگی، سوسیالیسم و اقتصاد برنامه‌ریزی شده و دخالت دولت در امور اقتصادی را بر کرسی اتهام می‌نشانند. (البته مکتب فرانکفورت در مورد فاشیسم همچون دیگر موضوع‌ها اندیشه‌ای تازه و اصیل ندارد؛ بلکه فقط حرف‌های ششمین کنگره‌ی احزاب کمونیست را در مورد فاشیسم تکرار می‌کند: فاشیسم مرحله‌ی اجتناب‌ناپذیر و نهایی سرمایه‌داری است). پاسخ هورکهایمر و آدورنو به پرسش فوق کاملاً متفاوت با پاسخ پوپر و هاینک و ماینکه و هانا آرنت است.

از نظر هورکهایمر و آدورنو، فاشیسم خود - تباهی روشنگری لیبرال است! فاشیسم فقط به این معنا حقیقت لیبرالیسم نیست که نابرابری‌های واقعی و سرکوب شده و نهفته در مبادله‌ی ظاهراً آزاد در بازار سرمایه‌داری را برملا می‌کند، بلکه فاشیسم، حقیقت کل هدف روشنگری بورژوا - از بیکن به بعد - را نشان می‌دهد که می‌خواهد بشر را از زنجیرهای خرافات برهاند. [یعنی جنبش فاشیسم می‌کوشید بشر را از قید خرافات رهایی بخشد!] هدف اصلی حمله‌ی هورکهایمر و آدورنو بازار اقتصاد آزاد و مناسبات تولید سرمایه‌داری نیست بلکه علوم طبیعی است و همتای تجربی‌اش در شناخت‌شناسی. در دیالکتیک روشنگری کل معنای علم و منطق مورد تردید قرار می‌گیرد! تبیین‌های مکتب فرانکفورت از فاشیسم نهایتاً نمونه‌ای از ناتوانی و فقر تئوریک مکتب فرانکفورت است.

موضوع کتاب دیالکتیک روشنگری خود - تباهی خرده بورژوازی است؛ اما نظریه‌ی هورکهایمر و آدورنو خود نمونه‌ای از خود - تباهی رادیکالیسم روشنفکرانه است. دقیقاً همین رادیکالیسم مؤلفان کتاب در مورد رد جامعه و فرهنگ بورژوازی است که جنگ‌افزارهای نظریه‌ی سوسیالیستی (علم) را از دست آنان بیرون می‌آورد و آن‌ها را وادار می‌سازد که به مقطع‌نویسی فلسفه‌ی انگارشی (speculative / نظری) عقب‌نشینی کنند.

بدین ترتیب فروکاستن علم به فلسفه در نظریه‌ی مکتب فرانکفورت که دیالکتیک روشنگری نمونه‌ی آن است خصلت مضاعف عرفانی بودن (mystification) آن را برملا می‌کند. محکومیت مستقیم منطق علوم به عنوان مشمول ظهور فاشیسم، سبب می‌شود که مکتب فرانکفورت نتواند نظریه‌ای ارائه دهد که ظهور فاشیسم را بر اثر به هم پیوستن چندین عامل بداند تا با اتکای به چنین نظریه‌ای بتوان با فاشیسم به طور مؤثرتر نبرد کرد. بنابراین هورکهایمر و آدورنو با عقب‌نشینی از مفاهیم علمی مارکسیستی به انتقاد فلسفی (ایدئولوژیکی) از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌پردازند و می‌کوشند که فقدان نظریه‌ای درباره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری را در مکتب فرانکفورت برده‌پوشی کنند.^{۲۹}

29. Göran Therborn, "The Frankfurt School", in New Left Review (ed.), *Western Marxism, A Critical Reader* (London, NLR, 1977), pp. 103-106.

کتابی که مظهر ناتوانی مکتب فرانکفورت در ارائه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی جامعه‌ی مدرن، یا به قول مارکسیست‌ها، جامعه‌ی سرمایه‌داری است و نیز نمونه‌ی بارز فقر تئوریک در مورد دولت و بخصوص فاشیسم و نازیسم در میان مارکسیست‌ها از جمله اعضای مکتب فرانکفورت است در بین بعضی از متفلسفان ایرانی یک شاهکار فلسفی شناخته شده است! هورکهایمر و آدورنو با برقراری رابطه‌ی علت و معلولی میان روشنگری و فاشیسم، میان خرافه‌ستیزی روشنگری و ظهور فاشیسم، بدین معنی که فاشیسم تحقق کامل خرافه‌ستیزی روشنگری است، میان شکل استنتاجی علم و خشونت به کار گرفته شده در رژیم نازی، میان روشنگری و توتالیتاریسم و برپایی اردوگاه‌های کار اجباری، نشان می‌دهند که نه درک درستی از علّیت علمی دارند نه درک درستی از روشنگری و فاشیسم. ورشکستگی مارکسیسم در فهم جهان مدرن و تبیین جنبش‌های توده‌ای قرن بیستم را می‌توان از همین دیالکتیک روشنگری دریافت. ایتالیا هیچ‌گاه پرچم‌دار ایده‌آل‌های روشنگری نشد (ایتالیا مهد رنسانس بود نه گهواره‌ی روشنگری) و آلمان پرچم‌دار جنگ با روشنگری بود؛ یعنی آلمان سرزمین رومانتیک‌ها بود و رومانتیک‌ها (که شلینگ، هگل، مارکس، هایدگر، هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت که در زمره‌ی آنان هستند) دشمنان سوگندخورده‌ی ایده‌آل‌های روشنگری بودند. در واقع هورکهایمر و آدورنو نیز نه فقط قصد نبرد با فاشیسم را ندارند بلکه مانند دیگر مارکسیست‌ها در جنگ با روشنگری به یاری نازی‌ها و فاشیست‌ها شتافته‌اند. ارتجاع چپ (مارکسیست‌ها)، یا به دیگر سخن، جناح چپ رومانتیسیسم به یاری جناح راست رومانتیسیسم یا ارتجاع راست (فاشیست و نازی‌ها) برخاسته است. اگر دیالکتیک روشنگری در میان روشنفکران ایرانی آوازه‌ای نداشت و بعضی از نویسندگان ایرانی اتهاماتی را که این دو ایدئولوگ مارکسیست بر علم و عقل و روشنگری وارد کرده‌اند طوطی‌وار تکرار نمی‌نمودند در این‌جا به بررسی و نقد آن نمی‌پرداختیم. مثلاً در یکی از مجله‌های وزین می‌خوانیم: «ساده‌دل ولتر به کوره‌ی آدم‌سوزی آشویتس انجامید، روح‌القوانین منتسکیو به کوره‌ی آدم‌سوزی داخائو». هر خواننده‌ای که از علّیت علمی اندک درکی داشته باشد از برقراری رابطه‌ی علت و معلولی میان روح‌القوانین منتسکیو و ساده‌دل ولتر با کوره‌های آدم‌سوزی نازی‌ها حیرت می‌کند.

و از خود می‌پرسد که آیا رهبران نازی پیروان متعصب ولتر و هولباخ ولاتری و دیدرو بوده‌اند؟ مگر نازی‌ها به هنگام اشغال پاریس مجسمه‌ی ولتر را پایین نکشیدند؟ مگر هیتلر و دیگر رهبران نازی، به پیروی از رومانتیک‌ها، لیبرالیسم و دموکراسی را فلسفه‌ی مکانیکی انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها نمی‌دانستند؟ آیا ایده‌آل روشنگری بازگشت به وضع قبایل ابتدایی و محو فرد در جمع بود؟ مگر هدف جنبش روشنگری تحقق مدارای دینی و تحمّل عقاید مخالف نبود؟ مگر نقطه‌ی اتکای فلسفه‌ی روشنگری سوژه (ذهن و عقل فرد) نیست؟ مگر جهان و جامعه از دیدگاه و به اتکای خرد همین سوژه، همین فردی که از عقل برخوردار است ساخته و پرداخته نمی‌شود؟ مگر فلسفه‌ی روشنگری به این سوژه، به این فرد بخرد نمی‌گوید که تو آزادی که همه چیز را مورد پرسش قرار دهی و هیچ عقیده‌ی تعبّدی را نپذیری و همه‌ی مراجع را مردود بدانی؟ در فلسفه‌ی روشنگری عقل فرد برای نخستین بار بر روی پای خود می‌ایستد. فلسفه‌ی روشنگری عقل فرد، یا به قول روشنفکران به ظاهر تجددخواه ولی باطناً تاریک‌اندیش ما عقل جزئی، را به جای عقل کلی می‌نشاند. و علم، یا باز به قول روشنفکران مذکور علم جزئی‌نگر را به جای حکمت قدیم می‌گذارد. جهان مدرن ما را همین عقل جزئی نیوتن‌ها، گالیله‌ها، دکارت‌ها و اینشتاین‌ها شکل داده است؛ و همین علم جزئی‌نگر است که به وضع کیهان در میلیاردها سال پیش پی برده است. همین عقل جزئی و همین علم جزئی‌نگر است که مسئله‌ای به نام فواصل مکانی را از میان برداشته است. همین علم جزئی‌نگر است که دل ذرات و پاره ذرات اتمی را شکافته و آن‌ها را مطالعه کرده است. همین علم جزئی‌نگر است که در زمینه‌ی پزشکی، بیوشیمی، بیوفیزیک به دستاوردهای محیرالعقولی نایل شده است. روشنفکران ما پیش از آن که چنین سخنان بی‌مایه‌ای بگویند بهتر است کمی بیندیشند و چشم‌های خود را باز کنند تا پی ببرند که در چه جهانی به سر می‌برند؛ جهانی که در آن دیگر لفاظی و رجزخوانی خریداری ندارد و علم بر آن حکومت می‌کند. هر ملّتی که به سلاح علم مجهز باشد می‌تواند در تنازع بقای حاکم بر جهان جان به دربرد والا از میان خواهد رفت. هورکهایمر و آدورنو می‌گویند که فاشیسم، به علم ارج می‌نهاد، پس علم مورد احترام فاشیست‌ها باید ذاتاً چیز بدی باشد. اگر فاشیست‌ها ظاهراً به علم ارج می‌نهند از سر ناچاری است. زیرا بقای هر گروهی منوط به این است که چه

اندازه به سلاح علم و تکنولوژی مجهز است و از این حیث تا چه میزان بر رقبای خود پیشی گرفته است. هورکهایمر و آدورنو درست به خصلت علم پی نبرده‌اند. علم با نظام ارزشی ارتباط پیدا نمی‌کند. علوم طبیعی مستقل از ارزش - داوری‌ها هستند. در این جا نیز هورکهایمر و آدورنو میان پدیده‌ی فاشیسم و علم رابطه‌ی علی علمی برقرار نمی‌کنند. نه مارکس درک درستی از علیت علمی داشت نه پیروان او. رابطه‌ی علی‌ای که مارکس میان پدیدارهای اجتماعی برقرار می‌کند از نوع رابطه‌ی علی جادویی - اسطوره‌ای است. ماتریالیسم مارکس نیز از نوع جادویی - اسطوره‌ای است. برای درک ساختار اندیشه‌ی مارکس و پیروانش باید آثار لوسین لوی - برول در مورد ساختار ذهن انسان ابتدایی یا جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیرر با عنوان اندیشه‌ی اسطوره‌ای را بخوانیم تا دریابیم چرا مارکس و پیروانش میان پدیدارهای اجتماعی و تاریخی که هیچ‌گونه ارتباط علی علمی ندارند، رابطه‌ی علی قائل می‌شوند.^{۳۰} مثلاً مارکس میان مالکیت وسایل تولید و آزادی‌های فردی و اجتماعی رابطه‌ی علی برقرار می‌کند و معتقد است که با دولتی شدن مالکیت وسایل تولید، آزادی‌های فردی و اجتماعی به طور کیفی گسترش می‌یابند. اما با تجربه‌ی سوسیالیسم در اروپای خاوری و شوروی پیشین بطلان چنین رابطه‌ی علی معلوم شد. زیرا در آن کشورها گرچه مالکیت خصوصی بر وسایل تولید وجود نداشت، اما برخلاف تصور مارکس، اثری از آزادی‌های فردی و اجتماعی نیز موجود نبود. برای درک آنچه هورکهایمر و آدورنو بر ضد علم و خرد و روشنگری می‌گویند باید آثار رومانتیک‌های علم‌ستیز و خردستیز اروپایی و از جمله آثار هگل را مطالعه کنیم. بندتو کروچه در بررسی انتقاد برگسون از علم می‌نویسد:

همه‌ی این انتقادهایی که به سوی علم هدف‌گیری شده‌اند، برای کسانی که قبلاً انتقادهای یاکویی، شلینگ، نوفالیس و دیگر رومانتیک‌ها و بویژه انتقادهای فوق‌العاده‌ای را که هگل از فهم انتزاعی (یعنی فهم تجربی و فهم

۳۰. نگارنده جلد دوم شاهکار فلسفی کاسیرر، فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک: اندیشه‌ی اسطوره‌ای، را به فارسی ترجمه کرده که ناشر همین کتاب آن را به زودی منتشر خواهد کرد. نگارنده امیدوار است که در پیش‌گفتار خود بر آن کتاب، ساختار اسطوره‌ای اندیشه‌ی مارکس را تشریح کند.

ریاضی) (و به قول هورکهایمر و آدورنو عقل ابزاری) می‌کند خواننده باشند تا زگی ندارد. انتقادهای هگل سراسر کتاب‌های او را فراگرفته‌اند از کتاب پدیدارشناسی روح گرفته تا علم منطق او؛ و هگل این انتقادهای را با مثال‌هایی که زده است و شرح‌هایی که بر عبارات کتاب فلسفه‌ی طبیعت نگاشته، تقویت کرده است. [از این رو انتقادهای برگسون تکرار همان حرف‌های رومانیک‌ها است].^{۳۱}

کسانی که می‌پندارند انتقاد لوکاج، اعضای مکتب فرانکفورت، هوسرل، هایدگر و پُست مدرنیست‌ها از علم و عقل چیز تازه و فوق‌العاده‌ای است خوب است نوشته‌ی ویلهلم دیلتای فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۸۳۳-۱۹۱۱) را تحت عنوان سرگذشت هگل جوان بخوانند و از انتقادات کوبنده‌ی او از علم ستیزی هگل و ادعاهای نظام دیالکتیکی او آگاه شوند. دیلتای می‌نویسد:

حتی شکل خود - محصور و بسته‌ی نظام مطلق هگل که می‌خواهد کل جهان را درک کند با اندیشه‌ی تکامل تدریجی که در زمان صورت می‌گیرد در تناقض آشکار است؛ و نیز با واقعیاتی که بر آن‌ها متکی است ناسازگار. چگونه می‌توان در میان سیستم‌های متعدد از جهان که بر پایه‌ی نظریه‌های متعددِ تحوّل و تکامل شکل گرفته‌اند و نیز آینده‌ی بی‌کرانی که در زهدان جهان پنهان است و مدام ساختارهایی تازه را به نمایش می‌گذارد ادعاهای هگل را باور کرد؟ اگر روح بخواهد بر زمین به شناخت مطلق دست یابد، باید مجدداً مرکز کاینات شود؛ و در واقع تمامی فلسفه‌ی طبیعت هگل از این دیدگاه ساخته شده است؛ حرکت و تحوّل روح بر زمین نیز باید اصولاً در فلسفه‌ی مطلق کشف شود و به فرجام خویش برسد؛ در این مورد نیز تمامی تاریخ جهان و تاریخ فلسفه [در نظام هگل] از همین دیدگاه ساخته شده است. اندیشه‌ی تکامل، احتمالانه بودن ادعاهای نظام‌های متافیزیکی را که می‌خواهند برای معنای جهان راه حلّ قطعی ارائه دهند بر ملا می‌کند.... از این رو [هگل ناگزیر بود به] علوم

31. Benedetto Croce, *Logica Come Scienza del Concetto Puro* (Bari, 1942), p. 359.

نقل قول فوق از کتاب لوچوکولتی به نام مارکسیسم و هگل گرفته شد:

Locio Colletti, *Marxism and Hegel* (English trans. by Lawrence Garner, London, NLB, 1973), p. 157.

تحصلی - تجربی اعلان جنگ دهد. در همه‌ی نوشته‌های هگل نبردی
نومیدانه بر ضد علوم طبیعی، علوم انسانی و تاریخ به چشم می‌خورد.^{۳۲}

دیلتای معتقد است اصل تکامل که در قرن نوزدهم کشف شد نه فقط از آن
هگل نیست بلکه ناقض فلسفه‌ی او نیز هست. نظام‌مند کردنِ نهایی طبیعت و روح
به شکل پیش - فرض‌های قیاس منطقی که هگل انجام داده است دیگر متعلق به
جهان مدرن ما نیست. عصر چنین فلسفه‌های انگارشی به سر آمده است. زیرا
اکنون «واقعیت» را با یافته‌ها و امور واقعی تجربی که علوم تحصلی به دست
می‌آورند می‌سنجند نه با مفاهیم مابعدالطبیعی. و در واقع مارکسیسم نیز کوشش
عبث و نومیدانه‌ی هگلیانیسم در قلمرو اقتصاد و سیاست است. اما از این‌ها
گذشته، هم هگلیانیسم مرده است و هم مارکسیسم! اما، گویی، خبر مرگ
مارکسیسم هنوز به گوش روشنفکران ایرانی نرسیده است و اگر هم رسیده باشد آن
را باور نکرده‌اند! وقتی تنه‌ی مارکسیسم مرده باشد، به طریق اولی، نظریه‌های
مکتب فرانکفورت که شاخه و برگ آن ته‌اند نیز فرو ریخته است! برخلاف نظر
هورکهایمر و آدورنو، فاشیسم تحقق ایده‌آل‌های روشنگری نبود، بلکه پی‌آمد
هگلیانیسم و مارکسیسم، و به طور عام‌تر، نمره‌ی رومانتیسیسم بود. لسک
کولاکوفسکی در جلد سوم کتاب خود، جریان‌های اصلی مارکسیسم: فروپاشی،
درباره‌ی دیالکتیک روشنگری می‌نویسد:

به طور کلی مفهوم آنان [یعنی هورکهایمر و آدورنو] از «روشنگری» مفهومی
خیالی، غیر تاریخی و نامتجانس است؛ و مرکب از هر چیزی است که آن‌ها
دوست نمی‌داشته‌اند مانند: پوزیتیویسم، منطق، علوم قیاسی و علوم تجربی،
سرمایه‌داری، قدرت پول، فرهنگ توده‌ای، لیبرالیسم و فاشیسم. انتقاد آنان از
فرهنگ، به غیر از چند نکته‌ی مهم که اکنون همه کس آن‌ها را می‌داند، مثل
زیان‌بخش بودن تجارتی کردن هنر، اشباع شده از نوستالژی (حسرت) برای
روزهایی است که محفوظ شدن از فرهنگ مختص نخبگان بود. دیالکتیک
روشنگری، با روحیه‌ای فتودالی که توده‌ها را تحقیر می‌کند، به «عصر انسان

32. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1974, Band IV, S. 219-20.

میان‌ه‌ حال» حمله می‌نماید. جامعه‌ی توده‌ای شده از جهات مختلف مورد حمله قرار گرفته است؛ حتی در قرن گذشته کسان زیادی از جمله: توکویل، رنان، بورکهارت و نیچه از آن انتقاد کرده بودند. ولی آنچه در حمله‌ی هورکهایمر و آدورنو به فرهنگ و جامعه‌ی توده‌ای تازگی دارد این است که این حمله با حمله‌ی به پوزیتیویسم و علم ترکیب شده است، و به پیروی از مارکس آنان نیز ریشه‌ی شرّ را در تقسیم کار، «شیء‌شدگی / reification» و سلطه‌ی ارزش مبادله می‌دانند. اما آن دو از مارکس بسیار فراتر می‌روند و گناه نخستین روشنگری را در این می‌دانند که بشر را از طبیعت جدا کرده است و طبیعت را به منزله‌ی شیء برای بهره‌کشی در نظر می‌گیرد و بر اثر آن، انسان نیز به صورت نظم طبیعی درآمده و مانند طبیعت از او بهره‌کشی می‌شود. این فراگرد، انعکاس ایدئولوژیک خود را در علم می‌یابد که به کیفیات علاقه و توجهی ندارد بلکه فقط آن چیزی نظرش را جلب می‌کند که بتواند به شکل مقادیر کمی درآید و در خدمت مقاصد تکنولوژیکی قرار گیرد. همچنان که می‌توان دید حمله‌ی هورکهایمر و آدورنو اساساً منطبق با سنت رومانتیک است. اما مؤلفان دیالکتیک روشنگری هیچ راه فراری از این وضع منحط ارائه نمی‌دهند و نمی‌گویند چگونه می‌توان دوباره با طبیعت دوست شد یا چگونه از شرّ ارزش مبادله خلاص گشت و چگونه بی‌پول و بی‌حساب و کتاب در جهان مدرن زندگی کرد! تنها درمانی که آن‌ها پیشنهاد می‌کنند استدلال تئوریک است و ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در چشم آنان امتیاز اصلی استدلال تئوریک این باشد که از سلطه‌جویی منطق و ریاضیات رها باشد. آن‌ها می‌گویند [چون منطق با امور کلی و عام سر و کار دارد] امر منحصر به فرد را تحقیر می‌کند.^{۳۳}

کولاکوفسکی در این جا هورکهایمر و آدورنو را به یاوه‌گویی متهم می‌کند؛ زیرا اگر منطق به معنی سلطه‌جویی و زورگویی باشد و مردود شناخته شود پس چگونه خواننده‌ی کتاب آن دو می‌تواند استدلال تئوریک‌شان را درک کند؟ اگر او ذهن منطقی و استدلالی نداشته باشد چگونه پی به درستی عقاید آنان می‌برد؟

33. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism, The Breakdown*, (English trans. by P. S. Falla, Oxford University Press, 1978), Vol. 3, pp. 376-77.

هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه می‌گویند چرا علم، مستقل از ارزش - داوری است؟ اما این بیچارگان درنیافته‌اند که اگر علم چنین نبود با تبلیغات سیاسی و هوچی‌گری تفاوتی نداشت. اگر علم نسبت به موضوعی که بررسی می‌کند «بی‌تفاوت» است و از ارزش - داوری حذر می‌نماید بدین معنی نیست که علم طرفدار وضع موجود است. اگر یک پزشک مرضی را بررسی کند و درباره‌اش داوری ارزشی نکند آیا بدین معنی است که او نمی‌خواهد مرض را درمان نماید؟ قبلاً مارکسیست‌ها سرمایه‌داری را متهم می‌کردند که فقر را گسترش می‌دهد و بدین طریق مانع پیشرفت فرهنگ می‌شود ولی دیالکتیک روشنگری مدعی است که سرمایه‌داری رفاه ایجاد کرده و نیازهای بسیاری را برآورده و همین امر مانع پیشرفت شده است! در عصر کنونی توده‌های وسیعی از مردم می‌توانند از دیدن آثار هنری و شنیدن موسیقی محظوظ شوند چیزی که در تاریخ بشر بی‌سابقه است. ولی مکتب فرانکفورت همه‌ی این دستاوردهای مثبت را منفی نشان می‌دهد و محکوم می‌کند.

مارکس و انگلس و لوکاج و اعضای مکتب فرانکفورت به پیروی از هگل می‌گویند که فهم (که آن را این اواخر خرد ایزاری نامیده‌اند)، علم را بنا می‌نهد ولی دیالکتیک را فلسفه‌ی نظری کشف کرده است و آن را فقط خرد دیالکتیکی درک می‌کند. اکنون نمونه‌ای از تراوش‌های این خرد دیالکتیکی را مطالعه می‌کنیم. مارکس می‌خواهد علت بروز بحران اقتصادی را در نظام سرمایه‌داری شرح دهد، ببینیم چگونه:

«این دو فرایند [یعنی خرید و فروش که از دیدگاه خرد دیالکتیکی مارکس، تز و آنتی‌تزند] هر یک فاقد استقلال درونی است به این علت که مکمل فرایند دیگرست» (چون تقابلهای دیالکتیکی، تقابلهای مجامع‌اند) پس جدایی یا هجر میان این تقابلهای مجامع، خود را به صورت بحران اقتصادی نشان می‌دهد!^{۳۴}

این اباطیل ارزانی خرد دیالکتیکی لوکاج، هورکهایمر، آدورنو و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت باد. مارکسیسم از آزادی‌های فردی و اجتماعی متحقق در

34. K. Marx, *Capital*, Vol. L, p. 115.

با رجوع کنید به: «لوچوکولتی»، «مارکسیسم و دیالکتیک» ترجمه‌ی بدالله موقن در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ.

جامعه‌ی مدرن (یا به قول مارکسیست‌ها، بورژوازی) انتقاد می‌کرد و آن‌ها را کاریکاتور آزادی واقعی می‌دانست. مارکسیسم وعده‌ی ایجاد بهشت را بر زمین می‌داد و می‌خواست جامعه‌ی بی‌طبقه و بی‌دولت به وجود آورد، ولی وقتی مارکسیست‌ها قدرت را به دست گرفتند ده‌ها میلیون انسان بی‌گناه را به قتل رساندند، اردوگاه‌های کار اجباری برپا کردند، منتقدان رژیم خود را به عنوان دیوانه راهی تیمارستان‌ها نمودند و موجبات عقب‌افتادگی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جوامع زیرسلطه‌ی خود را فراهم آوردند. آیا بهتر نیست که به جای دیالکتیکِ روشنگری از دیالکتیکِ مارکسیسم — و با توجه به جنایاتی که فاشیسم مرتکب شده است، به طور عام‌تر — از دیالکتیکِ رومانتیسیسم سخن گوئیم؟! اما ارتباط میان مارکسیسم و فاشیسم برچه منوال بوده است؟ می‌دانیم که ژرژ سورل هم مارکسیست بود و هم فاشیست. در واقع موسولینی مرید ژرژ سورل بود. و ژرژ سورل، هم مداح لنین بود و هم مداح موسولینی. و باز می‌دانیم که دلاولپه فیلسوف کمونیست ایتالیایی در آغاز پیرو جنتیله فیلسوف فاشیست ایتالیایی بود. پس مسلم است که بعضی از فیلسوفان مارکسیست در عین حال تمایلات فاشیستی نیز داشته‌اند. فرانتس نویمان که از اعضای مکتب فرانکفورت بود در کتاب خود، بهیموت، ساختار و عملکرد ناسیونال سوسیالیسم می‌نویسد:

ایدئولوژی جدید ناسیونال سوسیالیست به روشنی تحریف ایدئولوژی مارکسیستی به منظور به دام انداختن طبقه‌ی کارگر مارکسیست است. ... مثلاً سرمقاله‌ی فرانکفورتر تسایتونگ [یکی از مجلات نازی‌ها] زیر عنوان: «جهانی که غرق می‌شود» در واقع نقده‌ی مارکسیستی از بریتانیای کبیر است. گرچه در این مقاله آمده است که در آلمان نیز اشخاص ثروتمند وجود دارند، اما گفته می‌شود که آن‌ها برخلاف انگلستان که «سرزمین بورژوازی رو به زوال جهانی است»، «نقشی در کارها ندارند». «نظام اجتماعی بورژوازی برای نابود کردن فتودالیسم اساسی بود». و بدین سان دارای نقش تاریخی بزرگی بود؛ اما اکنون دیگر این نقش را از دست داده است. «در دنیای کنونی... بیش از یک قرن است که صدای یک غرش عظیم طنین‌افکن است، صدایی که هر زمان رساتر می‌شود و هر قدر اشخاص گوش‌های خود را محکم‌تر می‌بندند، بلندتر و تهدیدآمیزتر می‌شود.» این همان صدای غرش توده‌ها است. ... این

مقاله بر طبق سنت مارکس، انگلس و لنین نوشته شده است، و با نقد معروف نظام اجتماعی و سیاسی بریتانیا تفاوتی ندارد.

نویمان سپس به سخنرانی یکی از نازی‌ها به نام دکتر دیتیش، رئیس مطبوعات رایش، اشاره می‌کند که او در آن، نظریه‌ی ارزش کار را از دیدگاه مارکس توضیح می‌دهد. نویمان سپس می‌افزاید:

این گفته، و گفته‌های مشابهی که آلفرد روزنبرگ در گشایش مؤسسه‌ی حزبی پژوهش‌های یهودی ایراد کرده است، پژوهشی است از نظریه‌ی مارکسیستی خصلت کالاپرستانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی؛ اما در واقع نه یک تحلیل مارکسیستی که شبه مارکسیستی است. ... نمونه‌های زیر ممکن است برای روشن کردن مسئله کافی باشد...

شکل مارکسیستی	شکل ناسیونال سوسیالیستی
مبارزه‌ی طبقاتی	جنگ پرولتاریا علیه دولت‌های سرمایه‌داری
نظریه‌ی ارزش کار	پول به مثابه‌ی بت قدرت تولیدی ملت‌ها
جامعه‌ی بی طبقه	همبستگی قومی
پرولتاریای حامل حقیقت	نژاد آلمانی به مثابه یک نژاد پرولتاریایی تجسم اخلاق

بدین‌سان فرمول‌بندی جدید [= نازیسم] با پذیرش سمبول‌های مارکسیستی همراه است. مانند پرچم سرخ (اگرچه به صلیب شکسته زینت یافته)، تبدیل روز اول ماه مه مارکسیستی به جشن ملی و پذیرش بسیاری از سرودهای پرولتاریایی، البته با مضامین جدید.^{۳۵}

نویمان در کتاب یادشده می‌گوید که گروهی از کمونیست‌ها (بلشویک‌های ملی) جذب پیراهن قهوه‌ای‌ها و پیراهن سیاهان شدند.^{۳۶}

۳۵. فرانتس نویمان، بهیموت، ساختار و عملکرد ناسیونال سوسیالیسم، ترجمه‌ی محمدرضا سوداگر، (تهران، انتشارات دنیای مادر، ۱۳۷۰)، ص ۲۲۸-۲۳۱. ۳۶. همان، ص ۲۵۶.

می‌بینیم که مارکسیسم و فاشیسم دو روی یک سکه یا دوقلوهای همسان‌اند. با در نظر گرفتن فضای ارتجاعی فرهنگ آلمان دهه‌های بیست و سی این قرن که مرتجعان چپ (مارکسیست‌ها) و مرتجعان راست (از جمله اشینگلر و هایدگر) به وجود آورده بودند، درمی‌یابیم که ارنست کاسیرر برای نوشتن فلسفه‌ی روشنگری چه تهوری از خود نشان داده و تا چه اندازه در فرهنگ آلمان آن زمان احساس غربت می‌کرده است. فلسفه‌ی روشنگری در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت یعنی در آستانه‌ی پیروزی نازیسم. هنگامی که پیش‌گفتار مؤلف را بر کتاب می‌خوانیم این محیط خصمانه را تا حدودی حس می‌کنیم. کاسیرر می‌نویسد:

می‌باید دوره‌ای [= عصر روشنگری] را به یاد آورد که استقلال خرد را کشف کرد و با شور و شوق از آن دفاع نمود و استقلال خرد را در همه‌ی قلمروهای امور عقلی اعلام کرد و به طور استوار برقرار ساخت... شعار «برای دانستن شهامت داشته باش» که کانت آن را شعار روشنگری می‌نامید، درباره‌ی رابطه‌ی تاریخی خود ما با آن دوره نیز صدق می‌کند... آن قرنی که برای خرد و علم، به عنوان عالی‌ترین قوای شناخت انسانی، حرمت قائل بود نمی‌تواند و نمی‌باید حتی برای ما به دست فراموشی سپرده شود. ما باید شیوه‌ای بیابیم که نه تنها آن عصر را در شکل ویژه‌اش ببینیم بلکه باید دوباره آن نیروهای اصلی را آزاد کنیم که آن عصر را شکل بخشیدند و به پیش راندند.^{۳۷}

تاکنون به تفصیل درباره‌ی نظریه‌هایی که در باب فاشیسم ارائه شده و نیز هم‌صدایی و همدستی ارتجاع چپ (مارکسیست‌ها) با ارتجاع راست (فاشیست‌ها و نازی‌ها) سخن گفته‌ایم، اکنون جا دارد به طور اجمالی به معرفی فلسفه‌ی فیلسوفی پیردازیم که به قول کاسیرر از جمله فلسفه‌هایی است که «همه‌ی امید خود را در داشتن سهمی فعال برای ساختن و بازسازی حیات فرهنگ انسانی از دست داده است. چنین فلسفه‌ای آرمان‌های اساسی تئوریک و اخلاقی را انکار می‌کند. بنابراین می‌تواند آلت دست رهبران سیاسی شود». «فلسفه‌ی جدید آلمانی آن نیروهایی را متزلزل و تضعیف کرد که می‌توانستند در برابر اسطوره‌های سیاسی جدید ایستادگی کنند».^{۳۸}

۳۷. ارنست کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موقن، (تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰)، ص ۴۹-۵۰. ۳۸. همین کتاب، ص ۴۱۸.

فلسفه‌ی کاسیرر فلسفه‌ی روح (یا فلسفه‌ی فرهنگ) است که در تقابل با فلسفه‌ی امر غیر عقلانی یعنی فلسفه‌ی حیات یا آگزیستانسیالیسم قرار دارد. فلسفه‌ی روح ادامه‌ی سنت دکارت است که می‌کوشد در جهان مفاهیم واضح و متمایز (نه در تصاویر شاعرانه و عبارات ابهام‌آمیز) حرکت کند. اما فلسفه‌ی حیات بیشتر در جهان تصاویر شاعرانه سیر می‌کند، و می‌خواهد با امر بی‌واسطه یا هستی (!؟) تماس حاصل کند. شوپنهاور، نیچه، کی‌یرکه‌گور، برگسون، دیلتای، ماکس شلر و هایدگر از جمله نمایندگان فلسفه‌ی حیات هستند. خستگی ذهنی بعضی از متفلسفان با مفاهیم عقلانی، فلسفه‌ی حیات را که بیشتر زبانی شعرگونه دارد برایشان جذاب ساخته است. فلسفه‌ی فرم‌های سمبلیک ارنست کاسیرر در واقع پاسخی به فلسفه‌ی حیات است. به نظر کاسیرر هستی یا در قلمرو زبان شکل می‌گیرد یا در قلمرو اسطوره و دین و هنر یا در علم. هستی‌یی که خارج از این قلمروها وجود داشته باشد و بتوان با آن تماس حاصل کرد پندار محض است. بنابراین به نظر کاسیرر اگر بخواهیم شکل‌گیری هستی را در زبان بشناسیم باید فلسفه‌ی زبان بخوانیم. و در واقع جلد یکم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک به همین موضوع اختصاص دارد. اگر علاقمند به شناخت شکل‌گیری هستی در اسطوره و دین هستیم باید به پژوهش در فلسفه‌ی اسطوره و دین بپردازیم که موضوع جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک است. و اگر بخواهیم بدانیم که علم چگونه هستی را می‌شناسد باید فلسفه‌ی علم بخوانیم که موضوع جلد سوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک است. هستی فی‌نفسه، گنگ و خاموش است؛ این روح است که هستی را به سخن گفتن وا می‌دارد. بنابراین ایرادهای کی‌یرکه‌گور، شلر و هایدگر به فلسفه‌ی روح بی‌پایه است. کاسیرر قصد داشته است که موضوع جلد چهارم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک را به بررسی فلسفه‌ی حیات یا آگزیستانسیالیسم — که به نظر او جدیدترین شکل متافیزیک است — اختصاص دهد ولی ظاهراً موضوع را دنبال نکرده است. کاسیررشناسان در میان دست‌نوشته‌های او که در دانشگاه ییل امریکا نگهداری می‌شود، به یادداشت‌های مربوط به این جلد چهارم دست یافته‌اند که بخشی از این یادداشت‌ها دنباله‌ی جلد سوم است که به علت قطور شدن بیش از حد جلد سوم، کاسیرر از چاپ آن‌ها در جلد سوم صرف‌نظر کرده است ولی بقیه‌اش یادداشت‌هایی است مختص جلد چهارم. در این یادداشت‌ها که اخیراً متن

آلمانی آن و چند ماه پس از آن ترجمه‌ی انگلیسی‌اش انتشار یافته^{۳۹} کاسیرر درباره‌ی فلسفه‌ی هایدگر سخن گفته و ایرادهای اساسی به آن گرفته است. کاسیرر در بخشی از جلد چهارم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک: متافیزیک صورت‌های سمبلیک تحت عنوان «روح» و «زندگی» می‌نویسد:

در نظر هایدگر که نه از زیست‌شناسی بلکه از طریق فلسفه‌ی دین وارد [بحث هستی] شده است، مسئله‌ی «زندگی» و «روح / Geist» طور دیگری مطرح می‌شود. مبنای نظر او درباره‌ی «وجود / Existenz» و زمانی بودن (temporality)، — برخلاف برگسون که نظرش از طریق تأمل در پدیدارهای طبیعی حیات، یعنی پدیدارهای طبیعی «پا به عرصه‌ی وجود گذاشتن» و سپس «از میان رفتن» شکل گرفته است — «زمانی بودن» در «لحظه‌ی کنونی» است که این «لحظه‌ی کنونی» به معنای دینی درک می‌شود. زیرا «لحظه‌ی کنونی» از طریق دغدغه‌ی خاطر (Sorge به آلمانی، care به انگلیسی) و از طریق پدیده‌ی دینی مرگ و اضطراب (Angst) شکل می‌گیرد (رجوع کنید به آثار کی‌یر که گور).

هایدگر نمی‌کوشد که قلمرو روح را از «طبیعت» به دست آورد یعنی آنتولوژی (هستی‌شناسی) وجود را از هستی «اشیاء»، یا از هستی واقعیت، استنتاج کند. برعکس معتقد است که کل جهان اشیاء، کل جهان واقعیت، پدیداری ثانوی و فرعی است. ریشه‌ی «ایده‌آلیسم» هایدگر همین جاست. «جهان، نه چیزی حاضر در دست است نه چیزی آماده‌ی دست یافتن بلکه جهان خود را در زمان، زمانی می‌کند. جهان، با «خارج - از - خودش» که ناشی از، از خود بی‌خود شدن است، آن‌جا «هست». اگر دازاین (Da- Sein) [هستی در آن‌جا] نباشد، جهانی نیز «آن‌جا» نیست [کاسیرر در پی‌نویس می‌گوید که این موضوع سخت مورد تردید است]. ... در این‌جا اساساً راه من و هایدگر از یکدیگر جدا می‌شود. زیرا به نظر من، امر آنتولوژیک را

39. Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*, ed. John Michael Krois (Hamburg: Felix Meiner, 1995).

The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms* (New Haven and London, Yale University Press, 1996).

نمی‌توان از امر آنتیک / ontic، و امر منفرد را نمی‌توان از امر «کلی»، بدان شیوه‌ای جدا کرد که هایدگر می‌کوشد آن‌ها را از یکدیگر جدا کند، بلکه این دو همبسته‌ی هم‌اند.

ما امر کلی را به منزله‌ی «آن‌ها»ی صرف نمی‌شناسیم بلکه آن را به مثابه‌ی «روح عینی و فرهنگ عینی» می‌دانیم. اما از نظر هایدگر اندیشه به چنین عینیتی دسترسی ندارد. بنابراین حتی لوگوس (logos)، زبان، اکنون صرفاً پدیده‌ای اجتماعی می‌شود که در این مقام، مانند نظر برگسون در مورد زبان، هیچ محتوای عقلانی ندارد. گفتار استدلالی (discourse) به منزله‌ی نوموس (nomos)، به مثابه‌ی دربردارنده‌ی خرد، درک نمی‌شود بلکه صرفاً «سخن گفتن» درباره‌ی امور عادی یا «سخن گفتن درباره‌ی امور پیش پا افتاده» شناخته می‌شود. در این جا تسلیم شدن به جهان «امر کلی» دوباره به منزله‌ی نگرستن به دور از وجود خویشتن شناخته می‌گردد یا نوعی «هبوط از بهشت» دانسته می‌شود.

این جا اساساً جایی است که ما از او جدا می‌شویم. زیرا از نظر ما روح عینی در ساختار امور روزمره به پایان نمی‌رسد و در این ساختار تباہ نمی‌شود. امر «غیرشخصی» صرفاً در شکل اجتماعی بی‌رنگ و بی‌رمقِ امورِ روزمره‌ی «آن‌ها» خلاصه نمی‌شود بلکه معنای فراشخصی دارد. فلسفه‌ی هایدگر به این معنای فراشخصی دسترسی ندارد.

مسلماً فلسفه‌ی هایدگر معنایی برای حیات تاریخی قائل است. اما از نظر این فلسفه، همه‌ی فهمِ تاریخی صرفاً تکرار سرنوشتِ هستی‌های (دازین) شخصی، یا سرنوشتِ شخصی، است. فلسفه‌ی هایدگر این جنبه از تاریخ را عمیق و بسیار خوب درک کرده است. ... اراده‌ی آزادشده که به سوی خود بازمی‌گردد به تکرار امکان ارائه‌شده‌ی وجود مبدل می‌شود. فلسفه‌ی هایدگر یک جنبه از تاریخی بودن [وجود] «historicality» را به طور عمیق و به وضوح درک کرده است. اما در این فلسفه همیشه با درکِ دینی فردگرایانه از تاریخ روبه‌رو می‌شویم. ولی از نظر هایدگر تاریخ به منزله‌ی تاریخ فرهنگ، تاریخ معنا، و تاریخ به منزله‌ی زندگی روح عینی وجود ندارد؛ به نظر او تاریخ از این طرق تجلی پیدا نمی‌کند. ... هایدگر در قلمرو زندگی حرکت

می‌کند و در این قلمرو به وجود شخصی می‌رسد و بلافاصله از آن، برای هدفی دینی سود می‌جوید. اما از سوی دیگر او در همین قلمرو وجود شخصی متوقف می‌شود و محصور می‌گردد. دین او توان و عمق خود را از گرایش فردگرایانه‌ای به دست می‌آورد که از آثار لوتر و کی‌یرکه‌گور گرفته است.

در تقابل با فلسفه‌ی هایدگر، ما، به رغم هر چیز دیگری، به معنای ایده‌آلیستی و کلی‌تری از دین و به معنای ایده‌آلیستی از تاریخ اعتقاد داریم. در چنین معنایی، آزادی و رهایی از «اضطراب» را می‌جویم که از «وضع اساسی ذهن» موجود متناهی ناشی می‌شود. اما این اضطراب فقط بر آغاز دلالت می‌کند نه بر پایان، نه بر فشاری اجتناب‌ناپذیر بر وجود متناهی ما... فلسفه‌ی هایدگر، سرانجام، تاریخ را به این معنا می‌شناسد: کلیت سرنوشت‌های دینی - فردی که هر یک از آنها خود به خود، و به طور غیرعقلانی هبوط کرده، و، خود به خود، پراکنده شده است. ایده‌ی انسانیت (humanitas) را هایدگر فقط «مفهوم» صرف می‌داند و آن را مردود می‌شناسد... کل بحث هایدگر بر مسئله‌ی مرگ متمرکز است. تحلیل وجود نقطه‌ی اتکای خود را در مسئله‌ی مرگ می‌یابد؛ زیرا مسئله‌ی مرگ در معنا و ذات وجود بشر قرار دارد؛ این وجود پایانی دارد، انسان‌ها می‌میرند.

مردن سرنوشت عارضی بشر نیست بلکه بایستی آن را از طریق سرشت اساسی وجود بشر درک کرد. بشر [به جریان زمان] پرتاب شده است... در این جا سخن اصلی هایدگر قرار دارد. زیرا برای وجودی که در زمان است و در زمان نیز ناپدید می‌شود حقایق سرمدی نمی‌تواند وجود داشته باشد. [آیا حقایق ریاضی، قوانین فیزیک، حقایق سرمدی نیستند؟ مترجم] بر هر چیز انسانی و بر هر چیزی که بشر بدان می‌پردازد داغ مرگ زده شده است. «حقیقت» نیز موضوع و محتوای آگاهی بشری است و بر این نیز داغ مرگ زده شده است. زیرا این آگاهی اساساً آگاهی موجود متناهی است. این وضع، این آگاهی را آگاهی متناهی و زودگذر می‌کند. بنابراین اندیشه‌ی «حقایق جاودان»، از نظر هایدگر، تقریباً نوعی ترکیب امور متناقض (hybrid) است، نوعی فراتر رفتن از محدودیت‌های انسانی است که پدیده‌ی اصلی و اولی، یعنی مرگ، را فراموش می‌کند. کل تحلیل وجود هیچ هدف دیگری ندارد جز

این که این روند را وارونه کند یعنی دوباره مرگ را از «نهانگاه» بیرون آورد و آن را در معرض تماشا بگذارد.

نمی‌توان این موضوع را انکار کرد که [در فلسفه‌ی هایدگر] طنین واقعی دین را می‌شنویم. در فلسفه‌ی کی‌یرکه‌گور مفهوم اضطراب در مرکز پدیدارشناسی قرار می‌گیرد و اضطراب اساساً اضطراب دربارهی متناهی و موقتی و فانی بودن است. اما در فلسفه‌ی هایدگر، تا آن جا که شیوه‌ی او در طرح مسئله کاملاً از طریق بررسی‌های خداشناسانه متعین می‌شود، مسئله عمق بیشتری پیدا می‌کند. اما هایدگر راه حل خداشناسانه‌ی مسئله را رد می‌کند. او اجازه نمی‌دهد که اضطراب به عنوان وضع اساسی ذهن نوع بشر، از طریق متافیزیک کلامی یا از طریق بشارت رستگاری در آخرت که دین‌های آسمانی می‌دهند از میان برود.

اما این گرایش دینی در مورد مرگ که کل زندگی را به اضطراب فرو می‌کاهد و آن را در «دغدغه‌های خاطر» مستحیل می‌کند نه یگانه راه حل است و نه واقعاً یک راه حل فلسفی است.»^{۴۰}

کاسیر معتقد بود که فلسفه‌ی هایدگر، تسلیم شدن به وضع موجود را توصیه می‌کند. اما او نیروی مخرب فلسفه‌ی هایدگر را دست کم گرفته بود. فلسفه‌ی بیماری که اضطراب و مرگ را کانون خود قرار داده است پی‌آمدهای مرگباری نیز دارد. پیتزگی در کتاب خود، فرهنگ دوره‌ی وایمار، می‌نویسد:

در میان این پیامبران، شاید هایدگر نامحتمل‌ترین کاندیدا برای تأثیرگذاری بود. اما تأثیر او بسیار زیاد بود؛ بسیار زیادتر از سمینار فلسفی‌اش در دانشگاه ماربورگ، بسیار زیادتر از آنچه ممکن است در پرتو کتاب بیش از حد نامفهومش، هستی و زمان، منتشر شده در سال ۱۹۲۷، به نظر رسد؛ بسیار زیادتر از آنچه خود هایدگر، در انزوای فرهیخته‌وارش و تحقیر آشکارش نسبت به دیگر فیلسوفان، آرزویش را داشت. اما، همچنان که یکی از فهم‌ترین منتقدانش پل هونرفلد^{۴۱} گفته است: «این کتاب‌ها که معنایشان، هنگامی که منتشر شدند، به دشواری قابل فهم بود، بلعیده می‌شدند؛ و تعداد

40. *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4, pp. 200-207.

41. Paul Hühnerfeld

سربازان جوان آلمانی که در جنگ جهانی دوم، در جایی در روسیه یا در
 افریقا، جان می‌سپردند، در حالی که کوله‌پشتی‌هایشان پر از کتاب‌های
 هولدرلین و هایدگر بود، شمارش‌ناپذیر بود. اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی
 هایدگر اموری دور از ذهن نبودند. بسیاری از منتقدان دریافته‌اند که واژه‌هایی
 مانند "اضطراب"، "دغدغه‌ی خاطر"، "نیستی"، "وجود"، "تصمیم" و شاید از
 همه آن‌ها مهم‌تر "مرگ" اصطلاحاتی بودند که شاعران و نمایش‌نامه‌نویسان
 اکسپرسیونیست آن‌ها را کاملاً برای کسانی آشنا ساخته بودند که حتی یک
 سطر از آثار کی‌یر که گور را نخوانده بودند. آنچه هایدگر انجام داد این بود که
 به امور عشقی غیر عقلانی و مرگ که بر زندگی بسیاری از آلمانی‌ها در آن
 ایام سخت چیره بود، جدیت فلسفی ببخشد و برایشان احترامی پروفسوری به
 دست آورد.^{۲۲}

می‌توان گفت که عصاره‌ی فلسفه‌ی هایدگر همین شعار فاشیست‌های اسپانیایی
 است: «مرگ بر عقل، زنده باد مرگ».

اسطوره‌ی دولت از لحاظی ادامه‌ی فلسفه‌ی روشنگری است و از لحاظی دنباله‌ی
 جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک: اندیشه‌ی اسطوره‌ای است. موضوع فلسفه‌ی
 روشنگری تولد سوژه یا فرد انسانی است که زنجیر خرافات و اعتقادات تعبدی را
 پاره کرده و خرد خود را که محبوس پیشداوری‌ها بود آزاد ساخته است. فلسفه‌ی
 روشنگری استقلال فرد و حقوق سلب‌ناشدنی و تفویض‌ناپذیر او را اعلام می‌کند و
 استقلال خرد و علم را در همه‌ی حوزه‌ها تأمین و تضمین می‌نماید. اما، گویی، این
 روند رهایی‌بخش فرد از زنجیر سنت‌ها و پیشداوری‌ها هنوز به کمال نرسیده بود
 که سیر معکوس در پیش گرفت و انسانی که تازه از سیطره‌ی اسطوره‌های کهن
 رهایی یافته بود در چنگال اسطوره‌های سیاسی افتاد و مجدداً به بند کشیده شد.
 موضوع اسطوره‌ی دولت نیز مانند فلسفه‌ی روشنگری نبرد با اسطوره است ولی این
 جا میدان رزم، قلمرو سیاست است. پس، از این لحاظ اسطوره‌ی دولت مکمل
 فلسفه‌ی روشنگری است. در جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک: اندیشه‌ی

اسطوره‌ای، کاسیرر فقط به بررسی و تحلیل مقولات اندیشه‌ی اسطوره‌ای پرداخته و آن را با مقولات نظیرش در قلمرو علم مقابله و مقایسه کرده بود. ولی به نقش اجتماعی اسطوره در زندگی فردی و اجتماعی بشر و بویژه در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی پرداخته بود. اما در اسطوره‌ی دولت به مسئله‌ی نقش اجتماعی اسطوره توجه بیشتری کرده است. در اندیشه‌ی اسطوره‌ای، سوژه یعنی فرد پرسشگر و جستجوکننده غایب است، زیرا ذهنیتی از آن خود و مستقل از قوم و قبیله‌ی خویش ندارد و وجود او مستحیل در قوم است. در اسطوره‌ی دولت مجدداً شاهد محو شدن سوژه یا شخص پرسشگر و جستجوکننده هستیم. جامعه‌ی زیرسلطه‌ی اسطوره، جامعه‌ای بسته است؛ و بر جامعه‌ی بسته یا سنتی تفکر اسطوره‌ای یا ذهنیت پیش - منطقی حاکم است. و این موضوعی است که روان‌شناس برجسته ژان پیاژه نیز تصدیق کرده و در دفاع از نظریات لوی - برول اظهار داشته است. وی می‌گوید: نظریه‌ی لوی - برول در مورد جوامع بسته و تئوکراتیک نیز کاملاً درست است.^{۴۳} زیرا به نظر ژان پیاژه در این جوامع نیز از خلاقیت فردی در قلمرو علم و فلسفه، و به طور کلی از تفکر عقلانی، اثری مشهود نیست. به نظر کاسیرر فاشیسم یعنی تفکر جادویی - اسطوره‌ای که به تکنولوژی مدرن مجهز شده باشد. به جاست که در این جا نظر کاسیرر را درباره‌ی لوی - برول شرح دهیم و از این طریق تناقضات موجود در دو کتاب رساله‌ای درباره‌ی بشر و اسطوره‌ی دولت او را بیرون بیاوریم. کاسیرر در اندیشه‌ی اسطوره‌ای (جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک) نظریه‌ی لوی - برول را تأیید می‌کند و حتی در جلد چهارم فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک نیز در چند مورد به نظریه‌ی لوی - برول استناد می‌نماید و آن را تأیید می‌کند. ماکس شلر در کتاب خود، رابطه‌ی میان صورت‌های شناخت و جامعه، که سراسر آن ستایش از لوی - برول و دستاوردهای اوست می‌نویسد:

نظریه‌ای جامع درباره‌ی تحول شناخت و دانش انسان در قلمرو فلسفه‌ی تحصّلی (پوزیتیویسم) ارائه شده و بزرگ‌ترین دستاورد فلسفه‌ی تحصّلی نیز در همین قلمرو است (از کندورسه و آگوست کنت گرفته تا ارنست ماخ، امیل

۴۳. نگاه کنید به مقاله‌ی *Logique Génétique et Sociologie* در کتاب:

Jean Piaget, *Études Sociologiques* (Genève, Librairie Droz, 1965), pp. 215-6.

دورکیم و لوسین لوی - برول). فلسفه‌ی آلمانی، و بویژه فلسفه‌ی آلمانی که متمایل به کانت بوده، در این زمینه اصلاً ثمری به بار نیاورده است.» سپس شلر در پی نویسی همین عبارت می‌نویسد: «فقط اخیراً ارنست کاسیرر (۱۹۲۱) در اثر مهم خود، فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک (که تا کنون مجلدات زبان و اندیشه‌ی اسطوره‌ای آن انتشار یافته) کوشش مشابهی به عمل آورده است. متأسفانه با کتاب او، اندیشه‌ی اسطوره‌ای، دیر آشنا شدم و نتوانستم در نوشتن این کتاب از آن سود جویم. اما با تورق در آن ملاحظه کردم که در مورد بسیاری از مسائل اساسی، نتایج پژوهش‌های کاسیرر (به رغم آن که فلسفه‌اش بر پیش‌فرض‌های کاملاً متفاوتی متکی است) با نظریات من یکسان‌اند.^{۴۴}

در واقع کاسیرر، لوی - برول آلمان است. ولی همچنان که کاسیرر برای نوشتن فلسفه‌ی روشنگری به تهور فکری زیادی نیاز داشت تا بتواند در فضای ضد روشنگری دهه‌های بیست و سی حاکم بر دانشگاه‌ها و جامعه‌ی آلمان از دستاوردهای روشنگری دفاع کند، به هنگام نوشتن دو کتاب رساله‌ای درباره‌ی بشر و اسطوره‌ی دولت مشکلات مشابه دیگری داشت. فرهنگ انگلیسی - آمریکایی نظر چندان مساعدی نسبت به نظریات لوی - برول ابراز نمی‌داشت، بویژه آن که نفوذ کسانی چون مالینوسکی، بوآس و رادین در آن موقع در دانشگاه‌های امریکا زیاد بود و اینان مخالفان سرسخت لوی - برول بودند. بنابراین خواه ناخواه موضع کاسیرر که در بیشتر موارد افراطی‌تر از لوی - برول بود در معرض انتقاد قرار می‌گرفت. شاید کاسیرر برای اجتناب از چنین مخالفت‌هایی، ناگزیر از جنگ‌زرگری با نظریات لوی - برول شده است. کاسیرر در رساله‌ای درباره‌ی بشر می‌نویسد:

یکی از روشن‌ترین و منسجم‌ترین نظریه‌ها در مورد ساختار [اسطوره و دین ابتدایی] را مکتب جامعه‌شناسی فرانسوی یعنی مکتب امیل دورکیم و

44. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (A. Francke AG. Verlag, Bern, 1980), S. 10.

عنوان کتاب شلر این موضوع را مطرح می‌کند که یک جامعه چه نوع شناختی اعم از هنری، دینی، منطقی، فلسفی و علمی به اعضای خود می‌دهد. زیرا شلر هرگونه شناختی را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند نه فردی. شناخت به نوع جامعه و فرهنگ و تاریخ آن وابسته است.

پيروانش ارائه داده است. دورکیم با این اصل به ارائه‌ی نظریه‌ی خود پرداخته است که تا وقتی سرچشمه‌های اسطوره را در جهان فیزیکی جستجو می‌کنیم، نمی‌توانیم در مورد پیدایش اسطوره علتی بیان کنیم که بتواند همه‌ی جوانب آن را توضیح دهد. مدل واقعی اسطوره، جامعه است نه طبیعت، همه‌ی انگیزه‌ها و محرک‌های اسطوره، حیات اجتماعی بشر است که فرافکنی شده‌اند. با این فرافکنی‌ها طبیعت، تصویر [و رونوشت] جهان اجتماعی می‌شود. طبیعت [انعکاس یافته در اسطوره] همه‌ی جنبه‌های اساسی جامعه، یعنی سازمان و معماری اجتماع و تقسیم‌ها و زیرتقسیم‌های جامعه را نشان می‌دهد. نظر دورکیم در آثار لوی - برول به کمال خود رسیده است. اندیشه‌ی اسطوره‌ای به منزله‌ی «اندیشه‌ی پیش - منطقی» توصیف می‌شود. اگر اندیشه‌ی اسطوره‌ای در جستجوی علل برآید، این علل برایش نه علل منطقی‌اند نه علل تجربی، بلکه علل عرفانی‌اند.

فعالیت روزانه‌ی ما متکی بر اعتماد کامل و تزلزل‌ناپذیر به قوانین نامتغیر طبیعت است. اما رویکرد انسان ابتدایی کاملاً متفاوت است. طبیعتی که او در آن به سر می‌برد در نظرش سیمای کاملاً متفاوتی (با آنچه در نظر ما می‌نماید) دارد. در طبیعتی که او می‌بیند همه‌ی اشیاء و همه‌ی مخلوقات در شبکه‌ای قرار دارند که یا به طور عرفانی با هم آمیخته می‌شوند (participation) یا طور عرفانی از هم حذر می‌کنند.

طبق نظر لوی - برول این خصلت عرفانی دین ابتدایی از این حقیقت ناشی می‌شود که بازنمایی‌های (representations / تصوّرات) آن، «بازنمایی‌های جمعی»‌اند. در مورد این بازنمایی‌های جمعی نمی‌توان قواعد منطقی خود را که در خدمت مقاصد کاملاً متفاوتی است به کار برد. در مورد این بازنمایی‌ها حتی اصل امتناع تناقض و نیز دیگر قوانین تفکر استدلالی اعتباری ندارند. به نظر من مکتب جامعه‌شناسی فرانسوی دلیل کافی و متقنی برای بخش نخست نظریه‌ی خویش ارائه داده اما برای بخش دوم آن، نتوانسته است دلیل متقنی ارائه کند.^{۲۵}

در واقع عبارت آخری، انعکاس نظر مالدینوسکی است. ولی کاسیرر چند سطر بعد عقاید لوی - برول را که در واقع با عقاید خودش تفاوتی ندارند) به نام خودش و به منزله‌ی نظریاتی که درستی‌شان محرز است بیان می‌کند. می‌نویسد:

مسئله‌ی اصلی‌ها که در جهت عقلانی کردن اسطوره به عمل آمده‌اند، یعنی خواسته‌اند اسطوره را بیان تمثیلی حقیقتی تئوریک یا اخلاقی بدانند، کاملاً شکست خورده‌اند؛ زیرا آن‌ها، حقایق اساسی تجربه‌ی عرفانی را نادیده گرفته‌اند. خمیرمایه‌ی اسطوره، عاطفی است نه فکری. اسطوره و دین ابتدایی به هیچ وجه نامنسجم نیستند و از حس و عقل نیز بی‌بهره نمی‌باشند. اما انسجام آن‌ها بیشتر به وحدت احساس متکی است تا وحدت قواعد منطقی. وحدت احساس یکی از قوی‌ترین و عمیق‌ترین محرک‌های اندیشه‌ی ابتدایی است. اگر اندیشه‌ی علمی بخواهد واقعیت را توصیف و تبیین کند ناگزیر از به کار بستن روش عمومی خویش است که عبارت است از: طبقه‌بندی کردن امور و تنظیم و مرتب کردن آن‌ها. مثلاً علم، حیات را به قلمروهای مختلف و جداگانه تقسیم می‌کند که این قلمروها کاملاً از یکدیگر متمایزند. مرزهای میان گیاهان، جانوران و انسان و تفاوت‌های میان انواع، خانواده‌ها و جنس‌ها از نظر علم کاملاً اساسی و برطرف‌ناشدنی‌اند. اما اندیشه‌ی ابتدایی همه‌ی این تقسیم‌بندی‌ها و تمایزات را مردود می‌داند. بینش او از حیات ترکیبی است نه تحلیلی.... هیچ چیز شکل قطعی، تغییرناپذیر و ثابت و ایستایی ندارد. هر چیزی با مسخ شدن می‌تواند به چیز دیگری تبدیل شود.^{۴۶}

آیا همه‌ی این مطالب تکرار نظریات لوی - برول، اما به نام خود کاسیرر، نیست؟ کاسیرر می‌خواهد با آوردن نقل قولی از مالدینوسکی و انتقاد از لوی - برول امتیازی به او و هوادارانش داده باشد ولی موضع خود را که از لوی - برول نیز افراطی‌تر است همچنان حفظ کند! اتخاذ چنین روشی از سوی متفکری در مقام و شأن کاسیرر پذیرفتنی نیست. کاسیرر در اسطوره‌ی دولت مجدداً همین روش را اتخاذ می‌کند. مثلاً در رد نظریه‌ی ذهنیت «پیش - منطقی» لوی - برول می‌نویسد:

لوی - برول معتقد است و بر این عقیده‌ی خود مصرّ است که میان اسطوره و زبان رابطه‌ای تنگاتنگ موجود است. بخش ویژه‌ای از آثار او به مسائل زبان‌شناسی اختصاص دارد و زبان‌هایی را بررسی می‌کند که قبایل وحشی با آن‌ها سخن می‌گویند. او در این زبان‌ها همه‌ی آن خصلت‌هایی را می‌یابد که به ذهنیت انسان ابتدایی نسبت می‌دهد. آن زبان‌ها پر از عناصری هستند که در تقابل کامل با شیوه‌های اندیشه‌ی ما قرار دارند. اما این حکم لوی - برول با تجربه‌ی زبان‌شناختی‌مان در توافق نیست. بهترین متخصصان زبان‌شناس، کسانی که همه‌ی عمر خود را صرف بررسی زبان‌های قبایل وحشی کرده‌اند به نتیجه‌ای خلاف حکم لوی - برول رسیده‌اند... هیچ‌گونه مدرکی وجود ندارد که از وجود زبانی «پیش - منطقی» حکایت کند حتی یکی که بنا بر نظریه‌ی لوی - برول متناظر با حالت «پیش - منطقی» ذهن [انسان ابتدایی] باشد.^{۲۷}

البته کاسیرر سخنان خود را دقیق‌تر می‌کند و بدین ترتیب اعتبار ایراد بالا را کاهش می‌دهد. او می‌افزاید:

البته نباید اصطلاح «منطق» را به معنای بسیار محدود آن در نظر گرفت. نمی‌توان انتظار داشت که مقولات ارسطویی اندیشه، یا عناصر صرف و نحو زبان خودمان یا قواعد نحو یونانی یا لاتینی را در زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا بیابیم. این‌گونه انتظارات بی‌جا هستند.^{۲۸}

وقتی می‌گوییم که «نباید اصطلاح "منطق" را به معنای بسیار محدود آن در نظر گرفت» تلویحاً پذیرفته‌ایم که تلاش لوی - برول در جهت تعریف نوع منطقی که خصلت زبان و تفکر بومیان است در مفهوم او از «پیش - منطقی» تبلور یافته است؛ و گفتن این که نباید انتظار داشت که قواعد نحو یونانی یا لاتینی را در زبان‌های اقوام «ابتدایی» بیابیم باز هم از وزن و اعتبار انتقادی که متوجه نظریه‌ی لوی - برول شده است می‌کاهد. ولی تناقض‌گویی کاسیرر به همین جا ختم نمی‌شود. می‌نویسد:

این روزها اگر کتابی به زبان آلمانی بخوانم که در این ده‌ساله‌ی اخیر منتشر شده است، ... با کمال تعجب در می‌یابم که دیگر زبان آلمانی را نمی‌فهمم. [چون واژه‌هایی] که قبلاً به صورت توصیفی، منطقی و معنایی به کار می‌رفتند، اکنون به شکل واژه‌های جادویی به کار بسته می‌شوند تا تأثیرات معینی را ایجاد کنند و هیجانان خاص را برانگیزند. واژه‌های معمولی بار معنایی دارند اما کلمات نوساخته، باری از احساسات و هیجانان شدید دارند.^{۴۹}

آیا این سخن مؤید این نیست که نظر لوی - برول در مورد زبان‌های قبایل ابتدایی درست است؟ زیرا آن زبان‌ها نیز به جای آن که مفاهیم انتزاعی را بیان کنند احساسات و هیجانان را تحریک می‌کنند. آیا در این جا کاسیرر مجدداً مهر تأیید بر نظریات لوی - برول نزده است؟ کاسیرر حتی در مورد متفکری مانند کارلایل می‌گوید: «ذهن او [یعنی کارلایل]، ذهنی منطقی یا استدلالی نبود بلکه ذهنی شهودی بود».^{۵۰} پس چگونه ذهن انسان ابتدایی می‌تواند ذهنی منطقی و استدلالی باشد؟ حتی گوینو را نیز عارف می‌خواند و نوع استدلال‌هایش را مصادره‌ی به مطلوب می‌داند. کاسیرر می‌توانست نظریه‌ی لوی - برول را در مورد منطقی دیالکتیکی هگل نیز به کار ببندد. زیرا در منطق دیالکتیکی [مانند تفکر ابتدایی] هر چیز، بر اثر نوعی مسخ، به نقیض خودش تبدیل می‌شود. برخورد هگل با مقولات منطقی مانند برخورد جادوگر با اوراد است. همچنان که جادوگر با خواندن اوراد و بر زبان جاری کردن نام اشیاء آن‌ها را حاضر می‌کند، هگل نیز در فلسفه‌ی طبیعت خود به مقولات منطقی جسمیت می‌بخشد. در واقع لوی - برول می‌گفت با مطالعه‌ی ساختار ذهن انسان ابتدایی بی‌خواهیم برد که بخش زیادی از فلسفه و علم غربی، بقایای تفکر ابتدایی هستند. نمونه‌ی دیگری از امتیاز دادن به مالدینوسکی نقل قول‌هایی است که کاسیرر از او آورده است. کاسیرر از مالدینوسکی نقل می‌کند:

... اهالی استرالیای مرکزی از علم یا دانش واقعی بهره‌مندند، یعنی سنتی دارند که تحت نظارت تجربه و عقل است و کاملاً از تأثیر عناصر عرفانی برکنار است.^{۵۱}

۴۹. همین کتاب، ص ۴۰۶. ۵۰. همین کتاب، ص ۳۱۹.

۵۱. همین کتاب، ص ۴۰۱.

البته کاسیرر در این جا سخنان مالینوسکی را تحلیل و نقد نمی‌کند. در نقل قول فوق معلوم نیست منظور مالینوسکی از علم، تجربه و عقل چیست؟ آیا آن‌ها همان باری را دارند که این مفاهیم در فرهنگ غرب دارند؟ ولی کاسیرر بی‌درنگ سخنان مالینوسکی را نقض می‌کند، چون می‌نویسد:

در زندگی انسان وحشی این فرضیه به آسانی قابل فهم است که قدرت‌های انسانی و همدی نیروهای طبیعی را می‌توان در وجود یک فرد، متراکم و متمرکز کرد. اگر ساحر در کار خود آدم خبره‌ای باشد و وردهای جادویی را خوب بشناسد و بداند که چگونه آن‌ها را به موقع و به ترتیب درست به کار برد همه چیز را تصاحب می‌کند. او می‌تواند همدی بلاها را دور کند، هر دشمنی را شکست دهد و بر همدی نیروهای طبیعی فرمان براند.^{۵۲}

آیا فرمان راندن بر نیروهای طبیعی از طریق خواندن اوراد، علم است؟ و آیا چنین سنتی، بر تجربه و عقل متکی است؟ نگارنده معتقد است اگر انتقادهایی را که کاسیرر در رساله‌ای درباره‌ی بشر و نیز در اسطوره‌ی دولت از لوی - برول کرده و نیز نقل قول‌هایی را که از مالینوسکی آورده است حذف کنیم، تناقضات موجود در این دو کتاب از میان خواهند رفت. حتی وقتی کاسیرر از بینش گوینو انتقاد می‌کند، اختلاف فرهنگ‌ها را مد نظر دارد. مثلاً می‌نویسد:

این موضوع امر واقع شناخته شده‌ای بود که نژاد عامل مهمی در تاریخ بشر است و نژادهای مختلف، فرهنگ‌های متفاوتی بنا نهاده‌اند و این فرهنگ‌ها از بسیاری لحاظ در یک سطح نیستند و هم از لحاظ سرشت و هم از لحاظ ارزش با یکدیگر فرق دارند.^{۵۳}

و کاسیرر وجه مشترک همدی انسان‌ها را نه اندیشه‌ی علمی و تفکر استدلالی بلکه احساسات می‌داند. بنابراین هنر را حلقه‌ای می‌شناسد که همدی اقوام را به هم پیوند می‌دهد نه علم و تفکر استدلالی را.^{۵۴} در ارتباط با همین موضوع می‌توان مقابله و مقایسه‌ای را در نظر گرفت که کاسیرر میان اندیشه‌ی یونانی و اندیشه‌ی یهودی به

۵۲. همین کتاب، ص ۴۰۴. ۵۳. همین کتاب، ص ۳۴۴.

۵۴. همین کتاب، ص ۳۵۵-۳۵۶.

عمل آورده است.^{۵۵} این فصل از درخشان‌ترین فصل‌های کتاب است. اگر بینش کاسیرر از اسطوره و ساختار تفکر اسطوره‌ای متأثر از بسیاری کسان از جمله لوی - برول است در نوشتن فصل هفتم کتاب نیز کاسیرر پیشگامان زیادی داشته است که یکی از مهم‌ترین آنان مورخ - فیلسوف برجسته کارل یول است. او در کتاب خود، تاریخ فلسفه‌ی باستان^{۵۶} فرهنگ یونانی و ساختار اندیشه‌ی یونانی را با فرهنگ‌های بابلی و مصری و یهودی و اندیشه‌ی انسان شرقی مقابله و مقایسه می‌کند. اگر اندیشه‌ی یهودی، تکامل اندیشه‌ی مصری و اندیشه‌ی بابلی باشد، در کتاب اسطوره‌ی دولت مقابله و مقایسه‌ی فرهنگ یونانی با فرهنگ خاور نزدیک به اوج خود می‌رسد. هر فصل اسطوره‌ی دولت نشان و مهر نبوغ کاسیرر را بر خود دارد. بی‌جهت نیست که همکلاس و دوست کاسیرر، دیمیتری گاورونسکی در زندگی‌نامه‌ی علمی کاسیرر می‌گوید:

حتی اگر کاسیرر فقط همین یک کتاب [یعنی اسطوره‌ی دولت] را نوشته بود کافی بود که شهرت بسیاری، به عنوان یک دانشمند و فیلسوف، تا نسل‌های متمادی برای خود کسب کند.^{۵۷}

گاورونسکی معتقد است که کاسیرر فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک را در پاسخ به هرج و مرجی نگاشت که پس از شکست آلمان در جنگ جهانی اول بر افکار آلمانی‌ها حاکم بود. وی می‌گوید که کاسیرر تحت تأثیر این نظر ژرژ سورل قرار داشت که اسطوره نیروی محرکه‌ی غیر عقلانی در امور بشری است.^{۵۸} اما ایوان استرنسکی در کتاب خود، چهار نظریه درباره‌ی اسطوره در تاریخ قرن بیستم: کاسیرر، الیاده، لوی - اشتراوس، مالینوسکی، در این خصوص که ژرژ سورل در فرانسه یا آلمان تأثیر داشته است ابراز تردید می‌کند. استرنسکی می‌نویسد:

«سورل، برداشت دینی موسولینی از فاشیسم را تحت تأثیر قرار داد، اما سورل

۵۵. همین کتاب، فصل هفتم، بویژه ص ۱۵۹ - ۱۷۴.

56. Karl Joël, *Geschichte der Antiken Philosophie* (Tübingen, 1921).

57. Dimitry Gawronsky: "Ernst Cassirer: His Life and His Work." in *The Philosophy of Ernst Cassirer* ed. by Paul A. Schilpp (Open Court Pub. Co. 1949), p. 33.

۵۸. همان، ص ۲۴ - ۲۵.

تأثیر چندانی در فرانسه و آلمان نداشت.»^{۵۹} اما همچنان که نگارنده در مقاله خود به نام «لوکاج در کوه جادو»^{۶۰} نشان داده است توماس مان به هنگام نوشتن رمان کوه جادو تحت تأثیر کسان بسیاری، از جمله ژرژ سورل قرار داشته است؛ و نگارنده در مقاله‌ی دیگر خود به نام «لوکاج و حماسه»^{۶۱} شرح داده است که لوکاج کتاب‌های تئوری رمان و تاریخ و آگاهی طبقاتی را تحت تأثیر ژرژ سورل نگاشته است. بنابراین تأثیر ژرژ سورل بر متفکران آلمانی به هیچ وجه نامحتمل نیست. و در مورد فرانسه نیز نیکوس پولانتزاس در فاشیسم و دیکتاتوری^{۶۲} می‌نویسد که ژرژ سورل بر جنبش کارگری فرانسه تأثیرات مثبتی داشته است و اضافه می‌کند که گرامشی نیز بر همین عقیده بوده است. البته نقشی را که ژرژ سورل برای اسطوره قائل است درخور توجه است؛ زیرا او خود هم فاشیست بود و هم مارکسیست؛ و دو اسطوره‌ی فاشیسم و کمونیسم جهان را در قرن بیستم به خاک و خون کشیده‌اند. البته احتمال این که کاسیرر فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک را تحت تأثیر سورل تألیف کرده باشد ناچیز است. ولی در مورد اسطوره‌ی دولت چنین احتمالی می‌تواند وجود داشته باشد. نکته‌ای که در اسطوره‌ی دولت درخور توجه است، هم عنوان خود کتاب است و هم عنوان بخش سوم آن، یعنی «اسطوره‌ی قرن بیستم». کاسیرر به احتمال قریب به یقین عنوان بخش سوم کتاب خود را از کتاب آلفرد روزنبرگ به نام اسطوره‌ی قرن بیستم گرفته است. ژان کلود فرر در اثر خود، سالکان ظلمات: کاوشی در سرچشمه‌های باطنی نازیسم، می‌نویسد:

آلفرد روزنبرگ شخصیتی اغواگر و چند چهره است... او مردی است که بی‌پرده از هم‌نوایی اندیشه‌های جادویی با ناسیونال سوسیالیسم سیاسی دم زده و سالک سخت‌کوش نهان‌خانه‌هایی است که راه نازیسم را هموار کرده‌اند. روزنبرگ در شهر تالین کشور استونی در سال ۱۸۹۳ متولد شد و در آغاز تبعه‌ی روسیه بود و از دانشگاه مسکو دیپلم معماری گرفت.^{۶۳}

59. Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth Century History* (London, Macmillan, 1987), p. 17.

۶۰. یدالله موقن: «لوکاج در کوه جادو»، در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ.

۶۱. یدالله موقن: «لوکاج و حماسه»، در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ.

۶۲. فاشیسم و دیکتاتوری، ص ۲۰۲، زیرنویس شماره ۷.

۶۳. ژان کلود فرر، سالکان ظلمات: کاوشی در سرچشمه‌های باطنی نازیسم، ترجمه‌ی دکتر هوشنگ

وی سپس به ارتش سفید پیوست و چون امیدی به پیروزی ارتش سفید روسیه نداشت به کیف که در آن زمان در اشغال آلمان‌ها بود گریخت. وی بعداً با هیتلر ملاقات کرد. هیتلر از سال ۱۹۲۳، روزنبرگ را به چشم «فیلسوف حزب» می‌دید. روزنبرگ در انتخابات ۱۹۳۰ از سوی نازی‌ها نامزد انتخابات گردید و در همین سال کتاب خود، اسطوره‌ی قرن بیستم، را منتشر کرد. روزنبرگ پس از سقوط نازیسم بازداشت شد و در ماه مه ۱۹۴۵ در دادگاه نورنبرگ محاکمه و به جرم ارتکاب جنایات بر ضد بشریت به مرگ محکوم گردید و در ۱۶ اکتبر ۱۹۴۶ به دار آویخته شد. هیتلر درباره‌ی کتاب روزنبرگ می‌گفت: «اثر روزنبرگ بیشتر از آثار چمبرلن در خور توجه است». پس از کتاب نبرد من نوشته‌ی هیتلر، اسطوره‌ی قرن بیستم روزنبرگ بیشترین خواننده را در آلمان نازی داشت. فرر در سالکان ظلمات می‌نویسد:

هیتلر به علت درگیری شدید در سیاست عملی، تنها طرحی کلی از فلسفه‌ی نژادپرستی ترسیم کرد، ولی روزنبرگ در این طرح مکتبی بسیار پیش تاخت و درست در همین بُعد مشخص، اسطوره‌ی قرن بیستم بیش از نبرد من هیتلر نص اساسی رایش سوم شد، یعنی کتابی که هر یک از رهبران رژیم می‌بایست پیوسته به آن مراجعه می‌کرد.^{۶۴}

پس بجاست که به طور اجمالی نظر این «فیلسوف» نازی را درباره‌ی اسطوره بررسی کنیم. دیوید بیدنی در مقاله‌ای که به نام: «اندیشه‌ی انسان‌شناختی» در تحلیل اندیشه‌ی انسان‌شناختی کاسیرر نگاشته است در مورد اسطوره‌ی قرن بیستم روزنبرگ چنین می‌نویسد:

«اسطوره، بدان معنایی که روزنبرگ به کار می‌برد به جای آن که مفهومی در تقابل با علم باشد، بار مثبتی می‌یابد و به حقیقتی ارجاع می‌کند که متعالی تر از حقیقت علمی است. اسطوره، شهود یک نژاد یا یک قوم از طبیعت و از حیات است، و همین شهود اسطوره‌ای، خصلت خاص آن قوم و سرنوشت او را آشکار می‌کند. بر پایه‌ی این فرضیه، حقیقت امری نسبی می‌شود که در خدمت نیازها و

→ سعادت، (تهران، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۴)، ص ۱۲۶. برای آگاهی از زندگی و نظریات روزنبرگ به ص ۱۲۶ تا ۱۶۵ کتاب فوق رجوع کنید. ۶۴. همان، ص ۱۲۸.

الهام‌های روح قومی است و "حقیقت"، آن چیزی است که شکل و ارزش‌های باطنی این حیات ارگانیک را فزونی می‌بخشد. البته فقط انسان اروپای شمالی، و بویژه هیتلر، از این موهبت برخوردار بود که به طور خطاناپذیری آنچه را برای قوم (Volk) حقیقت است تعیین کند؛ زیرا مفهوم وجود یک معیار عینی و کلی برای حقیقت، از نظر نازی‌ها چیزی بود که یهودیان، کاتولیک‌ها و دموکرات‌ها جعل کرده بودند. به طور خلاصه می‌توان گفت که به نظر روزنبرگ اسطوره، حقیقتی عرفانی و وابسته به قوم است؛ و این حقیقت، به طور پراگماتیکی (مصلحت‌آمیز) بر اثر پیش‌آمدهای اجتماعی که برای قوم یا امت برگزیده پیش می‌آید تغییر کرده و بر اثر شرایط جدید، اعتباری تازه به دست می‌آورد.

"فلسفه"ی اسطوره‌شناسی روزنبرگ، اسطوره‌ی سیاسی است؛ بدین معنی که این "فلسفه"، برای اعمال سیاسی غیرعقلانی دولت و رهبران‌ش، توجیه عقلانی فراهم می‌کند. این "فلسفه"، تلاشی آگاهانه در جهت متزلزل کردن مبانی حقیقت عینی است که اعتبار جهانی دارد؛ تا بدین طریق منافع مورد نظر دولت را تأمین کند و بدین وسیله مانع توسل جستن به عقل مشترک یا متوسل شدن به معیارهای ارزشی پذیرفته شده‌ی جهان مدرن در مورد روابط بین‌المللی شود. همین تلاش در جهت توجیه اعمال غیرعقلانی حاکمان، اسطوره‌ی دولت است که کاسیرر با تمام وجود خویش آن را مردود می‌داند. «دیوید بیدنی در مورد یکی از نتایجی که از اسطوره‌ی دولت می‌توان گرفت، می‌نویسد: «به نظر می‌آید که کاسیرر در این اعتقاد ساده‌لوحانه‌ی بعضی از تکامل‌باوران قرن نوزدهم، که معتقد به پیشرفت خطی، رشد مداوم و یکنواخت نهادهای عقلانی بودند، سهیم نباشد. او معتقد است که مانند قلمرو زیست‌شناسی که بعضی از [انواع حیات] به وضع ابتدایی‌تری نزول می‌کنند، در قلمرو جامعه و فرهنگ نیز بعضی جوامع سیر قهقرای پیموده و به وضع ابتدایی‌تری سقوط می‌نمایند، با این تفاوت که این انسان‌های ابتدایی جدید که ذهنیتی غیرعقلانی (irrationalism) دارند، با مجهز شدن به تکنیک‌های علم مدرن بسیار خطرناک می‌شوند.»^{۶۵}

65. David Bidney. "Anthropological Thought" in, *The Philosophy of Ernst Cassirer* by Paul Arthur Schilpp (ed.) (Open Court Co. La Salle, Illinois, 1949), pp. 534-5.

نگارنده در این‌جا فقط به جنبه‌هایی از اسطوره‌ی دولت پرداخت که مورد توجه کروز قرار نگرفته است. نظر کروز در مورد کتاب اسطوره‌ی دولت که در واقع بخشی از کتاب او درباره‌ی ارنست کاسیرر است در پایان همین کتاب می‌آید تا خوانندگان هم به نقاط قوت و هم به نقاط ضعف اسطوره‌ی دولت واقف شوند.

تا کنون برخورد ما با فرهنگ غرب جنبه‌ی ایدئولوژیک داشته است. حُسن کاسیرر در این است که او ایدئولوگ نیست بلکه پژوهشگر و دانشمند است. خواننده با خواندن آثار کاسیرر فرهنگ غرب را، نه از چشم ایدئولوگ، بلکه از چشم مورخی نسبتاً بی‌غرض و متفکری منصف می‌بیند و در عین حال اندیشیدن را فرا می‌گیرد. و این چیزی است که سخت بدان نیازمندیم.

نگارنده مطالبی را که قبلاً در جاهای دیگر^{۶۶} اظهار داشته در این‌جا تکرار نکرده است. البته گفتنی است که ترجمه‌ی این کتاب بین سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۱ صورت گرفت؛ ولی اکنون، با تجدید نظر، به چاپ می‌رسد. مترجم سپاسگزار می‌شود اگر از لغزش‌های احتمالی در ترجمه، او را مطلع فرمایند.

آذرماه ۱۳۷۵ - یدالله موقن

۶۶. نگاه کنید به:

اسطوره یا افسانه‌ی دولت؟، (تهران، کیهان فرهنگی، سال ۶، ش ۱۱، (بهمن ۱۳۶۸، ص ۲۵-۳۹).

و آیا به راستی نظریه‌ی لوی - برول ابطال شده است؟، در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ.

اسطوره‌ی دولت

پیش‌گفتار چارلز هندل

این کتاب آخرین اثری است که پروفیسور ارنست کاسیرر نوشت. فقط چند روز پیش از مرگ ناگهانی و نابهنگام وی در سیزدهم آوریل ۱۹۴۵، استنساخ آن از روی دست‌نوشته‌ی او به انجام رسیده بود.

نیازی نیست که مؤلف یا فلسفه‌ی او را معرفی کنیم. نام و آثار پروفیسور کاسیرر هم اکنون به خوبی شناخته شده‌اند. وی در مدت چهار سال اقامت خویش در این کشور، جایی برای خود در فلسفه‌ی امریکا باز کرده است که می‌توان آن را از تقاضای روزافزونی دریافت که برای ترجمه‌ی آثار او وجود دارد؛ و خوشبختانه ترجمه‌ی آثار او در فواصل نسبتاً کوتاهی به دنبال هم منتشر می‌شوند.^۱ همچنین قول انتشار مجلد یادبودی داده شده است و بسیاری از پژوهشگران در آن جا مقالاتی نوشته‌اند و قرار بر این شده است که جزو مجموعه‌ی کتابخانه‌ی فیلسوفان زنده^۲ (ویراسته‌ی پل ا. شیلپ^۳ از دانشگاه نورت وسترن^۴) منتشر شود. زندگی‌نامه‌ی کاسیرر نیز در همان مجلد خواهد آمد. بدین‌سان برای مطالعه‌ی خود این مرد و اهمیت دستاورد عظیمش در جهان دانش، آن کتاب موقعیتی گران‌بها عرضه خواهد کرد.

گرچه مقدمه‌ای لازم نیست اما پیش‌گفتاری بر آخرین کتاب او مناسب می‌نماید. همه‌ی کسانی که کتاب لاک، تحقیق درباره‌ی فهم انسانی، را خوانده باشند به یاد می‌آورند که علاقه‌ی شخصی زنده‌تری احساس می‌کردند وقتی به آن صفحه‌ای

1. Charles W. Hendel

ترجمه‌های زیر جدیداً منتشر شده‌اند:

Rousseau, Kant, Goethe, trans. by James Gutmann, Paul O. Kristeller, and John H. Randall, Jr.

Princeton University Press, 1945); *Myth and Language*, trans. by Susanne K. Langer (Harper & Brothers, 1946).

2. Library of Living Philosophers

3. Paul A. Schilpp

4. Northwestern

می‌رسیدند که مؤلف چگونگی نگارش کتاب خویش را بازگو می‌کند و بویژه از بحث‌هایی سخن می‌راند که با دوستانش داشته است و آنان از او می‌خواسته‌اند که اندیشه‌هایی را که در ضمن گفتگوهای خود در آن سهیم بوده‌اند به جهانیان عرضه کند. درباره‌ی کتاب حاضر نیز جزئیات روشن‌کننده‌ای از همین گونه می‌باید گفت.

پروفسور کاسیرر در بهار ۱۹۴۱ از یوته بورگ^۵ سوئد به امریکا آمد. او پژوهشگر و فیلسوفی ممتاز بود و در اوج فعالیت‌های علمی خویش قرار داشت. وی پژوهشی عالمانه از مسئله‌ی شناخت منتشر کرده بود که تقریباً تمامی اندیشه‌ی غرب را در بر می‌گرفت.^۶ قید «تقریباً» به این سبب افزوده می‌شود چون جلد چهارمی که موضوع را «از مرگ هگل تا زمان کنونی» - منظور از زمان کنونی سال ۱۹۳۲ است - دنبال می‌کرد هنوز به صورت دست‌نوشته بود؛ و در واقع، کاسیرر به هنگام عزیمت خود به سوی امریکا آن را در سوئد گذاشته بود.^۷ هنگامی که برای نخستین بار مقدم پروفسور مهمان را به دانشگاه ییل گرامی داشتیم، از این اثر چاپ نشده‌ی او هیچ اطلاعی نداشتیم و در واقع، از بسیاری چیزهای خوب دیگر که برای ما ذخیره شده بود آگاه نبودیم. آنچه از کاسیرر تا آن وقت منتشر شده بود دستاوردی عظیم می‌نمود. ما او را مفسر برجسته‌ی فلسفه‌ی کانت می‌دانستیم. پژوهش‌های او درباره‌ی رنسانس^۸ و سده‌ی هجدهم^۹ بی‌شک شاهده‌ی بر نبوغ تاریخی وی هستند و چون بسیاری از آنچه از آثار او می‌شناختیم به بررسی فلسفه، علم و فرهنگ دوران گذشته ارتباط می‌یافت او را بیش از هر چیز به عنوان پژوهشگر فوق‌العاده باریک‌بین تاریخ

5. Göteborg

6. *Das Erkenntnisproblem* (Berlin B. Cassirer 1906, 1907, 1920) 3Bd.

[آخرین نشر کتاب مسئله‌ی شناخت در فلسفه و علم در دوران جدید در چهار مجلد و به سال ۱۹۷۳ است که آن را مؤسسه‌ی *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* و با اجازه‌ی دانشگاه ییل صورت داده است. - م.]

۷. این چهارمین مجلد از کتاب مسئله‌ی شناخت به انگلیسی ترجمه شده و دانشگاه ییل آن را به چاپ رسانده است.

8. *Individuum Und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Teubner Leipzig, Berlin, 1927)
[فرد و کیهان در فلسفه‌ی رنسانس]

9. *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubingen, J.C. B. Mohr, 1932).

[فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی بدالله موقن، (تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰)]

Goethe und die Geschichtliche Welt (Berlin, B. Cassirer, 1932).
گونه و جهان تاریخ

[اندیشه‌ها] می‌ستودیم؛ و برای چنین شناختی از او، دلیل دیگری نیز داشتیم؛ ما در جستجوی همین نوع پژوهشگر بودیم که امروز در فلسفه [فقدانش محسوس است و] سخت بدان نیازمندیم. بنابراین بیشتر به همین [بُعد تاریخی] آثار او توجه می‌کردیم تا به دیگر خصایص عالی ذهن و معلومات او که به زودی در حین تدریس و در ضمن گفتگوهای که با وی داشتیم - هنگامی که واقعاً در میان ما به عنوان یک همکار کار می‌کرد - به وضوح آشکار شدند.

هر وقت پروفیسور کاسیرر به بررسی موضوعی می‌پرداخت نه فقط با فهمی دقیق و ظریف آنچه را فیلسوفان گذشته درباره‌ی آن موضوع اندیشیده بودند بازنگری می‌کرد؛ بلکه هر آنچه را وابسته‌ی بدان بود از همه‌ی جنبه‌های تجربه‌ی انسانی مانند: هنر، ادبیات، دین، علم و تاریخ با نظری اصیل و موجز در کنار هم می‌گذاشت و در همه‌ی آن موضوع‌هایی که بررسی می‌کرد همیشه این نکته را به اثبات می‌رساند که شکل‌های مختلف شناخت و فرهنگ انسانی به هم مرتبط‌اند. بنابراین، وی علاوه بر تخیل تاریخنگاری و پژوهش به روش تاریخی، از نبوغ ترکیب فلسفی نیز برخوردار بود. این نکته‌ای بود که در دوره‌ی درس‌ها و سمینارهای نادری که وی پیایی در دانشگاه ییل و کلمبیا عرضه می‌کرد [مشهود می‌شد و] دانشجویان قدرشناس بر آن ارج می‌نهادند.

البته در بعضی از آثار منتشر شده‌ی او، چنان که از فیلسوفی حقیقی انتظار می‌رود، اندیشه‌ای اصیل و سیستماتیک نمایان و هویداست. سال‌ها پیش دو پژوهشگر در ترجمه‌ی انگلیسی دو اثر از او، یکی، مفهوم جوهر و مفهوم تابع و دیگری، تجربه‌ی نسبت اینشتاین پیش‌گام بوده‌اند.^{۱۰} در همان سال که ترجمه‌ی انگلیسی این دو اثر منتشر شد نخستین مجلد از دوره‌ی سه جلدی که موضوعش «صورت‌های سمبلیک» است انتشار یافت.^{۱۱} این اثر سیر و سیاحت اندیشه‌های خود کاسیرر است. فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، به معنایی، تحقق آرزوی پروفیسور

10. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity* trans. by William Curtis and Swabey Marie Collins Swabey (Chicago, Open Court Publishing Co., 1923).

11. *Die Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlin, B. Cassirer 1923-29).

همچنین بنگرید به:

Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie (Goteborg, Flanders),

Boktryckerei Aktiebolag, 1939.

کاسیرر در مقام یک متفکر خلاق و نظام‌آفرین است. این اثر مطالعه‌ی استادانه‌ای بود از شیوه‌های گوناگونِ فعالیتِ سمبل‌سازی که خصلتِ خاصِ انسان است که از طریق آن‌ها، جهانِ تجربه‌ی انسانی شکل می‌گیرد و بیان می‌شود. این بینش، بصیرتِ کانتی را در مورد نقش برخی شکل‌هایِ شهودِ حسی و مقولاتِ منطقی برای جهانی که انسان از طبیعت می‌آفریند توسعه می‌داد؛ کاسیرر اکنون استدلال می‌کرد که دیگر صورت‌ها نیز در ساختن جهانی که انسان بالفعل تجربه می‌کند و می‌شناسد کارکردی همانند دارند. همه‌ی صورت‌هایِ بیانِ فرهنگی مانند: زبان، اسطوره، هنر، دین، تاریخ و علم، در شناخت انسان از خود و در شناخت انسان از مجموعه‌ی پیرامونش یکسان دخالت دارند. در کتاب فلسفه‌ی صورت‌هایِ سمبلیک فلسفه‌ی خود کاسیرر درباره‌ی انسان و وجود مطرح است.

اما هنگامی که پروفیسور کاسیرر برای تدریس و تحقیق به امریکا آمد فلسفه‌ی صورت‌هایِ سمبلیک چندان شناخته نبود و سه جلد متن آلمانی این اثر به دشواری در دسترس فلسفه‌پژوهان این کشور قرار داشت. علاوه بر این، اثبات نظریه‌ی او مستلزم بررسی جزئیات مفصّلی از شواهد مربوط به صورت‌ها و شکل‌هایِ گوناگون فرهنگی بود [مانند: زبان، اسطوره و دین، علم و فلسفه] و تعداد کمی از پژوهشگران این فرم‌ها را تجربه کرده بودند و اکثر آنان چندان دانش وسیعی نداشتند که بتوانند برهان‌های ارائه شده در آن را بسنجند. از این‌رو شرحی اجمالی و ساده از این «انسان‌شناسی فلسفی»، آن‌چنان‌که خود کاسیرر آن را می‌نامید، مورد نیاز بود تا علاقه‌ی حلقه‌ی رو به افزایش دوستان و دانشجویان او را که آرزوی شناختن فلسفه‌اش را داشتند ارضا کند.

کاسیرر نیز دانشجویان و کسانی را که تازه به جمع او پیوسته بودند دوست می‌داشت و مایل بود که فلسفه‌ی خویش را به همه‌ی آنان بهتر بشناساند. بنابراین با فروتنی و تقریباً بی‌آن‌که در این باره حرفی بزند دست به کار شد و رساله‌ای موجز به زبان انگلیسی تألیف کرد به نام رساله‌ای درباره‌ی بشر.

اما این فیلسوف به هنگام نوشتن رساله‌ای درباره‌ی بشر به آن سوی حلقه‌ی بی‌واسطه‌ی دوستان و دانشجویان خویش نیز می‌نگریست. وی نیاز کلی زمان را تشخیص می‌داد. در آن روزهای جنگ، مسئله‌ی «بشر چیست؟» چنان مطرح بود که هیچ‌کس نمی‌توانست از اندیشیدن به آن خودداری ورزد. این نکته واضح می‌نمود که کوشش‌های عظیم‌تری از تلاش‌های لاک یا کانت یا دیگر ذهن‌های حسّاس سده‌ی

هجدهم - که کاسیرر آنان را به خوبی می‌شناخت و به آثارشان عشق می‌ورزید - مورد نیاز بود تا بتوان به پرسش «بشر چیست؟» پاسخ داد. علاوه بر پدیدارهای فهم یا خرد انسانی دیگر جنبه‌های مسئله نیز باید شناخته می‌شدند. پروفیسور کاسیرر در رساله‌ای درباره‌ی بشر این فرمان حکیمانه‌ی هنوز کارآمد را که سقراط داده بود تکرار کرد: خود را بشناس. مباحث کتاب تلاش انسان برای شناختن خود خویش را در تاریخ نشان می‌دهد و از این طریق موجبات فهم بهتری از شرایط انسان امروزی را فراهم می‌آورد.

بنابراین کاسیرر در رساله‌ای درباره‌ی بشر ضمن برآوردن نیاز دوستانش، هدفی وسیع‌تر و عام‌تر نیز در نظر داشته است. در عین حال که کتاب مذکور اصول اساسی فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک را عرضه می‌کند، در عین حال به فهم حکیمانه‌ی امروزی درباره‌ی این که بشر چیست نیز کمک می‌رساند.

با این وصف، آن کتاب همه‌ی مشغله‌ی ذهنی کاسیرر را نسبت به دوران تاریک و پریشانی که در آن به سر می‌بردیم، نشان نمی‌داد. اکثر مردم درباره‌ی این حقیقت که در مرحله‌ای بحرانی از تاریخ جهان قرار داشتیم به آسانی سخن می‌گفتند. از این رو طبیعی بود که انتظار داشته باشیم در ذهن آنان اندیشه‌هایی پریشان و مغشوش درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ و ماهیت تمدن غرب وجود داشته باشد. در چنین شرایطی احتمال پیدایش همه‌گونه شبه فلسفه‌هایی وجود داشت که از برخی ایدئولوژی‌ها یا عُلقه‌های سیاسی گویندگان‌شان الهام می‌گرفت. در این باره دوستان پروفیسور کاسیرر به او به منزله‌ی مردی می‌نگریستند که می‌توانست خردمندانه‌ترین حکم را بدهد. چون او می‌توانست موقعیت زمان ما را از دو منظر وسیع تاریخ و فلسفه تفسیر کند. آن کسانی که به او نزدیک بودند جسارت ورزیده از او پرسیدند: «آیا شما به جای نوشتن درباره‌ی تاریخ، علم و فرهنگ ادوار گذشته، نمی‌خواهید درباره‌ی معنی آنچه امروز رخ می‌دهد سخنی بگویید؟ شما از دانش و فرزاندگی بسیار برخوردارید - ما که با شما کار می‌کنیم این نکته را به خوبی می‌دانیم - اما شما باید دیگران را نیز از این دانش و فرزاندگی بهره‌مند کنید.»

سپس وی در زمستان ۴۴-۱۹۴۳ طرح نوشتن کتابی درباره‌ی «اسطوره‌ی دولت» را ریخت. مجله‌ی فورچون^{۱۲} در شماره‌ی ژوئن ۱۹۴۴ خلاصه‌ای از آنچه را وی تا آن

موقع نوشته بود، منتشر کرد. کتاب حاضر که در پی آن یعنی در سال ۴۵-۱۹۴۴ تألیف شد تحقق کامل آن طرح است و نزدیک‌ترین دوستان کاسیرر نوشتن چنین اثری را از او تقاضا کرده بودند.

پروفسور کاسیرر از من خواست که در مقام منتقد و ویراستار هم برای رساله‌ای درباره‌ی بشر و هم برای اثر حاضر خدمت کنم. مسئولیت من در مورد کتاب کنونی بس عظیم‌تر است؛ چون که این اثر پس از مرگ کاسیرر منتشر می‌شود. آنچه در این جا مایلم در مورد همکاری دانشگاهی خود با کاسیرر بیان کنم این است که اسطوره‌ی دولت عملاً به همان صورتی که کاسیرر نوشته است عرضه می‌شود. این کار از آن رو شدنی است چون یکی از توانایی‌های فوق‌العاده‌ی او این بود که می‌توانست، بدون کمک گرفتن از دیگران، انگلیسی را به روشنی و روانی و با درکی ظریف از معانی آن بنویسد.

در مورد کتاب پیشین یعنی رساله‌ای درباره‌ی بشر، مؤلف نخستین مسوده‌ی آن را برای انتقاد ارائه داد. زیرا وی همیشه خواهان انتقاد از مباحث فلسفی خویش و نیز به کارگیری زبان بود و هرگونه نظر اصلاحی را با قدردانی می‌پذیرفت و با فروتنی تمام هر نظر و ایرادی را می‌سنجید و می‌ستود. از نظر وی این یک اصل بود که هرگاه منتقدی که برخوردش با کتاب دوستانه است موضوع کتاب را به وضوح و به طور منطقی، آن‌گونه که مؤلف آن را ارائه داده است، نفهمد قصور باید از جانب مؤلف باشد نه منتقد. دیوید هیوم نیز چنین نظری داشت، او هم برای ذهن خواننده‌ی آثار خود همین ارج را قائل بود. در واقع بسیاری از پیشنهادها مربوط می‌شد به خلاصه و کوتاه کردن مطالب؛ مثلاً ضروری بود که نقل قول‌ها کوتاه شوند؛ زیرا کاسیرر همیشه مایل بود که بگذارد هر مؤلفی - که از او نقل قول می‌کرد - سخن خود را تام و تمام بگوید، و همین مسئله نه تنها بی‌جهت به حجم کتاب می‌افزود بلکه تناسب آنچه را خود کاسیرر می‌باید درباره‌ی آن نقل قول بیان کند، از میان می‌برد. جز مسائلی از این قبیل، بر مطالب او انتقادهای کمی وارد بود و چندان به حکم و اصلاح نیاز نداشت؛ کاسیرر نیز این پیشنهادهای اصلاحی را با کمال خوشرویی می‌پذیرفت.

اسطوره‌ی دولت به همان شیوه‌ی رساله‌ای درباره‌ی بشر برای انتشار آماده شده است؛ فقط با این تفاوت که مؤلف خود بخش سوم کتاب را به این صورتی که در این جا ارائه می‌شود هرگز دقیقاً ندید. همه‌ی حکم و اصلاحاتی که در بخش‌های یکم و

دوم متن ضروری می‌نمودند عملاً به وسیله‌ی خود کاسیرر بررسی شدند و در واقع بسیاری از آن‌ها را با هم مورد بحث قرار دادیم. امیدوارم که در پیرایش سومین و آخرین بخش کتاب، بدون تأیید نهایی خود کاسیرر، مطلبی را تغییر نداده باشم که از نظر او مهم بوده باشد. من ایمان دارم که در مدت چند سال همکاری دانشگاهی، فهم کاملی از عقاید یکدیگر حاصل کردیم. پیش از آن که کتاب آماده‌ی چاپ شود، در ژوئیه‌ی ۱۹۴۵ از من دعوت شد تا در ارتش ایالات متحده در انگلستان خدمت نمایم و در آن جا در دانشگاه ارتش فلسفه تدریس کنم. به هنگام عزیمت از ویرایش فصل هفدهم که درباره‌ی هگل است راضی نبودم. مایلم که از خدمات محبت‌آمیز همکار خود در دانشگاه ییل، پروفیسور براند بلانشارد^{۱۳} که نسخه‌ی کتاب را پیش از رفتن به چاپخانه بازبینی کرد و اصلاحات نهایی را به عمل آورد، سپاس‌گزاری کنم. همچنین باید از کار صادقانه و دقیق دکتر فردریش و. لنتس،^{۱۴} که قبلاً در دانشگاه نیوهیون مشغول به کار بوده است، به خاطر مقابله‌ی همه‌ی نقل‌قول‌ها و منابع سپاس‌گزاری نمایم. نامبرده درباره‌ی کاری که یک ویراستار باید به آن توجه کند و اموری که باید در موردشان تصمیم بگیرد پرسش‌های بسیاری مطرح کرد. در سایه‌ی این خدمات می‌توان اطمینان داشت که این اثر در جزئیات نیز از خصلتی پژوهشگرانه برخوردار باشد و این کیفیت لازمه‌ی هر کتابی است که با نام پروفیسور کاسیرر منتشر می‌شود. بجاست تا از این فرصت استفاده کرده از طرف دوستان و خانواده‌ی پروفیسور کاسیرر از علاقه و لطف شخصی آقای اویگن ا. دیویدسون^{۱۵} ویراستار انتشارات دانشگاه ییل سپاس‌گزاری کنم. رابطه‌ی او با این اثر صرفاً جنبه‌ی تجاری ندارد بلکه بیشتر از نوع ستایش و همدلی و لطف است. کاسیرر [چنانچه زنده می‌بود] مایل بود که این مطلب را بگوید، زیرا بر اثر تجربه‌ای که وی از اقامت خود در امریکا به دست آورده بود این‌گونه علایق از جمله‌ی آن چیزهایی بود که وی همیشه برایشان ارج قائل بود.

چارلز هندل

سیزدهم آوریل ۱۹۴۶

13. Brand Blanshard

14. Friedrich W. Lenz

15. Eugene A. Davidson

بخش یکم

اسطوره چیست

فصل یکم

ساختار اندیشه‌ی اسطوره‌ای

طی سی سال اخیر، در دوره‌ی میان دو جنگ جهانی اول و دوم، ما نه فقط از میان بحران شدید حیات سیاسی و اجتماعی گذشته‌ایم بلکه با مسائل تئوریک کاملاً تازه‌ای نیز روبه‌رو شده‌ایم. ما در شکل‌های اندیشه‌ی سیاسی تغییری بنیادین مشاهده کرده‌ایم. پرسش‌هایی نو مطرح و پاسخ‌های تازه‌ای داده شده‌اند. مسائلی که برای متفکران سیاسی سده‌های هجدهم و نوزدهم ناشناخته بودند ناگهان سربرکشیدند. شاید مهم‌ترین و هشداردهنده‌ترین خصوصیت تحول اندیشه‌ی سیاسی مدرن، ظاهر شدن قدرتی تازه باشد یعنی نیروی اندیشه‌ی اسطوره‌ای. در برخی نظام‌های سیاسی مدرن، غلبه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌ای بر اندیشه‌ی عقلانی آشکار است. به نظر می‌آید که اندیشه‌ی اسطوره‌ای پس از مبارزه‌ای شدید و کوتاه، پیروزی قطعی و آشکاری بر اندیشه‌ی عقلانی به دست آورده باشد. چگونه این پیروزی میسر گشت؟ چگونه می‌توان برای این پدیده‌ی نو که چنین ناگهانی در افق سیاسی ما ظهور کرد تبیینی یافت؟ پدیده‌ای که به نظر می‌آید، به معنایی، همه‌ی تصوّرات ما را در مورد خصلتِ حیاتِ عقلانی و اجتماعی مان واژگون کرده باشد؟

چنانچه به وضع کنونی حیات فرهنگی خویش بنگریم، یکباره احساس می‌کنیم که میان دو قلمرو مختلف آن، شکافی عمیق موجود است. هنگامی که انسان به عمل سیاسی دست می‌زند، به نظر می‌آید که از قواعدی پیروی می‌کند که با آن قواعدی که در فعالیت‌های صرفاً تئوریک و علمی خویش می‌شناسد کاملاً متفاوت‌اند. هیچ کس به این فکر نمی‌افتد که مسئله‌ای از علوم طبیعی یا فنی را با روش‌هایی حل کند که در حل مسائل سیاسی توصیه می‌گردند و به مرحله‌ی اجرا

گذاشته می‌شوند. در مورد نخست، جز روش‌های عقلانی چیز دیگری به کار گرفته نمی‌شود. در این جا به نظر می‌رسد که شالوده‌ی اندیشه‌ی عقلانی محکم است و قلمروش مدام گسترده‌تر می‌گردد. شناخت علمی و سلطه‌ی فنی بر طبیعت هر روز پیروزی‌های تازه و بی‌سابقه‌ای به دست می‌آورند. اما به نظر می‌آید که شکست اندیشه‌ی عقلانی در زندگی عملی و اجتماعی بشر قطعی و برگشت‌ناپذیر باشد. در این قلمرو از انسان عصر جدید می‌خواهند که هر آنچه را در سیر پیشرفت حیات عقلانی خود فرا گرفته است فراموش کند! او را نصیحت می‌کنند که به مراحل ابتدایی فرهنگ بشری باز گردد. در این جا اندیشه‌ی عقلانی و علمی به درماندگی خود علناً اعتراف می‌کنند و تسلیم خطرناک‌ترین دشمن خود می‌شوند.

برای این که علت شکست اندیشه‌ی عقلانی و علمی را در برابر اسطوره دریابیم - شکستی که در نخستین نگاه به نظر می‌آید که همه‌ی اندیشه‌های ما را در هم می‌ریزد و همه‌ی موازین منطقی ما را نقض می‌کند - باید از مبادی آغاز کنیم. هیچ کس نمی‌تواند به فهم منشأ و خصلت و نفوذ اسطوره‌های سیاسی نوامیدی داشته باشد مگر آن که نخست پاسخی برای یک پرسش اساسی بیابد یعنی پیش از آن که بتوان توضیح داد که اسطوره چگونه عمل می‌کند، باید دانست که اسطوره چیست. فقط زمانی که به بینشی روشن و واضح درباره‌ی ماهیت کلی اسطوره دست یافته باشیم، می‌توانیم برای معلول‌ها و پی‌آمدهای ویژه‌ی آن تبیینی بیابیم.

معنی اسطوره چیست؟ و نقش (function) آن در حیات فرهنگی بشر چیست؟ همین که این پرسش‌ها را مطرح کنیم در جنگ میان نظرات متقابل، خود را گرفتار می‌یابیم. در این مورد، جنبه‌ی ناراحت‌کننده، فقدان مواد تجربی نیست بلکه فراوانی آن‌هاست. اندیشه‌ی اسطوره‌ای را از زوایای مختلف بررسی کرده‌اند؛ هم تحول تاریخی و هم شالوده‌های روان‌شناختی آن را به دقت مطالعه نموده‌اند. فیلسوفان، مردم‌شناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان در این مطالعه سهیم بوده‌اند. به نظر می‌آید که اکنون همه‌ی اسناد و مدارک (facts) را در اختیار داشته باشیم؛ یعنی اسطوره‌شناسی تطبیقی داریم که همه‌ی مناطق جهان را در برمی‌گیرد و ما را از ابتدایی‌ترین شکل‌های [تفکر اسطوره‌ای] تا پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین دریافت‌های [دینی] رهبری می‌کند. اما در مورد یافته‌ها (data) به نظر می‌آید که زنجیره‌ی آن‌ها بدون این که هیچ حلقه‌ی اساسی مفقود باشد به هم متصل می‌شوند. اما تئوری

اسطوره هنوز هم سخت موضوع بحث و مناقشه است. هر مکتبی پاسخی می‌دهد و بعضی از این پاسخ‌ها در تناقض آشکار با یکدیگرند. در نظریه‌ای فلسفی درباره‌ی اسطوره باید پژوهش را از همین جا [یعنی از مناقشه‌ی مکتب‌های مختلف اسطوره‌شناسی] آغاز کرد.

بسیاری از انسان‌شناسان گفته‌اند که اسطوره، به رغم شکل‌های متعددش، پدیده‌ای بسیار ساده است که برای علت وجودی‌اش به تبیینی روان‌شناختی یا فلسفی پیچیده نیازی نیست. اسطوره، همان ساده‌لوحی است؛ زیرا اسطوره چیزی جز تقدیس ساده‌لوحی (sancta simplicitas) نژاد بشر نیست. اسطوره محصول تأمل یا تفکر نیست و نمی‌توان آن را به تمامی، فراورده‌ی تخیل دانست. صرف تخیل نمی‌تواند علت همه‌ی تناقضات و عناصر عجیب و غریب و خیالی اسطوره باشد؛ بلکه بیشتر نادانی اولیه‌ی بشر است که باعث این یابوه‌گویی‌ها و تناقض‌گویی‌هاست. بدون این «نادانی اولیه»، اسطوره‌ای هم پدید نمی‌آید.

در نگاه نخست چنین پاسخ‌هایی خیلی موجه می‌نمایند؛ اما همین که به مطالعه‌ی تحول اندیشه‌ی اسطوره‌ای در تاریخ بشر می‌پردازیم ایرادهای اساسی به این‌گونه پاسخ‌ها وارد می‌شود. زیرا از نظر تاریخی، هیچ فرهنگ بزرگی را نمی‌یابیم که زیر سیطره‌ی اسطوره و تحت تأثیر عناصر اسطوره‌ای نبوده باشد. آیا باید گفت که فرهنگ‌های بابلی، مصری، و چینی، هندی و یونانی جز چند نقاب و لباس مبدل «نادانی اولیه»ی بشر چیز دیگری نیستند، و در اصل، فاقد هرگونه ارزش و معنای مثبتی هستند؟

مورخان تمدن انسانی هرگز نمی‌توانند چنین نظری را بپذیرند. آنان می‌باید در جستجوی تبیین رساتر و بهتری باشند. اما پاسخ‌هایشان در بیشتر موارد همان‌قدر متفاوت است که علایق علمی‌شان. شاید بتوان گرایش ذهنی آنان را ضمن تشبیهی شرح داد. در کتاب فاوست^۱ گوته صحنه‌ای هست که فاوست را در آشپزخانه‌ی ساحره می‌بینیم که در انتظار معجونی است که ساحره درست کرده است تا با خوردن آن، جوانی خویش را بازیابد. وی همچنان که در برابر آینه‌ای سحرآمیز ایستاده است ناگهان منظره‌ای شگفت‌آور می‌بیند. در آینه تصویر زنی با زیبایی فوق طبیعی ظاهر

می‌گردد. فاوست از دیدن آن به وجد می‌آید و مسحورش می‌شود. ولی مفیستو^۲ که در کنار او ایستاده بر اشتیاقش می‌خندد. او بهتر می‌داند؛ او می‌داند که آنچه فاوست دیده است شکل زن واقعی نیست بلکه آن تصویر فقط مخلوق ذهن خود فاوست است. هنگام مطالعه‌ی تئوری‌های مختلفی که در سده‌ی نوزدهم بر سر تبیین رمز و راز اسطوره با یکدیگر رقابت می‌کردند می‌توان این صحنه را به یاد آورد. شاعران و فیلسوفان رومانتیک نخستین کسانی بودند که از جام جادویی اسطوره نوشیدند و احساس کردند که نیروی تازه‌ای گرفته و دوباره جوان شده‌اند. از آن پس، آنان همه چیز را در هیئت تازه و مبدل دیدند و دیگر نتوانستند به جهان متعارف، به جهان عوام (*profanum vulgus*)، بازگردند. در نظر یک رومانتیک راستین میان اسطوره و واقعیت اختلاف بارزی موجود نبود؛ درست همان‌گونه که جدایی میان شعر و حقیقت ناچیز بود. شعر و حقیقت، اسطوره و واقعیت به هم راه می‌یافتند و بر هم منطبق می‌شدند. نوفالیس می‌گفت: «شعر چیزی است که به طور مطلق و اصیل واقعی است و هسته‌ی فلسفه‌ی من این است: هرچه شعری‌تر، حقیقی‌تر.»^۳ پیامدهای این فلسفه‌ی رومانتیک را شلینگ در دو اثر خود یکی نظام ایده‌آلیسم فراباشی^۴ و دیگری درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی اسطوره‌شناسی و وحی^۵ ارائه داد. آنچه در این درس‌های دانشگاهی درباره‌ی اسطوره گفته شده آن چنان با داوری فیلسوفان عصر روشنگری در مورد اسطوره مغایر است که اختلافی بیش از آن تصورپذیر نیست. آنچه در این جا می‌یابیم واژگونی همه‌ی ارزش‌های [عصر روشنگری] است، اسطوره که پست‌ترین مقام را داشت ناگهان به عالی‌ترین مقام ارتقاء یافته است. نظام فلسفی شلینگ یک «نظام این‌همانی» است. در چنین نظامی نمی‌توان میان جهان ذهنی (*subjective*) و جهان عینی (*objective*) تمایز بارزی قائل شد. عالم، عالمی روحانی است. این عالم روحانی یک کل آلی منسجم و متصلی را تشکیل می‌دهد. این تمایز کاذب اندیشه و انتزاع محض است که «مثال / *idea*» را از «واقع / *real*» جدا می‌کند.

2. Mephisto

3. Novalis, Fr. 31, in "Schriften", ed. Jacob Minor (Jena, E. Diederichs, 1907), III, 11.

4. *System of Transcendental Idealism*

5. *Lectures on the Philosophy of Mythology and Revelation*

ایده و واقع در تقابل با یکدیگر نیستند بلکه بر هم منطبق‌اند. شلینگ در درس‌های دانشگاهی خود با شروع از همین پیش‌فرض، برداشتی کاملاً نو از نقش اسطوره ارائه می‌دهد. این برداشت ترکیبی بود از فلسفه، تاریخ، اسطوره و شعر؛ چنین معجونی پیش از این، هرگز درست نشده بود.

نسل‌های بعدی، دربارهی خصلت اسطوره بینش معقول‌تری اتخاذ کردند. آنان دیگر به مابعد الطبیعه‌ی اسطوره علاقه‌ای نداشتند بلکه به مسئله با رویکردی تجربی برخورد کردند و کوشیدند آن را با روش‌های تجربی حل کنند. اما طلسم کهن هرگز شکسته نشد. هنوز هم هر پژوهشگری در اسطوره چیزهایی می‌یافت که با آن آشنایی بیشتری داشت. در واقع مکتب‌های مختلف در آینه‌ی جادویی اسطوره تنها چهره‌های خود را می‌دیدند. زبان‌شناس در آن دنیایی از واژه‌ها و نام‌ها می‌دید، فیلسوف، «فلسفه‌ی بدوی» می‌یافت و روان‌پزشک، عوارض عصبی پیچیده و جالب توجه‌ی مشاهده می‌کرد.

از دیدگاه دانشمند برای فرمول‌بندی مسئله دو راه متفاوت وجود داشت؛ جهان اسطوره‌ای را یا می‌بایست طبق اصول جهان تئوریک یعنی جهان علم تبیین کند یا خلاف آن را مورد تأکید قرار دهد؛ یعنی به جای جستجوی تشابه میان علم و اسطوره بر عدم شباهت و سازش‌ناپذیری آن دو تأکید کند. در جدال میان مکتب‌های مختلف با معیارهای صرفاً منطقی به دشواری می‌توان دآوری کرد. کانت در فصل مهمی از نقد خرد ناب به بررسی تقابلی اساسی در روش تفسیر علمی می‌پردازد. به عقیده‌ی او پژوهشگران و دانشمندان به دو گروه تقسیم می‌شوند. یک گروه از اصل «همگونی» و گروه دیگر از اصل «ویژگی» پیروی می‌کنند. گروه نخست درصدد است که پدیدارهای کاملاً گوناگون را به وجه مشترکی بکاهد و تحویل کند، در حالی که گروه دیگر از پذیرش این وحدت دروغین یا تشابه کاذب سرباز می‌زند و به جای تأکید بر وجوه مشترک، همیشه در پی یافتن تفاوت‌هاست.

بنا بر اصول خود فلسفه‌ی کانت این دو تمایل متعارض نیستند، زیرا آن دو هیچ‌گونه اختلاف هستی‌شناختی یعنی اختلافی در طبیعت و ذات «اشیای فی‌نفسه» را بیان نمی‌کنند بلکه بیشتر علایق دوگانه‌ی خرد انسانی را نشان می‌دهند. شناخت انسانی تنها با پیروی از هر دو شیوه و ارضای هر دو گرایش به هدف خویش می‌رسد. شناخت انسانی باید بنا بر دو «اصل انتظام‌بخش / regulative principle»

متفاوت عمل کند: اصل مشابهت و اصل عدم مشابهت، اصل همگونی و اصل ناهمگونی. زیرا برای کار خرد، این دو قاعده (maxim) به یکسان ضروری‌اند. اصل منطقی جنس‌ها (genera) که این همانی [اشیاء و امور] را اصل موضوعه می‌کند با اصل دیگری متعادل و متوازن می‌شود؛ یعنی با اصل انواع که کثرت و گوناگونی اشیاء لازمه‌ی آن است. این اصل به فهم توصیه می‌کند که نسبت به وجوه افتراق پدیدارها همان‌قدر توجه نماید که نسبت به وجوه اشتراک‌شان. کانت می‌گوید:

این علایق دوگانه در شیوه‌ی نگرش دانشمندان علوم طبیعی نمایان می‌شود. برخی از آنان... تقریباً مخالف چندگانگی‌اند و همواره در جستجوی یگانگی جنس‌هایند؛ در حالی که دیگر پژوهندگان... همواره پدیدارهای طبیعت را چنان گوناگون می‌بینند که دیگر به تعیین پدیدارهای طبیعت بنا بر اصول کلی امیدی نمی‌توان داشت.^۶

آنچه کانت در این جا درباره‌ی بررسی پدیدارهای طبیعی می‌گوید در مورد پژوهش پدیدارهای فرهنگی نیز صادق است. اگر تفسیرهای مختلفی را که پژوهشگران سده‌های نوزدهم و بیستم از اندیشه‌ی اسطوره‌ای ارائه کرده‌اند دنبال کنیم مثال‌های بارزی از این دو گرایش [ذهنی] می‌یابیم. همیشه پژوهنگانی با مرجعیت عالی علمی وجود داشته‌اند که آماده‌ی انکار هرگونه تفاوت فاحشی میان تفکر اسطوره‌ای و اندیشه‌ی علمی بوده‌اند. البته با در نظر گرفتن همه‌ی مدارک شناخته شده و مجموعه‌ی شواهد تجربی [محقق می‌شود که] ذهن انسان ابتدایی نسبت به ذهن علمی به مراتب در سطحی پایین‌تر و نازل‌تر قرار دارد. اما تفسیر این اسناد و مدارک طبق شیوه‌های تفکر و استدلال خودمان صورت می‌گیرد و متوافق با آن در آورده می‌شود.

مثلاً چنین تلقی‌ای در اثری مشهود است که بیش از هر کتاب دیگری نماینده‌ی

6. Kant, *Critique of Pure Reason*. English trans. by F. Max Müller (London Macmillan & Co., 1881), II, 561 f.

در ترجمه‌ی عبارت فوق مترجم فارسی از متن اصلی آلمانی نقد خرد ناب که ارزست کاسیرر ویراستار آن بوده، استفاده کرده است (مجموعه‌ی آثار کانت، جلد سوم، ص ۴۴۸). همچنین از ترجمه‌ی نورمن کمپ اسمیت (ص ۵۴۰) سود جسته است.

علم جدید انسان‌شناسی تجربی است که در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم شروع به پیشرفت کرد.

شاخه‌ی زرین^۷ گنجینه‌ی عظیمی برای هرگونه پژوهش انسان‌شناختی شده است. پانزده جلد شاخه‌ی زرین^۸ شامل مواد شگفت‌آوری است که از همه‌ی مناطق جهان و از نامتجانس‌ترین منابع گردآوری شده است. اما فریزر فقط به جمع‌آوری پدیدارهای اندیشه‌ی اسطوره‌ای و جای دادن آن‌ها تحت عنوان‌های کلی اکتفا نکرد، بلکه کوشید تا آن‌ها را بفهمد و معتقد بود تا زمانی که اسطوره را قلمروی مجزا از تفکر بشر می‌شناسند درک مظاهر اندیشه‌ی اسطوره‌ای و اعتقادات اسطوره‌ای ناممکن است. باید یک‌بار و برای همیشه به جدایی اندیشه‌ی اسطوره‌ای [از بخش‌های دیگر اندیشه‌ی انسانی] پایان داد. اندیشه‌ی انسان همگون است و هرگز شکافی در آن دیده نمی‌شود. اندیشه‌ی انسان از آغاز تا پایان، از نخستین گام‌های مقدماتی تا عالی‌ترین مدارج همیشه یکسان و متجانس باقی می‌ماند.

فریزر در دو جلد نخست شاخه‌ی زرین این اصل را در تحلیل جادو به کار می‌بندد. بنا بر نظریه‌ی وی، میان انسانی که مناسک جادویی انجام می‌دهد با دانشمندی که در آزمایشگاه به آزمایش فیزیکی یا شیمیایی مشغول است در اصل فرقی نیست.

جادوگر، پزشک قبایل ابتدایی و دانشمند مدرن، هر دو بنا بر اصولی یکسان فکر و عمل می‌کنند. فریزر می‌گوید:

هر جا جادوی همدلانه (sympathetic) در شکل ناب و بی‌غشش رخ می‌گشاید فرض می‌کند که در طبیعت، بی‌آن که عاملی شخصی یا روحی مداخله‌ای داشته باشد، یک حادثه به ضرورت و به طور تغییرناپذیری به دنبال حادثه‌ای دیگر می‌آید. بنابراین مفهوم اساسی جادو با مفهوم علم مدرن یکی است؛ چون که زیربنای کلی سیستم جادو ایمانی ضمنی اما واقعی و راسخ به نظم و یکنواختی طبیعت است. ساحر شکی ندارد که علل یکسان همیشه معلول‌های همانند را در پی خواهند داشت، و اجرای مراسم ویژه به همراه طلسم

7. Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*

۸ [شاخه‌ی زرین مجموعاً سیزده جلد است که جلد دوازدهم آن فهرست اعلام است. - م.]

مخصوص، به طور حتم، نتایج مطلوب را به بار خواهد آورد... بنابراین میان برداشت جادو از حوادث جهان و برداشت علمی از آنها همانندی نزدیکی موجود است. در هر دوی این‌ها، ترتب و توالی رویدادها، کاملاً منظم و حتمی است و رویدادها طبق قوانینی تغییرناپذیر به وقوع می‌پیوندند. عمل این قوانین را می‌توان دقیقاً پیش‌بینی و محاسبه کرد، عناصر دمدمی، تصادفی و اتفاقی و عَرَضی از سیر رویدادهای طبیعت به دور رانده می‌شوند... عیب مخرب جادو در فرض عمومی آن از ترتب و توالی رویدادها که طبق قانون صورت می‌گیرند نیست، بلکه در دریافت به تمامی نادرستش از سرشت قوانین خاصی قرار دارد که بر ترتب و توالی پدیدارها حاکم است... مناسک جادویی، کاربردهای کاملاً نادرست یکی از دو قانون بنیادین اساسی تفکر است؛ یعنی تداعی اندیشه‌ها بر اثر مشابهت و تداعی اندیشه‌ها بر اثر مجاورت فضایی و توالی زمانی... اصول تداعی فی‌نفسه عالی‌اند و در واقع برای کار کردن ذهن انسان وجودشان مطلقاً ضروری است. اگر اصول تداعی به طور مشروع به کار بسته شوند، علم را به بار خواهند آورد؛ اما اگر به طور نامشروع به کار روند، جادو، خواهر حرام‌زاده‌ی علم، را به وجود خواهند آورد.^۹

فریزر در اعتقاد به چنین نظری تنها نبود. او ادامه‌دهنده‌ی سنتی بود که به اوایل پیدایش انسان‌شناسی علمی در سده‌ی نوزدهم باز می‌گشت. سر. ای. بی. تایلور کتاب خود، فرهنگ بدوی، را در سال ۱۸۷۱ منتشر کرد. گرچه سخن از فرهنگ انسان ابتدایی بود اما تایلور از پذیرش مفهوم معروف به «ذهن ابتدایی» سرباز زد. بنا بر نظر او میان ذهن انسان وحشی و ذهن انسان متمدن هیچ اختلاف اساسی موجود نیست. اندیشه‌های انسان وحشی شاید در نگاه نخست، آشفته به نظر آیند، اما به هیچ وجه آشفته و متناقض نیستند. منطق اندیشه‌ی انسان وحشی، به معنایی، خدشه‌ناپذیر است.

آنچه میان تفسیر انسان وحشی از جهان و دریافت‌های مفهومی ما از جهان اختلاف بزرگی به وجود می‌آورد، فرم‌ها یا صورت‌های اندیشه یعنی قواعد

9. *The Golden Bough*, Pt. I: *The Magic Art and the Evolution of Kings* (3rd ed. New York, Macmillan Co., 1932), I, 220.

استدلال و تعقل نیستند بلکه محتواست؛ یعنی داده‌ها و معلوماتی است که قواعد استدلال و تعقل را در آن‌ها به کار می‌بندیم. همین که خصلت این داده‌ها را درک کردیم، در وضعی قرار می‌گیریم که خود را به جای انسان وحشی بگذاریم، مانند او بیندیشیم و همچون او احساس کنیم.

بنا بر نظر تایلور نخستین شرط لازم برای مطالعه‌ی منظم (systematic) نژادهای فروتر، ارائه‌ی تعریفی مقدماتی از دین است. در این تعریف نمی‌توان اعتقاد به خدایی متعالی، داوری پس از مرگ [اعتقاد به آخرت]، بت‌پرستی و یا اجرای قربانی‌ها را وارد کرد. زیرا مطالعه‌ی دقیق‌تر یافته‌های قوم‌شناختی ما را متقاعد می‌کند که چنین جنبه‌هایی برای پیدایش دین، شرط لازم و ضروری نیستند. آن‌ها فقط وجهی ویژه از حیات دینی را ارائه می‌دهند نه جنبه‌ی جهان‌شمول و کلی آن را.

چنین تعریف محدودی این نقص را دارد که دین را بیشتر با تحولات خاصی [از آن] یکی بداند نه با آن انگیزه‌ی عمیق‌تر که زیر ساخت این تحولات است. به نظر می‌آید که بهترین [راه برای تعریف مقدماتی دین این باشد] که بی‌درنگ به همین منبع اساسی روی آوریم و مدعی شویم که اعتقاد به ارواح (spiritual beings) مقدماتی‌ترین تعریف دین است.^{۱۰}

هدف کتاب تایلور این بود که تحت عنوان جاندار انگاری (animism) زیربنای عمیق نظریه‌ی اعتقاد به ارواح را بررسی کند که تجسم ذات فلسفه‌ی روح‌باوری (spiritualistic philosophy) در تقابل با فلسفه‌ی ماده‌باوری (materialistic philosophy) است.

در این جا نیازی نیست که وارد جزئیات نظریه‌ی مشهور جاندار انگاری تایلور شویم. آنچه از نظر ما در خور توجه است نتایج اثر تایلور نیست، بلکه روش اوست. تایلور اصل روش شناختی که کانت در نقد خردناب آن را «اصل همگونی» نامیده است به حد افراط به کار بسته است. در کتاب او فرق میان ذهن انسان ابتدایی و ذهن انسان متمدن تقریباً محو شده است. انسان بدوی همانند فیلسوفی واقعی می‌اندیشد و عمل می‌کند. او داده‌های حسی - تجربی خود را ترکیب می‌کند و می‌کوشد که آن‌ها

10. Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, (London, 1871, 1st Am. ed. New York, Henry Holt & Co., 1874), chap. xl, pp. 417-502.

را همساز و بسامان کند. اگر توصیف تایلور را بپذیریم باید بگوییم که اختلاف میان خام‌ترین شکل‌های جاندار انگاری و پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین نظام‌های فلسفی و کلامی تنها در رتبه و درجه است. همه‌ی آن‌ها مبدأ مشترکی دارند و به دور یک مرکز می‌گردند. [این مبدأ مشترک] این معجزه‌ی همیشگی و وحشت همیشگی برای انسان، چه انسان وحشی و چه فیلسوف، در همه‌ی زمان‌ها [و همه‌ی مکان‌ها] پدیده‌ی مرگ بوده است. جاندار انگاری و مابعدالطبیعه تلاش‌های متفاوتی برای کنار آمدن با حقیقت مرگ هستند و می‌کوشند که مرگ را به شیوه‌ای عقلانی و فهم‌پذیر تفسیر کنند. روش‌های تفسیر بسیار متفاوت‌اند، اما هدف نهایی همیشه یکی است. تایلور می‌نویسد:

نخست، چه چیزی باعث می‌شود که میان کالبد زنده و کالبد مرده فرق به وجود آید؟ چه عللی سبب بیداری، خواب، جذب، بیماری و مرگ می‌شوند؟ دوم: آن شکل‌های انسانی که در رؤیاها و مکاشفه‌ها ظاهر می‌شوند چیستند؟ فیلسوفان وحشی باستان با نگرستن به این دو گروه از پدیدارها، احتمالاً نخستین گام را با این استنتاج بدیهی برداشتند که هر بشری دارای دو چیز است که این دو چیز به او تعلق دارند: یکی جان و دیگری خیال. مسلماً این دو در ارتباط نزدیک با کالبدند. جان سبب می‌شود که کالبد احساس کند، بیندیشد و عمل نماید. خیال، تصویر کالبد یا خود دوم اوست. هم جان و هم خیال چیزهایی به نظر می‌آیند که از کالبد جداشدنی‌اند. زیرا جان می‌تواند از کالبد دور شود و آن را بی‌حس یا مرده بر جای گذارد؛ و خیال، دور از کالبد [در ذهن] اشخاص ظاهر می‌شود. به نظر می‌آید که برداشتن دومین گام نیز برای وحشیان آسان بوده است، زیرا می‌بینیم که بر نداشتن آن برای انسان‌های متمدن بسیار دشوار است. این دومین گام صرفاً عبارت از این بود که جان را با خیال ترکیب کنند. جان و خیال به کالبد تعلق دارند، پس چرا به یک دیگر تعلق نداشته و تجلیات یک روح نباشند؟ پس بگذار آن دو یگانه شوند و نتیجه‌ی این وحدت، همان برداشت بسیار مشهور است که می‌توان آن را خیال - روح یا شبح - روح توصیف کرد... بسیار بعید می‌نماید که این اعتقادات که در سراسر جهان رایج است حاصل قرارداد باشند یا دل‌خواسته و [بی‌سبب] به وجود

آمده باشند. و به ندرت می‌توان مشابهت این اعتقادات را میان نژادهایی که دور از یک دیگر به سر می‌برند دلیل بر نوعی ارتباط میان آنان دانست، حتی بررسی چنین موضوعی موجه نیز نیست. این اعتقادات نظریاتی هستند که به مؤثرترین وجه به محسوسات ساده و بدیهی بشر، بدان‌گونه که فلسفه‌ی نسبتاً همساز و عقلانی انسان ابتدایی این محسوسات ساده را تفسیر می‌کند، پاسخی [قانع‌کننده] می‌دهند.^{۱۱}

در توصیف مشهور لوی - بروول از «ذهنیت ابتدایی»، وارونه‌ی برداشت فوق را می‌یابیم. بنا بر نظر لوی - بروول وظیفه‌ای که نظریه‌های پیشین بر عهده گرفته بودند تحقق‌ناپذیر می‌بود، زیرا موضوع و محمول ناقض یک دیگرند. بیهوده است که در جستجوی وجه مشترکی میان ذهنیت (mentality) انسان ابتدایی و ذهنیت خودمان برآییم. این دو از یک جنس نیستند؛ بلکه با یکدیگر در تقابل کامل قرار دارند. قواعدی که در نظر انسان متمدن بی‌چون و چرا و نقض‌ناشدنی هستند؛ برای اندیشه‌ی انسان ابتدایی ناشناخته‌اند و او آن‌ها را پیاپی نقض می‌کند. ذهن انسان وحشی توانایی انجام آن فراگردهای استدلالی و تعقلی را ندارد که در نظریه‌های فریزر و تایلور به آن نسبت داده می‌شود. ذهن انسان ابتدایی منطقی نیست بلکه «پیش - منطقی / pre-logical» یا عرفانی (mystic) است. این ذهن عرفانی حتی مقدماتی‌ترین اصول منطق ما را آشکارا نقض می‌کند. انسان وحشی در جهانی از آن خود به سر می‌برد، جهانی که تجربه نمی‌تواند بدان راه یابد و صورت‌های اندیشه‌ی ما بدان دسترسی ندارند.^{۱۲}

چگونه درباره‌ی این مناقشه داوری کنیم؟ اگر کانت درست گفته باشد باید گفت که در این جا هیچ معیار عینی وجود ندارد که در این داوری راهنمای ما باشد. زیرا پرسش، پرسشی هستی‌شناختی یا امر واقعی (factual) نیست بلکه پرسشی روش‌شناختی است. هم اصل «همگونی» و هم اصل «ویژگی» تنها تمایلات گوناگون اندیشه‌ی علمی و علایق خرد بشری را توصیف می‌کنند. کانت می‌گوید:

11. Tylor, *op. cit.* I, 428 f.

12. B. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, F. Alcan, 1910), Introduction. English trans., *How Natives Think* (London and New York, George Allen & Unwin, 1926).

امن همه‌ی اصول ذهنی را که از ماهیت شیء ناشی نمی‌شوند بلکه از علایق خرد به امکان تکمیل شناخت معینی از شیء منبعث می‌گردند قواعد کلی (maxim) خرد می‌نامم. از این رو قواعد کلی خرد نظری (speculative reason) به تمامی بر علایق نظری متکی‌اند. گرچه ممکن است عینی به نظر آیند.^{۱۳} هنگامی که که اصول انتظام‌بخش، اصول صرفاً تشکیل‌دهنده‌ی شیء (object)، به حساب آیند و به این ترتیب به منزله‌ی اصول عینی به کار روند ممکن است با یکدیگر دچار تعارض شوند.

اما هنگامی که اصول انتظام‌بخش صرفاً به منزله‌ی قواعد کلی پذیرفته گردند هیچ‌گونه تعارض واقعی میان آن‌ها به وجود نخواهد آمد؛ و آن افتراق‌ها صرفاً علایق خردشناخته می‌شوند که به پیدایش شیوه‌های مختلف تفکر می‌انجامد. اما، در واقع، خرد فقط علاقه‌ای یگانه دارد و کشمکش قواعد کلی آن تنها تفاوت در روش‌ها (ی پژوهش) و محدودیت‌های متقابل این روش‌ها را نشان می‌دهد که خرد از طریق این روش‌های متفاوت یگانه علاقه‌ی خود را ارضاء می‌کند. از این رو متفکری ممکن است بیشتر به چندگانگی علاقه‌مند باشد (بنا بر اصل ویژگی) و متفکری دیگر به یگانگی دل سپرده باشد (بنا بر اصل همگونی). هر کدام معتقد است که حکم او از بصیرت عینی در آن شیء (object) به دست آمده است. در حالی که آن حکم واقعاً بر اساس دل‌بسته بودن به یکی از دو اصل فوق حاصل شده است. و چون هیچ‌کدام از این دو اصل بر شالوده‌های عینی قرار ندارند و فقط ناشی از علایق خرد هستند، عنوان اصول (principles) در مورد آن‌ها درست نیست و می‌توان آن‌ها را «قواعد کلی» نامید که عنوان مناسب‌تری است... اختلاف نظر به طور ساده ناشی از گرایش دوگانه‌ی خرد است؛ برخی از پژوهشگران به تمامی به این گرایش دل می‌سپارند یا لاقلاً آن را می‌پذیرند و بعضی به دیگری تمایل دارند. بنا بر این اختلاف میان قواعد کلی چندگانگی و یگانگی به آسانی سازش‌پذیر می‌شوند. ولی تا وقتی که این قواعد کلی به منزله‌ی چیزی گرفته شوند که معرفت عینی (در مورد اُبژه) به بار می‌آورند و تا زمانی که برای متعادل کردن ادعاهای متعارض آن‌ها راهی پیدا

۱۳. مطلب داخل کروشه در نقل قولی که کاسیرر از کانت آورده است نیست، ولی مترجم آن را مستقیماً از کتاب نقد خردناب آورد تا موضوع روشن‌تر شود. -م.

نشده و طریقی برای ارضای خرد در آن ادعاهای متعارض کشف نشده باشد، آن گرایش‌های متفاوت نه تنها موجب مناقشه می‌شوند بلکه مانعی جدی بر سر راه کشف حقیقت خواهند بود و سبب تأخیر طولانی در نیل به آن می‌گردند.^{۱۴}

در واقع غیرممکن است که به بصیرتی دربارهی خصلت اندیشه‌ی اسطوره‌ای دست یابیم بی‌آن که این دو گرایش ظاهراً متقابل را با هم ترکیب کنیم. نمایندگان یک گرایش، فریزر و تایلور هستند و نماینده‌ی گرایش دیگر، لوی - برول. در کتاب تایلور، انسان وحشی «فیلسوف بدوی» توصیف می‌شود که سیستمی مابعدالطبیعی یا کلامی می‌پرورد. جاندار انگاری شالوده‌ی فلسفه‌ی دین دانسته می‌شود، از دین و حشیان گرفته تا دین انسان متمدن.

«گرچه در نگاه نخست جاندار انگاری ممکن است فقط تعریفی ساده و بی‌پیرایه از ابتدایی‌ترین دین به دست دهد، اما این تعریف عملاً کفایت می‌کند. زیرا جایی که ریشه‌ای موجود باشد، شاخه‌ها معمولاً از آن سر بر خواهند کشید.» جاندار انگاری در واقع «فلسفه‌ای جهان‌گیر است که اعتقاد، تئوری آن است و پرستش عملش».^{۱۵} جاندار انگاری، وجه مشترک [اعتقاد] «فیلسوفان وحشی باستان» با ظریف‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم اندیشه‌ی مابعدالطبیعی است.

واضح است که در توصیف تایلور، اندیشه‌ی اسطوره‌ای یکی از خصلت‌های اصلی خود را از دست داده و به تمامی عقلانی شده است. اگر مقدمات منطقی این توصیف را بپذیریم باید همه‌ی نتایج حاصله از آن را نیز قبول کنیم، زیرا این نتایج به شیوه‌ای کاملاً طبیعی و در واقع گریزناپذیر از داده‌های اولیه به دست می‌آیند. بر اساس این برداشت، اسطوره، گویی، زنجیره‌ای از قیاس‌های منطقی می‌شود و از همه‌ی قواعد شناخته شده‌ی قیاس منطقی پیروی می‌کند. آنچه در این نظریه از نظر مخفی مانده عنصر «غیر عقلانی» (irrational) در اسطوره است، یعنی زمینه‌ی عاطفی که اسطوره از آن نشئت می‌گیرد و با آن سرپا می‌ماند یا سقوط می‌کند. از سوی دیگر به آسانی می‌توان مشاهده کرد که نظریه‌ی لوی - برول در جهت

14. Kant, *Kritik der reinen "Werke"* ed. E. Cassirer, III, 455. F. Max Müller trans. II, *Vernunft*, 571 l. [مترجم ترجمه‌ی انگلیسی نورمن کمپ - اسمیت را اساس ترجمه‌ی فارسی قرار داده است (ص ۴۸-۵۴۷)].

15. Tylor, *op. cit.*, pp. 426 l.

مخالف در می‌ماند. اگر این نظریه درست می‌بود هرگونه تحلیلی از اندیشه‌ی اسطوره‌ای محال می‌نمود. زیرا مگر نه این است که چنین تحلیلی جز تلاشی در جهت فهم اسطوره نیست و می‌کوشد تا اسطوره را به برخی امور واقع شناخته شده‌ی روان‌شناختی یا اصول منطقی فرو کاهد؟ اگر چنین امور واقعی یا چنین اصولی موجود نباشند که بتوان اسطوره را بدان‌ها فروکاست [یا تحویل کرد]، یعنی اگر میان ذهن خود ما و ذهن پیش - منطقی یا عرفانی انسان ابتدایی نقطه‌ی تماسی وجود نداشته باشد پس باید همه‌ی امید خود را از یافتن راهی به درون جهان اسطوره‌ای از دست بدهیم. در این صورت جهان اسطوره‌ای برای همیشه کتابی سرسته و مهر و موم شده باقی می‌ماند. اما آیا نظریه‌ی لوی - برول تلاشی در جهت خواندن همین کتاب و گشودن نشانه‌های رمزی آن نیست؟ البته نمی‌توان انتظار داشت که میان صورت‌های منطقی اندیشه‌ی خودمان و صورت‌های اندیشه‌ی اسطوره‌ای تناظری یک به یک وجود داشته باشد. اما اگر هیچ‌گونه ارتباطی میان آن دو وجود نداشت و اگر آن‌ها بر سطوح کاملاً متفاوتی حرکت می‌کردند، هرگونه تلاشی در جهت فهم اسطوره محکوم به شکست می‌بود.

علاوه بر این، دلایل دیگری وجود دارد که ما را متقاعد می‌کند که توصیف لوی - برول^{۱۶} از ذهنیت ابتدایی از جنبه‌ای اساسی ناکافی و غیر قطعی است. لوی - برول معتقد است و بر این عقیده‌ی خود مصرّ است که میان اسطوره و زبان رابطه‌ای تنگاتنگ موجود است. بخش ویژه‌ای از اثر او به مسائل زبان‌شناسی اختصاص دارد؛ و زبان‌هایی را بررسی می‌کند که قبایل وحشی با آن‌ها سخن می‌گویند. او در این زبان‌ها همه‌ی آن خصلت‌هایی را می‌یابد که به ذهنیت انسان ابتدایی نسبت می‌دهد. آن زبان‌ها پر از عناصری هستند که در تقابل کامل با شیوه‌های اندیشه‌ی ما قرار می‌گیرند. اما این حکم لوی - برول با تجربه‌ی زبان‌شناختی در توافق نیست. بهترین متخصصان زبان‌شناس، یعنی کسانی که همه‌ی عمر خود را صرف بررسی زبان‌های قبایل وحشی کرده‌اند به نتیجه‌ای خلاف حکم لوی - برول رسیده‌اند. در زبان‌شناسی جدید اصطلاح و مفهوم زبان بدوی کاملاً مورد تردید قرار گرفته است. آ. میه^{۱۷} که

۱۶. جز کتاب کارکردهای ذهنی در جوامع ابتدایی به این آثار نیز رجوع کنید:

Levy-Bruhl, *La mentalité Primitive* (Paris, 1992), *l'âme primitive* (Paris, 1928).

17. A. Meillet

کتابی درباره‌ی زبان‌های جهان نوشته است می‌گوید که هیچ‌گوش شناخته شده‌ای وجود ندارد که نشان دهد یک زبان ابتدایی چگونه چیزی می‌تواند باشد. زبان، هم در دستگاه آوایی خود و هم در ریخت‌شناسی خویش همیشه ساختاری مشخص و سراسر منطقی را نشان می‌دهد. هیچ‌گونه مدرکی وجود ندارد که از وجود زبانی پیش - منطقی حکایت کند حتی یکی که بنا بر نظریه لوی - برول متناظر با حالت پیش - منطقی ذهن باشد. البته نباید اصطلاح «منطق» را به معنای بسیار محدود آن در نظر گرفت. نمی‌توان انتظار داشت که مقولات ارسطویی اندیشه، یا عناصر صرف و نحو زبان خودمان یا قواعد نحو یونانی و لاتینی را در زبان‌های سرخ‌پوستان امریکا بیابیم. این‌گونه انتظارات بی‌جا هستند. اما این مطلب ثابت نمی‌کند که این زبان‌ها - به هر معنایی - «غیرمنطقی» یا حتی از زبان‌های ما کم‌تر منطقی‌اند. اگر این زبان‌ها نمی‌توانند برخی از تمایزات و تفاوت‌هایی را که به نظر ما اساسی و ضروری می‌رسند بیان کنند، در مقابل، اغلب با بیان تمایزات ظریف و متنوع خود که به هیچ وجه بی‌اهمیت نیستند و در زبان‌های ما نمی‌توان برای بیان آن‌ها نظیری یافت ما را دچار شگفتی می‌کنند. فرانتس بوآس^{۱۸} زبان‌شناس و انسان‌شناس برجسته که دو سال پیش درگذشت (۱۸۵۸ - ۱۹۴۲) در آخرین مقاله‌ای که با عنوان «زبان و فرهنگ» منتشر کرده است با شوخ‌طبعی می‌گوید که اگر زبان ما مانند زبان سرخ‌پوستان کواکیوتل^{۱۹} می‌بود، روزنامه‌های خود را با خرسندی بیشتری می‌خواندیم؛ زیرا در آن صورت ناگزیر بودیم تصریح کنیم که آیا گزارشی که می‌خوانیم بر اساس تجربه‌ی شخصی گزارشگر است یا بر پایه‌ی استنباط و یا شایعات یا آن که گزارش را گزارشگر در خواب دیده است.^{۲۰}

آنچه درباره‌ی زبان‌های «ابتدایی» گفته شد در مورد اندیشه‌ی انسان ابتدایی نیز صادق است. شاید ساختار اندیشه‌ی بدوی عجیب و غریب و پارادوکسی به نظر آید؛ اما ساختار منطقی مشخص و معینی دارد. حتی انسان نامتمدن نمی‌تواند در جهان زندگی کند بی‌آن که همواره برای درک آن کوششی به عمل آورد. و بدین منظور

18. Franz Boas

19. kwakiutl

۲۰. بنگرید به:

Franz Roman Jakobson, "Boas' Approach to Language", *International Journal of American Linguistics*, Vol. X, No. 4 (October, 1944).

او باید برخی صورت‌های عمومی اندیشه یا مقولات عقلی را پرورد و به کار بندد. مسلماً نمی‌توان توصیف تایلور را پذیرفت که طبق آن انسان وحشی، فیلسوف وحشی، شناخته می‌شود که از طریق صرفاً نظری به نتایج خود دست می‌یابد. انسان وحشی متفکری استدلالی و دیالکتیسین نیست. با این همه در وی حالتی رشدنیافته و غیرواضح از همان قابلیت تحلیل و ترکیب، موشکافی و یگانه‌سازی را می‌یابیم که بنا بر نظر افلاطون تشکیل‌دهنده و خصلت فن دیالکتیک است. به هنگام مطالعه‌ی برخی شکل‌های بسیار ابتدایی اندیشه‌ی دینی و اسطوره‌ای - مثلاً دین جوامع توتمی - دچار شگفتی می‌شویم از این که درمی‌یابیم تا چه حد، ذهن انسان ابتدایی میل دارد که عناصر پیرامون خود را تقسیم کند و آنها را از یکدیگر متمایز نماید و مرتب و طبقه‌بندی کند. به ندرت چیزی دور از دسترس این تمایل شدید و مداوم او به طبقه‌بندی کردن قرار می‌گیرد. نه فقط جامعه‌ی بشری به طبقات گوناگون، قبایل، طوایف^{۲۱} که نقش‌های مختلف، رسوم گوناگون و وظایف اجتماعی متفاوتی دارند تقسیم می‌شود، بلکه در طبیعت نیز همه جا همین طبقه‌بندی صورت می‌گیرد. از این حیث، جهان فیزیکی المثنی و رونوشت دقیق جهان اجتماعی است. گیاهان، جانوران، موجودات آلی و مواد غیرآلی طبیعت، جوهرها و عرض‌ها نیز همه به یکسان تحت همین طبقه‌بندی قرار می‌گیرند. چهار جهت: شمال، جنوب، خاور، باختر، رنگ‌های گوناگون، اجرام آسمانی، همه به طبقه‌ی خاصی تعلق دارند. در برخی قبایل استرالیا همه‌ی مردان و زنان یا به طایفه‌ی کانگورو، تعلق دارند یا به طایفه‌ی مار. می‌گویند ابرها به طایفه‌ی نخست متعلق است و خورشید به طایفه‌ی دوم. همه‌ی این طبقه‌بندی‌ها شاید کاملاً دلخواهی و خیالی به نظر آیند. اما نباید فراموش کرد که هر تقسیمی مستلزم وجود [نوعی صورت] تقسیم اساسی [در ذهن انسان ابتدایی] است. این اصل راهنما را طبیعت فی‌نفسه‌ی اشیاء، به ما ارزانی نمی‌دارد بلکه به علایق نظری و عملی ما متکی است. واضح است که این علایق در این نخستین تقسیم‌بندی‌های انسان ابتدایی از جهان، با طبقه‌بندی‌های علمی ما یکی نیست. اما در این جا این تفاوت مطمح نظر نیست، آنچه در این جا مهم است محتوای طبقه‌بندی نیست بلکه صورت طبقه‌بندی است، و این صورت کاملاً منطقی است. آنچه در این جا می‌یابیم به هیچ وجه فقدان نظم و ترتیب نیست؛ بلکه

بیشتر رشد بیش از حد «غریزه‌ی طبقه‌بندی‌کننده» است.^{۲۲} نتایج این نخستین تلاش‌های انسان ابتدایی برای تحلیل و تنظیم جهان تجربه‌ی حسی با نتایج علمی ما فرق بسیار دارد. اما فرایندها بسیار شبیه به هم هستند. آن‌ها بیان‌کننده‌ی تمایل طبیعت آدمی‌اند برای کنار آمدن با واقعیت، و زندگی کردن در جهانی بسامان، و از میان بردن وضع آشفته‌ای که در آن، اشیاء و اندیشه‌ها هنوز شکل و ساختاری معین و مشخص پیدا نکرده‌اند.

۲۲. مثال‌هایی ملموس (concrete) از این روش‌های طبقه‌بندی «انسان ابتدایی» در مقاله‌ی من «فرم مفهوم در اندیشه‌ی اسطوره‌ای» آمده است. و نیز رجوع کنید به دورکیم و مارسل موس: برخی شکل‌های طبقه‌بندی انسان‌های ابتدایی. مشخصات هر دو کتاب از این قرار است:

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* "Studien der Bibliothek Warburg" (Leipzig, 1922). Emile Durkheim et Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification", *Annales Sociologiques* VI (Paris, 1901-2).

فصل دوم

اسطوره و زبان

تایلور در کتاب خود به نام فرهنگ بدوی نظریه‌ای انسان‌شناختی ارائه می‌دهد که بر پایه‌ی اصول زیست‌شناسی عمومی قرار دارد. وی از نخستین کسانی بود که اصول داروین را در مورد جهان فرهنگی به کار بست. اصل «طبیعت جهش نمی‌کند» / *Natura non facit saltus* همه جا صادق است و نقض‌شدنی نیست. این اصل همان قدر در جهان تمدن انسانی اعتبار دارد که در جهان آلی. انسان متمدن و انسان نامتمدن به یک نوع یعنی به نوع انسان اندیشه‌ورز (*homo sapiens*) متعلق‌اند. خصیلت‌های بنیادی این نوع در همه‌ی نژادها و تیره‌ها یکی است. اگر نظریه‌ی تکامل درست باشد میان مراحل پایین‌تر و عالی‌تر تمدن انسانی شکافی نباید موجود باشد. ما از مرحله‌ی پایین‌تر با انتقالات بسیار کند و نامحسوس به مراحل عالی‌تر گذر می‌کنیم و هیچ‌گاه در این تداوم وقفه‌ای نمی‌یابیم.

سه سال پیش از انتشار کتاب چارلز داروین به نام منشأ انواع، اف. ماکس مولر رساله‌ای منتشر کرد که در آن دریافت دیگری از روند تمدن انسانی ارائه داده بود. او رساله‌ی خود، «اسطوره‌شناسی تطبیقی»،^۱ را بر این اصل متکی کرد که تا هنگامی که اسطوره را پدیداری جدای از دیگر پدیدارها بدانیم غیر ممکن است که به فهم درستی

۱. این رساله نخست در کتاب مقالات آکسفوردی انتشار یافت:

F. Max Müller, *Oxford Essays*, (London, John W. Parker & Son, 1856), pp. 1-87.

و سپس در کتاب زیر تجدید چاپ شد:

F. Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* (London, Longmans, Green & Co., 1881), pp. 299-451.

از آن دست یابیم. اما از سوی دیگر هیچ پدیدار طبیعی و هیچ اصل زیست‌شناختی نیست که بتواند ما را در قلمرو اسطوره‌شناسی راهنمایی کند. فرهنگ انسانی را باید طبق روش‌ها و اصول مخصوص به خودش مطالعه کرد. اما برای چنین پژوهشی در کجا می‌توان راهنمایی بهتر از سخن‌گویی انسان یافت؟

انسان به وساطت زبان، انسان است، حیات و فعالیت او متکی به زبان است. مولر در مقام یک زبان‌شناس و لغت‌شناس معتقد شد که یگانه رهیافت علمی برای بررسی اسطوره رهیافت زبان‌شناختی است. اما تا وقتی که خود زبان‌شناسی راهش را نیافته بود و دستور زبان و لغت‌شناسی بر اساس استوار علمی قرار نگرفته بودند این مقصود حاصل نمی‌شد. ولی این گام تا نیمه‌ی اول قرن نوزدهم برداشته نشد. مولر عقیده داشت که میان زبان و اسطوره نه تنها رابطه‌ای نزدیک بلکه همبستگی واقعی وجود دارد. اگر به ماهیت این همبستگی پی ببریم کلید رمز جهان اسطوره را کشف کرده‌ایم.

کشف زبان و ادبیات سانسکریت برای تحول آگاهی تاریخی و برای تکامل همه‌ی علوم فرهنگی واقعه‌ی بسیار مهمی بود. اهمیت و تأثیر این کشف را می‌توان با انقلاب بزرگ فکری‌ای مقایسه کرد که فرضیه‌ی کوپرنیکوس در قلمرو علم طبیعی به وجود آورد. فرضیه‌ی کوپرنیکوس تصوّر ما را از کیهان واژگون کرد. در این فرضیه، زمین دیگر مرکز کیهان نبود؛ بلکه «ستاره‌ای در میان ستارگان» شد. مفهوم زمین - مرکزی در فیزیک بی‌اعتبار گشت. همین طور آشنایی با ادبیات سانسکریت به آن مفهوم از فرهنگ انسانی پایان داد که مرکز واقعی و منحصر به فرد خود را جهان کلاسیک باستانی می‌دانست. از این پس جهان یونانی - رومی فقط یک منطقه یا بخش کوچکی از جهان فرهنگ انسانی شناخته شد. [فیلسوفان تاریخ] ناگزیر شدند فلسفه‌ی تاریخ را بر شالوده‌ای جدید و گسترده‌تر قرار دهند. هگل کشف منشأ مشترک زبان یونانی و زبان سانسکریت را کشف جهانی نو نامید. در قرن نوزدهم پژوهشگران دستور زبان تطبیقی به کارهای خود در پرتو همین کشف می‌نگریستند. آنان معتقد بودند که آن ورد جادویی را یافته‌اند که با ذکر آن می‌توانستند قفل درهای فهم تاریخ تمدن انسانی را بگشایند. ماکس مولر اعلام کرد که با لغت‌شناسی تطبیقی، اسطوره و عصر اسطوره - شعری نوع بشر را که تا آن موقع در تاریکی مستور مانده بودند با روش تحقیق علمی بررسی کرده و به درون مرزهای تاریخ

مستند آورده است. لغت‌شناسی تطبیقی، تلسکوپ‌ی با چنان درشت‌نمایی در اختیار ما گذاشته است که در جاهایی که قبلاً فقط ابرهای بی‌شکل می‌دیدیم اکنون صورت‌ها و خطوط مشخصی می‌بینیم.

علاوه بر این، لغت‌شناسی تطبیقی چیزی به ما داده است که می‌توان آن را همچون سندی دانست که وضع تفکر، زبان، دین و تمدن را در دوره‌ای از تاریخ نشان می‌دهد که سانسکریت هنوز سانسکریت و یونانی نیز هنوز یونانی نشده بود. ولی در آن دوره آن دو در کنار زبان‌های لاتینی، آلمانی و سایر گویش‌های آریایی به مثابه‌ی یک زبان تجزیه نشده وجود داشتند. مه اسطوره‌شناسی به تدریج برطرف خواهد شد و در پشت ابرهای شناور سپیده‌دم اندیشه و زبان، ماهیت حقیقی آن چیزی را می‌توان کشف کرد که اسطوره را زمانی چنین طولانی پنهان داشته و آن را تغییر قیافه داده است.^۲

اما از سوی دیگر بررسی ارتباط میان زبان و اسطوره که برای معمای کهن راه‌حلی قطعی و روشن وعده می‌داد، دشواری بزرگی در برداشت. مسلماً زبان و اسطوره ریشه‌ی مشترکی دارند؛ اما ساختارشان به هیچ وجه یکی نیست. زبان همیشه خصلت منطقی دقیقی نشان می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که اسطوره بر ضد همه‌ی قواعد منطقی می‌شورد. اسطوره همساز نیست بلکه متلون و غیرعقلانی است. پس چگونه می‌توان زبان و اسطوره را که هم‌چون دو عنصر سازش‌ناپذیراند به هم پیوند داد؟

در پاسخ به این پرسش ماکس مولر و دیگر نویسندگان وابسته به مکتب اسطوره‌شناسی تطبیقی طرح استادانه‌ای ریختند. آنان اعلام کردند که اسطوره چیزی جز وجهی از زبان نیست. اما بیشتر وجه منفی زبان است تا وجه مثبتش. اسطوره از معایب زبان ناشی می‌شود نه از محاسن آن. مسلماً زبان ساختاری منطقی و عقلانی دارد. اما از سوی دیگر زبان منبعی از مغالطات و توهمات است. عظیم‌ترین دستاورد زبان خود منبعی از نقایص است. زبان شامل نام‌های عام است، اما عام بودن همیشه با ابهام همراه است. واژه‌هایی که معانی متعدد دارند و واژه‌های مترادف، ناشی از سرشت اصلی زبان‌اند و پدیده‌ای اتفاقی نیستند. چون بیشتر اشیاء

2. Müller, "Comparative Mythology", *op. cit.*, pp. 11, 33, 86. *Selected Essays*, I, 315, 358, 449 ff.

بیش از یک صفت دارند و ممکن است زمانی این صفت شیء مورد توجه باشد و شیء را با در نظر گرفتن این صفت نام‌گذاری کنند و زمانی، آن صفت برای نامیدنش به کار رود، پس بنا به ضرورت بیشتر اشیاء در دوره‌ی اولیه سخن‌گویی انسان بیش از یک اسم داشته‌اند. هر قدر زبانی کهن‌تر باشد از واژه‌های مترادف سرشارتر است.

از سوی دیگر اگر این واژه‌های مترادف مدام به کار روند، طبیعتاً باید به تعدادی واژه‌های همنام (homonym) تبدیل شوند. مثلاً اگر خورشید را با پنجاه اسم بنامند و هر یک از این اسامی بیان‌کننده‌ی یکی از صفات خورشید باشد؛ پس برخی از این اسامی را می‌توان برای اشیای دیگری که همان صفات را دارند به کار برد. بنابراین اشیای مختلف با یک اسم نامیده می‌شوند و بدین طریق همنام می‌گردند. این نقطه‌ی آسیب‌پذیری در زبان است؛ و منشأ تاریخی اسطوره نیز همین است. ماکس مولر می‌پرسد که چگونه می‌توان آن مرحله از ذهن انسان را تبیین کرد که موجب پیدایش داستان‌های شگفت‌آوری شد؛ مانند: خدایان و پهلوانان و عفریته‌ها (gorgon) و لولوها (chimaera)؛ چنین موجوداتی را نه کسی دیده بود و نه هیچ ذهن سالمی می‌توانست آن‌ها را به تصور درآورد. اگر برای این معضل، راه‌حلی پیدا نشود باید از تمامی اعتقادات خود به پیشرفت منظم و همساز عقل انسان، طی همه‌ی اعصار و در تمام کشورها، دست برداریم و آن را نظریه‌ای کاذب بدانیم. اما پس از کشف زبان‌شناسی تطبیقی در وضعی قرار گرفته‌ایم که می‌توانیم از این شکاکیت اجتناب کنیم و این مانع لغزاننده را از سر راه برداریم. می‌بینیم که پیشرفت زبان که از بزرگ‌ترین واقعیات تمدن انسانی است به طور اجتناب‌ناپذیری به پیدایش پدیدار دیگری می‌انجامد؛ یعنی به ظهور اسطوره. در جایی که دو نام برای یک شخص وجود داشته باشد کاملاً طبیعی و در واقع اجتناب‌ناپذیر است که از آن دو نام، دو شخص سربرآورند؛ و چون داستانی واحد را می‌شود درباره‌ی هر کدام از آن‌ها بیان کرد این دو شخص می‌توانند خواهر و برادر یا پدر و فرزند به شمار آیند.^۳

اگر این نظریه را بپذیریم مشکل تبیین پیدایش داستان‌های اساطیری رفع خواهد شد. زیرا می‌توانیم به خوبی تبیین کنیم که چگونه فعالیت عقلانی سخن‌گویی انسان موجب پیدایش امور غیرعقلانی و فهم‌ناپذیر اسطوره شده است. ذهن بشر همیشه

3. Müller, *op. cit.*, pp. 44 f. *Selected Essays*, I, 378.

به شیوه‌ای عقلانی عمل می‌کند. حتی ذهن انسان بدوی نیز ذهنی به هنجار و قابل اعتماد بوده است. اما این ذهن، ذهنی رشد نکرده و بی‌تجربه بوده است. پس اگر چنین ذهن بی‌تجربه‌ای مدام در معرض اغوای بزرگی مانند مغالطه و ابهام واژه‌ها قرار گیرد چنانچه از پای درآید نباید تعجب کرد. مغالطه و ابهام کلمات سرچشمه‌ی حقیقی تفکر اسطوره‌ای است. زبان فقط مکتب خردمندی نیست، بلکه مکتب حماقت نیز هست. اسطوره وجه اخیر را برملا می‌کند. اسطوره چیزی نیست جز سایه‌ی تاریکی که زبان بر روی جهان اندیشه‌ی انسان افکنده است.

بدین‌سان اسطوره‌شناسی هم در منشأ و هم در ذات خود به منزله‌ی آسیب‌شناسی معرفی می‌شود. اسطوره مرضی است که در ناحیه‌ی زبان بروز می‌کند و سپس بر اثر عفونتی خطرناک به تمامی کالبد تمدن انسانی سرایت می‌نماید. اما اگرچه اسطوره، نوعی دیوانگی است اما دارای اسلوب و روش است. مثلاً در اساطیر یونانی، مانند اساطیر دیگر ملل، داستان طوفان بزرگی را می‌یابیم که در آن، نژاد بشر نابود می‌شود و تنها یک زوج، دیوکالیئون^۴ و زنش پیرا^۵ از آن طوفان که ژئوس بر سرزمین هلاس^۶ فرستاده بود جان به در می‌برند. آن دو برکوه پاراناسوس^۷ فرو می‌نشینند و در آن جا پیام غیبی به آن دو توصیه می‌کند که «استخوان‌های مادران خود» را به پشت سر پرتاب کنند. دیوکالیئون تفسیر درست پیام غیبی را می‌فهمد و سنگ‌هایی از زمین برمی‌دارد و به پشت سر پرتاب می‌کند. از این سنگ‌ها نژادی جدید از مردان و زنان به وجود می‌آید. ماکس مولر می‌پرسد آیا از این گزارش اساطیری درباره‌ی آفرینش نژاد انسانی چیزی مضحک‌تر وجود دارد؟ اما این گزارش با آن کلیدی که علم اشتقاق لغات تطبیقی^۸ در اختیار ما گذاشته است به آسانی فهم‌پذیر می‌گردد. معلوم می‌شود که تمامی داستان صرفاً جناس لفظی است. بدین معنی که در درک معنی دو واژه‌ی هم‌آوای γαῶς [یعنی توده‌ی مردم] و γαῶς [یعنی سنگ] خلط معنی صورت گرفته است.^۹ و طبق این بینش همین خلط معنی، راز پیدایش اسطوره است.

اگر این نظریه را تحلیل کنیم در می‌یابیم که آمیخته‌ی غربی از خردگرایی و رمانتیسیسم است. عنصر رمانتیک در آن، آشکار است و بر عنصر خردگرا غلبه دارد.

4. Deucalion

5. Pyrrha

6. Hellas

7. Parnassus

8. comparative etymology

9. "Comparative Mythology", *op. cit.*, p. 8. *Selected Essays* I. 310.

ماکس موللر به معنایی در مقام شاگرد نوفالیس و شلایرماخر سخن می‌گوید. او آن نظریه‌ای را مردود می‌داند که معتقد است منشأ دین را باید در اتی میسم یا در پرستش قدرت‌های بزرگ طبیعت جستجو کرد. در واقع دین طبیعی یا فیزیکی وجود دارد مانند: آتش‌پرستی، مهرپرستی، ماه‌پرستی، پرستش آسمان تابان. اما چنین دین فیزیکی فقط جنبه‌ای منفرد و پدیداری فرعی است. چنین دینی کل را به ما نشان نمی‌دهد و ما را به منبع اصلی و اولیه [پیدایش دین] هدایت نمی‌کند. منشأ واقعی دین را باید در لایه‌ی عمیق‌تر تفکر و احساس انسان جستجو کرد. آن چیزی که در آغاز انسان را فریفته‌ی خود می‌کرد اشیای پیرامونش نبود. حتی ذهن انسان ابتدایی از تماشای صحنه‌ی بزرگ کل طبیعت بیشتر از اشیای پیرامونش متأثر می‌شد. طبیعت، امر ناشناخته‌ی متمایز از امر شناخته بود، طبیعت، امر نامتناهی متمایز از امر متناهی بود. همین احساس در مورد امر ناشناخته و امر نامتناهی بود که از همان زمان‌های اولیه برای [پیدایش] تفکر دینی و [آفرینش] زبان نیروی محرکه‌ای فراهم آورد. درک حسی بی‌واسطه‌ی امر نامتناهی، جزء مکمل و ضروری تمامی شناخت امر متناهی می‌بوده است. مبادی بیان اندیشه‌های اسطوره‌ای و دینی و فلسفی از همان آغاز بر اثر فشار امر نامتناهی بر حواس ما، حاضر می‌بوده‌اند؛ و همین فشار نخستین سرچشمه و منشأ واقعی همه‌ی اعتقادات دینی ما است.^{۱۰} ماکس موللر می‌پرسد چرا باید از مردمان باستانی شگفت‌زده شویم؟ چون دل آنان از طریق زبانشان با زندگی می‌تپید و چشمانشان از دیدن رنگ‌ها محظوظ می‌شد؟! ما بر اثر تفکر جدید همه چیز را سیاه یا سفید می‌بینیم، اما مردمان باستانی همه‌ی شکل‌های زنده‌ی طبیعت را می‌دیدند، شکل‌هایی که نه فقط دارای قدرت‌هایی انسانی بودند بلکه قدرت‌هایی عظیم‌تر از قدرت‌های انسانی داشتند، همان قدر عظیم‌تر که نور خورشید درخشنده‌تر از نور چشم انسان بود و غرش طوفان مهیب‌تر از نعره‌های انسان.^{۱۱} این سخنان بیشتر لحن رومانیک دارد؛ اما نباید به خود اجازه

۱۰. بنگرید به:

F. Max Müller, *Natural Religion*, The Gifford Lectures, 1888 (London and New York, Longmans, Green & Co., 1889), Lecture V, "My Own Definition of Religion," pp. 103-140; *Physical Religion*, The Gifford Lectures, 1890 (Longmans, Green & Co., 1891), Lect. VI, "Physical Religion: The Natural and the Supernatural," pp. 119 ff.

11. "Comparative Mythology", *op. cit.*, p. 37. *Selectde Essays*, I, 365.

دهیم که سبک پر از تصاویر و رومانیک ماکس مولر ما را فریب دهد؛ با این وصف نظریه‌ی وی، در کل، اکیداً عقلانی و خردگرایانه است.

برداشت ماکس مولر از اسطوره، در اساس، چندان دور از برداشت اندیشه‌ورزان سده‌ی هجدهم یعنی متفکران عصر روشنگری نیست.^{۱۲} مسلماً وی دیگر اسطوره و دین را ساخته و پرداخته روحانیان یا نیرنگ کشیشان شیباد نمی‌داند. اما می‌پذیرد که اسطوره و دین چیزی جز پنداری بزرگ نیست؛ نه فریبی آگاهانه بلکه فریبی ناآگاهانه است که طبیعت ذهن انسان و مقدم بر آن، طبیعت سخن‌گویی انسان، آن را موجب شده است. اسطوره همیشه به سرگذشتی آسیب‌شناختی می‌ماند. اما اکنون در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که آسیب‌شناسی اسطوره را بدون توسل جستن به فرضیه‌ی عیب‌ذاتی ذهن انسان درک کنیم. اگر زبان را سرچشمه‌ی پیدایش اسطوره بشناسیم در آن صورت حتی ناسازگاری‌ها و تناقضات مشهود در تفکر اسطوره‌ای را می‌توانیم به قدرتی جهان‌شمول و عینی و از این رو قدرتی کاملاً عقلی فرو کاهیم.

هربرت اسپنسر این نظریه را با برخی قید و شرط‌های انتقادی پذیرفت و باعث نفوذ بیشتر آن شد. اسپنسر نخست کوشید تا «فلسفه‌ای ترکیبی» بیافریند و پژوهشی منسجم و جامع از همه‌ی فعالیت‌های ذهن انسانی انجام دهد که اکیداً بر اصول تجربی و نظریه‌ی عمومی تکامل متکی باشد. او سرچشمه‌ی اولیه و اصلی دین را در پرستش نیاکان دانست و اعلام کرد که نخستین چیزی که مورد پرستش قرار گرفت نه قدرت‌های طبیعی بلکه مردگان بوده است.^{۱۳} تاگذار از نیاپرستی به پرستش خدایان متشخص را دریابیم، باید فرضیه‌ی تازه‌ای معرفی کنیم. بنا بر عقیده‌ی اسپنسر این قدرت سخن‌گویی انسان و تأثیر مداوم آن بود که این گذار را ممکن و حتی ضروری ساخت. سخن انسان ذاتاً استعاری است و پر از تشبیه‌ها و تمثیل‌هاست. ذهن انسان ابتدایی از فهم این تشبیهات به معنای صرفاً استعاری‌شان ناتوان است؛ بنابراین آن‌ها را به جای

۱۲. در این مورد این نکته‌ی در خور توجهی است که نخستین عناصر نظریه‌ی ماکس مولر درباره‌ی اسطوره را می‌توان در نوشته‌های یکی از خردگرایان برجسته یافت. بوالو (Boileau) در اثر هجوآمیز خود، درباره‌ی ابهام (*sur l'équivoque*) این نظریه را ارائه می‌دهد که ابهام واژه‌ها سرچشمه‌ی واقعی پیدایش اساطیر است.
۱۳. بنگرید به:

H. Spencer, *The Principles of Sociology* (1876), chap. XX (New York, D. Appleton & Co., 1901) I, 285 ff.

واقعیت می‌گیرد. و طبق همین برداشت نیز فکر و عمل می‌کند. همین تفسیر تحت اللفظی نام‌های استعاری است که موجب پیدایش ابتدایی‌ترین شکل‌های نیاپرستی یعنی پرستش افراد بشر شده و سپس به پرستش گیاهان و جانوران و سرانجام پرستش نیروهای عظیم طبیعت منجر گشته است. در جامعه‌ی ابتدایی این رسم معمول و رایج است که نام گل‌ها و جانوران و ستارگان و دیگر اجسام طبیعی را بر نوزادان بگذارند. پسر، «بیر»، «شیر»، «شاهین» یا «گرگ» و دختر، «ماه» یا «ستاره» نام می‌گیرد. همه‌ی این نام‌ها در آغاز چیزی جز «صفت زینتی» نبوده‌اند که بیانگر برخی صفات شخصی بوده که به افراد بشر نسبت می‌داده‌اند. چون ذهن انسان ابتدایی به این تمایل دارد که همه‌ی اصطلاحات را به معنای تحت‌اللفظی‌شان درک کند، تفسیر نادرست این نام‌های افتخارآفرین و لقب‌های تشبیهی امری اجتناب‌ناپذیر است. و سرچشمه‌ی واقعی پرستش طبیعت نیز همین است.

وقتی «سحر» به منزله‌ی نام واقعی یک شخص به کار رفت، و اگر این شخص نامدار می‌شد و کارهایی که انجام داده بود سر زبان‌ها می‌افتاد، در ذهن غیرانتقادی انسان وحشی، کارهای آن شخص که سحر نام داشت با پدیده‌ی «سحر» [که منظور طلوع خورشید است] درهم می‌آمیخت و یکی پنداشته می‌شد؛ از این رو ماجراهای آن شخص را به شیوه‌ای تفسیر می‌کردند که با خصوصیات پدیده‌ی سحر [سپیده‌دم] همخوانی پیدا کند. بعلاوه در مناطقی که افراد قبایل مجاور یا اعضای قبیله‌ی خودی، در زمان‌های گذشته، چنین نامی داشته‌اند این موضوع باعث می‌شد که شجره‌نامه‌های ناهمخوان و ماجراهای متضادی درباره‌ی «سحر» به وجود آید.^{۱۴}

در این جا نیز پدیدار اسطوره و کل معبد خدایان به منزله‌ی بیماری محض تبیین می‌شوند. پرستش اجسام متمایز و شاخص که به منزله‌ی اشخاص تصور می‌شوند ناشی از خطاهای زبان است. ایرادهای جدی که به این نظریه وارد است آشکارند. اسطوره یکی از کهن‌ترین و عظیم‌ترین نیروها در تمدن انسانی است. اسطوره با دیگر فعالیت‌های انسانی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. اسطوره از زبان، شعر، هنر و تفکر اولیه تاریخی جدایی‌ناپذیر است. حتی علم پیش از آن که به عصر منطقی برسد ناگزیر بود از عصر اسطوره‌ای گذر کند: کیمیاگری مقدم بر شیمی و ستاره‌بینی قبل از

14. *Idem*, chaps. XXII-XXIV, I, 329-394.

ستاره‌شناسی [علمی] پدید آمدند. اگر نظریه‌های ماکس مولر و هربرت اسپنسر درست می‌بودند می‌بایست نتیجه می‌گرفتیم که تاریخ تمدن بشر حاصل سوء تفاهم ساده‌ای است؛ یعنی پیامد تفسیر نادرست واژه‌ها و اصطلاحات است. فرضیه‌ای که فرهنگ انسانی را حاصل توهم محض می‌داند – توهمی که بر اثر شعبده‌بازی واژه‌ها و بازی کودکانه‌ای با نام‌ها ایجاد شده است – فرضیه‌ای قانع‌کننده و موجه نیست.

فصل سوم

اسطوره و روان‌شناسی عواطف

تئوری‌هایی که تا کنون درباره‌ی اسطوره بررسی کرده‌ایم به رغم اختلاف‌های مهم و متعدّدشان خصوصیت مشترکی دارند.

تفسیرهای تایلور، فریزر، ماکس مولر و هربرت اسپنسر همه با این فرض آغاز می‌کنند که اسطوره نخست و قبل از هر چیز توده‌ای از تصورات (ideas)، بازنمایی‌ها، اعتقادات نظری و احکام است؛ و چون این اعتقادات در تناقض آشکار با تجربه‌ی حسی ما قرار دارند و چون اشیای مادی که متناظر با این بازنمایی‌های اسطوره‌ای باشند وجود ندارند، پس چنین نتیجه می‌گیرند که اسطوره توهم محض است. این سؤال از سر ضرورت مطرح می‌شود که چرا آدمیان این همه سرسختانه و مصرانه به چنین توهمی پای بند می‌مانند و ترجیح می‌دهند در جهانی از پندارها، اوهام و رویاها به سر برند؟

پیشرفت‌های به دست آمده در انسان‌شناسی و روان‌شناسی جدید، شیوه‌ی تازه‌ای برای پاسخ دادن به این پرسش فراهم آورده است. باید، هم جنبه‌ی انسان‌شناسی و هم جنبه‌ی روان‌شناسی مسئله را در کنار هم مطالعه کنیم؛ زیرا آن دو جنبه مکمل و شارح یکدیگرند.

پژوهش‌های انسان‌شناختی به این نتیجه رسیده است که برای فهم درست اسطوره باید جستجو را از نقطه‌ی دیگری آغاز کرد. در پس مفاهیم اسطوره‌ای لایه‌ی عمیق‌تری کشف شده است که قبلاً نادیده گرفته شده بود، یا لاقلاً اهمیت آن را چنان که باید و شاید در نیافته بودند. پژوهشگران ادبیات و دین‌یونانی همیشه تحت تأثیر ریشه‌ی اصطلاح یونانی *μῦθος* [میتوس، اسطوره] واقع می‌شدند. آنان در اسطوره

قصه یا منظومه‌های داستانی یا روایاتی مربوط به کردار خدایان یا ماجراهای پهلوانی نیاکان را می‌دیدند. این برداشت از اساطیر تا زمانی وافی به مقصود بود که پژوهندگان به طور عمده به مطالعه و تفسیر منابع ادبی اشتغال داشتند و دین‌های مراحل بسیار عالی تمدن مانند: دین‌های بابلی، هندی، مصری یا یونانی مورد توجهشان بود. ولی بعداً لازم شد که این دایره را فراخ‌تر کنند. قبایل ابتدایی بسیاری وجود دارند که در میان آنان نه اساطیر پیشرفته‌ای پیدا می‌شود و نه روایاتی درباره‌ی کردار خدایان یا تبارنامه‌ی آنان. اما این اقوام همه‌ی خصلت‌های کاملاً شناخته شده‌ی شکلی از زندگی را نشان می‌دهند که در آن، انگیزه‌های اسطوره‌ای عمیقاً نفوذ کرده و زندگی‌شان را به تمامی متعین ساخته است. اما این محرک‌های اسطوره‌ای خود را نه در تفکرات و تصورات معین و مشخص بلکه در اعمال، بیان و متجلی می‌کنند. عامل عمل و فعلیت به وضوح بر عامل نظری غلبه دارد. اکنون این قاعده‌ی کلی (maxim) در میان قوم‌شناسان و روان‌شناسان پذیرش عام یافته است که برای فهم اسطوره باید از مطالعه‌ی مناسک (rites) آغاز کرد. در پرتو این روش تازه انسان وحشی دیگر در مقام «فیلسوف بدوی» ظاهر نمی‌شود. خلق و خوی انسان به هنگام اجرای شعایر و مراسم دینی، مناسب تأمل و تفکر محض نیست. وی به تحلیل آرام حوادث طبیعی نمی‌پردازد. زندگی وی در این حالت، خصلت عاطفی دارد نه عقلاتی. این موضوع روشن شده است که در زندگی دینی بشر، مناسک عنصری پایدارتر و مؤثرتر از اسطوره است. پژوهنده‌ی فرانسوی. دوته، می‌گوید:

اعتقادات تغییر می‌کنند اما مناسک هم‌چون سنگواره‌های نرم‌تنان منقرض شده‌ای که برای تعیین تاریخ دوران‌های زمین‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرند، پایدار می‌مانند.^۱

تحلیل دین‌های عالی‌تر این نظر را تأیید می‌کند. ویلیام روبرتسون - اسمیت در اثر معتبرش، دین اقوام سامی،^۲ بهترین بهره را از این اصل روش شناختی به دست آورده است که می‌گوید راه درست مطالعه‌ی بازنمایی‌های دینی این است که از

1. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, Typographie Adolphe Jourdan 1909), p. 602.

2. W. Robertson-Smith, *Lectures on The Religion of the Semites* (Edinburgh, A. and C. Black, 1889).

مطالعه‌ی اعمال دینی شروع کنیم. از این دیدگاه حتی دین یونانی در پرتوی تازه و روشن‌تر ظاهر می‌شود. خانم جین الین هاریسون در مقدمه‌ی کتاب خود مدخلی بر مطالعه‌ی دین یونانی، می‌نویسد:

دین یونانی بدان‌گونه که در کتاب‌های عمومی و حتی در رساله‌های تخصصی بیان شده، اساساً موضوعی است متعلق به اساطیر و بیشتر اساطیری که به وساطت آثار ادبی مورد توجه قرار می‌گیرند... هیچ تلاش جدی برای بررسی شعایر و مناسک یونانی به عمل نیامده است. اما مدارک مربوط به شعایر را آسان‌تر می‌توان مورد تحقیق قرار داد، مناسک پایدارتر [از اعتقادات] هستند و لاقلاً به همان اندازه‌ی [عقاید اساطیری] حائز اهمیت‌اند. آنچه قومی در رابطه‌ی با خدایان خود انجام می‌دهد باید همیشه کلیدی – و شاید مطمئن‌ترین کلید – باشد به آنچه آن قوم می‌اندیشد. نخستین گام در راه فهم علمی دین یونانی بررسی دقیق شعایر و مناسک‌اش است.^۳

اما به کارگیری این اصل با موانع بزرگی روبه‌رو شد. خصلت عاطفی مناسک دینی اقوام ابتدایی آشکار است. ولی تا زمانی که روان‌شناسی قرن نوزدهم به وضع سنتی باقی مانده بود، تحلیل و توصیف این خصلت عاطفی به شیوه‌ای علمی بسیار دشوار می‌نمود. از زمان‌های قدیم، فیلسوفان و روان‌شناسان کوشیده بودند تا نظریه‌ای عمومی درباره‌ی عواطف ارائه دهند. اما این کوشش‌ها راه به جایی نبرد و تا حد زیادی بی‌ثمر ماند. زیرا مانع این بود که می‌پنداشتند تنها رهیافت ممکن در بررسی عواطف، رهیافت خردورزانه (intellectualistic) است. آنان عموماً پذیرفته بودند که مهر و علایق را باید برحسب تصورات (ideas) تعریف کرد. این تعریف به نظر می‌آمد که یگانه راهی باشد که علت قابل قبولی برای واقعیت عواطف بیان می‌کند. اخلاق رواقی بر این اصل استوار بود که شور و هیجانات عوارضی مرضی‌اند؛ و آن‌ها را باید نوعی بیماری روانی توصیف کرد.

روان‌شناسی خردگرایانه‌ی (rationalistic) قرن هفدهم تا این حد پیش نمی‌رفت. هیجانات را دیگر «نابهنجاری» [روانی] نمی‌شناختند، بلکه معلول‌های طبیعی

3. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, University Press, 1903), p. VII.

و ضروری ارتباط میان کالبد و روان می‌دانستند. بنا بر نظریات دکارت و اسپینوزا، منشأ هیجانات انسان در تصورات تیره و نارساست. حتی روان‌شناسی تجربه‌گرایان انگلیسی این نظر عمومی خردورزانه را تغییر نداد. زیرا حتی در این جا هنوز هم تصورات مرکز توجه روان‌شناسی بودند و منظورشان از «تصورات» نه مفاهیم منطقی بلکه رونوشت تأثرات حسی بود. در آلمان، هربارت^۴ و مکتبش نظریه‌ای مکانیستی درباره‌ی عواطف ارائه دادند که بنا بر آن، عواطف به برخی روابط میان ادراکات [حسی]، بازنمایی‌ها و تصورات تحویل می‌شدند.

امور به همین صورت باقی ماند تا این که ت. ریبو^۵ نظریه‌ای ارائه داد که در تمایز از برنهاد خردورزانه‌ی پیشین آن را برنهادی فیزیولوژیک توصیف کرد. ریبو در پیش‌گفتار اثر خویش، روان‌شناسی عواطف، اعلام کرد که به هنگام مقایسه با سایر بخش‌های تحقیق روان‌شناسی، روان‌شناسی حالات احساس هنوز آشفته و عقب‌مانده است. ارجحیت را همیشه به مطالعه‌ی سایر بخش‌های روان‌شناسی داده‌اند مانند: روان‌شناسی ادراک، حافظه و تصاویر ذهنی. بنا بر نظریه‌ی ریبو پیش‌داوری حاکم [در روان‌شناسی] که حالات عاطفی را به حالات عقلی همانندسازی می‌کند و آن‌ها را مشابه هم می‌داند و حتی حالات عاطفی را وابسته به حالات عقلی بررسی می‌نماید، فقط به خطا می‌انجامد. حالات احساس صرفاً اشتقاقی و فرعی نیستند. آن‌ها فقط کیفیات و حالات یا کارکردهای حالات شناختی نیستند. برعکس، آن‌ها اولی و مستقل‌اند و قابل تحویل به هوش (intelligence) نیستند و می‌توانند بیرون از هوش و بی آن نیز وجود داشته باشند. این نظر بر پایه‌ی بررسی‌های زیست‌شناسی عمومی بود. ریبو کوشید که همه‌ی حالات احساس را با شرایط زیست‌شناسی مرتبط کند و آن‌ها را بیان مستقیم و بی‌واسطه‌ی زندگی گیاهی بشناسد.

از این دیدگاه، احساسات و عواطف دیگر تظاهرات سطحی و فوران ساده نیستند بلکه در اعماق وجود شخص ریشه دارند، ریشه‌ی آن‌ها در نیازها و غرایزی است که می‌توان گفت در جنب و جوش‌اند... آرزوی تحویل حالات عاطفی به ایده‌های روشن و متمایز یا این تصور که با این فراگرد [کاهنده]

می‌توان عواطف را تثبیت کرد، بدفهمی کامل آن‌هاست و با این کار، ما خود را پیشاپیش به شکست محکوم کرده‌ایم.^۶

ویلیام جیمز و روان‌شناس دانمارکی سی. لانگه^۷ بر همین نظر بودند. این دو نیز بر پایه‌ی کاوش‌های مستقل به همین نتایج رسیده بودند. این دو نیز بر اهمیت درجه اول عوامل فیزیولوژیک در [ایجاد] هیجانات اصرار می‌ورزیدند و می‌گفتند که برای فهم خصلت حقیقی هیجانات و درک کارکرد زیست‌شناختی و ارزش زیست‌شناسی‌شان باید پژوهش خود را با توصیف علایم جسمانی [که همراه با بروز هیجانات مشهود می‌شوند] آغاز کنیم. این علایم شامل تحریک اعصاب ماهیچه‌ای و اعصاب عروقی است. بنا بر نظر لانگه مهم‌ترین بخش، اعصاب عروقی‌اند؛ چون کوچک‌ترین تغییری در سرعت گردش خون کار مغز و نخاع را شدیداً تحت تأثیر قرار می‌دهد. عاطفه‌ای که فاقد علایم جسمانی باشد وجود ندارد و صرفاً وجودی است انتزاعی.

ظهور علایم ارگانیک و محرک، اموری فرعی نیستند بلکه بررسی آن‌ها جزء لاینفک مطالعه‌ی هیجانات و عواطف است. هنگامی که عاطفه‌ای مانند ترس را تحلیل می‌کنیم چه می‌یابیم؟ نخست و پیش از هر چیز تغییراتی در گردش خون، انقباض رگ‌های خونی، شدیدتر شدن ضربان قلب و سطحی و تند شدن تنفس مشهودند. احساس ترس پیش از این واکنش‌های جسمانی دست نمی‌دهد بلکه به دنبال آن‌ها می‌آید. ترس، آگاهی به همین حالات فیزیولوژیک است، چه در حال رخ دادنشان و چه پس از آن که رخ داده‌اند. اگر بکشیم با نوعی آزمایش ذهنی همه‌ی علایم جسمانی را از عاطفه‌ی ترس بگیریم؛ مانند تندزدن نبض، لرزش پوست و لرزیدن ماهیچه‌ها، چیزی از ترس بر جای نمی‌ماند. همچنان‌که ویلیام جیمز گفته است «ماده‌ی ذهنی» جدا و مستقلی [از علایم جسمانی] وجود ندارد که بتوان عاطفه را با آن ایجاد کرد. از این رو باید ترتیبی را که تاکنون حس مشترک (common sense) و نیز روان‌شناسی علمی پذیرفته بودند، وارونه کنیم. ویلیام جیمز می‌نویسد:

6. Th. Ribot, *La psychologie des sentiments* (Paris, 1896). English trans. *The Psychology of the Emotions* (New York, Charles Scribner's Sons, 1912). Preface, pp. vii f.

7. C. Lange, *Über Gemütsbewegungen*. German trans. by H. Kurella (Leipzig, 1887). English trans. *The Emotions*, "Psychology Classics", Vol. I (Baltimore, Williams & Wilkins Co., 1922).

حسّ مشترک می‌گوید، ما دارایی خود را از دست می‌دهیم، غمگین می‌شویم و می‌گرییم. با خرسی روبه‌رو می‌شویم، می‌ترسیم و می‌گرییم. رقیبی به ما توهین می‌کند، خشمگین می‌شویم و یکه می‌خوریم. فرضیه‌ای که در این کتاب از آن دفاع می‌شود، معتقد است که ترتیب این رویدادها به این صورت نیست [بلکه وارونه‌ی آن است]. یک حالت روانی بی‌واسطه موجب بروز حالت دیگر نمی‌شود؛ بلکه میان آن دو باید تظاهرات جسمانی واقع گردند. بیان عقلانی‌تر این است که ما احساس غم می‌کنیم چون می‌گرییم، احساس خشم می‌کنیم، چون یکه می‌خوریم، احساس ترس می‌کنیم چون می‌لرزیم. و نه این که می‌گرییم، یکه می‌خوریم، می‌لرزیم چون به ترتیب غمگینیم، خشمگینیم یا ترسیده‌ایم. بدون این علایم و حالات جسمانی، ادراک فقط به شکل شناخت محض می‌بود، بی‌رنگ و بی‌رمق می‌بود و گرمی عاطفی نمی‌داشت. پس ممکن بود ما خرس را ببینیم و حکم کنیم که بهتر است فرار کنیم. آن توهین را بشنویم و حکم کنیم که به جاست یکه خوریم، اما نمی‌بایست واقعاً احساس ترس یا خشم کنیم.^۸

در واقع آشکار است که از لحاظ زیست‌شناسی، احساس، واقعیت بسیار عام‌تری است و به لایه‌ای مقدماتی‌تر و ابتدایی‌تر متعلق است تا دیگر حالات شناختی ذهن. بنابراین تبیین حالات احساس در قالب اصطلاحاتی که متعلق به قلمرو متأخرتر است [یعنی متعلق به قلمرو حالات شناختی ذهن است]، به معنایی، وارونه کردن ترتیب امور (hysteron proteron) است. در مورد احساس، حالات محرک یا نیروی محرک، اصلی و اولی هستند و تظاهرات عاطفی اشتقاقی و فرعی. همچنان‌که ریبو خاطر نشان می‌کند اساس و بنیاد حیات عاطفی را باید در عصب‌های محرک و در ضربه‌های محرک جستجو کرد و نه در آگاهی به لذت و درد. «لذت و درد تنها معلول‌اند که باید ما را به جستجوی علل مخفی و تشخیص آن‌ها در ناحیه‌ی غرایز راهنمایی کنند.»^۹ اعتماد به «شهادت آگاهی»، یعنی اعتقاد به «این که بخش آگاه یک واقعه، بخش اصلی آن است» خطای بزرگی [در روان‌شناسی] بود. و از این رو این فرضیه نیز نادرست بود که می‌پنداشت:

8. James, *The Principles of Psychology* (New York, Henry Holt & Co., 1890), II, 449 f

تظاهرات جسمانی که همراه حالات احساس هستند [مانند: تند شدن ضربان قلب، لرزیدن بدن یا برافروخته شدن صورت] عواملی بی‌اهمیت، عرضی و بیگانه با روان‌شناسی اند و هیچ بهره‌ای به آن نمی‌رسانند.^۹

با پیشرفت این رهیافت تازه، شکافی که تا آن موقع میان روان‌شناسی و انسان‌شناسی وجود داشت پر شد. انسان‌شناسی برای علاقه‌ی تازه‌اش که بیشتر به مناسک بود تا اساطیر، نمی‌توانست از روان‌شناسی سستی که تأکیدش به تمامی بر جنبه‌ی صورت‌های عقلی (ideational) حالات ذهن بود کمک چندانی دریافت کند. مناسک و اعمال شعایی، تظاهرات تحریک شده‌ی زندگی روانی انسان‌اند. آنچه آن‌ها بیان می‌کنند و بروز می‌دهند تمایلات اساسی، شوق‌ها، نیازها و آرزوهای انسان‌اند و نه «بازنمایی‌ها»ی محض یا «ایده‌ها»ی صرف. این تمایلات به حرکت و جنب و جوش مبدل می‌شوند، یعنی به شکل حرکات موزون یا رقص‌های وحشی یا به صورت اعمال شعایی مرتب و منظم درمی‌آیند یا آن‌که به طغیان‌های شدید جذبه‌ای تبدیل می‌گردند.

در حیات دینی اقوام ابتدایی اسطوره عنصر حماسی (epic) و مناسک و اعمال شعایی، عنصر نمایشی (dramatic) است. برای فهم اسطوره باید از مطالعه‌ی مناسک آغاز کنیم. داستان‌های اساطیری خدایان یا پهلوانان فی‌نفسه نمی‌توانند راز دین را برملا کنند. زیرا اساطیر چیزی جز تفسیرهای مناسک نیستند. اساطیر می‌کوشند تا برای آنچه در مناسک و اعمال شعایی حاضر و به‌طور بی‌واسطه مشهود است تبیینی ارائه دهند. اساطیر بینش «تئوریک» را به جنبه‌ی فعال و عملی زندگی دینی اضافه می‌کنند. به دشواری می‌توان پرسید که کدام یک از این دو جنبه [یعنی اساطیر و مناسک] «اولی» یا «ثانوی» است؛ زیرا آن دو، جدای از یکدیگر وجود ندارند، آن‌ها همبسته و وابسته‌ی یکدیگرند؛ آن‌ها پشتیبان و شارح یکدیگرند. گام بعدی را در این جهت نظریه‌ی روان‌کاوانه‌ی اسطوره برداشت. هنگامی که زیگموند فروید در سال ۱۹۱۳ مقالات خویش را با عنوان «توتم و تابو»^{۱۰} منتشر کرد

9. Ribbot, *op. cit.*, p. 3.

۱۰. این مقالات نخست در مجله‌ی *Imago*، جلد یکم که خود زیگموند فروید سردبیرش بود به چاپ رسیدند.

مسئله‌ی اسطوره به نقطه‌ی حساسی رسیده بود. زبان‌شناسان، انسان‌شناسان و قوم‌شناسان نظریه‌های متعددی درباره‌ی اسطوره ارائه داده بودند. همه‌ی این نظریه‌ها در روشن کردن بخش‌هایی از مسئله مفید بودند ولی کل قلمرو اسطوره را روشن نمی‌کردند. فریزر در جادو، نوعی علم بدوی می‌دید؛ تایلور اسطوره را فلسفه‌ی انسان وحشی توصیف می‌کرد؛ مولر و اسپنسر اسطوره را نوعی بیماری زبانی می‌شناختند. همه‌ی این برداشت‌ها در معرض انتقادهای شدیدی قرار داشت. مخالفان این نظریه‌ها در یافتن نقاط ضعف آن‌ها هیچ مشکلی نداشتند. برای این مسئله [که اسطوره چیست؟] هنوز راه‌حل تئوریک یا تجربی پیدا نشده بود. اما این وضع با پدیدار شدن تئوری فروید تغییر کرد. در این جا برداشت تازه‌ای وجود داشت که افق وسیعی را می‌گشود و کاوش بهتری را وعده می‌داد. اسطوره، دیگر امری مجزا شناخته نمی‌شد؛ بلکه با پدیدارهای کاملاً شناخته شده‌ای ارتباط می‌یافت که آن‌ها را می‌شد به شیوه‌ای علمی مطالعه نمود و به طور تجربی درستی یا نادرستی‌شان را معلوم کرد. بدین‌سان اسطوره به شکل کاملاً منطقی درآمد و تقریباً بیش از حد منطقی شد. اسطوره دیگر آشفته‌بازاری از چیزهای عجیب و غریب و تصورناپذیر نبود. اسطوره به صورت یک سیستم درآمد که می‌شد آن را به چند عنصر بسیار ساده فروکاست [یا تحویل کرد]. اما هنوز هم مسلماً اسطوره پدیده‌ای «مرضی» باقی می‌ماند. اما طی همین مدّت خود آسیب‌شناسی روانی (psychopathology) پیشرفت زیادی کرده بود. آسیب‌شناسان روانی دیگر بیماری‌های نوروتیک یا روانی را [با این فرض] که آن‌ها «دولتی درون دولت» اند درمان نمی‌کردند. آنان فراگرفته بودند که بیماری‌های عصبی (neurotic) یا روانی را تحت همان قواعد عمومی قرار دهند که برای فرایندهای زندگی بهنجار صادق بود.

روان‌شناس به هنگام گذار از قلمرو فرایندهای زندگی بهنجار به قلمرو بیماری‌های عصبی ناگزیر نبود که دیدگاه خود را تغییر دهد. وی می‌توانست همان روش‌های مشاهده را به کار بیند و بر پایه‌ی همان اصول علمی استدلال کند. دیگر مفاکی عمیق یا شکافی پرشدنی میان زندگی روانی «بهنجار» و «نابهنجار» وجود نداشت. هنگامی که این اصل در بررسی اسطوره به کار بسته شد، آستن نتایج و وعده‌های مهمی بود. اسطوره دیگر رازآمیز نبود؛ می‌شد آن را در زیر نور خیره‌کننده‌ی تحقیق علمی قرار داد. فروید با همان گرایش و با همان احساسات بر

بالین اسطوره حاضر شد که بر بالای تخت بیماران عادی می‌ایستاد. آنچه را وی در اسطوره می‌یافت ابتدا شگفتی‌آور و مشوش‌کننده نبود؛ بلکه همان علایم کاملاً شناخته شده‌ای را می‌دید که با آن‌ها، از طریق مشاهده‌ی طولانی، آشنایی داشت. آنچه ما را به هنگام خواندن نخستین مقالات فروید بیشتر متأثر می‌کند وضوح و سادگی عباراتی است که با آن‌ها نظرات خود را می‌پرورد. در این مقالات آن نظریه‌های بسیار پیچیده‌ای را نمی‌بینیم که بعداً پیروان و شاگردانش بر پایه‌ی مرجعیت او ارائه دادند. آن اعتماد به نفسِ جزمیِ آن‌چنانی را نیز نمی‌یابیم که خصلت بیشتر نوشته‌های متأخر روان‌کاوی است. فروید وانمود نمی‌کند که معمای کهن را حل کرده است بلکه فقط می‌خواهد میان زندگی روانی و حشیان و زندگی بیمارانِ عصبی نوعی توازی ایجاد کند که شاید از طریق آن بتوان برخی حقایق را روشن کرد که در غیر این صورت تاریک و فهم‌ناپذیر باقی خواهند ماند. فروید می‌نویسد:

خواننده نباید از این بابت بیمی به خود راه دهد که روان‌کاوی... دچار این وسوسه شده است که می‌خواهد چیزی به پیچیدگی دین را از منبع واحدی بیرون بکشد. اگر روان‌کاوی ناگزیر شود - که در واقع به خاطر ایفای وظیفه ناگزیر است - که تمام تأکید را بر منبع بخصوصی قرار دهد، این امر بدان معنی نیست که روان‌کاوی مدعی است که آن منبع، یگانه منبع است یا این که در میان عوامل متعدد دخیل، آن منبع مقام نخست را حائز است. فقط هنگامی که یافته‌های رشته‌های مختلف تحقیق را بتوان با هم ترکیب کرد، خواهیم توانست اهمیت نسبی نقشی را که مکانیسم مورد بحث در تبارنامه‌ی دین دارد مشخص کنیم. چنین کاری فراسوی وسایل و نیز فراسوی هدف‌های یک روان‌کاو است.^{۱۱}

در واقع، فروید در مقام یک روان‌شناس برای بنا نهادن نظریه‌ای منسجم درباره‌ی اسطوره از بیشتر پیشینیان خود در وضع بهتری قرار داشت. او سرسختانه معتقد بود که راه ورود به جهان اسطوره‌ای را باید در زندگی عاطفی انسان یافت. اما از سوی دیگر فروید نظریه‌ای اصیل و تازه درباره‌ی خود عواطف ارائه داده بود. نظریه‌های پیشین حامی بینش «روان‌شناسی بدون روح» بودند. ریبو می‌گفت: آنچه

11. Freud, *Totem und Tabu* (Vienna, 1920, first published in *Imago*, 1912-13), chap. IV, English trans. by A. A. A. Brill (New York, Moffat, Yard & Co., 1918; now Dodd, Mead & Co., New York), p. 165.

در همه‌ی عواطف اساسی‌اند حالات روانی نیستند بلکه تظاهرات تحریک شده‌اند؛ یعنی تمایلات و شوق‌هایی که به جنب و جوش و حرکت تبدیل شده‌اند. برای تبیین این حالات، نیازی به «روان»ی تاریک نیست که دارای تمایلات دفع و جذب باشد. باید روان‌شناسی را از همه‌ی عناصر انسان‌پنداری (anthropomorphic) زدود و آن را بر شالوده‌ای دقیقاً عینی یعنی بر پایه‌ی امور واقع شیمیایی و فیزیولوژیک قرار داد. عاملی که «روح» نامیده می‌شود باید حذف شود. اما بعد از حذف «روح»، «هنوز هم عامل فیزیولوژیک بر جای می‌ماند یعنی عنصر محرک که از پایین‌ترین تا عالی‌ترین مرحله هرگز کاملاً ناپدید نمی‌شود.»^{۱۲}

اما از میان بردن همه‌ی مفاهیم مربوط به «روح» به هیچ وجه آرزوی فروید نبود. گرچه او نیز از نظریه‌ی اکیداً مکانیستی دفاع می‌کرد اما بر این عقیده نبود که می‌توان تمامی حیات عاطفی انسان را به علل صرفاً شیمیایی یا فیزیولوژیک فروکاست. در واقع شاید بتوانیم و باید بتوانیم از مکانیسم عواطف به منزله‌ی مکانیسم «روانی» سخن گوئیم. اما زندگی روانی را نباید با زندگی آگاه اشتباه کرد. آگاهی، کل زندگی روانی انسان را شامل نمی‌شود بلکه فقط بخش کوچک و محوشونده‌ای از آن را تشکیل می‌دهد. آگاهی نمی‌تواند زندگی عاطفی بشر را آشکار کند بلکه ذات آن را در پس نقاب و در شکل‌های گمراه‌کننده پنهان می‌نماید.

از دیدگاه مسئله‌ی ما [یعنی اسطوره چیست؟] توسل به بخش «ناآگاه» [روان] مسلماً گام مهمی به جلو بود و تجدیدنظر در شیوه‌ی طرح مسئله را خواستار می‌شد. در بسیاری از نظریه‌هایی که قبلاً درباره‌ی اسطوره ارائه شده بودند، اسطوره نهایتاً امری بسیار سطحی بود. می‌گفتند که اسطوره فقط عوضی گرفتن چیزی به جای چیز دیگری است (quid pro quo) کاربرد نادرست قوانین عمومی تداعی است یا تفسیر نادرست اصطلاحات و نام‌های خاص است.

نظریه‌ی فروید همه‌ی این فرضیات نسبتاً خام را به دور می‌ریزد و با مسئله از طریق جدیدی برخورد می‌کند و آن را با عمق تازه‌ای می‌بیند. بنا بر نظریه‌ی فروید اسطوره عمیقاً ریشه در طبیعت انسان دارد و بر غریزه‌ای اساسی و مقاومت‌ناپذیر استوار است که ماهیت و خصلت این غریزه را باید مشخص و معین کرد. اما برای

این پرسش [که این گزینه چیست] نمی‌توان پاسخی صرفاً تجربی یافت. فروید در نخستین تحلیل‌هایش در مقام یک پزشک و متفکر تجربی سخن می‌گفت و به نظر می‌آمد که کاملاً مجذوب مطالعه‌ی موارد بیماری‌عصبی [نوروتیک] خیلی پیچیده و بسیار جالبی شده باشد. اما حتی در همین نخستین پژوهش‌هایش با گردآوری امور واقع [تجربی] ارضاء نمی‌شد. روش فروید بیشتر قیاسی بود تا استقرایی. وی در جستجوی یک اصل کلی بود که بتواند امور واقع (facts) را از آن به دست آورد. فروید مشاهده‌کننده‌ی فوق‌العاده دقیقی بود. او پدیدارهایی را کشف کرد که تا آن موقع نظر هیچ پزشکی را به خود معطوف نداشته بودند؛ و در عین حال فروید برای تفسیر این پدیدارها شروع به توسع تکنیک روان‌شناختی جدیدی کرد. اما در همین نخستین پژوهش‌ها چیزی وجود دارد افزون بر آنچه به چشم می‌آید. این پژوهش‌ها هرگز به معنای تعمیم‌های تجربی صرف نبودند. آنچه فروید می‌کوشید آشکار کند آن نیروی پنهانی است که در پشت امور واقع قابل مشاهده قرار دارد. برای این منظور او ناگزیر شد که ناگهان کل روش خود را تغییر دهد. گرچه که در مقام یک پزشک و روان‌شناس سخن می‌گفت اما در واقع همچون یک حکیم مابعدالطبیعی مصمم می‌اندیشید. چنانچه بخواهیم مابعدالطبیعه فروید را درک کنیم، باید در پی منشأ تاریخی آن برآییم. فروید در فضای فلسفه‌ی آلمانی قرن نوزدهم پرورش یافت. او در آن فلسفه با دو برداشت کاملاً متعارض از ماهیت انسان و فرهنگ بشری برخورد کرد: هگل نماینده‌ی یکی از این دو برداشت بود و شوپنهاوئر نماینده‌ی دیگری. هگل فراگرد تاریخی را فراگردی اساساً عقلانی و آگاه توصیف می‌کرد. او در مقدمه‌ی درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ می‌گوید:

سرانجام آن زمان باید فرا رسد که این فراورده‌ی پرمایه‌ی عقلی خلاق را که تاریخ جهانی است بشناسیم... نخست باید یادآور شد که موضوع پژوهش ما یعنی تاریخ جهانی به قلمرو روح تعلق دارد... ولی فقط در پهنه‌ی تاریخ جهانی است که روح خود را در ملموس‌ترین واقعیت نشان می‌دهد.^{۱۳}

شوپنهاوئر با این برداشت هگلی به مخالفت برخاست و آن را به ریشخند گرفت.

13. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*. English trans. by J. Sibree (London, Henry G. Bohn, 1857), pp. 16 f

در نظر او چنین نظر عقلانی و خوش‌بینانه‌ای درباره‌ی طبیعتِ انسان و تاریخ او نه تنها باطل بلکه مذموم است.

جهان آفریده‌ی خرد نیست. جهان در اصل و ذات خود غیرعقلاتی است، زیرا زاییده‌ی اراده‌ای کور است. خود عقل نیز چیزی نیست جز مخلوق همین اراده‌ی کور که آن را به منزله‌ی آلتی در خدمت مقاصد خود آفریده است. اما این اراده را در جهان تجربی، در جهان تجربه‌ی حسی کجا می‌توان یافت؟

این اراده به منزله‌ی «شیء فی نفسه» خارج از تجربه‌ی انسانی قرار دارد و به نظر می‌آید که کاملاً دسترس‌ناپذیر باشد. اما پدیداری وجود دارد که از طریق آن به طور بی‌واسطه از طبیعتِ این اراده آگاه می‌شویم. قدرت این اراده، این اصل راستین جهان، به وضوح و به طرز اشتباه‌ناپذیر در غریزه‌ی جنسی مان نمایان می‌شود. آنچه در غریزه‌ی جنسی می‌یابیم به آسانی و بی‌واسطه فهمیدنی است و به تبیین دیگری نیاز نیست؛ زیرا در هر لحظه، آن را در قدرت کامل و مقاومت‌ناپذیرش احساس می‌کنیم. بنابراین مسخره است که از عقل، بدان‌گونه که هگل سخن می‌گفت، سخن برانیم و آن را «قدرتی جوهری» و «فرمانروای جهان» بنامیم. فرمانروای حقیقی جهان – مرکزی که حیات طبیعت و حیات بشر به دورش می‌گردد – غریزه‌ی جنسی است. همچنان که شوپنهاوئر می‌گفت: غریزه‌ی جنسی، اصلِ حافظِ انواع [جانداران] است که فرد را آلتی برای پیش‌برد مقاصد خود می‌کند. همه‌ی این مطالب در فصل مشهوری از کتاب شوپنهاوئر به نام جهان همچون اراده و بازنمایی^{۱۴} آمده است و زمینه‌ی عمومی مابعدالطبیعه‌ای را ارائه می‌دهد که بعداً، به معنایی، هسته‌ی نظریه‌ی فروید شد. در این جا فقط به پیامدهای این نظریه برای مطالعه‌ی تفکر اسطوره‌ای می‌پردازیم. از دیدگاه صرفاً تجربی انتقال روش روان‌کاوی به قلمرو بررسی اسطوره با دشواری‌های بزرگی روبه‌رو شد. مسلماً موضوع در معرض مشاهده‌ی مستقیم قرار نداشت. همه‌ی دلایلی که فروید به کار می‌گیرد ماهیتاً خیلی فرضی و انگارشی (speculative) باقی می‌مانند. منشأ تاریخی پدیدارهایی که فروید بررسی می‌کرد – مانند منشأ تاریخی احکام تابویی و سیستم توتمی – ناشناخته بودند. فروید برای آن که این شکاف را پر کند ناچار شد که به نظریه‌ی عمومی خود

14. "Über die Metaphysik der Geschlechtliche", *Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum vierten Buch*, Kap. 44.

درباره‌ی عواطف بازگردد. او اعلام کرد که یگانه سرچشمه‌ی سیستم توتمی، ترس انسان وحشی از زنا با محارم بوده است. و همین ترس موجب پیدایش برون - همسری شده است. کسانی که از تبار همین توتم باشند همخون شناخته می‌شوند یعنی از یک خانواده‌اند و در این خانواده دورترین خویشاوندی‌ها مانع مطلقاً برای آمیزش جنسی‌اند. اما انسان‌شناسانی که این مسئله را به دقت بررسی کرده‌اند به نتایجی کاملاً متفاوت رسیده‌اند. مثلاً فریزر که اثری چهار جلدی در همین موضوع نوشته بود، به این نتیجه رسیده بود که دو نهاد توتمیسم و برون - همسری گرچه غالباً با هم‌اند ولی واقعاً از هم متمایز و مستقل‌اند.^{۱۵} در میان آروناتا^{۱۶} سیستم توتمی‌شان تمامی حیات دینی و اجتماعی آنان را مشخص و متعین ساخته است، اما این سیستم هیچ تأثیری بر ازدواج و نظام خویشاوندی نداشته است. سنت حتی به زمانی اشاره می‌کند که مرد همیشه با زنی از توتم خود ازدواج می‌کرده است.^{۱۷} نتیجه‌ای که فریزر پس از سال‌ها مطالعه گرفت این بود که منشأ غایی برون - همسری و همراه با آن قانون منع زنا با محارم تقریباً به همان تاریکی قبلی‌اش باقی می‌ماند.^{۱۸} فروید برای رسیدن به نتایج مورد نظرش ناگزیر بود که این رویه‌ی محتاطانه و انتقادی را کنار نهد. آنچه او را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌داد دو حکم توتمیسم بود (۱) جانور توتم را نکش، (۲) زنی را که به توتم تو تعلق دارد برای مقاصد جنسی به کار نبر. مضمون این دو حکم با دو جرم اودیپوس که پدر خود را بکشت و مادر خویش را به همسری گرفت یکی بود؛ و از دیگر سو این دو حکم با دو آرزوی اولیه کودک که سرکوب ناکامشان یا برخاسته شدن دوباره‌شان، شاید هسته‌ی همه‌ی بیماری‌های عصبی را تشکیل می‌دهد نیز تطابق داشتند.^{۱۹}

بنابراین عقده‌ی پدر و عقده‌ی اودیپوس کلید جادویی برای گشودن درهای جهان اسطوره شدند. به نظر می‌آید که این فرمول همه چیز را توضیح می‌دهد. بنا بر اصل روان‌کاوانه‌ی «جابه‌جایی / replacement» همه‌گونه ترکیبی امکان‌پذیر است. فروید

15. Frazer, *Totemism and Exogamy* (London, Macmillan & Co., 1910) I, xii. 4 Vols.

16. Arunta

17. Sir Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, (London and New York, Macmillan 1899, reprinted 1938), p. 419.

18. Frazer, *op. cit.*, I, 165.

19. Freud, *op. cit.*, pp. 236 f

خود غالباً شگفتی‌اش را از باروری این اصل بیان می‌کرد. او می‌گوید که آرزوهای اولیه‌ی کودک، غالباً در لباس مبدل، در شکل‌گیری تقریباً همه‌ی دین‌ها نمایان‌اند.^{۲۰} نخستین پرسشی که در این جا باید مطرح کرد در مورد شواهد و مدارک [تجربی نظریه‌ی فروید] نیست بلکه درباره‌ی روش پژوهش اوست. فرض می‌گیریم که همه‌ی شواهد و مدارکی که نظریه‌ی روان‌کاوی متکی بدان‌هاست محکم و خدشه‌ناپذیر باشند و نیز می‌پذیریم که میان زندگانی روانی و حشیان و زندگانی روانی بیماران عصبی نه فقط شباهت و همانندی بلکه یکسانی بنیادی وجود دارد و حتی می‌پذیریم که فروید در اثبات این نکته موفق شده است که تمامی انگیزه‌های اندیشه‌ی اسطوره‌ای با آنچه در بعضی بیماری‌های عصبی مشاهده می‌شود مانند نوروز وسواسی، (compulsion neurosis)، نوروز توهم لمسی (delire de toucher) نوروز ترس از جانور، نوروز منع‌های وسواسی و جز آن، یکسان هستند؛ حتی در این صورت نیز این مسئله [که اسطوره چیست؟] حل نخواهد شد بلکه فقط به شکل جدیدی ظاهر خواهد شد. زیرا برای آن که خصلت و ماهیت اسطوره را درک کنیم کافی نیست که فقط موضوعش را بدانیم.

در نخستین نگاه، روش فروید کاملاً اصیل و تازه به نظر می‌آید. پیش از او هیچ کس از این زاویه به اسطوره ننگریسته بود. اما برداشت فروید از اسطوره با برداشت پیشینیان او خصوصیت مشترکی دارد. فروید نیز مانند بیشتر آنان بر این عقیده بود که مطمئن‌ترین روش، و حتی یگانه روش، برای فهم معنی اسطوره این است که موضوع‌های (objects) اسطوره را توصیف، فهرست، مرتب و طبقه‌بندی کنیم. ولی حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که همه‌ی آن چیزهایی را که اسطوره از آن‌ها سخن می‌گوید می‌شناختیم و می‌فهمیدیم؛ آیا این موضوع، کمک زیادی به ما می‌کرد که زبان اسطوره را درک کنیم؟ اسطوره نیز مانند شعر و هنر، «صورت سمبلیک» است و خصلت مشترک همه‌ی «صورت‌های سمبلیک» این است که در هر موضوعی به کار گرفته می‌شوند. برای آن‌ها هیچ چیز نفوذناپذیر نیست. همه چیز برای آن‌ها دست‌یافتنی است. خصلت ویژه‌ی موضوع، فعالیت این «صورت‌های سمبلیک» را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. چنانچه کسی درباره‌ی فلسفه‌ی زبان یا فلسفه‌ی هنر یا

فلسفه‌ی علم با فهرست کردن همه‌ی آن چیزهایی که می‌توانند موضوع سخن‌گویی، بازنمایی هنری یا تحقیق علمی قرار گیرند تحقیق خود را آغاز می‌کرد چه قضاوتی می‌نمودیم؟ تعداد چیزها یا اموری که می‌توانند موضوع زبان، هنر یا علم قرار گیرند نامحدود است و نمی‌توان برای آن‌ها حدی قائل شد.

هر چیز «نامی» دارد، هر چیز می‌تواند موضوع اثر هنری شود. در مورد اسطوره نیز وضع به همین منوال است. اسطوره می‌تواند از هر چیز «چه در آسمان بالای سر ما باشد چه در زیر زمین یا در آب‌های زیرزمین» شباهتی ایجاد کند. بنابراین در حالی که مطالعه‌ی موضوع [یا محتوای] اسطوره می‌تواند بسیار جالب باشد و حس کنجکاوی علمی ما را برانگیزد، اما موضوع اسطوره نمی‌تواند پاسخی قطعی [در مورد نقش اسطوره] ارائه دهد. زیرا آنچه در آرزوی دانستنش هستیم نه محتوای محض اسطوره بلکه بیشتر نقش اسطوره در حیات اجتماعی و فرهنگی بشر است. از این لحاظ بیشتر نظریه‌های پیشین نارسا هستند زیرا آن‌ها مسئله‌ی واقعی را درست درک نکرده‌اند. همه‌ی نظریه‌پردازان اسطوره‌شناس در همه‌ی جهات پیش رفتند اما، به معنایی، همه‌ی آنان در یک راه گام نهادند. به هنگام مقایسه‌ی روش‌های کهنه‌تر اسطوره‌شناسی تطبیقی با روش‌های جدید روان‌کاوی شباهت زیادی می‌یابیم. در میان نظریه‌های طبیعت‌گرایانه (naturalistic) درباره‌ی اسطوره اسطوره‌شناسی خورشیدی موجود بود که ماکس موللر آن را معرفی کرده بود و بعداً فروبنیوس^{۲۱} آن را مجدداً مطرح کرد. اهرنرایش^{۲۲} و وینکلر^{۲۳} اسطوره‌شناسی قمری را عرضه کردند؛ و اسطوره‌شناسی هوا و باد را آدالبرت کوهن^{۲۴} معرفی نمود. هر مکتبی به خاطر جسم (object) خاص خود سرسختانه و مشتاقانه جدال می‌کرد. در نگاه نخست احساس نمی‌کنیم که مایل باشیم شباهت یا همانندی میان افسانه‌های یونانی سلنه^{۲۵} و اندیمیون^{۲۶} یا اثوس^{۲۷} و تیتونوس^{۲۸} سفالوس^{۲۹} و پروکریس^{۳۰} دافنه^{۳۱} و آپولو^{۳۲} بیابیم. اما بنا بر نظر ماکس موللر، همه‌ی آن‌ها یک چیز معنی می‌دهند. آن‌ها موضوع اساطیری واحدی را به شکل‌های مختلف تکرار می‌کنند. به نظر ماکس موللر این موضوع اساطیری، طلوع و غروب خورشید و جنگ میان

21. Frobenius

22. Ehrenreich

23. Winckler

24. Adalbert Kuhn

25. Selene

26. Endymion

27. Eos

28. Titanus

29. Cephalus

30. Proris

31. Daphne

32. Apollo

روشنایی و تاریکی است. هر اسطوره‌ی جدیدی همین پدیده را از چشم‌اندازی متفاوت و تازه به قالب تصاویر درمی‌آورد. مثلاً اندیمیون خورشید در خصلت ملکوتی فوئبوس^{۳۳} نیست. اما تصویری از خورشید را ارائه می‌دهد که در مسیر روزانه‌اش از دل سپیده‌دم بیرون می‌خزد و پس از دوره‌ای کوتاه و درخشان غروب می‌کند و هرگز دوباره به زندگی فانی خویش باز نمی‌گردد. و دافنه که آپولو سر در پی‌اش گذاشته بود، چیزی جز سپیده‌دم نیست که شتابان و لرزان در آسمان می‌دود و با نزدیک شدن ناگهانی خورشید درخشان ناپدید می‌شود؟ همین موضوع در مورد افسانه‌ی مرگ هراکلس صادق است. نیم‌تنه‌ای که دیانیرا^{۳۴} برای پهلوان خورشیدی می‌فرستد نموداری است از ابرها که از آب‌ها برمی‌خیزند و چون جامه‌ی تاریکی، خورشید را می‌پوشانند. هراکلس می‌کوشد تا این نیم‌تنه را تکه پاره کند اما این کار شدنی نیست مگر آن که تن خویش را نیز تکه پاره نماید؛ و سرانجام تن رخشانش در آتشی جهانگیر از میان می‌رود.^{۳۵}

از این تفسیرهای طبیعت‌گرایانه که کاملاً کهنه و فراموش شده‌اند تا نظریه‌های روان‌کاوانه‌ی جدید راه درازی پیموده شده است. اما نظریه‌های روان‌کاوانه با تفسیرهای طبیعت‌گرایانه، از لحاظ روش پژوهش، مغایر یکدیگر نیستند؛ بلکه هر دو مکتب تمایل عمومی فکری یکسانی دارند. و به جرئت می‌توان گفت که چند دهه‌ی دیگر تفسیر اساطیر بر مبنای میل جنسی، شریک سرنوشت اساطیر خورشیدی یا قمری خواهند شد. زیرا آن‌ها هم در معرض همان ایرادها هستند. برای امری که اثر و نشان محوناشدنی خود را بر کل زندگی بشر گذاشته است چنین تبیینی که پیدایش اساطیر را به میلی خاص و واحد فرو می‌کاهد [یا تحویل می‌کند] تبیین چندان قانع‌کننده و رضایت‌بخشی نیست. حیات روانی و فرهنگی انسان از چنین خمیرمایه‌ی متجانس و ساده‌ای ساخته نشده است. فروید نیز نتوانست بیش از ماکس مولر و دیگر پژوهندگان «انجمن مطالعه‌ی تطبیقی اسطوره» نظر خود را اثبات کند. در هر دو مورد همان جزئیّت فکری (dogmatism) را می‌یابیم. پژوهشگران

33. Phoebus 34. Deianira

35. F. Max Muller, "Comparative Mythology", *Oxford Essays*, pp. 52 ff. (*Selected Essays*, I, 395 ff., 398 ff.), and *Lectures on the Science of Language* (London, Longmans, Green & Co., 1871), II, Lect. xi, "Myths of the Dawn", 506-571.

اسطوره‌شناسی تطبیقی از خورشید، ماه، ستارگان و ابرها و باد به‌گونه‌ای سخن می‌گفتند که گویی فقط این‌ها موضوع تخیل اسطوره‌ای قرار گرفته‌اند. فروید نیز فقط جای صحنه‌ی نمایش داستان‌های اسطوره‌ای را تغییر داده است. بنا بر نظر او اساطیر، بازنمایی‌های نمایش (drama) بزرگ طبیعت نیستند. آنچه آن‌ها به ما می‌گویند بیشتر داستان جاودان حیات جنسی بشر است. از زمان‌های ماقبل تاریخ تا به امروز همیشه این دو آرزوی اساسی، انسان را متقاد خویش ساخته‌اند: آرزوی کشتن پدر و ازدواج با مادر؛ این دو آرزو در دوران کودکی نوع بشر [یعنی در اساطیر] نیز پدیدار می‌شوند همچنان‌که در عجیب و غریب‌ترین شکل‌ها و لباس‌های مبدل در حیات هر کودکی ظهور می‌کنند.

فصل چهارم

نقش اسطوره در حیات اجتماعی انسان

اسطوره از همه‌ی چیزهای این جهان، نابسامان‌تر و ناهمسازتر به نظر می‌آید. به ظاهر تافته‌ی جدابافته‌ای از ناسازگارترین رشته‌هاست. آیا می‌توان امید به یافتن پیوندی داشت که وحشی‌ترین مناسک را با جهان هومر مرتبط کند؟ آیا می‌توان مناسک جذبه‌ای قبایل وحشی و اعمال جادویی شمن‌های آسیا و به دور خود چرخیدن توأم با هذیان‌گویی درویشان در رقص را با آرامش و عمق نظری اوپانیشادها تا سرچشمه‌ی واحدی پی‌گیری کرد؟ نهادن نامی واحد بر پدیدارهایی که این همه تفاوت دارند و کاملاً بایکدیگر سازش‌ناپذیرند و اطلاق مفهومی واحد به آن‌ها، عملی بیهوده و خودسرانه می‌نماید.

اما چنانچه به مسئله از دیدگاه دیگری بنگریم، شکل دیگری پیدا می‌کند. موضوع‌هایی که در اساطیر مطرح و اعمال شعاعی که به‌جای آورده می‌شوند بی‌نهایت گوناگون و شمارش‌ناپذیر و بی‌پایان‌اند. اما انگیزه‌های تفکر اسطوره‌ای و تخیل اسطوره‌ای، به معنایی، همیشه یکی است. در تمام فعالیت‌های انسان و در همه‌ی صورت‌های فرهنگ انسانی «یگانگی در گوناگونی» را می‌یابیم. هنر به ما وحدتِ شهودی می‌دهد، علم به ما وحدتِ اندیشه می‌بخشد، و دین و اسطوره به ما وحدتِ احساس می‌دهند؛ هنر، جهانِ «صورت‌های زنده» را به روی ما می‌گشاید؛ علم، جهانِ قوانین و اصول را نشان می‌دهد؛ و اسطوره بر اثر آگاهی از هم‌هویتی جهانگیر و بنیادی حیات شکل می‌گیرد.

این امر، ضروری نیست که [علت] حیاتی که همه جا مشهود است به صورت یک شخص به تصور درآید. بعضی ادیان تصورشان از خدا، «دون - شخصی» است و

برخی دیگر «فوق - شخصی». دین «پیش از جاندارانگاری» را می‌یابیم که در آن معنا و مفهوم شخصیت هنوز شکل نگرفته است.^۱ حتی ادیان کاملاً پیشرفته‌ای وجود دارند که در آن‌ها عنصر شخصیت تحت الشعاع قرار می‌گیرد و در نهایت انگیزه‌های دیگر به تمامی آن را محو می‌کنند. مثلاً در دین‌های بزرگ خاور: برهمنی، بودایی و کنفوسیوسی، همین «رانده شدن به سوی امر غیر متشخص» ظاهر می‌شود.^۲ این همانی (identity) تصوّر شده در دین اوپانیشاده‌ها، این همانی مابعدالطبیعی است؛ که به معنی وحدت بنیادی من و جهان، یا «آتمن» و «برهمن» است. در اعتقادات اقوام ابتدایی برای چنین این همانی انتزاعی جایی وجود ندارد. آنچه در اعتقادات آنان می‌یابیم چیز کاملاً متفاوتی است. اشتیاق شدید و سوزان افرادی است که خود را با زندگی جماعت (community) و با حیات طبیعت هم‌هویت و این همان می‌انگارند. اشتیاق آنان از طریق به جای آوردن مناسک دینی تسکین می‌یابد. در چنین مناسکی افراد در یک قالب، یعنی درون یک کلی تمایزناپذیر، مستحیل می‌شوند. هرگاه مردان قبیله‌ای وحشی درگیر جنگ یا هر رخداد خطرناک دیگری باشند زنان که در خانه مانده‌اند می‌کوشند با رقص‌های شعایری خود به مردان کمک کنند. چنانچه طبق موازین تفکر تجربی - علمی و «قوانین علی» خودمان درباره‌ی عمل این زنان داوری کنیم، آن را بیهوده و درک‌ناشدنی می‌یابیم. اما هنگامی که این عمل را بیشتر بر حسب تجربه‌ی اجتماعی خود مطالعه و تفسیر کنیم نه تجربه فیزیکی خویش، عمل آن زنان روشن و فهم‌پذیر می‌شود. آن زنان با رقص‌های رزمی‌شان، خود را با شوهران خویش یکی می‌پندارند و در بیم‌ها و امیدها، آسیب‌ها و مخاطرات شوهرانشان سهیم می‌شوند. این پیوند - که از نوع پیوند «همدلانه» است نه از نوع پیوند علی - بافاصله‌ای که میان آنان وجود دارد سست نمی‌شود؛ بلکه برعکس، محکم‌تر می‌گردد. این زوج‌ها یک ارگانسیم جدانشدنی را تشکیل می‌دهند. بنابراین آنچه برای این بخش از ارگانسیم اتفاق می‌افتد، بخش دیگر را نیز متأثر می‌کند. بسیاری از امر و نهی‌ها، بسیاری از احکام و تابوها جز بیان همین قاعده‌ی عمومی

۱. برای آگاهی از مسئله‌ی دین «پیش - جاندارانگاری» به کتاب زیر رجوع کنید:

R. R. Marett, "Pre-Animist Religion", *The Threshold of Religion*, (London, Methuen & Co., 1909).

۲. مقایسه شود با:

A. A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion* (London, Macmillan & Co., 1938), I, 107.

[یعنی پیوند همدلانه] و به کار بستن آن چیز دیگری نیستند. این قاعده نه تنها درباره‌ی زنان و شوهرانشان بلکه در مورد همه‌ی اعضای آن قبایل صدق می‌کند. مثلاً هنگامی که اهالی دهکده‌ی دایاک^۳ برای شکار به جنگل رفته‌اند، کسانی که در دهکده مانده‌اند به روغن و آب دست نمی‌زنند تا مبادا انگشتانشان «چرب» شود و از این طریق، انگشتان همه‌ی شکارچیان نیز «چرب» گردد و شکار از میان دست‌هایشان بلغزد و بگریزد.^۴ چنین پیوندی، پیوند علی نیست بلکه پیوند عاطفی است. آنچه در این جا مهم است روابط تجربی میان علت و معلول نیست بلکه احساس کردن شدت و عمق روابط انسانی است.

از این رو همین خصوصیت در شکل‌های دیگر خویشاوندی نیز ظاهر می‌شود. در اندیشه‌ی انسان ابتدایی رابطه‌ی خونی صرفاً به طریق فیزیولوژیکی تفسیر نمی‌شود. زایش انسان عملی اسطوره‌ای است نه عملی جسمانی؛ قوانین تولیدمثل جنسی شناخته نیستند، بنابراین تولد را همیشه نوعی حلول دوباره‌ی [مردگان] می‌دانند. آرونتایی‌ها^۵ در استرالیای مرکزی می‌پندارند که ارواح مردگانی که به توتمشان متعلق بوده‌اند، در محل‌های مشخصی در انتظار زایش دوباره‌ی خویش به سر می‌برند؛ بنابراین به درون کالبد زنانی که از آن محل‌ها عبور می‌کنند داخل می‌شوند.^۶ آنان رابطه‌ی میان کودک و پدرش را رابطه‌ای صرفاً جسمانی نمی‌دانند. در این جا دوباره این همانی واقعی [کودک و نیاکان] جای علیت را می‌گیرد. در نظام‌های توتمی نسل کنونی نه فقط از نیاکان جانوری پدید می‌آید بلکه تجسد (embodiment) آن نیاکان است.

هنگامی که آرونتایی‌ها مهم‌ترین مراسم دینی خود «ایستی چیوما»^۷ را برگزار می‌کنند نه فقط زندگی، کردار و ماجراهای اجداد خویش را به نمایش درمی‌آورند یا در نقش آنان بازی می‌کنند بلکه اجدادشان در این جشنواره‌ها دوباره ظاهر می‌شوند؛ حضور آنان و برکت وجودشان بی‌درنگ دیده و احساس می‌شود. بدون وجود این برکت همیشه‌گی، حیات طبیعت و انسان متوقف می‌شد؛ باران نمی‌بارید، زمین بار نمی‌داد، تمام منطقه به بیابانی برهوت مبدل می‌شد. با عمل نخست که عمل

3. Dayak

4. *The Golden Bough*, Pt. I: *The Magic Art*, I, 120.

5. Arunta

6. Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, 59 ff., and Spencer and Gillen, *op. cit.*, chap. xv.

7. Intichiuma

هم هویتی (یا این همان بودن / identification) است بشر یگانگی بنیادی خود را با نیاکان انسانی و جانوری خویش بیان می‌کند و با عمل دوم، زندگی خود را با حیات طبیعت یکی می‌داند. در واقع میان این دو قلمرو، هیچ تمایز بارزی نمی‌تواند وجود داشته باشد، هر دو آن‌ها بر یک سطح هستند. در ذهن انسان ابتدایی، طبیعت، شیء مادی نیست که قوانین فیزیک بر آن حاکم باشد. یک اجتماع و فقط همین اجتماع یعنی اجتماع حیات وجود دارد که همه‌ی موجودات اعم از جاندار و بی‌جان را شامل است.^۸ طبق نظر سرخ‌پوستان سوونای^۹ نه تنها اشیای طبیعی بلکه اشیای مصنوعی، نه فقط خورشید، زمین و دریا بلکه همین طور ابزارهایی که بشر ساخته است به یک نظام بزرگ حیات متعلق‌اند.^{۱۰}

اگر این زندگی باید حفظ گردد، باید مدام تجدید شود. اما این تجدید به معنای صرفاً زیست‌شناسی نیست. حتی در این جا بقای نژاد بشر وابسته به کردارهای اجتماعی اوست نه اعمال فیزیولوژیک. روشن‌ترین بیان این اعتقاد عمومی را در مراسم تشریف (initiation) می‌توان یافت که عنصری مهم و لازم‌الاجرا در همه‌ی جوامع ابتدایی است. کودک تا سنّ معینی، یعنی سن بلوغ، هنوز موجودی صرفاً «طبیعی» شناخته می‌گردد و با او نیز همین طور رفتار می‌شود. نگهداری کودک بر عهده‌ی مادرش است و نیازهای جسمانی او را مادرش برمی‌آورد. اما همین که کودک به سنّ بلوغ رسید به ناگهان این انتظام به هم می‌خورد. کودک باید فردی بالغ و عضوی از اجتماع شود. این لحظه، لحظه‌ای بسیار مهم در حیات انسان است، واقعه‌ای است که فرا رسیدنش با برگزاری بزرگ‌ترین و سخت‌ترین مناسک و شعایر دینی همراه است. اگر موجود اجتماعی جدیدی می‌خواهد پا به عرصه‌ی اجتماع گذارد پس وجود «طبیعی» او باید بمیرد. از این رو مردان جوان که می‌خواهند مشرف (initiated) شوند باید سخت‌ترین امتحانات را بگذرانند. چنین کسی باید خانواده‌اش را ترک گوید و برای مدتی در انزوای کامل به سر برد. او همچنین باید

۸. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به:

E. Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven, Yale University Press, 1944), pp. 82ff.

9. Zuni

10. Frank Hamilton Cushing, "Outlines of Zuni", *13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington 1891-92), p. 9.

بدترین دردها و شدیدترین شکنجه‌ها را تحمل کند. حتی گاهی اوقات باید در مراسم تدفین خویش شرکت جوید. اما هنگامی که همه‌ی این امتحانات را گذرانده، آن لحظه‌ی شکوهمند فرا می‌رسد که او به جمع مردان پذیرفته و به راز بزرگ اجتماع واقف می‌شود. این پذیرش به معنای تولدی تازه و آغاز شکل جدید و عالی‌تری از زندگی است.^{۱۱}

همین دورگشت زندگی که در جامعه‌ی بشری نمایان است و ذات آن را تشکیل می‌دهد، در طبیعت هم ظاهر می‌شود. گردش فصول را صرفاً نیروهای فیزیکی به وجود نمی‌آورند بلکه گردش آن‌ها با حیات بشر ارتباط ناگسستنی دارد. زندگی و مرگ طبیعت جزء جدایی‌ناپذیر نمایش بزرگ مرگ و رستاخیز بشر است. از این لحاظ، مناسک و جشن‌های مربوط به کشت و رویش گیاهان که تقریباً در همه‌ی ادیان دیده می‌شوند همانندی نزدیکی با مراسم پاکشایی دارند. حتی طبیعت نیازمند تجدید حیات دایمی است. طبیعت باید بمیرد، برای آن که حیات دوباره به دست آورد. پرستش آتیس،^{۱۲} آدونیس،^{۱۳} اوسیریس^{۱۴} شواهدی گویا برای این اعتقاد بنیادی و فناپذیر هستند.^{۱۵}

به نظر می‌آید که دین یونانی از همه‌ی این برداشت‌های بدوی پیراسته باشد. در اشعار هومر دیگر از مناسک جادویی، اشباح و ارواح و ترس از مردگان اثری نمی‌یابیم. می‌توان تعریف مشهور وینکلمان^{۱۶} را درباره‌ی جهان هومری صادق دانست. بنا بر نظر وینکلمان نشانه‌ی متمایز و بارز نبوغ یونانی «سادگی والا و عظمت آرام» آن است. اما تاریخ جدید دین به ما می‌آموزد که این «عظمت آرام» در مواردی به هم خورده است. خانم جین آلن هاریسون در مقدمه‌ی کتابش مدخلی بر مطالعه‌ی دین یونانی، می‌نویسد:

المپ‌نشینان هومر، بدوی‌تر از شعرهای شش پایه‌ای (hexameter) او نیستند. زیر این سطح باشکوه، لایه‌ای از برداشت‌های دینی، تصوّرات مربوط به شرّ،

۱۱. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به:

Spencer and Gillen, *op. cit.*, chap. vi; van Gennep, *Les rites du passage* (Paris, E. Nourry, 1909).

12. Attis 13. Adonis 14. Osiris

15. Frazer, *The Golden Bough*, Pt. IV, *Adonis, Attis, Osiris* (3d ed. New York, Macmillan, 1935)

Vols. I and II 16. Winckelmann

تطهیر و کفاره قرار دارد که هومر آن‌ها را نادیده گرفته یا سرکوب کرده است؛ اما در آثار شاعران پس از او و بویژه در اشعار اسخیلوس دوباره ظاهر شده‌اند.^{۱۷}

سپس آن بحران عمیق در حیات دینی یونانی و فرهنگ یونانی فرا رسید که همه‌ی برداشت‌ها و تصوّرات هومری را به نابودی کامل تهدید کرد. به نظر می‌آید که سادگی و آرامش خدایان المپ به طور ناگهانی از میان رفته باشد. زئوس خدای آسمان تابان و آپولو خدای آفتاب، آن توانایی را نداشتند که در برابر نیروهای اهریمنی که در پرستش دیونیسوس^{۱۸} ظاهر می‌شوند مقاومت کنند و آن‌ها را بیرون برانند. در شعرهای هومر دیونیسوس در میان خدایان المپ جایی ندارد. وی به عنوان غریبه و دیرآمده‌ای، یعنی در مقام یک خدای مهاجر از شمال، به دین یونانی راه پیدا کرد. مبدأ این خدا را باید در تراکیه^{۱۹} و به احتمال قوی در کیش‌های آسیایی جستجو کرد. پس از ورود دیونیسوس به دین یونانی ما شاهد نبرد دایمی میان این دو نیروی مخالف هستیم. اورپیدس بیان کلاسیک این نبرد را در نمایشنامه‌ی زنان باکوسی^{۲۰} ارائه داده است. اگر اشعار اورپیدس را بخوانیم برای درک قدرت مقاومت‌ناپذیر احساس دینی کیش دیونیسوس و شدتش و نیز خشونت‌ی که به کار می‌گرفت به شاهد دیگری نیاز نداریم.

در کیش دیونیسوس به دشواری می‌توان خصوصیت ویژه‌ی نبوغ یونانی را یافت. آن چه در این جا ظاهر می‌شود، احساس بنیادی نوع بشر است. احساسی که میان ابتدایی‌ترین مناسک دینی و دین‌های عرفانی والایش یافته‌ی روحانی مشترک است. این احساس، اشتیاق عمیق فرد است به آزاد شدن از زنجیر فردیت و غرق کردن خویش در جریان حیات جهانگیر؛ وانهادن هویت خود و جذب شدن در کلی طبیعت.

همین اشتیاق را شاعر ایرانی، مولانا جلال‌الدین رومی در اشعار خود بیان کرده است: «هر که به قدرتِ رقص پی برده باشد، در خدا زندگی می‌کند.» در نظر عارف واقعی، قدرتِ رقص راه اصل شدن به خداست. در چرخیدن به دور خود که توأم با هذیان‌گویی است و در مراسم خلسه و جذبه، خودفانی و متناهی، محو می‌شود. آن

17. Jane Allen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge University Press, 1903), p. vii. 18. Dionysus 19. Thrace 20. Bacchae

خود یا آن‌گونه که رومی آن را می‌نامد، نفس «اماره» می‌میرد و خدا متولد می‌شود.* اما دین یونانی نمی‌توانست به سادگی به این احساسات بدوی بازگردد. گرچه این احساسات قدرتشان را از دست نداده بودند اما خصلتشان تغییر کرده بود. ذهن یونانی، ذهنی کاملاً منطقی بود. درخواستش برای منطقی بودن همه‌ی امور و منطقی کردن همه‌ی امور استثناء پذیر نبود. بنابراین ذهن یونانی، «غیر عقلانی»ترین عناصر کیش دیونیسوس را بدون نوعی تبیین و توجیه تئوریک نمی‌توانست بپذیرد. چنین توجیهی را متکلمان اورتوسوسی ارائه دادند. آنان کیش اورتوسوسی را که در اصل صرفاً توده‌ای از خام‌ترین و وحشی‌ترین مناسک و مراسم بدوی بود به «سیستم» مبدل کردند.^{۲۱} الاهیات اورتوسوسی داستان دیونیسوس زاگرتوس^{۲۲} را خلق کرد. طبق این داستان زئوس پدر دیونیسوس شد و سمله^{۲۳} مادرش. زئوس پسر خود دیونیسوس را دوست می‌دارد و به

* متأسفانه کاسیرر مآخذ نقل قول خود از اشعار مولانا را ذکر نکرده و آنچه می‌گوید استنباطی است که خود از کل اشعار مولانا کرده است. شاید ابیات زیر مآخذ آن عبارت باشد:

رقص آنجا کن که خود را بشکنی	پنبه را از ریش شهوت برکنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند	رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود دستی زنند	چون جهند از نقص خود، رقصی کنند
مطربانشان از درون دف می‌زنند	بحرها در شورشان کف می‌زنند
تسو نبینی لیک بهر گوششان	برگ‌ها بر شاخ‌ها هم کف زنان
تسو نبینی برگ‌ها را کف زدن	گوش دل باید نه این گوش بدن
گوش سر بر بند از هزل و دروغ	تا ببینی شهر جان را با فروغ

مثنوی معنوی، ویراسته‌ی رینولد نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۹۵-۱۰۱-م.

۲۱. درباره‌ی رسالت کیش اورتوسوسی در حیات دینی و فرهنگی یونان رجوع کنید به کتاب یاد شده از خانم هاریسون، فصل‌های نهم و دهم؛ و نیز:

Erwin Rohde, *Psyche*, Pt. II, chap. X. English trans. by W. B. Hillis (New York, Harcourt, Brace & Co., 1925), pp. 335 ff.

درباره‌ی افسانه‌ی دیونیسوس زاگرتوس رجوع کنید به همین اثر از روده، ص ۳۴۰.

22. Zagreus

۲۳. سمله (Semele) دختر کادموس (Cadmus) و معشوقه‌ی زئوس بود. سمله از زئوس آبستن شد. هرا، همسر و خواهر زئوس، به او حسد ورزید و به صورت ندیمه‌ی پیرش، بروئه (Beroe)، درآمد و به او تلقین کرد که از زئوس بخواهد که با تمام جلال و درخشش خود بر او ظاهر شود. زئوس نیز که به سمله قول داده بود هرچه او طلب کند انجام خواهد داد، با آذرخش و تندر به میعادگاه آمد و سمله بر اثر آذرخش سوخت و سپس جان سپرد. اما زئوس، دیونیسوس را از خطر مرگ نجات داد. بعدها وقتی دیونیسوس به مقام خدایی رسید، مادرش سمله را از جهان مردگان بیرون آورد و او دوباره زنده شد و به آسمان صعود کرد و در آن جا به نام تایونه (Thyone) مشهور گردید. -م.

فرزندی می‌پذیرد، اما نفرت و حسادت هرا^{۲۴} موجب تعقیب و آزار دیونیسوس می‌شود. هرا، تیتان‌ها^{۲۵} را وامی‌دارد تا دیونیسوس زاگرتوس را در کودکی بکشند. دیونیسوس با مسخ شدن‌های متوالی از دست تیتان‌ها می‌گریزد. اما سرانجام وقتی که به صورت گاو نری درآمد، بود به چنگ تیتان‌ها می‌افتد و آن‌ها تن او را می‌درند و می‌بلعند. برق زئوس، تیتان‌ها را در مکافات جنایتشان نابود می‌کند. از خاکستر تیتان‌ها نژاد بشر به وجود می‌آید که در وجودش، در هماهنگی با مبدأش، نیکی است که مشتق از دیونیسوس زاگرتوس است؛ اما این نیکی با پلیدی و عنصر اهریمنی تیتانی نیز ممزوج شده است. افسانه‌ی دیونیسوس زاگرتوس نمونه‌ی بارزی است از منشأ و معنای داستان‌های اسطوره‌ای. آنچه در این جا نقل می‌شود، نه پدیداری فیزیکی است و نه رویدادی تاریخی. این افسانه نه حقیقتی طبیعی را بیان می‌کند و نه ذکر کردارها و رنج‌های یک نیای پهلوان است. اما این افسانه، داستان خیالی سرگرم‌کننده هم نیست بلکه اساسش در واقعیت است. این افسانه به «واقعیت» مشخصی ارجاع می‌کند. این واقعیت نه فیزیکی است و نه تاریخی؛ بلکه مناسکی است. آنچه در کیش دیونیسوس [به صورت مراسم] به جای آورده می‌شود در اسطوره تبیین می‌گردد. مناسک و مراسم کیش دیونیسوس معمولاً با «تجلی خدا» / *theophany* به پایان می‌رسید. زمانی که جذبه‌ی وحشی و جنون‌آمیز زنان مرید دیونیسوس به اوج خود می‌رسید آنان خدا را فرا می‌خواندند و به او استغاثه می‌کردند که در میان پرستندگان خود ظاهر شود.

ای دیونیسوس ظاهر شو، اینک همچون گاو نری یا همچون اژدها یا هیولای
صدسر یا به صورت شیر ژبانی که شعله‌های آتش ازدست و پاهایش زیانه
می‌کشند، ظاهر شو.^{۲۶}

۲۴. Hera، بزرگ‌ترین ایزد بانوی المپ است. وی دختر ارشد کروئوس و رئا (Rhea) و بنابراین خواهر زئوس است. هرا با تشریفات بسیار به همسری زئوس درآمد. در زمان‌های کلاسیک او بزرگ‌ترین ایزد دوره‌ی پیش از یونانی آرگوس (Argos) بوده است. او زنی بسیار حسود و کینه‌جوست و معشوقه‌های زئوس و فرزندان آنان از خشم و کینه‌ی او در امان نیستند. -م.
۲۵. تیتان‌ها، موجودات افسانه‌ای در اساطیر یونانی‌اند. اورانوس و گایا هجده فرزند داشتند که در میان آنان شش پسر و شش دختر تیتان‌ها نامیده می‌شوند که مهم‌ترین آنان کروئوس و رئا هستند. از وصلت این شش پسر و شش دختر با یکدیگر، خدایان فرعی دیگر پاره‌عرصه‌ی وجود می‌گذارند. -م.

26. Euripides, *Bacchae*, vv. 1017 ff. English trans. Arthur S. Way (Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930), III, 89.

و خدا به استغاثه کنندگان گوش می‌سپارد و آنچه را خواسته‌اند اجابت می‌کند. خدا ظاهر می‌شود و در مناسک شرکت می‌جوید. او در شوریدگی مقدس پرستندگانش سهیم می‌شود، و خود را روی چارپایی که به عنوان قربانی‌اش برگزیده‌اند می‌اندازد و گوشت خون‌آلود قربانی را خام می‌خورد. مراسم این مراسم، وحشیانه، لگام‌گسیخته و عجیب و غریب و غیرمعقول است. اما نقش اسطوره این بود که به این مراسم توأم با شوریدگی و خلسه و جذبۀ پیچش تازه‌ای بدهد.

در الاهیات ارفئوسی، جذبۀ را دیگر دیوانگی محض نمی‌دانستند؛ بلکه آن را «شیدایی مقدس / hieromania» یا جنون مقدس می‌شناختند که در آن، روح کالبد را ترک می‌گوید و به سوی وحدت با خدا پرواز می‌کند.^{۲۷} نیروهای شرعی شورش تیتان‌ها بر ضد زئوس، وجود یگانه‌ی آسمانی را در کثرت اشیای این جهان و در کثرت وجود انسان‌ها متفرق ساخته است. اما آن وجود یگانه از دست نرفته است و می‌توان او را به وضع نخستینش بازگرداند. این کار در صورتی امکان‌پذیر است که انسان، فردیت خویش را قربانی کند و هر مانعی را که میان او و وحدت جاودانه‌ی حیات قرار دارد از بین ببرد. در این جا یکی از اساسی‌ترین عناصر اسطوره را درمی‌یابیم، اسطوره صرفاً از فراگردهای عقلی ناشی نمی‌شود بلکه از عواطف عمیق بشر سر برمی‌کشد. اما از سوی دیگر همه‌ی آن نظریه‌هایی که منحصراً عاطفه را منشأ پیدایش اسطوره می‌دانند یک نکته اساسی را در نظر نمی‌گیرند. اسطوره را نمی‌توان عاطفه‌ی محض توصیف کرد؛ زیرا که اسطوره، بیان عاطفه است. بیان یک احساس، خود آن احساس نیست. اسطوره، عاطفه‌ای است که به تصویر مبدل شده است. مبدل شدن عاطفه به تصویر، مستلزم تغییری بنیادین است. آن چه تا به حال به طور مبهم و تاریک احساس می‌شد اکنون شکل معینی می‌گیرد، آنچه حالتی انفعالی داشت اکنون فراگردی فعال می‌شود.

برای فهم تبدیل عاطفه به تصویر لازم است که میان دو نوع بیان، یعنی بیان جسمانی و بیان سمبلیک، تمایز قائل شویم. داروین کتابی کلاسیک درباره‌ی بیان عواطف در انسان و جانوران نوشته است. از مطالعه‌ی آن کتاب این نکته را می‌آموزیم که امر واقع بیان [عواطف]، اساس زیست‌شناسی گسترده‌ای دارد. بیان عواطف به هیچ وجه امتیاز انسان نیست بلکه همه‌ی جانوران از این امتیاز برخوردارند. چنانچه تا مراحل عالی تر حیات جانوری بالا رویم خواهیم دید که بیان

عواطف پیوسته قوی تر و متنوع تر می شود. روبرت. م. پرکس می گوید که بسیاری، و شاید همه، مقولات اصلی بیان عاطفی انسان در رفتار شمپانزه باز نموده می شود. بیان عاطفی شمپانزه مسحورکننده است اما در عین حال از لحاظ پیچیدگی و قابلیت تغییرش، گیج کننده.^{۲۸} همچنین عواطف جانوران پست تر، و طرز بیان شان، دامنه ای بسیار وسیع دارد. حتی پدیده هایی که معمولاً فقط مختص انسان می دانند مانند سرخ شدن صورت یا پریدن رنگ در جانوران نیز دیده شده است.^{۲۹}

در واقع بدیهی است که حتی پست ترین موجودات زنده باید وسایلی برای تشخیص و تمیز محرک ها داشته باشند تا بتوانند نسبت بدان ها واکنش متفاوتی نشان دهند. اگر موجودات زنده، حتی پست ترین آن ها، نمی توانستند در رفتارشان میان آنچه مفید و آنچه مضر است، آنچه به حالشان سودمند و آنچه زیان آور است فرق بگذارند بقای آن ها ممکن نبود. هر جاننداری در پی به دست آوردن بعضی چیزهاست و از برخی چیزها نیز دوری می کند. مثلاً هر جانوری به دنبال شکار است و گریزان از دشمنان. همه این امور را شبکه ی پیچیده ای از غرایز و انگیزه های محرک تنظیم می کنند و مستلزم فعالیت آگاهانه نیستند. همچنان که ریو نشان داده است نخستین دوره در حیات آلی (organic) دوره ی پرتوپلاسمی است که از حیات و از نوعی قابلیت [درک] حسی پیش - آگاهی برخوردار است. چنین ارگانیسمی، «حافظه ی» خاص خود را دارد و این حافظه بعضی از تأثرات و برخی تعدیلات بهنجار و نیز بیمارگونه را نگه می دارد.

به همین طریق شکل ناآگاه نازلی وجود دارد؛ یعنی قابلیت [درک] حسی ارگانیکی که مرحله ی مقدماتی و دربردارنده ی طرح کلی حیات عاطفی آگاهانه ی عالی تر است. قابلیت [درک] حسی [موجود ساده ی] زنده در مقایسه با احساس آگاهانه مانند نسبت حافظه ی ارگانیکی [ساده] به حافظه در معنی عادی کلمه است.^{۳۰}

اگر در جانوران عالی تر، آگاهی مداخله می کند و شروع به ایفای نقش مسلطی می نماید، نمی توان این آگاهی را به شیوه ی انسان پندارانه (anthropomorphic) یعنی

28. Robert M. Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony* (New Haven, Yale University Press, 1943), p. 29.

29. Angelo Mosso, *Fear*. Authorized English trans. by E. Lough and F. Kiesow (London and New York, Longmans, Green & Co., 1896), pp. 10 ff.

30. Ribot, *op. cit.*, pp. 3f.

در قالب ادراک یا تصورات (ideas) توصیف کرد. به نظر می‌آید که رفتار جانور را بعضی «کیفیاتِ عاطفی» تعیین می‌نمایند که در او احساس «آشنایی» یا «غریبه‌بودن»، جذب شدن به سوی چیزی یا گریختن از آن را بیدار می‌کنند. و گه‌لر در پژوهشی که درباره‌ی «روان‌شناسی شمپانزه‌ها» انجام داده است می‌نویسد:

آیا این فرضیه پذیرفتنی است که بعضی شکل‌ها و خطوط اشیاء فی‌نفسه کیفیتی غریب و ترسناک دارند؛ به این علت که در وجود ما مکانیسم خاصی هست که آن‌ها را قادر می‌سازد تا این کیفیت را ایجاد کنند؟ چون، از نظر طبیعتِ عمومی ما و روان ما ناگزیر بعضی از اشیاء خصلتی ترسناک دارند، برخی مهربان به نظر می‌آیند، بعضی خشن می‌نمایند و برخی دیگر نیرومند یا مصمم‌اند؟^{۳۱}

آگاهی از این کیفیاتِ عاطفیِ مختلف مستلزم پیش‌فرضِ عملِ تفکر نیست و علت آن را نمی‌توان در تجربه‌ی فردی جانور دانست. پرندگان کوچک، بی‌درنگ پس از تولدشان، در برابر باز یا مار ترس نشان می‌دهند. گرچه علایم این ترس چندان بارز نیست. جوجه‌های جوان از ترس قوز می‌کنند اما نه صرفاً در حضور پرنده‌ای شکاری بلکه همچنین در برابر هر شیء بزرگی که بالای سرشان پرواز کند. این عواطفِ غریزی چیز خاصی ندارند و با دسته‌ی مخصوصی از اشیاء که خصلتی ترسناک داشته باشند هیچ رابطه‌ای نیز ندارند.

با تحول انسان گام جدیدی برداشته شد. نخست و پیش از هر چیز، عواطف مشخص‌تر و متمایزتر شدند. آن‌ها دیگر احساسات تار و مبهم نیستند بلکه به طبقات خاصی از اشیاء (objects) ارجاع می‌کنند. گرچه تعداد بی‌شماری از واکنش‌های انسان در اصل با واکنش‌های جانوری فرقی ندارند اما یک خصوصیت هست که فقط آن را در جهان انسانی می‌یابیم. مثلاً هرگاه شخصی در پاسخ اهانتی که به او شده است ابروهایش را درهم کشد یا دست‌های خود را مشت کند دقیقاً مانند یک جانور عمل کرده است که در برابر دشمن، چنگ و دندان نشان می‌دهد. اما به طور کلی پاسخ‌های انسان از گونه‌ی کاملاً متفاوتی است. آنچه این پاسخ‌ها را از واکنش‌های

31. W. Köhler, "Zur Psychologie der Schimpansen, *Psychologische Forschung*, I (1921), 39. English trans. by Ella Winter, *The Mentality of Apes* (London, Kegan Paul; New York, Harcourt, Brace & Co., 1925), App., p. 335.

جانوری متمایز می‌کند خصلت سمبلیک آن‌هاست.^{۳۲} می‌توان در روند اعتلا و نمو فرهنگ انسانی این تغییر معنی بنیادی را گام به گام دنبال کرد. بشر شیوه‌ی بیان جدیدی کشف کرده است: شیوه‌ی بیان سمبلیک. وجه مشترک همه‌ی فعالیت‌های فرهنگی انسان مانند: اسطوره، شعر، زبان، هنر، دین و علم همین شیوه‌ی بیان است. این فعالیت‌های فرهنگی به طور گسترده‌ای متفاوت‌اند. اما آن‌ها یک کار و فقط همین یک کار را انجام می‌دهند؛ یعنی کارِ عینی کردن را. مثلاً در زبان ادراک‌های حسی خود را عینی می‌کنیم. در عمل بیانِ زبانی، ادراک‌های حسی صورت تازه‌ای پیدا می‌کنند. آن‌ها پیش از این داده‌هایی (data) مجزا نیستند بلکه خصلت فردیشان را از دست می‌دهند و تحت مفاهیم طبقه در می‌آیند که این مفاهیم با «نام‌ها»ی عام مشخص می‌شوند. عملِ «نام‌گذاری» فقط علامتی قراردادی را به شیئی حاضر و آماده و پیشاپیش معلوم اضافه نمی‌کند. برعکس، عمل نام‌گذاری از لوازم ادراک اشیاء است یعنی از لوازم ایجاد تصوّر یک واقعیتِ عینی تجربی است.^{۳۳}

اسطوره نه تنها از این واقعیتِ تجربی بسیار دور است بلکه به معنایی در تناقض آشکار با آن قرار دارد. به نظر می‌آید که اسطوره جهانی به تمامی و همی را بنا می‌نهد. اما اسطوره نیز دارای جنبه‌ی «عینی» است و نقش عینی مشخصی هم دارد. سمبلیسم زبانی به عینی کردن تأثرات حسی می‌انجامد. سمبلیسم اسطوره‌ای به عینی کردن احساسات منجر می‌شود. بشر در مناسکِ جادویی و در مراسم و شعایر دینی خود، تحت فشار تمایلات عمیق فردی و محرک‌های شدید اجتماعی عمل می‌کند. او این اعمال را، بی‌آن که از محرک‌هایشان آگاه باشد، انجام می‌دهد؛ او این اعمال را ناآگاهانه به جای می‌آورد. اما اگر این مناسک و مراسم به اسطوره‌ها مبدل شوند عنصری تازه نمایان می‌گردد. [در این هنگام] بشر [به مرحله‌ای گام نهاده است] که دیگر با به جای آوردن بعضی اعمال قانع نمی‌شود و این پرسش را مطرح می‌کند که این اعمال یا مناسک و شعایر چه «معنایی دارند»؟ او می‌پرسد «چرا» این مناسک را باید انجام داد؟ و می‌خواهد بفهمد که آن‌ها از کجا آمده‌اند و به کدام هدف

۳۲. بحث مفصل‌تر این مسئله در این کتاب از نویسنده صورت گرفته است:

E. Cassirer, *An Essay on Man*, chap. iii, pp. 27 ff.

۳۳. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به این مقاله از نویسنده:

E. Cassirer, "Le langage et la construction du monde des objets", *Journal de psychologie normale et pathologique*, XXX Année (1933), 18-44.

می‌انجامند؟ پاسخی که اسطوره به این پرسش‌ها می‌دهد شاید ناهمساز و یاوه باشد اما آن چه در این جا مهم است خود طرح پرسش است و پاسخ ارائه شده چندان اهمیتی ندارد. همین که بشر درباره‌ی مناسک و شعایری که انجام می‌دهد چون و چرا کردگام تعیین‌کننده‌ای برداشته و به راه تازه‌ای وارد شده است که سرانجام او را از زندگی ناآگاهانه و غریزی دور می‌کند [و پا به عرصه‌ی زندگی آگاهانه و متأملانه می‌گذارد]. این امر واقع بسیار شناخته‌شده‌ای است که بیان هر عاطفه‌ای اثری تسکین‌بخش دارد. کوبیدن ضربه‌ای با مشت [به صورت حریف] می‌تواند خشم ما را فرونشاند، ریزش ناگهانی اشک می‌تواند ما را از غم و اندوه آسوده کند. همه‌ی این‌ها به دلایل فیزیولوژیکی و روان‌شناسی به آسانی قابل فهم‌اند. از لحاظ فیزیولوژیکی علت این امور را می‌توان با اصلی توضیح داد که هربرت اسپنسر آن را «قانون تخلیه‌ی عصبی» می‌نامد. به معنای مشخصی همین «قانون تخلیه» برای همه‌ی بیان‌های سمبلیک صادق است. اما در بیان‌های سمبلیک، به پدیدار کاملاً تازه‌ای برمی‌خوریم. در واکنش‌های جسمانی به دنبال انفجاری ناگهانی، حالت سکون و آرامش فرا می‌رسد و آن عاطفه‌ای که به فرجامش رسیده است بی‌آن که اثری پایدار برجای گذارد یکباره ناپدید می‌شود. اما چنانچه عواطف خود را با اعمال سمبلیک بیان کنیم، وضع کاملاً متفاوتی به وجود می‌آید.

اعمال سمبلیک، گویی، قدرتی دوگانه دارند: قدرت به هم پیوستن و قدرت از هم گسستن. حتی در اعمال سمبلیک نیز عواطف به بیرون سرازیر می‌شوند، اما به جای آن که پراکنده شوند، متمرکز می‌گردند. در واکنش‌های جسمانی، آن حرکاتی از بدن که با بعضی عواطف تناظر دارند رفته رفته گسترده‌تر می‌شوند و محوطه‌ی وسیع‌تری را در برمی‌گیرند. بنا بر عقیده‌ی اسپنسر این گسترش و پراکندگی از قاعده‌ی مشخصی تبعیت می‌کند. در وهله‌ی نخست ماهیچه‌های ظریف اندام‌های تولید صدا و ماهیچه‌های کوچک صورت متأثر می‌شوند. چنانچه احساس شدید باشد تخلیه‌ی عصبی، سیستم عروقی بدن را نیز متأثر می‌کند.^{۳۴} اما بیان سمبلیک به معنی کاستن از احساس نیست بلکه به معنی تشدید آن است. آنچه در بیان سمبلیک می‌یابیم بیرونی شدن محض نیست بلکه متراکم شدن است. در زبان، اسطوره، هنر و

۳۴. برای شرح بیشتر رجوع کنید به:

H. Spencer, *Principles of Psychology*, (New York, D. Appleton & Co., 1873), Vol. II §§ 495-502.

دین، عواطف ما فقط به اعمال محض مبدل نمی‌شوند، بلکه آن‌ها به «آثار / works» مبدل می‌گردند. این آثار محو نمی‌شوند؛ بلکه پایدار و پابرجا می‌مانند. واکنش جسمانی فقط تسکین سریع و موقتی به ما می‌دهد؛ اما بیان سمبلیک می‌تواند لحظه‌ای جاودان شود.

قدرت بیان سمبلیک در عینی کردن احساس و تجسم بخشیدن بدان بویژه در شعر و هنر آشکار می‌شود. گوته این استعداد را خصوصیت اساسی شعر خود می‌شناخت. او در کتاب خود، شعر و حقیقت از دوره‌ی جوانی خود سخن می‌راند و می‌گوید:

و بدین ترتیب آن تمایل در من به وجود آمد؛ تمایلی که نتوانستم کل زندگی خود را از آن جدا کنم. این تمایل عبارت از این بود که می‌خواستم هر چیزی که مرا شاد یا غمگین می‌کرد، یا به طریقی مرا مشغول می‌داشت به تصویر کشم یعنی آن را به شعر درآورم؛ تا بدین طریق در مورد آن، با خودم به نوعی تفاهم برسم و هم برداشت‌های خود را از اشیای خارجی اصلاح کنم و هم ذهنم را در مورد آن‌ها آرام نمایم. توانایی انجام دادن این کار [یعنی سرودن شعر] بیش از هر کسی برای من ضروری بود، زیرا تمایل طبیعی‌ام همیشه مرا از این افراط به آن تفریط می‌کشاند. بنابراین همه‌ی آثار مشهورم فقط قطعاتی از یک اعتراف‌نامه‌ی بزرگ هستند.^{۳۵}

در اندیشه‌ی اسطوره‌ای و تخیل اسطوره‌ای با اعترافات فردی برخورد نمی‌کنیم. اسطوره، عینی کردن تجربه‌ی اجتماعی بشر است و نه تجربه‌ی فردی او. این موضوع درست است که در زمان‌های متأخر اساطیری می‌یابیم که آن‌ها را افراد ساخته‌اند؛ مانند اساطیر مشهور افلاطون، اما در اساطیر آفریده‌ی افلاطون یکی از اساسی‌ترین خصوصیات اساطیر موجود نیست. افلاطون آن اساطیر را با روحی کاملاً آزاد آفرید و زیر سیطره‌ی قدرتشان نبود؛ و آن‌ها را بنابر مقاصد و هدف‌های خویش یعنی بنابر مقاصد اندیشه‌ی دیالکتیکی و اخلاق به کار می‌برد. اسطوره‌ی واقعی فاقد این آزادی فلسفی است. زیرا تصاویری که اسطوره در آن‌ها به سر می‌برد،

35. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Bk. VII. English trans. by John Oxenford (London, G. Bell & Sons, 1897), I, 240.

به منزله‌ی تصاویر شناخته نمی‌شوند. آن‌ها را نه به مثابه‌ی سمبل‌ها بلکه به عنوان واقعیت می‌شناسند. این واقعیت را نمی‌توان رد کرد یا مورد انتقاد قرار داد. بلکه باید آن را به شیوه‌ای منفعلانه [یعنی بدون چون و چرا] پذیرفت. اما نخستین گام مقدماتی در راه جدیدی برداشته شده است که سرانجام به هدف تازه‌ای خواهد انجامید. زیرا حتی در اسطوره، عواطف فقط احساس نمی‌شوند بلکه مورد «شهود» قرار می‌گیرند، آن‌ها «به تصاویر تبدیل» می‌گردند. این تصاویر، خام، عجیب و غریب و خیالی هستند. اما درست به همین خاطر برای بشر نامتمدن فهم پذیرند. زیرا آن تصاویر به او تفسیری از حیات طبیعت و از زندگی باطنی خودش ارائه می‌دهند.

غالباً گفته‌اند که اسطوره و دین، به طور عام، آفریده‌ی محض ترس‌اند. اما آنچه در حیات دینی بشر اساسی‌ترین چیز است حقیقت ترس نیست بلکه مسخ شدن ترس است. ترس غریزه‌ی زیست‌شناختی عمومی است و هرگز نمی‌توان آن را از میان برد یا سرکوب کرد. اما ترس می‌تواند شکل خود را تغییر دهد. اسطوره، لبریز از شدیدترین عواطف و ترسناک‌ترین مناظر است. اما در اسطوره بشر شروع به آموختن هنری تازه و غریب می‌کند یعنی هنر بیان کردن؛ و این هنر به معنی سازمان دادن غرایز عمیقاً ریشه‌دار بشر و امیدها و بیم‌های اوست.

توانایی سازمان‌دهی بیان سمبلیک هنگامی با قوی‌ترین نیروی خود ظاهر می‌شود که بشر با بزرگ‌ترین مسئله یعنی مسئله‌ی مرگ روبه‌رو شده باشد. این سؤال که علل مرگ چیستند یکی از نخستین و مبرم‌ترین پرسش‌های نوع بشر بوده است. اسطوره‌های درباره‌ی مرگ را، از پایین‌ترین شکل‌های تمدن گرفته تا عالی‌ترین صورت‌های آن، همه جا نقل می‌کنند.^{۳۶}

انسان‌شناسان برای ارائه «مقدماتی‌ترین تعریف دین» تلاش بسیار کرده‌اند. این تعریف باید امور واقع اساسی و بنیادی حیات دینی را شامل باشد. مکتب‌های گوناگون [انسان‌شناسی] درباره‌ی ماهیت این امور واقع توافق نداشته‌اند. تایلور

۳۶. مثلاً رجوع کنید به اسطوره‌های مربوط به مرگ در میان بومیان جزایر تروبریانند که مالدینوسکی آن‌ها را نقل کرده است:

B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, Kegan Paul, 1926), pp. 80 ff. (American ed. New York, W.W. Norton, 1926), pp. 60 ff.

جاندار انگاری را شالوده‌ی فلسفه‌ی دین می‌دانست، از دین اقوام وحشی گرفته تا دین بشر متمدن. نویسندگان پس از او فرمول تابو - مانا را به عنوان مقدماتی‌ترین تعریف دین ارائه دادند.^{۳۷} به هر دوی این نظریات ایرادهای بسیار جدی وارد است. اما آنچه مسلم می‌نماید این حقیقت است که دین از بدو پیدایشش پریشش مربوط به «زندگی و مرگ» بوده است. مالینوسکی می‌پرسد:

چیست ریشه‌ی همه‌ی اعتقاداتی که به روح انسان مربوط می‌شوند، مانند: بقای پس از مرگ، عناصر روحی در کیهان؟ من بر این تصورم که همه‌ی پدیدارهایی را که عموماً در قالب اصطلاحاتی مانند جاندار انگاری، پرستش نیاکان یا اعتقاد به ارواح و اشباح توصیف می‌کنند، ریشه‌شان در زویره‌ی بشر نسبت به مرگ است. مرگ... امری است که همیشه فهم بشر را مشوش می‌کند و آرام و قرار عاطفی او را برهم می‌زند. ... در این جا وحی دینی قدم به پیش می‌گذارد و زندگی پس از مرگ، جاودانگی روح و امکانات ارتباط میان زنده و مرده را بشارت می‌دهد. وحی دینی به زندگی معنا می‌بخشد و تناقض‌ها و تعارض‌های مربوط به فانی بودن وجود انسان را رفع می‌کند.^{۳۸}

افلاطون در اثر خود فیدو تعریفی از فیلسوف ارائه می‌دهد. طبق تعریف او فیلسوف کسی است که بزرگ‌ترین و دشوارترین هنر را آموخته باشد؛ یعنی بداند که چگونه باید مرد. متفکران جدید این اندیشه را از افلاطون به عاریت گرفته‌اند. آنان می‌گویند که یگانه راهی که برای بشر در جهت نیل به آزادی باقی مانده این است که ترس از مرگ را از ذهن خود بیرون کند. «هر که آموخته باشد که چگونه باید مرد، فراموش کرده است که برده بودن چیست. دانستن این که چگونه باید مرد ما را از همه‌ی قیدها و فشارها می‌رهاند.»^{۳۹}

37. Marett, *The Threshold of Religion*.

38. B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Riddell Memorial Lecture (London, Oxford University Press, 1936; pub. for the University of Durham), pp. 27 f.

39. Montaigne, *Essays*, I, 19, in "Works", trans. by W. Hazlitt, revised ed. by O. W. Wight (New York, H. W. Derby, 1861), I, 130. Montaigne, *Essais*, texte établi et présenté par Jean Plattard, Liv. I, chap. 20 (Paris, Fernand Roches, 1931), 117: "Qui à appris à mourir, il à desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte."

اسطوره نمی‌توانست به مسئله‌ی مرگ پاسخی عقلانی بدهد. اما این اسطوره بود که مدت‌ها پیش از فلسفه، نخستین آموزگار انسان شد. آموزگاری که در کودکی نژاد بشر به تنهایی توانست مسئله‌ی مرگ را به زبانی طرح و آن را حل کند که برای ذهن انسان ابتدایی قابل فهم باشد. آشیل به اودیسه در جهان مردگان (Hades) می‌گوید: «سعی نکن مرگ را به من توضیح دهی.»^{۴۰} اما درست همین وظیفه‌ی دشوار را می‌بایست اسطوره در تاریخ نوع بشر انجام دهد. انسان ابتدایی را نمی‌توان با حقیقت مرگ آشتی داد، او را نمی‌توان ترغیب کرد که نابودی وجود شخص خود را به منزله‌ی پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر و طبیعی بپذیرد. اما اسطوره، مرگ را انکار و آن را «تبیین می‌کرد». اسطوره به بشر می‌آموخت که مرگ به معنی از میان رفتن زندگی نیست بلکه فقط شکل زندگی تغییر می‌کند. یک شکل از وجود جایش را به شکل دیگری از وجود می‌دهد. میان زندگی و مرگ مرز مشخص و معینی وجود ندارد. مرزی که آن دو را از هم جدا می‌کند مبهم و نامشخص است. حتی دو اصطلاح را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد. اورپیدس می‌پرسد: «که می‌داند، شاید زندگی در این دنیا واقعاً مرگ، و مرگ، زندگی باشد؟» در اندیشه‌ی اسطوره‌ای راز مرگ «مبدل به تصویر» می‌شود و با این تبدیل، مرگ دیگر حقیقت جسمانی دشوار و تحمل‌ناپذیری نیست، مرگ، فهمیدنی و تحمل‌پذیر می‌شود.

40. Homer, *Odyssey*, Bk. XI, v. 488.

بخش دوم

نبرد با اسطوره در تاریخ نظریه‌ی سیاسی

فصل پنجم

«لوگوس» و «میتوس» در فلسفه‌ی یونان باستان

برای نخستین بار در فلسفه‌ی یونانی نظریه‌ای عقلانی درباره‌ی دولت ارائه شد. در این جا نیز چون دیگر رشته‌ها، یونانیان پیشگامان اندیشه‌ی عقلانی بودند. توسیدیدس نخستین کسی بود که به برداشت اسطوره‌ای از تاریخ حمله کرد. از میان بردن تاریخ «افسانه‌ای» از هدف‌های نخستین و اصلی او بود.

می‌ترسم که فقدان حوادث شگرف و خیالی و داستان‌های اغراق‌آمیز در تاریخم، تا اندازه‌ای از جالبی آن بکاهد و خواندنش ملال‌آور شود. بسیار خوشنود خواهم شد چنانچه پژوهندگان حکم کنند که این روش [تاریخ‌نویسی] مفید است؛ پژوهندگانی که شناخت دقیقی از گذشته را به منزله‌ی کمکی برای تفسیر آینده خواهان‌اند. (چون طبیعت بشر همواره همین خواهد بود که هست) بنابراین اگر آینده تکرار گذشته نباشد، [لااقل] در سیر امور انسانی باید میان آن دو شباهتی موجود باشد. تاریخ من به گونه‌ای تألیف شده است که متعلق به همه‌ی زمان‌ها باشد؛ نه آن که نوشته‌ای باشد برای سرگرمی و وقت‌گذرانی.¹

اما این برداشت یونانی از تاریخ فقط برپایه‌ی امور واقع تازه و بر اساس بصیرت روان‌شناختی جامع‌تر و عمیق‌تر از پیش استوار نبود؛ بلکه یونانیان روشی تازه نیز

1. Thucydides, *The Peloponnesian War*, Bk I chap. xxii. English trans. by Richard Crawley (Everyman's Library, New York, E. P. Dutton & Co., 1910), p. 15.

(مترجم از ترجمه‌ی چاپ پنگوئن نیز بهره برده است.)

یافته بودند که آنان را قادر می‌ساخت که نظریه‌ی عقلاتی از دولت را در پرتو کاملاً جدیدی ببینند. آنان پیش از آن که به پژوهش [روش‌مند درباره‌ی] سیاست پردازند، درباره‌ی طبیعت تحقیق کرده و به اکتشافات بزرگی دست یافته بودند. متفکران یونانی بدون برداشتن این گام تمهیدی، نمی‌توانستند اندیشه‌ی اسطوره‌ای را به مبارزه طلبند. این برداشت تازه از طبیعت، شالوده‌ی مشترکی شد برای برداشت جدیدی از حیات فردی و اجتماعی بشر. اما این پیروزی در یک چشم به هم زدن به دست نیامد. در این جا نیز همان روش پژوهشی را می‌یابیم که آهسته آهسته به پیش می‌رود و یکی از خصایص ذهن یونانی است. این خصیصه چنان است که گویی هر متفکری طرح استراتژیک از پیش متصوّر را دنبال می‌کند. یک موضع پس از موضع دیگر تسخیر می‌شود، استوارترین استحکامات فرو می‌ریزند تا آن که سرانجام شالوده‌های دژ مستحکم اندیشه‌ی اسطوره‌ای نیز ویران می‌گردند. همه‌ی متفکران بزرگ و مکتب‌های گوناگون فلسفی در این کار مشترک سهیم بودند. ارسطو، نخستین متفکران یونانی یعنی متفکران مکتب ملطی را چنین معرفی می‌کند: «فیزولوژیست‌های باستانی». طبیعت (physis) یگانه موضوعی است که مورد توجه آنان قرار دارد. رهیافت آنان در پژوهش [پدیدارهای] طبیعت در تقابل با تفسیر اسطوره‌ای پدیدارهای طبیعی است. البته این مطلب درست است که در اندیشه‌ی قدیم یونانی مرزهای میان شیوه‌ی اندیشه‌ی علمی و شیوه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌ای به وضوح از یکدیگر متمایز نشده و مبهم و در حال نوسان بودند. تالس می‌گفت: «همه‌چیز آکنده از خدایان است.»^۲ و مغناطیس، موجودی زنده است زیرا می‌تواند آهن را حرکت دهد.^۳ امپدوکلس طبیعت را صحنه‌ی جنگی بزرگ میان دو نیروی مخالف توصیف می‌کرد: نیروی مهر و نیروی کین. زمانی همه‌ی اشیاء بر اثر نیروی عشق با هم یگانه می‌شوند و زمانی نیروی دافعه‌ی کین هر یکی را به جهتی می‌راند.^۴ بی‌شک این‌ها برداشت‌های اسطوره‌ای هستند. در واقع یک مورخ برجسته‌ی

2. Aristotle, *De anima*, Bk. A. 5 411^a 7.

3. *Idem*, Bk. A. 2 405^a 19.

و نیز رجوع کنید به:

H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* by W. Kranz (5th ed. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1934), 11 A 22.

4. Empedocles, Fr. 17, in Diels, *op. cit.*, I, 315.

فلسفه یونان کتابی نوشته و در آن کوشیده است که نشان دهد فلسفه طبیعی یونانی نخست بیشتر در روح عرفانی (mystical) تصوّر می‌شد تا روح علمی.^۵ اما اظهار چنین نظری درباره‌ی این مسئله ما را گمراه می‌کند. درست است که عناصر اسطوره‌ای را نمی‌توان یکباره به دور ریخت؛ اما زویه‌ی عقلانی جدیدی که رشد کرده بود و کفه‌اش هر روز سنگین‌تر می‌شد با عناصر اسطوره‌ای مقابله می‌کرد و آن‌ها را خنثی می‌نمود. متفکران مکتب ملطی: تالس، انکسیماندر، و اناکسیمنس، درباره‌ی مبدأ یا «منشأ» اشیاء تحقیق می‌کردند. این گرایش فکری تازه‌ای نبود اما آنچه واقعاً تازگی داشت تعریف آنان از اصطلاح مهمّ «مبدأ» [archē / آغاز، اصل نخستین] بود. در همه‌ی اسطوره‌های آفرینش کیهان (cosmogonies)، منشأ حالت آغازینی را معنی می‌دهد که متعلق به گذشته‌ی اسطوره‌ای بسیار دوری است. آن حالت آغازین محو شده و از میان رفته است، آن حالت اولیه منسوخ شده و چیزهای دیگری جای آن را گرفته‌اند. نخستین فیلسوفان یونان «آغاز» [یا منشأ] را به معنی کاملاً متفاوتی می‌فهمند و تعریف می‌کنند. آنچه را در جستجویش هستند، امر واقع تصادفی نیست بلکه علت جوهری است. «آغاز» فقط مبدأ در زمان نیست بلکه «اصل نخستین» است، «آغاز» بیشتر به معنای مبدأ منطقی است تا مبدأ تقویمی. بنا بر نظر تالس، جهان نه فقط آب بود بلکه جهان آب هست. آب عنصر پایدار و ماندگار همه‌ی اشیاست. از عنصر آب یا هوا یا از آنچه انکسیماندر «اپیرون»^۶ می‌نامد، اشیاء ناشی شدند؛ اما نه به شیوه‌ای تصادفی، نه بنا بر هوی و هوس عوامل فوق طبیعی، بلکه طبق انتظام و بنابر قواعد کلی. مفهوم چنین قواعد تغییرناپذیر و نقض‌ناشدنی برای اندیشه‌ی اسطوره‌ای کاملاً ناشناس است.

اما، به هر حال، طبیعت فقط پوسته‌ی جهان اسطوره‌ای است نه مرکز آن. ولی حمله به مرکز این جهان، یعنی به برداشت‌های اسطوره‌ای از خدایان، کار بسیار متهورانه‌تری بود و به شهامت فکری بیشتری نیاز داشت. در این حمله، دو نیروی مخالفی که فلسفه یونانی را ساخته بودند یعنی فلسفه‌ی «بودن» و فلسفه‌ی «شدن» با هم متحد شدند. هم متفکران مکتب ایلایی و هم هراکلیتوس، براهین یکسانی را بر ضد خدایان هومری به کار می‌بردند. هراکلیتوس ابایی نداشت که بگوید هومر

5. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Basel, 1903).

6. Apeiron

را به خاطر ارائه‌ی وضع نادرستی از بارگاه خدایان، باید از مسابقات بیرون کشید و تازیانه زد.^۷

فیلسوفان می‌کوشیدند در پس پرده‌هایی که تخیل شاعران و اسطوره‌سازان گرداگرد ماهیت الوهیت بافته بودند، چهره‌ی حقیقی آن را کشف کنند. شاعران و اسطوره‌سازان تسلیم این وسوسه‌ی مشترک آدمیان می‌شدند که خدایان را مانند تصویر خود بسازند. گزنفون می‌گوید:

حبشیان، خدایان خود را سیاه و پهن بینی می‌سازند. و تراسیان خدایان خود را دارای چشمانی آبی و گیسوانی سرخ می‌دانند. و چنانچه گاوان و اسبان و شیران نیز دست داشتند و می‌توانستند با دست‌های خود نقاشی کنند، اسبان، خدایان را به شکل اسب، و گاوان، آنان را به شکل گاو می‌کشیدند.^۸

گزنفون به دلیل دوگانه‌ای، هم نظری و هم دینی، این شبیه‌سازی اسطوره‌ای را مردود می‌داند. وی در مقام متفکری نظریه‌پرداز تأکید می‌کند که قائل بودن به تعدد خدایان امری متناقض و فهم‌ناپذیر است. ارسطو در قطعه‌ای از مابعدالطبیعه، گزنفون را «نخستین هوادار یکتایی»^۹ می‌نامد. بنا بر عقیده‌ی بنیادی مکتب ایلایی، «بودن» و «یگانگی» اصطلاحات قابل تبدیلی به هم هستند. (enens et Unum Convertuntur) اگر خدا وجود واقعی دارد، باید یگانگی کاملی نیز داشته باشد. سخن راندن از خدایان متعدد که بایکدیگر می‌ستیزند و رزم‌ها و کین‌های خانوادگی دارند از دیدگاه نظری پوچ و از نظر دینی و اخلاقی کفرگویی است. هومر و هزیود همه‌ی آن چیزهایی را به خدایان نسبت داده‌اند که در میان میرندگان ننگین و زشت است مانند: دزدی، زنا و فریب دادن یکدیگر. گزنفون در مقابل این خدایان دروغین، ایده‌آل دینی والا و تازه‌ی خود را می‌گذارد: مفهومی از الوهیت که از همه‌ی محدودیت‌های اندیشه‌ی اسطوره‌ای و انسان‌پندارانه، آزاد است. یک خدا هست که در میان خدایان و آدمیان از همه بزرگ‌تر است و در شمایل و در اندیشه شبیه به میرندگان نیست. او به همه چیز می‌اندیشد و همه چیز را می‌بیند، و بی‌هیچ‌گونه دشواری صرفاً با اندیشه‌ی

7. Heraclitus, Fr. 42, in Diels, *op. cit.*, I, 160.

8. Xenophanes, Fra. 15, 16, in Diels, *op. cit.*, I, 132 f.

9. Aristotle, *Metaphysica*, Bk. A. 5 986^b 21.

ذهن خود همه چیز را به جنبش وامی دارد و بر همه چیز فرمان می‌راند.^{۱۰} اما برداشت‌های جدیدی که مکتب ملطی درباره‌ی سرشت ماهیت طبیعت ارائه داد و برداشت‌هایی که هراکلیتوس و متفکران مکتب ایلایی در مورد سرشت الوهیت مطرح کردند، فقط گام‌های اولیه و تمهیدی بودند. دشوارترین و عظیم‌ترین کار هنوز انجام نگرفته بود. اندیشه‌ی یونانی «فیزیولوژی» تازه و «الاهیات / theology» جدیدی آفریده بود؛ تفسیر طبیعت و مفاهیم الوهیت را از بنیاد دگرگون کرده بود. اما تا زمانی که اسطوره صاحب بلامنازع استوارترین دژ خود بود، این پیروزی‌های اندیشه‌ی عقلاتی، زودگذر و غیرقطعی بود. تا هنگامی که اسطوره جهان انسانی را زیر سلطه‌ی کامل خود داشت و بر اندیشه و احساسات آدمی در مورد سرشت انسان و سرنوشتش فرمان می‌راند واقعاً شکست نخورده بود.

در این جا با همان پارادوکس تاریخی روبرو می‌شویم که پیش‌تر در مورد انتقاد از خدایان هومری مواجه شدیم. این مسئله فقط با تلاش متمرکز اندیشه، و آن هم اندیشه‌ای که از اتحاد دو نیروی عقلاتی کاملاً متقابل و متفاوت به وجود آمده باشد، حل شدنی بود. در این جا هم مانند دیگر رشته‌ها، وحدت اندیشه‌ی یونانی، وحدتی دیالکتیکی است؛ یا به سخن هراکلیتوس هماهنگی تنش‌های متقابل است. مانند هماهنگی کمان و زه.^{۱۱} در روند پیشرفت فرهنگ یونانی شاید هیچ تنشی شدیدتر و هیچ تعارضی عمیق‌تر از آنچه میان اندیشه‌ی سقراطی و اندیشه‌ی سوفسطاییان است، وجود نداشته است. اما به رغم این تعارض، سوفسطاییان و سقراط درباره یک اصل موضوعی اساسی با یکدیگر توافق داشتند. آنان بر این عقیده بودند که ارائه‌ی نظریه‌ای عقلاتی درباره‌ی طبیعت انسان، باید نخستین خواست هر نظریه‌ی فلسفی باشد. همه‌ی پرسش‌های دیگری که در اندیشه‌ی پیش‌سقراطی بررسی شده بودند، فرعی و تبعی شناخته شدند. از این به بعد انسان دیگر صرفاً جزئی از کاینات شناخته نمی‌شد، بلکه مرکز کاینات گردیده بود. پروتاگوراس می‌گفت: انسان میزان و معیار همه‌ی چیزها است. این نظر را، به معنایی، هم سوفسطاییان قبول داشتند و هم سقراط؛ زیرا هدف مشترک آنان «انسانی کردن» فلسفه بود. تبدیل کیهان‌آفرینی و هستی‌شناسی (ontology) به انسان‌شناسی بود. گرچه درباره‌ی هدف توافق داشتند،

10. Xenophanes, Fra. ii, 23-25, in Diels, *op. cit.*, I, 132, 135.

11. Heraclitus, Fr. 51, in Diels, *op. cit.*, I, 162.

اما در مورد وسایل و روش‌های نیل به آن کاملاً مخالف یکدیگر بودند. سوفسطاییان و سقراط اصطلاح «انسان» را به دو شیوه‌ی کاملاً متفاوت و حتی متقابل می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند. از نظر سوفسطاییان «انسان» به معنی فرد انسان بود. آن انسان به اصطلاح «کلی» یعنی انسان فیلسوفان، از نظر سوفسطاییان صرفاً افسانه بود. آنان از دگرگونی همیشگی صحنه‌های زندگی انسان و بویژه حیات عمومی محظوظ می‌شدند. در این جا بود که آن‌ها می‌بایست نقش خویش را ایفا کنند و استعداد‌های خود را نشان دهند. آنان وظایف انضمامی و عملی و فوری در برابر خویش داشتند. برای این امور عملی و ملموس، نظرپردازی کلی درباره‌ی بشر یا ارائه‌ی نظریه‌ای اخلاقی در مورد او هیچ ثمری نداشت. در واقع در نظر سوفسطاییان چنین نظریه‌ای بیشتر مانع بود تا کمکی واقعی. آنان به بحث درباره‌ی «طبیعت» انسان نمی‌پرداختند بلکه مجذوبِ علایقِ عملی او شده بودند. کنجکاوی علمی آنان را نخست، گوناگونی و تنوع حیات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی بشر برمی‌انگیخت. آنان می‌بایست همه‌ی این فعالیت‌های گوناگون و بسیار پیچیده را سازمان دهند و کنترل کنند و به مجراهای مشخص فکری هدایت نمایند و قواعد فنی درستی در مورد آن‌ها بیابند. آنچه مهم‌ترین خصلت فلسفه‌ی سوفسطاییان و ذهن آنان را تشکیل می‌دهد استعداد مبهوت‌کننده‌ی آنان در مباحث گوناگون است. آنان احساس می‌کردند که از پس هر موضوعی برمی‌آیند و همه‌ی موانعی را که تصورات سنتی و پیش‌داوری‌های رایج و رسوم و عقاید اجتماعی به وجود آورده بودند درهم می‌شکستند و به همه‌ی مسائل با روحی تازه و نگرشی نو برخورد می‌کردند.

اما مسئله‌ی سقراطی و بینش سقراطی کاملاً متفاوت بود. افلاطون در قطعه‌ای از *تئاتتوس* فلسفه‌ی یونانی را به رزمگاهی تشبیه می‌کند که در آن دو سپاه بزرگ رویاروی یکدیگر قرار گرفته‌اند و پیوسته با هم می‌جنگند. در یک سو هواداران «بسیار» [کثرت، چندگانگی] هستند و در دیگر سو هواداران «یک» [یگانگی، وحدت]، در یک طرف کسانی هستند که همه‌ی امور را «سیال» و متغیر می‌بینند و در طرف دیگر کسانی هستند که می‌کوشند همه‌ی امور و اشیاء را ثبات بخشند و همه‌ی اندیشه‌ها را تثبیت کنند.^{۱۲} اگر این نظر درست باشد درباره‌ی موقعیت سقراط در تاریخ اندیشه و فرهنگ یونانی نمی‌توان تردید داشت. تلاش اولیه و اصلی او از نوع ثبات بخشیدن

و تثبیت کردن بود. او نیز مانند گزنفون و دیگر متفکران ایلایی هواخواه سرسخت «یک» [یگانگی، وحدت] بود. اما او صرفاً منطق‌دان و حکیم دیالکتیکی (dialectician) نبود. علاقه‌ی اصلی او معطوف به یگانگی «هستی» [یا وجود] و یگانگی سیستماتیکِ تفکر نمی‌شد. او در پی یگانگی اراده بود. سوفسطاییان به رغم همه‌ی استعدادها و علایق گوناگونی که داشتند - یا شاید به خاطر همین استعدادها و علایق متنوع - نمی‌توانستند این مسئله را حل کنند. آنان همواره در حاشیه حرکت می‌کردند و هرگز به مرکز طبیعت انسان و سلوک و رفتار انسانی راه نمی‌یافتند. حتی پی نبرده بودند که چنین مرکزی وجود دارد و اندیشه‌ی فلسفی می‌تواند آن را متعین کند. در این جاست که مسئله‌ی سقراطی آغاز می‌شود. بنابر نظر سقراط، سوفسطاییان فقط آثار پراکنده‌ی طبیعت انسانی را می‌بینند. البته حقیقت این است که مشکل می‌توان موضوعی را یافت که در نوشته‌های سوفسطاییان مشهور سده‌ی پنجم (پیش از میلاد) بررسی نشده باشد. گورگیاس، هیپپاس، پرودیکوس و آنتیگون موضوع‌های کاملاً مختلف را بررسی کرده و رساله‌های تحقیقی متعددی درباره‌ی مسائل ریاضی و علمی، تاریخ و اقتصاد، فن خطابه (یا بلاغت)، موسیقی، زبان‌شناسی، دستور زبان و ریشه‌شناسی لغات نوشته بودند. سقراط همه‌ی این دانش دایرة‌المعارفی را کنار می‌زند و پوچ می‌شمرد. او به نادانی کامل خود درباره‌ی شاخه‌های مختلف دانش اعتراف می‌کند. اما او فقط یک هنر می‌داند: هنر انتظام بخشیدن به روح انسان. او با هر آدمی تماس می‌گیرد و متقاعدش می‌کند که نمی‌داند که زندگی چیست و چه معنایی دارد. سقراط او را راهنمایی می‌کند که هدف واقعی [زندگی] را ببیند و کمکش می‌نماید تا به این هدف دست یابد.

آشکار است که نادانی سقراطی به هیچ وجه گرایشی صرفاً منفی نیست بلکه ایده‌آلی اصیل و مثبت برای شناخت انسان و سلوک انسانی عرضه می‌کند. آنچه شک سقراطی نامیده می‌شود فقط پوششی است برای آن که سقراط، به پیروی از شیوه‌ی معمول طعن آمیزش، ایده‌آل خود را پنهان کند. شک سقراطی به معنی ویران کردن راه‌های گوناگون و متعدد حصول دانش است که فقط خودشناسی آدمی را تیره و تاریک می‌کنند و آن را بی‌اثر می‌سازند. تلاش سقراط، هم در قلمرو تئوری و هم در قلمرو اخلاق، تلاشی بود نه فقط برای روشن کردن مسائل بلکه همچنین برای تشدید و متمرکز کردن آن‌ها. بنابر نظر وی جمع بستن واژه‌هایی مانند «دانایی / sophia» یا «فضیلت / aretē»

اشتباه محض است. او تأکید می‌کند که دانش‌های متعدد و فضایل گوناگون وجود ندارند. سوفسطاییان می‌گفتند که به تعداد طبقات مردم «فضیلت» وجود دارد. فضیلتی مختص مردان است و فضیلتی ویژه‌ی زنان؛ فضیلتی برای کودکان است و فضیلتی برای بزرگسالان؛ فضیلتی خاص مردان آزاد است و فضیلتی مخصوص بردگان. سقراط همه‌ی این‌ها را مردود می‌داند. زیرا اگر چنین نظری درست می‌بود، طبیعتِ راستین انسانی با خودش سر‌ناسازگاری پیدا می‌کرد، و پریشان و نامتجانس و پراکنده بود. چگونه می‌توان چنین چیز نامتجانس و پراکنده و پریشانی را به یگانگی واقعی درآورد؟ سقراط در همپرسه‌ی افلاطونی پروتاگوراس می‌پرسد: اشیای مادی اجزایی دارند؛ مثلاً اجزای چهره‌ی انسان که عبارت‌اند از: دهان، بینی، چشم‌ها و گوش‌ها؛ آیا فضیلت نیز اجزاء دارد؟ آیا شخص می‌تواند یک فضیلت مانند: شجاعت، عدالت، اعتدال و تقدس را دارا باشد بی‌آن که کل فضیلت را داشته باشد؟^{۱۳} حکمت و فضیلت اجزاء ندارند. هرگاه آن‌ها را تجزیه کنیم ذات‌شان را نابود کرده‌ایم، ما باید آن‌ها را به منزله‌ی کل‌های تجزیه‌ناپذیر بشناسیم و تعریف کنیم.

اختلاف نظر اساسی میان سقراط و سوفسطاییان در رویه‌ی آنان نسبت به اندیشه‌ی اسطوره‌ای نیز مشهود است. چنانچه امور را بر حسب اعتبار ظاهریشان در نظر بگیریم، در این صورت سرانجام میان اندیشه‌ی سقراط و اندیشه‌ی سوفسطاییان پیوندی خواهیم یافت. گرچه اندیشه‌ی آنان در تقابل با یکدیگر بود، اما هر دو برای هدف مشترکی می‌جنگیدند که عبارت بود از انتقاد از برداشت‌های سنتی دین عوام یونانی و پالایش آن‌ها. گرچه سقراط و سوفسطاییان هدف مشترکی داشتند اما در نبرد با برداشت‌های سنتی، استراتژی آنان کاملاً متفاوت بود. سوفسطاییان روش جدیدی ابداع کرده بودند که تبیین «عقلانی» داستان‌های اسطوره‌ای را وعده می‌داد. در این قلمرو نیز سوفسطاییان یک بار دیگر ورزیدگی ذهن خود را در انطباق با موضوع‌های مختلف به منصفی ظهور رساندند. آنان مبتکر هنر جدید تفسیر تمثیلی (allegorical interpretation) شدند. با روش تفسیر تمثیلی می‌توان هر اسطوره‌ای را، هر اندازه هم که عجیب و غریب باشد، به طور ناگهانی به «حقیقتی» فیزیکی یا اخلاقی تبدیل کرد.^{۱۴}

13. Plato, *Protagoras*, 329 D, E.

۱۴. رجوع کنید به فصل یکم همین کتاب، ص ۶۷.

اما سقراط چنین شگردی را مردود می‌داندست و مسخره می‌کرد. مسئله‌ی وی متفاوت با تفسیر تمثیلی اسطوره بود، مسئله‌ی وی بسیار حادث‌تر از این بود. در آغاز همپرسه‌ی افلاطونی فیدروس^{۱۵} می‌خوانیم که چگونه سقراط و فیدروس تفرج‌کنان به مکان فرح‌بخشی کنار رودخانه‌ی ایللی سوس^{۱۶} می‌رسند. فیدروس از سقراط می‌پرسد که آیا این همان مکانی نیست که بنا بر افسانه‌ای کهن بوره‌آس،^{۱۷} اوری‌تیا^{۱۸} را می‌ریاید و می‌گریزد؟ و فیدروس از سقراط می‌پرسد که آیا به این داستان باور دارد؟ سقراط در پاسخ می‌گوید اگر او هم مانند مردان خردمند (سوفسطاییان) به این داستان باور نداشت، شرمسار نمی‌شد. او هم می‌توانست [مانند سوفسطاییان] تبیین هوشمندانه‌ای ارائه دهد و مثلاً بگوید که تندباد بوره‌آس، باد شمال، اوری‌تیا را در حالی که با همبازی‌های خود سرگرم بازی بوده است از روی صخره به رودخانه پرتاب می‌کند و وقتی اوری‌تیا به این صورت می‌میرد، می‌گویند که بوره‌آس او را ربوده است.

اما فیدروس، گرچه به گمان من چنین تبیین‌هایی عموماً مطبوع‌اند و مبدع آن‌ها آدمی با فراست و تیزهوش است، اما روی هم رفته چنین شخصی رشک‌انگیز نیست؛ به این دلیل که پس از این داستان او باید شکل ستورها^{۱۹} و شیمرها^{۲۰} را توضیح دهد، و بعد باید مخلوقاتمانند گورگون‌ها^{۲۱} و پگاها^{۲۲} و موجودات عجیب و غریب و تصور ناکردنی دیگری را تبیین کند. چنانچه کسی به وجود این موجودات اعتقاد نداشته باشد و بخواهد با نوعی حکمت بهنجار هر کدام از این‌ها را بنا بر احتمالات توضیح دهد، برای این کار به وقت زیادی نیاز دارد. اما من ابدأ فرصت چنین کارهایی را ندارم. و دلیلش هم، دوست من، این است که من هنوز نتوانسته‌ام – همچنان که کتیبه‌ی معبد دلفی فرمان می‌دهد – خود را بشناسم. بنابراین تا زمانی که خود را هنوز نشناخته‌ام، پژوهش درباره‌ی اموری که به من ارتباطی ندارد به نظرم مسخره می‌آید. از این رو من عقیده‌ی رایج درباره‌ی این امور را می‌پذیرم و آن تفسیرها را کنار می‌گذارم. زیرا همچنان که هم‌اکنون گفتم من در این‌گونه امور تفحص نمی‌کنم؛ بلکه باید بدانم

15. *Phaedros*

16. *Iliassus*

17. *Boreas*

18. *Orithyia*

19. *centaur*

20. *chimaera*

21. *Gorgon*

22. *Pega*

که آیا دیوی پیچیده‌تر و خروشان‌تر از تیفون^{۲۳} هستم یا موجودی ساده‌تر و لطیف‌تر که طبیعت [گوهری] الاهی و آرام در او نهاده است.^{۲۴}

این روش حقیقی سقراطی است، بدان‌گونه که بزرگ‌ترین مرید او دریافته و تفسیر کرده است. با تبدیل خودسرانه و تفسیر مجدد افسانه‌های کهن کردار خدایان یا پهلوانان نمی‌توان به «عقلاتی کردن» اسطوره امید داشت. این تلاشی بیهوده و عبث است. برای غلبه بر قدرت اسطوره باید قدرت مثبت «خودشناسی» را یافت و گسترش داد. باید فراگیریم که کل طبیعت انسانی را در پرتو اخلاقی ببینیم نه اسطوره‌ای. شاید اسطوره چیزهای زیادی به بشر بیاموزد، اما اسطوره برای یگانه پرسشی که بنا بر نظر سقراط واقعاً به انسان ارتباط می‌یابد، یعنی پرسش نیک و بد، هیچ پاسخی ندارد. فقط «لوگوس» سقراطی، فقط روش خودشناسی که سقراط پیشنهاد می‌کند می‌تواند به حل این مسئله‌ی اساسی و بنیادی بینجامد.

23. Typhon

24. Plato, *Phaedrus*, 229 C ff. English trans. by H. N. Fowler (Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1933), I, 421.

فصل ششم

جمهوری افلاطون

همه‌ی گرایش‌های اساسی عقلانی که فرهنگ یونانی را تشکیل می‌دادند در نظریات افلاطون محفوظ مانده‌اند اما نه به صورت اولیه‌شان. نبوغ افلاطون آن‌ها را به قالب جدیدی ریخته است؛ مثلاً او در نظریه‌ی خویش درباره‌ی بودن (being) از متفکران ایلایی تبعیت می‌کند. او همیشه با ستایش و احترام بسیار از «پدر پارمنیدس» یاد می‌کرد. اما این مانع از این نمی‌شد که افلاطون از اصول اساسی منطق ایلایی به تندترین و مؤثرترین وجه انتقاد نکند. بعلاوه او در نظریه‌ی خویش درباره‌ی روح انسان به برداشت‌های فیثاغورسیان و اورفئوسیان متکی است. اما در این جا نیز نمی‌توانیم نظر اروین روده را بپذیریم که معتقد است افلاطون فقط پا در «جای پای متکلمان دوره‌های پیشین می‌گذاشت».^۱ و در واقع نظریه‌ی خود درباره‌ی بقای روح را از آن منابع اخذ کرده بود. هنگامی که افلاطون نظریه‌ی بقای روح را بر پایه‌ی نظریه‌ی مُثُل [ایده‌ها، صورت‌های ناب] پروراند، پی برد که باید تعریف فیثاغورسی روح را اصلاح کند.^۲ همین استقلال ذهنی در زویه‌ی افلاطون نسبت به سقراط نیز مشهود است. او وفادارترین و ارادتمندترین شاگرد سقراط بود و هم روش سقراط و هم اندیشه‌های او را درباره‌ی اخلاق پذیرفته بود. با این وصف حتی در نخستین دوره‌ی [حیات فرهنگی] خود که مشهور به دوره‌ی «همپرسه‌های سقراطی» است، در اندیشه‌اش عنصری وجود دارد که در اندیشه‌ی سقراط نیست. سقراط، افلاطون را متقاعد کرده بود که فلسفه باید با مسئله‌ی انسان آغاز شود. اما بنا بر نظر افلاطون بدون گسترش قلمرو پژوهش فلسفی نمی‌توان به این پرسش سقراطی پاسخ داد. تا

1. Erwin Rohde, *Psyche*, pp. 468 ff.

2. Plato, *Phaedo*, 85 E ff.

زمانی که خود را در زندگانی فردی انسان محصور کرده باشیم، نمی‌توانیم تعریف‌رسایی از انسان به دست آوریم. طبیعت انسان خود را در این دایره‌ی تنگ نشان نمی‌دهد. آنچه با «حروف ریز» در روح فرد نوشته شده است و از این‌رو ناخواناست، تنها هنگامی تقریباً واضح و قابل درک می‌شود که آن را با حروف درشت‌تر در حیات سیاسی و اجتماعی بشر بخوانیم. همین اصل نقطه‌ی آغاز بحث در جمهوری افلاطون می‌شود.^۳

از آن پس، کلی مسئله‌ی انسان تغییر پیدا کرد: سیاست کلید روان‌شناسی شد. برای بالندگی اندیشه‌ی یونانی که با تلاشی در جهت تسخیر طبیعت آغاز شده بود و با پرسش و جستجو برای یافتن هنجارها و معیارهایی عقلانی درباره‌ی حیات اخلاقی ادامه یافته بود، برداشتن این گام نهایی و قاطع، ضروری می‌بود. با وضع اصلی موضوعه‌ی جدیدی برای نظریه‌ای عقلانی درباره‌ی دولت بالندگی اندیشه‌ی یونانی به اوج خود می‌رسد.

پیشرفت فکری خود افلاطون نیز همه‌ی این مراحل مختلف را منعکس می‌کند. در آثار جدید، نظرهای بسیار متفاوتی درباره‌ی خصلت حقیقی فلسفه‌ی افلاطون اظهار شده است. گروهی از پژوهشگران معتقدند که افلاطون پیش از هر چیز حکیمی مابعدالطبیعی (metaphysician) و حکیمی دیالکتیکی بوده است. آنان در منطق افلاطون بخش مرکزی یا هسته‌ی نظام فلسفی افلاطونی را می‌بینند. دیگران بر نظر مخالف تأکید می‌ورزند و می‌گویند علاقه‌ی افلاطون به سیاست و آموزش و پرورش از همان آغاز، سرچشمه‌ی اصلی و نیروی شکل‌دهنده‌ی فلسفه‌اش بوده است.^۴ ورنه یگر در اثر خویش، آموزش و پرورش از نظر پیشین شدیداً انتقاد می‌کند. بنا بر نظر او نه منطق و نه نظریه‌ی شناخت بلکه سیاست (politeia) و آموزش و پرورش را باید دو کانون آثار افلاطون دانست.

یگر می‌گوید که آموزش و پرورش پیوندی تصادفی و عَرَضی در آثار افلاطون به

3. *Republic*, 368.

۴. در مورد نظر نخست رجوع کنید به:

Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Leipzig, 1903; 2d ed. Leipzig, Felix Meiner, 1921).

در مورد نظر دوم رجوع کنید به:

Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig, Felix Meiner, 1928), and Werner Jaeger, *Paideia* (New York, Oxford University Press, 1943), Vol. II.

وجود نمی‌آورد بلکه وحدت درونی و حقیقی در آثار او ایجاد می‌کند. از این دیدگاه روسو برداشت بسیار صائب‌تری از جمهوری افلاطون داشت، تا پوزیتیویسم قرن نوزدهم، که می‌گفت این اثر آن چنان که عنوان آن ممکن است به ذهن القاء کند، درباره‌ی یک نظام سیاسی نیست بلکه نخستین رساله‌ای است که درباره‌ی آموزش و پرورش نوشته شده است.^۵

در این جا ضرورتی ندارد که به جزئیات این مسئله‌ی بسیار بحث‌شده بپردازیم. برای یافتن پاسخ درست، باید میان علایق شخصی افلاطون و علایق فلسفی او تمایز قائل شویم. افلاطون به خانواده‌ای اشرافی تعلق داشت که در حیات سیاسی آتن نقش قابل توجهی ایفا کرده بود. شاید افلاطون در دوران جوانی خویش هنوز امید داشته است که یکی از رهبران دولت آتن شود. اما هنگامی که برای نخستین بار سقراط را می‌بیند از این امید دل برمی‌کند و از آن به بعد پژوهشگر دیالکتیک می‌شود و چنان مجذوب این کار می‌گردد که زمانی به نظر می‌رسد که همه‌ی مسائل سیاسی را به دست فراموشی سپرده و همه‌ی جاه‌طلبی‌های [سیاسی‌اش] را یک سو نهاده باشد. اما خود دیالکتیک او را به سیاست باز می‌گرداند. افلاطون رفته رفته درمی‌یابد که تا زمانی که انسان نسبت به پرسش اصلی ناپینا و از بصیرتی واقعی در مورد خصلت و وسعت حیات سیاسی محروم باشد، خواست سقراطی در مورد خودشناسی نمی‌تواند تحقق یابد. روح فردی با سرشت اجتماعی عجین شده است. نمی‌توان یکی را از دیگری جدا کرد. زندگی خصوصی و عمومی به هم وابسته‌اند. اگر زندگی عمومی فاسد و آلوده باشد، زندگی خصوصی نمی‌تواند پیشرفت کند و به هدف خویش برسد. افلاطون در جمهوری توصیفی بسیار مؤثر از همه‌ی خطراتی ارائه می‌دهد که فرد در دولت ظالم و فاسد در معرض آن‌ها قرار دارد؛ و به خصوص بهترین و شریف‌ترین افراد، بیشتر در معرض این خطرات‌اند. افلاطون در جمهوری می‌نویسد:

می‌دانیم که این موضوع درست است که هر تخم یا هر چیز رشدیابنده‌ای، خواه تخم گیاه باشد خواه جانور، چنانچه از آب و هوا یا تغذیه یا خاک مناسب محروم ماند دچار سستی و فساد می‌گردد هرچه آن گیاه یا جانور قوی‌تر باشد، خصوصیاتش که باید داشته باشد، بیشتر آسیب خواهد دید. زیرا بدی، بدترین

دشمن چیز نیک است نه چیز بی‌خاصیت. بنابراین طبیعی است که شرایط بد پرورش بویژه به حال لطیف‌ترین طبایع مضر باشد و آن‌ها را حتی بدتر از طبایع پست بکنند... بنابراین ما در مورد فیلسوف نیز همین خوی را اصل قرار می‌دهیم: اگر وی تربیت مناسبی داشته باشد باید به کمالات عالی برسد؛ ولی اگر برعکس مانند آن گیاه در جایی ناباب کشت شود یا پرورش یابد، همه‌ی معایب را به بار خواهد آورد؛ مگر آن که معجزه‌ای او را نجات دهد.^۶

با همین بصیرت بنیادی بود که افلاطون از نخستین پژوهش‌هایش در دیالکتیک به مطالعه‌ی سیاست بازگشت. او معتقد شد که چنانچه کار را از اصلاح دولت آغاز نکنیم به اصلاح فلسفه‌امیدی نمی‌توان داشت. اگر در آرزوی تغییر حیات اخلاق مردمانیم، تنها راه، اصلاح دولت است. یافتن نظام سیاسی درست، نخستین و فوری‌ترین مسئله است. ولی من نمی‌توانم این نظر یگر را بپذیرم که افلاطون جمهوری خود را «خانه‌ی حقیقی فیلسوف» می‌شناخت.^۷ اگر جمهوری افلاطون «دولت زمینی» معنی شود خود افلاطون این نظر را مردود می‌داند و آن را نقض می‌کند. هم از نظر افلاطون و هم از نظر سنت آگوستین خانه‌ی فیلسوف دولت آسمانی (*civitas divina*) بود نه دولت زمینی (*civitas terrena*). اما افلاطون اجازه نمی‌داد که تمایل دینی او، داوری سیاسی‌اش را تحت تأثیر قرار دهد. او نه بر اثر تمایل بلکه به خاطر وظیفه، متفکر سیاسی و دولتمرد شد. وی همین وظیفه را به ذهن فیلسوفان القاء می‌کرد. اگر فیلسوفان راه خود را دنبال می‌کردند، به مراتب زندگی مستغرق در تفکرات نظری را به زندگی [ای که در فعالیت] سیاسی سپری شود ترجیح می‌دادند. اما باید فیلسوفان را به زمین فرا خواند و اگر لازم شد وادارشان کرد که در حیات دولت شرکت جویند. چون فیلسوف شخصی است که مدام در مصاحبت نظم الاهی به سر می‌برد بنابراین به آسانی حاضر به بازگشت به صحنه‌ی سیاسی نیست.

آدمی که اندیشه‌هایش بر واقعیت حقیقی قرار گرفته است این فرصت را ندارد که به پایین بنگرد و به امور آدمیان پردازد؛ و در مجادلات آنان شرکت کند و آلوده به رشک‌ها و نفرت‌های آنان شود. او در جهانی به مکاشفه و تأمل مشغول است که

6. *Republic*, 491. English trans. by F. M. Cornford (Oxford, Clarendon Press, 1941), p. 194.

7. Jaeger, *op. cit.*, pp. 258 ff.

از کون و فساد به دور است و دارای نظمی هماهنگ است و خرد در آن جا حکومت می‌کند و هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند مرتکب عمل نادرستی شود و یا از ناروایی رنج ببرد... بنابراین فیلسوف در همراهی دایم با نظم الاهی آن جهان [جهان مثل] آن نظم را در روح خویش به وجود می‌آورد و تا آن جا که در توان آدمی است، خدای -گونه می‌شود... سپس فرض کن که او ناگزیر شود که علاوه بر خصلت خود، خصلت دیگران را نیز [طبق همین نظم الاهی] شکل دهد و انگاره‌ی زندگی خصوصی و عمومی را مطابق بینش خود از امر ایده‌آل [= نظم الاهی] سامان دهد. او برای ایجاد المثنی‌هایی از خویشتن‌داری، عدالت و همه‌ی فضایی که در انسان معمولی می‌تواند موجود باشد از کفایت لازم برخوردار خواهد بود.^۸

در اندیشه‌ی افلاطون دو تمایل وجود دارد: یکی که به فرار رفتن از محدودیت‌های جهان تجربی معطوف است و دیگری که او را به همین جهان به خاطر سازمان دادن آن و درآوردنش تحت قواعد عقلانی باز می‌گرداند. تعارض میان این دو رفع‌ناشدنی است. در زندگی افلاطون دوره‌ای را نمی‌یابیم که در آن یکی از این دو نیرو بر دیگری چیره شده باشد. این دو تمایل همیشه در اندیشه‌ی افلاطون وجود داشته‌اند و یکدیگر را تکمیل کرده و به مقابله‌ی بایکدیگر پرداخته‌اند. افلاطون حتی پس از نوشتن جمهوری و بعد از آن که مصلح سیاسی شد، هرگز در مقام یک حکیم مابعدالطبیعی و یک متفکر اخلاقی در دولت زمینی خود، احساس انس و الفت نکرد. او همه‌ی شره‌های ناگزیر و معایب باطنی این نظم انسانی را می‌بیند. افلاطون در تثبت‌توس می‌گوید که از میان بردن شرّ محال است زیرا همیشه باید چیزی در تقابل با نیکی وجود داشته باشد. از سوی دیگر بدی نمی‌تواند جایی در میان خدایان داشته باشد پس باید به ناچار پیرامون طبیعت‌های فانی [= انسان‌ها] و زمین پرسه زند.

از این رو باید بکوشیم تا می‌توانیم هر چه زودتر از این جا به محل سکونت خدایان بگریزیم، و گریختن بدین معنی است که تا آن جا که میسر است خود، خدای -گونه شویم و برای همانند شدن با خدا باید عادل، مقدّس و خردمند شویم.^۹

8. *Republic*, 500. Cornford trans., p. 204.

9. *Theaetetus*, 176 A, trans. by H. N. Fowler (Loeb Classical library), II, 128 f.

اما به رغم اشتیاق شدید افلاطون برای وحدتِ عرفانی کامل (unio mystica)؛ یعنی وحدت روح انسان با خدا، او هرگز نمی‌توانست عارف به معنای مورد نظر فلوپین و دیگر متفکران مکتب نوافلاطونی شود. زیرا در او همیشه قدرت دیگری بود که جلو قدرتِ اندیشه‌ی عرفانی و احساس عرفانی‌اش را می‌گرفت و آن را خنثی می‌کرد.^{۱۰} افلاطون جذب و خلسه (ecstasy) عرفانی را قبول ندارد که از طریق آن روح انسانی بتواند به اتحاد بی‌واسطه با خدا نایل شود. عالی‌ترین هدف که عبارت از شناخت مثال (یا مینوی) نیک است از این طریق حاصل نمی‌گردد. برای دستیابی به آن هدف، باید تمهیدات دقیق فراهم آورد و آهسته آهسته از نردبان روش‌شناختی بالا رفت. نمی‌توان با یک جهش ناگهانی به ایده‌ی نیک رسید. ذهن انسان نمی‌تواند در خلسه‌ی ناگهانی، ایده‌ی نیک را در زیبایی کاملش ببیند. فیلسوف برای دیدن و فهمیدن ایده‌ی نیک باید «راه طولانی‌تر»^{۱۱} را برگزیند. راهی که او را از حساب به هندسه، از هندسه به نجوم و از ریاضیات به دیالکتیک راهبری خواهد کرد.^{۱۲}

هیچ یک از این گام‌های میانی را نمی‌توان نپیمود. در برابر ذهن عرفانی افلاطون، هم ذهن منطقی‌اش قرار می‌گیرد و هم ذهن سیاسی‌اش. منطق او نظمی مشخص، یعنی صعود و نزول منظم و طبق قاعده‌ای را به او تجویز می‌کند و اخلاق و سیاست‌اش، به او فرمان می‌دهند که همیشه از «دولت آسمانی» به پایین یعنی به دولت انسانی و زمینی بنگرد و خواسته‌هایش را برآورد و به نیازهایش توجه کند. همین «فرمان لازم‌الاجرا» است، همین خواست برای نظم و اندازه است که رویه‌ی افلاطون را نسبت به اندیشه‌ی اسطوره‌ای معین و مشخص می‌کند. روشن‌ترین بیان این رویه‌ی بنیادی را در همپرسه‌ی گورگیاس می‌توان یافت. همان‌گونه که افلاطون خاطر نشان می‌کند سه پایه‌ی لوگوس، نوموس (nomos/قانون)، تاکسیس (taxis/نظم) نخستین اصل جهان فیزیکی و نیز جهان اخلاقی است. همین سه پایه است که زیبایی، حقیقت و اخلاق را می‌سازد. این سه پایه در هنر، سیاست، علم و فلسفه پدیدار می‌شود. چنانچه نظم و ترتیب در خانه‌ای

۱۰. برای آگاهی از رابطه‌ی میان افلاطون‌گرایی (Platonism) و عرفان (Mysticism) رجوع کنید به: Ernst Hoffmann, "Platonismus Und Mystik im Altertum", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1934-35, 2. Abhandlung (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1935). 11. Republic, 504 B. 12. Idem 525 ff.

مشهود باشد آن خانه خوب و زیباست. و اگر نظم و ترتیب در کالبد انسان نمایان باشد، آن بدن را سالم و قوی می‌نامند؛ و چنانچه نظم و ترتیب در روح انسان ظاهر شود آن را میانه‌روی (sōphrosynē) یا عدالت می‌خوانند. فضیلت هر چیزی خواه یک ابزار باشد خواه یک کالبد، فضیلت هر روحی یا هر موجود زنده‌ای، اتفاقی و تصادفی به وجود نمی‌آید بلکه به سبب نظم و ترتیب [یا سلسله‌مراتبی] از درستی حاصل می‌شود، یا بر اثر هنری که به هر یک واگذار می‌شود، ایجاد می‌گردد. «دانا‌یان به ما می‌گویند که زمین و آسمان و خدایان و انسان‌ها با دوستی و ارتباط، با منظم بودن، میانه‌روی و عدالت به هم نگاه‌داشته می‌شوند و به همین دلیل کل این جهان [یعنی کیهان را کاسموس / cosmos نظم، منظومه] می‌خوانند نه نامنظم و آشفته.» اصل این انتظام کلی و جهانگیر به طریقی روشن و برجسته در هندسه مشهود است. در این جا نظم با مفهوم «تساوی هندسی» بیان می‌شود یعنی با مفهوم تناسب درست میان عناصری که جسم هندسی را می‌سازند.^{۱۳} فقط باید همین اصل را [یعنی تناسب درست میان عناصر را] از هندسه به سیاست منتقل کنیم تا قانون اساسی (constitution) دولت را کشف نماییم. افلاطون هیچ‌گاه حیات سیاسی را قلمروی جدا یا بخشی مجزا از هستی نمی‌دانست؛ او در حیات سیاسی همان اصل اساسی را می‌یافت که بر کل هستی حاکم است. کیهان (cosmos) سیاسی فقط سمبل و ویژه‌ترین سمبل کیهان بزرگ است.

این اصل ما را بی‌درنگ به مرکز واقعی انتقاد افلاطون از اندیشه‌ی اسطوره‌ای هدایت می‌کند. به نظر می‌آید که نظر افلاطون درباره‌ی دین عامه‌ی یونانی چندان اصیل نباشد. زیرا آنچه در این مورد می‌گوید از همان آغاز پیدایش فلسفه‌ی یونانی بارها و بارها تکرار شده است. وی صرفاً استدلال‌های گزنفون را با این گفته از سر می‌گیرد که خصلت اساسی ذات الاهی نیکی و یگانگی است.^{۱۴} ولی افلاطون خصوصیت تازه و ویژه‌ای نیز به آن می‌افزاید. او اصرار می‌ورزد که انسان تا وقتی برداشت درست و رساتری از خدایان خود به دست نیاورده باشد نمی‌تواند به نظم بخشیدن به جهان انسانی خویش و حکومت بر آن امید داشته باشد. تا زمانی که بنا بر روایات سنتی، خدایان را در ستیز بایکدیگر یا فریفتن همدیگر می‌بینیم،

13. Gorgias, 506 E ff. trans. by W. R. M. Lamb (Loeb Classical Library), pp. 467 ff.

۱۴. رجوع کنید به ص ۱۲۸ همین کتاب.

شهرها از بیماری پاک نخواهند شد؛ زیرا آنچه انسان در خدایان می‌بیند تنها بازتاب زندگی خود اوست و بالعکس. ما طبیعت روح انسانی را در طبیعت دولت می‌خوانیم، و ایده‌آل‌های سیاسی‌مان مطابق برداشت‌هایمان از خدایان شکل می‌گیرند. این دویکدیگر را متعین و مشروط می‌کنند. از این رو برای فیلسوف [که بنا بر نظر افلاطون باید حکومت کند]، یعنی برای فرمانروای دولت، اهمیت حیاتی دارد که کار خود را از همین جا آغاز کند. بدین معنی که نخستین گامی که باید بردارد این است که جای خدایان اساطیری را بدان چیزی بدهد که افلاطون آن را عالی‌ترین [یا بالاترین مرحله‌ی] شناخت، یعنی شناخت «ایده‌ی نیک» توصیف می‌کند.

همین موضوع یکی از معنایی‌ترین (paradoxical) خصوصیات جمهوری افلاطون را توضیح می‌دهد. حمله‌ی افلاطون به شعر برای شارحان و مستقدان فلسفه‌ی او همیشه لغزشگاهی بوده است. نه فقط نفس این حمله و شیوه‌ی آن بلکه همچنین جای این حمله نیز غریب و غیرعادی است. هیچ نویسنده‌ی مدرنی هرگز به این فکر نمی‌افتد که ایرادهای خود به شعر و هنر را در اثری بیان کند که به بررسی سیاست می‌پردازد. میان شعر و سیاست رابطه‌ای مشهود نیست. ولی چنانچه حلقه‌ی رابط یعنی مسئله‌ی اسطوره را در نظر آوریم ارتباط میان این دو آشکار می‌شود. بدیهی است که نمی‌توان افلاطون را خصم شعر دانست. زیرا او خود بزرگ‌ترین شاعر در تاریخ فلسفه است؛ و ارزش هنری بسیاری از همپرسه‌هایش مانند: فیدو، مهمانی، گورگیاس، فیدروس کم‌تر از آثار بزرگ هنری یونان نیست. افلاطون حتی در خود کتاب جمهوری نمی‌تواند از بیان عشق و ستایش عمیق خود به اشعار هومر خودداری کند. اما او در جمهوری دیگر در مقام یک فرد سخن نمی‌گوید و به خود اجازه نمی‌دهد که تحت تأثیر تمایلات شخصی خویش قرار گیرد. در آن جا او در مقام یک قانون‌گذار می‌اندیشد و سخن می‌گوید؛ قانون‌گذاری که ارزش‌های آموزشی و اجتماعی هنر را می‌سنجد و درباره‌ی آن‌ها حکم می‌کند. سقراط خطاب به آدیمانتوس^{۱۵} می‌گوید:

من و تو، فعلاً شاعر نیستیم بلکه بنیان‌گذار یک مشترک‌المنافع (Commonwealth) هستیم. در این مقام، کار ما داستان‌سرایی نیست. اما باید آن خطوطی کلی را

مشخص کنیم که شاعران باید به هنگام سرودن داستان‌هایشان رعایت کنند و نیز آن حدودی را معلوم نماییم که شاعران اجازه ندارند از آن‌ها تخطی کنند.^{۱۶}

اما این حدود چیستند که هیچ شاعری، نه حماسه‌ساز و نه غزل‌سرا و نه تراژدی‌پرداز، حق تخطی از آن‌ها را ندارد؟ آنچه افلاطون به مخالفتش برخاسته و آن را طرد می‌کند، خود شاعری نیست بلکه نقش اسطوره‌سازی آن است. در نظر او و هر یونانی دیگری، شاعری و اسطوره‌سازی از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بودند. از زمان‌های بسیار قدیم، شاعران اسطوره‌سازان واقعی بوده‌اند. همچنان‌که هرودوت می‌گوید: هومر و هزیود^{۱۷} نسل‌هایی از خدایان آفریده بودند، آن دو، چهره‌ی خدایان را توصیف و مقام و قدرتشان را مشخص کرده بودند.^{۱۸} خطر واقعی برای جمهوری افلاطون از همین جانشی می‌شد. پذیرش شعر به معنی قبول اسطوره بود؛ اما با پذیرش اسطوره، همه‌ی کوشش‌های فلسفی عقیم می‌شد و شالوده‌های واقعی دولت افلاطون متزلزل می‌گردید. فقط با اخراج شاعران از دولت ایده‌آل بود که دولت فیلسوف در برابر تجاوز نیروهای ویرانگر دشمن محافظت می‌شد. افلاطون افسانه‌های اسطوره‌ای را کاملاً منع نمی‌کند، و حتی می‌پذیرد که آن‌ها در آموزش و پرورش کودکان خردسال ضروری‌اند. اما باید آن‌ها را تحت ضوابط سختی درآورد. از این پس افسانه‌های اسطوره‌ای را باید با معیار عالی‌تری سنجید؛ یعنی با معیار «ایده‌ی نیک». اگر ایده‌ی نیک، ذات و هسته‌ی طبیعت‌الاهی است پس برداشتی از خدا که او را بانی همه‌ی شرها می‌داند، باطل است. چنین برداشتی را نباید بیش از این، چه در نظم و چه در نثر گفت، سرود یا شنید. چنین برداشتی از خدا کفرگویی و تناقض‌آمیز است و برای مشترک‌المنافع [یا کشور] مصیبت و فاجعه به بار می‌آورد.^{۱۹}

اما همه‌ی این نکات فقط جنبه‌ی منفی بر نهاد (thesis) افلاطون را بیان می‌کنند. اما چه چیزی می‌توانست جبران عالی‌ترین و شریف‌ترین نیرویی را بکند که تاکنون زندگی و فرهنگ یونانی را شکل داده بود؟ به جای آثار هومر و هزیود، پیندار^{۲۰} و اسخیلوس^{۲۱}، افلاطون چه چیزی می‌توانست بگذارد؟ در واقع از دست دادن آن آثار ضایعه‌ای

16. Republic, 379 A. Cornford trans., p. 69.

17. Hesiod

18. Herodotus, History, II, 53.

19. Republic, 380. Cornford trans., p. 70.

20. Pindar

21. Aeschylus

جبران‌ناپذیر می‌نمود، و رقابت با ایلباد و ادیسه و تراژدی‌های بزرگ یونانی تلاشی بیهوده و عبث به نظر می‌آمد. اما افلاطون دست از این تلاش برنداشت، زیرا تصویری کرد که برداشت تازه‌ای در اختیار دارد که از همه‌ی ایده‌آل‌های قدیم یونانی بسیار برتر است.

البته زمانی دراز پیش از افلاطون، متفکران و دولت‌مردانی ظهور نموده بودند که به اصلاح دولت اراده کرده و از دانایی عمیق سیاسی برخوردار بودند. از این رو می‌توان سولون^{۲۲} را «آفریدگار فرهنگ سیاسی آتن» نامید.^{۲۳} آنچه افلاطون را از نخستین پیشاهنگان اندیشه‌ی سیاسی متمایز می‌کند چندان پاسخ ارائه شده نیست بلکه پرسش مطروحه است. پاسخ افلاطون بدان پرسش را می‌توان شدیداً مورد انتقاد قرار داد. بسیاری از خصوصیات نظریه‌ی افلاطون را که خود او می‌پنداشت جاودانی و جهانی هستند، اکنون می‌توان به آسانی عَرَضی شناخت. آن خصوصیات به شرایط خاص زندگی اجتماعی یونانی وابسته‌اند. تقسیم سه‌گانه‌ای که افلاطون برای روح انسان قائل است و تقسیم سه‌گانه‌ی طبقات اجتماعی که متناظر با این سه نوع روح هستند و نیز نظریات افلاطون درباره‌ی مالکیت اشتراکی، و اشتراکی کردن زنان و کودکان، همه، جای ایراد اساسی دارند. اما همه‌ی این ایرادها نمی‌توانند از بلندپایگی و ارزش بنیادی این اثر سیاسی بکاهند. عظمت جمهوری افلاطون در اصل موضوعه‌ی (postulate) تازه‌ای که ارائه می‌دهد قرار دارد. این اصل موضوعه [در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی] فراموش‌نشده‌ی است و بر سراسر تحول و سیر بعدی اندیشه‌ی سیاسی تأثیر گذاشته است.

افلاطون پژوهش در نظام اجتماعی را با تعریف و تحلیل مفهوم عدالت آغاز کرد. از نظر او دولت هیچ هدفی عالی‌تر از اجرای عدالت ندارد. اما در زبان افلاطون معنای اصطلاح عدالت همان نیست که در سخن‌گویی عادی است. عدالت معنایی بسیار عمیق‌تر و جامع‌تر دارد. عدالت با دیگر فضایل آدمی هم‌سطح نیست؛ مثلاً مانند شجاعت یا میانه‌روی، صفت یا خاصیت ویژه‌ای نیست. عدالت، اصل عمومی نظم و ترتیب و یگانگی و قانونمند بودن است. در زندگی فردی این قانونمند بودن

22. Solon

۲۳. رجوع کنید به فصل «سولون» در کتاب یگر:

Jaeger, *Paideia* (1939), I, 134-147.

در توازن همه‌ی قدرت‌های مختلف روح انسانی نمایان می‌گردد، در دولت، قانونمند بودن در «تناسب هندسی» میان طبقات مختلف اجتماعی تجلی پیدا می‌کند که طبق آن هر بخش از کالبد اجتماعی سهم خود را دریافت می‌دارد و در برقراری نظم عمومی همکاری می‌کند. افلاطون به خاطر چنین برداشتی از هدف دولت، بنیان‌گذار و نخستین مدافع اندیشه‌ی دولت مبتنی بر قانون (Legal the State Idea of the) شد.

افلاطون نخستین کسی بود که درباره‌ی دولت «تثوری» ارائه داد؛ اما این «تثوری»، شناخت امور واقع متعدد و گوناگون نیست بلکه یک سیستم منسجم فکری است. مسائل سیاسی در قرن پنجم [پیش از میلاد که عصر روشنگری در تاریخ فرهنگ یونان است] هرچه بیشتر متمایل به کاردانی در امور عملی سیاسی می‌شدند. همه‌ی سوفسطاییان مشهور تعالیم خود را بهترین آموزه‌ها می‌دانستند؛ و در واقع دانستن آن‌ها را برای ورود به زندگی سیاسی ضروری می‌شناختند. پروتاگوراس، در همپرسه‌ی افلاطونی که به نام خود اوست، می‌گوید: «آن کس که به من گوش فرا دهد می‌آموزد که چگونه درون خانه‌ی خویش را سامان دهد و در امور دولت، بهتر سخن گوید و عمل کند.»^{۲۴} زمانی دراز پیش از افلاطون، مسئله‌ی «بهترین دولت» مطرح بوده و با اشتیاق درباره‌اش بحث می‌شده است. اما افلاطون بدین مسئله علاقه‌مند نیست. آنچه وی در طلبش است بهترین دولت نیست بلکه دولت مثالی (ideal) است. این موضوع فرقی اساسی پدید می‌آورد. این یکی از نخستین اصول نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی شناخت است که میان حقیقت تجربی و حقیقت مثالی تمایز و فرقی اساسی وجود دارد. آنچه تجربه به ما می‌دهد، در بهترین حالت، نظر درستی درباره‌ی امور و اشیاست؛ اما چنین شناختی، شناخت واقعی نیست. فرق میان این دو شناخت، یعنی شناخت تجربی (doxa) و شناخت ایده‌آل (episteme) رفع‌ناشدنی است. امور واقع [که اساس شناخت تجربی‌اند]، عرضی و متغیرند؛ اما حقیقت امری ضروری و لایتغیر است. شخصی ممکن است که دولتمرد باشد؛ بدین معنی که نظر درستی درباره‌ی امور سیاسی به دست آورده و در این زمینه استعداد طبیعی داشته باشد، که افلاطون آن را هدیه‌ی خدایان می‌نامد. اما این شناخت به هیچ وجه وی را توانا نمی‌سازد که قضاوت صحیحی درباره‌ی امور ارائه دهد زیرا که «درکی از علت» ندارد.^{۲۵}

24. Plato, *Protagoras*, 318 E.

25. *Meno*, 97 A ff., 99 E.

طبق این اصل، افلاطون می‌بایست همه‌ی کوشش‌های عملی در جهت اصلاح دولت را مردود بداند. او وظیفه‌ی دیگری برای خود قائل بود؛ او می‌بایست دولت را بفهمد. آنچه افلاطون می‌خواست و در جستجویش بود، گردآوری صرف یا مطالعه‌ی آزمایشی امور واقع جدای از هم و تصادفی حیات سیاسی و اجتماعی انسان نبود؛ بلکه یافتن مثالی بود که بتواند این حقایق به امور واقع را قابل فهم کند و آن‌ها را به صورت وحدت نظام یافته‌ای درآورد. او متقاعد شده بود که بدون چنین اصل فکری وحدت بخشی، همه تلاش‌های عملی ما محکوم به شکست‌اند. باید یک «تئوری» یاسی در اختیار داشته باشیم نه آن که صرفاً به دستورالعمل‌های تجربی عمل کنیم.^{۲۶} از نظر افلاطون تمامی تجربه، بدون دیالکتیک یعنی بدون شالوده‌ی مفهومی، بیهوده و بی‌حاصل است.^{۲۷} چنانچه انسان خود نخستین اصل را نشناسد و نتایجی که در دست دارد نداند که از چه چیزی ناشی شده‌اند، چگونه می‌تواند بیندیشد که چنین ملغمه‌ای از قراردادها [دستورالعمل‌های تجربی سیاسی] علم است؟^{۲۸} همچنان که افلاطون در گورگیاس، می‌گوید: همان‌گونه که آشپزی از پزشکی متمایز است، سیاست حقیقی نیز از سیاست عملی و معمولی متمایز است. آشپز بدون روش تئوریک به کار می‌پردازد در حالی که پزشک وضع جسمانی بیمار را معاینه می‌کند و علت اقداماتی که انجام می‌دهد می‌داند و می‌تواند توضیح دهد که به چه علت چنین کارهایی می‌کند.^{۲۹}

نوآوری بنیادی افلاطون در اصرار ورزیدن بر فهم «علل / aitia» و «نخستین اصول»، بود. وی را نمی‌توان شخصاً و عملاً رادیکال خواند. می‌توان او را محافظه‌کار دانست یا حتی او را به ارتجاع متهم کرد، اما این مسئله‌ی مهمی نیست. انقلاب افلاطون فکری بود نه سیاسی. او با انتقاد از شکل حکومت خاصی بحث خود را آغاز نمی‌کند. وی در جمهوری پژوهشی منظم از همه‌ی شکل‌های مختلف حکومت و گرایش‌های ذهنی مختلف «روح‌هایی» که متناظر با این شکل‌های حکومت‌اند ارائه می‌دهد. طبیعت [یا طبع] جاه‌طلبانه‌ای هست، طبیعت الیگارشسی،

۲۶. برای آگاهی از تمایز میان تجربه (empeiria) و دانش یا نظریه (technē) رجوع کنید به:

Republic, 409 B; *Georgias*, 465 A ff., 501 A.

27. *Symposium*, 203 A; *Republic*, 496 A, 522 B f.

28. *Republic*, 533 B.

29. *Gorgias*, 501 A.

طبیعت دموکراتیک و طبیعت ستمگرانه‌ای [یا جبارانه‌ای] وجود دارد که هر یک از این‌ها با شکل حکومتی متناظرند که به ترتیب عبارت‌اند از سلحشورسالاری (timocracy)، توانگرسالاری (plutocracy)، توده‌سالاری (ochlocracy) و جباریت (tyranny)؛^{۳۰} همه‌ی این حکومت‌ها با قواعد معینی، مشخص و متعین می‌شوند. هر شکل حکومتی، حُسن‌ها و عیب‌ها و مزایا و نقایص خود را دارد، اصل خلاق و سازنده‌ی خاص خود و عیب درونی خود را داراست که آن را به انحطاط و زوال سوق می‌دهد. افلاطون در نظریه‌ی خود درباره‌ی ظهور و سقوط شکل‌های حکومت در مقام یک ناظر دقیق رویدادهای سیاسی سخن می‌گوید. توصیف او بسیار «واقع‌بینانه» است. او تعلق خاطر یا انزجار شخصی خود را [نسبت به بعضی از شکل‌های حکومت] پنهان نمی‌کند. اما همه‌ی این‌ها، داوری او را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و آن را غرض‌آلود نمی‌سازد. اما فقط یک چیز است که آن را مطلقاً محکوم و رد می‌کند و آن، روح جبارانه و دولت جبار است. در نظر وی این دو بدترین مایه‌ی فساد و تباهی‌اند. درباره‌ی دیگر شکل‌های حکومت و طبایع متناظر با آن‌ها، افلاطون به تحلیل دقیق و نافذی دست می‌زند که ذهن باز او را نشان می‌دهد. افلاطون معایب دموکراسی آتن را برمی‌شمارد؛ اما دولت لیسدمونی^{۳۱} را نیز به عنوان مدل واقعی [حکومت] نمی‌پذیرد. مدلی که او در جستجویش است فراسوی جهان تجربی و تاریخی قرار دارد. هیچ رویداد تاریخی برای انگاره‌ی مثالی (ideal) دولت کافی نیست زیرا همچنان که وی در همپرسه‌ی فیدومی گوید رویدادها «هدفشان بودن» است اما از رسیدن به این مقصود قاصرند و نمی‌توانند همانند صورت ازلی (archetype) باشند.^{۳۲} افلاطون حتی برای یک لحظه نمی‌توانست بپذیرد که امر واقع تجربی ارائه شده با ایده‌ی دولت قانونی - ایده‌ی دولت عدالت - در یک سطح‌اند. زیرا اگر می‌پذیرفت اصل بنیادی افلاطون‌گرایی را انکار کرده بود. وی در قطعه‌ای از کتاب خود قوانین می‌گوید که اشعار تیرتائوس^{۳۳} که ایده‌آل اسپارتی شجاعت را می‌ستاید باید دوباره نوشته شود و تجلیل شجاعت سپاهیگری باید جایش را به ستایش از امور عالی‌تر و شریف‌تر بدهد.^{۳۴} یگر می‌نویسد:

30. *Republic*, 543 ff.31. *Lacedaemonia*32. *Phaedo*, 74 D.33. *Tyrtaeus*34. *Laws*, 665, 666.

به رغم احترامی که افلاطون برای اسپارت قائل است و به رغم همه‌ی آن چیزهایی که او از آن اقتباس می‌کند، دولت مبتنی بر آموزش و پرورش افلاطون واقعاً اوج ستایش ایده‌آل اسپارتی نیست بلکه برعکس، سخت‌ترین ضربه‌ای است که این ایده‌آل برای همیشه خورده است و انتقاد افلاطون از این ایده‌آل، گویی، پیش‌بینی پیامبرانه‌ای از ضعف آن است.^{۳۵}

همه‌ی این‌ها وقتی قابل فهم می‌شود که به خاطر آوریم که افلاطون می‌بایست مسئله‌ای را حل کند که برای دیگر مصلحان سیاسی مطرح نبود. وی نمی‌توانست فقط جای یک نظام سیاسی یا شکل حکومتی را با نظام سیاسی یا شکل حکومتی دیگر و بهتری عوض کند. او می‌بایست روش جدید و اصل موضوعه‌ی تازه‌ای وارد اندیشه‌ی سیاسی می‌کرد. وی برای ارائه‌ی تئوری عقلانی دولت، می‌بایست تیشه را به ریشه بزند، یعنی قدرت اسطوره را درهم بشکند. ولی در این جا وی با عظیم‌ترین دشواری‌ها روبه‌رو بود؛ زیرا او نمی‌توانست مسئله را حل کند بی‌آن که فراتر از خود و محدودیت‌های خویش برود. او کل افسون اسطوره را احساس می‌کرد. او خود دارای قوی‌ترین تخیل بود که او را توانا می‌ساخت تا یکی از بزرگ‌ترین اسطوره‌سازان تاریخ بشر شود. زیرا نمی‌توان درباره‌ی فلسفه‌ی افلاطون سخن گفت اما از اساطیر افلاطونی حرفی به میان نیاورد. در این اساطیر، مانند: اسطوره‌های «جایگاه بلند آسمانی» زندانیان غار، اختیار روح در گزینش آینده‌ی خویش، داوری پس از مرگ، افلاطون ژرف‌ترین اندیشه‌های مابعدالطبیعی و شهودی خود را بیان می‌کند؛ و سرانجام فلسفه‌ی طبیعی خود را به صورت کاملاً اسطوره‌ای ارائه می‌دهد: او در تیمائوس، مفاهیم صانع جهان، روح جهانی نیک و بد، و آفرینش دوگانه جهان را معرفی می‌کند.

چگونه می‌توان علت این موضوع را بیان کرد که همین متفکر که مفاهیم اسطوره‌ای و زبان اسطوره‌ای را چنین بی‌دغدغه‌ی خیال در مابعدالطبیعی خود و فلسفه‌ی طبیعی خویش می‌پذیرد به هنگام پروراندن نظریه‌های سیاسی خود با خوی کاملاً متفاوتی سخن می‌گوید؟ زیرا در قلمرو سیاست افلاطون دشمن سوگندخورده‌ی اسطوره می‌شود. وی اعلام می‌کند که چنانچه در نظام‌های سیاسی

35. Jaeger, *op. cit.*, II, 329 f

خود با اسطوره مدارا کنیم، همه‌ی امیدهایمان را برای تجدیدبنا و اصلاح حیات سیاسی و اجتماعی خود از دست می‌دهیم. تنها دو راه در پیش روی ماست: یا باید مفهوم اخلاقی دولت را برگزینیم یا مفهوم اسطوره‌ای آن را. در دولت مبتنی بر قانون، دولت عدالت، برای برداشت‌های اسطوره‌ای، برای خدایان هومر و هزیود، جایی نیست. افلاطون در کتاب جمهوری می‌گوید:

آیا صحیح است که از روی بی‌قیدی به کودکان خود اجازه دهیم که به هر داستانی که هر کسی تصادفاً ساخته است گوش دهند، و از این طریق تصوّراتی به اذهانشان راه یابد که در تقابل با آن تصوّراتی است که می‌خواهیم در بزرگی داشته باشند؟ نه، قطعاً نه. پس نخستین وظیفه‌ی ما نظارت بر ساختن حکایات و افسانه‌هاست؛ و رد همه‌ی آن داستان‌هایی است که مطابق ضوابط نیستند. پرستاران و مادران را وادار خواهیم کرد که برای کودکان فقط آن داستان‌هایی را نقل کنند که تصویب کرده‌ایم؛ و متوجه باشند که روح کودکان با آن قصّه‌ها پرورش بیشتری می‌یابند تا با نرمشی که اکنون برای قوی‌تر و زیباتر کردن اندام کودکان به آنان می‌دهند.

اگر از جنگ‌های در آسمان و توطئه‌ها و ستیزه‌هایی که خدایان بر ضد یکدیگر می‌کنند، و از نبرد دیوها و منازعات بی‌شمار خدایان و قهرمانان با دوستان و خویشان‌شان همچنان سخن گوئیم، هرگز نمی‌توانیم در جهان انسانی خود، نظم و هماهنگی و وحدت برقرار کنیم.^{۳۶}

این برداشت پی‌آمد مهمی در بردارد. چنانچه خدایان اسطوره‌ای را ترک کنیم به نظر می‌آید که ناگهان در خلأ قرار گرفته باشیم. زیرا دیگر در فضایی به سر نمی‌بریم که عنصر حیاتی زندگی اجتماعی می‌بود، یعنی در فضای سنت. در همه‌ی جوامع بدوی، سنت قانون نقض‌ناشدنی و لازم‌الاجرائی است؛ و اندیشه‌ی اسطوره‌ای نیز جز سنت هیچ مرجع دیگر یا عالی‌تری نمی‌شناسد.^{۳۷}

آنچه در اسطوره بالاترین مقام را دارد و بسیار محترم است، به سخن والنشتاین یکی از قهرمانان شیلر، «دیروز جاودان» است:

36. Republic, 377 L. Cornford trans., pp. 67 L

۳۷. رجوع کنید به فصل چهارم همین کتاب، ص ۱۰۶.

آنچه همواره بوده است
همواره باز می‌گردد
آنچه را تا امروز اعتبار بوده است
فردا هم اعتبار است.^{۳۸}

شکستن قدرت «دیروز جاویدان» از نخستین و اصلی‌ترین وظایف نظریه‌ی سیاسی افلاطون شد. اما در این جا افلاطون می‌بایست قوی‌ترین مقاومت را در هم شکند، حتی در فلسفه‌ی جدید و حتی به وسیله‌ی مدافعان بزرگ خردگرایی، غالباً گفته می‌شود که رسم و عادت، سازندگان واقعی زندگی سیاسی و شرایط ضروری آن هستند. هگل در رساله‌ی تحقیقی خود که درباره‌ی روش‌های علمی در بررسی حقوق طبیعی است می‌گوید:

تلاش فرد برای رسیدن به اخلاقی از آن خود عبث و بیهوده است و بنا بر سرشت واقعی اخلاق دست‌نیافتنی. درباره‌ی اخلاق، تنها گفته‌ی درست، گفته‌ی داناترین مردان باستان است: اخلاقی بودن، یعنی زندگی کردن طبق سنت‌های اخلاقی کشور خویش.^{۳۹}

اگر این گفته درست بود، نمی‌توانستیم افلاطون را جزو داناترین مردان باستان محسوب کنیم؛ زیرا وی همواره این نظر را رد می‌کند و به آن حمله می‌برد. وی اعلام می‌دارد که بنا نهادن زندگی سیاسی و اخلاقی بر پایه‌ی سنت به معنی برپاداشتن آن بر ریگ‌های روان است. افلاطون در کتاب خود، فیدروس می‌گوید: هر کسی که به قدرت سنت اعتماد کند و فقط با عمل و رسم پیش برود، مانند کوری عمل می‌کند که باید با دست ساییدن راه خویش را بیابد. اما مسلماً او که مطالعه در روش علم (techne) را دنبال می‌کند نباید با کوران و کران مقایسه شود. او باید ستاره‌ی قطبی یعنی اصلی‌راهنمای اندیشه و اعمالش را داشته باشد.^{۴۰} سنت نمی‌تواند این نقش را ایفا کند؛ زیرا خودش کور است. سنت از قواعدی تبعیت می‌کند که نه می‌تواند آن‌ها

38. Shiller, *Wallensteins Tod*, Act I, Sc. 4. Coleridge trans.

39. Hegel, "Werke", ed. Ph. Marheinecke (2d ed.), I, 389.

برای شرح بیشتر درباره‌ی نظریه‌ی هگل رجوع کنید به فصل هفدهم همین کتاب.

40. *Phaedrus*, 270 D, E.

را بفهمد و نه توجیه‌شان کند. ایمان داشتن مطلق به سنت هرگز نمی‌تواند معیار زندگی اخلاقی راستین باشد. افلاطون در فیدو با طعن و تحقیر از سنخ‌هایی از آدمیان سخن می‌گوید که به سادگی بر این باورند که چون همه‌ی قواعد مرسوم اخلاقی را پذیرفته‌اند و از قوانین مدون تبعیت می‌کنند پس آدم‌هایی درست و عادل‌اند. افلاطون درباره‌ی این کسان می‌گوید که آن‌ها موجوداتی آرام و بی‌ضررند، اما از دیدگاه اخلاقی واقعاً آگاهانه و والا، آنان چندان ارزشی ندارند. اگر عقیده‌ی اورفوسیایان و فیثاغورسیایان را درباره‌ی تناسخ ارواح بپذیریم و اگر بپنداریم که پس از مرگ انسان، روح در موجوداتی حلول می‌کند که رفتار آن‌ها با اعمالی که او طی دوره‌ی زندگی خویش انجام داده است متناظر است، پس باید بگوییم که روح آنانی که ظلم را برگزیده‌اند و روح آنانی که جور و ستم و راهزنی را پیشه‌ی خود ساخته‌اند به درون کالبد گرگان، بازان و لاشخوران می‌رود. اما روح کسانی که از قواعد اخلاقی مرسوم اطاعت می‌کرده‌اند و نیز روح آنانی که به خاطر طبیعت و عادت، طبق فضایل مدنی و اجتماعی عمل می‌نموده‌اند به درون کالبد موجودات شریف و اجتماعی مانند زنبوران عسل، زنبوران و مورچگان حلول خواهد کرد.^{۴۱}

اما پیش از آن که افلاطون بتواند نظریه‌ی خویش درباره‌ی دولت مبتنی بر قانون را بنا نهد، می‌باید سد دیگری را درهم بشکند و بر دشمن دیگری پیروز شود. او باید نه تنها با قدرت سنت بلکه با قدرت مقابل آن نیز نبرد کند؛ یعنی با نظریه‌ای بجنگد که همه‌ی موازین مرسوم و سنتی را انکار می‌کرد و می‌کوشید تا جهان سیاسی و اجتماعی را بر شالوده‌ی کاملاً تازه‌ای بنا نهد. مفهوم دولت متکی بر زور در همه‌ی نظریه‌های سوفسطایی متداول شده بود. گرچه این مفهوم همیشه به طور علنی پذیرفته نمی‌گشت و از آن دفاع نمی‌شد؛ اما درباره‌ی آن، این احساس عمومی و نظر رضایت‌آمیز وجود داشت که فقط همین مفهوم دولت متکی بر زور است که می‌تواند به همه‌ی جُر و بحث‌های بی‌حاصل و زاید در مورد این که «بهترین دولت» کدام است پایان دهد. ساده‌ترین و موجه‌نماترین و رادیکال‌ترین فرمول این بود: «زور حق است.» این فرمول نه فقط در نظر «دانا‌یان» یا سوفسطاییان بلکه در نظر مردان عمل و رهبران سیاسی آتن نیز اقتناع‌کننده می‌نمود. هدف اصلی نظریه‌ی افلاطون نیز حمله به همین نظر و از میان بردن آن بود.

نخستین حمله‌ی افلاطون به این نظر در گورگیاس و در ضمن گفتگوی سقراط با کالیکلِس^{۴۲} صورت گرفت. دومین حمله در نخستین کتاب جمهوری و در مجادله‌ی میان سقراط و تراسیماخوس^{۴۳} صورت پذیرفت. افلاطون هرگز نمی‌کوشید که نظر (thesis) مخالفانش را سست جلوه دهد، بلکه برعکس آن را با قدرت و قوت کاملاً اقناع‌کننده‌ای مطرح می‌کرد. اما دقیقاً بر اثر همین اوج‌گیری است که سرانجام نظر مخالفان خود را ابطال می‌کند. شاید بتوان گفت که روش افلاطون در برخورد با نظریات مخالفانش نوعی روش تحویل به محال (reductio ad absurdum/برهان خلف) روان‌شناختی است. افلاطون می‌پرسد: سرشت و هدف هر میل و شوری چیست؟ بدیهی است که به خاطر آرزو، آرزو نمی‌کنیم بلکه آرزوی ما هدف معینی دارد که برای رسیدن بدان تلاش می‌ورزیم. اما شهوتِ قدرت هیچ هدف دست‌یافتنی را نمی‌پذیرد، زیرا خصلت و ذاتِ اراده‌ی به قدرت این است که اقناع‌شدنی نیست. اراده‌ی معطوف به قدرت هرگز آرام نمی‌گیرد، تشنگی‌ای است که فرو نمی‌نشیند. کسانی که عمرشان را در این شور سپری کنند، قابل مقایسه با داناایدها^{۴۴} هستند که تلاش می‌کنند خم سوراخی را از آب پر کنند. شهوتِ قدرت مثال روشنی از آن رذیلت است که افلاطون آن را pleonexia توصیف می‌کند - یعنی «گرسنگی سیری‌ناپذیره». این میل بیش و بیشتر می‌شود و از همه‌ی اندازه‌ها درمی‌گذرد و همه‌ی اندازه‌ها را از میان می‌برد. و چون افلاطون اندازه و تناسبِ درست، و «تساوی هندسی» را معیار سلامتی خصوصی و عمومی می‌داند، پس می‌توان نتیجه گرفت که چنانچه اراده‌ی معطوف به قدرت بر دیگر انگیزه‌ها غلبه کند، ضرورتاً کارش به فساد و تباهی می‌انجامد. در فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی افلاطون، «عدالت» و «اراده‌ی قدرت‌طلب» قطب‌های متقابل‌اند. عدالت، فضیلت اصلی است که دیگر صفات برجسته و شریف روح را دربردارد. از قدرت‌طلبی موجب همه‌ی معایب بنیادی می‌شود. قدرت هرگز نمی‌تواند هدفی فی‌نفسه باشد؛ زیرا فقط آن چیزی نیک نامیده می‌شود که به ارضای قطعی و به توافق و هماهنگی بینجامد. هیچ متفکر

42. Callicles

43. Thrasymachus

۴۴. داناایدها (Danaid)، پنجاه دختر داناتوس بودند که همسر پنجاه عموزاده‌ی خود شدند؛ این دختران فرمان پدر را گردن نهادند و شب عروسی شوهران خود را کشتند، جز یکی از آنان که همسر لین سینوس (Lynceus) بود آن چهل و نه دختر در جهان مردگان (Hades) به این محکوم شدند که تا ابد خم سوراخی را از آب پر کنند. -م.

دیگری چنین بصیرت روشنی درباره‌ی آنچه دولت متکی بر زور واقعاً هست و معنی می‌دهد نداشته است. و هیچ نویسنده‌ی دیگری چنین توصیف روشن و مؤثر و نافذی در مورد خصلت و ارائه ماهیت راستین دولت متکی بر زور نداده است، آن‌چنان که افلاطون در گورگیاس به دست می‌دهد.^{۴۵}

فلسفه‌ی افلاطون از دو منبع مختلف سرچشمه می‌گیرد، اما این دو منبع به هم می‌پیوندند تا یک جریان عظیم اندیشه را به وجود آورند. افلاطون از شاگردی سقراط آغاز کرد. وی این نظر سقراط را پذیرفت که عالی‌ترین هدف هر انسانی «شادی» [یا سعادت] است. اما او نیز مانند سقراط اصرار می‌ورزد که «در پی شادی بودن»، در پی لذت بودن نیست. این دو در تقابل با یکدیگرند. اصطلاح یونانی شادی [یا سعادت]، (eudaimonia) است که به معنی «دیو نیک» است. افلاطون به این تعریف سقراطی خصوصیت تازه‌ای می‌افزاید. وی در پایان کتاب خود جمهوری، توصیف مشهور خود از اختیار روح در گزینش زندگی آینده‌اش را می‌آورد. در این جا نیز محرک اسطوره‌ای به عکس خود مبدل می‌شود. در اندیشه‌ی اسطوره‌ای دیو نیک یا دیو بد، آدمی را تسخیر می‌کند؛ اما در نظریه‌ی افلاطون انسان دیوش را برمی‌گزیند. این گزینش، زندگی او و سرنوشت آینده‌اش را معین می‌کند. انسان دیگر در چنگال آهنین نیرویی فوق انسانی یا الاهی یا اهریمنی اسیر نیست. او فاعل مختاری است که باید «مسئولیت» کامل [اعمالش] را بر عهده گیرد. «مقصر کسی است که انتخاب می‌کند، آسمان بی‌تقصیر است.»^{۴۶} از نظر افلاطون، شادی [یا سعادت] به معنی آزادی درونی است، آزادی‌ای که به اوضاع خارجی و تصادفی وابسته نیست. شادی و سعادت انسان به هماهنگی و «تناسب درست» در وجود خودش منوط است. «خرد» (phronesis) شرط اعتدال و میانه‌روی (sophrosyne) است و فقط میانه‌روی می‌تواند خُلق و خویِ درستی به شخصیت انسان و همه‌ی اعمال او ببخشد.^{۴۷}

همه‌ی این مطالب دقیقاً سقراطی است؛ اما در عین حال از مفاهیم و برداشت‌های اخلاقی سقراط بسیار فراتر می‌رود. افلاطون ایده‌آل سقراطی را به قلمرو تازه‌ای یعنی به قلمرو زندگی سیاسی انتقال داد. طبق خط موازی‌ای که افلاطون میان روح فرد و روح دولت رسم می‌کند، روشن است که دولت نیز، مانند

45. *Gorgias*, 466 B ff.

46. *Republic*, 617. Cornford trans., p. 346.

47. *Gorgias*, 506 C ff.

فرد، همان تعهد را می‌پذیرد. یعنی دولت به جای پذیرش سرنوشت خود، باید آن را بیافریند. دولت برای آن که بر دیگران فرمان براند، باید نخست فرمان راندن بر خود را بیاموزد. اما با به نمایش گذاشتن نیروی فیزیکی نمی‌توان به این هدف اخلاقی رسید. خطای بنیادی رهبران سیاسی آتن نیز همین بود. آنان از درک این نکته کاملاً غفلت کرده بودند. آنان سلامتی دولت را با رفاه مادی آن یکی می‌دانستند. حتی بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اشخاص، مردانی مانند میل‌تیادس^{۴۸} و پریکلِس^{۴۹} نیز از این خطا برکنار نماندند. آنان از عهده‌ی وظایف واقعی دولت‌داری و رهبری سیاسی برنیامدند، و در انجام وظایف خود قصور کردند، زیرا هرگز «در بهتر ساختن روح شهروندان» موفق نشدند.^{۵۰} نه فقط فرد بلکه دولت باید دیو خود را برگزیند. اصل بزرگ و انقلابی جمهوری افلاطون همین است. فقط با گزینش «دیو نیک» است که دولت می‌تواند سعادت واقعی خود را تأمین کند. وصول به این هدف عالی را نمی‌توان به دست بخت سپرد و نمی‌توان امیدوار بود که اقبال، آن را به ارمغان آورد. هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی باید رهبری را اندیشه‌ی عقلانی بر عهده گیرد. اندیشه‌ی عقلانی باید راه را به ما نشان دهد و آن را از نخستین تا آخرین گام روشن کند. رفاه دولت در افزایش قدرت فیزیکی آن نیست. در حیات دولت، میل برای «بیش و بیشتر» داشتن، درست به همان اندازه مصیبت‌بار است که در زندگی فردی. اگر دولت تسلیم این میل شود، این سرآغازِ پایانش خواهد بود. توسعه‌ی قلمرو دولت، برتری‌جستن بر همسایگان، افزایش قدرت نظامی یا اقتصادی، هیچ کدام از این‌ها نمی‌تواند مانع سرنوشتی دولت شود بلکه سقوطش را تسریع خواهد کرد. حفظ وجود دولت و بقای آن نه با ترقی مادی آن تأمین می‌شود و نه با برقرار کردن قوانین اساسی مشخص، تضمین می‌گردد. چنانچه قوانین اساسی بدون یا منشورها، بیانِ قانونِ اساسی‌ای نباشند که بر ذهن شهروندان نوشته شده است، هیچ کس از آن‌ها تبعیت نخواهد کرد. بدون این پشتوانه‌ی اخلاقی، فرّ و شکوه دولت، بلای جانش خواهد شد. همه‌ی این مطالب یک‌بار دیگر وحدتِ یک‌پارچه‌ی اندیشه‌ی افلاطون را نشان می‌دهند. شاخه شاخه شدن فلسفه و تخصصی شدن این شاخه‌ها که متفکران بعدی به وجود آوردند، در نظام فلسفی افلاطون جایی ندارد. کل آثارش از یک قالب بیرون آمده‌اند. دیالکتیک، نظریه‌ی شناخت، روان‌شناسی،

48. Miltiades

49. Pericles

50. *Idem*, 503 B ff.

اخلاق، سیاست، همه در یک کل همساز و متجانس و غیرقابل تقسیم درهم ادغام می‌شوند. و همین کل، مهر و نشان نبوغ فلسفی افلاطون و شخصیت او را بر خود دارد. این نکته در مورد رویه‌ی افلاطون نسبت به اندیشه‌ی اسطوره‌ای نیز صادق است. نبرد او با اسطوره پیامد برداشت و تعریفش از دیالکتیک است. افلاطون در همپرسه‌ی فیلبوس نشان می‌دهد که همه‌ی چیزها، بدون استثناء، از دو عنصر متفاوت و متقابل ترکیب شده‌اند: از محدود (*peras*) و نامحدود یا نامتعین (*apeiria*). وظیفه‌ی دیالکتیک این است که شکاف میان این دو قطب را پر کند. نامتعین را متعین سازد؛ و «نامحدود» را به اندازه‌های معین و معلوم درآورد و بی‌کران را کران‌دار کند.^{۵۱} اگر این تعریف را در مورد فلسفه و دیالکتیک بپذیریم، روشن می‌شود که چرا افلاطون می‌بایست اسطوره را از جمهوری خود یا از نظام آموزش و پرورش خویش طرد و اخراج کند. اسطوره از همه‌ی امور این جهان افراطی‌تر و لگام‌گسیخته‌تر است. اسطوره از همه‌ی حدود درمی‌گذرد و هیچ حد و اندازه‌ای نمی‌شناسد. ذات و ماهیت واقعی اسطوره، افراط‌کاری و گزافه‌گویی است. اخراج این قدرت باطل از جهان انسانی و سیاسی یکی از هدف‌های اصلی جمهوری بود. منطق و دیالکتیک افلاطون به ما می‌آموزند که چگونه مفاهیم و اندیشه‌ی خود را طبقه‌بندی و تنظیم کنیم، چگونه تقسیمات اصلی و فرعی درستی ایجاد کنیم. افلاطون می‌گوید که دیالکتیک، هنر تقسیم چیزها برحسب طبقات و طبق وجوه طبیعی مشترک آن‌هاست؛ و نه تلاش در جهت خرد کردن اجزاء، مانند کاری که مثبت‌کاران ناآزموده می‌کنند.^{۵۲}

اخلاق به ما نشان می‌دهد که چگونه بر هیجانان و شورهای خود حکومت کنیم؛ و چگونه آن‌ها را به وسیله‌ی فضیلت خرد و میانه‌روی، معتدل سازیم. سیاست، هنر وحدت بخشیدن و سازمان دادن به اعمال انسانی است؛ و هدایت کردن آن‌ها به سوی هدفی مشترک.

بنابراین خط موازی‌ای که افلاطون میان روح فرد و روح دولت رسم می‌کند به هیچ وجه نوعی تشبیه لفظی یا تمثیل ساده نیست. بلکه تمایل فلسفی او را بیان می‌کند، تمایلی که کثرت را وحدت می‌بخشد و تشتت ذهن و آشفتگی امیال و هیجانان ما را در زندگی سیاسی و اجتماعی مان بسامان درمی‌آورد و بدان‌ها نظم و هماهنگی می‌بخشد.

فصل هفتم

زمینه‌ی دینی و مابعدالطبیعی نظریه‌ی قرون وسطایی دولت

نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی دولت مبتنی بر قانون، دارایی جاودانِ فرهنگِ انسانی شد. این نظریه توانست تأثیری عمیق و پایدار بر جای گذارد؛ زیرا به شرایط تاریخی یا زمینه‌ی فرهنگی خاصی وابسته نبود؛ و پس از زوال زندگی و سیاست یونانی باقی ماند. هفت سده بعد از آن، سنت آگوستین توانست نظریه‌ی افلاطون را به همان صورتی که او بر جای گذاشته بود دوباره در دست گیرد. حتی عنوان کتاب سنت آگوستین، شهر خدا، نیز از جمهوری افلاطون اقتباس شده است. افلاطون در جمهوری می‌گوید:

انگاره‌ای [از مدینه‌ی فاضله] در آسمان وجود دارد تا هر کس که بخواهد آن را ببیند و با دیدن آن همان انگاره را در خویش ایجاد کند. اما این که چنین انگاره‌ای در جایی وجود دارد یا هرگز وجود خواهد داشت، مهم نیست؛ زیرا این یگانه مشترک‌المنافع است که فیلسوف همواره می‌تواند در سیاست آن شرکت جوید.^۱

اما فرهنگ قرون وسطا نتیجه‌ی مستقیم فرهنگ یونانی نبود. با پیدایش مسیحیت، قدرتی قوی‌تر ظاهر شد که از آن پس همه‌ی علایق نظری و عملی انسان را به خود معطوف کرد. دولت ایده‌آل افلاطون فراسوی محدوده‌ی

1. Plato, *Republic*, 592. Cornford trans., pp. 312 f.

مکان و زمان بود؛ تعلق به «این جا» و «اکنون» نداشت. این دولت ایده‌آل، سرمشق و معیار و انگاره‌ای برای اعمال انسانی بود، اما هیچ پایگاه مشخص و قطعی هستی شناختی و نیز هیچ مکانی در واقعیت نداشت. اما این راه حل را سنت آگوستین نمی‌توانست بپذیرد. در اندیشه‌ی مسیحی، جهان «ایده‌آل» و جهان «واقعی / real» همان رابطه‌ای را ندارند که در تفکر یونانی بایکدیگر داشتند. در اندیشه‌ی مسیحی، جهان تجربی - حسی یا جهان پدیدارهای گذرا و متغیر نه فقط تجلی جهان معقول و المثالی آن است بلکه نتیجه و ثمره‌ی آن نیز هست. در دین مسیح، مقوله‌ی افلاطونی بهره‌مندی* (methexis / participation) به اعتقاد دینی در مورد آفرینش و تجسد مبدل شد. در نظریه‌ی آگوستین، مثال [ایده‌های افلاطونی، اندیشه‌های خدا شدند. بر اثر این تبدیل، همه‌ی مفاهیم فلسفه‌ی باستان می‌بایست تغییری اساسی بیابند. آگوستین در اثر خویش، شهر خدا، خطاب به فیلسوفان نوافلاطونی می‌گوید:

آن هدفی را که باید از پشت حجاب به سوی سیر کنیم می‌بینید که همانا تجسد پسر تغییرناپذیر خداست، و از طریق اوست که رستگار می‌شویم و می‌توانیم بدان چیزهایی که اعتقاد داریم، واصل گردیم... این همان چیزی است که شما از شناختش سرباز می‌زنید. آن مکانی را که باید در آن سکنا گزینیم به طریقی می‌بینید، گرچه با چشمانی تار،... اما راه رسیدن بدان را نمی‌دانید. شرط لازم برای رسیدن بدان حقیقت، فروتنی است و شما را به دشواری می‌توان به فروتنی ترغیب کرد... این عیب آدم مفرور و کسر شأن فرهیختگان است که از مکتب افلاطون چشم پوشند و مرید مسیح شوند، مسیحی که با روح خود به ماهیگیری آموخت که بیندیشد و بگوید: «در آغاز کلمه بود، و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود.»^۲

تبدیل «لوگوس» یونانی [خرد] به «لوگوس» مسیحی [کلمه] مسخ و دگرگونی عظیمی بود که به وسیله‌ی اندیشه‌ی مسیحی صورت گرفت. آگوستین در اشتیاق

* یعنی رابطه‌ی میان جهان محسوسات یا عالم نمود با جهان ایده‌ها یا عالم مثل. هر چه نموده‌ها یا امور محسوس از ایده‌ها، بهره‌ی بیشتری برده باشند به حقیقت نزدیک‌ترند. -م.

2. St. Augustine, *City of God*, Bk. X, chap. xxix. English trans. by M. Dods, "The Works of Augustine" Augustine" (Edinburgh, T. and T. Clark, 1871 ff.), I, 423-426.

رسیدن به جهان دیگر است، جهانی که فراسوی جهان فرهنگِ عقلی یونانی است. آگوستین نمی‌توانست حتی در دولتِ ایده‌آل، آن چنان که افلاطون آن را توصیف می‌کرد، آسایشگاهی بیابد، جایی که بتواند در آن بیارامد. دولت، حتی کامل‌ترین دولت، نمی‌تواند امیال ما را ارضاء کند. آرام جای واقعی برای انسان، آرام جای در خداست. آگوستین در آغاز اعترافات می‌گوید: «تو ما را به صورت خود خلق کردی؛ دل‌های ما بی‌قرارند تا وقتی که در تو آرام گیرند.» اندوهگین، آدمی است که همه چیزهای زمینی و آسمانی را بشناسد ولی تو را نشناسد، اما شادمان آدمی است که تو را بشناسد گرچه شاید آن چیزها را نشناسد.^۳ در نظریه‌ی افلاطون انسان باید «راه طولانی‌تر» را برای رسیدن به ایده‌ی نیک و فهم ماهیت آن برگزیند: راهی که از حساب به هندسه و از هندسه به نجوم، هارمونی [= ریاضیات] و دیالکتیک می‌انجامد.^۴

آگوستین این راه دور و دراز و پر پیچ و خم را مردود می‌داند. وحی مسیح به او راه بهتر و مطمئن‌تری آموخته است. او می‌گوید:

آن نیکی که باید برای روح جستجو کرد در آن بالا نیست که بتوان با استدلال به سویش پرواز کرد بلکه باید با محبت بدان واصل شد و آن نیک جز خدا چه می‌تواند باشد؟ نه ذهن نیک، نه فرشته‌ی نیک، و نه آسمان نیک بلکه آن نیک نیک.^۵

علوم یا حکمت‌های متعدد وجود ندارند، بلکه فقط یک حکمت وجود دارد که دارای ذخایر بی‌پایان و ناگفتنی از امور معقول است و در آن، همه‌ی علل نامرئی و تغییرناپذیر چیزهای مرئی و متغیر موجودند و آن حکمت، خالق آن‌هاست.^۶

بنابراین آنچه آگوستین را از افلاطون جدا می‌کند، مفهومی فلسفی نیست بلکه برداشت وی از زندگی است. آگوستین در مقام یک فیلسوف، برای آثار افلاطون ارج بسیار قائل است. می‌گوید:

افلاطون، در میان پیروان سقراط، بسیار تابناک‌تر از دیگران درخشید، بنابراین او به ناحق دیگران را تحت‌الشعاع قرار نداد.^۷

3. *Confessions*, Bk. chap. IV, 7.

4. *Republic*, 521 C-531 C.

5. *De trinitate*, Bk. VIII, chap. iii. Dods trans., VII. 205.

6. *City of God*, Bk. XI, chap. x, 3 Dods trans., I, 450.

7. *Idem*, BK. VIII, chap. iv. Dods trans., I, 310.

با این وصف، او هرگز نمی‌توانست «افلاطونی» شود. شناخت او از آثار افلاطون زیاد نبود، او زبان یونانی نمی‌دانست و نمی‌توانست همپرسه‌های افلاطون را به زبان اصلی بخواند. او با آموزه‌های افلاطون فقط از طریق آثار سیسرون و نویسندگان نوافلاطونی، و به همین خاطر با نوعی تحریف، آشنا شد.^۸

اما حتی اگر آگوستین تمامی آثار افلاطون را می‌شناخت و آن‌ها را عمیقاً مطالعه می‌کرد، حکم خود را تغییر نمی‌داد. از نظر آگوستین چنانچه علم و فلسفه ما را به هدف اصلی که شناخت خداست هدایت نکنند، عاقل و باطل اند. او می‌گفت «آنچه می‌خواهم بدانم و مشتاق شناختنش هستم خدا و روح است؛ دیگر چی؟ مطلقاً هیچ.»^۹

این سخن، به لحاظی، کلید فهم کل فلسفه‌ی قرون وسطاست. فلسفه عشق به دانایی است. اما در نظام قرون وسطا برای دو عشق مختلف، یعنی عشق به خدا و عشق به دانایی، جایی وجود نداشت. عشق به دانایی به عشق به خدا متکی بود. «ترس از پروردگار سرآغاز دانایی است.» هنگامی که افلاطون کوشید که ایده‌آل خود را از عدالت تعریف و متعین کند، از آن در قالب اصطلاحات هندسی سخن گفت؛ و آن را «تساوی هندسی» توصیف کرد. در نظر افلاطون هندسه چیزی جاودان و تغییرناپذیر بود. حقیقت هندسی «آفریده‌ی هیچ‌کسی نیست، بلکه فقط امری است که هست.» هندسه شناخت آن چیزی است که جاودانه وجود دارد، نه شناخت چیزی که زمانی این‌گونه و زمانی آن‌گونه نمایان می‌شود و زمانی هم از میان می‌رود.^{۱۰}

چنانچه این همانندی که افلاطون میان اخلاق و هندسه قائل است درست باشد، دیگر نمی‌توان از «منشأ» قوانین اخلاقی سخن گفت. آن‌ها منشأ ندارند؛ آن‌ها همیشه همین بوده‌اند که اکنون هستند و همیشه نیز همین خواهند بود. در این موضوع میان اندیشه‌ی افلاطون و شیوه‌ی عمومی اندیشه و فرهنگ یونانی، هم‌نوایی و هماهنگی کامل وجود دارد. وی به زبان فلسفی خود همان اعتقادی را بیان می‌کند که شاعران بزرگ تراژدی‌سرای یونانی اسخیلوس و سوفوکلس بیان می‌داشتند. «قوانین نامدوّن»، قوانین عدالت، آغازی در زمان ندارند، آن‌ها را هیچ قدرت بشری یا آسمانی نیافریده است.

8. Ernst Hoffman, "Platonism in Augustine's Philosophy of History", *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1938), pp. 173-190.

9. *Soliloquia*, Lib. I, cap. i, 7.

10. *Republic*, 527. Cornford trans., p. 238.

این قوانین از آن امروز و دیروز نیستند
هیچ کس آغازشان را نمی‌داند
آن‌ها جاودانه‌اند.^{۱۱}

در نظر متفکران مسیحی قرون وسطا، این برداشت یونانی از قانون جاودانه و غیرشخصی [یعنی قانونی که کسی آن را وضع نکرده است] پذیرفتنی و قابل فهم نبود. مشغله‌ی ذهنی آنان حلّ مسائل انگارشی نبود. از دیدگاه ثوری، آنان ناخواسته وارثان اندیشه‌ی یونانی شده بودند [و از روی بی‌میلی] وارثان آن باقی ماندند؛ زیرا نمی‌توانستند در اندیشه‌ی یونانی منبع واقعی الهام خود را بیابند. عمیق‌ترین و برجسته‌ترین منبع برداشت‌های فلسفی و ایده‌ال‌های دینی متفکران قرون وسطا یکتاپرستی یهودی بود. میان توحید فلسفی متفکران یونانی و توحید دینی پیامبران یهود وجوه مشترک بسیاری وجود دارد. متفکران مسیحی غالباً بر هماهنگی کامل این دو نوع توحید اصرار ورزیده‌اند. مارسیلیوس فیچینوس^{۱۲} افلاطون را «موسای اتیکایی» می‌خواند.

اما برداشت موسوی از قانون را نمی‌توان با برداشت افلاطون از قانون هم‌مطراز دانست. این دو برداشت نه تنها متفاوت بلکه سازش‌ناپذیرند. قانون موسوی از پیش قانون‌گذاری را تصور می‌کند که بدون او، که قانون را [بر پیامبر] نازل می‌کند و حقیقت و اعتبار و مرجعیت آن را تضمین می‌نماید، قانون بی‌معنی می‌شود. این تصوّر (idea) بسیار دور از آن چیزی است که در فلسفه‌ی یونان می‌یابیم. همه‌ی نظام‌های اخلاقی‌ای که متفکران یونانی مانند سقراط و دموکریتوس، افلاطون و ارسطو، رواقیان و اپیکوریان پروردند وجه مشترکی دارند. آن‌ها همه بیانگر یک [جریان] و همان عقل‌گرایی (intellectualism) بنیادی اندیشه‌ی یونانی‌اند. این اندیشه‌ی عقلانی است که باید موازین سلوک اخلاقی را بیابد، و این خرد است و فقط خرد که می‌تواند بدین موازین، اعتبار ببخشد. برخلاف این عقل‌گرایی یونانی، دین مرسل با اراده‌گرایی (voluntarism) عمیق و راسخ خود مشخص می‌شود. خدا یک شخص است و این بدین معنی است که خدا، اراده است. هیچ‌گونه روش منطقی

11. Sophocles, *Antigone*, vv. 456 ff. Gilbert Murray trans. (London, George Allen & Urwin, 1941), p. 38. 12. Marsilius Ficinus

و استدلالی نمی‌تواند ما را به فهم این اراده قادر سازد. خدا باید خود را به ما متجلی کند و فرمان‌های خود را بشناساند. پیامبران، دیگر انواع ارتباط با الوهیت را مردود می‌دانستند. آدمی نمی‌تواند با اجرای اعمال بدنی و شعایر و مناسک با ملکوت الاهی تماس برقرار کند. راه شناختن خدا اجرای فرایض اوست. راه ارتباط با او فقط از طریق خواندن دعاها یا تقدیم قربانی‌ها نیست بلکه فرمان‌برداری از اراده‌ی اوست. ارمیاء نبی می‌گوید:

این است عهدی که بعد از این ایام با خاندان اسراییل خواهم بست. شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دل ایشان خواهم نوشت.^{۱۳}

و می‌گاه نبی می‌گوید:

ای مرد از آنچه نیکوست تو را اخبار نموده‌ام و خداوند از تو چه می‌خواهد غیر از این که انصاف را به جا آوری و رحمت را دوست بداری و در حضور خدای خویش با فروتنی سلوک نمایی.^{۱۴}

در این جا خدا آن‌گونه نیست که در اندیشه‌ی یونانی توصیف شده است: قلّه‌ی جهان معقول، عالی‌ترین موضوع شناخت یعنی شناخت ایده‌ی نیک. در اندیشه‌ی یهودی انسان باید از خود خدا یعنی از طریق وحی اراده‌ی او [که به پیامبران یهود نازل شده است] خوب و بد را بیاموزد و نه مانند اندیشه‌ی یونانی از طریق دیالکتیک.

تعارض میان اندیشه‌ی یونانی و اندیشه‌ی یهودی به کل فلسفه‌ی اسکولاستیک سرایت کرد؛ و سیرش را از میان قرون، از سنت آگوستین تا توماس اکویناس معین نمود. مناقشه‌ی دایمی میان «متکلمان» و «دیالکتیسین‌ها» وقتی فهم‌پذیر و روشن می‌شود که منشأ تاریخی این‌ها را در تنش میان عناصر انگارشی که از اندیشه‌ی یونانی اقتباس شده بودند و آنچه از محتویات اخلاقی و دینی وحی یهودی و مسیحی مستفاد می‌شدند پی‌گیری کنیم. اندیشه‌ی مسیحی نمی‌تواند مدعی هیچ‌گونه نوآوری واقعی در زمینه‌ی ثوریک باشد. هیچ کدام از آباء کلیسا در مقام

یک فیلسوف سخن نگفت و هیچ یک از آنان قصد معرفی اصل فلسفی جدیدی را نداشت. اما خود فرمول عقیده‌ی جزمی (dogma) مسیحی و شروحنی که آباء کلیسا ارائه دادند، تأثیر ژرف اندیشه‌ی یونانی را نشان می‌دهند.^{۱۵} هلنیسم همیشه یکی از نیرومندترین عناصر فلسفه‌ی قرون وسطا بوده است. اما به رغم این تأثیر پایدار هلنیسم، فرهنگ قرون وسطا از اساس با فرهنگ یونانی فرق دارد. حتی آن عناصری از اندیشه‌ی یونانی که به نظر می‌آیند که جذب فرهنگ قرون وسطا شده‌اند، پیش از آن که بتوانند در درون آن جا بیفتند می‌بایست در معنا و مفهومشان دگرگونی اساسی به وجود آید.

این دگردیسی به مفاهیمی که متعلق به قلمرو حیات دینی و اخلاقی اند منحصر نمی‌شود بلکه همه‌ی مفاهیم تئوریک تغییر معنی پیدا می‌کنند. متفکران اسکولاستیک، نظریه‌ی شناخت جدا و مستقلی ارائه ندادند؛ از این لحاظ، آنان می‌بایست کاملاً بر سنت یونانی متکی باشند. چنین به نظر می‌آید که اندیشه‌های آنان در این موضوع جز نوعی التقاط‌گرایی، یعنی آمیخته‌ای از مفاهیم افلاطونی و ارسطویی و رواقی، چیز دیگری نباشد. حتی در این مورد نیز نمی‌توان از تقلید صرف یا بازآفرینی مفاهیم سخن گفت؛ هیچ خصوصیت کاملاً تازه‌ای به مفاهیم فلسفی افزوده نمی‌شود، ولی همه‌ی آن‌ها شکل تازه‌ای می‌یابند، زیرا از چشم‌انداز تازه‌ای دیده می‌شوند و به مرکز جدیدی، یعنی با حیات دینی، ارتباط پیدا می‌کنند. اندیشه‌ی سنت آگوستین نخستین شاهد و نمونه‌ی کلاسیک این نوع اندیشه‌ی التقاطی است. نظریه‌ی او درباره‌ی شناخت، پر از عناصر افلاطونی است. نظریه‌ی یادآوری (anamnesis) افلاطون، مهر و نشان خود را بر نظریه‌ی آگوستین نهاده است. او دوست می‌دارد که مثال برده‌ی جوانی را نقل کند که افلاطون در منو آورده است. این برده با تلاش‌های خود و با فراگرد صرفاً عقلی موفق به کشف برخی حقایق بنیادی هندسه می‌شود. آموختن، یعنی به یادآوردن. غیرممکن است که روح انسانی بتواند چیزی از اشیای خارجی فراگیرد: همه‌ی چیزهایی که انسان می‌داند و می‌آموزد از پیش خود و از منابع درون خویش می‌داند.^{۱۶} خودشناسی گام نخستین و ضروری است. خودشناسی نه فقط شرط لازم برای هرگونه شناختی از واقعیت

15. E. Gilson, *La Philosophie au moyen âge* (Paris, Payot, 1922), pp. 5 ff.

16. Augustine, *De quantitate animae*, cap. xx, 34.

خارجی است بلکه همچنین شرط ضروری برای به دست آوردن هرگونه شناختی از خداست: «از خود بیرون مرو، به خود بازگرد، حقیقت درونِ ذاتِ انسان نهفته است.»^{۱۷} این سخن کاملاً موافق با روح سنت کلاسیک یونانی است یعنی سنت سقراط، افلاطون و رواقیان. اما پس از این مطلب، عباراتی می‌آیند که با روح سنت کلاسیک یونانی فرق بارزی دارند. حقیقت در باطن انسان قرار دارد؛ اما آنچه انسان در باطن خویش می‌یابد فقط حقیقت‌گذرا و ناپایدار است. برای آن که انسان حقیقت مطلق و تغییرناپذیر را بیابد باید فراسوی آگاهی خود و وجود خویش برود. او باید خود را متعالی کند: «خود را متعالی کن، به آن سو روی بنما که از آن جا نور خرد، خود روشن می‌شود.»^{۱۸}

بر اثر این نوع تعالی، کل روش دیالکتیک، روش سقراطی و افلاطونی، کاملاً دگرگون می‌شود. خرد، استقلال و خود بسامانی‌اش را از دست می‌دهد. خرد دیگر از خود نوری ندارد. خرد فقط با نور عاریتی و انعکاسی می‌درخشد، اگر این نور قطع شود، خرد انسان بی‌اثر و ناتوان می‌شود.

روشن‌ترین بیان این دگردیسی بنیادی اندیشه‌ی کلاسیک یونانی را در رساله‌ی آگوستین با عنوان در پیشگاه استاد (*De magistro*) می‌یابیم.^{۱۹} در این جا آگوستین به خود ایده‌آل دانایی صرفاً انسانی و به مفهوم آموزگار انسانی اعتراض می‌کند. از نظر مسیحیت یگانه آموزگار، نه فقط آموزگار سلوک انسانی بلکه همچنین آموزگار اندیشه‌های انسانی، خداست. در او و فقط در اوست که آموزگار واقعی را می‌یابیم. همه‌ی انواع شناخت، هر نوعی که باشد، چه شناخت جهان محسوس و چه شناخت ریاضی و دیالکتیکی، بر پایه‌ی نوری قرار دارند که از این منبع نور جاودانی ساطع است. هرگونه فراگرد عقلی تفکر و استدلال، بر اثر چنین نوری است؛ از این رو، عمل فیض الاهی است. خدا، پدر نور معقول و پدر اشراقمان است.^{۲۰} از طریق منطقی محض نمی‌توان این دگرگونی اساسی در نظریه‌ی شناخت را توضیح داد.

از دیدگاه منطقی، نظریه‌ی آگوستین درباره‌ی «اشراق / illumination» همیشه

17. Augustine, *De vera religione*, cap. xxxix, 72.

18. *Ibid.*

19. "Patrologia Latina", ed. Jacob Migne, Tom. 32, col. 1193-1220.

20. Augustine, *Soliloquia*, Lib. I, cap. I, 2; cf. *De civitate Dei*, Lib. X, cap. II: "...animam rationalem vel intellectualem... tibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere".

معمای بزرگی بوده است. بیشتر متفکران اسکولاستیک از خصلت معماگونه‌ی این عقیده کاملاً آگاه بوده‌اند. آنان می‌کوشیدند که این اصل آگوستینیسم را تعدیل کنند، ولی سرانجام این اصول را کنار نهادند و به جایش برداشتی تازه از شناخت انسانی گذاشتند که آن را توماس اکویناس برپایه‌ی مرجعیت ارسطو ارائه داده بود. اما چنانچه به جای جستجوی دلایل منطقی و انگارشی نظریه‌ی آگوستین، آن را از طریق منشأ تاریخی‌اش بررسی کنیم، معمای نظریه‌ی او حل می‌شود و بسیار روشن و شفاف می‌گردد. آگوستین می‌توانست همه‌ی پیش‌فرض‌های عقیده‌ی افلاطون درباره‌ی جهان مثل را بپذیرد. مثلاً در رساله‌ی تردیدها (*Retractationes*) می‌گوید که برداشت بنیادی افلاطون درباره‌ی حقیقت و واقعیت جهان معقول درست است. آنچه‌جای ایراد دارد خود برداشت افلاطونی نیست بلکه اصطلاحاتی است که افلاطون برای بیان اندیشه‌ی خود به کار برده است، زیرا این اصطلاحات برای کلام مسیحی کلیسایی مناسب نیستند.^{۲۱} هنگامی که آگوستین از منطق و هندسه سخن می‌گوید و از صورت‌های ازلی [آرکه‌تیپ‌ها، ایده‌ها، مثل] به منزله‌ی اصل نخستین و جاودان اشیاء سخن می‌راند و عالی‌ترین نیکی معنوی را به نور خورشید که جهان را تابان می‌کند تشبیه می‌نماید و قدرت عدد و صورت (*form*) را می‌ستاید که همه‌ی اشیاء از این دو بهره‌مندند و زیبایی‌شان را از آن‌ها به دست می‌آورند،^{۲۲} غالباً گمان می‌کنیم که سخن خود افلاطون را می‌شنویم. ولی میان عقاید افلاطون و آگوستین اختلافی بارز و رفع‌ناشدنی وجود دارد. سخنان آگوستین را باید با در نظر گرفتن معنای تجربه‌ی دینی او خواند و تفسیر کرد. همین موضوع است که اگر به همه‌ی مفاهیمی که او به کار می‌برد، معنای کاملاً جدیدی نبخشد، لااقل رنگ تازه‌ای می‌دهد. میان آنچه متفکران نظری قرون وسطا سیر روح انسان به سوی خدا می‌نامیدند^{۲۳} و آنچه افلاطون صعود روح به جهان معقول توصیف می‌کرد، فرق بارزی وجود دارد. افلاطون این سیر را مستلزم تمهیدات علمی می‌داند. راه در پیش‌رو فقط با مجهز شدن به عناصر شناخت انسانی پیمودنی است و راه، پیشروی پیوسته‌ای است از حساب به هندسه، از هندسه به استروپومتری و نجوم، از ریاضیات و نجوم به

21. Augustine, *Retractationes*, Lib. I, cap. III.

22. Augustine, *De libero arbitrio*, Lib. II, cap. XVI, 42; *De vera religione*, cap. XXX, 56.

23. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (1259).

دیالکتیک و سرانجام وصول به عالی‌ترین شناخت؛ یعنی شناخت ایده‌ی نیک. فقط فیلسوف یعنی حکیم اهل دیالکتیک می‌تواند این راه را بی‌پوید، که از عالم محسوس به عالم معقول می‌انجامد. اما حتی پس از پیمودن این راه پر پیچ و خم، افلاطون معتقد نیست که ایده‌ی نیک، کل ماهیت و همه‌ی معنی خود را به فیلسوف آشکار می‌کند. هنگامی که سقراط در جمهوری درباره‌ی ایده‌ی نیک آغاز به سخن می‌کند، با احتیاط و متاملانه سخن می‌گوید. او نمی‌تواند متعهد شود که ذات امر نیک را تعریف کند بلکه فقط می‌تواند آثارش را نشان دهد. گلاوکن می‌گوید: «با تشریح ایده‌ی نیک کاملاً راضی خواهیم شد؛ مانند آن شرحی که از عدالت و خویش‌داری و سایر فضایل ارائه دادی.» سقراط پاسخ می‌دهد:

اگر ارائه‌ی چنین شرحی میسر بود، من بیشتر از شما راضی می‌شدم. اما متأسفم، این کار فراسوی توان من است. من با داشتن خیرترین نیت در جهان، فقط خود را رسوا خواهم کرد و مورد ریشخند قرار خواهم داد، چنانچه بخواهم درباره‌ی این موضوع سخن گویم. پس اجازه دهید فعلاً پرسش از معنی واقعی نیکی را کنار می‌نهم. زیرا رسیدن به آن چیزی که به اعتقاد من امر نیک است مستلزم تلاشی به مراتب سخت‌تر از تلاش فعلی ما است.... اما آن چیزی را که تصور می‌کنم فرزند امر نیک است و یا تقریباً همانندترین چیز به آن است به شما خواهم گفت.^{۲۴}

بنا بر توصیف افلاطون، صورت اساسی [یا ایده‌ی بنیادین] یا نیک مطلق آخرین چیزی است که درک‌شدنی است و آن هم فقط با تلاش بسیار و سخت.^{۲۵} اما در آثار آگوستین و در ذهن او همه‌ی این قید و شرط‌ها و احتیاط‌ها کاملاً ناپدید می‌شوند. نظریه‌ی او درباره‌ی «اشراق» راه جدیدی به او نشان داده است. در نظریه‌ی او ایده‌ی نیک افلاطونی با خدا یکی انگاشته می‌شود، اما این خدا، یعنی خدای پیامبران بنی‌اسرائیل و وحی مسیح دور از ما یا خارج از دسترس ما نیست. او آغاز هستی و پایان آن است. ما در او زندگی و حرکت می‌کنیم و در او وجود داریم. این بینش کل فلسفه‌ی آگوستین را دربر می‌گیرد و به آن خصلتی ویژه می‌بخشد.

24. Republic, 506. Cornford trans., p. 212.

25. Idem, 517. Cornford trans., p. 226.

آگوستین با قرار دادن تجربه‌ی دینی شخص خود در مرکز جهان عقلی، بنیان‌گذار فلسفه‌ی قرون وسطایی می‌شود. پیامبران از قانون اخلاقی سخن گفته و اعلام کرده بودند که این قانون بدون وجود یک شخص قانون‌گذار، بی‌معنی و غیرقابل فهم است. آگوستین این برداشت را از قلمرو اخلاق به تمامی قلمرو تئوریک تسری می‌دهد. خدا کل دانایی است. ما فقط از طریق اوست که همه چیز را می‌دانیم و بی او هیچ نمی‌دانیم.^{۲۶} آگوستین می‌گوید:

ای روح اینک ببین، اگر نمی‌دانی که خدا حقیقت است، پس مپرس که حقیقت چیست، زیرا بی‌درنگ تاریکی تصاویر مادی و ابرهای خیال جلو چشمانت را خواهند گرفت و آن آرامشی را برهم خواهند زد که در لحظه‌ی نخست با شنیدن حقیقت به دست می‌آوری. بکوش تا در همان حالت لحظه‌ی نخست بمانی که با شنیدن حقیقت، گویی برقی چشمانت را روشن می‌کند.^{۲۷}

انجیل، «بشارتی» است که آگوستین و مریدان و پیروانش در برابر دانایی دنیوی فیلسوفان می‌نهند. همه‌ی تلاش‌های نظام‌های فلسفی ناسازگار از کار درآمده و به شک منجر شده‌اند. همان‌گونه که آگوستین در رساله‌ی خود به نام رد بر اهل آکادمی (*Contra academicos*) می‌گوید، این نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی شناخت بود که به شکاکیت آکادمی جدید انجامید. هیچ کس پیش از وحی مسیح نتوانسته بود آن نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی را بیابد تا بتواند جهان حقیقت را جابه‌جا کند. سقراط، داناترین دانایان، می‌بایست به نادانی خود اعتراف کند. از دیدگاه دینی جدید، این ایراد بی‌اساس نبود. ستایشگران مسیحی سقراط همیشه عالی‌ترین مقام را برای او قائل بودند. آنان حتی بر این تصور بودند که محال بوده است که سقراط بدون وحی خاصی توانسته باشد اصول اخلاقی بنیادی خود را بیابد. در دوره‌ی رنسانس نیز سقراط را یکی از قدیسان واقعی می‌شناختند. اراسموس می‌گفت: «ای سقراط قدیس، برای‌مان دعا کن.» اما خود سقراط هرگز به عنوان تعلیم‌دهنده‌ای که از آسمان الهام می‌گیرد سخن نگفت. گرچه او بر اثر سروش معبد دلفی به بررسی خود و بررسی دیگران مشغول شد؛ اما هرگز خود را سخنگوی آپولو یا خدایان دیگر

26. *Soliloquia*, Lib. I, cap. I, 3.

27. *De trinitate*, BK. VIII, chap. II. Dods trans. VII, 204.

نمی‌دانست. او عقیده داشت که در مورد شناختن حقیقت هیچ معلم انسانی یا الاهی وجود ندارد؛ و هر فردی باید راه خود را خودش بیابد و فقط با فراگرد دیالکتیکی پرسش و پاسخ است که می‌توان به حقیقت دست یافت. برداشت یونانی از دیالکتیک در تناقض آشکار با هرگونه حقیقت وحی شده است. حقیقتی که خودمان آن را نیافته باشیم اصلاً حقیقت نیست. بنا بر نظر افلاطون آن فراگردی را که «آموختن» می‌نامیم به این معنی نیست که بر اثر آن، حقیقت کاملاً تازه‌ای را به دست می‌آوریم. [آموختن فقط نوعی تذکر و یادآوری است.] ما فقط آنچه را قبلاً دارا بوده‌ایم دوباره به دست می‌آوریم، دانشی را باز می‌یابیم که از آن خودمان بوده است.^{۲۸} آگوستین همه‌ی این مقدمات فلسفه‌ی یونانی را می‌پذیرد، اما از قبول نتیجه‌اش سر باز می‌زند. زیرا بنا بر عقیده‌ی او تنها نتیجه‌ی معتبر و متقنی که می‌توان گرفت این است که بهبود در جستجوی آموزگار انسانی برای آموختن دانایی برنیابیم. آگوستین به جای مراجعی چون سقراط و افلاطون، مرجعیت عالی‌تر کلمه‌ی الاهی را می‌گذارد [و از انجیل متی نقل می‌کند]:

هیچ کس را بر زمین پدر خود مخوانید، زیرا پدر شما یکی است که در آسمان است؛ و پیشوا خوانده مشوید، زیرا پیشوای شما یکی است که مسیح است.^{۲۹}

"Ille autem qui consulitur docet,... id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia."^{۳۰}

فرهنگ قرون وسطا غالباً و بحق به خاطر وحدت عمیق و انسجامش ستایش شده است. ظاهراً تمدن قرون وسطا فاقد آن تعارضات و همه‌ی آن تناقض‌ها و نابسامانی‌هایی بوده است که مشخصه‌ی تمدن جدید ماست. در قرون وسطا روح واحدی به همه‌ی شکل‌های حیات فرهنگی انسان مانند: علم، دین، زندگی اخلاقی و سیاسی دمیده شده و آن‌ها را اشباع کرده بود. اما نباید فراموش کرد که حیات قرون وسطا به رغم این وحدت و انسجام ظاهری متشکل از دو نیروی عقلی و اخلاقی

28. *Phaedo*, 75 E, 76 D, E.

29. *Matthew* 23. 9, 10; see Augustine, *De magistro*, XIV, 45, 46.

30. *De magistro*, XI, 38.

متعارض بود. برای این که این دو نوع اندیشه و احساس متعارض با هم سازگار شوند و برشکاف میانشان پلی زده شود، تلاش قهرمانی همه‌ی متفکران بزرگ اسکولاستیک مورد نیاز بود. سرانجام به نظر می‌آمد که این معضل در نظام توماس اکویناس حل شده باشد. اما خدای توماس اکویناس یعنی خدای کتاب مقدس و وحی مسیح به هیچ وجه همان خدای افلاطون یا ارسطو نیست. متفکران اسکولاستیک مایل بودند که این اختلاف اساسی را فراموش کنند، زیرا که آنان متون کلاسیک را به شیوه‌ی مدرن بررسی نمی‌کردند و توجهی به حقیقت تاریخی نداشتند. آنان فقط حقیقت سمبلیک را می‌شناختند و تصدیق می‌کردند. آنان هیچ‌گونه معیاری برای تفسیر انتقادی یا تفسیر لغت‌شناسانه نداشتند و روش قرون وسطایی تفسیر تمثیلی و معنوی را به کار می‌بردند و بر پایه‌ی همین روش‌های قرون وسطایی می‌کوشیدند تا معنای اخلاقی، معنای تمثیلی و معنای عرفانی متون کلاسیک را بیابند.

در سراسر قرون وسطا، همپرسه‌ی تیمائوس سرچشمه‌ی اصلی و حتی یگانه منبع افلاطون‌گرایی بود. اندیشه و سبک افلاطون در همپرسه‌ی تیمائوس مستعد تفسیر سمبلیک بود. در این اثر، یافتن همه‌ی عناصر وحی مسیحی آسان می‌نمود. مگر افلاطون در آغاز تیمائوس نمی‌گوید که جهانی که قابل رؤیت و لمس‌شدنی و دارای جسم است، جهانی است مخلوق و هر آنچه مخلوق باشد باید ضرورتاً علتی داشته باشد؟ و مگر نمی‌گوید که بسیار دشوار است که «پدر یا سازنده‌ی» این جهان را بیابیم و حتی اگر او را می‌یافتیم غیرممکن بود که او را به همه‌ی انسان‌ها بشناسانیم؟^{۳۱} آیا این مطالب پیشگویی از وحی عالی‌تر و بهتری یعنی تجسد مسیح نبود؟

این موضوع که متفکران قرون وسطا این اثر افلاطون را بدین شیوه می‌خواندند و تفسیر می‌کردند، قابل فهم است و در واقع امری اجتناب‌ناپذیر بوده است. اما پژوهشگران مدرن که شناخت کاملی از آثار افلاطون دارند و به همه‌ی روش‌های مدرن تفسیر انتقادی و تاریخی نیز مجهزند چنانچه مانند متفکران قرون وسطا بر همین عقیده باشند و از آن دفاع کنند، شگفتی‌آور است. اینان می‌کوشند که ما را متقاعد سازند که میان «صانع» افلاطون و خدای متشخص تورات اگر این‌همانی کامل موجود نباشد لااقل هماهنگی کامل وجود دارد. اما این نظر به چند دلیل پذیرفتنی

31. *Timaeus*, 28 C, 37 C.

نیست. نخست واضح است که افلاطون در تیمائوس هرگز قصد نداشته است که «الاهیات» منسجمی ارائه دهد. برای آن که برداشت‌های واقعی افلاطون را از الوهیت دریابیم باید دیگر آثار او را نیز مطالعه کنیم، آثاری که برای متفکران قرون وسطا ناشناخته بودند. آنچه افلاطون در تیمائوس ارائه می‌دهد نظامی فلسفی یا کلامی نیست. او خود مدام به ما هشدار می‌دهد که از مطالب او چنین برداشتی نکنیم و به ما می‌گوید که او فقط می‌تواند «عقاید محتمل» را مطرح کند:

نسبت میان «حقیقت» به «عقیده» مانند نسبت «بودن» به «شدن» است. پس تعجب نکنید اگر در میان عقاید زیادی که درباره‌ی خدایان و تکوین جهان بیان شده‌اند نتوانیم مفاهیمی ارائه دهیم که روی هم رفته و از هر لحاظ دقیق و با یکدیگر همساز باشند. پس چنانچه عقاید محتملی را ارائه کنیم که به اندازه‌ی دیگر عقاید، محتمل باشد کافی خواهد بود. زیرا باید به یاد داشته باشیم من که سخنرانم و شمایی که درباره‌ی سخنان من داوری می‌کنید همه انسان‌هایی فانی هستیم. و باید آن حکایتی را که به نظرمان محتمل می‌رسد بپذیریم و پژوهش بیشتری نکنیم.^{۳۲}

از این عبارات مستفاد نمی‌شود که افلاطون در مقام پیامبر یک دین جدید سخن می‌گفته است. او حتی تا آن جا پیش می‌رود که مدعی می‌شود حکایتش درباره‌ی آفرینش صرفاً به منظور سرگرمی و تفریح ساخته شده است: «سرگرمی آدم فرهیخته و معتدل» است.^{۳۳} اگر متفکری بخواهد حقیقت دینی مهمی را اعلام کند آن را حکایتی سرگرم‌کننده نمی‌نامد. «صانع/demiurge» افلاطون مفهومی کیهان‌شناختی است نه اخلاقی و دینی. سخن گفتن از پرستش صانع، پوچ و مضحک است. و دلایل مهم‌تری وجود دارند که نمی‌گذارند میان اسطوره‌ی صانع در نظریه‌ی افلاطون و یکتاپرستی تورات نوعی توازی قائل شویم. صانع جهان در نظریه‌ی افلاطون، آفریدگار جهان نیست، او یک صنعتگر است. او جهان را از عدم خلق نمی‌کند، بلکه فقط ماده‌ی بی‌شکل و فرم را صورت و فرم می‌بخشد و امور را تحت نظم و ترتیب درمی‌آورد. قدرت او نامحدود نیست؛ بلکه در مقابل او، «ضرورت» قرار دارد که هم قدرت او را محدود می‌کند و هم با عمل آفرینندگی او مقابله می‌نماید. بنابراین

32. *Timaeus*, 29 B 1; 48 D-E. Jowett trans., III, 449, 468.

33. *Idem*, 59 C-D loc. cit., p. 480.

آفرینش، آمیخته‌ای است از ضرورت و خرد. خرد، یعنی قدرت حاکم، ضرورت را وامی‌دارد تا بخش عظیم‌تر چیزهای آفریده شده را به بهترین و کامل‌ترین وضع درآورد. بدین ترتیب... هنگامی که نفوذ خرد بر نفوذ ضرورت تفوق یافت، جهان آفریده شده^{۳۴}

برای فهمیدن معنای حقیقی دین افلاطون نمی‌توانیم خود را با توصیفی که در تیمائوس ارائه شده است قانع کنیم. آنچه در تیمائوس می‌یابیم صرفاً محصولی فرعی است و فقط پوسته‌ی اندیشه‌ی دینی افلاطون را نشان می‌دهد نه مرکزش را. مرکز را باید در ششمین کتاب جمهوری پیدا کرد یعنی جایی که افلاطون به توصیف مثال نیک می‌پردازد. هم در دوره‌ی باستان و هم در دوران جدید ایده‌ی نیک را غالباً با صانع جهان در نظریه‌ی افلاطونی یکی دانسته‌اند.^{۳۵} اما تحلیل دقیق‌تر متن تیمائوس و اندیشه‌ی افلاطون بطلان چنین نظری را به اثبات می‌رساند. زیرا ایده‌ی نیک و صانع جهان از لحاظ منطقی و از لحاظ مابعدالطبیعی نمی‌توانند هم‌سطح شمرده شوند. صانع جهان مفهومی اسطوره‌ای است در حالی که ایده‌ی نیک مفهومی دیالکتیکی است. مفهوم «صانع» جهان به قلمرو «عقاید محتمل» تعلق دارد ولی مفهوم مثال نیک به قلمرو حقیقت متعلق است. «صانع» به منزله‌ی شخص عامل توصیف می‌شود و «صنعتگر» است. اما ایده‌ی نیک را هرگز نمی‌توان بدین طریق درک کرد. این مثال همانند دیگر مثال‌ها، معنی و حقیقتی عینی دارد. مثال نیک، صورت ازلی است. انگاره‌ای است که صانع آسمانی مطابق آن صنع خویش را شکل می‌دهد. او با نگرستن به ایده‌ی نیک جهان را می‌سازد و آرزو دارد که اثرش هرچه ممکن است به کمال این نمونه‌ی جاوداتی [= مثال نیک] نزدیک‌تر باشد. صانع جهان در نظریه‌ی افلاطون نیک است اما ایده‌ی نیک نیست، بلکه عامل و مباشر آن است. در نظام فلسفی افلاطون این دو تفاوت معنای اساسی دارند و در خود تیمائوس نیز این موضوع به وضوح بیان شده است:

34. *Idem*, 47 E L, *loc. cit.*, p. 467.

۳۵. در میان پژوهشگران معاصر که هنوز هم بر این نظرند می‌توان از تئودور گومپرتس نام برد. رجوع کنید به کتابش:

Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, Bk. V, chap. XIX. English trans. by G. G. Berry (London, John Murray 1905), III, 211 f

اگر جهان به راستی زیبا و صانع خوب است، پس باید به آن چیزی نگریسته باشد که جاودان است. اما اگر وضع جهان چنان است که گفتنش نارواست، پس صانع به انگاره‌ای حادث و مخلوق نگریسته است. ولی هرکس که جهان را می‌نگرد، درمی‌یابد که او باید به انگاره‌ی جاودان نگریسته باشد، زیرا جهان زیباترین آفرینش‌هاست، و صانع آن بهترین علت‌ها.^{۳۶}

ایده‌ی نیک را نمی‌توان علت دانست. ایده‌ی نیک علت صوری و غایی است نه علت فاعلی. ایده‌ی نیک به قلمرو بودن متعلق است نه به قلمرو شدن. این دو قلمرو از یکدیگر جدابند و میانشان شکاف واقعی وجود دارد. از این یک نمی‌توان به آن یکی گذر کرد. ایده‌ی نیک را می‌توان و بلکه باید، در واقع، «دلیل» همه‌ی اشیاء و امور توصیف کرد. اما این دلیل، اراده‌ی شخصی یا فردی نیست [اما خدای تورات یک شخص است]. نسبت دادن شخصیت به مثال تناقض‌گویی است، زیرا مثال، امری کلی است نه یک فرد [= امر جزئی]. افلاطون در جمهوری در تشبیه مشهوری می‌گوید که ایده‌ی نیک در عالم معقول همان مکانی را داراست که خورشید در عالم محسوس دارد. خورشید همان رابطه‌ای را با امر دیدن و اشیاء مرئی دارد که ایده‌ی نیک در جهان معقول با عقل و امور معقول دارد. خورشید نه فقط اشیایی را که می‌بینیم قابل رؤیت می‌کند بلکه آن‌ها را به وجود می‌آورد و موجب رشد و نمویشان نیز می‌شود. موضوع‌های شناخت نه فقط توان شناخته شدن خود، بلکه هستی و واقعیت‌شان را نیز از ایده‌ی نیک می‌گیرند.^{۳۷} اما در اصطلاح افلاطون، واقعیت یا هستی حقیقی هرگز به معنای واقعیت تجربی نیست. ایده‌ی نیک در نظام افلاطون شالوده‌ی هستی (ratio essendi) و نیز شالوده‌ی شناخت (ratio cognoscendi) است، اما علت آفرینش (ratio fiendi) نیست. زیرا هیچ ایده‌ای نمی‌تواند سازنده یا ایجادکننده‌ی شیء متناهی تجربی باشد. اگر سخن از چنین ایجادیه‌ی میان می‌آید فقط به معنای تمثیلی است نه به معنای هستی‌شناختی.

نظر ارسطو ظاهراً، با نظر افلاطون کاملاً متفاوت است. ارسطو شکافی را که افلاطون میان جهان معقول و جهان پدیدار به وجود آورده است مردود می‌داند. در نظام فکری ارسطو، خدا هم علت فاعلی است و هم علت غایی. او جنباننده‌ی

36. *Timaeus*, 29 A, loc. cit., p. 449.

37. *Republic*, 507, 508. Cornford trans., pp. 214 f.

نخستین است اما خود ناجنبنده است. کشیدن نوعی خط موازی میان خدای ارسطویی و خدای مسیحی بسیار آسان‌تر است. در واقع توماس اکویناس برای پذیرفتن کل خدانشناسی و متافیزیک ارسطو هیچ مشکلی نداشت. اما این پذیرش فقط بدین صورت امکان‌پذیر شد که نظریات ارسطو مطابق مصادیق مورد دلخواه اکویناس تفسیر گردید و همه‌ی احساسات دینی اکویناس نیز به ارسطو نسبت داده شد. ولی به هنگام مطالعه‌ی آثار خود ارسطو تصویر کاملاً متفاوتی [با آنچه توماس اکویناس از ارسطو ارائه می‌دهد] می‌یابیم. خدای ارسطو بهترین و کلاسیک‌ترین نمونه‌ی عقل‌گرایی یونانی است. البته این مطلب درست است که در طبیعات و مابعدالطبیعه، ارسطو عشق به خدا را نخستین اصل حرکت توصیف می‌کند. خدا جهان را نه با محرک مکانیکی بلکه با جاذبه‌ی معنوی، حرکت می‌دهد؛ به همان طریقی که معشوق، عاشق را به جنب و جوش درمی‌آورد. علت غایی به خاطر این که معشوق است ایجاد حرکت می‌کند؛ و با آن چیزی که حرکت می‌کند [= عاشقش] دیگر چیزها را نیز به حرکت درمی‌آورد. پس جنباننده‌ی نخستین بنا بر ضرورت وجود دارد، و تا آن جا که وجودش ضروری است، نیک است و به همین معنی، نخستین اصل است. اما این جنباننده‌ی نخستین خود ناجنبنده است، نه فقط به معنای فیزیکی بلکه به معنای اخلاقی نیز. او توجهی به خواست‌های انسان ندارد و برای تحقق آرزوهای انسان نمی‌تواند ثمربخش باشد. زیرا توجه به این امور بسیار دون شأن اوست. خدا فعلیت محض است. اما فعالیت او عقلانی است نه اخلاقی. او مجذوب اندیشه‌ی خویش است و جز اندیشه‌ی خود، موضوع دیگری ندارد که بدان بیندیشد. بر اساس این [مقدمات بود که] ارسطو توانست به خدا، زندگی نسبت دهد، اما این زندگی، فکری است نه شخصی. زندگی خدای ارسطویی صرفاً تشریفک و نظری است. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌نویسد:

پس آسمان‌ها و جهان طبیعت بر چنین اصلی متکی‌اند. و زندگی این اصل در بهترین وجه است؛ و ما نیز از زندگی بهره‌مندیم، اما فقط برای زمانی کوتاه. خدا همیشه در این حالت است ولی ما نمی‌توانیم باشیم.... اندیشه به خود می‌اندیشد بدین علت که در ماهیت موضوع اندیشه سهیم است. زیرا اندیشه با مرتبط شدن با موضوع‌های خود و اندیشیدن بدان‌ها، موضوع اندیشه می‌شود.

بنابراین اندیشه و موضوعش یکی هستند.... اما اندیشه فعال است هنگامی که این موضوع را داراست. از این رو دارندگی [= بالفعل بودن] نه پذیرندگی [= نه بالقوه بودن] عنصر آسمانی است و اندیشه‌ی عقلاتی نیز این عنصر الاهی را داراست. و عملی تعقل بهترین و خوشایندترین امور است.... و زندگی نیز به خدا تعلق دارد، زیرا فعلیت اندیشه، زندگی است. و خدا، همان فعلیت است، و فعلیت قایم به ذات خدا، زندگی بهترین و جاویدان است.^{۳۸}

زندگی جاودانه‌ی خدا بدان صورتی که ارسطو توصیف می‌کند با آن نوع زندگی خدا که در دین پیامبران می‌یابیم یکی نیست. از نظر پیامبران، خدا اندیشه نیست که خود، موضوع خود باشد بلکه او یک شخص قانون‌گذار است و منبع قانون اخلاقی. عالی‌ترین، و به معنایی، یگانه صفت او همین است. نمی‌توان او را با هیچ کیفیت عینی که از طبیعت اشیاء اقتباس شده باشد توصیف کرد. اگر نام به معنی انتساب چنین کیفیتی باشد، پس خدا نام ندارد. در سفر خروج [تورات] گفته شده است که موسی [ع] از خدا، نامش را می‌پرسد:

اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست بدیشان چه گویم؟ خدا به موسی [ع] گفت: هستم آن که هستم و گفتم: به بنی اسرائیل بگو ایه (هستم) مرا نزد شما فرستاد.^{۳۹}

این سخنان، گویی، شکاف موجود میان اندیشه‌ی یونانی و اندیشه‌ی یهودی را به بهترین وجه نشان می‌دهد و فرق میان خدای افلاطون و ارسطو و خدای یکتاپرستی یهودی را آشکار می‌کند. خدا [در اندیشه‌ی یهودی] نه قابل مقایسه با موضوع اندیشه است و نه توصیف ذاتش با عمل اندیشه‌ی محض میسر است. ذات او، اراده‌اش است. تجلی اراده‌ی او، وحی [نازل شده بر پیامبران] است. وحی که تجلی اراده‌ی خداست عملی اخلاقی است نه عملی منطقی. چنین تصویری برای ذهن

38. Aristotle, *Metaphysica*, Bk XII, 1072^b. English trans. by W. D. Ross, "The Works of Aristotle" (2d ed. Oxford, Clarendon Press, 1928), Vol. VIII.

[مترجم برای برگرداندن عبارات فوق از دیگر ترجمه‌ها نیز سود جسته است.]

39. Exodus 3. 13, 14.

یونانی غریب و بیگانه است. در اندیشه‌ی یونانی قانون اخلاقی را هیچ موجود فوق انسانی «ارائه نمی‌دهد» و «اعلان نمی‌کند» بلکه ما باید خود با اندیشه‌ی عقلاتی و دیالکتیکی آن را بیابیم و اثبات کنیم. اختلاف واقعی میان اندیشه‌ی دینی یونانی و اندیشه‌ی دینی یهودی همین است و این اختلاف رفع‌ناشدنی و از میان نرفتنی است. ژیلسون در درس‌های خود درباره‌ی روح فلسفه‌ی قرون وسطا می‌گوید: «اندیشه‌ی یونانی آن حقیقت اساسی را به دست نیاورد که با کلمات بزرگ کتاب مقدس، بی‌هیچ ساینی از دلیل، یک‌باره اعلام شد: ای اسرائیل بشنو، یهوه خدای ما یهوه‌ی واحد است.»^{۴۰} هیچ متفکر اسکولاستیک حتی توماس اکویناس نمی‌توانست بی‌چون و چرا، راه حل یونانی مسئله را بپذیرد. همه‌ی متفکران اسکولاستیک: آگوستین قدیس، سِرْمِی قدیس،^{۴۱} برنارد قدیس،^{۴۲} بوناونتورا،^{۴۳} دونس اسکوتوس^{۴۴} نص سفر خروج را نقل کرده‌اند: «هستم که هستم». توماس اکویناس می‌گوید:

شخص بر چیزی دلالت می‌کند که ماهیتش کامل باشد و دارای طبیعت عقلانی باشد، به همین دلیل ما بر خدا نام شخص می‌نهیم، البته نه به آن صورتی که به مخلوقات شخص خطاب می‌کنیم، بلکه به صورتی بسیار والاتر.^{۴۵}

برای آن که تحول سیستماتیک اندیشه‌ی قرون وسطا را بفهمیم باید همین منشأ تاریخی دوگانه‌ی آن را که یکی در تعقل (speculation) یونانی و دیگری در دین انبیای یهود است در نظر داشته باشیم. در سراسر فلسفه‌ی قرون وسطا جنگ میان «ایمان» و «خرد» یا میان «متکلمان» و «حکیمان» همیشه ادامه داشته است. میان افراطی‌های این دو جبهه، تفاهم و سازشی ممکن نبود. متعصبان (fanatics) دینی همیشه خواهان کناره‌گیری کامل عقل بودند و هرگونه فعالیت عقلانی را تقبیح می‌کردند و مردود می‌دانستند. پطروس دامیانی یکی از متکلمان متعصب و تندرو بود. شاید هیچ متفکر قرون وسطایی دیگری با چنان شیوه‌ی اهانت آمیزی از خرد سخن نگفته باشد.

40. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 1931-2 (Paris, Vrin, 1932), p. 49

نقل قولی که ژیلسون آورده از سفر تثبیه، باب ششم، آیه‌ی چهارم است.

41. St. Serome

42. St. Bernard

43. Bonaventura

44. Duns Scotus

45. Gilson, *op. cit.*, chaps. III, V, X.

46. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Pars Prima, Quaest. XXIX, art. 3.

از نظر وی عقل نه تنها به معنی فلسفه بلکه به معنی کل قلمرو هنرهای آزاد و دانش غیردینی (secular) نیز بود. او از «تورم» علم سخن می‌گفت^{۴۷} و نه فقط دیالکتیک بلکه دستور زبان را نیز یکی از خطرناک‌ترین دشمنان دین راستین می‌دانست. بنا بر نظر پطروس دامیانی شیطان مخترع دستور زبان و نخستین دستور زبان‌دان بوده است. زیرا نخستین درس دستور زبان، در عین حال، درسی در شرک بوده است. چون دستور‌دانان نخستین کسانی بودند که از «خدایان» به صیغه‌ی جمع سخن گفتند.^{۴۸} اگر عقل اصلاً حق وجود داشته باشد باید کورکورانه از دین اطاعت کند و تسلیم فرمان‌های ایمان شود.^{۴۹} حتی اگر منطق ما کامل و بی‌نقص بود، فقط در امور انسانی به کار می‌رفت نه در امور الهی. با قیاس‌های منطقی نمی‌توان شناختی از خدا حاصل کرد، خدا مقید به خرده قواعد منطق انسانی ما نیست. فقط سادگی مقدس، فقط سادگی ایمان است که می‌تواند ما را از دام‌ها و مغالطه‌های خرد در امان دارد. پطروس دامیانی می‌گوید: «به خدا توجه کن و علم را در او بجو که دانای حقیقی اوست.» و نیز می‌گوید: هیچ کس شمع روشن نمی‌کند تا خورشید را ببیند.^{۵۰}

عارفان قرون وسطا با لحن ملایم‌تری سخن می‌گفتند اما آنان نیز به همان اندازه در محکوم کردن عقل سرسخت و سازش‌ناپذیر می‌بودند. برنارد کلرووی^{۵۱} به دیالکتیسین‌های زمان خویش حمله‌ی شدیدی را آغاز کرد و هنگامی به مقصود خود رسید که موجب محکومیت آبلار^{۵۲} شد.^{۵۳} همچنین، او دیالکتیک را یکی از عمده‌ترین موانع در راه زندگی راستین مسیحی می‌دید. او اعتقاد داشت که سرچشمه‌ی همه‌ی بدعت‌ها در همین معصیت کبیره یعنی گستاخی و تفرعن خرد انسانی است.

47. Petrus Damiani, *De Sanctae Simplicitate Scientiae inflanti anteposenda*, "Patrologia Latina", Tom. 145, col. 695-704. Cf. J. A. Endres, *Petrus Damiani Und die weltliche Wissenschaft*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", herausg. von Cl. Baeumker (Münster, Aschendorff, 1910), VIII 3.

48. *De sancta simplicitate*, cap. 1, col. 695 B.

49. Damiani, *De divina omnipotentia*, cap. 5, "Patrologia Latina", Tom. 145, col. 603 C: "Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibi arrogare; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedat, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectam veritatis tramitem perdat."

50. *De Sancta simplicitate*, cap. VIII, *op. cit.*, Tom. 145, col. 702 A.

51. Bernard of Clairvaux

52. Abelard

53. Endres, *op. cit.*, p. 14.

خرد هرگز نمی‌تواند قاضی و حاکم باشد؛ زیرا خرد راه مقصد اصلی را، که وحدت عرفانی روح انسان با خداست، سد می‌کند. برنارد کلرووی شکایت می‌کرد که فیلسوفان و دیالکتیسین‌ها مظهر زیاده‌روی در اندیشیدن به مسائل نظری پیچیده و غامض‌اند و ایمانِ آدم ساده‌دل را به ریشخند می‌گیرند.^{۵۴}

پیشگامان دیالکتیک در سده‌ی یازدهم، متفکران «خردگرایی» مانند آنسلم، اسقف اعظم کانتربوری و آبلار وارد میدان جدال شدند. متکلمان مخالفشان، آنان را متهم کرده بودند که مرجعیت وحی مسیحی را تضعیف و پایه‌های ایمان را سست می‌کنند. اما آنان این اتهام را به مخالفان خود باز گرداندند و اعلام کردند که مردود دانستن اعتبار اندیشه‌ی عقلانی یا کم ارج کردن آن به معنای محروم ساختن ایمان از یکی از استوارترین و اصلی‌ترین تکیه‌گاه‌هایش است. خرد بیش از آن که خطر یا مانعی در راه ایمان باشد یکی از نیرومندترین سلاح‌ها و یکی از ضروری‌ترین عناصر دین راستین است. آنسلم اسقف اعظم کانتربوری به ارائه‌ی دلایل اثبات وجود خدا به روش برهان هستی‌شناختی (ontological proof) اکتفا نکرد، بلکه آن قدر جسور بود که همین روش را به کل قلمرو عقاید جزمی مسیحی گسترش دهد. وی در نظریه‌ی خود درباره‌ی «ارضاء»^{۵۵} کوشید که اثبات کند تجسد مسیح فقط یک واقعه‌ی اتفاقی تاریخی نیست بلکه یک حقیقت ضروری است. درباره‌ی نظریه‌ی تثلیث نیز به همین شیوه بحث کرد. در آثار او، گویی، عقاید جزمی مسیحی درهای خود را به روی عقل می‌کشایند و به دنبال آن، رمز و راز آن‌ها ناپدید می‌شود.

با این وصف یک نکته وجود داشت که افراطی‌های دو جبهه بر سر آن اختلافی نداشتند. سخن گفتن از خردگرایی (rationalism) قرون وسطایی نارسا و نادقیق است. در نظام قرون وسطا برای خردگرایی مدرن ما، یعنی آن گرایش فکری که در دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس یا در «فیلسوفان قرن روشنگری» می‌بینیم، جایی وجود نداشت. هیچ متفکر اسکولاستیک در برتری مطلق حقیقت وحی شده هرگز به طور جدی شک نکرد. از این لحاظ دیالکتیسین‌ها و متکلمان هم‌رأی بودند. آبلار در یکی از نامه‌های خود به هلوئیز^{۵۶} می‌نویسد:

54. Gilson, *la théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, Vrin, 1934).

55. Anselm's treatise *Cur Deus homo*, "patrologia latina", Tom. 158, col. 359-432.

56. Heloise

چنانچه فلسفه به معنای مردود دانستن قول پولس رسول باشد، نمی‌خواهم فیلسوف باشم و چنانچه ارسطو شدن به معنای ترک مسیح است نمی‌خواهم ارسطو باشم.^{۵۷}

«استقلال» [یا خودبسامانی] خرد اصلی کاملاً بیگانه با اندیشه‌ی قرون وسطا بود. خرد نمی‌تواند نوری از خود داشته باشد بنابراین برای آن که بتواند کارش را انجام دهد به منبع نور عالی‌تری نیاز دارد. از این لحاظ نظریه‌ی آگوستینی که فقط «خدا، آموزگار انسان است»، هرگز نفاذ و اعتبارش را در ذهن متفکران قرون وسطا از دست نداد. در این جا نیز می‌توان منشأ تاریخی اندیشه‌ی قرون وسطایی را در دین انبیای یهود پیدا کرد. آگوستین گفته‌ی اشعیا نبی را نقل کرده بود: «اگر باور نکنید، نخواهید فهمید».^{۵۸} این سخن، اساس نظریه‌ی شناخت در فلسفه‌ی قرون وسطا بود. اگر خرد به حال خود رها شود کور و عاجز است. اما هنگامی که نور ایمان آن را روشن کند و راهنمایی‌اش نماید، همه‌ی نیروی خود را بروز خواهد داد. اگر با عمل ایمان آغاز کنیم، می‌توانیم به نیروی خرد اعتماد داشته باشیم. زیرا خرد را برای آن به ما ارزانی نداشته‌اند که آن را به طور مستقل و به اتکای خودش در هر موضوعی به کار گیریم؛ بلکه خرد را برای آن به ما اعطا کرده‌اند که آنچه را ایمان به ما می‌آموزد بفهمیم و تفسیر کنیم.

مرجعیت ایمان را باید همیشه مقدم بر حکم عقل بدانیم. اما همین که مرجعیت ایمان تصدیق شد و مستحکم گشت راه برای خرد [خادم ایمان] گشوده می‌شود. خرد و ایمان می‌توانند همدیگر را تکمیل و تأیید کنند. «اگر باور داشته باشی، می‌فهمی و چنانچه بفهمی، باور می‌کنی».^{۵۹}

همه‌ی متفکران اسکولاستیک این اصل را پذیرفتند و بیان کلاسیک آن را می‌توان در آثار آنسلم اسقف اعظم کانتربوری یافت. آنسلم به رغم «خردگرایی» خود با تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که ما باید حقایق بنیادی دین مسیحی را بی‌دلیل و برهان بپذیریم. هرگز نمی‌توان با دیالکتیک محض به وصول این حقایق امید

57. Abélard, *Epistolae*, "Patrologia Latina", Tom. 178, col. 375 C: Epistola XVII.

58. Isaiah, [کتاب اشعیا نبی] 7. 9.

59. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به متونی که ژیلسون نقل می‌کند:

E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (3d ed. Paris, Vrin, 1931), chap. i.

داشت؛ و نمی‌توان با روش‌های عقلانی چیزی به استحکام‌شان افزود. اعتقاد جزمی مسیحی همچنان تزلزل‌ناپذیر و ابطال‌ناشدنی و بی‌چون و چرا برجای ماند.^{۶۰} گرچه حقیقت دینی را نمی‌توان از طریق خرد به اثبات رساند اما در تقابل با خرد و بی‌میل به آن نیز نیست. میان قلمرو دین و قلمرو خرد هماهنگی واقعی وجود دارد. اما این نیز درست است که برای این که انسان این هماهنگی را درک کند عمل خاص فیض الاهی باید نصیبش شود. آنسلم پژوهش خود را با این دعا آغاز می‌کند که خدا او را یاری دهد تا آنچه را به طور راسخ باور دارد، بفهمد.^{۶۱} یگانه صراط مستقیم همین است.

طریق درست این است که نخست رازهای عمیق ایمان مسیحی را باور کنیم، پیش از آن که درباره‌ی آن‌ها به بحث پردازیم، اما آن‌گاه که در ایمان خود راسخ شدیم، اگر به فهم آنچه باور داریم برنیاییم، قصور و کوتاهی کرده‌ایم.^{۶۲}

اما این سخنان گریز واقعی از برهان ذو وجهین (dilemma) نبود. بلکه بیشتر تمایل عمیق برای یافتن راه حل مسئله بود، اما خود راه حل پیدا نشده بود. جنگ کهن میان عقل و ایمان پیایی درمی‌گرفت. اما فرمول *Fides quaerens intellectum* [ایمان مستلزم فهم است] لااقل زمینه‌ی مشترکی را برای بحث‌های بیشتر فراهم آورد. همه‌ی نمایندگان اندیشه‌ی اسکولاستیک از آنسلم تا توماس اکویناس می‌توانستند این فرمول را بپذیرند. نظام توماس اکویناس وعده‌ی راه حل قطعی را می‌داد. با این چاره‌اندیشی توماس اکویناس که: *ratio confortate fide* [عقل، حامی ایمان است] خرد دوباره همه‌ی حقوق و اعتبارش را بازیافت و فرمان‌روایی کامل خود را بر جهان طبیعی و انسانی به دست آورد.

60. Anselm, *Cur Deus homo*, Lib. I, cap. 2, *op. cit.*, Tom. 158, col. 362 C.

61. Anselm, *Proslogion*, "Patrologia Latina", Tom. 158, col. 227 C, cap. 2.

62. *Cur Deus homo*, Lib. I, cap. 2.

فصل هشتم

نظریه‌ی دولت مبتنی بر قانون در فلسفه‌ی

قرون وسطایی

جمهوری افلاطون حتی در نظر شیفته‌ترین ستابندگانش همیشه نوعی آرمان شهر (utopia) سیاسی توصیف شده است. این اثر را نمونه‌ی کلاسیک اندیشه‌ی سیاسی می‌شناخته‌اند. اما به نظر می‌آید که جمهوری یا هیچ‌گونه رابطه‌ای با حیات سیاسی واقعی ندارد یا اگر دارد بسیار اندک است. اما چنانچه به حیات عمومی و اجتماعی قرون وسطا بنگریم، ناگزیر از تجدید نظر در این حکم هستیم. در این جا مفهوم افلاطونی دولت مبتنی بر قانون نشان داد که نیرویی واقعی و فعال است که نه فقط اندیشه‌ها را متأثر می‌کند بلکه محرک پرتوانی برای کردار و عمل نیز هست. این بر نهاد، که نخستین و اصلی‌ترین وظیفه‌ی دولت برقراری عدالت است، قانون واقعی نظریه‌ی سیاسی قرون وسطایی شد و به درون همه‌ی صورت‌های تمدن قرون وسطایی راه پیدا کرد و همه‌ی متفکران قرون وسطا نیز آن را پذیرفتند. نخستین آبای کلیسا، متکلمان و فیلسوفان، حقوق‌دانان رومی و نویسندگان سیاسی و پژوهشگران قوانین مدنی و شرعی در پذیرش این بر نهاد (تذ) هم‌رأی بودند.^۱ سیسرون در کتاب خود، جمهوری، که آگوستین آن را نقل کرده، می‌گوید که عدالت پایه‌ی قانون و اساس جامعه‌ی سازمان‌یافته است. جایی که در آن عدالت برقرار نباشد، مشترک‌المنافع یا جمهوری (respublica) واقعی وجود نخواهد داشت.^۲

۱. در این باره رجوع کنید به مدارک و اسناد بسیار زیاد در کتاب:

R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (3d. ed. Edinburgh and London, W. Blackwood & Sons, 1930). 6 Vols.

2. Augustine, *City of God*, Bk II, chap. XXI Dods trans., I, 77.

گرچه در این مورد میان نظریه‌ی قرون وسطایی و نظریه‌ی کلاسیک باستانی توافق کامل موجود است، اما میان آن دو نظریه اختلافی وجود دارد که نه فقط از لحاظ تئوریک شایان توجه است بلکه در بردارنده‌ی مهم‌ترین پیامدهای عملی نیز هست. قرون وسطابه خاطر اصول بنیادی [اعتقادات دینی‌اش] نمی‌توانست عدالت انتزاعی و غیرشخصی را تصور کند. در دین یکتاپرستی، منشأ قانون را همیشه باید تا [اراده‌ی یک] شخص پی‌گیری کرد. بدون این شخص قانون‌گذار، قانون نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اگر عدالت امری تصادفی یا عرفی شناخته نشود پس این شخص قانون‌گذار باید مافوق همه‌ی نیروهای انسانی باشد. بنابراین در عدالت، اراده‌ی یک موجود فوق انسانی خود را متجلی می‌سازد. حال آن‌که در نظریه‌ی افلاطون ایده‌ی نیک به چنین مرجعیت فوق انسانی نیازی ندارد. در اندیشه‌ی افلاطون و در قالب اصطلاحات او، هر مثال قائم به ذات (ens per se) و بر خود متکی و خود بسامان است و اعتباری عینی و مطلق دارد. آگوستین نمی‌توانست این اصل را بپذیرد. آگوستین برای آن‌که بتواند در نظریه‌ی خود جایی به مثل بدهد ناگزیر بود که برای آن‌ها تعریف تازه‌ای ارائه دهد. بنابراین مثل را به اندیشه‌های خدا مبدل کرد. اما این دگرگونی در مفهوم مثل، فقط فرقی صرفاً هستی‌شناختی یا مابعدالطبیعی به وجود نمی‌آورد؛ بلکه چیزی بیش از این را معنی می‌داد. ایده‌ی نیک دیگر نمی‌توانست قائم به ذات و نگه‌دارنده‌ی خود و ضامن خویش باشد. فقط با روش‌های دیالکتیکی نمی‌توان به حصول ایده‌ی نیک امید داشت و معنای واقعی‌اش را درک کرد.

در این جا نیز عقل انسانی باید تسلیم قدرت برتری شود. ممکن است همچنان از قانون «طبیعی»، در تمایز با قانونِ الهی، سخن گوئیم، ولی در اندیشه‌ی مسیحی حتی طبیعت، وجودی جدا و مستقل [از خدا] ندارد. طبیعت اثر و آفرینش خداست. به همین معنی همه‌ی قوانین اخلاقی نیز اموری مخلوق‌اند، یعنی آن‌ها تجلی اراده‌ی یک شخص [= خدا] هستند. پدران کلیسا از همان آغاز بر این نظر پای می‌فشرده‌اند، اورینگن در رساله‌اش رد برسلسوس می‌پذیرد که قانون، فرمانروای همه‌ی امور است. و اما می‌افزاید که از نظر همه‌ی مسیحیان راستین، این قانون چیزی جدا یا مستقل نیست بلکه منطبق با اراده‌ی خداوند است.^۳

3. Origen, *Contra Celsum*, V, 40; Carlyle, *op. cit.*, I, 103 L

ولی خصوصیت دیگر و حتی مهم‌تری بود که باعث می‌شد نظریه‌ی قرون وسطایی قانون طبیعی از نظریه‌ی افلاطون و ارسطو منحرف شود. افلاطون عدالت را «تساوی هندسی» تعریف کرده بود. هر کس در زندگی مشترک‌المنافع سهمی داشت ولی سهم افراد به هیچ وجه مساوی نبود. عدالت با تساوی حقوق یکی نبود. دولت افلاطونی به هر کس و به هر طبقه‌ی اجتماعی کار تخصیص یافته‌اش را، در کار مشترک، واگذار می‌کند، اما حقوق و وظایف افراد و نیز طبقات مختلف اجتماعی بسیار متفاوت‌اند. این موضوع نه فقط از سرشت نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی اخلاق بلکه نخست و پیش از همه از روان‌شناسی او ناشی می‌شود. روان‌شناسی متافیزیکی او بر پایه‌ی تقسیم روح انسان قرار دارد. خصلت انسان بر حسب نسبت ترکیب سه عنصر معین می‌شود. افلاطون در جمهوری می‌پرسد:

آیا ما با بخشی از روح خود کسب دانش می‌کنیم و با بخش دیگر احساس خشم و با بخش سوم میل به لذت بردن از خوراک، امور جنسی و غیره می‌نماییم؟... واضح است که یک چیز نمی‌تواند به دو شیوه‌ی متقابل عمل کند یا همزمان در دو حالت متفاوت باشد... بنابراین اگر چنین اعمال یا حالات متناقضی در میان عناصر مربوطه بیابیم خواهیم دانست که بیش از یک عنصر باید در کار باشد.^۴

ممکن است که آن بخش از روح را که به تأمل و تفکر می‌پردازد، خرد بنامیم و بخش دیگر را که احساس گرسنگی یا تشنگی یا هر میل جسمانی دیگری می‌کند تمایلات بخوانیم.

اما میان این دو هنوز هم عنصر دیگری هست که افلاطون آن را «خشم» یا عنصر «غیرت» [یا عصبیت] می‌نامد. در روح دولت نیز همین تمایزات آشکار می‌گردد.^۵ دولت افلاطونی متشکل از طبقات اجتماعی مختلفی است که هر یک از این طبقات، نماینده‌ی روح خاصی است و هر روح، نوع (type) خصلت انسانی ویژه‌ای را نشان می‌دهد. این انواع، ثابت و تغییرناپذیرند. هرگونه کوششی برای تغییر دادن آن‌ها، یعنی تلاش در از میان برداشتن یا محو تفاوت‌های میان فرمانروایان، نگهبانان و مردم عادی، فاجعه به بار خواهد آورد. چنین تغییری به معنی قیام بر ضد قوانین

4. Plato, *Republic*, 436 A I. Cornford trans., p. 129.

5. *Idem*, 434 D ff. Cornford trans., 127 ff.

طبیعتِ تغییرناپذیر انسان خواهد بود که نظم اجتماعی باید در هماهنگی با این قوانین باشد. چون روح فلسفی یا روح «غیرت» با روح بازرگان یا صنعتگر یکی نیست، به این علت که هر یک از آن‌ها ساختار تغییرناپذیر مشخصی دارد؛ پس نمی‌توان به طبقات مختلف جامعه وظایف همانندی محول کرد؛ و آن‌ها را نمی‌توان هم‌سطح شمرد. افلاطون نتیجه می‌گیرد:

اکنون طوفان را پشت سر گذاشته و به ساحل مقصود رسیده‌ایم؛ و در این باره که همین سه عنصر که در دولت وجود دارند، در روح فردی نیز هستند، به توافق رسیده‌ایم.... این اصل که می‌گوید هر کس که کفش دوز یا درودگر، زاده می‌شود بهتر است که در همان پیشه بماند از قرار معلوم طرح و نمایه‌ی عدالت است. آدم عادل نمی‌گذارد که عناصر گوناگون روحش به وظایف یکدیگر تخطی کنند. در واقع آدم عادل کسی است که درون خود را انتظام می‌بخشد و با تسلط بر خود و منضبط کردن خویش، با خود در صلح و آرامش قرار می‌گیرد. و سه جزء روح خود را، مانند گام موسیقی، با یکدیگر هماهنگ می‌کند.^۶

اما ارسطو راه دیگری در پیش می‌گیرد، ولی سرانجام به همین مقصد می‌رسد. روش او مابعدالطبیعی یا قیاسی نیست بلکه استقرایی است. آنچه او می‌کوشد در کتاب سیاست ارائه دهد تحلیل توصیفی از شکل‌های مختلف حکومت است. اما دقیقاً در مقام یک ناظر تجربی نمی‌تواند نابرابری بنیادی آدمیان را انکار کند. انسان‌ها هم از لحاظ استعدادهای طبیعی و هم از لحاظ خصلت و سرشت، نابرابرند. از این جا ارسطو ضرورت بردگی را نتیجه می‌گیرد. بردگی بر اثر عهد و میثاق به وجود نیامده است بلکه ریشه در طبیعت دارد. افلاطون از «کفش‌دوزان و درودگران مادرزاده سخن می‌گفت و ارسطو از «بردگان مادرزاده» نام می‌برد. بسیاری از مردم از اداره‌ی امور خویش ناتوانند، اینان نمی‌توانند عضو دولت باشند. آنان حقوق و مسئولیتی از آن خود ندارند و باید فرمان‌بردارِ فرادستان خویش باشند. بنا بر نظر ارسطو الغای بردگی نه ایده‌آلی سیاسی است و نه ایده‌آلی اخلاقی بلکه توهم محض است؛ و همین نظر را در مورد رابطه‌ی یونانیان با بربرها دارد. افلاطون در جمهوری، اشاره می‌کند که قواعد راهنمایی که درباره‌ی روابط متقابل میان دولت‌شهرهای یونانی

6. *Idem*, 441 C ff. Cornford trans., p. 136 ff.

وجود دارد در مورد بربرها مصداق ندارد. یونانی با یونانی حتی به هنگام جنگ، همیشه دوست یا لااقل دوست بالقوه شناخته می‌شود؛ در حالی که بربرها را باید دشمنان طبیعی [یونانیان] دانست.

آن‌گاه که یونانیان با بیگانگانی که می‌توان آنان را دشمنان طبیعی یونانیان نامید نبرد می‌کنند از جنگ سخن خواهیم گفت؛ اما هنگامی که یونانیان با یکدیگر می‌جنگند بدین معنی است که هلاس به نفاق مبتلاست، چون یونانیان طبیعتاً دوستان همدیگرند، پس در این مورد باید از دعوای خانگی سخن گوئیم نه از جنگ... یونانیان باید به خاطر آورند که جنگ برای همیشه نمی‌پاید و باید با یکدیگر دوباره دوست شوند.^۷

ارسطو حتی از این هم پا را فراتر می‌گذارد. به نظر می‌آید که ارسطو این حکم خود را که بعضی آدمیان برده زاده می‌شوند به همه‌ی ملل بربر تعمیم می‌دهد. او شکی ندارد که یونانی بر بربرها فرمانروا زاده شده است. ارسطو این گفته‌ی اورپیدس را نقل می‌کند:

سزاست که یونانیان بر بربرها فرمان برانند، نه آن که یوغ بیگانه بر گردن‌شان افتد... بربرها، برده‌اند و ما قومی آزاد.^۸

اما همه‌ی این تبعیض‌هایی که متفکران یونانی میان یونانی و بربر، آزاد و برده قائل شده بودند مورد تردید قرار گرفت و سرانجام با پیشرفت اندیشه‌ی اخلاقی یونانی به دور ریخته شد. در نظام رواقی نیروی عقلانی و اخلاقی تازه‌ای پدیدار شد. اما از دیدگاه صرفاً تئوریک، فلسفه‌ی رواقی، اندیشه‌ی اصیل چندانی ندارد. مثلاً در طبیعیات و منطق و دیالکتیک، بسیاری از نظریات آنان مأخوذ از منابع دیگر است و به نظر می‌آید که فلسفه‌ی رواقی، فلسفه‌ی التقاطی باشد. آنان نظریاتی را از هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو برگزیده و در هم ادغام کرده‌اند. اما در برداشت کلی فیلسوفان رواقی از انسان و مکانش در کیهان، نظر تازه‌ای وجود دارد. آنان به معرفی

7. *Idem*, 470. Coraforde trans., p. 169.

8. Aristotle, *Politica*, Bk. A. 2 1252^b. Euripidea, *Iphigenia in Aulis*, v. 1400. English trans. by A. S. Way (Loeb Classical Library, 1930), L. 131.

اصلی پرداختند که در تاریخ اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی و دینی نقطه‌ی عطف مهمی به شمار آمد. آنان به ایده‌آل افلاطون و ارسطو از عدالت، مفهوم کاملاً تازه‌ای افزودند: مفهوم برابری بنیادی انسان‌ها.^۹ خواست اصلی اخلاقی رواقیان این بود: «زندگی کردن منطبق با طبیعت». اما «قانون طبیعت» که به آن استناد می‌کردند قانونی اخلاقی است نه فیزیکی. البته رواقیان هرگز انکار نمی‌کردند که اختلاف‌های بی‌شماری از لحاظ جسمانی میان آدمیان وجود دارد؛ مانند اختلاف‌هایی که از لحاظ تولد، مرتبه‌ی اجتماعی، خلق و خو و استعداد‌های فکری وجود دارد. اما رواقیان از دیدگاه اخلاقی همه‌ی این تفاوت‌ها را بی‌اهمیت می‌دانستند. این تفاوت‌ها قابل اعتنا نیستند، به این علت که شکل و فرم زندگی انسان را متأثر نمی‌کنند. فقط آنچه مهم است، یعنی آنچه شخصیت آدمی را متعین می‌کند، خود امور نیستند، بلکه داوری شخص درباره‌ی امور است. این داوری‌ها به هیچ معیار عرفی مقید و وابسته نیستند بلکه به عمل آزادی وابسته‌اند که جهانی خاص خود می‌آفریند. رواقیان میان آنچه در طبیعت انسان وجودش ضروری و آنچه وجودش عارضی است تمایز قائل می‌شدند. فقط آن چیزهایی در طبیعت انسان ضروری‌اند که به «ذات» انسان یا به سخن دیگر به ارزش اخلاقی آدمی مرتبط باشند. هر چیزی که به اوضاع و احوال خارجی وابسته باشد، البته به این شرط که این اوضاع و احوال از حیطه‌ی اختیار انسان خارج باشد، باید کنار گذاشته شود و به حساب نیاید.

محو مهم‌ترین تفاوت‌ها میان انسان‌ها یا کم‌کردن آن‌ها، در نظر اول، اندیشه‌ای اتوپایی یا رؤیایی فلسفی می‌نمود. اما نباید فراموش کرد که مارکوس اورلیوس نیز چنین افکاری داشت و او نه فقط یک متفکر فلسفی بلکه همچنین یکی از دولت‌مردان برجسته‌ی رُم باستان و فرمانروای امپراتوری رُم بود. این امر واقع که زمانی بوده که چنین اندیشه‌های فلسفی در ذهن یک امپراتور وجود داشته است از برجسته‌ترین واقعیات در تاریخ تمدن انسانی است.

رواقی‌گری بدون این اتحاد واضح میان اندیشه‌ی فلسفی و اندیشه‌ی سیاسی نمی‌توانست مأموریت تاریخی خود را انجام دهد. اشاعه‌ی تعالیم رواقی در حیات

۹. از لحاظ تاریخی می‌توان این مفهوم را در عقاید بعضی سوفسطاییان سده‌ی پنجم [پیش از میلاد] یافت. اما هدف واقعی این مفهوم و نیز پیامدهای رادیکال آن فقط در فلسفه‌ی رواقی شکل گرفت.

عمومی رومی خیلی زود آغاز شد. می‌توان سرآغاز آن را تا دوران شکوفایی جمهوری روم پی‌گیری کرد. بنابراین بسیاری از رهبران بزرگ سیاسی با اندیشه‌های رواقی پرورش یافته بودند. سیپیوی^{۱۱} کوچک مرید پانتیوس^{۱۱} فیلسوف رواقی بود. وی از ستاینندگان فرهنگ یونانی بود. اما هرگز برداشت‌های روم باستان را درباره‌ی حیات سیاسی انکار نمی‌کرد. او و دوستانش در راه عظمت جمهوری روم و شکوه نظامی آن می‌جنگیدند، اما در عین حال ایده‌آل تازه‌ای آفریدند و پروردند که نه فقط ملی بلکه ایده‌آلی جهانی نیز بود. چنانچه آثار کلاسیک درباره‌ی اخلاق را که متفکران یونانی نوشته‌اند مطالعه کنیم، مانند اثر ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، تحلیل منظم و روشنی از فضایل گوناگون همچون: علو طبع، میانه‌روی، عدالت، شجاعت و آزادمنشی می‌یابیم؛ اما آن فضیلت عمومی‌ای که «انسانیت/humanitas» نامیده می‌شود پیدا نمی‌کنیم، گویی زبان و ادبیات یونانی فاقد چنین اصطلاحی بوده است. ایده‌آل انسانیت نخست در فرهنگ رومی شکل گرفت، و بویژه محفل اشرافی سیپیوی کوچک‌تر جایی استوار در فرهنگ رومی بدان داد. انسانیت مفهوم مبهمی نبود. انسانیت معنی مشخصی داشت و در زندگی فردی و عمومی قدرت شکل‌دهنده‌ای پیدا کرد. انسانیت نه تنها ایده‌آلی اخلاقی بلکه همچنین ایده‌آلی زیبایی شناختی معنی می‌داد. انسانیت خواستار نوع خاصی از زندگی بود که باید تأثیرش را در کل زندگی شخص نشان دهد، مثلاً در سلوک اخلاقی، زبان و ذوق و سبک ادبی او. این ایده‌آل از انسان بودن را نویسندگان دوره‌ی بعدی، کسانی همچون سیسرون و سنکا، در فلسفه‌ی رومی و ادبیات لاتینی اشاعه دادند و جایی استوار بدان بخشیدند.^{۱۲}

اتلاف اندیشه‌ی سیاسی با اندیشه‌ی فلسفی حایز اهمیت بسیار بود. هدف این اتلاف این بود که کل مفهوم زندگی اجتماعی را دگرگون کند. رواقی‌گرایی در آغاز

10. (younger) Scipio

11. Panaetius

۱۲. تحول مفهوم (idea) و اصطلاح «انسانیت» در زندگی یونانی و رومی در مقاله‌ی زیر بررسی شده است:

Richard Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum* (Straussburg, Trübner, 1907).

بعلاوه رجوع کنید به دو مقاله‌ی زیر:

Richard Harder, "Die Einbürgerung der Philosophie in Rom", *Die Antike*, V (1929), 300 ff.

و نیز:

Richard Harder "Nachträgliches zu Humanitas", *Hermes*, LXIX (1934), 64 ff

پیدایش خود علاقه‌ی خاصی به مسائل اجتماعی نداشت. بیشتر متفکران رواقی فردگرایان راسخی بودند. اگر آدم دانا باید خود را از همه‌ی قیود خارجی برهاند، شروع آن باید رهایی از امور عرفی و تعهدات اجتماعی باشد. اما چگونه یک فیلسوف رواقی می‌توانست استقلال ذهن، اعتماد به نفس و قوه‌ی قضاوت تزلزل‌ناپذیر و قاطع خود را در میان بلواها و آشوب‌های سیاسی و در صحنه‌ی مبارزات سیاسی حفظ کند؟ پاسخ این است که نویسندگان رومی مانند: سیسرون و سنکاو مارکوس اورلیوس ایده‌آل رواقی را بدین شیوه درک و تفسیر نمی‌کردند. آنان میان قلمرو فرد و قلمرو سیاست شکافی نمی‌دیدند. زیرا بر این باور بودند که واقعیت، هم واقعیت فیزیکی و هم واقعیت زندگی اخلاقی، به منزله‌ی یک کل، یک «جمهوری» بزرگ را تشکیل می‌دهند. این جمهوری برای همه ملل و برای خدایان و آدمیان یکی است. همه‌ی موجودات معقول عضو همین مشترک‌المنافع‌اند. سیسرون می‌گوید: «این جهان جای همه است، فقط یک شهر داریم که هم خدایان و هم آدمیان در آن به سر می‌برند.»^{۱۳} و مارکوس اورلیوس می‌گوید: هر آن کس که با خود و با «دیو» خود هماهنگ باشد با جهان نیز با هماهنگی زندگی خواهد کرد.^{۱۴} انتظام شخصی و انتظام کیهانی فقط تجلیات مختلف یک اصل زیرینا و مشترک هستند.

این نظر آستن پی آمده‌های عملی بسیار مهمی بود که در بحث مسئله‌ی بردگی آشکار می‌شود. هیچ نویسنده‌ی رواقی نمی‌توانست این گفته‌ی ارسطو را بپذیرد که بردگان «به حکم طبیعت» برده‌اند. در نظر رواقیان «طبیعت» به معنی آزادی اخلاقی است نه بندگی اجتماعی. بخت است که آدمی را برده می‌سازد نه طبیعت. سنکا می‌گوید: «اشتباه است اگر گمان کنیم بردگی سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد، بهترین قسمت وجود او از قید بردگی آزاد است. البته تن اسیر است و در اختیار خدایگان قرار دارد. اما روح برده، مستقل است و در واقع چنان آزاد و وحشی است که حتی زندانی جسم نیز نمی‌ماند.» روح، آزاد و مستقل باقی می‌ماند و دارای حقوق

۱۳. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به:

Julius Kaerst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Entwicklung* (Leipzig, B. G. Teubner, 1903).

۱۴. و نیز رجوع کنید به:

The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antonius, II, 13, 17. English trans. by C. R. Haines (Loeb Classical Library, 1916), pp. 37, 41.

طبیعی (sui juris) است.^{۱۵} تاریخ اندیشه‌ی رواقی این اصل را تأیید و اثبات می‌کند. چون در میان بزرگ‌ترین متفکران رواقی یکی مارکوس اورلیوس بود که امپراتور رُم بود و دیگری اپیکتوس که برده‌ای بیش نبود.

این برداشت رواقی از انسان به صورت یکی از محکم‌ترین پیوندها میان اندیشه‌ی باستانی و اندیشه‌ی قرون وسطایی درآمد، حلقه‌ی رابطی که حتی از فلسفه‌ی کلاسیک یونانی نیرومندتر بود. در اوایل قرون وسطا از آثار افلاطون و ارسطو اطلاع کمی در دست بود. آنچه آگوستین از ارسطو می‌دانست منحصر می‌شد به ترجمه‌ی لاتینی ارغنون (Organon). اما او خود گفته است که خطابه‌ی هورتنسیوس^{۱۶} سیسرون تأثیر عمیقی بر ذهنش گذاشته است. در همین خطابه بود که آگوستین برای نخستین بار ایده‌آل رواقی از انسان فرزانه را یافت.

در سراسر قرون وسطا سیسرون و سنکا بزرگ‌ترین مراجع اندیشه‌ی اخلاقی بودند. نویسندگان مسیحی از این که تعالیم دینی خود را در آثار این نویسندگان مُشرك می‌یافتند شگفت‌زده می‌شدند. اصل رواقی برابر بنیادی آدمیان عموماً و به آسانی پذیرفته شد و یکی از نکات عمده‌ی نظریه‌ی قرون وسطایی گردید. نه فقط آباء مسیحی اصل برابر بنیادی انسان‌ها را تعلیم می‌دادند، بلکه تدوین‌کنندگان قانون رومی مجموعه‌ی قوانین و نهادها نیز آن را تأیید و تسجیل می‌کردند. بر سر این اصل میان نحله‌های فکری مختلف و میان مکتب‌های فلسفی قرون وسطا اختلافی وجود نداشت. همه‌ی آنان می‌توانستند برای هدفی مشترک بایکدیگر همکاری کنند. اصل عمومی برای الاهیات قرون وسطا و حقوق رومی این بود که به حکم «طبیعت» و بنا بر نظم آغازین امور، همه‌ی انسان‌ها آزاد و برابرند. پاپ گریگوری کبیر می‌گوید: «همه‌ی انسان‌ها بنا بر طبیعت با هم برابرند.» و اولپیان^{۱۷} می‌گوید: «از لحاظ حقوقی طبیعی همه‌ی انسان‌ها برابرند.»^{۱۸} این مفهوم رواقی که همه‌ی انسان‌ها آزادند بدین علت که دارای خرد همانندی هستند، تفسیر و توجیه مسیحی‌اش را در این عقیده‌ی الحاقی یافت که خرد بشر، تصویر خداست. کتاب مزامیر می‌گوید: «ای خداوند، نور

15. Seneca, *De beneficiis*, III, 20. English trans. by Aubrey Stewart (London, G. Bell & Sons, 1900), p. 69.

16. *Hortensius*

17. Ulpian

۱۸. برای بحث کامل و آگاهی از منابع رجوع کنید به:

Carlyle, *op. cit.*, Vol. I, Pt. II, chaps. vi, vii, 63-79.

چهره‌ی خویش را بر ما افروزه.^{۱۹} آگوستین در شهر خدا اعلام می‌کند که خدا، انسان را سرور جانوران کرده است؛ اما هیچ قدرتی به او بر دیگر انسان‌ها نبخشیده است. هر کوششی برای به دست آوردن چنین قدرت نامشروعی، نخوتی نابخشودنی خواهد بود. در اندیشه‌ی آگوستین و همین طور در اندیشه‌ی رواقی، هر انسانی حقوق فطری دارد. هیچ انسانی نمی‌تواند آزادی نخستین [فطری] خود را از دست بدهد یا آن را به دیگری تفویض کند.^{۲۰}

از این مطلب این نتیجه به دست می‌آید که حاکمیت هیچ قدرت سیاسی هرگز نمی‌تواند حاکمیتی مطلق باشد. قدرت سیاسی همیشه مقید و پای‌بند به قوانین عدالت است. این قوانین نقض‌ناپذیر و سلب‌ناشدنی‌اند؛ زیرا این قوانین خود نظام الاهی و اراده‌ی قانون‌گذار متعالی را بیان می‌کنند. درست است که از حقوق رومی می‌شد این نتیجه را گرفت، چنان که بعدها نیز این نتیجه را گرفتند، که فرمانروا از همه‌ی قیود قانونی آزاد است، اما در اندیشه‌ی قرون وسطایی، اصل حق الاهی سلطنت همیشه در دایره‌ی محدودیت‌های بنیادی مشخصی قرار داشت. هم متکلمان و هم حقوق‌دانان رومی این اصل را که «شهریار پای‌بند قانون نیست» به این معنی تفسیر می‌کردند که شهریار از اجبار قانونی آزاد است. اما این آزادی وی را از انجام وظایف و تعهداتش رها نمی‌کند. اطاعت فرمانروا از قانون تحت هیچ اجبار خارجی صورت نمی‌گیرد؛ اما قدرت و مرجعیت «قانون طبیعی» نقض‌ناشدنی باقی می‌ماند. این گفته که «شهریار نمی‌تواند عملی انجام دهد جز آنچه قانون اجازه داده است» همیشه به قوت تمام مورد قبول بود. هیچ نویسنده‌ی قرون وسطایی هرگز در درستی این گفته شک نکرد یا آن را جداً مورد انتقاد قرار نداد. توماس اکویناس این اصل را سرآغاز بحث خود قرار داد که قانون باید فرمانروا را با راهنمایی مقید کند نه با اجبار.^{۲۱} او در رساله‌ی خاصی با عنوان درباره‌ی شهریاران به توضیح این اصل می‌پردازد و در آن جا به نتایج بسیار جسورانه‌ای می‌رسد که در نظام فلسفی یک متفکر قرون وسطایی نسبتاً عجیب و شگفت‌آور است؛ زیرا عنصری انقلابی دربر دارد. در فلسفه‌ی قرون وسطا حق مقاومت آشکار در برابر فرمانروا قابل قبول نبود. اگر شهریار حق حاکمیت خود را مستقیماً از خدا دریافت می‌دارد، هرگونه ایستادگی

19. Psalms 4. 6.

20. Augustin, *City of God*, Bk. XIX, chap. XV. Dods trans., II, 323 f.21. *Summa theologica*, Prima Secundae, Quaest. XCVI, art. 5.

در برابر شه‌ریار، قیام علنی در برابر اراده‌ی خداوند محسوب می‌شود؛ و بنابراین از گناهان کبیره است؛ حتی فرمانروای ظالم نیز نماینده‌ی خداست. پس اطاعت او واجب است. البته توماس اکویناس نمی‌توانست این استدلال را رد یا انکار کند، پس عقیده‌ی رایج را پذیرفت اما تفسیری از آن ارائه داد که عملاً معنی‌اش را تغییر می‌داد. وی اعلام کرد که مردمان ملزم به اطاعت از فرمانروایان‌اند؛ اما این اطاعت مشروط به جاری بودن قوانین عدالت است، بنابراین افراد ملزم به اطاعت از فرمانروایان ظالم یا غاصب نیستند. گرچه قانون الاهی فتنه را منع کرده است اما ایستادگی در برابر فرمانروایان ظالم یا غاصب، یعنی سرپیچی از فرمان «ستمگر»، قیام یا فتنه محسوب نمی‌شود بلکه عملی قانونی [یا مشروع] است.^{۲۲} همه‌ی این‌ها به وضوح نشان می‌دهند که به رغم مبارزه‌ی دایمی میان کلیسا و دولت، میان نظم روحانی و نظم دنیوی، هر دو نظم را اصل مشترکی متحد می‌کرد. همچنان که ویکلیف^{۲۳} می‌گفت: قدرت شه‌ریار «قدرتی معنوی و الاهی است»^{۲۴} نظم دنیوی صرفاً نظمی «زودگذر و زمانی» نیست بلکه دارای جاودانگی حقیقی است، یعنی جاودانگی قانون، از این رو ارزش روحانی خاص خود را دارد.

22. *Idem, Secundae Secundae, Quaest. XLII, art. 2*

23. Wyclif

24. *De officio regis, chap. I, pp. 4, 10 ff.*

این عبارت از کتاب زیر نقل شد:

J. Haubagen, *Staat und Kirche vor der Reformation* (Essen, G. D. Baedeker, 1913) . S. 539.

فصل نهم

طبیعت و فیضِ الاهی در فلسفه‌ی قرون وسطا

نظریه‌ی قرون وسطایی دولت، نظام همسازی بود که بر پایه‌ی دو اصل موضوعه قرار داشت: (۱) مضامین وحی مسیحی، (۲) مفهوم رواقی برابری طبیعی انسان‌ها. از این دو اصل موضوعه تمامی نتایج مستتر در آن به ترتیب کاملاً منطقی استنتاج می‌شد. اما به این نظام ایرادی اساسی وارد بود. صورت (form) آن صحیح و خدشه‌ناپذیر بود، اما این نظام به نظر می‌آمد که به معنای مادی، فاقد هرگونه شالوده‌ی محکم و استواری باشد. واقعیات تاریخی و اجتماعی همواره اصل موضوعه‌ی برابری انسان‌ها را نقض می‌کرده‌اند. در همه‌ی ادوار نظریه‌ی آزادی طبیعی و حقوق طبیعی بشر با این تناقض مشهود و آشکار روبه‌رو بوده است. روسو در سرآغاز قرارداد اجتماعی، می‌گوید:

انسان، آزاد زاده می‌شود اما همه جا در زنجیر است. چه بسا که کسی خود را خدایگان دیگران می‌پندارد، اما او از دیگران برده‌تر است. چگونه چنین وضعی پیدا شد؟ نمی‌دانم. چه چیز می‌تواند آن را مشروع جلوه دهد؟ تصور می‌کنم بتوانم به این پرسش پاسخ گویم.^۱

روسو می‌بایست نظریه‌ای بسیار پیچیده بنا نهد تا بتواند به این پرسش پاسخ گوید. وی می‌بایست راه درازی پیماید تا از نخستین گرایش منفی‌اش نسبت به جامعه‌ی انسانی دور گردد و به اصل سازنده‌ی جدید و مثبتی راهبری شود. وی می‌بایست از یک قطب اندیشه به قطب مقابل گذر کند؛ یعنی از نخستین گفتار

1. Rousseau, *Contrat social*, Liv. I chap. 1.

(Discours) به قرارداد اجتماعی (Contrat social) رهسپر شود.^۲ برای یک متفکر قرون وسطایی چنین تغییر گرایشی نه ممکن بود و نه ضروری. در نظر او پرسش روسو پیش از آن که مطرح شود، پاسخش را گرفته بود. زیرا او مانند روسو نمی‌خواست دو اصل متقابل را با یکدیگر سازش دهد. او ناگزیر نبود به حلّ این مسئله پردازد که چگونه شرّ و بدی‌های آشکار جامعه‌ی انسانی، فساد، بیداد، بردگی با «خوبی فطری» انسان سازش‌پذیرند. فلسفه‌ی قرون وسطا به آسانی می‌توانست برای تمام این معایب باطنی و ضروری نظام اجتماعی علتی بیان کند. زیرا خود دولت به رغم هدف بزرگ اخلاقی‌اش هرگز نمی‌توانست به منزله‌ی نیکی مطلق شناخته شود. متفکران قرون وسطا می‌توانستند این نظریه‌ی رواقی را به آسانی بپذیرند که یک جمهوری بزرگ وجود دارد که برای خدا و انسان‌ها یکی است. آنان نیز متقاعد شده بودند که نظام روحانی و نظام دنیوی، به رغم اختلاف‌هایشان وحدتی آلی را تشکیل می‌دهند. کلیسای دوران اوایل، فلسفه‌ی اجتماعی متجانسی ارائه نداده بود. میان ساختار اجتماعی درون کلیسا و ساختار اجتماعی خارج آن، شکافی پهناور وجود داشت،^۳ اما در روند پیشرفت اندیشه‌ی قرون وسطایی، روی این شکاف پلی زده شد. رفته رفته اجتماع مسیحی به صورت یک کل پیوسته تصوّر شد. اجتماع اخلاقی و سیاسی در عین حال اجتماع عرفانی نیز بود. به رغم اختلاف‌ها و تقابلهای میان اجزای این اجتماع، به گفته‌ی توماس اکویناس، نظام واحدی حاکم بود و نیروهای مختلف و متعارض در خدمت هدف مشترکی بودند. یگانگی اصول هرگز فراموش نمی‌شد. تمامی نوع بشر به منزله‌ی دولت واحدی به نظر می‌آمد که خدا تأسیس کرده بود و بر آن سلطنت می‌کرد. و هر وحدت جزئی، خواه کلیسایی خواه دنیوی (secular)، حق خود را از همین وحدت اولیه [= سلطنت خداوند بر زمین] دریافت می‌داشت.^۴

۲. رجوع کنید به این اثر از نویسنده: ارنست کاسیرر، فلسفه‌ی دوشنگری، ترجمه‌ی بدالله موذن، (تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰)، فصل ششم، «قانون، دولت، جامعه».

۳. رجوع کنید به:

Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in "Gesammelte Schriften", I (Tübingen, Mohr, 1912), 282 ff. English trans. by Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London, George Allen & Unwin; and New York, Macmillan, 1931), I, 280 ff.

۴. برای آگاهی از بحث کامل این مسئله رجوع کنید به:

دائمه این برداشت را به روشن‌ترین و جالب‌ترین وجه بیان کرده است. او در رساله‌ی خویش به نام درباره‌ی سلطنت، دولت را تا عالی‌ترین مرتبه ارتقاء می‌دهد و نه فقط دولت را توجیه بلکه تحسین و تجلیل نیز می‌کند، و وجود دولت را برای امنیت و آسایش جهان ضروری می‌داند.^۵ اما با توجه به محدودیت‌های درونی قرون وسطا همی این ادعاها بیهوده بودند. زیرا نمی‌توانستند به تمامی متحقق شوند. و همیشه مانعی اساسی وجود داشت که از میان برداشتنش ممکن نبود. دولت از لحاظ هدف خود یعنی اجرای عدالت [نهاد] خوبی بود، اما بنا بر عقیده‌ی جزمی مسیحی منشأ دولت بد بود. زیرا وجود دولت نتیجه‌ی گناه نخستین و هبوط آدم بود. همه‌ی متفکران مسیحی دوره‌ی اوایل در این باره هم عقیده بودند. همین برداشت از دولت را در اندیشه‌های ایرنائوس^۶ (قرن دوم میلادی) و در اندیشه‌های آگوستین (قرن پنجم میلادی) و در نظریات گریگوری کبیر (قرن ششم میلادی) نیز می‌یابیم. ایرنائوس می‌گوید: «وجود حکومت بدان علت ضروری است که آدمیان از خدا دور شدند و به هموعان خود نفرت ورزیدند و دچار انواع سردرگمی و پریشانی شدند. از این رو خدا آدمیان را سروریکدیگر قرار داد و ترس از انسان را بر انسان‌ها مستولی ساخت تا بلکه بدین وسیله تا حدودی به رعایت حق و انصاف ناگزیر شوند.»^۷

این اعتقاد آباء کلیسا درست نقطه‌ی مقابل ایده‌آل یونانی از دولت - شهر (polis) بود. آگوستین می‌پذیرفت که نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی دولت از لحاظ فلسفی درست است. افلاطون درست می‌گفت اما در مقام یک فیلسوف، به عنوان کسی که بر اساس عقل سخن می‌گفت نه بر پایه‌ی وحی؛ از این رو او موضوع اصلی را ندید و درباره‌اش چیزی نگفت. اما خداوند از طریق وحی خویش حکمت دانا را نابود کرده و فهم خردمند را بی‌ارزش ساخته است. خرد انسان فاسد است و این خرد فاسد هیچ گاه یگانه دولت حقیقی یعنی شهر خدا را نخواهد یافت. آگوستین

→ Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie* (3d ed. Breslau, M. and H. Marcus, 1913). English trans. by Bernard Freyd, *The Development of Political Theory* (New York, W. W. Norton & Co., 1939), Pt. II, chap. I, "Religious Elements in the Theory of the State." 69 ff. and the texts quoted on p. 80, n. 12.

5. Dante, *De monarchia*, Lib. I, cap. III and cap. V-IX.

6. Irenaeus

7. Irenaeus, *Adversus huereticus*, Bk. V, chap. XXIV, quoted from Carlyle, *op. cit.*, I, 129.

می‌گفت: عدالت حقیقی فقط در آن دولتی حکمفرماست که بنیان‌گذار و فرمانروایش مسیح می‌باشد.

افلاطون نه فقط نیکی دولتِ ایده‌آلِ خویش را می‌ستود بلکه زیبایی آن را نیز تحسین می‌کرد. از نظر او دولت فقط چیزی زیبا در میان چیزها نبود بلکه دولت، به معنایی، خود زیبایی بود. آنچه توده‌ی مردم از زیبایی می‌دانند فریبی بیش نیست. حتی هنرمندان و شاعران نیز فقط تصویر کم‌رنگی از آن دارند. این وظیفه‌ی فیلسوفان است که آن صورت ازلی واقعی یعنی آن نمونه‌ی زیبایی را که دولتِ ایده‌آل عرضه می‌کند، کشف نمایند. زیرا آیا زیبایی‌ای عالی‌تر از نظم، عدالت و تناسب درست می‌تواند وجود داشته باشد؟ افلاطون در جمهوری می‌نویسد:

عاشقان مناظر و صداها از زیبایی نوها و رنگ‌ها و شکل‌ها و از همه‌ی آثار هنری که این زیبایی‌ها در آن‌ها انعکاس یافته‌اند مشعوف می‌شوند، اما آنان این توانایی فکری را ندارند که سرشتِ خودِ «زیبایی» را ببینند و از آن لذت ببرند. توانایی راه پیدا کردن به «زیبایی» و دیدن فی‌نفسه‌اش به راستی کمیاب است. حال اگر کسی به وجود چیزهای زیبا معتقد باشد اما به وجود خودِ زیبایی اعتقاد نداشته باشد و راهنمایی نیز نباشد که او را به شناختِ نفسِ زیبایی هدایت کند، آیا چنین کسی در رؤیا به سر نمی‌برد؟^۸

افلاطون پس از آن که تصویر دولتِ ایده‌آل خود را ارائه داد پیروزمندانه می‌گوید: «ما به هر چیز سهمش را داده‌ایم و از این رو کل را زیبا ساخته‌ایم.» چنین برداشتی از وجود دولت، در اندیشه‌ی مسیحیت دوره‌ی اوایل پذیرفتنی نبود. دولت می‌توانست، تا حدودی، توجیه گردد. اما نمی‌شد آن را زیبا دانست. زیرا دولت را نمی‌شد پاک و بی‌آلایش پنداشت. دولت همیشه نشان و داغ منشأ خود را بر پیشانی داشت. داغ لکه‌ی گناه نخستین، بر دولت بود و این لکه پاک‌شدنی نبود. همین موضوع میان اندیشه‌ی کلاسیک یونانی و اندیشه‌ی مسیحیت دوره‌ی اوایل فرقی اساسی به وجود می‌آورد. بر سر این موضوع هیچ‌گونه سازشی ممکن نبود. فلسفه‌ی نوافلاطونی یکی از نخستین و اساسی‌ترین عناصر سازنده‌ی تفکر قرون وسطایی بود.

نوشته‌های دیونسیوس دروغین* درباره‌ی سلسله مراتب آسمانی و سلسله مراتب کلیسایی تأثیری عمیق و پایدار بر همه‌ی نظام‌های اسکولاستیک داشت. در قرن نهم اسکوتوس اریجنا** در کتاب خود با عنوان تقسیمات طبیعی، (*De divisione naturae*) کل عقیده‌ی جزمی مسیحی را به زبان نوافلاطونی تبیین کرد.^۹ اما از سوی دیگر بنیان‌گذار واقعی نظام نوافلاطونی (فلوطين) به عرفای مسیحی (*christian gnostics*) سخت حمله کرده و آنان را به خدانشناسی متهم کرده بود. زیرا به نظر او عرفای مسیحی در دیدن و شناختن زیبایی‌های این جهان قصور کرده بودند. فلوطين می‌نویسد:

تحقیر خدایان و تحقیر این جهان و چیزهای زیبای در آن سبب نیکی آدمی نمی‌شود.... زیرا کسی که به موجودی عشق بورزد، از هر چیزی که متعلق به معشوق باشد نیز مشعوف می‌شود. زیرا هر کس پدری را دوست بدارد، فرزندان او را نیز دوست خواهد داشت.... زیرا چگونه این جهان و خدایان موجود در آن می‌توانند از جهان معقول جدا باشند؟... این کار آدم دانا نیست که حتی در این باره به پژوهش پردازد بلکه کار کسی است که ذهنش کور و کاملاً از عقل و شعور بی‌بهره باشد، و چون حتی از دیدن این جهان محسوس غافل است از شناختن جهان معقول نیز به طریق اولی به دور است. زیرا کدام موسیقی دانی است که با درک هماهنگی در جهان معقول از شنیدن نواهای محسوس به وجد نیاید؟ یا کدام هندسه‌دان یا حساب‌دان خبره‌ای است که وقتی چیزهای متناسب، کراندار و منظم را می‌بیند مشعوف نشود؟... کسی که چیزی او را بر نمی‌انگیزد یعنی کسی که از دیدن چیزهای زیبا در این جهان محسوس، و تقارن و انتظام شگرفی که در آنها موجود است و نیز تشکلی که در ستارگان، با همه‌ی دوری‌شان، مشهود است ذهنش برانگیخته نشود و آنها

* Pseudo - Dionysius. مؤلف ناشناخته‌ی آثاری چون سلسله مراتب آسمانی، نام‌های الاهی و... که حدود قرن پنجم میلادی می‌زیسته است. برای قرن‌ها به نادرست او را با دیونسیوس اهل آنن که در قرن اول میلادی به توسط پل قدیس به مسیحیت گرویده بود یکی می‌انگاشتند. از این رو این مؤلف ناشناس را بعداً دیونسیوس دروغین نامیدند. - م.

** Scotus Erigena

9. Saint René Taillandier, *Scot Érigène et la Philosophie scolastique* (Strasbourg, 1843).

را به منزله‌ی آفریده‌های ستایش‌انگیز علل ستایش‌انگیزتری نپرستد باید ذهنی
کودن و کاهل داشته باشد؟^{۱۰}

اگر این نظر در مورد جهان فیزیکی صادق است، باید به طریق اولی در مورد
جهانِ قانون و نظم نیز صادق باشد. متفکران قرون وسطا هرچه با آثار متفکران دوران
باستان بیشتر آشنا می‌شدند، و بویژه با آثار ارسطو، کم‌تر می‌توانستند زویه‌ی صرفاً
منفی خود را نسبت به انتظام اجتماعی حفظ کنند. در سده‌ی یازدهم مبارزه‌ای گند
ولی سخت آغاز می‌شود. از لحاظ مسئله‌ی عمومی مطروحه در این جا، این مبارزه
جالب توجه و حایز اهمیت بسیار است. در این جا عنصر اسطوره‌ای خاصی بود که
حمله‌ی علنی به آن ممکن نبود. در نظر هر متفکر قرون وسطایی، شک کردن در
مورد گناه نخستین ناممکن می‌بود.

از سوی دیگر اعتقاد به هبوط آدم نیز آشکارا بر ضد تلاش‌های اندیشه‌ی
دیالکتیکی شورش می‌کرد. اعتقاد به هبوط آدم قابل تبیین عقلانی نبود. اما متفکران
اسکولاستیک حاضر به قبول شکست عقل در این موضوع نبودند. هیچ کدام از آنان
فلسفه را صرفاً خادم الاهیات نمی‌دانستند و از آن به چنین نامی سخن نمی‌راندند،
بلکه تصویری بسیار بلند از وظیفه و مقام فلسفه در ذهن خویش داشتند. این بود که
کوشیدند مسئله را به شکل تازه‌ای بیان کنند تا بلکه این بار راه حلی برای تنازع احکام
بیابند و حق و اعتبار خرد را به آن بازگردانند.

هبوط آدم رازی ناگشودنی بود، اما این راز را اکنون در پرتو تازه‌ای می‌دیدند؛ و آن
را دیگر درک‌ناشدنی نمی‌یافتند. خرد به تمامی و به طور علاج‌ناپذیری فاسد نیست.
خرد حق خود و حوزه‌ی اعتبار خویش را محفوظ نگاه‌داشته است. بر عهده‌ی فلسفه
بود که از حق خرد حراست کند و حوزه‌ی اعتبار آن را تعریف نماید. از قرن یازدهم به
بعد، همه‌ی نظام‌های اسکولاستیک، نظام‌های آنسلم اسقف اعظم کانتربوری، آبلار،
آلبرت کبیر و توماس اکویناس، برای حل مسئله‌ی گناه نخستین تلاش و همکاری
می‌کردند. نظریه‌های فیزیکی و نیز سیاسی تحت تأثیر همین گرایش عمومی حاکم

10. Plotinus, "Against the Gnostics," in *Enneads*, II 9, chap. XVI. English trans. by Thomas Taylor, "Select Works of Plotinus" (London, G. Bell & Sons, 1914), pp. 72-75.

(ترجمه را کمی تغییر داده‌ام) [مترجم از ترجمه‌ی چاپ Loeb Classics نیز سود جسته است.]

بر تفکر بودند. درست است که در قرن یازدهم هنوز هم متفکران زیادی بودند که شدیداً از این رویه‌ی جدید در طرح مسئله‌ی هبوط آدم انتقاد و آن را محکوم می‌کردند. آنان همچنان وجود جامعه‌ی انسانی را نتیجه‌ی رذیلت و گناه آدم می‌دانستند. حدود هفت سده پس از آگوستین، نظریه‌ی او را هنوز هم گریگوری هفتم تکرار می‌کرد. او اعلام کرد که دولت نتیجه‌ی گناه آدم و آفریده‌ی شیطان است.^{۱۱} اما حتی این نظریه‌ی افراطی نیز ناگزیر بود برای وجود دولت زمینی مجوزهایی بسازد و بپذیرد که نظم سیاسی لااقل ارزشی مشروط دارد. گرچه دولت زمینی فی‌نفسه بی‌ارزش است اما در حوزه‌ی خودش نقشی مثبت و ضروری ایفا می‌کند.

دولت زمینی نمی‌تواند ما را به هدف حقیقی برساند، اما آدمیان را از بزرگ‌ترین شرّ یعنی هرج و مرج نجات می‌دهد. شرّ دولت که نتیجه‌ی گناه نخستین آدم است شرّی است عمیق و درمان‌ناپذیر؛ اما شرّ دولت، شرّی نسبی است. هرگاه دولت با حقیقت اعلیٰ و مطلق دینی مقایسه شود در سطح بسیار پایینی قرار می‌گیرد. اما اگر دولت را با موازین انسانی خود بسنجیم، خوب است. زیرا فقدانش موجب هرج و مرج و آشوب میشود. علاوه بر این، دولت درمان معایب باطنی خود را دربر دارد، وجود دولت جزای رذایل و قصورهای انسان است. بنابراین دولت نوعی شفای الاهی است که بیشتر آثار مصیبت‌بار قصورهای انسانی را از میان می‌برد. در جهان فاسد و لگام‌گسیخته، دولت زمینی یگانه نیرویی است که می‌تواند تعادل، تناسب و توازن را برقرار کند.^{۱۲}

در نظام توماس اکویناس ارزیابی نظم اجتماعی و سیاسی به کلی تغییر کرد. البته توماس اکویناس هرگز در خصوص هیچ یک از تعالیم کلیسای مسیحی شک نکرد. اما او علاوه بر کلیسا، آموزگار جدید و مرجع تازه‌ای یافته بود. از نظر توماس اکویناس و نیز دانتی، ارسطو استاد همه‌ی معارف بود. و اکویناس می‌خواست هم

11. Gregory VII, *Epistolae*, Lib. VIII, epist. XXI, in Jaffé, *Monum. Gregor.*, p. 456.

به نقل از:

Von Gierke, *op. cit.* English trans. p. 72; cf. Augustine, *City of God*, Bk. IV, chap. 1.

۱۲. برای آگاهی از تحول این نظریه در کلیسای دوران اولیه رجوع کنید به:

Ernst Troeltsch, *op. cit.*, English trans., I, 145 ff.

ایمان داشته باشد و هم بداند. بنا بر نظر او میان این دو خواست نه فقط تناقضی وجود ندارد بلکه آن دو با هم سازگار و مکمل یکدیگرند. چون خرد و وحی دو بیان مختلف یک حقیقت‌اند که حقیقتِ الاهی است پس میان آن دو ناسازگاری ممکن نیست. اگر چنین ناسازگاری‌ای مشاهده شود صرفاً به علل ذهنی وابسته است. در این خصوص وظیفه‌ی فلسفه است که این عللِ ذهنی را کشف و آن‌ها را رفع کند. خرد ممکن است خطا کند، ولی وحی مصون از خطاست. چنانچه میان این دو، اختلاف و ناسازگاری مشهود گردد از همان آغاز باید معتقد باشیم که این خطا از جانب خرد است و باید بکوشیم که این خطا را بیابیم و آن را تصحیح کنیم. رابطه‌ی حقیقی میان فلسفه و الاهیات همین است.^{۱۳} در همه‌ی تلاش‌های فلسفی خود باید همیشه از حقیقت وحی شده طلب راهنمایی و روشنایی کنیم. اما همین که خرد این راهنما را پذیرفت، می‌تواند به نیروهای خود اعتماد کند. دو قلمرو وحی و خرد به وضوح از یکدیگر متمایز می‌شوند. میان حوزه‌ی طبیعت [= خرد] و حوزه‌ی فیض الاهی (grace) اختلاط و درهم آمیختگی نیست. هر حوزه‌ای موضوع‌های خاص خود را دارد و حقوق ویژه‌ی خویش را: اختلاط حوزه‌ی علم و ایمان ناممکن است.^{۱۴}

مُهر و نشان این اصل عمومی هم بر فلسفه‌ی طبیعی توماس اکویناس و هم بر فلسفه‌ی اجتماعی او هویدا است. بر اثر این اصل عمومی، علم فیزیک استقلال می‌یابد و می‌تواند راه خود را دنبال کند، علم فیزیک دیگر زیر سیطره‌ی الاهیات نیست. «اعلامیه‌ی استقلال» علم فیزیک قبلاً در آثار آلبرت کبیر نیز که آموزگار توماس اکویناس بود بیان شده بود. آلبرت کبیر در این خصوص جای شک باقی نمی‌گذارد که نمی‌توانیم بر پایه‌ی مرجعیت الاهیات یا از طریق نیروی محض قیاسات پاسخ هر سؤال را در علم فیزیک بدهیم. در همه‌ی پرسش‌های مربوط به پدیدارهای طبیعی فقط تجربه می‌تواند راهنمای ما باشد. تبیین هر پدیدار طبیعی خاصی از راه رجوع به براهین کلامی یا توسل جستن به اراده‌ی خداوند کاری عبث و بیهوده است. آلبرت کبیر بر اساس نیروی این اصل، نظریه‌ی خود را درباره‌ی طبیعت با بسیاری ویژگی‌های اصیل پروراند؛ و بدین ترتیب یکی از پیشگامان نظریه‌ی جدید درباره‌ی حرکت شد که از بعضی جهات راه را برای نظریه‌ی دینامیک گالیله

13. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, Lib. I, cap. I, 2, 9.

14. Thomas Aquinas, *De veritate*, Quaest. XIV, art. 9.

هموار کرده است.^{۱۵} توماس اکویناس نیز همین روش را دنبال کرد. بنابراین نظر آکویناس، چون خدا آفریدگار همه چیز است، بنابراین بدیهی است که باید همیشه او را علت نخستین و اصلی بدانیم. این اصل عمومی را، هم وحی مسیحی و هم آثار ارسطو تأیید می‌کنند. توماس اکویناس در آغاز رساله‌های خود به نام جامع الاهیات و جامع ضد زنادقه با این تعریف ارسطو شروع می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه یا «فلسفه‌ی اولی» مطالعه‌ی علت نخستین چیزهاست.^{۱۶} اما از سوی دیگر خطای عظیمی خواهد بود چنانچه علت نخستین را یگانه علت بشناسیم. چنانچه خدا عمل نماید، صرفاً برای نشان دادن اراده‌اش عمل نکرده است، بلکه به شیوه‌ای منظم و طبق قاعده و از طریق علت میانجی عمل کرده است. وظیفه‌ی علم فیزیک است که این علت میانجی را مطالعه کند. بدون بصیرتی در مورد علت ثانوی، جهان فیزیکی فهم‌ناپذیر و معجزه‌ای پایدار خواهد بود. انکار علت ثانوی یا کوچک شمردن آن‌ها به معنی ستایش جلال و شکوه خداوندی نیست، بلکه برعکس از عظمت او می‌کاهد. همه‌ی اشیای متناهی و محسوس و تجربی آفریده و اثر خداوند هستند. و دقیقاً به همین علت از کمال او بهره برده‌اند و انتظام و زیبایی آن‌ها نیز به واسطه‌ی همین بهره‌مندی است. درست است که این انتظام و زیبایی، زیبایی‌ای است که بر اثر بهره‌مندی از کمال الاهی حاصل شده است و هرگز نمی‌تواند کمال اصل را داشته باشد، با این وصف به جای خود پابرجاست و در دایره‌ی محدودیت‌های خویش کامل است. از این رو نیکی و زیبایی آغازین و اصیلی وجود دارد که در دسترس همه‌ی اشیاست و امکان وجود نیکویی‌های جزئی بی‌شمار را پدید می‌آورد و میان این دو تناقضی وجود ندارد.^{۱۷}

این ارزیابی تازه از جهان تجربی و اندیشه‌ی علمی بدون جهت‌گیری مجدد و کامل در مورد نظریه‌ی عمومی شناخت ممکن نبود. همه‌ی نظام‌های پیشین فلسفه‌ی قرون وسطایی بر پایه‌ی مرجعیت افلاطون و آگوستین به فرق بارز میان

۱۵. برای آگاهی از نظریات آلبرت کبیر در زمینه‌ی علم فیزیک و روش‌های عمومی او رجوع کنید به:

Pierre Duhem, *Le système du monde* (Paris, A. Hermann, 1917), Tome V, chap. XI, 412 ff.

16. *Summa theologica*, Pars Prima, Quaest. I, art. 6; *Summa contra gentiles*, Lib. I, cap. I.

17. *Summa theologica*, Pars Prima, Quaest. VI, art. 4.

جهان معقول و جهان محسوس اعتقاد داشتند. میان این دو جهان شکاف پهنآوری وجود دارد. آن یکی قلمرو بودن است و این یکی قلمرو شدن؛ آن یکی حقیقت را به ما ارائه می‌دهد و این یکی سایه‌های محض را. ریشه‌های متافیزیکی تمایز این دو نوع شناخت در تقابل میان جسم و روح بود.

جسم و روح متعلق به یک جهان نیستند. روح به واسطه‌ی ماهیت و ذات خود در تقابل با جسم است. اگر روح در کالبد به سر می‌برد، همانند یک غریبه و زندانی در آن جاست. یکی از عالی‌ترین وظایف فلسفه این است که زنجیری که روح را به جسم بسته است پاره کند. اما تجربه‌ی حسی تأثیری وارونه دارد. هر گام جدیدی که در راه تجربه‌ی حسی برمی‌داریم حلقه‌ی تازه‌ای به این زنجیر می‌افزاید. آزاد کردن روح از این زندان، رها شدن از تخته‌بند تن، عالی‌ترین هدف شناخت است. افلاطون می‌پرسد:

روح آدمی چه وقت به حقیقت دست می‌یابد؟ زیرا هر زمان که روح می‌کوشد به همراهی جسم چیزی را بررسی کند، جسم آشکارا او را فریب می‌دهد. پس از طریق جسم هرگز چیزی از واقعیت‌ها بر روح آشکار نمی‌گردد. بنابراین روح به این نتیجه می‌رسد که بهتر است هیچ یک از این امور مانند: شنیدن یا دیدن او را مشوش نسازند... بلکه تا آن جا که امکان‌پذیر است با خود تنها شود و از جسم جدا گردد و تا می‌تواند از هرگونه ارتباط یا تماس با جسم اجتناب کند. در این وقت روح به واقعیت دست می‌یابد.^{۱۸}

توماس اکویناس چنین برداشتی از رابطه‌ی روح با جسم را وارونه می‌کند. از نظر وی جسم دیگر مانعی در راه فعالیت روح نیست. برعکس جسم یگانه وسیله‌ای است که فعالیت اندیشه‌ی راستین را در جهان انسانی تحقق می‌بخشد. توماس اکویناس به پیروی از بینش ارسطویی خود ناگزیر بود اتحاد روح و جسم را به شیوه‌ای تبیین کند که درست نقطه‌ی مقابل نظریات آگوستین و کلیسای دوران اولیه بود. انسان ترکیبی نامتجانس نیست یعنی ترکیب دو عنصر مختلف و متنافر نیست؛ بلکه انسان وحدتی ارگانیک دارد و به همین شیوه نیز عمل می‌کند. بنابراین نمی‌توان فعالیت عقلی انسان را از ادراک حسی او جدا کرد. همه‌ی شکل‌های شناخت انسانی از عالیترین تا پایین‌ترین مرحله آن، به هم مرتبط‌اند و به یک هدف معطوف‌اند.

تجربه‌ی حسی نه فقط مانعی بر سر راه شناخت عقلانی نیست بلکه سرآغاز و شرط لازم آن است. «اصلی آغازین شناخت، حس است.»^{۱۹}

فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی توماس اکویناس همین سیر اندیشه را دنبال می‌کند. ساختار جهان اخلاقی نیز همانند ساختار جهان فیزیکی است. خدا نه فقط آفریدگار کیهان فیزیکی است؛ بلکه او نخست و قبل از هر چیز قانون‌گذار و منشأ قانون اخلاقی است. در این جا نیز باید آن اصل عمومی را به یاد آوریم که معتقد است چشم پوشیدن از علل ثانوی یا انکار تأثیرشان، نه تنها چیزی بر شکوه و عظمت خداوند نمی‌افزاید بلکه از آن می‌کاهد. ما باید حق این «علل ثانوی» را در نظر بگیریم. خدا علت نخستین و هدف غایی است. اما انتظام اخلاقی، انتظامی انسانی است که فقط با همکاری آزاد انسان‌ها به وجود می‌آید. این انتظام اخلاقی را هیچ قدرت فوق بشری بر ما تحمیل نمی‌کند. این انتظام اخلاقی به اعمال آزاد خود انسان وابسته است. بنابراین توماس اکویناس نمی‌توانست این نظر الاهیات رایج در آن زمان را بپذیرد که دولت نهادی الاهی است که خداوند صرفاً برای درمان گناه نخستین انسان آن را آفریده است.

چون اکویناس پیرو ارسطو بود ناگزیر بود که انتظام اجتماعی را از یک اصل تجربی به دست آورد نه از یک اصل آسمانی. دولت از غریزه‌ی اجتماعی بشر منشأ می‌گیرد. همین غریزه است که نخست به زندگی خانوادگی و از آن جا با پیشرفتی پیوسته به همه‌ی دیگر شکل‌های عالی‌تر مشترک‌المنافع می‌انجامد. از این‌رو نه ضروری است نه ممکن که منشأ دولت را به یک واقعه‌ی فوق طبیعی مرتبط کنیم. غریزه‌ی اجتماعی میان آدمیان و جانوران مشترک است؛ اما در انسان شکل تازه‌ای می‌یابد. این غریزه‌ی اجتماعی نه تنها امری طبیعی بلکه عقلانی نیز هست و به فعالیت آزادانه و آگاهانه‌ی انسان متکی است. البته خدا به یک معنی علت دولت باقی می‌ماند. اما در این جا نیز همچون در جهان فیزیکی خدا فقط به منزله‌ی علت دور یا علت محرک عمل می‌کند. این محرک نخستین، تعهد انسان را از دوشش برنمی‌دارد. انسان باید با تلاش‌های خود نظام عدل و داد را بنا نهد. انسان با بنانهادن همین سازمان جهان اخلاقی و دولت است که آزادی خود را به اثبات می‌رساند. در

۱۹. برای آگاهی از بحث مفصل‌تر تاریخی این مسئله رجوع کنید به:

E. Gilson, *Le Thomisme* (Nouvelle éd. Paris, Vrin, 1922), chap. IX, 138 ff.

این جا بر روی مفاک میان قلمرو طبیعت و قلمرو فیض الاهی پلی زده نمی‌شود؛ بلکه این دو قلمرو در وحدتی کامل با یکدیگر ممزوج می‌شوند. قدرت فیض و رحمت الاهی محو نمی‌شود.

توماس اکویناس بر این عقیده بود که به عالی‌ترین نیکِ (= ایده‌ی نیک) فیلسوفان باستان نمی‌توان با خرد تنها دست یافت. دیدار عرفانی با خدا هدف مطلق باقی می‌ماند و این هدف همیشه به رحمتِ آزادانه‌ی فیض الاهی منوط است.^{۲۰} اما انسان خود باید دست به کار شود و برای این واقعه، خود را آماده کند. حق الاهی، حق انسانی را که از خرد منشأ می‌گیرد، از میان نمی‌برد.^{۲۱} فیض الاهی، طبیعت را نابود نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌نماید. بنابراین به رغم هبوط، انسان قوه‌ی به کار بردن نیروهای خود را در راه راست از دست نداده است و از این رو می‌تواند مقدمات رستگاری خویش را فراهم آورد.

نقش انسان در نمایشنامه‌ی بزرگ دینی، نقشی انفعالی نیست بلکه شرکت فعالانه‌ی او لازم و در واقع اجتناب‌ناپذیر است.^{۲۲} در این برداشت، حیات سیاسی بشر اعتبار تازه‌ای کسب کرده است. دولت زمینی و شهر خدا دیگر دو قطب متقابل نیستند، بلکه به یکدیگر مرتبط‌اند و مکمل همدیگرند.

20. *Summa theologica*, Prima Secundae, Quaest. XCI, art. 4.

21. *Idem*, Prima Secundae, Quaest. X and XI.

22. *Idem*, Prima Secundae, Quaest. XCI, art. 3.

فصل دهم

علم جدید سیاست ماکیاولی

افسانه‌ی ماکیاولی

در سراسر تاریخ ادبیات سرنوشت شهریار ماکیاولی بهترین شاهد بر حقیقت این مدعاست که: «بخت هر کتاب به ظرفیت خوانندگانش وابسته است.»^۱ شهرت کتاب ماکیاولی بی‌مانند و بی‌سابقه بود. این کتاب رساله‌ای اسکولاستیک نبود که آن را پژوهشگران بخوانند و فیلسوفان سیاسی بر آن شرح بنویسند. کتاب برای ارضای کنجکاوی فکری خواننده نمی‌شد. شهریار ماکیاولی در دست‌های نخستین خوانندگان خود بی‌درنگ به مرحله‌ی عمل گذاشته شد. این کتاب هم‌چون سلاحی پر قدرت و خطرناک در مبارزات سیاسی جهان نو به کار رفت. آثارش آشکار و تردیدناپذیر بودند. ولی معنای آن رازی پوشیده ماند. حتی اکنون پس از آن که کتاب ماکیاولی را از هر زاویه‌ای بررسی کرده‌اند و فیلسوفان و مورخان و جامعه‌شناسان آن را مورد بحث قرار داده‌اند، هنوز هم راز آن کاملاً گشوده نشده است. قرن به قرن و حتی نسل به نسل داورهای دربارهای شهریار نه تنها تغییر می‌کند بلکه کاملاً وارونه می‌شود. همین مطلب در مورد نویسنده‌اش نیز صادق است. تصویر ماکیاولی در تاریخ به خاطر حبّ و بغض حزبی، گوناگون و چندگانه بوده است. بنابراین بسیار دشوار است که در پس این همه اختلاف نظر درباره‌ی ماکیاولی و کتابش، چهره‌ی حقیقی این نویسنده و موضوع کتابش را بشناسیم.

نخستین واکنش از نوع ترس و وحشت بود. ماکولی در آغاز مقاله‌اش درباره‌ی ماکیاولی نوشت:

1. Terentianus Maurus, *De litteris, syllabis et metris*, V. 1286.

شک دلریم در این که هیچ نامی در تاریخ ادبیات مانند نام شخصی که می‌خواهیم خصلت او و نوشته‌هایش را بررسی کنیم این همه مذموم باشد. اصطلاحاتی که وی را با آن‌ها توصیف می‌کنند دال بر این است که او شیطان، اصل شر، کاشف جاه‌طلبی و انتقام‌جویی و مخترع اصلی خدعه و نیرنگ بوده است، و گویی، پیش از انتشار کتاب منحوسش شهریار، هرگز هیچ آدمی ریاکار، ستمگر و خائن نبوده یا فضیلت دروغین و ارتکاب جنایت مصلحت‌آمیز وجود نداشته است.... از نام خانوادگی اش لقبی ساخته‌اند برای آدم متقلب و مزور، و نام کوچکش نیز مترادف با نام شیطان شده است.^۲

بعداً این حکم وارونه شد. به دنبال دوره‌ای از سرزنش بیش از اندازه، دوره‌ای از ستایش مفرط فرارسید. مذمت و محکومیت شدید جای خود را به نوعی حرمت و پرستش داد. ماکیاولی که مشاور ستمگران شناخته شده بود شهید راه آزادی شد. ماکیاولی که تجسم شیطان بود قهرمان و تقریباً قدیس شد. در مورد شخصی مانند ماکیاولی هر دو برداشت ناقص و گمراه‌کننده‌اند. نمی‌گوییم که کتاب ماکیاولی را نباید از دیدگاه اخلاقی خواند و درباره‌اش داوری کرد. در برابر کتابی که چنین آثار عظیم اخلاقی در پی داشته است داوری اخلاقی اجتناب‌ناپذیر است بلکه در واقع ضرورت دارد. اما نباید با مذمت یا تکریم، با تقبیح یا تحسین شروع به داوری کنیم. در مورد ماکیاولی بیش از هر نویسنده‌ی دیگری، شاید ضروری باشد که این اندرز اسپینوزا را بیاد آوریم: «نه تمسخر، نه تجلیل، نه محکوم کردن و نه نفرت ورزیدن، بلکه فهمیدن.» پیش از آن که درباره‌ی شهریار و مؤلفش داوری کنیم باید بکوشیم که مطالب کتاب او را بفهمیم. اما دو افسانه‌ای که از ماکیاولی ساخته و پرداخته شده سدی بر سر راه فهم بی‌طرفانه‌ی اثر اوست. به هنگام مطالعه‌ی شهریار باید همواره در برابر این دو افسانه هوشیار باشیم: یکی افسانه‌ی نفرت از ماکیاولی و دیگری افسانه‌ی عشق به ماکیاولی. افسانه‌ی نفرت از ماکیاولی در انگلستان و در قرن هفدهم ساخته شد. نه تنها سیاستمداران یا فیلسوفان بلکه همچنین شاعران بزرگ انگلیسی در اشاعه‌ی اسطوره‌ی ماکیاولی سهیم بودند. به دشواری می‌توان نویسنده‌ی مشهوری را در عصر ملکه‌ی الیزابت پیدا کرد که از

ماکیاولی نام نبرده و درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی او قضاوت نکرده باشد. ادوارد مایر در کتاب خود، ماکیاولی و نمایشنامه‌های عصر الیزابت،^۳ نشان می‌دهد که در ادبیات عصر الیزابت ۳۹۵ بار اسم ماکیاولی آمده است. در نمایشنامه‌های مارلو، بن‌جانسون، شکسپیر، وبستر، بومونت^۴ و فلچر ماکیاولیسم^۵ همه جا تجسم خدعه و ریاکاری و قساوت است. تبه‌کار هر نمایشنامه‌ای معمولاً خود را پیرو ماکیاولی توصیف می‌کند.^۶ شاید تکان‌دهنده‌ترین بیان این احساس عمومی را بتوان در تک‌گویی (monologue) ریچارد، دوک گلاوستر، یافت که در بخش سوم نمایشنامه‌ی شکسپیر، شاه هنری ششم، آمده است:

چرا می‌توانم لبخند بزخم و لبخندزنان آدم بکشم
و به آنچه که دلم را غمگین می‌سازد نهیب زخم که آرام‌گیر.
گونه‌هایم را با اشک دروغین، تر می‌کنم
و بنا به موقعیت رنگ عوض می‌کنم.
من بیش از پریان دریا (mermaid)، دریانوردان را در دریا غرق خواهم کرد.
من بیش از اژدهای باسیلیسک^۷ بینندگان خود را خواهم کشت.
من نقش سخنران و نستور را یک‌تنه بر عهده خواهم گرفت.
در تردستی، دست اولیس را از پشت خواهم بست
و مانند سینون،^۸ تروای دیگری را تسخیر خواهم کرد.
بو قلمون صفت تر از بو قلمونم
در تغییر صورت از پروتوس^۹ گوی سبقت را می‌ریایم
و ماکیاولی جنایت‌کار را به مدرسه می‌فرستم.^{۱۰}

این که ریچارد سوم از ماکیاولی سخن می‌گوید وارونه شدن ترتیب زمان تاریخی است. ولی معکوس شدن ترتیب زمان تاریخی نه مورد توجه شکسپیر قرار گرفت نه

3. Eduard Meyer, "Literarhistorische Forschung", Band I (Weimar, 1907).

4. Beaumont

5. Fletcher

۶. برای آگاهی از شواهد و مدارک رجوع کنید به:

Mario Praz, *Machiavelli and the Elizabethans*, "Proceedings of the British Academy", Vol. XVIII (London, 1928).

7. Basiliak

8. Sinon

9. Proteus

10. *King Henry the Sixth, Third Part, Act III, sc. 2*

تماشاچیان نمایشنامه‌اش. زیرا هنگامی که شکسپیر نمایشنامه‌اش را می‌نوشت، نام ماکیاولی تقریباً فردیت تاریخی خود را از دست داده بود؛ و برای توصیف یک طرز تفکر به کار می‌رفت. حتی بعداً کلمه‌ی ماکیاولی یا ماکیاولیسم همیشه با هاله‌ی دیوماندی از نفرت و کراهت احاطه شده بود. در نمایشنامه‌ای که لسینگ به نام امیلیا گالوتی نوشته است مارینلی^{۱۱} وزیر مشاور شهریار بسیاری از خصوصیات ماکیاولی افسانه‌ای را مجسم می‌کند. شهریار در پایان تراژدی فریاد می‌زند: «بس نیست که پادشاهان انسان‌اند؟ آیا باید شیاطین خود را به لباس دوستان شاه درآورند؟»^{۱۲}

ولی به رغم این نفرت و انزجار نظریه‌ی ماکیاولی هرگز متزلزل نشد. این نظریه در مرکز توجه عمومی قرار داشت. از غرایب دیگر آن که، اغلب دشمنان کینه‌توز و سوگندخورده‌ی ماکیاولی توجه عمومی را به او بیشتر جلب می‌کردند. نفرت از ماکیاولی همیشه با نوعی شیفتگی و احترام آمیخته بود. همان اشخاصی که دیدگاهشان درست نقطه‌ی مقابل نظام سیاسی ماکیاولی بود، نمی‌توانستند از تعظیم به نبوغ سیاسی او خودداری ورزند. یوستوس لیپسیوس در کتاب خود سیاست، نوشت: «ماکیاولی را به خاطر چنین هوشی، تحقیر نمی‌کنم، او تیزبین، ظریف و بافراست است.»^{۱۳} از این لحاظ میان طرفداران ماکیاولی و سرسخت‌ترین مخالفانش اختلاف چندانی وجود ندارد. این اتحاد عجیب و غریب یکی از علل اصلی قدرت بی‌زوال ماکیاولیسم در اندیشه‌ی سیاسی جدید شده است. شخص ماکیاولی مرده بود؛ اما نظریه‌اش همواره در تجسم‌های تازه رخ می‌نمود. مثلاً مارلو در مطلع نمایشنامه‌اش یهودی مالٹی (*Jew of Malta*) ماکیاولی را چنین معرفی می‌کند:

گرچه جهانیان می‌پندارند که ماکیاولی مرده است
 اما روح او به آن سوی آلپ پرواز کرد
 اکنون که گیز^{۱۴} مرده است روح ماکیاولی از فرانسه بازآمده
 تا از این سرزمین بازدید کند و با دوستانش به بازی و شیطنت پردازد.

11. Marinelli

12. Lessing, *Emilia Galotti*, Act V, sc 8.

13. Justus Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Antwerp, 1599), pp. 8 f.

14. Guise

شاید نام من به گوش برخی کسان نفرت‌آور باشد
 اما آنانی که به من عشق می‌ورزند، مرا از زخم‌زبان آن‌ها محافظت می‌کنند
 و بگذار که آنان بدانند که من ماکیاولی هستم
 به آدمیان وقعی مگذار و به گفتارشان بهایی مده
 مورد ستایش کسانی هستم که از من خیلی متنفرند
 گرچه برخی کسان علناً از کتاب‌هایم بدگویی می‌کنند
 اما آثارم را می‌خوانند تا به مسند پطروس دست یابند
 ولی همین که آثارم را به دور می‌ریزند
 پیروانم که به مقامات عالی رسیده‌اند آنان را مسموم می‌کنند.

مدت‌ها طول کشید تا این تصویر افسانه‌ای ماکیاولی کنار گذاشته شود. فیلسوفان
 سده‌ی هفدهم نخستین کسانی بودند که به این قضاوت عمومی حمله کردند. بیکن
 در ماکیاولی روح‌آشنایی یافت. او در ماکیاولی فیلسوفی را می‌دید که همه‌ی
 روش‌های اسکولاستیک را کنار گذاشته و کوشیده بود تا سیاست را بنا بر روش‌های
 تجربی مطالعه کند. بیکن می‌گوید:

ما از ماکیاولی و نویسندگانی مانند او دین بزرگی به گردن داریم. اینان علناً و
 صادقانه آنچه را مردمان انجام می‌دهند اعلام یا توصیف کرده‌اند نه آنچه را
 مردمان باید انجام دهند.^{۱۵}

اما هیچ یک از متفکران بزرگ دوران جدید برای تجدیدنظر در قضاوت رایج
 درباره‌ی ماکیاولی و پیراستن نام او از ننگ و رسوایی بیش از اسپینوزا نکوشیده
 است. اسپینوزا در دنبال کردن این هدف به فرضیه‌ی غریبی رسید. وی می‌بایست این
 حقیقت را توضیح دهد که چرا ماکیاولی که وی او را به عنوان قهرمان آزادی
 می‌شناخت، توانست کتابی بنویسد که شامل خطرناک‌ترین اندرزها و رهنمودها
 برای جباران باشد. اسپینوزا به این نتیجه رسید که شهریار ماکیاولی فقط برپایه‌ی این
 فرض قابل فهم است که کتاب معنای پوشیده‌ای دارد. اسپینوزا در کتاب خود،
 رساله‌ای در سیاست، می‌نویسد:

15. Bacon, *De augmentis scientiarum*, Lib. VII, cap. II, sec. 10.

شهریاری که انگیزه‌ای جز شهوت قدرت ندارد چه وسایلی باید به کار برد تا سلطه‌ی خود را برقرار و ابقاء کند؟ ماکیاولی زیرک به تشریح همین وسایل پرداخته است. اما معلوم نیست ماکیاولی چه هدفی را دنبال می‌کرده است... شاید او می‌خواست است نشان دهد که مردمان آزاد در واگذاری مطلق مقدرات خود به دست یک فرد تا چه اندازه باید محتاط باشند... زیرا این شخص باید مدام در ترس از توطئه‌ها به سر برد. از این رو ناگزیر است که بیشتر در پی سود خویشتن باشد؛ و به جای این که در فکر خیر و صلاح مردم باشد بر ضد آنان نقشه بکشد. من درباره‌ی ماکیاولی بسیار دوراندیش بیشتر بر این عقیده‌ام؛ زیرا معلوم شده است که او هواخواه آزادی بوده و برای استقرار آزادی نیز سودمندترین توصیه‌ها را ارائه داده است.^{۱۶}

اسپینوزا این تبیین را فقط با قید احتیاط ارائه داد؛ و بیشتر با تردید سخن گفت؛ زیرا به درستی فرضیه‌ی خود چندان مطمئن نبود. و در واقع در یک نکته اشتباه می‌کرد. وی هنوز هم به معنایی تحت تأثیر همان توهمی بود که می‌کوشید آن را از میان ببرد. زیرا در نظر اسپینوزا، ماکیاولی نه تنها نویسنده‌ای زیرک و موشکاف بلکه همچنین نویسنده‌ای حيله‌گر بوده است. اسپینوزا ماکیاولی را استاد تزویر می‌شناسد. ولی این داوری منطبق با امور واقع تاریخی نیست. اگر ماکیاولیسم به معنی فریب و ریاست، ماکیاولی، خود ماکیاولیست نبود. زیرا او هرگز اهل فریب و ریا نبود. هنگام مطالعه‌ی نامه‌های معروف ماکیاولی حیرت می‌کنیم، زیرا در آن‌ها شخصی را می‌یابیم که کاملاً متفاوت با تصورات رایج و پیش‌داوری‌های ما است. او شخصی است که با صراحت و وسعت نظر و تا حدودی بی‌ریا و بی‌پروا سخن می‌گوید. آنچه در مورد شخص ماکیاولی صادق است در مورد ماکیاولی نویسنده نیز صادق می‌کند. این معلّم بزرگ نیرنگ و دودوزه‌بازی سیاسی شاید یکی از بی‌ریاترین نویسندگان سیاسی باشد. این گفته‌ی معروف تالیران را که: «واژه‌ها را برای این به بشر داده‌اند که اندیشه‌اش را پنهان کند»، غالباً به عنوان تعریف واقعی هنر دیپلماسی ستوده‌اند. اگر این مطلب درست باشد ماکیاولی همه چیز بوده است جز دیپلمات. او هرگز چهره‌ی

16. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, sec. 5. English trans. by R. H. M. Elmes (Bohn's Philosophical Library, London, G. Bell and Sons, 1900), "Works", I, 315.

واقعی خود را مخفی نمی‌کرد و عقاید و قضاوت‌هایش را پنهان نمی‌داشت. او نظرش را محکم و بی‌پرده بیان می‌کرد. از نظر ماکیاولی جسورانه‌ترین سخن، بهترین سخن است. اندیشه‌ها و سبک نگارش او هیچ ابهامی ندارند، آن‌ها روشن، بزا و دقیق هستند.

متفکران سده‌ی هجدهم، فیلسوفان عصر روشنگری، به خصایص ماکیاولی با نگاه همدلانه‌تری می‌نگریستند. از لحاظی ماکیاولی متحد طبیعی آنان می‌نمود. هنگامی که ولتر حمله‌ی خود را به کلیسای کاتولیک آغاز کرد و شعار معروف خود را بر ضد کلیسا سر داد: «این ننگ را بزداییم»، می‌توانست بر این باور باشد که دنباله‌ی کار ماکیاولی را گرفته است. مگر ماکیاولی نگفته بود که کلیسا مسئول اصلی همه‌ی شوربختی‌های ایتالیاست؟ ماکیاولی در گفتارها، گفته بود:

ما ایتالیایی‌ها نخستین دینی که به کلیسای رُم و کشیشان آن داریم این است که آن‌ها ما را فاسد و بی‌دین کرده‌اند و جز این، دین بزرگ‌تری نیز به آن‌ها داریم و آن این است که آن‌ها علت بی‌واسطه‌ی ویرانی میهن ما هستند، بدین معنی که کلیسا میهن ما را تجزیه شده نگاه داشته است.^{۱۷}

سخناتی مانند این، همچون آبی بود که به آسیاب فیلسوفان فرانسوی سده‌ی هجدهم ریخته می‌شد. اما این فیلسوفان هرگز نمی‌توانستند جز بر سر این نکات در مورد دیگر مسائل، با نظریه‌های ماکیاولی موافق باشند. ولتر در پیش‌گفتاری که بر چاپ اول ردبر ماکیاولی، نوشته‌ی فردریک دوم، نوشت همچنان از «ماکیاولی زهراگین» سخن می‌گفت.^{۱۸} فردریک دوم وقتی این رساله را نوشت که ولیعهد امپراتوری پروس بود. او در این رساله احساس و قضاوت عمومی متفکران روشنگری را بیان می‌کند:

شهامت به خرج داده که در دفاع از انسانیت به مقابله‌ی این هیولا، این دشمن علنی بشریت بپاخیزم و در برابر سفسطه‌ها و استدلال‌های شیرانه‌ی آن، خود

17. N. Machiavelli, *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, Bk. I, chap. XII. English trans. by N. H. Thomson (London, 1883), pp. 56 f.

۱۸. الیس فزثورث ترجمه‌ی انگلیسی این پیش‌گفتار را در کتاب زیر آورده است:
The Works of Nicholas Machiavel (2d ed. London, 1775), II, 181-186.

را با خرد و دادگری مجهز سازم.... تا خواننده‌ی رساله‌ی من نیز بی‌درنگ پادزهری دریافت کند برای خنثی کردن آن زهری که در شهریار می‌یابد.^{۱۹}

این مطالب در سال ۱۷۳۹ نوشته شد، اما در نسل بعد در مورد ماکیاولی لحن کاملاً متفاوتی به کار می‌رود. داوری درباره‌ی ماکیاولی به طور ناگهانی تغییر می‌کند. هر در در نامه‌هایی برای پیشبرد انسانیت اعلام می‌کند که شناختن شهریار ماکیاولی به عنوان اثری هجوآمیز (satire) یا زبان‌آور یا معجونی از این دو، اشتباه است. ماکیاولی مردی راست‌کردار و درستکار و ناظری تیزبین و دوست مخلص میهن خود بوده است. از هر سطر کتابش می‌توان دریافت که وی خائن به آرمان انسانیت نبوده است. سوء تفاهمی که نسبت به کتاب او به وجود آمد به این علت بود که هیچ کس آن را در جایگاه راستین و مناسبش قرار نداد. این کتاب نه اثری هجایی است و نه متنی اخلاقی. شهریار ماکیاولی یک شاهکار سیاسی است که برای معاصران ماکیاولی نوشته شده است. هدف ماکیاولی هرگز این نبوده است که نظریه‌ای عمومی در قلمرو سیاست ارائه دهد. او فقط رسوم، شیوه‌های تفکر و عمل دوران خود را تصویر کرده است.^{۲۰} هگل این داوری هر در را پذیرفت و با لحن بسیار قاطع‌تری در این باره سخن گفت. او نخستین کسی بود که ماکیاولی را ستایش کرد. برای فهم این موضوع باید به یادآوریم که هگل در چه شرایط خاصی به مطالعه‌ی نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی پرداخت. این شرایط، دوران جنگ‌های ناپلئونی بود؛ و پس از آن که فرانسیس دوم از تاج و تخت امپراتوری آلمان دست کشیده بود. در چنین اوضاع و احوالی، سقوط سیاسی آلمان امری انجام شده می‌نمود. هگل در مقاله‌ی منتشر نشده‌ای که درباره‌ی قانون اساسی آلمان به سال ۱۸۰۱ نوشته بحث خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «آلمان دیگر به عنوان یک کشور وجود ندارد.» هگل در چنین وضعیت روحی و در موقعیت سیاسی کاملاً نومیدکننده‌ای شهریار ماکیاولی را خواند و به نظر می‌رسد که کلید فهم این اثر بسیار نکوهیده و بسیار ستوده را یافته است. او میان زندگی عمومی آلمانی در قرن نوزدهم و حیات ملی ایتالیایی در دوره‌ی ماکیاولی توازی دقیقی می‌یابد. علاقه و بلندپروازی تازه‌ای در او سر بر می‌کشد. او می‌خواهد ماکیاولی دوم یعنی ماکیاولی زمان خود شود. هگل می‌نویسد:

19. *Anti-Machiavel*, Preface, Farnsworth, *op. cit.*, II, 178 f.

20. Herder, *Briefe zur beförderung der Humanität*, Brief 58, "Werke", ed. B. Suphan, XVII, 319 ff.

آن هنگام که ایتالیا در شوربختی به سر می‌برد و شتابان رو به ویرانی می‌رفت و میدان نبرد شاهزادگان بیگانه شده بود؛ و ایتالیا هم ساز و برگ این جنگ‌ها را فراهم می‌کرد و هم خود طعمه‌ی آنان بود، و آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها و سویسی‌ها آن را چپاول و حکومت‌های بیگانه سرنوشتش را تعیین می‌کردند؛ و در بحبوحه‌ی احساس عمیق شوربختی و نفرت و هرج و مرج و سردرگمی، یک سیاستمدار ایتالیایی با تأملی خونسردانه به این نتیجه رسید که راه نجات ایتالیا اتحاد آن در قالب یک کشور است. اما بسیار نابخردانه خواهد بود اگر اندیشه‌ای را که بر اثر مشاهده‌ی شرایط ایتالیا شکل گرفته است چنان بررسی کنیم که گویی خلاصه‌ی اصول اخلاقی و سیاسی است که بی‌طرفانه به دست آمده و برای به کارگیری در همه شرایط مناسب است (و به همین علت در هیچ شرایطی به کار نمی‌آید). هنگام مطالعه‌ی شهریار، خواننده باید تاریخ ایتالیای قرن‌های پیش از ماکیاولی و نیز تاریخ ایتالیای همزمان ماکیاولی را در مد نظر داشته باشد، آن‌گاه این کتاب نه فقط توجیه می‌شود بلکه به منزله‌ی اثر و برداشت حقیقی و درخشان یک نابغه‌ی سیاسی اصیل نمایان خواهد شد. که بزرگ‌ترین و والاترین ذهن را دارا بوده است.

در واقع این گام تازه‌ای بود که برداشته شد، گامی که برای تحوّل اندیشه‌ی سیاسی در قرن نوزدهم اهمیت زیادی در پی داشت.
فردریش ماینکه می‌گوید:

این گام تازه‌ای بود و هم کاری مهیب و شگفت‌آور؛ زیرا ماکیاولیسم که تا آن موقع بیرون از جهان اخلاق جای داشت، اکنون درون یک نظام ایده‌آلیستی جای می‌گرفت که می‌کوشید دربرگیرنده و حامی همه‌ی ارزش‌های اخلاقی باشد. آنچه رخ داد مانند این بود که حرام‌زاده‌ای را مشروع کنند.^{۲۱}

همین گرایش در تحوّل فلسفه‌ی سیاسی فیخته نیز مشهود است. در سال ۱۸۰۷ فیخته در مجله‌ی وستا^{۲۲} چاپ کونیگزبرگ مقاله‌ای درباره‌ی ماکیاولی

21. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München and Berlin, R. Oldenbourg, 1925), p. 435.

22. *Vesta*

نوشت.^{۲۳} همچنان که فیخته خود اعلام می‌کند ملاحظاتهش درباره‌ی ماکیاولی به این منظور بود که «آوازه‌ی یک مرد درستکار را [از بدنامی] نجات دهد». فیخته‌ای که در این مقاله می‌یابیم با فیخته‌ای که به طور سنتی می‌شناسیم فرق بسیار دارد. فیخته را معمولاً هوادار سخت‌گیری اخلاقی می‌شناسیم، اما در داوری او درباره‌ی ماکیاولی هیچ نشانی از این سخت‌گیری اخلاقی مشهود نیست. وی واقع‌بینی سیاسی ماکیاولی را می‌ستاید و می‌کوشد تا او را از همه‌ی تهمت‌های اخلاقی تبرئه کند. فیخته می‌پذیرد که ماکیاولی مشرک (pagan) سرسختی بوده است و نیز می‌پذیرد که او با نفرت و تحقیر از دین مسیحی یاد کرده است. اما این مسائل نه داوری فیخته را درباره‌ی ماکیاولی در مقام یک متفکر سیاسی عوض می‌کند و نه ستایش او را از ماکیاولی تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

همین تفسیر از کتاب ماکیاولی در قرن نوزدهم رواج یافت. از آن پس نقش‌ها عوض شدند. نام ماکیاولی که پیش از این حُکم دشنام را داشت ناگهان نوعی لقب افتخارآفرین شد. در این تغییر وضعیت دو قدرت نیرومند، یکی فکری و دیگری اجتماعی، سهم داشتند. در فرهنگ سده‌ی نوزدهم علم تاریخ رفته رفته نقش رهبری‌کننده را به دست آورد و پس از زمانی کوتاه جای دیگر علایق فکری را اشغال کرد یا تقریباً آن‌ها را تحت‌الشعاع علاقه‌ی به خود قرار داد. از این منظر تازه قضاوت‌هایی که قبلاً در مورد شهردار ماکیاولی شده بود پذیرفتنی نبود. زیرا پیشینیان از دیدن زمینه‌ی تاریخی نگارش کتاب کاملاً غفلت کرده بودند. از سوی دیگر از آغاز قرن نوزدهم، ناسیونالیسم نیروی محرکه و پیش‌برنده‌ی حیات سیاسی و اجتماعی شده بود. این دو جنبش [یعنی تاریخ‌گرایی و ناسیونالیسم] در شناختن و فهم نظریه‌ی ماکیاولی تأثیری ژرف داشتند. در ادبیات سده‌ی هفدهم ماکیاولی را شیطان مجسم توصیف می‌کردند و سپس در تشبیهی غریب خود شیطان یک ماکیاولیست لقب می‌گرفت که به ماکیاولیسم آلوده است.^{۲۴} اما دو‌یست سال بعد این داوری کاملاً وارونه شد. ماکیاولی که شیطان مجسم بود حال به مقام خدایی می‌رسید. فصل پایانی شهردار را میهن‌پرستان ایتالیایی همیشه با اشتیاق تحسین می‌کردند. هنگامی که ویچوریو آلفیری کتاب خویش، شهردار و ادبیات، را منتشر کرد

۲۳. این مقاله بعداً در اثر زیر تجدید چاپ شد:

Fichte, *Nachgelassene Werke* (Bonn, 1835), III, 401-453.

24. Mario Praz, *op. cit.*, p. 37.

در گفتن «ماکیاولی آسمانی» هیچ تردیدی به خود راه نداد. او در کتاب خود فصل ویژه‌ای گنجانده که دقیقاً مشابه بود با سخنان آتشین معروف ماکیاولی برای رهانیدن ایتالیا از یوغ بربرها.^{۲۵}

ولی من گمان می‌کنم که در این مورد «تاریخ‌گرایی» و ناسیونالیسم بیشتر موجب آشفتگی و سردرگمی قوه‌ی قضاوت ما شده باشند تا واضح‌گردانیدن آن. از زمان هر دو و هگل به ما چنین گفته‌اند که اشتباه است اگر شهریار را اثری سیستماتیک بشناسیم و آن را حاوی نظریه‌ای درباره‌ی سیاست بدانیم. می‌گویند که ماکیاولی هرگز درصدد ارائه‌ی چنین نظریه‌ای نبوده و این کتاب را به خاطر هدفی خاص و برای یک محفل محدود نوشته است. ال. آرتور برد در دیباچه‌ی چابی که از کتاب ماکیاولی تهیه کرده است می‌گوید:

شهریار فقط برای مطالعه‌ی ایتالیایی‌ها نوشته شده بود، آن هم ایتالیایی‌های دوره‌ی خاصی [یعنی ایتالیایی‌های عصر ماکیاولی] و در واقع می‌توان از این پیش‌تر رفت و پرسید که آیا این کتاب برای همه‌ی ایتالیایی‌ها نوشته شده بود.^{۲۶} [یا برای ایتالیایی‌های خاصی؟]

اما آیا مدرکی وجود دارد که ثابت کند که این عقیده‌ی رایج، تبیین درست نظریات ماکیاولی و هدف اصلی او است؟ آیا ماکیاولی هیچ‌گونه بلندپروازی و مقصودی نداشت جز این که فقط سخنگوی ایتالیا باشد؟ و همه‌ی پند و اندرزهایش نیز به درد لحظه‌ی خاصی در تاریخ ایتالیا می‌خورد؟ آیا ماکیاولی خود عقیده داشت که هیچ کدام از نظریات او در حیات سیاسی نسل‌های بعدی و مسائل آنان کاربردی ندارد؟ ولی من نتوانسته‌ام حتی یک دلیل قطعی برای تأیید این مدعا بیابم. هنگامی که به این شیوه داوری می‌کنیم از این می‌ترسم که مبادا دچار نوعی خطای باصره شده باشیم. ما در معرض خطایی قرار گرفته‌ایم که می‌توان آن را «مغالطه‌ی مورخ» نامید. ما مفاهیم خود از تاریخ و روش تاریخی را به مؤلفی نسبت می‌دهیم که برای او این مفاهیم کاملاً ناشناخته بوده و مشکل بتوان ادعا کرد که او می‌توانسته است آن‌ها را

25. Alfieri, *Del Principe e delle lettere*, Libri III, Cap. XI, "Opere di Vittorio Alfieri" (Italia, 1806), I, 244.

26. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, ed. L. Arthur Burd (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 14.

بفهمد. برای ما کاملاً طبیعی شده است که هر چیزی را در زمان و مکان خاص خودش قرار دهیم و آن را با توجه به پس‌زمینه‌اش درک کنیم. ما برای تفسیر اعمال انسانی و پدیدارهای فرهنگی این اصل را نوعی فرمان لازم‌الاجرا می‌شناسیم. بر حسب این اصل دربارهی منحصر به فرد بودن هر پدیداری و نیز نسبی بودن قضاوت‌ها دربارهی امور، احساسی در ما رشد کرده که غالباً بیش از اندازه نسبت به امور حساسیت‌نشان می‌دهیم. به همین علت دیگر به سختی جرئت می‌کنیم حکمی عمومی صادر نماییم؛ و به همه‌ی فرمول‌های صریح و قطعی بدگمانیم. در مورد امکان وجود حقایق جاوید و ارزش‌های جهان‌شمول تردید داریم. اما ماکیاولی و عصر رنسانس با چنین رویه‌ای، غریب و بیگانه بودند. هنرمندان و دانشمندان و فیلسوفان عصر رنسانس نسبی‌گرایی تاریخی را که روش جدیدی است نمی‌شناختند؛ و هنوز به زیبایی مطلق و حقیقت مطلق اعتقاد داشتند.

در مورد خود ماکیاولی دلیل خاص دیگری وجود دارد که همه‌ی این محدودیت‌ها و قیودی را که شارحان جدید برای نظریه‌ی سیاسی او قائل شده‌اند باطل می‌کند. ماکیاولی مورخ بزرگی بود. اما برداشت او از وظیفه‌ی تاریخ با برداشت ما فرق بسیار دارد. او به جنبه‌های ایستای حیات سیاسی علاقه‌مند بود نه به جنبه‌های پویا و تغییرپذیر آن. او به خصوصیات خاص [و منحصر به فرد] یک دوره‌ی تاریخی تعلق خاطر نشان نمی‌داد بلکه در جستجوی جنبه‌ها و خصوصیات تکرارشونده‌ی تاریخ بود، در پی یافتن آن اموری بود که در همه‌ی زمان‌ها یکسان‌اند [و تغییر نمی‌کنند]. شیوه‌ی تحقیق ما در قلمرو تاریخ فردی‌گرایانه است [یعنی به جنبه‌های منحصر به فرد و خاص یک واقعه‌ی تاریخی توجه می‌کنیم] اما شیوه‌ی بررسی تاریخی ماکیاولی کلی‌گرایانه بود. ما گمان می‌کنیم که تاریخ هرگز تکرار نمی‌شود اما او برعکس معتقد بود که تاریخ همواره تکرار می‌شود. ماکیاولی می‌گوید:

هرکس حال را با گذشته مقایسه کند درخواهد یافت که در همه‌ی شهرها و در میان همه‌ی ملت‌ها همین شورها و همین آرزوها حاکم بوده‌اند که همیشه و در همه جا حاکم‌اند. بنابراین چنانچه کسی رویدادهای گذشته را با دقت بررسی کند برایش آسان خواهد بود که آینده‌ی هر دولتی را پیش‌بینی کند و همان چاره‌جویی‌هایی را به کار برد که مردمان باستان در موارد همانندش به کار

می‌برده‌اند... ولی چون این درس‌ها را خوانندگان نادیده می‌انگارند یا نمی‌فهمند یا اگر آنان بفهمند، شاید بر فرمانروایان پوشیده باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که همان بی‌نظمی‌هایی [که در گذشته رخ داده‌اند] دوباره رخ دهند. [و تاریخ تکرار شود].^{۲۷}

بنابراین کسی که می‌خواهد رویدادهای آینده را پیش‌بینی کند باید همیشه به آنچه اتفاق افتاده نظر داشته باشد، زیرا همه‌ی رویدادهای انسانی چه آن‌هایی که در زمان حال اتفاق می‌افتند و چه آن‌هایی که بعداً اتفاق خواهند افتاد، نظیر دقیقی در گذشته دارند.

و این بدین علت است که عامل وقوع این رویدادها انسان‌ها هستند که همان شورها و خواش‌هایی را دارند که همیشه داشته‌اند، و همین علل مشابه ضرورتاً سبب به وجود آمدن معلول‌های مشابه خواهند شد.^{۲۸}

از این بینش ایستا از تاریخ انسانی این نتیجه به دست می‌آید که همه‌ی رویدادهای تاریخی می‌توانند به جای یکدیگر قرار گیرند. رویدادهای تاریخی از لحاظ فیزیکی جایی مشخص در فضا و زمان دارند؛ اما معنا و خصلت‌شان تغییرناپذیر است. پس این متفکری که می‌توانست اندرزها و نظریه‌های سیاسی خود را در ضمن شرحی بر کتاب تیتوس لوی^{۲۹} ارائه دهد قطعاً برداشتش از تاریخ متفاوت با برداشت مورخان جدید است که معتقدند هر عصری را باید با معیارهای خاص خود آن عصر سنجید. از نظر ماکیاولی همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی اعصار هم‌سطح‌اند. وی میان مثال‌هایی که از تاریخ یونان یا رُم می‌آورد و آن‌هایی که از تاریخ هم عصر خود گرفته است کوچک‌ترین تمایزی قائل نمی‌شود. او از اسکندر کبیر، سزار بورژیا و هانیبال و لودوویکو ایل مورو^{۳۰} با لحنی همانند سخن می‌گوید و در همان فصلی که از «امیرنشین‌های جدید» رنسانس بحث می‌کند از موسی، کورس، رومولوس^{۳۱} و تزیوس^{۳۲} نیز سخن

27. *Discourses*, Bk. I, chap. XXXIX. English trans., p. 125.

28. *Discourses*, Bk. III, cap XLIII. English trans., p. 475.

29. Titus Levy

30. Lodovico il Moro

31. Romulus

32. Theseus

می‌راند.^{۳۳} حتی معاصران خود ماکیاولی، مورخان بزرگ رنسانس، این نقص را در روش تاریخ‌نویسی او ملاحظه و از آن انتقاد کردند؛ مخصوصاً گیچاردینی^{۳۴} درباره‌ی همین نقص، نکات جالب و واردی را متذکر شده است.^{۳۵}

اگر متفکری از این نوع درصدد برپا کردن نظریه‌ای تازه و سازنده یعنی علم واقعی سیاست برآید، مسلماً او نمی‌تواند این علم را به مواردی خاص محدود کند. گرچه این سخن ظاهراً تناقض‌آمیز (paradoxical) است اما شاید بتوان گفت که در مورد ماکیاولی، حس تاریخ‌شناسی مدرن ما، موجب نابینایی ما شده است و نمی‌گذارد که حقیقتِ عربانِ تاریخی را ببینیم. ماکیاولی آثارش را صرفاً برای ایتالیایی‌ها نوشت، حتی صرفاً برای مردمان عصر خود نیز نوشت بلکه او برای جهانیان نوشت و مردم جهان نیز سخنان او را شنیدند. چنانچه او داوری منتقدان جدید را در مورد آثارش می‌شنید، ابدأ نمی‌توانست نظر آنان را بپذیرد. آنچه را منتقدان جدید در وی می‌ستایند از نظر خود او عیب و نقص شناخته می‌شد. ماکیاولی برای اثر سیاسی خود همان ارجی را قائل بود که توسیدس به اثر تاریخی خویش می‌گذاشت؛ یعنی هر دوی آن‌ها به آثار خود به منزله‌ی «دارایی جاودان» [فرهنگ انسانی] می‌نگریستند نه به منزله‌ی چیزی زودگذر و فانی. در حقیقت ماکیاولی نسبت به قضاوت‌هایی که می‌کرد بیش از حد اطمینان خاطر داشت. او عاشق تعمیم‌های بسیار جسورانه بود. او از چند مثال معدودی که از تاریخ باستان یا جدید ذکر می‌کند، بی‌درنگ نتایج بسیار دوررسی می‌گیرد. چنانچه بخواهیم نتایج نظریه‌ی ماکیاولی را بفهمیم باید این شیوه‌ی تفکر قیاسی و برهان قیاسی او را همیشه به یاد داشته باشیم. منظور ماکیاولی از نوشتن شهریار این نبود که تجربیات شخصی خود را توصیف کند یا برای گروه خاصی سخن بگوید. البته او تجربیات شخصی خود را در نوشتن آثارش به کار برده است. مثلاً در تقدیم‌نامه‌ی گفتارها، به دوستانش زانویی بوندلمونته^{۳۶} و کوزیمو روچلایی^{۳۷} می‌گوید کتابی را که به آن دو تقدیم می‌کند دربردارنده‌ی همه‌ی معلومات سیاسی است که او از طریق مطالعات زیاد و نیز تجربه‌ی طولانی در امور جهانی کسب کرده است.

33. *The Prince*, chap. VI

34. Guicciardini

35. Guicciardini, "Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli", *Opere inedite di F. Guicciardini* (2d ed., Florence, 1857), I, 3-75.

36. Zanobi Buondelmonte

37. Cosimo Rucellai

اما تجربه‌ی نسبتاً اندک ماکیاولی به او این توانایی را نمی‌داد که اثری به مقام و اهمیت شهریار بنویسد. زیرا لازمه‌ی نوشتن چنین کتابی داشتن توانایی‌های فکری کاملاً متفاوتی است، مانند توانایی در قیاس و تحلیل منطقی و داشتن ذهنی کاملاً جامع. پیش‌داوری دیگری نیز هست که مانع شده است که بسیاری از شارحان جدید، شهریار را در پرتو واقعی‌اش ببینند. اکثر قریب به اتفاق آنان پژوهش خود را با مطالعه‌ی زندگی ماکیاولی آغاز می‌کنند. در زندگینامه‌ی اوست که امید دارند کلید فهم نظریه‌ی سیاسی‌اش را بیابند. آنان این موضوع را بدیهی می‌انگارند که شناخت کاملی از شخص ماکیاولی، برای به دست آوردن بصیرتی کامل در معنای آثار ماکیاولی کافی و بسنده است. بر اثر پژوهش‌هایی که درباره‌ی زندگی ماکیاولی انجام گرفته، ماکیاولی زمان‌های پیشین یعنی ماکیاولی «جنایتکار» نمایشنامه‌های عصر الیزابت کاملاً ناپدید شده است. اکنون ماکیاولی را همان‌گونه که به واقع بوده است می‌بینیم، یعنی مردی شریف و راست‌کردار، میهن‌پرستی غیور و خدمتگزار صدیق میهنش، دوستی با وفا، مردی فداکار برای همسر و فرزندان^{۳۸}. اما اگر همه‌ی این سجایای شخصی ماکیاولی را در کتابش، شهریار، بخوانیم دچار اشتباه شده‌ایم. و بر اثر آن از دیدن محاسن اساسی کتاب و نیز معایب اصلی آن درمی‌مانیم. نه فقط افراط در دید تاریخ‌گرایانه بلکه همین طور علاقه‌ی مفرط به بینش روان‌شناسانه غالباً سبب سردرگمی و آشفتگی قضاوت‌مان می‌شوند. نسل‌های پیشین به خود کتاب علاقه داشتند و مضامین آن را مطالعه می‌کردند، اما ما از روان‌کاوی مؤلف اثر شروع می‌کنیم. اکثر شارحان جدید به جای آن که اندیشه‌های ماکیاولی را تحلیل و نقد کنند در جستجوی انگیزه‌های او برای نوشتن شهریار هستند و تلاشی عجیب به عمل می‌آورند تا این انگیزه‌ها را روشن کنند، پرسش انگیزه‌های مؤلف شهریار از گرم‌ترین مباحث در همه‌ی آثاری شده است که درباره‌ی ماکیاولی نگاشته شده‌اند.

من قصد ندارم وارد جزئیات این بحث شوم. پرسش انگیزه‌ها همیشه پرسشی مشکل و مخاطره‌آمیز است. فقط در موارد معدود می‌توان به یقین مطلق رسید. حتی اگر می‌شد به شیوه‌ای رضایت‌بخش و روشن انگیزه‌های یک مؤلف را برای نوشتن

۳۸. برای آگاهی از همه‌ی جزئیات به کتاب مرجع در این موضوع رجوع کنید:

Pasquale Villari, *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi* (Florence, 1877-82). 3 Vols. English trans. (London, Kegan Paul, Trench & Co., 1878). 4 Vols.

اثری معلوم کرد، این امر چندان کمکی به ما در فهم اثرش نمی‌کرد. زیرا انگیزه‌های نگارش یک کتاب و یا هدفی که کتاب به خاطر آن نوشته شده است، خود کتاب نیستند. آن‌ها فقط عللی اتفاقی‌اند و ما را در فهم معنای سیستماتیک اثر یاری نمی‌دهند. زمان‌های پیشین تا حدودی از نظر فقدان مواد و اطلاعات در مورد زندگی مؤلفان و مصنفان دچار مشکل بود؛ اما شاید ما از زیادی این اطلاعات دچار مشکل ذهنی شده‌ایم. ما نامه‌های خصوصی ماکیاولی را خوانده‌ایم، پیشینه‌ی سیاسی او را نکته به نکته و مو به مو مطالعه کرده‌ایم، نه تنها شهریار بلکه دیگر نوشته‌های او را نیز خوانده‌ایم؛ اما وقتی می‌خواهیم در مورد شهریار، هم از لحاظ معنای سیستماتیک و هم از لحاظ تأثیر تاریخی آن، داوری قاطعی بکنیم خود را سرگشته می‌یابیم. بسیاری از ماکیاولی‌شناسان چنان در جزئیات مربوط به زندگی او غرق شده‌اند که از دست یافتن به کل بازمانده‌اند. آنان تک تک درختان را می‌بینند ولی از دیدن جنگل ناتوانند. آنان برای نجات آوازه‌ی ماکیاولی، کتابش را کم اهمیت می‌کنند. یکی از زندگی‌نامه‌نویسان ماکیاولی اخیراً نوشته است:

در کتاب شهریار چه چیزی وجود داشت که این همه شور و جدل برانگیخت؟... پاسخ به این پرسش اکنون نیز همان است که در واقع همیشه بوده است: هیچ. در شهریار ماکیاولی هیچ چیز وجود ندارد که آن همه تنفر و تحقیر و انزجار و وحشتی را که برانگیخت توجیه کند. و همین طور چیزی در آن وجود ندارد که سزاوار ستایش شیفتگانش باشد که تفسیر اعمال و آرمان‌های خود را در آن می‌یافتند. شهریار و کارهایی که انجام آن‌ها به او توصیه می‌گردد، و هدفی که به او آموخته می‌شود تا در نظر داشته باشد همه محصول عصر ماکیاولی هستند و اندرزی که ماکیاولی می‌دهد چیزی است که تجربه به او آموخته بود و در آن زمان بهترین اندرز شناخته می‌شد و اندرزی قابل فهم و محترمانه بود.^{۳۹}

اگر این حکم درست باشد تمام شهرت ماکیاولی، تا حدود زیادی، بر اثر اشتباه بوده است. نه خود ماکیاولی بلکه خواندگانش سبب شهرت او شدند؛ و آنان نیز فقط بر اثر نفهمیدن معنای کتابش.

39. Jeffrey Pulver, *Machiavelli, the Man, His Work and His Times* (London, Herbert Joseph, 1937), p. 227.

به نظر من اظهار این مطالب فرار ناشیانه‌ای از معما (dilemma) است. این معما وجود دارد. میان تعالیم سیاسی ماکیاولی و سجایای شخصی و اخلاقی او تناقض آشکاری مشهود است. ما باید قاطعانه در جستجوی تبیین بهتری برای این معضل برآیم نه آن که اصالت و جهان‌شمولی نظریه‌ی ماکیاولی را نفی کنیم. اگر این تفسیر درست بود، البته می‌توانستیم همچنان ماکیاولی را یک رجل اجتماعی و سخنگو و مبلغ منافع سیاسی و ملی خاصی بشناسیم. اما دیگر نمی‌توانستیم او را بنیان‌گذار علم سیاست جدید و متفکری با خلاقیت عظیم بشناسیم که برداشت‌ها و نظریه‌های او جهان‌مدرن را منقلب کرده و شالوده‌های نظم اجتماعی را به لرزه درآورده است.

فصل یازدهم

پیروزی ماکیاولیسم و پیامدهای آن

ماکیاولی و رنسانس

به رغم اختلاف آراء درباره‌ی شهریار و شخصیت ماکیاولی، لااقل بر سر یک نکته اتفاق نظر کامل موجود است. همه‌ی مؤلفان تأکید می‌کنند که ماکیاولی «فرزند عصر خویش» است؛ او شاهد نوعی رنسانس است. ولی تا زمانی که مفهومی روشن و بی‌ابهام از خود رنسانس نداشته باشیم، این سخن بار مفهومی نخواهد داشت. و از این لحاظ وضعیت به طور نومیدکننده‌ای در هم و برهم است. در دهه‌های اخیر علاقه به مطالعات رنسانسی به تدریج افزایش یافته است. اکنون اطلاعات وسیع و مبهورکننده‌ای در اختیار داریم؛ به اضافه‌ی اسناد و مدارک تازه‌ای که مورخان سیاسی و تاریخ‌نگاران ادبیات، هنر، فلسفه و دین جمع‌آوری کرده‌اند. اما از نظر پرسش اصلی، یعنی «معنای» رنسانس هنوز هم گویی در تاریکی به سر می‌بریم. هیچ نویسنده‌ی جدیدی نمی‌تواند فرمول‌های مشهوری را تکرار نماید که یاکوب بورکهارت کوشید با آن‌ها تمدن رنسانس را توصیف کند. از سوی دیگر همه‌ی توصیف‌هایی که منتقدان اثر بورکهارت ارائه داده‌اند به همان اندازه‌ی فرمول‌های بورکهارت جای ایراد دارند. بسیاری از پژوهشگران، پژوهشگرانی که در رشته‌های تخصصی خود دارای اعتباری عالی هستند درصدد برآمده‌اند که به هر ترتیب شده این معضل را حل کنند. آنان به ما هشدار می‌دهند که از به کار بردن اصطلاح «رنسانس» حذر کنیم. لین تورندایک در بحثی که به تازگی درباره‌ی رنسانس کرده است می‌نویسد:

«از مورد پرسش قرار دادن رنسانس چه سودی حاصل می‌شود؟ هیچ کس تاکنون

وجود رنسانس را اثبات نکرده و هیچ کس نیز واقعاً نکوشیده است که چنین کند.^۱ ولی ما نباید صرفاً درباره‌ی نام‌ها و اصطلاحات بحث کنیم. این که رنسانس عنوانی واهی نیست و این اصطلاح منطبق با یک واقعیت تاریخی است انکارناشدنی است. اگر نیازی به اثبات وجود این واقعیت می‌داشتیم کافی بود که دو شاهد کلاسیک رنسانس را فراخوانیم و به این دو کتاب استناد کنیم؛ کتاب گالیله با عنوان گفتگو درباره‌ی دو علم جدید، و کتاب ماکیاولی به نام شهریار. مرتبط کردن این دو اثر شاید در نگاه نخست کاری ناموجه و خودسرانه به نظر رسد. زیرا که این دو کتاب موضوع‌های کاملاً متفاوتی را بررسی می‌کنند و متعلق به قرن‌های متفاوتی‌اند. و مردانی آن‌ها را نگاشته‌اند که از لحاظ اندیشه و علایق علمی و نیز استعداد و شخصیت کاملاً با یکدیگر تفاوت داشته‌اند. اما به رغم این تفاوت‌ها، این دو کتاب وجه مشترکی نیز دارند. در هر دوی آن‌ها تمایل فکری خاصی را می‌یابیم که این دو اثر را به منزله‌ی دو رویداد بزرگ و حیاتی در تاریخ تمدن عصر جدید شاخص و متمایز می‌کند. پژوهش‌های جدید نشان داده‌اند که هم ماکیاولی و هم گالیله پیش‌گامانی داشته‌اند. این دو اثر از مغزهای مؤلفان خود حاضر و آماده و تمام زره به یک‌باره به بیرون نجسته‌اند، بلکه به تمهیدات دقیق و طولانی نیاز داشته‌اند. اما همه‌ی این نکات از نوآوری این دو، چیزی نمی‌کاهد. آنچه گالیله در گفتگو درباره‌ی دو علم جدید، و آنچه ماکیاولی در کتاب خویش شهریار، ارائه داده‌اند واقعاً «علوم جدید» هستند. گالیله می‌گوید: «هدف من تأسیس علم خیلی جدیدی است که موضوعی بسیار کهن را بررسی می‌کند. شاید در [مطالعه‌ی] طبیعت هیچ موضوعی کهن‌تر از مسئله‌ی حرکت نباشد؛ که درباره‌ی آن فلاسفه کتاب‌ها نوشته‌اند که نه تعدادشان کم است و نه حجمشان کوچک. اما به رغم این‌ها من از طریق تجربه برخی خواص حرکت را کشف کرده‌ام که دانستن‌شان ضروری است. و تاکنون دیگران نه این خواص را مشاهده و نه اثبات کرده‌اند.»^۲ ماکیاولی نیز کاملاً در مقامی

1. *Journal of the History of Ideas*, IV, No. 1 (January, 1943), with contributions by Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockwood, and Lynn Thorndike.

2. Galileo, *Dialogues Concerning Two New Sciences*, Third Day. English trans. by H. Crew and Alfonso de Salvio (New York, The Macmillan Co., 1914; now Evanston, and Chicago, Northwestern University, 1939), p. 153.

بود که بتواند از کتاب خویش به همین شیوه سخن گوید. درست همان‌گونه که دینامیک گالیله شالوده‌ی علم مدرن طبیعت [= فیزیک جدید] شد، شهریار ماکیاولی نیز راه جدیدی برای علم سیاست گشود.

برای فهم تازگی این دو کتاب باید نخست تحلیلی از اندیشه‌ی قرون وسطایی به عمل آوریم. این که نمی‌توان به معنای صرفاً تقویمی رنسانس را از قرون وسطا جدا کرد امری آشکار است. قرن پانزدهم به اندیشه‌ی اسکولاستیک و به فرهنگ قرون وسطایی با رشته‌های بی‌شمار مرئی و نامرئی مرتبط و متصل است. در تداوم و پیوستگی تاریخ تمدن اروپا هیچ‌گاه گسستگی رخ نداده است. پیدا کردن نقطه‌ای در سیر این تاریخ که در آن جا قرون وسطا «پایان یابد» و عصر جدید «آغاز شود» امری محال است.^۳ اما اظهار این مطلب ضرورت یافتن خط فاصل فکری میان قرون وسطا و عصر رنسانس را نفی نمی‌کند.

متفکران قرون وسطا، از لحاظ اندیشه، به مکتب‌های گوناگون تعلق داشتند. در میان این متفکران: دیالکتیسین‌ها و عارفان، واقع‌گرایان و نام‌گرایان، بحث‌های بی‌پایانی درمی‌گرفت. اما به رغم وجود این مکتب‌ها، مرکز فکری مشترکی وجود داشت که طی قرن‌ها استوار و تغییرناپذیر پابرجا مانده بود. شاید برای درک وحدت اندیشه‌ی قرون وسطایی راهی بهتر و آسان‌تر از مطالعه‌ی این دو کتاب نباشد: در باب سلسله‌مراتب آسمانی و در باب سلسله‌مراتب کلیسایی. مؤلف این دو اثر شناخته شده است. در قرون وسطا این دو اثر را به دیونیسوس آریوپاگیتا^۴ منسوب می‌کردند، او مرید پولس قدیس بود و پولس او را به دین مسیحیت درآورده و غسل تعمید داده بود. اما این افسانه‌ای بیش نیست. نویسنده‌ی این کتاب‌ها احتمالاً یک نوافلاطونی پیرو پروکلوس^۵ بوده است. این دو اثر بر پایه‌ی پذیرش نظریه‌ی فیضان (emanation) [فلوٹین]، بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، نوشته شده‌اند. طبق نظریه‌ی فیضان برای فهم هر چیز باید همیشه به اصل نخستین آن بازگردیم و باید نشان دهیم

۳. در عباراتی که در پی می‌آید برخی از نکاتی را که در مقاله‌ی زیر آورده‌ام در این جا تکرار می‌کنم:

E. Cassirer, "The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance", *The Yale Journal of Biology and Medicine*, XVI, No. 2 (December, 1943), 109 ff

4. Dionysius Aeropagita

5. Proclus

به چه طریقی این چیز از آن اصل صادر شده است. اصل نخستین که علت و منشأ همه‌ی چیزهاست احدیت است، امر مطلق است. این احدیت مطلق در چندگانگی [= کثرت] اشیاء گسترش می‌یابد، این گسترش فرایندی تکاملی به معنای جدید نیست بلکه بیشتر سیری قهقرایی است. زنجیری طلایی کل جهان را به هم پیوند داده است و آن را پابرجا نگاه می‌دارد. هومر نیز در قطعه‌ی مشهوری از ایلیاد از این زنجیر سخن می‌گوید. همه چیز، خواه مادی و خواه معنوی، ملایک مقرب، فرشتگان، اسرافیل، کروبیان و همه‌ی دیگر خدمت‌گزاران (legions) بارگاه آسمانی، انسان، طبیعت جان‌دار، ماده‌ی بی‌جان، همه‌ی این‌ها با این زنجیر طلایی در پای خدا به بند کشیده شده‌اند. دو سلسله مراتب مختلف وجود دارد، یکی سلسله مراتب وجود و دیگری سلسله مراتب ارزش. اما این دو در تقابل با یکدیگر نیستند. این دو متناظر با یکدیگرند و کاملاً با یکدیگر هماهنگ‌اند. مرتبه‌ی ارزش به مرتبه‌ی وجود وابسته است. آن‌که در نردبان وجود در پایین جای دارد در نردبان اخلاق نیز همان‌گونه است. هر اندازه چیزی از اصل نخستین یعنی از سرچشمه‌ی همه‌ی چیزها دورتر باشد همان قدر نیز درجه‌ی کمال آن کم‌تر است.

در سراسر قرون وسطا کتاب‌های دیونسیوس دروغین را در باب سلسله مراتب آسمانی و در باب سلسله مراتب کلیسایی به طور وسیع و با اشتیاق می‌خواندند. این دو اثر از منابع اصلی فلسفه‌ی اسکولاستیک بودند. نظامی که در این دو کتاب ساخته و پرداخته شده بود نه فقط اندیشه‌های مردمان را تحت تأثیر قرار می‌داد، بلکه با عمیق‌ترین عواطف آنان نیز پیوند می‌یافت، این نظام به طرق مختلف خود را در کل نظام اخلاقی، دینی، علمی و اجتماعی متجلی می‌ساخت. در کیهان‌شناسی ارسطویی، خدا به عنوان «جنبانده‌ی ناجنبنده‌ی» کیهان توصیف شده است. او منشأ غایی حرکت است. اما خود در سکون به سر می‌برد. او نیروی محرک خود را نخست به چیزهایی که به او نزدیک‌ترند یعنی به بالاترین افلاک آسمان منتقل می‌کند و از آن جا این نیرو سیر نزولی خود را آغاز می‌کند و به درجات مختلف به جهان ما، به زمین و به عالم تحت قمر، یعنی جهان زیر ماه می‌رسد. اما در جهان زیر ماه دیگر کمال آسمانی را نمی‌یابیم. جهان برین، جهان اجسام آسمانی، از ماده‌ای فسادناپذیر و معدوم‌ناشدنی یعنی از ائیر یا عنصر پنجم درست شده است، حرکت این اجسام آسمانی جاودان است. جهان زیر ماه محل کون و فساد است، هر چیز تباه و معدوم

می‌شود؛ و هر حرکتی پس از اندک مدتی به سکون می‌انجامد. میان جهان برین و جهان زیرین فرق بارزی وجود دارد، این دو جهان از یک ماده ساخته نشده‌اند و از قوانین حرکت یکسانی تبعیت نمی‌کنند. همین اصل در مورد ساختار جهان سیاسی و اجتماعی نیز صادق است. در حیات دینی، سلسله مراتب کلیسایی را می‌یابیم که از پاپ که در رأس آن است آغاز می‌شود و به کاردینال‌ها، سراسقف‌ها و اسقف‌ها و به روحانیون رده‌های پایین‌تر می‌رسد. در دولت، بالاترین قدرت در وجود امپراتور متمرکز شده است که او این قدرت را به زیردستان خود یعنی به شاهزادگان، دوک‌ها، و دیگر خدمت‌گزاران تفویض می‌کند. این نظام فئودالی همتا و المثنای نظام سلسله مراتبی کلی است؛ این نظام فئودالی بیان و سمبل آن نظام کلی کیهانی است که خداوند برپاداشته و از این رو نظامی جاودان و تحول‌ناپذیر است. نظام فئودالی در سراسر قرون وسطا حکم‌فرما بود، و نیروی خود را در همه‌ی حوزه‌های زندگی بشر نشان می‌داد. اما در نخستین قرن‌های رنسانس، در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، صورت این نظام تغییر کرد. این تغییر، ناگهانی و یک‌باره رخ نمود. ما با فروریزی کامل، الفا یا رد آشکار اصول بنیادی تفکر قرون وسطایی برخورد نمی‌کنیم. اما در این نظام سلسله مراتبی که چنان محکم و استوار می‌نمود، شکافی از پی شکاف دیگر هویدا شد. این نظام نابود نشد؛ اما به تدریج ناپدید شد و اعتبار بی‌چون و چرای خود را از دست داد. جای نظام کیهان‌شناسی ارسطویی را نظام کوپرنیکوس گرفت. در نظام کوپرنیکوس دیگر تمایزی میان جهان «برین» و جهان «زیرین» وجود ندارد. حرکت همه‌ی اجسام، خواه حرکت زمین باشد خواه حرکت اجسام آسمانی، از قواعدی یکسان تبعیت می‌کنند. جوردانو برونو^۶ نخستین متفکری بود که تفسیری مابعدالطبیعی از نظام کوپرنیکوس ارائه داد. بنا بر عقیده‌ی او جهان یک کل نامتناهی است که سراسر آن را روح نامتناهیِ الهی پر کرده و جاندار ساخته است. در کیهان هیچ نقطه‌ی متمایزی وجود ندارد؛ نه «بالایی» هست نه «پایینی». در قلمرو سیاسی نیز نظام فئودالی تجزیه شد و پایه‌هایش سست گشت. در ایتالیا کالبد‌های سیاسی از نوع کاملاً متفاوتی ظهور کردند. حکومت‌های جبار در دوره‌ی رنسانس یا به دست مردان منفرد که فرمان‌روایان بزرگ عصر بودند استقرار یافتند و یا به دست

خاندان‌های بزرگ پایه‌گذاری شدند؛ مانند: خاندان ویسکونتی^۷ یا اسفورتزاس^۸ در میلان، خاندان مدیچی در فلورانس و خاندان گونتزاگاس^۹ در مانتوا.^{۱۰}

دولتِ دنیویِ مدرن

صحنه‌ای که توصیف شد، پس زمینه‌ی سیاسی و فکری کلی را تشکیل می‌داد که شهریار ماکیاولی در آن شکل گرفت؛ و چنانچه از همین زاویه به شهریار بنگریم، در مشخص کردن معنایش و تعیین جای راستین آن در تحول فرهنگ اروپایی هیچ مشکلی نخواهیم داشت. هنگامی که ماکیاولی طرح نوشتن کتاب خود را می‌ریخت، مرکز ثقل جهان سیاسی جابه‌جا شده بود. نیروهای تازه‌ای در صحنه‌ی سیاسی ظاهر شده بودند که می‌بایست به حساب آورده شوند – نیروهایی که در نظام قرون وسطایی کاملاً ناشناخته بودند. هنگام مطالعه‌ی شهریار ماکیاولی از این شگفت‌زده می‌شویم که چه اندازه همه‌ی اندیشه‌ی ماکیاولی بر همین پدیده‌ی جدید متمرکز شده است. هر زمان که او از شکل‌های معمول حکومت سخن می‌گوید مانند جمهوری‌های شهری، یا سلطنت‌های موروثی، سخن او خیلی موجز و مختصر است. گویی که همه‌ی این شکل‌های کهن و زمانی افتخارآمیز حکومت به سختی می‌توانند کنجکاوی ماکیاولی را برانگیزند، گویی از نظر علاقه‌ی علمی ماکیاولی این حکومت‌ها درخور توجه نیستند. اما وقتی او شروع به توصیف مردان جدید می‌کند و موقعی که «شهریاری‌های جدید/ principality» را تحلیل می‌کند با لحن کاملاً متفاوتی سخن می‌گوید. او نه فقط علاقه‌مند بلکه شیفته و فریفته شده است. در هر کلمه‌ای که ماکیاولی درباره‌ی سزار بورژیا نوشته است این فریفتگی شدید و غریب را احساس می‌کنیم. شیوه‌ی نگارش ماکیاولی در توصیف روشی که سزار بورژیا به کار می‌بندد تا از دست دشمنان خود آسوده شود، هم از لحاظ سبک نگارش و هم از لحاظ غنای اندیشه ممتازترین نمونه‌ی نوشته‌های اوست.^{۱۱} حتی مدت‌ها پس از سقوط سزار بورژیا، ماکیاولی هنوز هم فریفته‌ی دولت جدید او بود. «دوکا والتینو»^{۱۲} [سزار

7. Visconti

8. Sforzas

9. Gonzagas

10. Mantua

11. *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell' ammazzare Vitellozzoe Vitelli*, The etc. English trans. by Farnsworth, "Works of Nicholas Machiavel", II, 481-490.

12. Duca Valentino

بورژیا، به ایتالیایی هزاره بورجا] همیشه در ذهن ماکیاولی نمونه‌ی کلاسیک دولت جدید باقی ماند. وی صراحتاً اعتراف می‌کند که اگر قرار بود که خود او دولت جدیدی پایه‌گذاری کند همیشه از الگوی مشهور سزار بورژیا تبعیت می‌کرد.^{۱۳}

این سخنان را نمی‌توان به حساب همدلی شخصی ماکیاولی با سزار بورژیا گذاشت. ماکیاولی دلیلی نداشت که او را دوست بدارد بلکه برعکس دلایلی قوی داشت که از او بترسد. وی همیشه به قدرت دنیوی پاپ معترض بود؛ زیرا برای حیات سیاسی ایتالیا آن را یکی از بزرگ‌ترین خطرات می‌شناخت. و هیچ‌کس بیشتر از سزار بورژیا در گسترش سلطه‌ی دنیوی کلیسا نکوشیده بود. بعلاوه ماکیاولی نیک آگاه بود که چنانچه سیاست سزار بورژیا موفق می‌شد ویرانی جمهوری فلورانس را در پی می‌داشت. پس چگونه است که به رغم این مسائل، وی از این دشمن زادگاه خود نه فقط با ستایش بلکه با نوعی حرمت سخن می‌گوید؛ حرمتی که شاید هیچ‌گاه مورخ دیگری برای سزار بورژیا احساس نکرده است؟ اما این موضوع فهم‌پذیر می‌شود چنانچه به یاد آوریم که علت واقعی ستایش ماکیاولی از سزار بورژیا، خود آن شخص نیست بلکه ساختار دولت جدیدی است که او آفریده است. ماکیاولی نخستین تفکری بود که کاملاً پی‌برد که این ساختار سیاسی جدید واقعاً چه معنایی دربردارد. او منشأ این ساختار جدید را دیده بود و اثراتش را پیش‌بینی می‌کرد. او در اندیشه‌ی خود تمامی مسیر آینده‌ی حیات سیاسی اروپا را پیشاپیش می‌دید. واقعیت پیدا کردن همین ساختار جدید بود که او را بر آن داشت تا شکل این امیرنشین‌های جدید [یا شهریارهای جدید] را با دقت زیاد و به طور همه‌جانبه مطالعه کند. ماکیاولی کاملاً آگاه بود که هرگاه مقایسه‌ای میان نظریه‌ی او با نظریه‌های سیاسی پیشین صورت گیرد نظریه‌ی او غیرعادی شناخته خواهد شد. بنابراین برای غیرعادی بودن سیر اندیشه‌اش پوزش می‌طلبد. ماکیاولی در شهریار می‌نویسد:

هیچ‌کس نباید شگفت‌زده شود از این که در بحث درباره‌ی امیرنشین‌ها و پادشاهی‌ها و دولت‌هایی که خصلتی کاملاً جدید دارند نمونه‌های برجسته و عالی آن‌ها را مثال زنم.... از این رو می‌گویم که در شهریارهای جدید که خود

13. *Lettere familiari*, CLIX, ed. Ed. Alvisi (Florence, 1883), p. 394.

شهریار تازه آن را پی افکنده است نگاه‌داشت فرمانروایی‌اش کم و بیش دشوار خواهد بود، و رویارویی با این مشکل به توانایی‌های شخص او بستگی دارد. چون این شخص از موقعیت یک شهروند ساده به مقام شهریاری رسیده است خود دلیل بر دلاوری و کیاست، یا لااقل، بخت بلند اوست و احتمالاً همین‌ها نیز همان شخص را یاری خواهند کرد تا بسیاری از دشواری‌هایی را که پیش خواهد آمد از میان بردارد.^{۱۴}

ماکیاولی با تحقیر و ریشخند آشکار از دولت‌هایی که بر سنت محض یا اصلِ شرع تکیه دارند سخن می‌گوید. او اعلام می‌کند که دولت‌هایی که کلیسا برپا داشته است بخت بلندی دارند زیرا که قوانین کهن شرع و مرجعیتی مقدس آن‌ها را همچون دژی استوار در برگرفته و نگهبان آن‌هاست. از این رو حکومت‌های دین‌سالار به آسانی از خود حراست می‌کنند. ماکیاولی می‌نویسد:

اما چون این حکومت‌های دین‌سالار تحت سرپرستی و راهنمایی بی‌واسطه‌ی خداوند متعال قرار دارند که هم آن‌ها را برپا داشته و هم نگهبان آن‌هاست؛ و چون اعمالِ الهی از حدود فهم ما بسیار بالاتر است، پس بی‌پروایی و گستاخی خواهد بود چنانچه آدمی فانی وانمود کند که می‌تواند این امور را توضیح دهد. از این رو بهتر است که مرا از وارد شدن در این مبحث معاف دارند.^{۱۵}

برای برانگیختن علاقه‌ی ماکیاولی چیزی غیر از این شکل‌های آرام و صلح‌آمیز حکومت لازم بود، او به کالبدی سیاسی نیاز داشت که به زور برپا شده باشد و با زور هم نگاه‌داشته شود.

اما جنبه‌ی سیاسی، یگانه جنبه‌ی نظریه‌ی ماکیاولی نیست. برای آن که تمامی هدف و منظور نظریه‌ی ماکیاولی را بفهمیم باید آن را در چشم‌انداز وسیع‌تری قرار دهیم. باید به دیدگاه سیاسی او، دیدگاه فلسفی‌اش را نیز بیفزاییم. این جنبه از نظریه‌ی او به ناحق نادیده گرفته شده است. سیاستمداران و جامعه‌شناسان و مورخان بر سر تحلیل و تفسیر و نقد شهریار ماکیاولی بایکدیگر رقابت داشته‌اند. اما در کتاب‌های درسی تاریخ فلسفه‌ی جدید هیچ فصلی وجود ندارد که به نظریه‌ی ماکیاولی

14. *The Prince*, chap. VI, *op. cit.*, II, 223 f

15. *Idem*, chap. XI *op. cit.*, II, 281.

اختصاص یافته باشد. این موضوع از لحاظی فهم‌پذیر و توجیه‌شدنی است. ماکیاولی به معنای کلاسیک و قرون وسطایی فلسفه، فیلسوف نبود. وی نظامی نظری نداشت، و حتی نظامی سیاسی نیز ارائه نداد. با این وصف کتاب ماکیاولی به طور غیرمستقیم تأثیر زیادی بر تحول کلی اندیشه‌ی فلسفی مدرن گذاشته است. زیرا او نخستین کسی بود که مصممانه و بی‌چون و چرا از تمامی سنت اسکولاستیک گسست و ستون فقرات این سنت را که نظام سلسله مراتبی بود درهم شکست.

فیلسوفان قرون وسطا پیاپی این گفته‌ی پولس قدیس را نقل می‌کردند که تمامی قدرت از خداوند است.^{۱۶} منشأ الهی دولت عموماً پذیرفته و تصدیق شده بود؛ و تا آغاز دوران مدرن هنوز هم این اصل به قوت خود باقی بود. مثلاً این اصل را در کمال پختگی اش در نظریه‌ی سوآرز^{۱۷} می‌یابیم.^{۱۸} حتی سرسخت‌ترین مبارزان استقلال و حاکمیت قدرت دنیوی، جرئت انکار این اصل حکومت الهی (theocratic) را نداشتند. اما ماکیاولی حتی به این اصل حمله نمی‌کند، بلکه فقط آن را نادیده می‌گیرد. وی بر اساس تجربه‌ی سیاسی خود سخن می‌گوید. و تجربه‌اش به او آموخته بود که قدرت سیاسی حقیقی و واقعی، همه چیز هست اما الهی نیست. او مردانی را دیده بود که بنیان‌گذار «شهریاری‌های جدید» بودند و او مشتاقانه روش‌های آنان [را در کسب قدرت سیاسی و حفظ آن] مطالعه کرده بود. این اندیشه که قدرت این شهریاری‌های جدید از جانب خداوند به این فرمانروایان تفویض شده است نه فقط پوچ بلکه کفرگویی بود. ماکیاولی در مقام یک واقع‌بین سیاسی می‌بایست یک بار و برای همیشه اساس نظام قرون وسطایی سیاسی را به تمامی کنار نهد. در نظر او این ادعا که پادشاهان از جانب خداوند به فرمانروایی رسیده‌اند کاملاً واهی بود. این ادعا ساخته و پرداخته‌ی تخیل است نه اندیشه‌ی سیاسی. ماکیاولی در فصل پانزدهم شهریار می‌گوید:

آنچه باقی مانده این است که نشان دهیم شهریار با زبردستان و دوستان خود باید چگونه رفتاری داشته باشد. اما چون در این موضوع بسیار نوشته‌اند شاید سخن مرا در این باره حمل بر خودبزرگ‌بینی کنند بویژه که در این موضوع نظر

16. St. Paul, Romans, 13. 1.

17. Suarez

۱۸. رجوع کنید به کتاب اتوفون‌گیر که که مشخصات آن در پی‌نویس شماره‌ی ۴ فصل نهم همین کتاب آمده است. ترجمه‌ی انگلیسی آن، ص ۷۱.

من با نظر دیگران فرق بسیار دارد. ولی چون فقط برای راهنمایی کسانی که خواهان آن‌اند می‌نویسم و چون من شخصاً از نزدیک با امور سیاسی آشنایی کامل حاصل کرده‌ام بهتر آن دیدم که امور سیاسی را آن‌گونه که واقعاً هستند نشان دهم نه آن که با مدل‌های خیالی جمهوری‌ها و شهریاری‌هایی که هرگز وجود نداشته‌اند و نخواهند داشت قوه‌ی تخیل را (همچنان که برخی نویسندگان کرده‌اند) به شگفتی وادارم.^{۱۹}

ماکیاولی از شیوه‌های معمول و مرسوم جدل اسکولاستیکی تبعیت نمی‌کند. وی هرگز درباره‌ی تعالیم سیاسی یا اندرزهای سیاسی بحث و استدلال نمی‌نماید. از نظر او امور واقع حیات سیاسی یگانه استدلال‌های معتبرند. کافی است که به «طبیعت امور» اشاره کنیم تا نظام سلسله مراتبی کلیسا و نظام حکومت روحانیون فروریزد. در این جا نیز میان کیهان‌شناسی جدید و سیاست جدید دوره‌ی رنسانس رابطه‌ای نزدیک مشاهده می‌کنیم. در هر دو آن‌ها [یعنی کیهان‌شناسی جدید و علم جدید سیاست] فرق میان جهان «برین» و جهان «زبرین» از میان رفته است. اصول و قوانین طبیعی یکسانی بر جهان زیرین و جهان برین حاکم است. پدیده‌ها، هم در نظام فیزیکی و هم در نظام سیاسی هم‌سطح‌اند. ماکیاولی با همان ذهنیتی جنبش‌های سیاسی را مطالعه و تحلیل کرد که یک قرن بعد گالیله حرکت اجسام در حال سقوط را مورد تحقیق قرار داد. بدین ترتیب ماکیاولی بنیان‌گذار نوع جدیدی از علم ایستایی (statics) سیاسی و علم پویایی (تحول / dynamics) سیاسی شد. از سوی دیگر این مطلب نیز درست نیست که بگوییم یگانه هدف ماکیاولی این بوده است که تا آن‌جا که برایش امکان دارد واقعیات سیاسی را به طور دقیق و واضح توصیف کند. اگر هدفش فقط این بود، او یک مورخ می‌شد نه یک نظریه‌پرداز سیاسی. یک نظریه چیزهای خیلی بیشتری می‌طلبد؛ یک نظریه نیازمند اصل سازنده‌ای است که امور واقع گردآوری شده را ترکیب و متحد کند. دولت دنیوی مدت‌ها پیش از ماکیاولی وجود داشته است. یکی از نخستین نمونه‌های دنیوی شدن (secularization) کامل حیات سیاسی، دولتی است که فردریک دوم در جنوب ایتالیا تأسیس کرده بود. این دولت سیصد سال قبل از آن‌که ماکیاولی کتابش را بنویسد

19. *The Prince, op. cit., II, 320.*

تشکیل شده بود. این حکومت به معنای مدرن یک حکومت مطلقه‌ی سلطنتی بود و خود را از نفوذ کلیسا به تمامی آزاد کرده بود. کارگزاران این دولت نه روحانیون بلکه افراد غیرروحانی بودند. در اداره‌ی امور آن، مسیحیان و یهودیان و مسلمانان سهمی برابر داشتند. هیچ کس را بر پایه‌ی دلایل صرفاً مذهبی کنار نمی‌گذاشتند. در دربار فردریک دوم تبعیض میان مذاهب و ملت‌ها و نژادها امری ناشناخته بود، آنچه اهمیت داشت منافع دولت دنیوی یا دولت زمینی بود.

این واقعیت کاملاً جدیدی بود، واقعیتی که در تمدن قرون وسطا مانند نداشت. اما این واقعیت هنوز بیان و توجیه تئوریک خود را نیافته بود. فردریک دوم را همیشه مرتد می‌شناختند. کلیسا دوبار او را تکفیر کرد. دانه مشخصاً تحسین‌اش می‌کرد و او را نمونه‌ی یک پادشاه بزرگ می‌شناخت، اما به رغم این احساس، دانه در کمدی الاهی: دوزخ، او را در رده‌ی مرتدان قرار داده و به آتش جهنم محکوم کرده است.^{۲۰} کتاب قانون فردریک دوم را «شناسنامه‌ی دیوان‌سالاری [بوروکراسی] مدرن» نامیده‌اند. گرچه فردریک دوم در اعمال سیاسی خود متجدد بود اما در اندیشه‌های خویش به هیچ وجه متجدد نبود. هنگامی که وی درباره‌ی خود و منشأ امپراتوری‌اش سخن می‌گوید، سخنش، سخن یک شکاک یا مرتد نیست بلکه سخن یک عارف است. او همیشه ادعا می‌کرد که با خدا رابطه‌ی بی‌واسطه‌ای دارد و همین رابطه‌ی شخصی‌اش است که او را از قید نفوذ و خواست‌های کلیسا آزاد ساخته است. زندگی‌نامه‌نویس فردریک دوم افکار و احساسات او را چنین توصیف می‌کند:

مشیت الاهی او را و فقط او را برگزیده بود تا مستقیماً بر تخت سلطنت بنشاند. معجزه‌ی فیض الاهی، آخرین فرد از سلسله‌ی هوهنشتاوفن^{۲۱} را در هاله‌ای از جلال جبروت سحرآمیز پیچیده بود که از هر فرمانروای دیگری بسیار خیره‌کننده‌تر بود و دیدنش برای خاکیان نامقدور. دوران‌دیشی فعلیت غایت‌مند خداوند، امپراتور را دربر نمی‌گرفت بلکه خدا را به منزله‌ی خرد اعلا در او متجلی می‌ساخت. از این رو او را «رهبر راه خرد» نامیده‌اند.^{۲۲}

20. Dante, *Inferno*, X, 119 ff.

21. Hohenstaufen

22. Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second*. English version by E. O. Lorimer (London, Constable & Co. 1931), p. 253.

برای آگاهی از جزئیات آن، رجوع کنید به فصل پنجم، ص ۲۱۵-۳۶۸.

دین و سیاست

در نظر ماکیاولی این‌گونه برداشت‌های عرفانی کاملاً بی‌معنی شده بودند. در نظریه‌ی او همه‌ی تصوّرات (ideas) و ایده‌آل‌های حکومت روحانیون (theocratic) ریشه‌کن شده بودند. اما ماکیاولی هرگز طرفدار جدایی سیاست از دین نبود. او مخالف کلیسا بود اما دشمن دین نبود. بلکه برعکس عقیده داشت که دین یکی از عناصر ضروری حیات اجتماعی بشر است. اما در نظام وی، دین نمی‌تواند مدعی داشتن حقیقتی مطلق و مستقل و جزمی باشد. ارزش و اعتبار دین کاملاً وابسته به نفوذش در حیات سیاسی است.

اما با این معیار، مسیحیت در پایین‌ترین رده جای می‌گیرد. زیرا مسیحیت سخت مخالف دلاوری و رشادت و همه‌ی فضایل واقعی سیاسی است. مسیحیت مردان را سست و زن‌صفت کرده است. ماکیاولی می‌گوید: «دین ما به جای آن که قهرمانان را به مقام قدیسی برساند کسانی را به این مقام رسانده است که خوار و زیون بوده‌اند.» در حالی که «مشرکان [در رُم پیش از پیروزی مسیحیت] کسانی را به مقام خدایی می‌رساندند که جلال و شکوه دنیوی داشتند، مردانی چون فرماندهان و فرمانروایان بزرگ کشور را.»^{۲۳} بنا بر نظر ماکیاولی کاربرد مشرکانه‌ی دین یگانه کاربرد عقلانی دین است. در رُم، دین می‌توانست به جای آن که سرچشمه‌ی ضعف دولت باشد، منبع اصلی عظمت آن گردد. رُمی‌ها همیشه از دین برای اصلاح دولت و پیگیری جنگ‌ها و ایجاد آشوب سود می‌جسته‌اند.^{۲۴} اینکه آیا آنان این کار را از روی نیت خیر می‌کردند یا حسابگرانه، چندان اهمیتی ندارد. همین دلیل خردمندی بزرگ سیاسی نوماپومپیلیوس^{۲۵} در کار سیاست بود. وی ادعا می‌کرد که قوانین خود را از منبع فوقی طبیعی دریافت کرده است؛ و مردم را متقاعد ساخته بود که این قوانین از طریق گفتگو با فرشته اگر یا^{۲۶} به او نازل شده است.^{۲۷} بنابراین حتی در نظام ماکیاولی، دین ضروری است. اما دین دیگر هدفی فی‌نفسه نیست بلکه صرفاً وسیله‌ای در دست فرمانروایان شده است. دین اساس و شالوده‌ی حیات اجتماعی بشر نیست؛ اما سلاح پرتوانی در مبارزات سیاسی است. این سلاح باید توان خود را در عمل نشان دهد. دین صرفاً انفعالی یعنی دینی که به جای سازمان دادن جهان، از آن گریزان و

23. *Discourses*, Bk II, chap. II24. *Idem*, Bk I, chap. XIII.

25. Numa Pompilius

26. Egeria

27. *Idem*, Bk I, chap. XI

روی گردان باشد سبب ویرانی بسیاری از پادشاهی‌ها و دولت‌ها شده است. دین فقط وقتی خوب است که سامان نیک پدید آورد، و سامان نیک نیز عموماً با بخت نیک و موفقیت در کارها همراه است.^{۲۸} در این جا آخرین گام برداشته شده است. دین دیگر دربردارنده‌ی هیچ رابطه‌ای با نظم فراباش (transcendent) امور نیست و همه‌ی ارزش‌های معنوی و روحانی خود را از دست داده است. فراگرد دنیوی شدن به فرجام خود رسیده است؛ زیرا اکنون دولت دنیوی نه فقط به عنوان یک واقعیت شناخته شده (de facto) بلکه به طور قانونی (de Jure) نیز به رسمیت شناخته شده است. دولت دنیوی مشروعیت قطعی تئوریک خود را به دست آورده است.

فصل دوازدهم

استلزامات نظریه‌ی جدید درباره‌ی دولت

جدا شدن دولت از دین، مابعدالطبیعه و اخلاق و دیگر
شکل‌های حیات فرهنگی و خطرات این جدایی

کل استدلال ماکیاولی روشن و همساز و منطقی‌شده ناپذیر است. اگر مقدمات نظریه‌ی او را بپذیریم نمی‌توانیم نتایج آن را مردود بدانیم. با ماکیاولی در آستانه‌ی جهان مدرن قرار گرفته‌ایم. غایت مطلوب حاصل شده بدین معنی که دولت استقلال کامل خود را به دست آورده است. اما این غایت به بهای گزافی به دست آمده است. دولت کاملاً مستقل است اما در عین حال کاملاً جداست. تیغ برای اندیشه‌ی ماکیاولی همه‌ی آن رشته‌هایی را قطع کرده است که در نسل‌های پیشین دولت را به کل آلی وجود انسانی متصل می‌ساختند. جهان سیاست ارتباط خود را نه فقط با دین یا با مابعدالطبیعه بلکه با دیگر شکل‌های حیات اخلاقی و فرهنگی بشر نیز از دست داده است. جهان سیاست تک و تنها در خلأ معلق شده است.

نمی‌توان انکار کرد که این جدایی کامل، آستن پی آمده‌های بسیار خطرناکی بود. در نادیده گرفتن یا کوچک شمردن این پی آمده‌ها سودی نیست. ما باید آن‌ها را رو در رو ببینیم. البته نمی‌خواهم بگویم که ماکیاولی کاملاً از همه‌ی استلزامات نظریه‌ی سیاسی خویش آگاه بوده است. در تاریخ اندیشه‌ها، این امر به هیچ وجه غیرعادی نیست که متفکری نظریه‌ای ارائه دهد که هدف و معنای آن از نظر خود او پنهان مانده باشد. از این لحاظ، در واقع باید میان ماکیاولی و ماکیاولیسم تمایز بارزی قائل شویم. در ماکیاولیسم بسیاری چیزهاست که ماکیاولی نمی‌توانست پیش‌بینی کند. وی بر اساس تجربه‌ی شخصی خود، تجربه‌ی دبیر [شورای فرمانروای] دولت

فلورانس، داوری می‌کرد و سخن می‌گفت. وی با علاقه‌ی وافری ظهور و سقوط «شهریاری‌های جدید» را مطالعه می‌نمود. اما آن حکومت‌های جبّار و کوچک ایتالیای سده‌ی شانزدهم کجا و سلطنت‌های مطلقه‌ی سده‌ی هفدهم و شکل‌های دیکتاتوری مدرن کجا؟ ماکیاولی روش‌هایی را که سزار بورژیا برای سرکوب مخالفان خود به کار می‌بست می‌ستود؛ اما این روش‌ها در مقایسه با تکنیک تبه‌کاری‌های سیاسی بسیار پیشرفته‌ی عصر ما فقط بازی کودکانه‌ای به نظر می‌آیند. ماکیاولیسم چهره‌ی حقیقی و خطرات واقعی خود را هنگامی نشان داد که اصولش در صحنه‌ای وسیع‌تر و در اوضاع سیاسی کاملاً جدید به کار گرفته شدند. شاید از این لحاظ بتوان گفت که پی‌آمدهای نظریه‌ی ماکیاولی تا عصر خود ما روشن نشده بودند. اکنون، گویی، می‌توان ماکیاولیسم را در آئینه‌ی درشت‌نمایی مطالعه کرد.

عامل دیگری نیز وجود داشت که مانع پختگی کامل ماکیاولیسم می‌شد. در قرن‌های پس از ماکیاولی، یعنی در قرن‌های هفدهم و هجدهم آموزه‌ی او نقش مهمی در حیات سیاست عملی ایفا کرد. اما از نظر تئوریک هنوز نیروهای عقلانی و اخلاقی عظیمی وجود داشتند که نفوذ ماکیاولیسم را خنثی می‌نمودند. متفکران سیاسی این دوره، به استثنای هابز، همه طرفدار «نظریه‌ی حق طبیعی» درباره‌ی دولت بودند. گروتیوس^۱ پوفندورف^۲ روسو و لاک به دولت به منزله‌ی وسیله می‌نگریستند نه هدفی فی‌نفسه. مفهوم دولت «توتالیترا» (= استبداد فراگیر، استبداد تمامت‌خواه) در نظر این متفکران مفهومی ناشناخته بود. در نظر اینان همیشه حوزه‌ای از زندگی فردی و آزادی فردی وجود داشت که دولت حق تجاوز بدان را نداشت. دولت و فرمانروا به طور کلی مستقل از قانون بودند. اما این سخن فقط به این معنی بود که آنان از الزام و اجبار قانون آزادند نه که ملزم به رعایت تکالیف اخلاقی نباشند. ولی از آغاز قرن نوزدهم، ناگهان همه‌ی این‌ها مورد تردید قرار گرفتند. رمانتیسیسم حمله‌ی شدیدی به نظریه‌ی حقوق طبیعی کرد. نویسندگان و فیلسوفان رمانتیک در مقام معتقدان سرسخت «روح‌باوری و معنویت» سخن می‌گفتند. اما دقیقاً همین روح‌باوری و معنویت مابعدالطبیعی بود که راه را برای ماتریالیسم خشن و مبارزه‌جو در حیات سیاسی هموار کرد. در این مورد حقیقت

1. Grotius

2. Pufendorf

خیلی جالب و فوق‌العاده این است که متفکران ایده‌آلیست سده‌ی نوزدهم مانند فیخته و هگل طرفدار ماکیاولی و مدافع ماکیاولیسم شدند. پس از فروری نظریه‌ی حقوق طبیعی (درباره‌ی دولت)، آخرین مانع بر سر راه پیروزی ماکیاولیسم برداشته شد. دیگر نیرویی عقلانی یا اخلاقی وجود نداشت که با ماکیاولیسم مقابله کند و آن را خنثی نماید. پیروزی‌اش کامل بود و به نظر می‌آمد که هیچ نیروی مخالفی توان مقابله با آن را نداشته باشد.

مسئله‌ی اخلاق نزد ماکیاولی

در این موضوع که شهریار ماکیاولی حاوی غیراخلاقی‌ترین رهنمودهاست و ماکیاولی همه نوع خدعه و نیرنگ، پیمان‌شکنی و بی‌رحمی را به فرمانروا توصیه می‌کند جای شک نیست. اما بسیاری از نویسندگان عمداً چشمان خود را بر این حقیقت مسلم می‌بندند، و به جای تبیین آن، تلاش بسیار می‌نمایند تا آن را انکار کنند. آنان می‌گویند گرچه اقداماتی که ماکیاولی توصیه کرده است، فی‌نفسه قابل اعتراض‌اند، اما منظور از اتخاذ چنین اقداماتی فقط «خیر و صلاح عمومی» است. فرمانروا می‌باید خیر و صلاح عمومی را محترم شمرد. اما در شهریار کجا می‌توان این قید ذهنی را پیدا کرد؟ برعکس، شهریار به شیوه‌ای کاملاً متفاوت و آشتی‌ناپذیر سخن می‌گوید. کتاب با بی‌تفاوتی کامل، راه‌ها و وسایلی را شرح می‌دهد که از طریق آن‌ها می‌توان قدرت سیاسی را به چنگ آورد و نگاه داشت.

اما درباره‌ی به‌کارگیری درست این قدرت کلمه‌ای نمی‌گوید. کتاب، به‌کارگیری این قدرت را محدود به در نظر گرفتن مصالح کشور نمی‌کند. فقط قرن‌ها پس از ماکیاولی، میهن‌پرستان ایتالیایی شروع به خواندن تمامی ایده‌آلیسم سیاسی و ملی خود در کتاب ماکیاولی کردند. آلفیری می‌گوید که در تک‌تک کلمات ماکیاولی همین روح را می‌یابیم، یعنی روح عدالت، عشق پرشور به آزادی، علو طبع و حقیقت‌جویی. آن کس که اثر ماکیاولی را به شیوه‌ای درست بفهمد باید شیفته‌ی آزادی و عاشق روشن‌اندیش همه‌ی فضایل سیاسی بشود.^۳

ولی این پاسخ، نوعی رجزخوانی است نه پاسخی ثوریک. شهریار ماکیاولی را

3. Alfieri, *Del Principe e delle lettere*, cap. VIII.

نمی‌توان رساله‌ای اخلاقی یا کتابی درباره‌ی فضایل سیاسی شناخت. نیازی نیست که در این جا وارد بحث این مسئله‌ی مجادله‌انگیز شویم که آیا فصل آخر شهریار که فراخوان معروف ماکیاولی برای رهایی ایتالیا از یوغ بربرهاست بخش مدغم کتاب است یا آن که بعداً به کتاب الحاق شده است. بسیاری از پژوهشگران مدرن از کتاب شهریار ماکیاولی به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویی کل کتاب چیزی نیست جز مقدمه‌ای برای فصل پایانی آن. گویی این فصل نه فقط اوج اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی بلکه عصاره‌ی آن نیز هست. اما به عقیده‌ی من آنان در اشتباه‌اند؛ و تا آن جا که در این مورد می‌دانم اثبات این موضوع (onus probandi) با مدعیان آن است. زیرا میان مطالب دیگر فصل‌ها، به منزله‌ی یک کل، و فصل آخر کتاب تفاوت‌های آشکاری، هم از نظر اندیشه و هم از نظر سبک نگارش، وجود دارد. ماکیاولی در دیگر فصل‌های کتاب با ذهنی کاملاً باز سخن می‌گوید. هرکس می‌تواند سخن او را بشنود و از توصیه‌های او آن چه را بخواهد به کار برد. آن توصیه‌ها فقط در دسترس ایتالیایی‌ها نیست؛ بلکه در دسترس خطرناک‌ترین دشمنان ایتالیا نیز قرار دارد. در سومین فصل شهریار، ماکیاولی به تفصیل درباره‌ی همه‌ی خطاهایی بحث می‌کند که لویی دوازدهم طی حمله‌ی خود به ایتالیا مرتکب شده بود. چنانچه لویی دوازدهم این اشتباهات را نمی‌کرد در نیل به هدف خود که مطیع و منقاد کردن همه‌ی ایتالیا بود هیچ مشکلی نمی‌داشت. ماکیاولی در تحلیل خود از اعمال سیاسی هرگز تحت تأثیر احساس شخصی خود یعنی حبّ یا بغض قرار نمی‌گیرد. به سخن اسپینوزا او از اعمال سیاسی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی آن‌ها، خط و صفحه و حجم‌اند. وی به اصول اخلاقی حمله نمی‌کرد، اما معتقد بود که به هنگام درگیر شدن با مسائل حیات سیاسی، از اصول اخلاقی طرفی نمی‌توان بست. ماکیاولی به مبارزات سیاسی به گونه‌ای می‌نگریست که گویی آن‌ها بازی شطرنج‌اند. او قواعد بازی را به طور کامل مطالعه کرده بود. اما قصد نداشت که این قواعد را تغییر دهد یا از آن‌ها انتقاد کند. تجربه‌ی سیاسی‌اش به او آموخته بود که بازی سیاسی هرگز بی‌فریب و نیرنگ و خیانت و تبه‌کاری انجام نمی‌گیرد. وی نه این امور را مذموم می‌داند و نه انجام آن‌ها را توصیه می‌کند. مشغله‌ی ذهنی او فقط این است که بهترین حرکت را بجوید، حرکتی که بازی را ببرد. هنگامی که قهرمان شطرنج دست به آرایش جسورانه‌ای می‌زند یا وقتی که می‌کوشد حریف خود را با انواع نیرنگ‌ها و حيله‌ها

فریب دهد، محظوظ می‌شویم و مهارت او را می‌ستاییم. ماکیاولی نیز وقتی به صحنه‌های متغیر نمایش سیاسی بزرگی که در برابر چشمانش بازی می‌شد می‌نگریست گرایشش نسبت به آن دقیقاً همین بود. وی نه تنها علاقه‌ی شدیدی به تماشای آن داشت بلکه مسحور خود بازی نیز می‌شد و نمی‌توانست درباره‌ی آن عقیده‌اش را ابراز نکند. گاه او سرش را به خاطر یک حرکت بد تکان می‌داد و گاه نیز فریاد تحسین برمی‌آورد و کف می‌زد. هرگز از خاطرش نمی‌گذشت که بپرسد بازی‌کنان چه کسانی هستند. شاید اشراف یا جمهوری‌خواهان، ایتالیایی‌ها یا پریرها، شاهزادگان قانونی یا غاصبان بودند. بدیهی است که برای کسی که به خود بازی علاقه‌مند است نه به چیز دیگری، فرقی نمی‌کند که بازی‌کنان چه کسانی هستند. ماکیاولی متمایل به این است که فراموش کند بازی نه با مهره‌های شطرنج بلکه با انسان‌های واقعی انجام می‌گیرد؛ انسان‌هایی که از گوشت و خون‌اند و خوشبختی و بدبختی آنان در گرو همین بازی است.

البته این مطلب درست است که در فصل آخر شهریار، گرایش سرد و فارغ ماکیاولی جایش را به تمایل کاملاً تازه‌ای می‌دهد. وی به ناگهان روش منطقی خود را کنار می‌گذارد. سبک گفتارش دیگر تحلیلی نیست بلکه تهییجی است. بی‌جهت نبوده است که این آخرین فصل را با نصیحت ایزوکرآتس به فیلیپ مقایسه کرده‌اند.^۴ شاید ما شخصاً لحن عاطفی فصل آخر را به لحن سرد و بی‌تفاوت بقیه‌ی کتاب ترجیح دهیم. اما درست نیست که تصور کنیم ماکیاولی اندیشه‌های خود را در کتاب پنهان کرده و آنچه گفته دروغ بوده است. کتاب ماکیاولی بی‌ریا و صادقانه است. و بر اساس برداشت خود ماکیاولی از معنا و وظیفه‌ی نظریه‌ی سیاست نوشته شده است. بنا بر نظر او نظریه‌ی سیاست باید توصیف و تحلیل کند نه سرزنش و ستایش. هیچ کس تا به حال در میهن‌پرستی ماکیاولی شک نکرده است. اما نباید ماکیاولی فیلسوف را با ماکیاولی میهن‌پرست درهم آمیخت.

شهریار اثر یک متفکر سیاسی است و آن هم یک متفکر رادیکال. بسیاری از پژوهشگران می‌خواهند رادیکالیسم نظریه‌ی ماکیاولی را فراموش کنند یا لااقل از شدت آن بکاهند. بر اثر تلاش‌هایی که برای پاک کردن نام ماکیاولی از همه‌ی

4. L. A. Burd's notes in his edition of *Il Principe*, p. 366.

اتهامات کرده‌اند، معنای کتابش را نیز تیره و تاریک ساخته‌اند. آنان ماکیاولی بی‌زبان و بی‌آزاری ترسیم کرده‌اند که در عین حال ماکیاولی نسبتاً بی‌مایه‌ای است. ماکیاولی واقعی خیلی خطرناک‌تر از ماکیاولی اینان است، خطرناک‌تر از لحاظ اندیشه‌هایش نه از لحاظ سجایای شخصی‌اش. معتدل کردن نظریه‌ی او به معنی ابطال نمودن آن است. تصویر ماکیاولیِ ملایم و معتدل، تصویر تاریخیِ درستی نیست. این افسانه‌ای است که به مقتضای موقعیت ساخته شده است و همان قدر با حقیقت تاریخی در تقابل است که تصوّر ماکیاولیِ «دیوصفت» بود. ماکیاولی شخصی بود که از سازش بیزار بود. وی در داورهای خود درباره‌ی اعمال سیاسی بارها در مورد بی‌تصمیمی و دودلی هشدار می‌دهد. عظمت و شکوه رُم در این بود که در حیات سیاسی آن از اقدامات نیم‌بند اجتناب می‌شد.^۵ فقط دولت‌های ضعیف در تصمیمات خود دچار تردید می‌شوند؛ و تأخیر در تصمیم‌گیری همیشه نفرت‌انگیز است.^۶ درست است که مردان، به طور کلی به ندرت می‌دانند که چگونه می‌شود کاملاً خوب یا کاملاً بد بود. اما دقیقاً در همین جاست که سیاستمدار واقعی یا دولتمرد بزرگ از آدم متوسط متمایز می‌شود. سیاستمدار واقعی از ارتکاب آن جنایاتی که مُهر و نشان عظمتِ ذاتی بر آن‌ها خورده باشد روی گردان نخواهد شد. شاید سیاستمدار، اعمالِ نیکِ بسیاری انجام دهد، اما وقتی اوضاع مقتضای اعمال متفاوتی است باید «تبهکاری زبردست» باشد.^۷ در این جاست که صدای ماکیاولیِ واقعی نه ماکیاولیِ قراردادی را می‌شنویم. حتی اگر این نظر درست بود که همه‌ی اندرزهای ماکیاولی به منظور «خیر عمومی» بوده است، این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی «خیر عمومی» را تشخیص می‌دهد؟ بدیهی است که این شخص، کسی جز خود فرمانروا نیست. و همیشه این احتمال وجود دارد که وی خیر عمومی را با نفع شخصی خود یکی بگیرد. او بر حسب این اصل عمل خواهد کرد: منم دولت. از این گذشته، اگر خیر عمومی همه‌ی آن اعمالی را که ماکیاولی در کتاب خود توصیه کرده است توجیه‌کنند بدین معنی که اگر خیر عمومی را بتوان دستاویزی برای ارتکاب جنایت و قساوت و خدعه و نیرنگ قرار داد پس خیر عمومی به دشواری از شرّ عمومی قابل تشخیص و تمیز است.

5. *Discourses*, Bk. II, chap. XXIII.6. *Idem*, Bk. II, chap. XV; Bk. I, chap. XXXVIII.7. *Idem*, Bk. I, chap. XXVII.

اما این موضوع که مردی شریف مانند ماکیاولی با ذهنی درخشان چگونه می‌تواند طرفدار «تبه‌کاری زبردست» شود یکی از معماهای بزرگ در تاریخ تمدن انسانی است. و این معما وقتی گیج‌کننده‌تر می‌شود که شهردار را با دیگر نوشته‌های ماکیاولی مقایسه کنیم. در این نوشته‌ها مطالبی هست که در تناقض آشکار با نظریاتی است که در شهردار تشریح شده‌اند. ماکیاولی در گفتارها در مقام یک جمهوری‌خواه سرسخت سخن می‌گوید؛ و در مبارزات میان اشراف و عوام رُم، آشکارا با مردم عادی اظهار همدردی می‌کند. و از مردم در برابر این اتهام که ثابت‌قدم نیستند و در عقیده و رأی خویش تزلزل نشان می‌دهند دفاع می‌کند.^۸ و اعلام می‌کند که عوام برای نگرهبانی از آزادی عمومی مطمئن‌ترند تا اشراف.^۹ وی با لحن بسیار تحقیرکننده‌ای از نجیب‌زادگان (*gentiluomini*) سخن می‌گوید یعنی از کسانی که از طریق درآمد املاک خود در توانگری و بیکارگی زندگی می‌کنند. ماکیاولی می‌گوید که این قبیل اشخاص در هر جمهوری یا کشوری که باشند زیان‌بارند. اما زیان‌بارتر از اینان کسانی‌اند که در املاک خود صاحب دژ و برج و بارو هستند؛ و نوکر و فراش دارند که سرسپرده و مطیع اینان‌اند. در پادشاهی ناپل، رومانیا و لومباردی از این دو طبقه بسیارند؛ از این رو در این ایالات هیچ مشترک‌المنافع‌ی یا هیچ نوع حکومت آزادی هرگز پا نگرفته است؛ زیرا این دو طبقه دشمنان سوگندخورده‌ی هر نوع نهاد آزاد هستند.^{۱۰} ماکیاولی اعلام می‌کند که، اگر همه چیز را در نظر بگیریم، مردم خردمندتر و ثابت‌قدم‌تر از یک شهردارند.^{۱۱}

در شهردار از این اعتقادات چندان سخنی در میان نیست. فریبندگی سزار بورژیا چنان قوی است که همه‌ی ایده‌آل‌های جمهوری‌خواهانه‌ی ماکیاولی را تحت‌الشعاع قرار داده است. روش‌های سزار بورژیا، مرکز نامرئی تفکرات سیاسی ماکیاولی شده است. اندیشه‌اش به طور مقاومت‌ناپذیری به سوی این مرکز کشانده می‌شود. ماکیاولی می‌گوید:

در بازنگری رفتار و اعمال دوک، در آن‌ها چیز قابل سرزنشی نمی‌بینم؛ بلکه برعکس همچنان که قبلاً پیشنهاد کرده‌ام در این جا نیز دوباره پیشنهاد می‌کنم که

8. *Idem*, Bk. I, chap. LVIII.9. *Idem*, Bk. I, chaps. IV, V.10. *Idem*, Bk. I, chap. LV.11. *Idem*, Bk. I, chap. LVIII.

اعمال دوک الگو برای تقلید همه‌ی کسانی قرار گیرد که یا به یاری بخت و اقبال به قدرت می‌رسند یا با بهره گرفتن از نیروی بازوی دیگران. زیرا دوک روحی سترگ و طرح‌ها و نقشه‌هایی بزرگ در سر داشت. وی نمی‌توانست در آن اوضاع به طریق دیگری عمل کند؛ و اگر در اجرای طرح‌ها و نقشه‌های خود موفق نشد، به علت مرگ ناگهانی پدرش بود. و در آن شرایط سخت و نومیدکننده و در آن وضعیت بحرانی، خود او نیز در بستر بیماری افتاده بود.^{۱۲}

هنگامی که ماکیاولی سزار بورژیا را سرزنش می‌کند به خاطر بی‌رحمی و قساوت و ارتکاب جنایت و آزمندی او نیست. او در قلمرو اعمال سیاسی، این نوع اعمال را سرزنش‌آمیز نمی‌داند. آنچه در رفتار سزار بورژیا جای ایراد و سرزنش دارد خطای عظیمی است که در حرفه‌ی سیاسی خود مرتکب شد؛ یعنی گذاشت که پس از مرگ الکساندر ششم، ژولیوس دوم، دشمن سوگندخورده‌اش، به مقام پاپی برگزیده شود.

داستانی نقل می‌کنند که پس از آن که به فرمان ناپلئون بناپارت، دوک آئرین اعدام شد؛ تالیران فریاد برآورد: «این عمل از جنایت بدتر است، زیرا این عمل خطاست». چنانچه این روایت درست باشد باید گفت که تالیران در مقام مرید واقعی شهریار ماکیاولی سخن می‌گفته است. همه‌ی داورهای ماکیاولی سیاسی‌اند نه اخلاقی.^{*} بنا بر قضاوت او آنچه در اعمال یک سیاستمدار جای ایراد و اعتراض دارد و نابخشدنی است جنایات او نیست بلکه خطاهای اوست.

این که یک جمهوری خواه می‌توانست دوک والتینو را قهرمان و الگوی نظریه‌ی سیاسی خویش قرار دهد به نظر خیلی عجیب می‌آید. زیرا تحت سلطه‌ی فرمانروایی چون سزار بورژیا بر سر جمهوری‌های ایتالیا و نهادهای آزاد آن‌ها چه می‌آمد؟ اما

12. *The Prince*, chap. VII (VI in Farnsworth trans. is a misprint), cf. chap. XIII Farnsworth trans. p. 247, cf. p. 304.

* در متن انگلیسی آمده است:

All Judgements of Machiavelli are political and moral Judgments.

که ترجمه‌ی آن می‌شود: «همه‌ی داورهای ماکیاولی سیاسی و اخلاقی‌اند.» که در تناقض آشکار با مطالب قبلی و بعدی است. گویا در این جا در چاپ یا ویرایش کتاب سهوی روی داده است. - م.

برای این ناهمسازی اندیشه‌ی ماکیاولی می‌توان دو علت برشمرد، یکی عمومی و دیگری خصوصی. ماکیاولی معتقد بود که همه‌ی اندیشه‌های سیاسی اش واقع‌بینانه‌اند. اما هنگامی که آرمان‌های جمهوری خواهانه‌ی او را بررسی می‌کنیم از این واقع‌بینی اثر چندانی نمی‌یابیم. جمهوری خواهی ماکیاولی بیشتر جنبه‌ی «آکادمیک» دارد تا جنبه‌ی عملی، و بیشتر انگارشی [یا گمان‌پردازانه / Speculative] است تا واقعی. ماکیاولی صمیمانه و صادقانه به دولت‌شهر فلورانس خدمت کرده بود. در مقام دبیر [شورای فرمانروا] با خاندان مدیچی جنگیده بود. اما هنگامی که خاندان مدیچی قدرت را دوباره به چنگ آوردند ماکیاولی امیدوار بود که شغل خود را نگاه دارد. او تلاش بسیار کرد تا با فرمانروایان جدید صلح کند. این امر به آسانی فهم‌پذیر است. او به برنامه‌ی سیاسی تدوین شده‌ای سوگند وفاداری نخورده بود. جمهوری خواهی او سازش‌ناپذیر و سرسخت نبود. ماکیاولی می‌توانست با آغوش باز حکومت اشرافی را نیز بپذیرد، زیرا هرگز طرفدار غوغاسالاری توده‌ای یا تسلط عوام نبود. او اعلام می‌کند که بی‌دلیل نیست که صدای مردم را به صدای خدا همانند کرده‌اند.^{۱۳} اما از سوی دیگر معتقد است که ایجاد نهادهای جدید در یک کشور [= مشترک‌المنافع] یا بازسازی نهادهای کهن بر اساسی کاملاً جدید، باید فقط به دست شخص واحدی صورت گیرد.^{۱۴} از توده‌ی مردم بدون رهبر، کاری ساخته نیست.^{۱۵}

حتی اگر ماکیاولی عوام رومی را می‌ستاید این بدان معنی نیست که در مورد قدرت شهروندان یک دولت مدرن در حکومت کردن بر خود نیز همان اعتقاد را دارد. او برخلاف دیگر متفکران رنسانس به بازگرداندن زندگی باستان آمیدی نداشت. او معتقد بود که بنای جمهوری روم بر فضایی بوده است که برای همیشه از میان رفته‌اند. از نظر ماکیاولی کوشش در جهت زنده کردن حیات سیاسی دوره‌ی باستان، رؤیای بیهوده‌ای بود. ذهن او ذهنی روشن و تیز و سرد بود؛ نه ذهنی متعصب و شیفته و هیجان‌زده مانند ذهن کولادی رینتزی^{۱۶}. در زندگی ایتالیای قرن پانزدهم چیزی وجود نداشت که مایه‌ی دلگرمی آرمان‌های جمهوری خواهانه‌ی ماکیاولی شود. او به عنوان یک میهن‌پرست برای هم‌وطنان خود احساس همدردی زیادی می‌کرد؛ اما در مقام یک فیلسوف درباری آنان سختگیرانه داوری می‌کرد و آنان را

13. *Discourses*, Bk. I, chap. LVIII.14. *Idem*, Bk. I, chap. IX.15. *Idem*, Bk. I, chap. XLIV.

16. Coladi Rienzi

خوار می‌شمرد. تنها در شمال [اروپا] می‌توانست برخی نشانه‌های عشق به آزادی و فضایل باستانی را ببیند. ملت‌های شمال اروپا باید تا حدودی از انحطاط در امان بمانند، زیرا که آنان آداب فرانسویان، ایتالیایی‌ها یا اسپانیایی‌ها یعنی این ملل فاسد جهان را نیاموخته‌اند.^{۱۷} این داوری ماکیاولی درباره‌ی عصر خود برگشت‌ناپذیر بود. ماکیاولی حتی نمی‌خواهد بپذیرد که ممکن است کسانی داوری او را مردود بدانند. وی می‌نویسد:

نمی‌دانم آیا سزاوارم که جزو کسانی که خود را فریب می‌دهند محسوب شوم؛ چون که در این مقاله‌ها از زمان‌های باستانی رومی‌ها بیش از حد ستایش می‌کنم، در حالی که از زمانه‌ی خود عیب‌جویی می‌نمایم. و در واقع اگر فضایی که در زمان‌های باستان حاکم بود و معایبی که اکنون حاکم است از خورشید روشن‌تر نبودند در اظهارات خود بیشتر جانب احتیاط را می‌گرفتم.... اما چون موضوع آن قدر عیان است که هر کس می‌تواند آن را به چشم ببیند؛ پس باید جسور باشم و آنچه را معتقدم هم درباره‌ی دوران باستان و هم عصر جدید، آزادانه بر زبان آورم تا اذهان جوانانی که از قضا این نوشته‌های من به دستشان می‌افتد نمونه‌های مدرن را کنار نهند و هرگاه اقبال فرصتی پیش آورد، آماده باشند که از نمونه‌های دوره‌ی باستان پیروی کنند.^{۱۸}

ماکیاولی به هیچ وجه طرفدار شهریارهای جدید [یا حکومت‌های جدید جبار] نبود. وی تمام معایب و شرّهای آن‌ها را می‌دید؛ اما از نظر او در اوضاع و احوال زندگی جدید وجود این شرّها اجتناب‌ناپذیر بودند. شکی نیست که ماکیاولی شخصاً از بیشتر اقداماتی که به فرمانروایان دولت‌های جدید توصیه کرده، متنفر بوده است. وی در بسیاری جاها می‌گوید که این اقدامات مصلحت‌اندیشی‌های بی‌رحمانه‌ای هستند که نه فقط از نظر یک مسیحی بلکه بنا بر قاعده‌ی سلوک هر تمدنی مضمّن‌کننده‌اند. بنابراین هر کس که می‌خواهد از ارتکاب این اعمال بپرهیزد بهتر است که در راه یک زندگی خصوصی گام نهد نه آن که شاه شود و بر اساس چنین مصلحت‌اندیشی‌هایی که به حال نوع بشر مضرّ است حکومت کند. اما ماکیاولی به

17. *Idem*, Bk. I, chap. LV.

18. *Idem*, Bk. II, Preface. Thomson trans., p. 191.

طور شاخص اضافه می‌کند که هر کس نمی‌خواهد در جاده‌ی فضایل خوب باقی بماند، برای بقای خود باید وارد راه خبثت شود.^{۱۹} «یا سزار یا هیچ» یا باید زندگی خصوصی و بی‌ضرر و بی‌آزاری در پیش گرفت یا باید داخل گود سیاست شد و برای به چنگ آوردن قدرت جنگید و پس از حصول آن، با بی‌رحمانه‌ترین و قاطع‌ترین وسایل آن را نگاه داشت. میان این دو، راه سومی وجود ندارد.

ولی هنگامی که از «غیراخلاقی» بودن (immoralism) ماکیاولی سخن می‌گوییم این اصطلاح را نباید در معنای جدیدش تفسیر کرد. ماکیاولی اعمال انسان را از دیدگاه «آن سوی نیک و بد» داوری نمی‌کند. وی اخلاق را خوار و خفیف نمی‌نماید. اما چندان ارجی برای انسان‌ها قائل نیست. اگر ماکیاولی شکاک بوده است، شکاکیت او بیشتر نسبت به انسان است تا به مسائل فلسفی. بهترین دلیل این شکاکیت زائل‌نشدنی و این بدگمانی عمیق نسبت به فطرت انسان را باید در کمدی او، ماندراگولا^{۲۰} پیدا کرد. این شاهکار ادبیات کُمیک شاید بیش از همه‌ی نوشته‌های سیاسی و تاریخی ماکیاولی، داوری او را درباره‌ی معاصرانش آشکار می‌کند. ماکیاولی برای نسل خود و کشورش هیچ امیدی نداشت. در شهریار می‌کوشد تا این اعتقاد را در ذهن فرمانروایان دولت‌های جدید القاء کند که انسان‌ها از لحاظ اخلاقی شدیداً منحط‌اند. بدگمانی نسبت به سرشت انسان جزء جدایی‌ناپذیر خردمندی سیاسی‌اش بود. نخستین شرط برای فرمان راندن بر انسان‌ها، شناختن انسان است. و تا زمانی که از توهم «نیکی فطری» انسان نرسته باشیم، هرگز بشر را درک نخواهیم کرد. شاید تصوّر نیکی فطری بشر خیلی انسان‌دوستانه و نیک‌خواهانه باشد؛ اما در حیات سیاسی پوچی این تصوّر به ثبوت رسیده است. ماکیاولی می‌گوید آن کسانی که درباره‌ی حکومت مدنی سخن گفته‌اند، نخستین اصلی که وضع کرده‌اند و همه‌ی مورخان نیز آن را تأیید نموده‌اند، این است که هر کس می‌خواهد دولتی پایه‌گذاری کند و قوانین مناسبی برای حکومت آن وضع نماید، باید فرض کند که همه‌ی انسان‌ها فطرتاً بدند. و آنان هر زمان که فرصت مناسبی بیابند در نشان دادن طینت بد خود کوتاهی نخواهند کرد.^{۲۱}

بدطینتی انسان را نمی‌توان با قوانین معالجه نمود، بلکه باید آن را با اعمال خشونت و زور درمان کرد. در واقع برای هر کشوری وجود قوانین ضروری است؛ اما

19. *Idem*, Bk. I, chap. XXVI.

20. Mandragola

21. *Idem*, Bk. I, chap. III.

فرمانروا باید برهان‌های متقاعدکننده‌تری نیز به کار برد. بهترین اساس برای هر دولتی، خواه جدید باشد خواه کهن یا ترکیبی از این دو، قوانین خوب و تیغ بزران است. اما چون قوانین خوب بدون سرنیزه بی‌اثرند و از سوی دیگر خود سرنیزه همیشه به چنین قوانینی اعتبار می‌بخشد، پس در این جا بیش از این درباره‌ی قوانین بحث نخواهم کرد بلکه درباره‌ی قوای مسلح سخن خواهم گفت.^{۲۲} حتی «قدیسان» یا انبیاء نیز همین که به قدرت رسیده‌اند و فرمانروا شده‌اند طبق همین اصل عمل کرده‌اند. بدون این اصل یعنی بدون به‌کارگیری زور در همان آغاز کار از میان می‌رفتند. ساوونارولا^{۲۳} نتوانست به‌هدف خویش برسد، زیرا نه این قدرت را داشت که کسانی را که بدو گرویده بودند به خود وفادار نگه دارد و نه توانست کسانی را که منکر رسالتش بودند به قبول آن وادار کند. به همین علت همه‌ی آن انبیایی که نیروی مسلحی پشتیبانشان بود رسالت خود را با موفقیت انجام دادند در حالی که آن پیامبرانی که فاقد قوای مسلحی بودند که به آن متکی باشند، شکست خوردند و نابود شدند.^{۲۴}

البته ماکیاولی فرمانروایان خوب و خردمند و شریف را به فرمانروایان بد و بی‌رحم ترجیح می‌دهد، وی امپراتوری مانند مارکوس اورلیوس را به امپراتوری چون نرون رجحان می‌گذارد. اما اگر شما کتابی نوشتید که فقط فرمانروایان خوب و عادل را مورد نظر داشته باشد، شاید خود کتاب اثری عالی باشد اما این کتاب خواننده‌ی چندانی نخواهد یافت؛ شه‌ریاران نیک و عادل استثناء‌اند نه قاعده. هر کس می‌پذیرد که شه‌ریاری که با ایمان باشد و با راستی و درستی زندگی کند چقدر شایسته‌ی ستایش است. اما با اوضاع موجود، شه‌ریار باید هنر متقابلی را نیز بیاموزد: هنر خدعه و خیانت. ماکیاولی در شه‌ریار می‌نویسد:

یک شه‌ریار باید بداند که در موقع لزوم چگونه همانند یک جانور درنده باشد و چگونه مانند یک انسان. همین موضوع را نویسندگان دوره‌ی باستان به طور مبهم به ما فهمانده‌اند. آنان نقل می‌کنند که چگونه آشیل و تعداد دیگری از شه‌ریاران در زمان‌های قدیم برای دیدن تعلیم به نزد چیرون سنتور [= *chiron the centaur*] موجود افسانه‌ای که نیمی از بدنش به شکل اسب و نیمی دیگر به شکل انسان بوده است [فرستاده شدند. و چون مرئی آنان نیمی انسان - نیمی جانور بود، شاید

22. *The Prince*, chap. XII.

23. Savonarola

24. *Idem*, chap. VI.

بدین طریق به آنان آموخته می‌شد که از هر دو سرشت تقلید کنند. چون فرمانروا بدون داشتن خوی بهیمی نمی‌تواند برای مدتی دراز بر اریکه‌ی قدرت تکیه زند. اکنون که میرهن شد برای شهریار از اهمّ واجبات است که بیاموزد چگونه در مواقع لزوم خوی بهیمی از خود نشان دهد، باید در این خصوص شیر و روباه را مدل خود سازد. زیرا شیر چندان حيله‌گر نیست که از دام‌ها و تله‌ها خود را دور نگه دارد و روباه را آن نیرو نیست که از پس گرگ برآید، بنابراین فرمانروا باید روباه باشد تا دام‌ها را بیابد و شیر باشد تا گرگان را بترساند.^{۲۵}

این تشبیه مشهور، خیلی شاخص و روشن‌کننده است. البته ماکیاولی نمی‌خواهد بگوید که مرتبی فرمانروایان باید جانوری درنده‌خو باشد. اما فرمانروا باید با امور بهیمی سر و کار پیدا کند و باید از دیدن رو در روی آن‌ها سرباز نزند، و از آن‌ها به نام حقیقی‌شان اسم ببرد. در سیاست انسانیت تنها، کاری از پیش نمی‌برد. سیاست حتی در بهترین شکل خود برزخی میان انسانیت و حیوانیت است. از این رو مرتبی سیاست باید هم‌خوی انسانی را درک کند و هم‌خوی بهیمی را؛ او باید نیمی انسان و نیمی حیوان باشد.

پیش از ماکیاولی هیچ نویسنده‌ی سیاسی درباره‌ی سیاست بدین شیوه سخن نگفته بود. در همین جاست که تفاوت روشن و مشخص و زایل‌نشده‌ی نظریه‌ی ماکیاولی با نظریه‌ی پیشینیان او، چه مؤلفان کلاسیک [یونان و رُم] و چه نویسندگان قرون وسطا، مشهود می‌شود. پاسکال می‌گوید که برخی واژه‌ها هستند که به طور ناگهانی و غیرمنتظره معنی کتابی را روشن می‌کنند. همین که با این واژه‌ها برخورد کردیم دیگر در مورد خصیصه‌ی آن کتاب شکی برایمان باقی نمی‌ماند و همه‌ی ابهام‌ها برطرف می‌شوند. این گفته‌ی ماکیاولی که مرتبی شهریاران باید نیمی انسان و نیمی حیوان باشد از همین‌گونه واژه‌هاست. این گفته هم چون برقی ناگهانی، ماهیت و هدف نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی را روشن و آشکار می‌کند. هیچ کس هرگز در این موضوع تردیدی به خود راه نمی‌داده که حیات سیاسی در اوضاع موجود، پر از جنایت، خیانت و تبه‌کاری است. اما پیش از ماکیاولی هیچ متفکری تعلیم این هنر را بر عهده نگرفته بود. فرمانروایان مرتکب اینگونه اعمال می‌شدند اما کسی پیدا نشده

25. *Idem*, chap. XVIII, *op. cit.*, II, 340.

بود که بخواهد به آنان این کارها را تعلیم دهد. این موضوع که ماکیاولی قول داده است که در هنر حيله‌گری، پیمان‌شکنی و بی‌رحمی مری سیاستمداران شود موضوعی بود که کسی تا آن موقع به آن نپرداخته بود. و وی در تعلیم دادن بسیار دقیق است. او در تعلیم دادن به فرمانروا تردید و دودلی به خود راه نمی‌دهد؛ به فرمانروا می‌گوید چون نشان دادن قساوت و بی‌رحمی ضروری‌اند پس باید سریع و بدون ذره‌ای ترخّم به اعمال سنگدلانه دست یازید. در این صورت و فقط در این صورت است که آن‌ها اثر مطلوب را به بار خواهند آورد. این اقدامات، قساوت‌های بمورد و بجا هستند. در به تعویق انداختن اقدام خشن یا کاستن از شدت آن نفسی متصور نیست؛ این اقدام باید قاطع و برق‌آسا و بدون در نظر گرفتن احساسات انسانی انجام پذیرد. غاصبی که تخت سلطنتی را تصاحب کرده است نباید بگذارد که زن یا مرد دیگری سرراهش قدعَلَم کند. وی باید همه‌ی اعضای خانواده‌ی فرمانروای قانونی را نابود کند.^{۲۶} شاید همه‌ی این کارها ننگین خوانده شوند. اما در حیات سیاسی میان «فضیلت» و «رذیلت» خط فاصلی نمی‌توان قائل شد. این دو، جای خود را به یکدیگر می‌دهند. چنانچه همه چیز را در نظر بگیریم درخواهیم یافت که برخی اقدامات که خیلی فضیلت‌انه می‌نمایند چنانچه به اجرا گذاشته شوند برای شهریار تباهی به بار خواهند آورد؛ در حالی که دیگر کارها که رذیلت‌انه شناخته می‌شوند برای فرمانروا مفید خواهند بود.^{۲۷} در سیاست همه‌ی امور جای خود را عوض می‌کنند؛ زیبا، زشت، و زشت، زیبا می‌شود.

این موضوع درست است که بعضی از پژوهشگران که درباره‌ی ماکیاولی و کتابش دست به تحقیق زده‌اند اثر او را به گونه‌ای دیگر می‌بینند. و معتقدند که در کتابش هیچ نوآوری واقعی وجود ندارد. و شهریار اثری نسبتاً معمولی است و در شمار نوع آشنایی از آثار ادبی قرار دارد. این محققان ما را مطمئن می‌کنند که شهریار فقط یکی از کتاب‌های بی‌شماری بوده که تحت عناوین مختلف برای راهنمایی شاهان نوشته می‌شده است. در میان آثار ادبی قرون وسطا و رنسانس می‌توان از این گونه رساله‌ها بسیار یافت. میان سال‌های ۸۰۰ تا ۱۷۰۰ میلادی حدود هزار کتاب در دسترس بودند که به شاه می‌گفتند چگونه سلوک نماید تا در «مقام عالی خود

26. *Discourses*, Bk. III chapa. IV, XXX; cf. *The Prince*, chap. III.

27. *The Prince*, chap. XV.

بر امور آگاهی روشنی داشته باشد. همه کس این آثار را می‌شناخت و می‌خواند مانند: در باب نهاد فرمانروایی، در باب وظایف مقام سلطنت، آیین شهریاران. ماکیاولی فقط عنوان دیگری به این فهرست بلند بالا افزوده است. آنان مدعی اند که کتاب او به هیچ وجه نوآوری واقعی ندارد، نه نوآوری در اندیشه نه نوآوری در سبک نگارش.^{۲۸} ولی در مقابل این داوری می‌توان دو شاهد را فرا خواند: یکی، ماکیاولی و دیگری، خوانندگان کتابش. ماکیاولی به اصالت نظریات سیاسی خود عمیقاً اعتقاد داشت. وی در دیباچه‌ی کتاب خود، گفتارها، می‌نویسد:

به سبب میلی که طبیعت در نهاد من سرشته است بی‌آن که واهمه‌ای به دل راه دهم، دست به اموری زده‌ام که معتقدم نفع همگانی در آن است. از این رو در راه جدیدی گام نهاده‌ام که هیچ کس پیش از من آن را نپیموده است، اگرچه این کاری بس دشوار و توان‌فرسا است، اما شاید کسانی که با دیده‌ی لطف به تلاش‌هایم می‌نگرند آثارم را بیستندند.^{۲۹}

این امید به یأس بدل نشد: خوانندگان آثار ماکیاولی طبق انتظار او داوری کردند. اثر او را نه فقط محققان و پژوهشگران علم سیاست خواندند بلکه اشاعه‌ی بس وسیع‌تری پیدا کرد. به دشواری می‌توان سیاستمدار بزرگ جدیدی را پیدا کرد که کتاب ماکیاولی را نشناخته باشد و از خواندن آن مسحور نشده باشد. در میان خوانندگان و ستاینندگان ماکیاولی نام این کسان قرار دارد: کاتارینادو مدیچی،^{۳۰} چارلز پنجم، ریشلیو،^{۳۱} کریستینا ملکه‌ی سوئد، ناپلئون بناپارت. برای اینان شهریار چیزی بیش از یک کتاب بود، شهریار راهنما و ستاره‌ی قطبی برای اعمال سیاسی‌شان بود. اگر شهریار در شمار آثار ادبی از نوع کاملاً شناخته‌شده‌ای بود تأثیر عمیق و پایدارش به دشواری قابل فهم می‌بود. ناپلئون بناپارت می‌گفت که از همه‌ی آثار سیاسی فقط آثار ماکیاولی ارزش خواندن دارند. آیا می‌توان کسانی چون ریشلیو، کاتارینادو مدیچی یا ناپلئون بناپارت را شیفتگان آثاری چون آیین شهریاران اثر توماس اکویناس یا درباره‌ی نهادها‌ی فرمانروایان مسیحی اثر اراسموس یا تلماک اثر فنلون دانست؟

28. Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and Its Forerunners. "The Prince" as a Typical Book "de Regimine Principum"* (Duke University press, 1938).

29. Thomson trans. p. 3.

30. Catarina de Medici

31. Richelieu

برای آن که فرق بارز میان شهریار ماکیاولی و آثاری چون آیین شهریاران را دریابیم نیازی نیست که به داوری شخصی خود تکیه کنیم. دلایل دیگر و بهتری وجود دارند که نشان می‌دهند میان نظریات ماکیاولی و دیگر نویسندگان سیاسی پیش از او شکافی واقعی وجود دارد. البته شهریار پیشگامانی دارد ولی کدام کتاب است که پیشگامانی نداشته باشد؟ شاید میان شهریار با آثار دیگر نویسندگان شباهت‌های بسیاری بیابیم. در چاپ بورت^{۳۲} بیشتر این‌گونه شباهت‌ها دقیقاً گردآوری و در حواشی کتاب ذکر شده‌اند. اما شباهت‌های ادبی لزوماً شباهت‌های فکری را ثابت نمی‌کنند. موضوع شهریار متعلق به «آب و هوای فکری» دیگری است که با موضوع آثار نویسندگان پیش از ماکیاولی کاملاً متفاوت است.

شاید بتوان این تفاوت را در دو کلمه توصیف کرد: رساله‌های سنتی مانند در باب فرمانروایان و قوانین، در باب سلطنت، در باب شاه و آیین شهریاری رساله‌هایی تعلیمی بودند که برای استفاده‌ی شاهزادگان نوشته می‌شدند. اما ماکیاولی نه چنین آرزویی در سر، نه به چنین کاری امیدی در دل داشت. کتاب او درباره‌ی مسائل کاملاً متفاوتی بحث می‌کرد. این کتاب فقط به فرمانروا می‌گوید که چگونه قدرت را به چنگ آورد و در شرایط دشوار چگونه آن را نگاه دارد. ماکیاولی آن قدر ساده‌لوح نبود که بپندارد فرمانروایان امیرنشین‌های جدید، مردانی مانند سزار بورژیا آماده بودند که «تعلیم» بگیرند. آثاری که قبل از شهریار و پس از آن نوشته شده‌اند و آیین‌های شاه نامیده می‌شوند مدعی‌اند که همچنان که شاه در آینه می‌نگرد و تصویر خود را می‌بیند همین طور نیز او در این کتاب‌ها وظایف و تعهدات خویش را خواهد دید. اما در شهریار ماکیاولی کجا چنین مطلبی پیدا می‌شود؟ در کتاب او، خود اصطلاح «وظیفه» اصلاً نیامده است.

فن سیاست

اما اگر شهریار همه چیز هست جز رساله‌ای اخلاقی یا تعلیمی، از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت و یا آن را دلیلی بر این دانست که شهریار اثری است ضد اخلاقی. این کتاب فقط یک اثر فنی است. در یک کتاب فنی در جستجوی قواعد سلوک اخلاقی

یا قواعد نیک و بد بر نمی‌آییم. کافی است یک کتاب فنی به ما بگوید که چه چیز مفید و چه چیز بی‌فایده است. تک تک کلمات در شهریار را باید بدین شیوه خواند و تفسیر کرد. این کتاب نه حاوی دستورهای اخلاقی برای فرمانرواست نه وی را به ارتکاب جنایت و خیانت ترغیب می‌کند. روی سخن کتاب بویژه به «امیرنشین‌های جدید» است که می‌کوشد به آنان برای حفظ و حراست خودشان در مقابل خطرات، راهنمایی‌های لازم را ارائه دهد. این خطرات آشکارا بسیار عظیم‌تر از خطراتی است که دولت‌های معمولی مانند حکومت‌های کشیشی و سلطنت‌های موروثی را تهدید می‌کند. امیرنشین‌های جدید باید برای اجتناب از این خطرات به وسایل فوق‌العاده‌ای متشبث شوند. اما اگر شرّ به کالبد سیاسی حمله کرده باشد دیگر بسیار دیر است که در صدد چاره‌جویی برآییم. ماکیاولی مایل است که هنر یک سیاستمدار را با هنر یک پزشک حاذق مقایسه کند. هنر پزشکی شامل سه بخش است: تشخیص بیماری، پیش‌بینی دوره‌ی بیماری و درمان آن. از این سه بخش، تشخیص درست و به‌موقع بیماری مهم‌ترین کار است. مسئله‌ی اصلی شناختن بیماری در لحظه‌ی مناسب است تا بتوان با پیامدهای آن مقابله کرد. اگر در تشخیص بیماری دچار خطا شویم یا بیماری را به موقع تشخیص ندهیم وضع بیمار مایوس‌کننده خواهد شد. ماکیاولی می‌گوید:

پزشکان از تب سلّ استخوانی سخن می‌گویند که درمان آن در آغاز بیماری کار دشواری نیست اما تشخیص آن مشکل است. ولی باگذشت زمان، بیماری چون درست تشخیص داده نشده و درمان نگشته است، پیشرفت می‌کند و از این رو به آسانی کشف می‌شود. اما در این موقع درمان بیماری دشوار است. همین وضع در مورد کالبد‌های سیاسی اتفاق می‌افتد. زیرا شرارت‌ها و اغتشاشاتی که در هر حکومتی احتمال وقوع دارند، اگر به موقع پیش‌بینی شوند دفع آن‌ها آسان است. و پیش‌بینی به موقع و درست آن‌ها فقط از عهده‌ی مرد کاردان و دوران‌دیش برمی‌آید. اما اگر شرارت‌ها و اغتشاشات اجازه یافتند که سربرکشند و چنان بالاگیرند که هر کس آثارشان را آشکارا ببیند، در این مرحله به ندرت می‌توان چاره‌ای اندیشید که اثری قوی داشته باشد و بتواند آشوب‌ها را فرو نشانند.^{۳۳}

همه‌ی توصیه‌های ماکیاولی را باید با همین روح [= ذهنیت] تفسیر کرد. وی خطراتی را پیش‌بینی می‌کند که ممکن است شکل‌های مختلف حکومت در معرض آن‌ها واقع شوند و وی برای دفع آن‌ها چاره‌اندیشی می‌نماید. ماکیاولی به فرمانروا می‌گوید که باید چه کند که قدرت خود را برقرار و تثبیت کند و چگونه از منازعات داخلی اجتناب نماید و توطئه‌ها را پیش‌بینی کند و آن‌ها را عقیم سازد. همه‌ی این اندرزها «فرمان‌های فرضی» اند یا به گفته‌ی کانت «فرمان‌های مهارت» اند. کانت می‌گوید:

در این جا این پرسش مطرح نیست که آیا هدف مورد نظر عقلانی و خوب است بلکه مسئله این است که چه باید کرد تا به هدف رسید. برای پزشک «فرمان مهارت» این است که بیمار خود را تندرست کند و برای زهردهنده «فرمان مهارت» این است که مطمئن باشد که مرگ حتمی است. فرمان‌های مهارت در هر دو مورد ارزشی برابر دارند. هر فرمان مهارتی به کار می‌رود تا کاملاً به هدفش برسد.^{۳۴}

این سخنان دقیقاً گرایش ذهن ماکیاولی و روش او را توصیف می‌کنند. وی هرگز اعمال سیاسی را تقبیح یا تحسین نمی‌کند، بلکه فقط تحلیلی توصیفی از آن‌ها ارائه می‌دهد؛ به همان شیوه‌ای که پزشک علایم فلان بیماری را توصیف می‌کند. در چنین تحلیلی فقط با درست بودن توصیف ارتباط پیدا می‌کنیم نه با اموری که توصیف می‌شوند. حتی می‌توان از بدترین امور، توصیفی صحیح و عالی ارائه داد. ماکیاولی اعمال سیاسی را به همان شیوه‌ای بررسی می‌کند که شیمی‌دان واکنش‌های شیمیایی را مطالعه می‌نماید. مسلماً شیمی‌دانی که در آزمایشگاه خود سمی قوی تهیه می‌کند، مسئول اثرات آن سم نیست. پزشک حاذق می‌تواند با آن سم جان شخصی را از مرگ نجات دهد و برعکس اگر آن سم به دست یک جنایتکار بیفتد می‌تواند انسانی را به قتل برساند. در هر دو مورد نمی‌توان آن شیمی‌دان را ستود یا نکوهید. اگر شیمی‌دان همه‌ی فرایندهایی را که برای تهیه آن سم لازم‌اند به ما بیاموزد و فرمول شیمیایی آن را در اختیارمان قرار دهد به وظیفه‌ی خود به نحو احسن عمل

34. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. English trans. by T. K. Abbott, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* (6th ed. New York and London, Longmans, Green & Co., 1927), p. 32.

کرده است. شه‌ریار ماکیاولی حاوی بسیاری مسائل خطرناک و سمی است؛ اما او با بی‌تفاوتی و سردی یک دانشمند به این مسائل می‌نگرد. ماکیاولی نسخه‌ی سیاسی خود را می‌پیچد و توصیه‌های لازم را می‌کند. اما چه کسی این توصیه‌ها را به کار خواهد بست و آیا آن‌ها را در خدمت هدفی نیک یا بد به کار خواهد برد، دیگر به ماکیاولی ارتباطی ندارد.

آنچه ماکیاولی آرزو داشت که معرفی کند فقط علم جدید سیاست نبود، بلکه فن جدید سیاست نیز بود. او نخستین نویسنده‌ی مدرن است که از «فن دولتمداری» سخن می‌گوید. درست است که ایده‌ی چنین فنی سابقه‌ی دیرینه دارد، اما ماکیاولی از این ایده‌ی کهن تفسیری کاملاً تازه ارائه می‌دهد. از زمان افلاطون همه‌ی متفکران بزرگ سیاسی تأکید کرده بودند که سیاست را نمی‌توان همچون کاری عادی تلقی کرد؛ بلکه باید قواعد مشخص و معینی وجود داشته باشد که راهنمای اعمال سیاسی قرار گیرد. باید فنّ (techne) سیاست، وجود پیدا کند. افلاطون در همپرسه‌ی گورگیاس نظریه‌ی خویش درباره‌ی دولت را در مقابل نظریات سوفسطاییان: پروتاگوراس، پرودیکوس و گورگیاس، می‌گذارد. افلاطون می‌گوید که این مردان برای سلوک سیاسی ما قواعد زیادی ارائه داده‌اند. اما این قواعد هیچ‌گونه معنا و ارزش فلسفی ندارند، بدین علت که نکته‌ی اصلی را ندیده‌اند. این قواعد از تجرید موارد خاص به دست آمده‌اند و به هدف‌های جزئی ارتباط می‌یابند. بنابراین فاقد خصلت اصلی یک فنّ‌اند، یعنی این قواعد جنبه‌ی کلی و عام ندارند. در این جا فرق اساسی رفع‌نشدنی میان «فنّ» مورد نظر افلاطون و فن دولتمداری (arte dello stato) ماکیاولی را درک می‌کنیم. «فن» مورد نظر افلاطون به معنی فنی نیست که ماکیاولی در نظر دارد. آن یکی شناخت (episteme) است که بر پایه‌ی اصول کلی قرار دارد؛ و این اصول کلی نه فقط تئوریک بلکه عملی نیز هستند؛ نه فقط منطقی بلکه اخلاقی نیز هستند. بدون داشتن بصیرتی در مورد این اصول هیچ کس نمی‌تواند دولتمرد حقیقی بشود. شخص ممکن است خود را در مسائل حیات سیاسی خیره بداند، چون که بر اثر تجربه‌ی طولانی عقاید درستی درباره‌ی امور سیاسی به دست آورده است. اما این امر او را یک فرمانروای واقعی نمی‌کند و او را به داوری استوار توانا نمی‌سازد؛ زیرا که او «فهمی از علت» ندارد.^{۳۵}

افلاطون و پیروانش کوشیدند تا نظریه‌ی دولت مبتنی بر قانون را ارائه دهند. ماکیاولی نخستین کسی بود که نظریه‌ای ارائه داد که این جنبه‌ی خاص [یعنی قانونمند بودن دولت] را کنار می‌نهد یا از اهمیت آن می‌کاست. فن سیاسی که او ارائه داد به یکسان در اختیار دولت قانونی و دولت غیرقانونی قرار داشت و به کار هر دو نیز می‌آمد. خورشید حکمت سیاسی او، هم بر شهرباران قانونی می‌تابید و هم بر غاصبان و جبّاران؛ هم بر فرمانروایان دادگر پرتو می‌افشاند و هم بر ظالمان. وی اندرزهای خود در امور دولت را به همه‌ی آنان آزادانه و سخاوتمندانه تقدیم می‌کند. نباید ماکیاولی را به خاطر این گرایش ذهنی‌اش توبیخ کرد. اگر بخواهیم شهربار را در یک فرمول کوتاه خلاصه کنیم، شاید کاری بهتر از این نتوانیم کرد که به سخنان یک مورخ بزرگ قرن نوزدهم استناد کنیم. هیپولیت تن^{۳۶} در دیباچه‌ی کتاب خود، تاریخ ادبیات انگلیس، می‌گوید که مورخ باید از اعمال انسان به همان شیوه‌ای سخن گوید که شیمی‌دان از ترکیبات شیمیایی مختلف بحث می‌کند. فضیلت و رذیلت فرآورده‌هایی مانند سولفات و قند هستند و باید آن‌ها را با همان روح علمی سرد و بی‌تفاوت بررسی کرد. روش ماکیاولی نیز دقیقاً همین بود. مسلماً او نیز احساسات شخصی خود و آرمان‌های سیاسی و آرزوهای ملی خویش را داشت؛ اما اجازه نمی‌داد که این‌ها، داوری سیاسی‌اش را تحت تأثیر قرار دهند. داوری او، داوری یک دانشمند و یک کارشناس حیات سیاسی بود. اگر شهربار را به شیوه‌ی دیگری بخوانیم و اگر آن را اثر یک مُبلّغ سیاسی بشناسیم جان کلام را از دست داده‌ایم.

عنصری اسطوره‌ای در فلسفه‌ی سیاسی ماکیاولی: بخت

علم سیاست ماکیاولی و علم طبیعت گاليله بر اصل مشترکی پایه‌گذاری شده‌اند. این دو بر اصل موضوعه‌ی یکنواختی و همگونی طبیعت متکی‌اند. طبیعت همواره همین است و همه‌ی پدیده‌های طبیعی از قوانین ثابت و تغییرناپذیری تبعیت می‌کنند. این اصل در فیزیک و کیهان‌شناسی به نحو تمایز میان جهان «برین» و جهان «زیرین» انجامید. همه‌ی پدیده‌های فیزیکی در یک سطح قرار دارند. اگر فرمولی یافته باشیم که حرکت پاره‌سنگی را توصیف کند می‌توان آن را در مورد حرکت ماه به دور زمین و حرکت دورترین ستارگان نیز به کار بست. در سیاست نیز

درمی‌یابیم که همه‌ی دوره‌ها ساختار اساسی یکسانی دارند. هر کس که یک دوره‌ی تاریخی را بشناسد همه‌ی دوره‌ها را می‌شناسد. سیاستمداری که با مسئله‌ای واقعی و انضمامی رو به رو شده است در تاریخ همیشه همانند آن را خواهد یافت و با مقایسه‌ی آن دو خواهد توانست به شیوه‌ای صحیح عمل کند. شناخت گذشته راهنمای مطمئنی است. کسی که دید بصیرت روشنی در مورد رویدادهای گذشته به دست آورده باشد می‌داند که چگونه از پس مسائل کنونی برآید و چگونه مهیای رویارویی با رویدادهای آینده شود. از این رو برای شهریار هیچ خطری از این بزرگ‌تر نیست که مثال‌ها و نمونه‌های تاریخ را نادیده بگیرد. تاریخ، کلید سیاست است. ما کی‌اولی می‌گویید:

اگر به جای آنچه درباره‌ی امیرنشین‌ها و شهریاران و دولت‌هایی که کاملاً جدیدند می‌خواهم بگویم به نقل مثال‌هایی [از مردان] بزرگ و برجسته پردازم نباید در نظر کسی امری غریب آید. زیرا به طور کلی نوع بشر آماده است که پای در جای پای دیگران بگذارد و از آنان تقلید کند... مرد خردمند باید همیشه به دنبال شخصیت‌های نامداری ره بسپرد که کردارشان شایسته تقلید است. بنابراین چنانچه مرد خردمند نتواند با آنان برابری کند، لااقل بتواند از برخی جهات همانند آنان شود.^{۳۷}

اما در قلمرو تاریخ این همانندی محدودیت‌های مشخص خود را دارد. در علم فیزیک می‌توان بر پایه‌ی این اصل استدلال کرد که علل مشابه باید همیشه معلول‌های مشابه در پی داشته باشند؛ یعنی می‌توان با یقین مطلق وقوع رویدادی را در آینده پیش‌بینی کرد؛ مثلاً کسوف یا خسوف را. اما همین که این اصل در مورد اعمال انسانی به کار رفت درستی آن به ناگهان مورد تردید قرار می‌گیرد. می‌توان تا حدودی حوادث آینده را پیش‌بینی کرد؛ اما نمی‌توان آینده را پیشگویی نمود. در این جا انتظارات ما برآورده نمی‌شوند و امیدهای ما به یأس مبدل می‌گردند. حتی بهترین اقدامات طرح‌ریزی شده‌ی ما از ایجاد نتیجه‌ی مطلوب درمی‌مانند. چگونه می‌توان تفاوت میان علم فیزیک و علم سیاست را توضیح داد؟ آیا باید اصل موجبیت (determinism) جهان‌شمول را در قلمرو سیاست کنار نهاد؟ آیا باید گفت که

37. *The Prince*, VI, *op. cit.*, II, 223 L

در قلمرو سیاست امور محاسبه‌ناپذیرند؟ و برخلاف جهان فیزیکی، بر وقوع رویدادهای سیاسی جبری حاکم نیست؛ و بر جهان انسانی و اجتماعی، بخت محض حکومت می‌کند؟

این مسئله یکی از معماهای بزرگی بود که نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی می‌بایست آن را حل کند. در این مورد او تجربه‌ی سیاسی خود را در تناقض آشکار با اصول عمومی علمی خویش می‌یافت. تجربه به او آموخته بود که حتی بهترین اندرز سیاسی اغلب نمی‌تواند تأثیری بر رویدادها داشته باشد. رویدادهای سیاسی راه خود را می‌روند و همه‌ی آرزوها و مقاصد ما را نقش بر آب می‌کنند. حتی نقشه‌های بسیار زیرکانه و ماهرانه در معرض شکست‌اند. سیر رویدادها می‌تواند به طور ناگهانی و غیرمنتظره آن نقشه‌ها را درهم بریزد. به نظر می‌آید که این عدم قطعیت در امور بشری کار بنا نهادن علم سیاست را ناممکن سازد. در این جا در جهانی ناپایدار، نامنظم و بی‌قاعده به سر می‌بریم که بر ضد همه‌ی تلاش‌های ما برای محاسبه و پیش‌بینی امور طغیان می‌کند.

ماکیاولی این خلاف آمد (antinomy) را به وضوح می‌دید اما نمی‌توانست آن را حل نماید و حتی نمی‌توانست آن را به شیوه‌ای علمی بیان کند. روش منطقی و عقلانی وی در این نقطه او را ترک می‌کرد. وی ناگزیر شد که بپذیرد بر امور انسانی، خرد حکومت نمی‌کند، و بنابراین امور را نمی‌توان کاملاً در قالب اصطلاحات عقلانی توصیف کرد. از این رو برای توصیف آن‌ها باید به قدرت دیگری دست یازید، قدرتی نیمه‌اسطوره‌ای. به نظر می‌رسد که بر امور انسانی «بخت» حاکم باشد و بخت از هر چیز هوسبازتر است. هر تلاشی در جهت فروکاستن آن به قواعدی معین محکوم به شکست است. چنانچه بخت در زندگی سیاسی، عنصری ضروری باشد پس بیهوده خواهد بود که در صدد بنا نهادن علم سیاست برآییم. سخن گفتن از «علم بخت» تناقضی میان موضوع و محمول است.

در این جا نظریه‌ی ماکیاولی به نقطه‌ای بحرانی رسیده بود. اما او نمی‌توانست این نقص ظاهری را در اندیشه‌ی عقلانی بپذیرد. ذهن ماکیاولی نه فقط ذهنی روشن بلکه ذهنی پرمایه و نیرومند نیز بود. اگر بخت نقش رهبری را در امور انسانی ایفا می‌کند، پس بر عهده‌ی متفکر فلسفی است که این نقش را درک کند. به همین دلیل ماکیاولی ناگزیر شد که در شهریار فصل تازه‌ای بگنجانند، فصلی که از عجیب‌ترین

فصول کتاب است. بخت چیست و چه معنایی دارد؟ بخت با نیروهای انسانی و عقل و اراده‌ی بشر چه ارتباطی دارد؟

ماکیاولی به هیچ وجه تنها متفکر رنسانسی نبود که با این مسئله دست و پنجه نرم می‌کرد، زیرا برای متفکران آن عصر؛ خود پرسش آشنا بود. این پرسش در همه‌ی وجوه حیات فرهنگی رنسانس مطرح بود. هنرمندان و دانشمندان و فیلسوفان مشتاقانه به دنبال یافتن پاسخی برای آن بودند. این موضوع در ادبیات و شعر رنسانس بارها تکرار می‌شود. در هنرهای زیبا، سمبل‌های بی‌شماری از «بخت» می‌یابیم.^{۳۸} در پشت یک مدال منقوش به چهره‌ی سزار بورژیا چنین سمبلی وجود داشت.^{۳۹} اما شیوه‌ی برخورد ماکیاولی با مسئله یک بار دیگر نوآوری بارز او را نشان می‌دهد. بنا بر علاقه‌ی مسلط بر ذهن ماکیاولی، او به این مسئله از زاویه‌ی زندگی اجتماعی می‌نگرد نه از زاویه‌ی زندگی خصوصی. بخت از ارکان فلسفه‌ی تاریخ ماکیاولی می‌شود. قدرت بخت است که زمانی این و زمانی آن ملت را به پیش می‌برد و استیلای بر جهان را به او ارزانی می‌دارد. ماکیاولی در دیباچه‌ی کتاب دوم گفتارها می‌گوید که در همه‌ی زمان‌ها جهان همیشه بر همین منوال بوده است؛ و نیک و بد تقریباً به همین نسبت وجود داشته‌اند. اما نیک و بد گاهی اوقات مقرر خود را تغییر داده و از یک امپراتوری به امپراتوری دیگری رفته‌اند. فضیلت که زمانی به نظر می‌رسید در آشور مستقر باشد به سرزمین ماد رفت و از آن جا به پارس رخت کشید و سرانجام به رُم آمد و در آن جا منزل کرد. در زیر آفتاب هیچ چیز ثابت و پایدار نبوده و نخواهد بود. بدی جای نیکی را می‌گیرد و نیکی جای بدی را؛ یکی همیشه علت دیگری است. اما این سخن بدین معنی نیست که انسان باید از مبارزه دست بردارد. برای یک زندگی فعال، تن به قضا دادن و تسلیم شدن ضربه‌ی کشنده‌ای است. تنها زندگی در خور انسان، زندگی فعال است.

رنسانس از نظر اندیشه و احساس تحت تأثیر قوی ستاره‌بینی قرار داشت. به

۳۸. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به فصل سوم این کتاب از نویسنده:

E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, "Studien der Bibliothek Warburg" (Leipzig, B. G. Teubner, 1927), X, 77-129.

۳۹. تصویر این مدال را می‌توان در کتاب زیر یافت:

D. p. Erskine Muir, *Machiavelli and His Times* (New York, E. P. Dutton and Co., 1936), 150.

استثنای پیکو دلا میراندولا^{۴۰} هیچ متفکر رنسانسی نمی‌توانست از این تأثیر برکنار بماند یا بر آن چیره شود؛ حتی زندگی شخصیت بزرگ و والایی چون فیچینو^{۴۱} آکنده از ترس‌های خرافی ستاره‌بینی بود.^{۴۲} حتی ماکیاولی نتوانست خود را کاملاً از تصوّرات ستاره‌بینی آزاد کند. او نیز منطبق با شیوه‌ی تفکر عصر و معاصران خود می‌اندیشید و سخن می‌گفت. ماکیاولی در گفتارهای می‌گوید که در بسیاری موارد، چه در تاریخ باستان چه در تاریخ عصر جدید، می‌بینیم که پیش از آن که اتفاق نامیمون بزرگی برای دولت رخ دهد، آن را غیبگویان یا طالع‌بینان پیشگویی کرده‌اند یا علایمی در آسمان ظاهر شده است. [مانند ظاهر شدن ستاره‌ی دنباله‌دار]. وی به نادانی خود در مورد تبیین این‌گونه وقایع اعتراف می‌کند. اما نفس وقایع را انکار نمی‌کند.^{۴۳} ولی ماکیاولی تسلیم هیچ نوع تقدیرگرایی نمی‌شود. ضرب‌المثل: «انسان مقهور گردش ستارگان است» در دوره‌ی رنسانس اغلب نقل می‌شد.^{۴۴} اما ماکیاولی به این ضرب‌المثل جهت تازه‌ای داد. برای چیره شدن بر تأثیر نحس ستارگان علاوه بر فرزاندگی، استقامت و قدرت اراده نیز لازم است. قدرت بخت، عظیم و محاسبه‌ناپذیر است، اما در برابر آن می‌توان ایستادگی کرد. اگر قدرت بخت مقاومت‌ناپذیر می‌نماید، تقصیر انسان است که نیروهای خود را بر ضد آن به کار نمی‌گیرد یا آن قدر ترسو است که بر ضد بخت دست به سلاح نمی‌برد. ماکیاولی می‌نویسد:

می‌دانم کسان بسیاری بوده‌اند و هنوز هم هستند که می‌پندارند بر امور این جهان یا مشیت الاهی حاکم است یا بخت. و وضع جهان چنان است که حکمت انسانی در امور آن هیچ نقشی ندارد؛ و از این جا استنباط می‌کنند که بهتر است درباره‌ی امور جهان هیچ‌گونه زحمتی بر خود هموار نکنیم بلکه آن‌ها را به حال طبیعی خود رها سازیم... و در واقع خود من نیز هر زمان امور جهان

40. Pico della Miranadola

41. Ficino

42. Cassirer, *op. cit.*, pp. 105 ff. and *Journal for the History of Ideas*, III, Nos. 2 and 3 (1942), 123-144 and 319-346.

درباره‌ی گرایش فیچینو نسبت به ستاره‌بینی رجوع کنید به:

Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (New York, Columbia University Press, 1943), pp. 310 f

43. *Discourses*, Bk I, chap. LVI

44. Jacob Burckhart, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. English trans. by S. G. C. Middlemore (New York, Oxford University Press, 1937), p. 269.

را به طور جدی بررسی می‌کنم تقریباً به همین نتیجه می‌رسم. با این وصف شاید اراده‌ی آزاد به طور مطلق از ما سلب نشده باشد. به نظر می‌آید که فقط نیمی از اعمال ما را بخت در اختیار خود دارد و نیمی دیگر را تا حدود زیادی به تدبیر خود ما واگذار کرده باشد.

بخت را می‌توان به رودخانه‌ی تندآبی تشبیه کرد که به هنگام طغیان از سدهای خود بالا می‌زند و همه‌ی مقاومت‌ها را درهم می‌شکند. اما نباید مرعوب این وضع شد و از ایجاد سیل‌بند و کندن آب‌رو باز ماند. در فصلی که هوا مساعد است و رودخانه طغیان نکرده باید دست به اقداماتی زد و این آمادگی را به دست آورد که چنانچه رودخانه دوباره طغیان کرد، اگر نتوان کاملاً جلو آب را گرفت لااقل بتوان آن را به مجاری دیگری هدایت کرد و طغیان آب را تا حدودی فرو نشانند.^{۴۵}

این راه‌حل به زبان استعاره‌ی، شعری یا اسطوره‌ای بیان شده است. اما زیر پوشش این بیان اسطوره‌ای آن گرایش ذهنی را می‌یابیم که اندیشه‌ی ماکیاولی را شکل می‌دهد و آن را اشباع می‌کند. زیرا آنچه ماکیاولی در این باره می‌گوید چیزی نیست جز دنیوی کردن (secularization) ستمبل بخت. بخت حتی در ادبیات قرون وسطا ستمبل آشنایی بود. اما ماکیاولی تغییر معنای خاصی بدان داده است. بیان کلاسیک نقشی را که بخت در نظام تفکر قرون وسطایی ایفا می‌کرد می‌توان در قطعه‌ی مشهوری از کتاب دانت، دوزخ، یافت. در آن جا ویرژیل سرشت حقیقی و نقش بخت را به دانت می‌آموزد. ویرژیل توضیح می‌دهد که مردمان عادت کرده‌اند که از بخت به شیوه‌ای سخن گویند که گویی موجودی قائم به ذات و مستقل است. اما چنین تصویری از بخت صرفاً نتیجه‌ی کوربینی انسان است. هرچه بخت انجام می‌دهد نه به نام خود بلکه به نام قدرت عالی‌تری می‌کند. مردمان تا زمانی که بخت با آنان یار باشد آن را می‌ستایند. اما همین که از بخت زیان ببینند به سرزنش آن می‌پردازند. هر دو کار احمقانه است. نه بخت را می‌توان سرزنش کرد و نه می‌توان آن را ستود. زیرا بخت از خود قدرتی ندارد، بلکه عامل اصلی عالی‌تری است. اگر عمل کند به موجب مشیت الاهی است که چنان وظیفه‌ای را در زندگی انسان به او محول کرده است. از این رو بخت مقام عالی‌تری دارد از آنچه مردمان دربارهاش داوری

45. *The Prince*, chap. XXV, *op. cit.*, II, 411 f.

می‌کنند. بخت مصون از سرزنش و ستایش است.^{۴۶} در توصیف ماکیاولی این عنصر مسیحی ناپدید شده است. وی به تصوّر یونانی و رومی از بخت باز می‌گردد یعنی به تصوّر مشرکانه‌ی آن. ماکیاولی عنصری از اندیشه و احساس وارد بحث از بخت می‌کند که کاملاً جدید است. این تصوّر که بخت بر امور جهان حکومت می‌کند حقیقت دارد اما فقط نیمی از حقیقت است. انسان مُنقادِ بخت نیست و اسیر بادهای امواج نمی‌باشد. انسان باید راه خویش را خود برگزیند و در مسیر آن به پیش رود. اگر او در انجام وظیفه‌ی خود قصور نماید، بخت او را خوار و خفیف خواهد کرد و ترکش خواهد نمود.

ماکیاولی در فصل بیست و پنجم شهریار قواعد تاکتیکی برای نبرد بزرگ و دایمی با قدرت بخت را شرح می‌دهد. این قواعد بسیار پیچیده‌اند و به کارگیری‌شان به طریق صحیح آسان نیست. زیرا آن‌ها شامل دو عنصر متناظرند. آن انسانی که می‌خواهد در این نبرد بر پای خویش استوار بایستد باید دو صفت متقابل را در منش خود با هم داشته باشد. وی باید هم ترسو و هم دلیر، هم محتاط و هم متهور باشد. فقط با چنین آمیخته‌ی متناقض‌نمایی می‌توان به کسب پیروزی در این نبرد امید داشت. روش یکسانی وجود ندارد که بتوان آن را در همه‌ی زمان‌ها به کار بست. در یک لحظه هم باید محتاط بود و هم متهور. باید مانند رب‌النوع پروتوس^{۴۷} بود و هر لحظه شکلی به خود گرفت. چنین استعدادی در میان مردمان بسیار نادر است.

هیچ کس، هر قدر هم دانا باشد، نمی‌تواند خود را با همه‌ی تغییرات انطباق دهد. زیرا انسان نمی‌داند خلاف چیزی که شاید طبیعتاً تمایل شدیدی به انجام آن دارد چگونه باید عمل کند؛ و شخص دیگری نمی‌تواند خود را ترغیب به ترک راهی نماید که همیشه در آن توفیق داشته است. بنابراین هرگاه لازم شود که یک آدم محتاط و خون‌سرد، چابکی و قاطعیت از خود نشان دهد، نمی‌داند که چگونه این نقش را ایفا کند و عموماً دست روی دست می‌گذارد و کاری نمی‌کند. اما چنانچه وی می‌توانست بر حسب موقعیت رفتار خود را تغییر دهد، در آن صورت دیگر دلیلی وجود نداشت که از بخت شکایت کند که چرا او را ترک کرده است.^{۴۸}

46. Dante, *Inferno*, VII, 67 ff.

47. Proteus

48. *The Prince*, chap. XXV, *op. cit.*, II, 414.

آن کسی که بر ضد بخت وارد میدان نبرد می‌شود باید دو شیوه‌ی جنگیدن را بداند: هم شیوه‌ی جنگ تدافعی و هم شیوه‌ی جنگ تهاجمی را. وی باید به طور ناگهانی و غیرمنتظره از این شیوه‌ی جنگیدن به شیوه‌ی دیگر آن روی آورد. ماکیاولی شخصاً بیشتر هوادار جنگ تهاجمی است. وی می‌گوید: «بهتر است که شخص جسور باشد تا ترسو. زیرا که بخت همانند یک زن است. کسانی که می‌خواهند بر او دست یابند باید به شیوه‌ی یک سلحشور با او برخورد کنند و او را به ستوه آورند.»^{۴۹} این ماکیاولی که نظریه‌ی بخت را ارائه می‌دهد گویی غیر از آن شخصی است که فصل قبلی را نوشته است. آنچه در نظریه‌ی بخت می‌یابیم سبک معمولاً منطقی و روشن ماکیاولی نیست، بلکه سبکی است تخیلی و تهییجی. با این وصف، نظریه‌ی بخت فاقد اهمیت فلسفی نیست. این نظریه نوعی انحراف از دیگر مطالب شهریار نیست بلکه با کل اثر مرتبط است. ماکیاولی می‌کوشد تا خواننده‌ی کتابش را متقاعد سازد که در نبرد با بخت کافی نیست که فقط به سلاح‌های مادی متکی شود. مسلماً او به چنین سلاح‌هایی کم بها نمی‌دهد. ماکیاولی در سراسر کتاب خود به شهریار اندرز می‌دهد که از فنّ جنگ غافل نشود. یک شهریار باید همه‌ی اندیشه و توجه خود را به فنّ جنگ معطوف دارد.^{۵۰} اگر زرادخانه‌ی او در وضع خوبی باشد ضرورتی ندارد که نگران داوری جهانیان نسبت به خود باشد. شهریار باید همیشه بنابراین اصل عمل کند: مهمّ نیست که نفرت بورزند بلکه مهمّ این است که بترسند.^{۵۱} اگر زرادخانه‌ی شهریار پر باشد و متحدان خوبی نیز داشته باشد از پس همه‌ی خطرات برمی‌آید. و باید مطمئن باشد تا وقتی که برق سرنیزه‌ی او برایش در دل‌ها حرمت ایجاد می‌کند متحدان خوب نیز خواهد داشت.^{۵۲} در این جا ماکیاولی در مقام طرفدار نظامی‌گری (militarism) سخن می‌گوید؛ و حتی می‌توان در سخنان او نخستین مدافع فلسفی نظامی‌گری سرسخت و قاطع را دید. ماکیاولی رساله‌ی خاصی درباره‌ی فنّ جنگ نوشت که در آن بسیاری از جزئیات فنی جنگ را بررسی می‌کند؛ مانند

49. *Idem, op. cit.*, II, 416.50. *Idem*, chap. XVI.51. *Idem*, chap. XVII:

«بهتر است که از شهریار بترسند یا او را دوست بدارند؟ اگر از میان این دو یکی را باید به ناچار برگزید، باید گفت که بهتر است که از شهریار بترسند.»

52. *Idem*, chap. XI.

خطراتی که به کارگیری مزدوران دربردارد، و لزوم خدمت نظام برای همه‌ی شهروندان، و نیز برتری پیاده‌نظام بر سواره‌نظام و توپخانه. اما همه‌ی مطالب او در این زمینه فقط از لحاظ آگاهی به زندگی وی جالب‌اند ولی ارزش نظامی و علمی ندارند. ماکیاولی در رساله‌ی خود به نام فن جنگ فقط می‌توانست در مقام یک آماتور ساده سخن گوید. تجربه‌اش در این زمینه اندک و ناکافی بود. مردی که فقط چند سال فرمانده شبه نظامیان شهر فلورانس بوده است در مقامی نیست که بتواند به عنوان کارشناس در مورد جنگ سخن گوید و ابراز عقیده کند. باید گفت که در مقایسه با کل آثارش، رساله‌ی فن جنگ اثری ناقابل است.

اما در آثار ماکیاولی چیز دیگری بود که بس مهم‌تر از این‌هاست. ماکیاولی نوعی استراتژی جدید کشف کرده بود که متکی به سلاح‌های ذهنی بود نه افزارهای فیزیکی. هیچ نویسنده‌ای پیش از ماکیاولی به تعلیم این استراتژی پرداخته بود. این استراتژی از دو عنصر ترکیب یافته بود. یک عنصر حاصل ذهنی منطقی، خون‌سرد و روشن بود و عنصر دیگر دستاورد مردی بود که هم تجربه‌ی شخصی زیادی در امور دولت به دست آورده بود و هم شناخت عمیقی از سرشت بشر داشت.

فصل سیزدهم

نوزایی رواقیگری و نظریه‌های «حق طبیعی»

درباره‌ی دولت

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی

قرن‌های پانزدهم و شانزدهم دوران درد زایمان جهان مدرن بودند. در همه‌ی شاخه‌های فرهنگ انسانی مانند: دین، هنر و فلسفه روحی جدید پدیدار شد و نیرویش را نشان داد. اما این روح هنوز در حالتی آشفته به سر می‌برد. فلسفه‌ی رنسانس از انگیزه‌های بارور و نو غنی بود اما پر از خام‌ترین تناقض‌ها نیز بود. ذهن مدرن [متجدد] شروع به یافتن راه خود کرده بود. اما این راه را نمی‌شناخت. و در کنار استعدادی که برای مشاهده‌ی امور تجربی وجود داشت، شکوفایی تازه‌ای از «علوم غیبی» (occult sciences) نیز دیده می‌شد. برای جادوگری و کیمیاگری و ستاره‌بینی عالی‌ترین ارج را قائل بودند. جوردانو برونو نخستین سخنگوی فلسفی نظام کوپرنیکوس بود. معمولاً وی را در شمار پیشاهنگان و شهیدان علم جدید می‌دانند اما اگر اثر وی را بخوانیم تصویری متفاوت خواهیم یافت. ایمان او به جادو و تزلزل‌ناپذیر است. منطق وی تقلیدی از فنّ بزرگ ریموندوس لولوس^۱ است. در این مورد نیز هم چون موارد دیگر همه چیز در وضعی نامشخص بود؛ اندیشه‌ی فلسفی در درون خود دچار تشتت و به جهات متقابل متمایل بود.

دانشمندان و فیلسوفان بزرگ قرن هفدهم نخستین کسانی بودند که به این سردرگمی پایان دادند. تلاش‌های علمی و فلسفی آنان در دو نام بزرگ تبلور می‌یابد؛ گالیله و دکارت. گالیله پژوهش‌های خود را در مورد پدیده‌های طبیعی با بیانیه‌ای

1. Raymundus Lullus

عمومی درباره‌ی وظیفه‌ی علم و فلسفه آغاز کرد. وی اعلام داشت که طبیعت در راز پوشیده نشده است و چیزی پیچیده و غامض نیست. فلسفه در کتاب سترگ کیهان نوشته شده است که همواره در برابر چشمان ما گشوده است. اما ذهن انسان باید بیاموزد که چگونه راز این کتاب را بگشاید و آن را تفسیر کند. این کتاب به زبان ریاضی نوشته شده است. حروف آن، ادراک‌های حسی عادی نیستند بلکه مثلث‌ها و دایره‌ها و دیگر شکل‌های هندسی‌اند. اگر در فهم این زبان هندسی قصور نمایم غیرممکن خواهد بود که حتی یک کلمه از کتاب طبیعت را درک کنیم.^۲ فیزیک دکارت هم در تبیین خود از پدیده‌های خاص و هم در تصوّر کلی خود از قوانین حرکت، از بسیاری لحاظ، در تقابل با نظریات گالیله است.^۳ اما این فیزیک نیز مخلوق همان روح فلسفی است. فیزیک شاخه‌ی مخصوصی از شناخت انسانی نیست بلکه جزء جدایی‌ناپذیر علم کلی و جامع ریاضیات عمومی (Mathesis universalis) است که هر چیزی را که تحت انتظام و به قالب اندازه و مقدار درآید بررسی می‌کند. دکارت با شک کلی خود آغاز به پژوهش کرد. اما شک دکارتی، شک یک شکاک نبود، بلکه شک روش شناسانه بود. این شک، «نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی» و مرکز ثابت و نامتحرک جهان جدید حقیقت فلسفی شد. با دکارت و گالیله عصری تازه از «اندیشه‌های واضح و متمایز» آغاز گشت. در پرتو تابناک و خیره‌کننده‌ی «دو علم جدید» گالیله و هندسه‌ی تحلیلی و تحلیل منطقی دکارت، «علوم غیبی» رنسانس ناپدید شدند. دوره‌ی جوش و خروش جای خود را به دوره‌ی پختگی سپرد. روح متجدّد (modern) از انرژی‌های خلاق خود آگاه شد و شروع به صورت‌بخشیدن به خود و فهم خویش کرد. نیروی عقلانی برتری این گرایش‌های گوناگون و ناسازگار رنسانس را به هم پیوند داد. این گرایش‌ها دیگر پراکنده و جدا از یکدیگر نبودند بلکه به مرکزی مشترک هدایت می‌شدند. در فلسفه‌ی دکارت ذهن

2. Galileo, *Il Saggiatore*, "Opere" (Edizione nazionale, Tipografia di G. Barbéra, Florence, 1890-1909), VI, 232-20 Vola.

برای آگاهی از بحث مشروح‌تری درباره‌ی تلقی گالیله از طبیعت رجوع کنید به:

E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, op. cit., pp. 165 ff., 177 ff.

۳. شرحی عالی از رابطه‌ی میان فیزیک گالیله و فیزیک دکارت را الکساندر کویره در کتاب خود، پژوهش‌هایی درباره‌ی گالیله، به دست داده است:

A. Koyré, *Études Galiléennes*, III, "Galilée et la loi d'inertie" (Paris, Hermann, 1940).

متجدد به بلوغ رسید و بر پای خویش ایستاد و از حق خود در مقابل همه‌ی تصورات و برداشت‌های سنتی و مراجع بیرون [از خرد مانند: سنت و کتاب مقدس و پاپ و فرمانروا...] دفاع کرد.

اما اگر جهان مادی برای ذهن انسان فهم‌پذیر است آیا همین موضوع در مورد قلمرو کاملاً متفاوتی نیز می‌تواند صادق باشد؟ اگر شناخت، به معنای شناخت ریاضی است آیا می‌توان به بنا نهادن علم سیاست امید داشت؟ در نگاه نخست به نظر می‌آید که خود مفهوم و ایده‌آل یک چنین علمی، اتوپیای محض باشد. این گفته‌ی گالیله که فلسفه را با مختصات هندسی نوشته‌اند می‌تواند در مورد طبیعت صادق باشد؛ اما آیا این گفته در مورد حیات سیاسی و اجتماعی بشر نیز صادق می‌کند؟ این زندگی را نمی‌توان در قالب اصطلاحات ریاضی توصیف و تبیین کرد. حیات سیاسی و اجتماعی، حیات عواطف و شورهاست. به نظر می‌آید که تلاش اندیشه‌ی انتزاعی، توانایی فرمانروایی بر این هیجانات را ندارد و نمی‌تواند آن‌ها را درون مرزهای مشخصی قرار دهد و به سوی هدفی عقلانی هدایت کند.

اما متفکران قرن هفدهم در برابر این ایراد بجا و آشکار واپس نشستند. همه‌ی آنان خردگرایان راسخی بودند و تقریباً ایمانی تزلزل‌ناپذیر و بی‌قید و شرط به قدرت خرد داشتند. و از این لحاظ مشکل بتوان میان مکتب‌های گوناگون فلسفی اختلافی یافت. هابز و هوگو گروتیوس از لحاظ اندیشه‌ی سیاسی قرن هفدهم در دو قطب متقابل قرار داشتند. آن دو در پیشفرض‌ها و خواست‌های سیاسی خود با یکدیگر توافق نداشتند. اما از شیوه‌ی تفکر و روش استدلال یکسانی پیروی می‌کردند. روش آن‌ها، تاریخی و روان‌شناختی نیست بلکه تحلیلی و قیاسی است. این دو متفکر اصول نظریه‌ی سیاسی خود را از طبیعت انسان و طبیعت دولت استنتاج می‌نمودند. و در این کار از سرمشق بزرگ تاریخی گالیله پیروی می‌کردند. نامه‌ای از گروتیوس در دست است که در آن عالی‌ترین تحمین را برای دستاورد گالیله بیان می‌کند.^۲ همین مطلب در مورد هابز صادق است. هدف بزرگ فلسفه‌ی هابز از همان آغاز ارائه‌ی

4. Hugo Grotius, *Epistolae*, No. 654 (Amsterdam, 1687), p. 266.

برای آگاهی از جزئیات بیشتر در این موضوع رجوع کنید به این مقاله از نویسنده:

E. Cassirer, "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei", *Scientia*, (Milano, October, 1937), p. 188.

نظریه‌ای درباره‌ی پیکر سیاسی بود که از لحاظ وضوح و روش علمی معادل نظریه‌ی گالیله درباره‌ی اجسام فیزیکی باشد. هوگو گروتیوس در دیباچه‌ی کتاب خود، حقوق جنگ و صلح همین اعتقاد را بیان می‌کند. بنا بر عقیده‌ی وی به هیچ وجه ناممکن نیست که «ریاضیات سیاست» پیدا شود. حیات اجتماعی بشر توده‌ای صرف از امور واقع ناهم‌ساز و اتفاقی نیست، زندگی اجتماعی بر احکامی متکی است که دارای همان اعتبار عینی قضایای ریاضی‌اند و مانند آن‌ها نیز قابل اثبات هستند. زیرا آن احکام به مشاهدات تجربی اتفاقی وابسته نیستند بلکه دارای خصلت حقایق جاوید و کلی‌اند. از این لحاظ همه‌ی نظریه‌های سیاسی قرن هفدهم، به رغم اختلاف‌هایشان در مورد هدف و وسیله‌ی دستیابی به آن، زمینه‌ی مابعدالطبیعی مشترکی داشتند. اندیشه‌ی مابعدالطبیعی نسبت به الاهیات به طور قطع دست بالا را به دست آورده بود. اما خود مابعدالطبیعه بدون کمک ریاضیات ناتوان و مرز میان مابعدالطبیعه و ریاضیات تقریباً نامشخص بود. اسپینوزا یک نظام اخلاقی به روش هندسی ارائه داد. لایب نیتس حتی از این هم جلوتر رفت و در به کار بردن اصول عمومی علم کلی (scientia generalis) خویش و زبان عمومی (characteristica universalis) خود در حل مسائل ویژه و انضمامی عملی سیاسی تردید نکرد. هنگامی که از لایب نیتس دعوت شد تا نظر خود را در این باره بیان کند که از میان مدعیان تاج و تخت لهستان کدام یک برحق است؛ او در پاسخ، مقاله‌ای نوشت و در آن نظر خودش را که گزینش استانیسلاوس لتیزینسکی^۵ بود با دلایل صوری اثبات کرد.^۶ کرسیتیان ولف، مُرید لایب نیتس، که شیوه‌ی استاد خود را دنبال می‌کرد نخستین کسی بود که درباره‌ی حقوق طبیعی کتابی به روش اکیداً ریاضی نوشت.^۷

اما در این جا پرسش دیگری مطرح شد که از نظر پیشرفت بعدی اندیشه‌ی سیاسی اهمیت حیاتی داشت. فرض کنیم که اثبات یک حقیقت سیاسی یا اخلاقی به همان روش اثبات یک حقیقت ریاضی ممکن و حتی ضروری باشد. اما کجا

5. Stanislaus Letizinsky

6. Leibniz, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. Onno Klopp (Hanover, 1864 ff.), II, 100 ff.

7. Christian Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle, 1749, new ed. Oxford, Clarendon Press; London, Humphrey Milford, 1934).

می‌توان اصل (principle) چنین اثباتی را یافت؟ اگر روش «اقلیدسی» در قلمرو سیاست وجود دارد باید فرض کرد که در این قلمرو نیز برخی اصول موضوعه و اصول متعارفی وجود دارند که درستی‌شان مسلم و بی‌چون و چراست. از این رو نخستین هدف هر نظریه‌ی سیاسی این شد که این اصول متعارفی را بیابد و فرمول‌بندی کند. شاید از نظر ما این، مسئله‌ای غامض و بغرنج بنماید. اما متفکران قرن هفدهم چنین نمی‌پنداشتند. بیشتر آنان عقیده داشتند که این پرسش حتی پیش از آن که مطرح شود پاسخ‌اش را دریافت داشته بود. نیازی به جستجوی نخستین اصول حیات اجتماعی بشر نیست؛ این اصول را مدت‌ها پیش یافته‌اند. فقط کافی است که آن‌ها را دوباره بیان و فرمول‌بندی کنیم؛ یعنی آن‌ها را به زبان منطقی، به زبان مفاهیم [= ایده‌های] روشن و متمایز بیان نماییم. بنا بر نظر فیلسوفان سده‌ی هفدهم این کار بیشتر منفی بود تا مثبت. همه‌ی آنچه باید انجام داد این است: ابرهایی را که تا کنون نور روشن خرد را تاریک کرده‌اند پراکنده کنیم. یعنی باید همه‌ی عقاید از پیش ساخته و همه‌ی پیش‌داوری‌ها را کنار نهیم. زیرا به قول اسپینوزا، خرد این قدرت عجیب را دارد که هم خود و هم ضد خود را روشن می‌کند؛ هم حقیقت و هم کذب را کشف می‌نماید.

خردگرایی سیاسی سده‌ی هفدهم تجدید حیات اندیشه‌های رواقیون بود. این روند در ایتالیا آغاز شد و پس از زمانی کوتاه کل فرهنگ اروپایی را فراگرفت. رواقیگری جدید به سرعت از ایتالیا به فرانسه و از آن جا به هلند، انگلستان و مستعمرات امریکایی رخنه کرد و اشاعه یافت. در معروف‌ترین کتاب‌های سیاسی این دوره تأثیر آشکار و واضح ذهن رواقی مشهود است. این کتاب‌ها را فقط پژوهشگران یا فیلسوفان نمی‌خواندند، آثاری مانند درباره‌ی حکمت اثر پیرشارون و رساله‌ی دوور^۸ با عنوان درباره‌ی پایداری و داشتن تسلی خاطر در برابر بلاهای عمومی، و نوشته‌های یوستوس لیپسیوس^۹ به نام‌های درباره‌ی ثبات قدم یا فلسفه و فیزولوژی رواقی، نوعی کتاب دعا در قلمرو حکمت اخلاقی شده بودند. نفوذ و تأثیر این کتاب‌ها چنان قوی بود که حتی در قلمرو مسائل سیاست عملی نیز وجودشان احساس می‌شد. در تعلیم شاهزادگان این رساله‌های جدید جای رساله‌های قرون وسطایی شهریار و آیین شهریاری و در باب نهاد سلطنت را گرفتند. مثلاً از سرگذشت

8. du Vair

9. Justus Lipsius

کریستینا، ملکه‌ی سوئد، پی می‌بریم که نخستین مریبان او برای آشنا کردنش با مسائل سیاسی هیچ راهی بهتر از مطالعه‌ی آثار لیپسیوس و نویسندگان کلاسیک رواقی نیافتند.^{۱۰}

هنگامی که در سال ۱۷۷۶ دوستان توماس جفرسون از او خواستند که پیش‌نویس اعلامیه‌ی استقلال امریکا را تهیه کند؛ وی اعلامیه را با این عبارات مشهور آغاز کرد: «ما اعتقاد داریم که این حقایق بدیهی‌اند: همه‌ی انسان‌ها برابر آفریده می‌شوند و آفریدگارشان حقوق سلب‌ناشدنی معینی به آنان اعطا کرده است که از جمله‌ی این حقوق سلب‌ناشدنی، حق حیات، حق آزادی و حق کسب سعادت‌اند. حکومت‌ها در میان مردمان برای تأمین این حقوق تأسیس می‌شوند و قدرت عادلانه‌ی خود را با موافقت حکومت‌شوندگان به دست می‌آورند.» هنگامی که جفرسون این عبارات را می‌نوشت چه بسا آگاه نبود که به زبان فلسفه‌ی رواقی سخن می‌گوید. اما این زبان، زبان رایجی شده بود، زیرا از زمان لیپسیوس و گروتیوس مفاهیم رواقی، زبان مشترک همه‌ی متفکران بزرگ سیاسی شده بود. این مفاهیم (ideas) را به منزله‌ی اصول متعارفی بنیادی می‌شناختند که قابل تحلیل بیشتر نبودند و نیازی نیز به اثبات نداشتند. زیرا این مفاهیم، ذات انسان و خصلت خرد او را بیان می‌کردند. پیش از صدور اعلامیه‌ی استقلال امریکا واقعه‌ی بس بزرگ‌تری روی داده بود که راه را برای صدور آن اعلامیه هموار ساخته بود؛ و آن اعلامیه‌ی استقلال خرد است که در آثار نظریه‌پردازان قرن هفدهم می‌یابیم. در همین جا بود که خرد برای نخستین بار قدرت و دعوی خود را برای فرمانروایی بر حیات اجتماعی بشر اعلام می‌داشت. خرد خود را از قیومت الاهیات آزاد ساخته بود و می‌توانست بر پای خویش محکم و استوار بایستد.

تاریخ نهضت عقلانی بزرگی که اوج آن به صدور منشور حقوق امریکا و اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند در فرانسه انجامید با همه‌ی جزئیاتش مطالعه شده است. اکنون به نظر می‌رسد که همه‌ی اسناد و مدارک این تاریخ را در اختیار داشته

۱۰. رجوع کنید به این مقاله از نویسنده:

E. Cassirer, "Descartes und königin Christina von Schweden",

[که بعداً به صورت یکی از فصل‌های کتاب زیر در آمد:]

E. Cassirer, *Descartes* (Stockholm, Bermann-Fischer, 1939), pp. 177-278.

باشیم. اما دانستن اسناد و مدارک کافی نیست بلکه باید بکوشیم که آن‌ها را بفهمیم. باید در مورد علت وجودی‌شان تحقیق کنیم. و این علل به هیچ وجه آشکار نیستند. تا این زمان به نظر می‌آید که این پرسش، پاسخ قانع‌کننده‌ای نیافته باشد. چگونه بود که اندیشه‌هایی که از دو هزار سال پیش شناخته شده بودند و طی این مدت همواره مورد بحث قرار داشتند به طور ناگهانی در پرتو تازه‌ای نمایان شدند؟ زیرا تأثیر اندیشه‌ی رواقی ناگسسته و پیوسته بوده است. می‌توان تأثیر آن را در حقوق رومی، در تعالیم آباء کلیسا و در فلسفه‌ی اسکولاستیک پیدا کرد.^{۱۱} اما در همه‌ی این موارد اندیشه‌ی رواقی فقط موضوع علاقه‌ی نظری بوده و تأثیر عملی بی‌واسطه نداشته است. اهمیت عظیم عملی این جریان سترگ اندیشه تا قرن‌های هفدهم و هجدهم نمایان نشد. اما از آن پس نظریه‌ی حقوق طبیعی بشر دیگر یک عقیده‌ی اخلاقی انتزاعی نبود بلکه یکی از سرچشمه‌های اصلی عمل سیاسی شد. چگونه چنین تغییری رخ داد؟ چه چیزی به اندیشه‌های کهن رواقی، تازگی و اصالت داد و به آن‌ها این قوت بی‌سابقه و این نقش مهم را در شکل دادن به ذهن متجدد و جهان مدرن بخشید؟

چنانچه این پدیده را به صورت ظاهری‌اش در نظر بگیریم، در واقع، تناقض‌آمیز (paradoxical) می‌نماید؛ و با همه‌ی عقاید جاری ما درباره‌ی سرشت عمومی قرن هفدهم در تناقض قرار می‌گیرد. اگر خصوصیتی باشد که مشخصه‌ی آن عصر و نشانه‌ی تمایز کل آن دانسته شود، تهور عقلائی و رادیکالیسم اندیشه‌اش است. فلسفه‌ی دکارت با این اصل موضوعه‌ی عمومی آغاز شده بود که هر انسانی باید در زندگی خود یک باره همه‌ی آن چیزهایی را که آموخته است فراموش کند. و همه‌ی مراجع [مانند کتاب مقدس، کلیسا، پاپ و...] را مردود بشناسد و با قدرت سنت درافتد. این درخواست دکارتی به منطق و نظریه‌ی شناخت جدید، به ریاضیات و مابعدالطبیعه‌ی جدید و به فیزیک و کیهان‌شناسی جدید انجامید. اما در نخستین نگاه به نظر می‌آید که ایده‌آل جدید دکارتی، اندیشه‌ی سیاسی قرن هفدهم را تحت تأثیر قرار نداده و آن را به مسیر تازه‌ای نینداخته باشد؛ بلکه برعکس، گویی اندیشه‌ی سیاسی قرن هفدهم به راه سنتی، که گذشت زمان بر آن تأثیری ندارد، ادامه می‌دهد. برای این امر چه علتی می‌توان ارائه داد؟ بدیهی است که زمینه‌ی عمومی تمدن سده‌ی هفدهم مانند زمینه‌ی فرهنگ یونانی - رومی نبود. شرایط عقلی، دینی، و

۱۱. رجوع کنید به فصل هشتم همین کتاب، ص ۱۸۷.

اجتماعی و اقتصادی کاملاً تفاوت کرده بودند. چگونه متفکری جدی می‌توانست مسائل این عصر را، یعنی مسائل جهان مدرن را، با سخن گفتن در قالب اصطلاحات و اندیشیدن در چارچوب مفاهیمی که دوهزار سال قبل شکل گرفته بودند حل کند؟ دلیل دوگانه‌ای وجود دارد که شاید این امر واقع را توضیح دهد. آنچه در این جا مهم است آن قدر محتوای نظریه‌ی رواقی نیست بلکه نقشی است که این نظریه می‌بایست در مشاجرات سیاسی و اخلاقی جهان مدرن ایفا کند. برای فهم این نقش باید به اوضاع تازه‌ای بازگردیم که رنسانس و اصلاح دین (reformation) به وجود آوردند. تمامی پیشرفت عظیم و انکارناپذیری که از رنسانس و اصلاح دین به دست آمد بر اثر ضایعه‌ی جبران‌ناپذیری خنثی شد. بدین معنی که وحدت و هماهنگی درونی فرهنگ قرون وسطا از میان رفت. مسلماً قرون وسطا از ستیزه‌های عمیق به دور نبود. مبارزه‌ی میان کلیسا و دولت هرگز پایان نگرفت و مباحثات درباره‌ی مسائل منطقی، مابعدالطبیعی و الاهیات تمامی نداشت. اما این مباحثات شالوده‌ی اخلاقی و دینی تمدن قرون وسطا را به طور جدی تهدید نمی‌کردند. بحث‌های میان واقع‌گرایان و نام‌گرایان، خردگرایان و عارفان، فیلسوفان و متکلمان بر اساس مشترکی صورت می‌گرفتند و در این اساس هرگز تردید نمی‌شد. اما پس از قرن‌های پانزدهم و شانزدهم این اساس متزلزل شد و هرگز استواری پیشین خود را به دست نیاورد. زنجیره‌ی سلسله مراتبی وجود که به هر چیز جای شایسته و به حق و بی‌چون و چرایش را در نظام عمومی اشیاء و امور می‌بخشید فرو ریخت. منظومه‌ی خورشید - مرکزی، انسان را از جایگاه ممتازی که داشت محروم کرد؛ و انسان، گویی، در کیهان بی‌کران به مقام یک تبعیدی تنزل یافت. شکافی که درون کلیسا ایجاد شد شالوده‌ی تعالیم مسیحی را به مخاطره افکند و متزلزل ساخت. جهان دینی و جهان اخلاقی دیگر نقطه‌ی اتکای ثابتی نداشتند. در قرن هفدهم متکلمان و فیلسوفان هنوز هم امیدوار بودند که چنین نقطه‌ی ثابتی را بیابند. یکی از بزرگ‌ترین متفکران آن قرن، لایب نیتس، بی‌وقفه به این مسئله پرداخت. و جدی‌ترین تلاش‌ها را به عمل آورد که فرمولی برای اتحاد دوباره‌ی کلیساهای مختلف مسیحی بیابد. اما همه‌ی این تلاش‌ها بی‌ثمر بود. چون این موضوع واضح می‌شد که در درون خود کلیسا، دیگر «جامعیت» پیشین قابل اعاده نبود. اگر نظامی واقعاً جهان‌شمول از اخلاق یا دین می‌بایست به وجود آید، این نظام می‌بایست بر پایه‌ی چنان اصولی متکی باشد که

هر ملت، هر کیش و هر فرقه‌ای آن را بپذیرد. و فقط رواقیگری می‌توانست چنین خواسته‌ای را تحقق بخشد. بنابراین رواقیگری شالوده‌ی دین «طبیعی» و اساس نظام حقوق طبیعی قرار گرفت. فلسفه‌ی رواقی نمی‌توانست به بشر کمک کند که معماهای مابعدالطبیعی جهان را حل کند. اما فلسفه‌ی رواقی وعده‌ی عظیم‌تر و مهم‌تری می‌داد: وعده‌ی اعاده‌ی حیثیت و اعتبار اخلاقی انسان را. فلسفه‌ی رواقی می‌گفت که این اعتبار و حیثیت از میان رفتنی نیست زیرا به اعتقادی جزمی یا به وحیی که از بیرون بر انسان نازل شود وابسته نیست. این حیثیت و اعتبار صرفاً بر اراده‌ی اخلاقی متکی است یعنی بر ارزشی استوار است که بشر برای خویش قائل است.

خدمت‌گراانها و عظیمی که نظریه‌ی حقوق طبیعی می‌بایست به جهان مدرن بکنند، در واقع، همین بود. به نظر می‌رسید که بدون نظریه‌ی حقوق طبیعی بشر، راه‌گیزی از هرج و مرج کامل اخلاقی وجود نداشته باشد. بوسوئه که یکی از بزرگ‌ترین متکلمان سده‌ی هفدهم بود و هنوز هم مظهر تفکر سنت کلیسای کاتولیک با نیروی کهن آن و وحدت درونی‌اش به شمار می‌آمد، ناگزیر شد که انواع تعدیل‌ها را در اعتقادات خود به عمل آورد. زیرا اگر عقاید جزمی مسیحی بخواهد در عصر نو یعنی عصر لویی چهاردهم پابرجا بماند، باید در آن‌ها انواع تعدیل‌ها صورت گیرد؛ و از این تعدیل‌ها گریزی نیست. لویی چهاردهم را نگهبان و مدافع دین مسیح می‌دانستند. و از این لحاظ او را می‌ستودند و او را «سلطان مسیحیت پناه» می‌نامیدند. اما دربار او به دشواری جایی برای اشاعه و ابقای آرمان‌های مسیحیت بود.

ستیزه‌ی پنهانی قرن لویی چهاردهم ناگهان در مبارزه‌ی میان «یانسن ایسم» و «ژزویتیسیم» [فرقه‌ی یسوعی / Jesuitism] از پرده برون افتاد. در نخستین نگاه بسیار دشوار است که معنی و مقصود واقعی این مبارزه را درک کنیم. اگر خواننده‌ی امروزی اثر بزرگ یانسن درباره‌ی اگوستین قدیس را بخواند از فهم این نکته حیران و مبهوت خواهد ماند که چگونه چنین کتابی توانسته است چنان جنجالی به پا کند. چگونه ممکن بود که کتابی درباره‌ی الاهیات اسکولاستیک، اثری که مفلوحترین و مبهم‌ترین سؤالات جزمی (dogmatic) را بررسی می‌کرد بتواند کل نظام اخلاقی و اجتماعی را متزلزل کند و چنین تأثیر عظیمی بر زندگی عمومی فرانسویان بگذارد؟

پاسخ این پرسش را به هنگام مطالعه‌ی یکی از شاهکارهای ادبی قرن هفدهم فرانسه می‌یابیم. پاسکال نیز در اثر خویش، نامه‌های ولایتی، بحث خود را از

ظریف‌ترین مسائل الاهیات جزمی آغاز می‌کند: او در مورد فرق میان فیض «کافی/ sufficient» و فیض «مؤثر/ efficacious» و فرق میان قدرت «واقعی» و قدرت «تقریبی» اراده‌ی انسانی در انجام فرایض الاهی بحث می‌کند. اما همه‌ی این بحث‌ها مقدمه است و پاسکال ناگهان و غیرمنتظره موضوع بحث و تاکتیک خود را عوض می‌کند. وی مخالفان خویش را از سوی دیگری مورد حمله قرار می‌دهد که آسیب‌پذیرترند. وی ابهام و تعبیرات سوء نظام اخلاقی یسوعی را محکوم می‌نماید. پاسکال در مقام یک متکلم سخن نمی‌گوید. ذهن او بیشتر ذهنی منطقی و ریاضی بود تا ذهنی کلامی. از این رو او فقط به بدگویی از الاهیات اخلاقی یسوعیان اکتفا نمی‌کند. او می‌بایست به جستجوی انگیزه‌های پنهانی برآید، هم انگیزه‌های منطقی و هم انگیزه‌های اخلاقی. [پاسکال می‌پرسد] چه چیزی سبب شده است که نویسندگان یسوعی کتاب‌های «طریقه‌ی حل مشکلات اخلاقی و وجدانی» را بنویسند و تبلیغ کنند؟ بنا بر نظر پاسکال پاسخ این پرسش را می‌توان در یک کلمه داد: یسوعیان اعضای مبارز کلیسا بودند. آنان نهایت کوشش خود را به کار می‌بردند که مرجعیت و اقتدار مطلق پاپ و کلیسای کاتولیک را ابقاء کنند. از نظر آنان برای رسیدن به این هدف هیچ بهایی گزاف به نظر نمی‌رسید. اکنون در جهان مدرن، در قرن لویی چهاردهم دیگر زهد و ریاضت کهن آرمان‌های مسیحی جایی نداشت. پس این آرمان‌ها را باید قربانی کرد. به نظر می‌آمد که اخلاق جدید یعنی اخلاق آسان‌گیر یسوعیان یگانه وسیله‌ای باشد که می‌تواند کلیسا را نجات دهد یا آن چیزی را نجات دهد که از نظر نویسندگان یسوعی با کلیسا یکی بود؛ یعنی دین مسیحی را. تحلیل منطقی و موشکافانه‌ی پاسکال این مقدمات نظام یسوعی را برملا کرد. پاسکال نشان داد که اخلاق یسوعی نتیجه‌ی ضروری سیاست یسوعی است. پاسکال اعلام کرد:

منظور یسوعیان تباه ساختن اخلاق نیست، طرح آنان این نیست، اما یگانه هدف آنان اصلاح اخلاق نیز نیست؛ زیرا این سیاست بدی خواهد بود. هدف آنان این است: یسوعیان چنان درباره‌ی خودشان نظر نیکویی دارند که معتقدند این امر مفید و از برخی لحاظ، اساساً برای خیر دین ضروری است که آوازه‌ی ایشان در همه جا پیچد و آنان بر وجدان‌ها حکومت کنند. و چون فرایض سخت انجیل فقط برای برخی اشخاص خاص قابل پیروی کردن است، یسوعیان

در چنین موقعیت‌هایی از آن فرایض نیز برای پیشبرد هدف خویش سود می‌جویند. و چون همین فرایض با عقاید اکثریت مردم مطابقت ندارد آنان به خاطر کسب رضایت همگان، در چنین مواقعی از این فرایض چشم می‌پوشند. یسوعیان در زندگی با اشخاص گوناگونی برخورد می‌کنند و با ملل مختلفی سر و کار دارند این موقعیت ایجاب می‌کند که آنان کسان مختلفی را داشته باشند تا مشکلات اخلاقی و وجدانی این خیل عظیم را حل کنند... در میان آنان کسانی که طرفدار سخت‌گیری اخلاقی هستند در خدمت معدود افراد برگزیده قرار می‌گیرند، در حالی که توده‌ی مفسران اخلاق آسان‌گیر، خدمات خویش را تقدیم توده‌ای می‌کنند که خواهان تسامح اخلاقی هستند. از این رو آنان در سراسر زمین پراکنده شده‌اند تا آیین عقاید محتمل را اشاعه دهند که سرچشمه همه‌ی این بی‌نظمی‌هاست... آنان این امر را مخفی نمی‌کنند... با این تفاوت که یسوعیان دوران‌دیشی انسانی و سیاسی خود را زیر پوشش حزم و دوران‌دیشی الاهی و مسیحی پنهان می‌کنند. گویی ایمان و سنت حامی آن، در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها همیشه یکی و ثابت و تحول‌ناپذیر نبوده است. گویی قرار بر این بوده است که به جای آن که شخص به قانون گردن نهد، بخشی از قانون موافق میل شخص تغییر کند.^{۱۲}

این شکاف عمیق و پهناوری بود که متکلمان را به دو اردوگاه تقسیم می‌کرد. همین که این شکاف به وضوح دیده شد، نادیده گرفتن آن برایشان ناممکن بود. پس از انتشار اثر پاسکال، نامه‌های ولایتی، نه آشتی امکان‌پذیر بود نه سازش. فقط یک راه باقی مانده بود. بشر باید در سلوک اخلاقی خود از میان این دو شیوه‌ی متقابل یکی را برگزیند: یا دستورات سختگیرانه‌ی فرقه‌ی بانسنی را بپذیرد یا اخلاق سهل‌گیرانه‌ی یسوعیان را. اما در این میان فلسفه چه موضعی داشت؟ آیا می‌شد که از معاصران گالیله و دکارت انتظار داشت که به تعالیم آگوستین قدیس درباره‌ی فیض الاهی و اراده‌ی آزاد بازگردند؟ آیا فلسفه‌ی قرن هفدهم، فلسفه‌ی «مفاهیم روشن و متمایز» می‌توانست به تمایز [scholastic / مدرسی] فیض «کافی» و فیض «مؤثر» و فیض

12. Pascal, *Lettres provinciales*, V. English trans. (New York, J. Leavitt; Boston, Crocker & Brewster, 1828), pp. 69-71.

«ملازم» و فیض «موجبه» بازگردد؟ آیا یک انسان‌گرا (humanist) و فیلسوف اخلاق و ذهن بزرگ و والایی چون هوگو گروتیوس می‌توانست به اخلاق آسان‌گیرانه‌ی یسوعیان سر بسپرد؟ هم بازگشت به تعالیم آگوستین و هم پیروی از یسوعیان ناممکن بود. اما متفکران فلسفی قرن هفدهم نیازی به اخلاقی متکی بر الاهیات نداشتند. آنان حتی بر این عقیده بودند که هر مفهومی از چنین الیهاتی [= الیهاتی که اصول اخلاقی برای بشر وضع کند] به معنایی دربردارنده‌ی تناقض است. زیرا آنان اصل رواقی «خودمختاری» (autarky/αὐταρκεία) خرد انسان را پذیرفته بودند. خرد انسان مستقل و قائم به ذات است و به هیچ‌گونه کمکی خارج [از خود] نیاز ندارد. حتی اگر چنین پیشنهادی به خرد می‌شد از پذیرفتن آن معذور بود. خرد باید راهش را خود بجوید و به نیروی خود ایمان داشته باشد.

این اصل، اساس همه‌ی نظام‌های قائل به حقوق طبیعی قرار گرفت. هوگو گروتیوس در مقدمه‌ی حقوق جنگ و صلح، این اصل را به شیوه‌ای کلاسیک بیان کرده است. وی می‌گوید حتی اراده‌ی یک وجود قادر مطلق نمی‌تواند اصول اخلاق را تغییر دهد یا حقوق اساسی بشر را که قوانین طبیعی ضامن آن‌ها هستند منسوخ کند. حتی اگر فرض کنیم - البته فرضی محال - که خدایی وجود ندارد یا او توجهی به امور انسانی نمی‌کند، باز هم این قوانین اعتبار عینی خود را حفظ خواهند کرد.^{۱۳} خصلت عقلانی فلسفه‌ی سیاسی قرن هفدهم حتی از این هم واضح‌تر می‌گردد چنانچه به جای تحلیل اصول اولیه‌ی آن، به روش عمومی‌اش توجه کنیم. در مورد پرسش مربوط به نظم اجتماعی تقابل شدیدی میان نظام‌های مطلقه‌ی بُدن^{۱۴} و هابز از یک سو و مدافعان حقوق توده‌ی مردم و حاکمیت مردم از دیگر سو می‌یابیم. هرچند هر دو دسته با یکدیگر می‌جنگند اما بر سر یک نکته با یکدیگر توافق دارند. و آن این است که هر دو دسته می‌کوشند تا دیدگاه خود را با استناد به فرضیه‌ای واحد اثبات کنند. نظریه‌ی دولت مبتنی بر قرارداد در اندیشه‌ی سیاسی قرن هفدهم یک اصل متعارفی بدیهی می‌شود.

در تاریخ موضوع مورد بحث ما، این امر نشانه‌ی برداشتن گامی بزرگ و قطعی است. زیرا اگر نظریه‌ی قرارداد را بپذیریم یعنی اگر نظم اجتماعی و قانونی را به عمل آزاد افراد، یا فرمانبرداری ارادی قراردادی حکومت شوندگان فرو کاهیم [یا تحویل

13. Grotius, *De jure belli et pacis*, "Prolegomena", sec. 11.

14. Bodin

کنیم] دیگر رازی [در مورد منشأ اجتماع و دولت و قانون] باقی نمی‌ماند. زیرا قرارداد رمز و رازی دربر ندارد. یک قرارداد باید با آگاهی از مفاد و پی‌آمدهای آن منعقد شود. و بستن قرارداد مبتنی بر این پیش‌فرض است که همه‌ی منعقدکنندگان آن با اختیار و رضایت به این کار مبادرت می‌کنند. اگر بتوان پیدایش دولت را به چنین منشأی [یعنی قرارداد اجتماعی] پی‌گیری کرد، در آن صورت دولت، امر واقع کاملاً واضح و قابل فهمی خواهد شد.

البته این رهیافت عقلانی به هیچ وجه به معنای رهیافت تاریخی تلقی نمی‌شد. فقط معدودی از متفکران آن قدر ساده‌لوح بودند که می‌پنداشتند «منشأ» دولت، بدان گونه که در نظریه‌های قرارداد اجتماعی تبیین می‌شود، بصیرتی در مورد پیدایش تاریخی دولت به دست می‌دهد. آشکار است که نمی‌توان لحظه‌ی مشخصی را در تاریخ تعیین کرد و ادعا نمود که در آن لحظه، دولت برای نخستین بار ظاهر شده است. اما فقدان دانش تاریخی در این مورد، ارتباطی به کار نظریه‌پردازان دولت مبتنی بر قرارداد ندارد. مسئله‌ی اینان، مسئله‌ای تحلیلی است نه تاریخی. آنان اصطلاح «منشأ» را به معنای منطقی در نظر می‌گیرند نه به معنای تقویمی. آنچه آنان جستجو می‌کنند آغاز زمانی نیست بلکه اصل دولت یا علت وجودی آن است.

این موضوع واضح‌تر می‌شود چنانچه فلسفه‌ی سیاسی هابز را مطالعه کنیم. هابز نمونه‌ی نوعی آن روح [spirit/ذهنیت] عمومی است که به نظریه‌های گوناگون در مورد قرارداد اجتماعی انجامید. نتایجی که او از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی گرفت به طور عام پذیرفته نشدند و با مخالفت رو به رو گشتند. اما روش هابز تأثیر زیادی داشته است. این روش جدید نتیجه‌ی منطق هابز بود. ارزش فلسفی آثار سیاسی هابز چندان در موضوع مورد بحث آن‌ها نیست بلکه بیشتر در شکل (form) احتجاج و استدلال آن‌هاست. هابز در نخستین فصل‌های کتاب خود، درباره‌ی پیکر اجتماعی، نظریه‌ی عمومی خود را در مورد شناخت ارائه می‌دهد. شناخت، تحقیق درباره‌ی نخستین اصول است یا به گفته‌ی او تحقیق درباره‌ی «نخستین علل» است. برای آن که چیزی یا موضوعی را درک کنیم باید طبیعت و ذات آن را تعریف کنیم. همین که این تعریف پیدا شد همه‌ی خواص آن را به شیوه‌ای اکیداً قیاسی می‌توان به دست آورد. اما تا زمانی که تعریف به متعین کردن کیفیت ویژه‌ای از موضوع محصور شده باشد شناخت ما از موضوع ناقص و نارساست. تعریف‌های درست تعریف‌های «تکوینی»

یا «علی» هستند. این‌گونه تعریف‌ها نه فقط باید به این پرسش که یک چیز چیست پاسخ دهند بلکه باید بگویند چرا آن چیز هست. فقط بدین طریق است که می‌توان به بصیرتی درست دست یافت. هابز می‌گوید آن‌جا که تکوینی نیست؛ شناخت فلسفی راستین نیز نیست.^{۱۵} اما این «تکوین» به هیچ وجه فرایندی فیزیکی یا تاریخی نیست. حتی در قلمرو هندسه نیز هابز خواهان تعریف «تکوینی» یا علی است. شکل‌ها و موضوع‌های هندسی برای آن‌که کاملاً درک شوند باید ساخته شوند. آشکار است که این عمل سازندگی فراگردی ذهنی است نه فراگردی زمانی. آنچه در جستجوی آن هستیم منشأی در خود است نه منشأی در زمان. ما می‌کشیم تا شکل‌های هندسی را به نخستین عناصرشان تجزیه کنیم و دوباره با فراگرد ترکیبی اندیشه آن‌ها را بازسازی کنیم. [مثلاً حجم را به سطح، سطح را به خط و خط را به نقطه تجزیه نماییم] همین اصل در مورد موضوع‌های سیاسی نیز صادق است. هنگامی که هابز انتقال از وضع طبیعی به وضع اجتماعی را توصیف می‌کند، منظور او منشأ تجربی دولت نیست. موضوعی که در این جا مطرح نظر است تاریخ نظم اجتماعی و سیاسی نیست بلکه اعتبار چنین نظامی است. آنچه حائز اهمیت است مبنای تاریخی دولت نیست بلکه اساس قانونی دولت است، و همین پرسش اساس قانونی دولت است که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بدان پاسخ می‌دهد.

نظریه‌ی هابز در این بیان متناقض‌نما به اوج خود می‌رسد که همین که پیوند قانونی میان فرمانروا و فرمانبرداران بسته شد، دیگر فسخ‌شدنی نیست. پیمان تبعیت که به موجب آن افراد از حقوق و آزادی‌های خود صرف‌نظر می‌کنند، پیش‌فرضی ضروری است یا نخستین گامی است که به برقراری نظم اجتماعی می‌انجامد. اما این گام نخستین در عین حال به معنایی گام‌نهایی نیز هست. زیرا از این پس افراد دیگر به عنوان افرادی مستقل وجود ندارند و اراده‌ای نیز از آن خود نخواهند داشت. اراده‌ی [افراد] جامعه در اراده‌ی فرمانروای دولت مستهلک شده است. برای اراده‌ی فرمانروا هیچ حد و حصری نمی‌توان قائل شد و هیچ قدرت دیگری در جنب یا فوق این حاکمیت مطلق وجود ندارد.^{۱۶} آشکار است که این فرضیه‌ی بی‌اساسی بود و مفهوم

15. Hobbes, *De corpore*, Part I, cap. I, sec. 3 ad 8, "Opera Philosophica quae Latine scripsit", ed. W. Molesworth (London, Bohn, 1839), I, 9.

16. Hobbes, *De cive*, cap. 5-7; *Leviathan*, cap. 17-19.

عمومی قرارداد اجتماعی نمی‌توانست آن را اثبات یا توجیه کند. زیرا هنگامی که این فرضیه با عقیده‌ی رواقی حقوق طبیعی بشر ترکیب می‌شد، مفهوم قرارداد اجتماعی به نتیجه‌ای معکوس می‌رسید. این موضوع روشن بود که هنگامی که افراد به توافقی با یکدیگر و با فرمانروا می‌رسند، فقط می‌توانند برای خود تصمیم بگیرند؛ و نمی‌توانند نظمی آهنین و تغییرناپذیر به وجود آورند، زیرا آنان نمی‌توانند آیندگان را به پذیرش چنین نظمی ملزم کنند. و حتی از دیدگاه نسل کنونی نیز غیرممکن است که بشود از همه‌ی حقوق دست کشید و آن‌ها را به طور غیرمشروط و مطلق به فرمانروا تفویض کرد. لاقلاً یک حق وجود دارد که نمی‌توان آن را به دیگری واگذار کرد یا از آن صرف‌نظر نمود. و این حق، حق شخصیت است. با نفوذترین نویسندگان سیاسی قرن هفدهم بر پایه‌ی همین اصل استدلال می‌کردند و نتایجی را که هابز گرفته بود مردود می‌شناختند. آنان منطبق‌دان بزرگ را متهم می‌کردند که متوجه تناقض میان موصوف و صفت نشده است. زیرا اگر انسان شخصیت خود را ترک کند دیگر موجودی اخلاقی نخواهد بود و شیء بی‌روحي خواهد شد. پس چگونه چنین موجودی خود را ملزم می‌سازد و چگونه می‌تواند قول دهد و قرارداد اجتماعی منعقد کند؟ این حق اساسی یعنی حق شخصیت، به معنایی، شامل دیگر حقوق نیز هست. حفظ و پرورش شخصیت خود، حقی جهان‌شمول است. این حق تابع هوس‌ها و توهمات تک تک افراد نیست. از این رو نمی‌توان این حق را از فردی گرفت و به فرد دیگری واگذار کرد. بنابراین قرارداد حاکمیت که اساس قانونی قدرت مدنی است دارای محدودیت‌های باطنی است. قرارداد انقیاد و رقیت وجود ندارد، عمل تفویض [حق یا حقوق] که به موجب آن شخص بتواند وضع یک فاعل آزاد را ترک کند و خود را برده سازد، وجود ندارد. زیرا شخص با چشم‌پوشی [از حقوق خویش] همان خصلتی را ترک می‌گوید که تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت و ذات انسانی اوست: وی انسان بودن خویش را از دست می‌دهد.

فصل چهاردهم

فلسفه‌ی روشنگری و منتقدان رومانتیک آن

سده‌ی هجدهم یا دوره‌ی روشنگری نشان داد که یکی از بارورترین اعصار در تحوّل اندیشه‌ی سیاسی است. هرگز پیش از آن فلسفه‌ی سیاسی چنین نقشی مهمّ و قاطع ایفا نکرده بود. فلسفه‌ی سیاسی دیگر رشته‌ی ویژه‌ای از فعالیت‌های عقلی شناخته نمی‌شد بلکه کانون همه‌ی تلاش‌های فکری شده بود. همه‌ی دیگرعلائق تئوریک به سوی همین کانون هدایت می‌شدند و در آن تمرکز می‌یافتند. روسو در کتاب خود، اعترافات، می‌نویسد:

از آثار گوناگونی که در صدد نگارششان بودم، یک اثر بود که برای مدت درازی مطالبش را در سر می‌پروراندم و با علاقه‌ی زیاد روی آن کار می‌کردم و آرزو داشتم که خود و زندگی‌ام را وقف آن کنم تا به گمان خودم مایه‌ی آبرو و آوازه‌ام شود. عنوان این اثر نهادهای سیاسی بود.... به این نتیجه رسیده بودم که همه چیز به طور تنگاتنگ با سیاست ارتباط دارد؛ و به هر شیوه‌ای که قومی مورد بررسی قرار گیرد، آن قوم چیزی نیست جز آنچه ماهیت حکومتش آن را ساخته و پرداخته است.¹

اما دوره‌ی روشنگری به رغم علاقه‌ی وافری که به همه‌ی مسائل سیاسی داشت، فلسفه‌ی سیاسی جدیدی ارائه نداد. هنگامی که آثار مشهورترین و مؤثرترین نویسندگان آن دوره را می‌خوانیم، شگفت‌زده می‌شویم از این که درمی‌یابیم در آثار آنان هیچ نظریه‌ی کاملاً جدیدی وجود ندارد. همان اندیشه‌های پیشین بارها تکرار می‌شوند،

1. Rousseau, *Confessions*, Bk IX (Everyman's Library, New York, E. P. Dutton & Co., 1931), II, 55.

اندیشه‌هایی که سده‌ی هجدهم آن‌ها را نیافریده بود. روسو تمایل به این داشت که معماگونه (in paradox) سخن گوید. اما هنگامی که به موضوع سیاست می‌رسد لحن او کاملاً تغییر می‌کند و بسیار جدی بحث می‌نماید. در برداشت روسو از هدف و روش فلسفه‌ی سیاسی و نیز در عقیده‌ی وی درباره‌ی حقوق سلب ناشدنی و تفویض ناپذیر بشر، به سختی مطلبی می‌توان یافت که مانند و نظیرش در کتاب‌های لاک، گروتیوس یا پوفندورف^۲ نباشد. ارزش نظریات روسو و معاصرانش در قلمرو دیگری است. آنان بیشتر با حیات سیاسی دل مشغولی داشتند تا با عقاید سیاسی. آنان نمی‌خواستند که اصول اولیه‌ی حیات اجتماعی بشر را به اثبات رسانند بلکه می‌خواستند آن اصول را تأیید کنند و به کار برند. نویسندگان قرن هجدهم هرگز قصد نوآوری در موضوعات سیاسی را نداشتند. در واقع به نوآوری در این قلمرو بسیار بدگمان بودند. نویسندگان دایرةالمعارف فرانسه که سخنگویان عصر روشنگری بودند همیشه در مورد آنچه آنان روح نظام‌ساز می‌نامیدند هشدار می‌دادند. آنان قصد رقابت با سیستم‌های فلسفی بزرگ قرن هفدهم، یعنی نظام‌های فلسفی دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس را نداشتند. قرن هفدهم، قرن مابعدالطبیعه بود؛ مابعدالطبیعه‌ای برای طبیعت و مابعدالطبیعه‌ای برای اخلاق ارائه داده بود. متفکران دوره‌ی روشنگری دیگر علاقه‌ای به مباحث مابعدالطبیعی نداشتند. آنان نیروی خود را در نقطه‌ی دیگری متمرکز کرده بودند، و این نیرو، نیروی عمل بود نه نیروی فکر. «مفاهیم / ideas» را دیگر «مفاهیم انتزاعی» نمی‌شناختند بلکه آن‌ها را به سلاح‌هایی برای نبرد عظیم سیاسی تبدیل می‌کردند. هیچ‌گاه این پرسش مطرح نمی‌شد که آیا این سلاح‌ها نو هستند یا کهنه، بلکه پرسیده می‌شد که آیا آن‌ها در میدان کارزار کارآمد هستند؟ و در بیشتر موارد معلوم می‌شد که کهنه‌ترین سلاح‌ها، پر قدرت‌ترین و کارآمدترین سلاح‌ها هستند.

برای نویسندگان دایرةالمعارف بزرگ و پدران دموکراسی امریکا، کسانی مانند: دالامبر، دیدرو و جفرسون به ندرت این سؤال قابل فهم بود که آیا اندیشه‌هایشان نو هستند یا کهنه. همه‌ی آنان معتقد بودند که این اندیشه‌ها از لحاظی به همان قدمت جهان‌اند. این اندیشه‌ها را چیزهایی می‌شناختند که در همه‌ی مکان‌ها و در همه‌ی زمان‌ها بوده‌اند و همه‌ی مردمان بدان‌ها اعتقاد داشته‌اند. لابرویر^۳ می‌گوید: «خرد

2. Pufendorf

3. La Bruyère

همه جا و در همه‌ی زمان‌ها و نزد همه کس هست.» جفرسون در نامه‌ای به هنری لی^۴ به تاریخ هشتم ماه مه ۱۸۲۵ می‌نویسد:

منظور اعلامیه‌ی استقلال [امریکا] یافتن اصولی جدید یا براهینی تازه نبود که هرگز پیش از آن به ذهن کسی راه نیافته و یا قبل از آن کسی آن‌ها را بیان نکرده باشد؛ بلکه مقصود این بود که در قالب اصطلاحاتی بسیار ساده و محکم، معنای عام موضوع را در برابر نوع بشر بگذارد تا مورد تصدیق و تأیید او قرار گیرد.... و منظور ارائه‌ی اصلی نو یا احساسی تازه نبود. [متن اعلامیه] نیز از نوشته‌ای خاص، رونویس نشده بود. هدف آن بود که اعلامیه بیان‌کننده‌ی ذهن امریکایی باشد و به آن لحنی بدهد و روحی بدمد که متناسب با موقعیت باشد.^۵

اما اصولی که در اعلامیه‌ی استقلال امریکا و در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسوی درج شده‌اند فقط بیان احساسات عمومی نبودند.^۶ شاید هیچ چیز به اندازه‌ی این امر نشان‌دهنده‌ی وحدت درونی فرهنگ قرن هجدهم نباشد که ژرف اندیش‌ترین متفکر آن عصر یعنی منتقد خرد ناب نیز همین اصول را تأیید و تصدیق می‌کند. کانت ستایشگر پرشور انقلاب فرانسه بود. و این موضوع برای پی بردن به نیروی اندیشه و خصائل او حائز اهمیت است که وقتی به نظر می‌رسید که مدعای

4. Henry Lee

5. Thomas Jefferson, "Writings", ed. Paul Chester Ford (New York, G. P. Putnam's Sons, 1899), X, 343. Modern Library ed., p. 719.

۶. در این جا نیازی نیست که مسئله‌ی دشوار و بحث‌انگیز منشأ تاریخی اعلامیه‌ی [حقوق بشر و شهروند] فرانسوی را مطرح کنیم. گئورگ یلینک (Georg Jellinek) در مقاله‌ای که به سال ۱۸۹۵ انتشار یافته، کوشیده است اثبات کند که این نادرست است که بپنداریم اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسوی حاصل اندیشه‌های فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم است. بنا بر عقیده‌ی یلینک سرچشمه‌ی واقعی اندیشه‌های حقوقی و سیاسی انقلاب فرانسه را باید در منشور حقوق امریکا و بویژه در منشور حقوق ایالت ویرجینیا دانست. اما دیگر صاحب‌نظران این نظر را مردود می‌دانند. مثلاً رجوع کنید به:

V. Marcaggi, *Les Origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789*, (Paris, 1904).

اما در این مورد، مسئله‌ی تقدم چندان مهم نیست. روشن است که اندیشه‌هایی که در اعلامیه‌ی حقوق درج شده‌اند نه «ابداع» جفرسون و آدامز بودند و نه ابداع لافایت (Lafayette) و کندورسه. این اندیشه‌ها فقط آن اعتقاداتی را بیان می‌کردند که همه‌ی پیشگامان نظریه‌ی «حقوق طبیعی» بدان‌ها باور داشتند.

انقلاب فرانسه از دست رفته باشد او داوری خود را درباره‌ی انقلاب تغییر نداد. اعتقاد وی به ارزش اخلاقی اندیشه‌های بیان شده در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند تزلزل‌ناپذیر باقی ماند. وی می‌گوید:

یک چنین رویدادی عبارت از کارهای مهم یا خلاف‌کاری‌های مردمان نیست که به خاطر انجام آن‌ها، آنچه در میان مردمان به بزرگی شناخته می‌شده است، خوار شود یا آنچه خوار شمرده می‌شده است، بزرگ شناخته شود... و کاخ‌های سیاسی شکوهمند کهن ناپدید گردند و به جای آن‌ها کاخ‌های جدیدی از زمین سربرکشند. نه، چنین چیزی نیست... انقلاب مردمی هوشمند که ما زنده بوده‌ایم که آن را به چشم ببینیم، شاید پیروز شود یا شکست بخورد. شاید این انقلاب از چنان فجایع و مصایبی آکنده شود که آدم درستکار هرگز حاضر نشود این آزمون تاریخی را با چنان بهای سنگینی تکرار کند، حتی اگر مطمئن باشد که انقلاب را شادمانه به انجام می‌رساند. اما به رغم همه‌ی این‌ها، چنین انقلابی در ذهن همه‌ی ناظران، همدلی قرین به اشتیاقی به دست آورده است... چنین رویدادی در تاریخ بشر هرگز فراموش نمی‌شود. زیرا این انقلاب نشان داد که در طبیعت بشر چنان تمایلی به بهتر کردن امور وجود دارد که هیچ سیاست‌مداری هرگز نمی‌توانست با جمع‌بندی سیر رویدادهای گذشته آن را پیش‌بینی کند.^۷

روح قرن هجدهم را معمولاً روحی «عقل‌گرایانه» توصیف می‌کرده‌اند. اما اگر «عقل‌گرایی» به معنای گرایشی سرد و انتزاعی و کناره‌گیری از مسائل بالفعل حیات عملی، اجتماعی و سیاسی باشد هیچ توصیفی نارساتر و گمراه‌کننده‌تر از این نخواهد بود. متفکران عصر روشنگری با چنین گرایشی کاملاً بیگانه بودند. همه‌ی آنان حاضر به پذیرش آن اصلی بودند که بعداً کانت آن را تحت عنوان «تقدم خرد عملی» فرمول‌بندی کرد. آن‌ها هرگز تمایزی قطعی میان خرد نظری و خرد عملی قائل نبودند؛ و تعقل را از زندگی جدا نمی‌دانستند. شاید هرگز میان نظریه و عمل و میان اندیشه و زندگی به اندازه‌ی قرن هجدهم هماهنگی وجود نداشته است. همه‌ی اندیشه‌ها بی‌درنگ به مرحله‌ی عمل درمی‌آمدند؛ و همه‌ی اعمال نیز از اصول عمومی تبعیت می‌کردند و طبق موازین تئوریک ارزیابی می‌شدند. همین خصوصیت

7. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), sec. II "Werke", ed. E. Cassirer VII, 397 f. 401.

به فرهنگ قرن هجدهم قوت و یگانگی درونی‌اش را می‌بخشید. ادبیات و هنر، علم و فلسفه دارای مرکز مشترکی بودند و همه با یکدیگر برای یک هدف مشترک همکاری می‌کردند. از این رو به رویدادهای بزرگ سیاسی عصر با چنان اشتیاقی خوشامد می‌گفتند. کندورسه در این خصوص می‌نویسد: «کافی نیست که حقوق فطری و سلب‌ناشدنی بشر در نوشته‌های فیلسوفان و در دل‌های مردم پرهیزکار زنده باشند. مردمان نادان و سبک‌مغز باید تحقق این حقوق را در میان یک ملت بزرگ ببینند. ملت امریکا این سرمشق را به ما ارائه می‌دهد. اعلامیه‌ی استقلال امریکا بیان ساده‌ی آن حقوق مقدسی است که زمانی چنین طولانی فراموش شده بودند.»^۸

اما چگونه همه‌ی این دستاوردهای عظیم به ناگهان مورد تردید قرار گرفت؟ چگونه قرن نوزدهم به همه‌ی ایده‌آل‌های فلسفی و سیاسی نسل پیشین حمله برد و بر آن‌ها شورید؟ به نظر می‌آید که برای این پرسش پاسخی آسان وجود داشته باشد. انقلاب فرانسه به دوره‌ی جنگ‌های ناپلئونی انجامید. اشتیاق نخستین جای خود را به سرخوردگی و بدگمانی داد. بنجامین فرانکلین در یکی از نامه‌های خود که در آغاز انقلاب فرانسه نوشته است این امید را بیان می‌کند که اندیشه‌ی حقوق نقض‌ناشدنی بشر به همان شیوه‌ای عمل نماید که آتش بر طلا عمل می‌کند: «آتش زر را خالص می‌کند بی آن که آن را از میان ببرد.» اما به نظر می‌آید که این امید خوش‌بینانه یک باره به سرخوردگی انجامیده باشد. وعده‌های بزرگ انقلاب فرانسه تحقق نیافتند. نظم سیاسی و اجتماعی اروپا در معرض خطر فروریزی کامل قرار گرفت. ادموندریک^۹ قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه را «عصاره‌ی هرج و مرج» نامید. از نظر برک نظریه‌ی حقوق سلب‌ناشدنی بشر «دعوت به شورش و علت دائمی هرج و مرج» بود.^{۱۰} ژوزف دومستر^{۱۱} در کتاب خویش، درباره‌ی مرجعیت پاپ، می‌نویسد: «آشکار است که عقل از اداره‌ی امور بشر ناتوان است... پس به طور کلی خوب است که از مرجعیت [پاپ] آغاز به سخن کنیم.»

این‌ها دلایل آشکاری هستند برای تغییر سریع و کامل تصورات و اندیشه‌ها که

8. Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), chap. I, "Oeuvres complète" (Brunswick, Vieweg; and Paris, Henrichs, 1804), XI, 249. 9. Edmund Burke

10. Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930), p. 65. 11. Joseph de Maistre

در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم صورت گرفت. اما توصیف این واکنش به منزله‌ی واکنشی صرفاً سیاسی نارساست. زیرا این واکنش علل دیگر و ژرف‌تری داشت. رومانتیک‌های آلمانی که جنگ را بر ضد فلسفه‌ی روشنگری آغاز کردند و پیشگامان این نبرد بودند، در وهله‌ی نخست چندان علاقه‌ای به مسائل سیاسی نداشتند. آن‌ها بیشتر در جهان «روح» - شعر و هنر - به سر می‌بردند تا در جهان واقعیات سخت سیاسی. رومانتیسیسم نه فقط فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی هنر و فلسفه‌ی تاریخ خود را داشت بلکه دارای فلسفه‌ی سیاسی نیز بود. اما در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی نویسندگان رومانتیک هرگز نظریه‌ای روشن و منسجم ارائه ندادند و در گرایش عملی خود نیز روشی بسامان و همساز اتخاذ نکردند. فردریش شلگل در زمان‌های مختلف عقاید متفاوتی داشت؛ زمانی هواخواه اندیشه‌های محافظه‌کارانه بود و زمانی هواخواه اندیشه‌های لیبرالی. وی از یک جمهوری‌خواه به یک سلطنت‌طلب تغییر موضع داد. به نظر می‌رسد که ناممکن باشد که از یک نویسنده‌ی رومانتیک، نظامی قطعی و ثابت و تزلزل‌ناپذیر در زمینه‌ی اندیشه‌های سیاسی به دست آوریم. در بیشتر موارد آونگ اندیشه‌ی سیاسی رومانتیک‌ها از یک قطب به قطب دیگر نوسان می‌کند.

اما دو موضوع هست که در نبرد میان رومانتیسیسم و روشنگری از اهمیت حیاتی برخوردار است. موضوع نخست، علاقه‌ی تازه‌ای است که به تاریخ ابراز می‌گردد و موضوع دوم، برداشت جدید و ارزیابی تازه‌ای است که از اسطوره می‌شود. در مورد موضوع نخست باید گفت که شعار و نوعی غریب جنگ نویسندگان رومانتیک که همواره آن را تکرار می‌کردند این بود که دوره‌ی روشنگری، عصری کاملاً غیرتاریخی بوده است. اما تحلیل آرام و بی‌طرفانه‌ی واقعیات به هیچ وجه نظر رومانتیک‌ها را تأیید نمی‌کند. درست است که علاقه‌ی متفکران دوره‌ی روشنگری به واقعیات تاریخی همانند علاقه‌ی نسل اول رومانتیک‌ها به امور تاریخی نبود. متفکران روشنگری و متفکران رومانتیک از زاویه‌های متفاوتی تاریخ را بررسی می‌کردند و آن را از منظرهای متفاوتی می‌دیدند. اما این سخن بدین معنی نیست که فیلسوفان قرن هجدهم بصیرتی از جهان تاریخی نداشتند؛ بلکه برعکس این فیلسوفان نخستین کسانی بودند که روش علمی جدیدی را در پژوهش‌های تاریخی به کار بردند. اما مواد عظیم تاریخی که از آن زمان تا کنون گردآوری شده است در اختیار آنان نبود. با این وصف آن‌ها بینش روشنی در مورد اهمیت شناخت تاریخی داشتند. دیوید هیوم

از فرهنگ انگلیسی قرن هجدهم چنین سخن می‌گوید: «من اعتقاد دارم که این عصر، عصری تاریخی است و این ملت، ملتی تاریخی است» کسانی مانند: هیوم، گیبون و روبرتسون، منتسکیو و ولتر را نمی‌توان به بی‌علاقگی به تاریخ و فقدان درک تاریخی متهم کرد. ولتر در کتاب خویش، قرن لویی چهاردهم، و در اثر دیگرش، رساله‌ای درباره‌ی آداب و رسوم، نوعی تازه و مدرن از تاریخ تمدن آفرید.^{۱۲}

اما میان برداشت از تاریخ در قرن‌های هجدهم و نوزدهم، تفاوتی بنیادی وجود دارد. رومانتیک‌ها به گذشته، به خاطر گذشته عشق می‌ورزند. گذشته نه فقط یک امر واقع است بلکه یکی از عالی‌ترین ایده‌آل‌ها است. همین ایده‌آلی و روحانی کردن گذشته، یکی از بارزترین خصلت‌های اندیشه‌ی رومانتیک است. طبق این برداشت اگر بتوان چیزی را تا مبدأش پی‌گیری کرد آن چیز فهم‌پذیر، توجیه‌شدنی و قانونی می‌شود. اما چنین چارچوب ذهنی برای متفکران قرن هجدهم کاملاً غریب و بیگانه بود. اگر متفکران عصر روشنگری به گذشته می‌نگریستند بدان علت بود که می‌خواستند خود را مهیای آینده‌ی بهتری کنند. موضوع بزرگ مورد نظر و دل‌مشغولی واقعی آنان، آینده‌ی بشریت و ایجاد نظام سیاسی و اجتماعی جدید بود. برای این منظور، مطالعه‌ی تاریخ ضروری است، اما هدفی فی‌نفسه نیست. تاریخ می‌تواند چیزهای زیادی به ما بیاموزد؛ اما تاریخ فقط می‌تواند آنچه را وجود داشته است بیاموزد نه آنچه را باید باشد. پذیرش حکم تاریخ، به مثابه‌ی حکمی قطعی و مصون از خطا، جنایتی بر ضد مقام والای خرد است. اگر تاریخ به معنی شکوه بخشیدن به گذشته و تأیید رژیم کهن بود «فیلسوفان» دایرة‌المعارف بزرگ چنین تاریخی را از همان آغاز محکوم می‌کردند. چنین تاریخی نمی‌توانست علاقه‌ی ثوریک آنان را جلب کند؛ زیرا فاقد ارزش واقعی اخلاقی بود. طبق اصل تقدم خرد عملی هردو این‌ها [یعنی تاریخ و ارزش اخلاقی آن] همبسته و جدایی‌ناپذیر بودند. متفکران قرن هجدهم که مخالفانشان غالباً آنان را به عقل‌گرایی متهم می‌کنند هیچ‌گاه تاریخ را به خاطر کنجکاوی فکری مطالعه نمی‌کردند. آن‌ها در تاریخ راهنمایی برای عمل و قطب‌نمایی می‌دیدند که می‌توانست آنان را به آینده و به جامعه‌ی انسانی

۱۲. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به: ارنست کاسیرر: فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی بدالله موقن (تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰)، فصل پنجم، «تسخیر جهان تاریخ»، ص ۳۲۶-۲۸۲.

بهتری هدایت کند. یکی از نویسندگان قرن هجدهم می‌گوید: «ما گذشتگان خود را کم‌تر ستوده‌ایم اما معاصران خود را بیشتر دوست می‌داریم و از آیندگان انتظار بیشتری داریم.»^{۱۳} و همچنان که دوکلو^{۱۴} می‌گوید: شناخت ما از تاریخ نمی‌تواند بیشتر و بهتر از یک «تجربه‌ی پیش‌گیرانه» باشد.^{۱۵}

این است اختلاف واقعی و شکاف عمیقی که میان دوره‌ی روشنگری و رومانتیسیسم آلمانی وجود دارد. در یک جزوه‌ی سیاسی که در آستانه‌ی انقلاب فرانسه یا بلافاصله پس از وقوع آن نوشته شده است چنین می‌خوانیم: «راهنمایان مطمئنی داریم که کهن‌تر از آثار باستانی‌اند؛ راهنمایانی که همه جا هستند و همه کس آن‌ها را در اختیار دارد: خرد که بر اندیشه‌هایمان حاکم است، اخلاق که احساسات‌مان را هدایت می‌کند و حقوق طبیعی.»^{۱۶} اما رومانتیک‌ها از اصل مقابل آغاز کردند. آن‌ها نه فقط می‌گفتند که هر عصر تاریخی، حقی از آن خود دارد و باید بنا بر موازین همان عصر سنجیده شود، بلکه از این هم فراتر می‌رفتند. بنیان‌گذاران «مکتب حقوق تاریخی» اعلام کردند که تاریخ منبع و منشأ حقوق است. هیچ مرجعی بالاتر از تاریخ نیست. قانون و دولت «ساخته‌ی» انسان‌ها نیستند. این دو آفریده‌ی اراده‌ی بشری نیستند و بنابراین تحت حکمیت اراده‌ی انسان‌ها قرار ندارند. قانون و دولت ملزم به رعایت حقوق فطری ادعایی افراد نیستند و این حقوق ساختگی نمی‌توانند قانون و دولت را مقید و محصور سازند. همچنان که انسان نمی‌توانست زبان و اسطوره یا دین را بسازد، همین‌طور نیز نمی‌تواند قانون خلق کند. طبق اصول مکتب حقوق تاریخی بدان‌گونه که ساوینی تصور می‌کرد و در آثار شاگردان و پیروان وی تحول یافته است، فرهنگ انسانی زاینده‌ی فعالیت‌های آزاد و آگاهانه‌ی انسان نیست؛ بلکه از «ضرورتی عالی‌تر» سرچشمه می‌گیرد. این ضرورت، ضرورتی مابعدالطبیعی است. این روح طبیعی است که ناآگاهانه کار می‌کند و می‌آفریند.

13. Chastellux, *De la félicité publique*, II, 71;

این عبارت از کتاب زیر نقل شد:

Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, (New Haven, Yale University Press, 1932), pp. 129-130.

14. Duclos

15. Becker, *idem*, p. 95.

16. *Des États - Généraux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter*, par Target (Paris, 1789)

به نقل از:

Fritz Klövekorn, *Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, "Historische Studien" XC (Berlin, E. Ebering, 1911), 31, 224, n. 23.

طبق این برداشت مابعدالطبیعی، ارزش اسطوره کاملاً تغییر می‌کند. در نظر همه‌ی متفکران عصر روشنگری، اسطوره چیزی وحشی، توده‌ای غریب و نابهنجار از تصورات آشفته و خرافات عجیب و غریب و خلاصه هیولایی شگفت‌آور بود. میان اسطوره و فلسفه نقطه‌ی تماسی نمی‌توانست وجود داشته باشد. آن جایی که اسطوره پایان می‌یابد فلسفه آغاز می‌شود؛ همچنان که با برآمدن آفتاب، تاریکی می‌رود. اما همین که به فیلسوفان رومانتیک روی می‌آوریم، این نظر تغییر اساسی پیدا می‌کند. در نظام تفکر این فیلسوفان اسطوره نه تنها موضوعی برای عالی‌ترین علایق فکری می‌شود بلکه موضوعی برای حرمت نهادن و پرستیدن نیز می‌گردد. اسطوره سرچشمه‌ی اصلی فرهنگ انسانی شناخته می‌شود. هنر و تاریخ و شعر از اسطوره منشأ می‌گیرند. اعلام می‌شود که فلسفه‌ای که این منشأ یعنی اسطوره را نادیده بگیرد یا از آن غافل بماند فلسفه‌ای سطحی و نارساست. یکی از هدف‌های اصلی نظام فلسفی شلینگ این بود که در تمدن انسانی به اسطوره جای راستین و مشروعی بدهد. برای نخستین بار در آثار اوست که در کنار فلسفه‌ی طبیعت، تاریخ و هنر، فلسفه‌ی اسطوره‌شناسی نیز می‌یابیم. سرانجام همه‌ی علایق شلینگ گویی بر همین مسئله متمرکز می‌شود. به جای آن که اسطوره در تقابل با اندیشه‌ی فلسفی قرار گیرد، متحد، و به معنایی، کمال و فرجام آن می‌شود.

همه‌ی این‌ها شاید معماگونه به نظر آیند، اما این امر از همان اصول اندیشه‌ی رومانتیک نتیجه می‌شود. شلینگ فقط اعتقادات مشترک تمامی نسل جوان تر آلمان را بیان می‌کرد. وی سخنگوی فلسفی شعر رومانتیک شد. آرزوی عمیق رومانتیک‌ها برای رسیدن به سرچشمه‌های شعر، علت علاقه‌ی آنان به اسطوره را نیز توضیح می‌دهد. شعر باید پیام‌رسان به زبانی نو سخن گوید، اما نه به زبان مفاهیم و «اندیشه‌های روشن و متمایز» بلکه به زبان هیروگلیف، زبان رمز و رازها و نمادهای مقدس. این همان زبانی بود که نوفالیس در اثر خویش، هاینریش فون اوفتردینگن^{۱۷} به کار برده بود. نوفالیس در مقابل ایده‌آلیسم انتقادی کانت، «ایده‌آلیسم جادویی» خود را گذاشت؛ و شلینگ و فردریش شلگل همین نوع تازه از ایده‌آلیسم را اساس فلسفه و شعر می‌دانستند.

در تاریخ عمومی اندیشه‌ها این گام تازه‌ای بود که پیامدهای بسیار مهمی داشت

و نشان داد که برای پیشرفت بعدی اندیشه‌ی سیاسی عامل حتی مؤثرتری بوده است تا برای اندیشه‌ی فلسفی. تأثیر شلینگ در فلسفه با ظهور نظام فلسفی هگل خنثی شد و چندی نگذشت که تحت الشعاع آن قرار گرفت. برداشت شلینگ از نقش اسطوره فقط فصلی کوتاه در فلسفه باقی ماند. با این وصف، راه برای بازگشت مجدد اسطوره و جلال و جبروتی که اخیراً در سیاست مدرن به دست آورده است هموار شده بود. اما این نظر اشتباه و غیرعادلانه است چنانچه روح رومانتیک را مسئول پیشرفت متأخر اندیشه‌ی سیاسی بدانیم. در آثار جدید به نظریاتی برمی‌خوریم حاکی از این که رومانتیسیسم نخستین و بارورترین سرچشمه‌ی اسطوره‌ی قرن بیستم بوده است. بسیاری از نویسندگان معتقدند که رومانتیسیسم مفهوم «دولت توتالیترا» و همه‌ی شکل‌های متأخر امپریالیسم متجاوز را به وجود آورده است.^{۱۸} اما در داوری کردن بدین شیوه این احتمال وجود دارد که خصوصیت اصلی و در واقع مشخص‌کننده‌ی رومانتیسیسم فراموش شده باشد. بینش «توتالیتارستی» نویسندگان رومانتیک در منشأ و در معنای خود بینشی فرهنگی بوده نه سیاسی. جهانی که رومانتیک‌ها اشتیاق دست‌یابی به آن را داشتند، جهان فرهنگ انسانی بود. آن‌ها هرگز در صدد «سیاسی کردن» جهان نبودند بلکه می‌خواستند آن را «شعری» کنند. فردریش شلگل اعلام کرد که عالی‌ترین هدف نهضت رومانتیک این است که «روح شاعرانه» را به همه‌ی حوزه‌های زندگی انسانی مانند: دین، تاریخ و حتی فلسفه‌ی طبیعت بدمد.^{۱۹} فردریش شلگل مانند اکثر نویسندگان رومانتیک بیشتر در «جهان‌الاهی علم و هنر» احساس الفت و مؤانست می‌کرد تا در جهان سیاست. همین گرایش ذهنی بود که به ناسیونالیسم رومانتیک رنگ و خصلت ویژه‌ی خودش را می‌بخشید. مسلماً فیلسوفان و شاعران رومانتیک میهن‌پرستانی پرشور و بسیاری از آنان ناسیونالیست‌هایی ناراضی بودند.

۱۸. مثلاً رجوع شود به:

Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler* (New York, A. A. Knopf, 1941).

و نیز رجوع کنید به مقاله‌ی زیر:

Arthur O. Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas"

و بحث خیلی جالب لوجوی با لئو اسپیتسر (Leo Spitzer) در:

Journal of the History of Ideas, Vol. II, No. 3 (1941 and Vol. V, No 2 1944).

19. Friedrich Schlegel, "Gespräch über die Poesie", *Prosaische Jugendschriften*, ed. Jacob Minor (2d ed. Vienna, Carl Konegen, 1906), II, 338 ff.

اما ناسیونالیسم آنان از نوع امپریالیستی نبود. آن‌ها مشتاق بودند که نگهبان [مرز و بوم و فرهنگ خود] باشند نه تسخیرکننده‌ی [خاک دیگران و تحمیل‌کننده‌ی فرهنگ خود بر آنان]. رومانتیک‌ها با همه‌ی توان معنوی خود می‌کوشیدند تا خصایص خاص آلمانی خود را حفظ و حراست کنند؛ ولی هرگز نمی‌خواستند که آن خصایص را بر دیگران تحمیل نمایند.

این امر نتیجه‌ی ضروری منشأ تاریخی ناسیونالیسم آلمانی بود. خالق این ناسیونالیسم هردر بود. او در میان متفکران و شاعران قرن هجدهم تندترین حس و عمیق‌ترین فهم را در مورد فردیت داشت. این فردگرایی یکی از مشخص‌ترین و برجسته‌ترین خصوصیات نهضت رومانتیک شد. رومانتیک‌ها هرگز شکل‌های خاص حیات فرهنگی، شعر، هنر و تاریخ را به پای دولت «توتالتر» قربانی نمی‌کردند و برای همه‌ی تفاوت‌های جزئی بی‌شمار که حیات افراد و ملت‌ها را مشخص می‌کرد حرمت زیادی قائل بودند. این تفاوت‌ها را احساس کردن و از آن‌ها محظوظ شدن و با همه‌ی صور حیات ملی همدلی داشتن طبق نظر آنان دامنه‌ی واقعی شناخت تاریخی و بزرگ‌ترین دلربایی آن بود. بنابراین ناسیونالیسم رومانتیک‌ها بر اوصاف خاص (particularism) [یک قوم واحد] متکی نبود. کاملاً برعکس، نه تنها با جهانی بودن (universalism) واقعی سازگار بود بلکه جهانی بودن را از قبل مسلم می‌پنداشت. به نظر هردر هر ملتی فقط تک نوایی در یک موسیقی جهانی و فراگیر بود. در مجموعه‌ای از سرودهای ملی که او گردآوری کرده بود سرودهای همه‌ی اقوام را می‌یابیم: آلمانی، اسلاوی، سلتی، اسکاندیناویایی، لیتوانیایی و ترکی. فیلسوفان و شاعران رومانتیک وارثان هردر و گوته بودند. گوته نخستین کسی بود که اصطلاح ادبیات جهانی^{۲۰} را به کار برد و همین ادبیات جهانی بود که باعث شور و هیجان همه‌ی نویسندگان رومانتیک می‌شد. شلگل^{۲۱} در درس‌های دانشگاهی خود درباره‌ی هنر نمایشی (dramatic art) پژوهش جامعی از ادبیات نمایشی همه‌ی اعصار و همه‌ی کشورها به عمل آورد و آن‌ها را با عشق یکسان و همدلی بی‌طرفانه‌ای بررسی کرد.

این جهان‌شمولی ادبی با جهان‌شمولی تازه‌ی دینی تقویت می‌شد. رومانتیک‌های

دوره‌ی نخست، بزرگ‌ترین امتیازفرهنگ قرون وسطا را در این می‌دیدند که قرون وسطا را ایده‌آل دینی جهان‌شمولی استوار نگه داشته بود. در قرون وسطا مسیحیت هنوز کلی یک‌پارچه و تجزیه نشده بود. جامعه‌ی مسیحی یک پیکره‌ی عرفانی بود که خدا بر آن حکومت می‌کرد، و در دو نظام به هم وابسته یکی کلیسای جهانی و دیگری امپراتوری جهانی نمایانده می‌شد. الهام‌بخش نویسندگان رومانتیک آرزوی بازگشت به این عصر طلایی نوع بشر بود. از این لحاظ آن‌ها نمی‌توانستند ایده‌آل‌های فرهنگی و دینی خود را به کشور خویش محدود و محصور سازند. آن‌ها تلاش می‌کردند که نه فقط آلمان بلکه اروپا را نیز متحد کنند. نوفالیس در مقاله‌ی خود، «مسیحیت یا اروپا» آن روزهای زیبا و درخشانی را می‌ستاید که یک مسیحیت در اروپا مستقر بود و یک علقه‌ی بزرگ دورترین بخش‌های این امپراتوری وسیع معنوی را به هم پیوند می‌داد.^{۲۲} بزرگ‌ترین متکلم رومانتیک؛ فردریش شلایرماخر حتی از این هم پیش‌تر رفت. آن دین جهانی که شلایرماخر در گفتارهایی درباره‌ی دین^{۲۳} پروراند و از آن دفاع کرد همه‌ی کیش‌ها و مسلک‌ها را دربرمی‌گرفت. همه‌ی «مرتدان» زمان‌های پیشین می‌توانستند در این ایده‌آل دینی جای گیرند. شلایرماخر اسپینوزای «ملحد» را «اسپینوزای بزرگ و مقدس» می‌خواند. وی می‌گوید: از نظر احساس راستین دینی همه‌ی اختلاف‌های جزمی بی‌معنی‌اند. دین، عشق و محبت است اما نه عشق به «این» و «آن» یا عشق به امر متناهی و خاصی؛ بلکه دین، عشق به همه‌ی جهان، و عشق به امر نامتناهی است. خصلت ناسیونالیسم رومانتیک را بیشتر همین عشق و محبت توضیح می‌دهد. این ناسیونالیسم نیز محصول عشق بود نه مانند بسیاری از شکل‌های متأخر ناسیونالیسم محصول نفرت. فردریش شلگل در کتاب خود، همپرسه‌ای درباره‌ی شعر، می‌گوید که عشق، اصل و اساس شعر رومانتیک است. عشق مانند سیالی نامرئی است که باید به هر سطر و به هر بیت شعر حقیقی راه یابد. برای شاعر هر چیزی نشانه‌ای است از آنچه عالی‌تر و واقعاً نامتناهی است؛ هر چیزی فقط رمز عشق جاودانی و رمز نیروی حیاتی مقدس طبیعت شکل‌پذیر است. ایده‌آل‌های سیاسی رومانتیک‌های دوره‌ی نخست از همین احساس سرشار بود.^{۲۴} این ایده‌آل‌ها قطعاً خصلتی زیبایی‌شناختی و شعری داشتند. نوفالیس از دولت در

22. Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), "Schriften", ed. Jacob Minor (Jena, Diederichs, 1907), II, 23.

23. *Reden über die Religion*

24. Schlegel, *op. cit.*, II, 370 ff.

قالب اصطلاحاتی ناشی از شور و شیفستگی سخن می‌گفت. اما آنچه را واقعاً می‌ستود، نیروی فیزیکی دولت نبود بلکه زیبایی آن بود. نوفالیس می‌نویسد: «یک شاهزاده‌ی واقعی، هنرمندِ هنرمندان است. هر کس باید هنرمند باشد، هر چیزی می‌تواند به هنری زیبا تبدیل شود... شاهزاده در نقش‌های بی‌شمار بر صحنه‌ی نمایش ظاهر می‌شود، نمایشی که در آن، صحنه و مردم، بازیگران و تماشاگران، یکی هستند، و در آن جا شاهزاده، هم نویسنده و هم گرداننده و هم قهرمان نمایش است.»^{۲۵}

مسلم است که این برداشت شاعرانه و زیبایی شناسانه به هیچ وجه مناسب حلّ مسائل حیات سیاسی نبود. هنگامی که مسائل سیاسی حادثتر و تهدیدکننده‌تر می‌شدند، نظریه‌ای که نویسندگان رومانتیک دوره‌ی نخست ارائه داده بودند متزلزل‌تر می‌شد. در عصر جنگ‌های ناپلئونی بنیان‌گذاران و پیشگامان رومانتیسیسم آلمانی به ایده‌آل خود یعنی «شعری کردن» حیات سیاسی شک کردند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که لااقل در این زمینه گرایش «واقع‌بینانه‌تری» لازم و ضروری است. بسیاری از شاعران رومانتیک آماده بودند تا ایده‌آل‌های پیشین خود را به خاطر هدفی ملی و میهنی فدا کنند. عشق رومانتیک در شعر شاعرانی مانند هاینریش فون کلايست به نفرتی تلخ و تسکین‌ناپذیر مبدل شد. حتی احساس ا.و. شلگل نیز غیر از این نبود. وی در سال ۱۸۰۶ نوشت: «تا زمانی که استقلال ملی ما و حتی استمرار نام آلمانی ما در معرض خطر جدی قرار دارد شاید بهتر باشد که شعر ما جای خود را به سخنوری بدهد.»^{۲۶} اما فقط معدودی از رومانتیک‌ها از این اندرز پیروی کردند. آن‌ها حتی با آن که به ناسیونالیسم افراطی خود پای‌بند بودند حاضر نمی‌شدند که از آرمان‌های جهانی فرهنگ انسانی چشم‌پوشند یا آن‌ها را انکار کنند.

25. Novalis, *Glauben und Liebe*, sec. 33, "Schriften", II, 162.

26. A. W. Von Schlegel, *Letter to Fouqué*, "Sämtliche Werke", ed. Eduard Böcking (Leipzig, Weidmann, 1846), VIII, 145.

بخش سوم

اسطوره‌ی قرن بیستم

فصل پانزدهم

تمهید: کارلایل

سخنرانی‌های کارلایل درباره‌ی قهرمان‌پرستی

هنگامی که توماس کارلایل در بیست و دوم ماه مه سال ۱۸۴۰ سخنرانی‌های خود را تحت عنوان درباره‌ی قهرمانان، قهرمان‌پرستی و کارهای قهرمانی در تاریخ آغاز کرد در برابر عده‌ای زیاد و سرشناس سخن می‌گفت. «توده‌ی اشرافی لندن» آمده بودند تا به سخنان او گوش فرا دهند. این سخنرانی‌ها در حصار شور و هیجانی ایجاد کرد. اما هیچ کس نمی‌توانست پیش‌بینی کند که این رویداد اجتماعی آبستن پیامدهای سیاسی بزرگی است. کارلایل برای انگلیسی‌های عصر ویکتوریا سخن می‌گفت. شنوندگان او بین دویست تا سیصد تن بودند و «هوش و مرتبه‌ی اشرافی» داشتند. آن‌گونه که کارلایل در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «اسقف‌ها و انواع و اقسام آدم‌ها می‌آمدند، مطالب تازه‌ای می‌شنیدند و به نظر می‌آمد که بسیار مبهوت و مشعوف شده باشند، آن‌ها می‌خندیدند و کف می‌زدند.»^۱ اما مسلماً هیچ یک از این شنوندگان نمی‌توانست حتی برای یک لحظه ببیندیشد که اندیشه‌هایی که در این سخنرانی‌ها بیان می‌شوند ماده‌ی انفجاری خطرناکی دربر دارند. خود کارلایل نیز چنین چیزی احساس نمی‌کرد. او محافظه‌کار بود نه انقلابی و آرزو داشت که نظم اجتماعی و سیاسی را تثبیت کند؛ و بر این عقیده بود که برای چنین کاری هیچ وسیله‌ای بهتر از قهرمان‌پرستی نمی‌توان توصیه کرد. منظور او به هیچ‌وجه تبلیغ آیین سیاسی جدیدی

۱. مک میهان (A. MacMeehan) در مقدمه‌ای که بر چاپ خود از کتاب کارلایل (بوستون، انتشارات گین و شرکاء ۱۸۹۱) نوشته است سخنرانی‌های کارلایل را به تفصیل توصیف می‌کند. همچنین رجوع کنید به:

The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872 (Boston, 1894), I, 293-294.

نبود. از نظر او قهرمان‌پرستی، کهن‌ترین و استوارترین عنصر در حیات سیاسی و فرهنگی بشر بوده است. او در قهرمان‌پرستی «امید دائمی برای اداره‌ی امور جهان» را می‌دید. «اگر همه‌ی سنت‌ها، مقررات، کیش‌ها، و جوامعی که بشر بنیاد نهاده است از میان بروند، قهرمان‌پرستی بر جای می‌ماند.... قهرمان‌پرستی مانند ستاره‌ی قطبی از میان ابرهای دودآلود و ابرهای غبارآلود و انواع بارش‌ها و آتش‌ها می‌درخشد.»^۲ اما تأثیری که سخنرانی‌های کارلایل بر جای گذاشت مغایر با انتظارات وی بود. آن‌گونه که کارلایل نشان می‌داد، جهان مدرن از میان سه انقلاب بزرگ گذر کرده بود: نخست اصلاح دین (Reformation) مارتین لوتر، سپس انقلاب پیوریتان‌ها و سرانجام انقلاب فرانسه. انقلاب فرانسه سومین عمل پروتستانیسم بود. این سومین عمل را می‌توان در واقع آخرین عمل آن نامید: «زیرا انسان‌ها نمی‌توانند از حدّ وحشیان [Sans-culottism/انقلابیون افراطی جمهوری‌خواه در انقلاب فرانسه] فرومایه‌تر شوند.»^۳ هنگامی که کارلایل بدین سان سخن می‌گفت نمی‌توانست تصوّر کند که اندیشه‌هایی که در سخنرانی‌های خود مطرح می‌کند، سرآغاز انقلاب جدیدی خواهند شد. یک صد سال بعد همین اندیشه‌ها در مبارزه‌ی سیاسی به کارآمدترین سلاح‌ها تبدیل شدند. در عصر ویکتوریا هیچ کس نمی‌توانست نقشی را پیش‌بینی نماید که نظریه‌ی کارلایل می‌بایست در قرن بیستم ایفا کند.

در آثار جدید تمایل شدیدی وجود دارد که نظریات کارلایل را با مسائل سیاسی امروزی ما مرتبط سازند؛ یعنی کارلایل را در زمره‌ی کسانی به شمار آورند که در راه «پیشروی فاشیسم» در زمان‌های متأخر بیشترین تلاش را کرده‌اند. لهن^۵ در سال ۱۹۲۸ کتابی نوشت با عنوان: نظریه‌ی کارلایل درباره‌ی قهرمان، منابع آن، تحول و تاریخچه‌ی نظریه‌اش و تأثیرش بر آثار کارلایل.^۶ این کتاب صرفاً تحلیلی تاریخی از

2. *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*, Lect. vi, p. 195. Centenary ed., V, 202

سخنرانی‌ها را از ویرایش H. D. Gray در مجموعه‌ی کلاسیک انگلیسی چاپ Longmans (New York, Green & Co; 1896) و دیگر آثار کارلایل را از چاپ Centenary نقل کرده‌ام:

The Works of Thomas Carlyle (30 Vols.) first published by H. D. Traill (London, Chapman & Hall, 1831 ff.) then superseded by a new American edition (New York, Charles Scribner's Sons, 1900).

3. Puritan 4. *On Heroes*, Lect. VI, p. 229. Centenary ed., V, 237.

5. B. H. Lehman

6. *Carlyle's Theory of the Heros. Its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work* (Durham, N. C., Duke University Press, 1928).

نظریه‌ی کارلایل بود. اما اندکی پس از این کتاب، آثار دیگری انتشار یافت که در آن‌ها کارلایل، کم و بیش، مسئول کل ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم شناخته می‌شد. پس از آن که هیتلر به قدرت رسید اچ. اف. گریسن متن سخنرانی خود را که سه سال پیش‌تر درباره‌ی «کارلایل و قهرمان» ایراد کرده بود تحت عنوان کارلایل و هیتلر منتشر کرد. وی می‌گوید:

دچار این وسوسه شده‌ام تا بر این سخنرانی اسمی تازه بگذارم. اسمی که شاید چندان بی‌مسمی نباشد، چون رویدادهای اخیر در آلمان آن شرایطی را نشان می‌دهند که به ظهور، یا لااقل امکان ظهور قهرمان، آن طور که کارلایل تصوّر می‌کرد، می‌انجامند؛ و حوادث اخیر در آلمان، آن احساسات دینی و سیاسی را نشان می‌دهند... که سبب برخاستن موجی می‌شوند که قهرمان را به قدرت می‌رساند.^۷

به نظر می‌آمد که نه تنها طبیعی بلکه تقریباً امری ناگزیر باشد که همه‌ی مفاهیم مربوط به رهبری سیاسی را که زمانی طولانی پس از کارلایل در «فضای عقیدتی» کاملاً متفاوتی رشد یافته بودند به کارلایل منتسب کنند. ارنست سیلر در سال ۱۹۳۹ به فهرست بلندبالای کتاب‌ها و مقالاتی که درباره‌ی فلسفه و تبارنامه‌ی امپریالیسم مدرن خوانده بود، کتابی هم درباره‌ی کارلایل افزود. وی در آثار کارلایل همه‌ی خصایص یک «عرفان‌گرایی زیبایی‌شناختی» و نخستین رگه‌های «عرفان‌گرایی نژادی» را پیدا کرد و بعداً در کتاب دیگر کارلایل، فردریک کیر، دفاع علنی از سپاه‌گرایی (militarism) پروسی را یافت. سیلر معتقد است که:

کارلایل هرچه بیشتر درباره‌ی درس‌های زندگی و خصلت حقیقی سرشت بشر تأمل می‌کرد بیشتر به محافظه‌کاری میل می‌کرد و در میان نمایندگان خداوند متعال بر زمین، جای بیشتری را به سیاست‌مداران و نظامیان می‌داد. این تعابلی پروسی بود در قلب رومانیسیسم آلمانی.^۸

7. H. F. C. Grierson, *Carlyle and Hitler* (Cambridge, England, University Press, 1933).

8. E. Seillière, *Un précurseur du National-Socialisme: L'actualité de Carlyle* (Paris, Editions de la Nouvelle Revue Critique, 1939), p. 173.

طبق این نظر، پروسی شدن رومان‌تیسسیسم کارلایل گامی قطعی و نهایی بود که وی را بدان جا کشاند که رهبران سیاسی را مقام خدایی ببخشد و زور را با حق یکی بداند.^۹

در این توصیف از تأثیرات نظریه‌ی کارلایل، حقیقت بسیاری وجود دارد، اما به نظر من این توصیف موضوع را بیش از حد ساده کرده است. برداشت کارلایل از «قهرمان» هم از لحاظ معنا و هم از لحاظ پیش‌فرض‌های تاریخی‌اش بسیار پیچیده است. برای آن که عدالت کامل را در مورد نظریه‌ی کارلایل رعایت کرده باشیم باید همه‌ی عناصر متباعد و غالباً متناقضی را که منش کارلایل و زندگی او و آثارش را تشکیل می‌دهند بررسی کنیم. کارلایل متفکری سیستماتیک نبود. وی حتی نکوشید که فلسفه‌ی تاریخ منسجمی ارائه دهد. در نظر او، تاریخ نظامی نداشت بلکه جامی بود جهان‌نما. وی در گفتار خود درباره‌ی «زندگی‌نامه‌نویسی» اعلام می‌کند که تاریخ چکیده‌ی زندگی‌نامه‌های بی‌شمار است.^{۱۰} بنابراین چنانچه از آثار کارلایل ساختار فلسفی مشخصی در مورد کل فرایند تاریخ بیرون بکشیم یا برنامه‌ی سیاسی معینی را در آثار او تشخیص دهیم، کاری بی‌اساس و واهی کرده‌ایم. به جای آن که از عقاید او شتابزده نتیجه‌گیری کنیم نخست باید بکوشیم تا آن انگیزه‌هایی را درک کنیم که در عمق این عقایدند؛ بدون حصول بصیرتی روشن در مورد این انگیزه‌ها، بسیاری از اندیشه‌های او، و شاید همه‌ی آنها، تاریک و مبهم باقی بمانند. برداشت کارلایل از تاریخ و سیاست همیشه به تاریخچه‌ی زندگی شخصی او وابسته است. این برداشت بیشتر زندگی‌نامه‌ای است تا سیستماتیک یا روش شناختی.

بی‌گمان کارلایل در سخنرانی‌های خویش تصوّر «رهبری» را تا رادیکال‌ترین پی‌آمدهای آن توسعه داد. او کل تاریخ را با زندگی مردان بزرگ یکی می‌پنداشت. وی معتقد بود که بدون مردان بزرگ، تاریخی وجود نمی‌داشت؛ بلکه رکود بود و رکود یعنی مرگ. تاریخ از سلسله حوادث محض به وجود نمی‌آید بلکه از کردار و اعمال ساخته می‌شود و هیچ کرداری بی‌کردگار و بدون انگیزه‌ی بزرگ شخصی و بدون میانجی صورت نمی‌گیرد. کارلایل می‌گوید:

9. *Idem*, pp. 203 ff.

10. "Biography" (1832), *Critical and Miscellaneous Essays*, III, 46. Centenary ed., Vol. XXVIII.

پرستش قهرمان یعنی ستایش خالصانه و خاکسارانه، تسلیم و سوز و گداز بی حد و حصر در برابر والاترین انسانِ خدای - گونه؛ مگر همین، جرثومه‌ی خود مسیحیت نیست؟^{۱۱}

این تصوّر (idea) به معنایی هم آغاز و هم انجام فلسفه‌ی زندگی و فلسفه‌ی تاریخ کارلایل است. او در نخستین اثر خود نیز همین‌گونه سخن گفته بود. در کتاب خود سارتور رسارتوس، می‌گوید:

متکلمان چه خوب گفته‌اند که یک سلطان بر اساس حق الاهی حکومت می‌کند. او با خود مرجعیتی از جانب خداوند دارد. یعنی انسان نمی‌تواند این حق را به او واگذار کند.... آن کسی که باید فرمانروای من باشد، آن کسی که باید اراده‌اش فوق اراده‌ی من قرار گیرد، او را آسمان برای من برگزیده است. آزادی چیزی جز اطاعت از این برگزیدگان آسمان نیست، و حدّی که برای آزادی می‌توان تصوّر کرد همین است.^{۱۲}

این زیان، به نظر می‌آید که زیان متکلمی باشد که ایمان بی‌قید و شرط خود را به دین‌های جزمی از دست داده است و بنابراین می‌کوشد تا پرستش مردان بزرگ را جانشین پرستش خدا کند. در ذهن کارلایل هیئت سلسله‌مراتبی قرون وسطا جایش را به هیئت جدید «قهرمان سالاری» می‌دهد. در واقع قهرمان کارلایل یک قدیس تغییر شکل یافته، یک قدیس دنیوی شده است. لزومی ندارد که قهرمان، روحانی یا پیامبر باشد، او می‌تواند شاعر، پادشاه و نویسنده باشد. اما کارلایل می‌گوید:

بدون چنین قدیسان دنیوی، نمی‌توان زندگی کرد. اگر زمانی قهرمان سالاری از میان برود باید از این جهان مأیوس شد. زیرا بدون فرمانروایان، فرمانروایان حقیقی، دنیوی و روحانی، چیزی جز هرج و مرج یعنی منفورترین امور امکان وجود نخواهد داشت.^{۱۳}

11. *On Heroes*, Lect. I, p. 11. Centenary ed., V, 11.

12. *Sartor Resartus*, Bk. III, chap. VII, I, 198.

13. *On Heroes*, Lect. IV, p. 120. Centenary ed. V, 124.

اما قهرمان کیست؟ باید معیارهای مشخصی وجود داشته باشد تا بتوان او را بازشناخت. همان طور که برای تشخیص زر از فلز بی‌بها محک داریم، برای سنجش مردان قهرمان نیز باید سنگ محک داشته باشیم. البته کارلایل می‌داند که در تاریخ ادیان هم پیامبران بر حق داریم و هم پیامبران کذاب؛ و در حیات سیاسی نیز، هم قهرمانان واقعی وجود دارند و هم قهرمانان قلبی. آیا معیاری هست که بتوان با آن، یکی را از دیگری بازشناخت؟ قهرمانانی هستند که نمایندگان ایده‌ی الهی‌اند، و قهرمانانی نیز وجود دارند که قهرمانان قلبی‌اند. و این از خصوصیات لازم و زایل نشدنی تاریخ انسانی است. زیرا توده، یا آن طور که کارلایل می‌گوید: «رجاله‌ها» باید قهرمانان خود را داشته باشند.

آن مردانی را که باید بدان‌ها اعتماد کرد بشناس: افسوس که در این روزها چنین کاری از ما ساخته نیست. فقط آدم صادق می‌تواند صداقت را بازشناسد. نه فقط قهرمان لازم است بلکه جهانی درخور او نیز لازم است. البته جهانی که از آن رجاله‌ها نباشد... بر جهان رجاله‌ها باید قهرمان قلبی حکومت کند... این از آن‌هاست و او از آن‌هاست! خلاصه دو راه بیشتر پیش روی ما نیست: یا باید بیاموزیم که چگونه یک قهرمان، یک حاکم و فرماندهی حقیقی را بشناسیم – البته هنگامی که او را می‌بینیم وضع تا حدودی بهتر می‌شود – یا باید برای همیشه به اطاعت از غیر قهرمان ادامه دهیم.^{۱۴}

در این سخنان نقطه‌ی ابهامی وجود ندارد. کارلایل بیش از هر چیز از نظریه‌های «مکانیکی» حیات سیاسی که آن‌ها را به سده‌ی هجدهم و فیلسوفان عصر روشنگری منسوب می‌کند، متنفر و منزجر است. اما وی به رغم همه‌ی روح‌گرایی (و معنویت) خود، یکی از طرفداران سرسخت اطاعت منفعل در امور سیاسی است. در اصل، نظریه‌ی سیاسی کارلایل چیزی جز کالونیسم در لباس مبدل و مسخ شده نیست. وی معتقد است که خودانگیختگی حقیقی فقط مخصوص چند تن برگزیده است؛ و دیگران یعنی توده‌ی مطرود باید تسلیم اراده‌ی این برگزیدگان شوند؛ برگزیدگانی که فرمانروا زاییده شده‌اند.

اما تا این جا فقط لفاظی تحویل گرفته‌ایم نه پاسخی فلسفی. حتی اگر همه‌ی

مقدمات نظریه‌ی کارلایل را بپذیریم باز هم پرسش ما بی پاسخ می‌ماند. البته نمی‌توان از کارلایل انتظار داشت که تعریفی روشن در مورد آنچه از قهرمان می‌فهمد ارائه دهد. زیرا چنین تعریفی، عملی منطقی خواهد بود و کارلایل در مورد روش‌های منطقی با تحقیر بسیار سخن می‌گوید. منطق هرگز نمی‌تواند به درون راز واقعیت راه یابد. فهم سالم، فهم منطقی یا استدلالی نیست، بلکه فهم شهودی است. «مدرّسان اسکولاستیک، و کوشش آنان برای رسیدن به حقیقت را در نظر بگیرید؛ اینان پژوهندگانی صدیق بودند که به طور خستگی‌ناپذیر تلاش می‌کردند و غالباً نیروی طبیعی زیادی نیز داشتند. اما از این تلاش‌ها ثمری حاصل نشد، جز مهارت‌های عجیب و غریب در پرداختن یک قضیه و موازنه کردن آن با قضیه‌ای دیگر؛ و جز این هیچ پیشرفتی صورت نگرفت. در بهترین حالت این کارها، مانند عمل درویشان در سماع، با لذت توأم است. این پژوهندگان بررسی خود را همان جایی پایان می‌دادند که آغاز کرده بودند.»^{۱۵} منطق وسیله‌ی خوبی است، اما بهترین وسیله نیست. نمی‌توان با کمک منطق به فهم زندگی موفق شد، تا چه رسد به فهم عالی‌ترین شکل آن یعنی زندگی قهرمانی. «دانستن چیزی؛ یعنی به حقیقت آن چیز دست یافتن، همیشه عملی عرفانی است. در راه‌یابی به حقیقت هر چیز، منطق فقط می‌تواند بر سطح آن پرسه زند.»^{۱۶} «تلاش در جهت نظریه‌پردازی درباره‌ی این امور سود چندانی در بر ندارد. این‌ها اموری هستند که به شکل قضیه‌ی [ریاضی] در نمی‌آیند و نمی‌توان آن‌ها را با ترسیم نمودار نشان داد. منطق باید بداند که در این امور نمی‌تواند سخن گوید.»^{۱۷}

اما اگر شناخت، از لحاظ ماهیت و ذات خود، عملی عرفانی است. پس به نظر می‌آید که انتقال این شناخت و بیان آن در سمبل‌های ناتوان سخن‌گویی انسان، تلاشی نومیدانه باشد، بویژه اگر انتقال این شناخت باید توسط یک سلسله سخنرانی عمومی صورت پذیرد که در برابر «توده‌ی اشرافی لندن» ایراد شده‌اند. چگونه کارلایل این دشواری را رفع می‌کند؟ چگونه وی می‌تواند این کار تقریباً محال را انجام دهد؟ او فقط می‌توانست بر نهاد اساسی خود را شرح دهد نه این که آن را به اثبات برساند. اما باید پذیرفت که این شرح‌گیرا و مؤثر بود. کارلایل هرگز به تاریخ به منزله‌ی یک کتاب درسی خشک نمی‌نگریست؛ بلکه تاریخ را یک نمایشگاه

15. "Characteristica", *Essays*, III, 6.16. *On Heroes*, II, 56. Centenary ed., V, 57.17. *Idem*, I, 25. Centenary ed., V, 26.

عکس و تصویر می‌دانست. او معتقد بود که نمی‌توان تاریخ را با مفاهیم ناب فهمید، بلکه فقط می‌توان آن را با تصاویر درک کرد. او در سخنرانی‌های خود کوشید تا کل قلمرو تاریخ انسانی را درنوردد. او از مراحل آغازین تمدن انسانی شروع کرد و به تاریخ و ادبیات عصر خود رسید. به عقیده‌ی او این مراحل را باید در یک شهود عظیم ترکیب کرد. فهم هرگز نمی‌تواند چنین ترکیبی را به وجود آورد، برای ساختن این ترکیب به قدرت‌های دیگر و عالی‌تری نیاز است. «نه قوه‌ی منطقی ما و نه قوه‌ی اندازه‌گیرنده‌ی ما بلکه قوه‌ی تخیل ما، سلطان ماست؛ شاید بتوان گفت کشیش و پیامبر ما را به بهشت، و جادوگر و افسون‌کار ما را به دوزخ هدایت می‌کنند.»^{۱۸}

کارلایل در سخنرانی‌های خود از این قوه‌ی تخیل بهره‌ی بسیار گرفته است. سبک بیان او در واقع سبک بیان یک پیامبر است که ما را به بهشت و سبک بیان یک افسونگر است که به دوزخ راهبری‌مان می‌کند. در توصیف وی، این دو جهت گاهی اوقات از یکدیگر نامتما یزند. کارلایل اعلام می‌کند که: در واقع قوه‌ی فهم در بچه‌ی تو است.... اما قوه‌ی تخیل چشم تو است با شبکیه‌ای که - خواه سالم باشد خواه بیمار - به دیدنی‌ها رنگ می‌بخشد.^{۱۹} پیش از آن وی در مقاله‌ای^{۲۰} گفته بود که یکایک مردان بزرگ در بچه‌های عرفانی هستند که از طریق آن‌ها درون راه‌های پنهانی طبیعت را عمیق‌تر می‌بینیم. کارلایل به روی شنوندگان سخنرانی‌های خود از این «در بچه‌های عرفانی» می‌گشود. او می‌توانست فقط به کمک امثال سخن گوید. اما احساس نمی‌کرد که به پاسخ دادن به این پرسش که قهرمان کیست ملزم باشد. منتهی وی می‌کوشید که نشان دهد چه کسانی قهرمانان بزرگی بوده‌اند. طومار قهرمانان او بلندبالا و رنگارنگ است. اما او هیچ‌گونه تفاوتی را در سیرت قهرمانی [قهرمانان خود] نمی‌پذیرد. این سیرت یگانه و تقسیم‌ناشدنی است؛ و همیشه یکسان می‌ماند. از اودین^{۲۱} اسکاندیناویایی گرفته تا ساموئل جانسون انگلیسی، از بنیان‌گذار آسمانی مسیحیت گرفته تا ولتر، قهرمان به شکل‌های مختلف پرستیده می‌شده است.^{۲۲}

با چنین روشی، قهرمان کارلایل یک پروتوس می‌شود که می‌تواند به هر شکل و شمایلی درآید. کارلایل در هر سخنرانی تازه‌ی خود، قهرمان جدیدی با چهره‌ی

18. *Sartor Resartus*, Bk. III, chap. III, I, 176.

19. *Idem*, I, 177.

20. "Peter Nimmo, a Rhapsody"

21. Odin

22. *On Heroes*, Lect. I, p. 14 f. Centenary ed., V, 15.

تازه‌ای را معرفی می‌کرد. قهرمان او در مقام خدایی اسطوره‌ای، یک پیامبر، یک روحانی، یک نویسنده و یا یک پادشاه ظاهر می‌شد، گزینش این قهرمانان محدودیتی نداشت و به قلمرو فعالیت خاصی نیز منحصر نمی‌شد.

در اصل مرد بزرگ بدان صورتی که از دست طبیعت بیرون می‌آید همواره همان یک نوع آدم است: اودین، لوتر، جانسون و برنز.^{۲۳} امیدوارم که بتوانم نشان دهم که همه‌ی آنان از یک خمیرمایه‌ی اصلی هستند... اعتراف می‌کنم که من تصور می‌کنم که یک مرد واقعاً بزرگ استعداد انجام هرگونه کاری را دارد ... من نمی‌توانم بفهمم که آدمی مانند میرابو^{۲۴} با آن قلب بزرگ و فروزان، با آن آتشی که در آن نهفته بود، با آن اشک‌هایش که چون مروارید غلتان بود، اگر مسیر زندگی و آموزشش طور دیگری بود، آیا نمی‌توانست شعر بسراید، تراژدی بنویسد و از این راه دل‌ها را تصاحب کند.^{۲۵}

اما این سخنان تناقض‌آمیز است. حتی قوی‌ترین تخیل‌ها نیز در کشف این موضوع که یک خدای اسطوره‌ای مانند اودین با روسو که کارلایل او را «بیمار، هیجانی و دمدمی»^{۲۶} توصیف می‌کند یکی است دشواری‌هایی خواهد داشت و نمی‌توان ساموئل جانسون را که یک آدم کتابی و معلم مدرسه است نویسنده‌ی کم‌دی‌الاهی یا نماینده‌های شکسپیر دانست. اما کارلایل غرق فصاحت بیان خویش شده بود و همراه آن می‌رفت. او از همه‌ی قهرمانان خود با اشتیاقی یکسان سخن می‌گفت. در ستایش «فراباش» / transcendent^{۲۷} خویش از مردان بزرگ گاهی اوقات به نظر می‌آید که حس تناسب را از دست داده و تفاوت‌های جهان محقّر تجربی ما را تقریباً فراموش کرده است، زیرا ناجورترین شخصیت‌های جهان تاریخی را در یک تراز می‌گذارد. وجود چنین گرایشی در نویسنده‌ای مانند کارلایل شگفتی‌آور است. زیرا وی تمام زندگی خود را وقف پژوهش‌های تاریخی کرده بود، و در این رشته مرجع واقعی بود. اما نباید اوضاع و احوالی را فراموش کنیم که تحت آن‌ها سخنرانی‌های او

23. Burns

24. Mirabeau

25. *Idem*, Lect. II, 41 L, Centenary ed., V, 43; Lect. III, 76 L, Centenary ed., V, 78 L

26. *Idem*, Lect. V, 178. Centenary ed., V, 184.

27. *Idem*, Lect. I, 11. Centenary ed., V, 11.

ایراد می‌شدند. سبک بیان وی همیشه بیشتر خطابی بود تا فلسفی. اما پیش از این سخنرانی‌ها، او هرگز لفاظی محض را تا این حدّ به کار نبرده بود. وی در مقام استاد نقد به خوبی می‌دانست که چگونه میان فصاحت واقعی و خطابه‌ی معمولی تمیز بگذارد. وی درباره‌ی فرق میان سخنوری و خطابه می‌گوید: در واقع همه جا برتری آنچه را طبیعی می‌نامند بر آنچه را مصنوعی می‌خوانند می‌توان دید. سخنور همه را مجذوب سخن خویش می‌کند و به دنبال سخن خود می‌برد؛ اما او نمی‌داند [که چگونه چنین کاری می‌کند]. استاد فنّ خطابه می‌تواند اثبات کند که وی می‌باید همه را مجذوب سخن خویش کند و به دنبال خود بکشد [اما در عمل نمی‌تواند چنین کاری بکند]. «سخن کوتاه، همین موضوع برای همه‌ی صور هوش نیز صادق است، چه هوش در جهت کشف حقیقت باشد چه در جهت ابلاغ حقیقت.»^{۲۸} اما در آن موقع کارلایل این قاعده را فراموش کرده بود، و شاید هم ناآگاهانه تحت تأثیر تمایلات شنوندگان خویش قرار گرفته بود؛ شنوندگانی که به نظر می‌آید از لفاظی وی استقبال می‌کرده‌اند. کارلایل برای جمع خاصی که «هوش و مرتبه‌ی اشرافی» داشتند سخن می‌گفت. وی می‌بایست کلمات خود را سبک سنگین می‌کرد. او شگردهای خود را برمی‌گزید و همواره از تأثیر آن‌ها مطمئن بود؛ و می‌کوشید تا علاقه‌ی شنوندگان خود را برانگیزد و جلب کند و در این کار موفق نیز بود. به نظر می‌آید که فقط چند تنی معدود، از جمله جان استوارت میل که یکی از بهترین دوستان کارلایل و از تواناترین منتقدان بود توانسته باشند نظر انتقادی و روشن خویش را در آن جمع حفظ کنند. هنگامی که کارلایل از نظریه‌ی بتنام سخن می‌گفت و آن نظریه را فرومایه‌ترین و کاذب‌ترین بینش درباره‌ی بشر دانست، میل از جای خویش برخاست و سخن کارلایل را قطع کرد و به توصیف او از نظریه‌ی بتنام اعتراض کرد. اما بخش عظیم‌تر شنوندگان وی به شیوه‌ای دیگر واکنش نشان می‌دادند. دوره‌ی سخنرانی‌های درباره‌ی قهرمانان آخرین و بزرگ‌ترین پیروزی عمومی کارلایل شد. «مردان نیک، نفس‌ها را در سینه حبس می‌کردند و می‌نشستند؛ یا از اعماق وجود نیک آنان بانگ همه‌نوع تأیید و تصدیق برمی‌خاست.»^{۲۹}

28. "Characteristics", *Essays*, III, 7.

۲۹. نامه‌های کارلایل به مارگارت کارلایل و برادرش دکتر جان کارلایل و نیز رجوع کنید به:

خود کارلایل آنقدر ذهن انتقادی داشت که فریب این موفقیت را نخورد. وی نسبت به معایب بزرگ سخنرانی‌های خویش به هیچ وجه ناآگاه نبود و درباره‌ی آن‌ها بسیار سختگیرانه داوری می‌کرد:

از آنچه تاکنون نوشته‌ام هیچ چیز مرا این اندازه ناخشنود نمی‌کند. چیز تازه‌ای در آن‌ها نیست، چیزی که در نظرم کهنه نباشد. لازمه‌ی سبک آن‌ها این بوده است که هرچه بیشتر شبیه محاوره باشد و وزین و سنگین نباشد.^{۳۰}

اما حتی بعداً که این سخنرانی‌ها به صورت کتاب انتشار یافتند همین ایرادها را داشتند. یک ستایشگر برجسته‌ی کارلایل اعلام کرد که کتاب درباره‌ی قهرمانان در مقایسه با دیگر شاهکارهای کارلایل «تقریباً سست و سطحی» است.^{۳۱} بنابراین عادلانه نیست که در باب اندیشه‌های کارلایل درباره‌ی قهرمان‌پرستی فقط برپایه‌ی همین کتاب داوری کنیم. از این لحاظ آثار پیشین او به مراتب بهترند. مسلماً سارتور رمارتوس نه فقط همه‌ی محاسن سبک کارلایل بلکه همه‌ی معایب آن را نیز داراست. این اثر به زیبایی آشفته و عجیب و غریب نوشته شده است و بر ضد همه‌ی قواعد یک تألیف قرص و محکم طغیان می‌کند و به آن‌ها حمله می‌برد. اما تک تک کلمات آن صادقانه است و بر آن‌ها نشانه و مهر شخصیت کارلایل دیده می‌شود. کارلایل در کتاب خویش، درباره‌ی قهرمان‌پرستی، که متأسفانه شناخته‌ترین و مؤثرترین اثر او شده است، بیشتر بر آن است تا اغوا کند نه آن که متقاعد نماید. وی اعلام می‌کند که قهرمان، «انسان کلی» است. اما اثبات این کلیت نه فقط در مورد ساموئل جانسون یا جان ناکس بلکه حتی در مورد لوتر یا کرامول نیز کار دشواری است. گزافه‌گویی‌ها و تناقض‌گویی‌های کارلایل آشکارند. اما نباید بر این تناقض‌گویی‌ها بیش از اندازه تأکید کرد. مورخی در مقام و منزلت کارلایل می‌تواند مدعی شود که باید او را طبق برداشت خودش از روش صحیح تاریخ‌نگاری مورد داوری قرار داد.

در قلمرو تاریخ می‌توان هنرمند را از صنعتگر متمایز کرد. زیرا در این جا همانند سایر قلمروها، هم هنرمند هست و هم صنعتگر. مردانی که در یک بخش به طور

→ J. A. Froude, *Thomas Carlyle: A History of His life in London* (New York, Charles Scribner's Sons, 1908), I, 155 ff. 30. Froude, *idem*, I, 167.

31. MacMeehan, *op. cit.*, pp. XXXV ff.

مکانیکی کار می‌کنند و چشمی برای دیدن کل ندارند و احساس نمی‌کنند که کلی وجود دارد؛ ولی در مقابل مردانی هستند که پایین‌ترین بخش را از ایده‌ی کل آگاه می‌کنند و بدین وسیله آن را به مرتبه‌ی عالی می‌رسانند و بنا بر عادت خویش می‌دانند که تنها در کل است که جزء تشخیص داده می‌شود و درک می‌گردد. روش پژوهش و وظایف این دو، در تاریخ‌نویسی، کاملاً متفاوت خواهد بود.^{۳۲}

«کل‌هی که کارلایل از آن سخن می‌گوید کل مابعدالطبیعی نیست بلکه کل فردی است. او نمونه‌ی کلاسیک آن تمایل فلسفی است که بعداً فلسفه‌ی وجود (existentialism) خوانده شد. در او همه‌ی خصوصیات آن نوع اندیشه‌ای را می‌توان دید که کی‌یرکه‌گور و انتقادش از نظام هگلی نماینده‌اش هستند. کارلایل اعلام می‌کند تا زمانی که شناخت ما از یک متفکر محدود به مفاهیم او می‌شود، او را چندان نمی‌شناسیم. پیش از آن که نظریات یک متفکر را بفهمیم و آن‌ها را تأیید کنیم باید او را بشناسیم. کارلایل از نویسندگان رومانیتیک و بویژه فردریش یاکوبی اصطلاح فلسفه‌ی حیات (Lebensphilosophie [= اگزیستانسیالیسم]) را اقتباس کرد.

گرچه این موضوع [یعنی شناخت مفاهیم] می‌تواند در مورد مابعدالطبیعه و سایر علوم اجتماعی صادق باشد، چون که فقط از سر انسان [فهم] منشأ می‌گیرند، اما این موضوع در مورد فلسفه‌ی حیات صادق نیست. چون که این فلسفه از منش انسان سرچشمه می‌گیرد، و به همان محکمی علوم انتزاعی سخن می‌گوید. اما فلسفه‌ی حیات وقتی می‌تواند معنا پیدا کند که خود منش شناخته و دیده شود؛ و جهان‌بینی مؤلف و نیز این که او چگونه به طور فعال یا منفعل به این جهان‌بینی دست یافته است روشن شوند. خلاصه [زمانی فلسفه‌ی حیات یک نویسنده می‌تواند معنای خود را به دست آورد که] زندگینامه‌ی او به طور فلسفی - شعری نوشته و به طور فلسفی - شعری خوانده شود.^{۳۳}

طبق این اصل کارلایل در سارتور رسارتوس، ناگهان توصیف خویش از «فلسفه‌ی لباس‌ها» را قطع می‌کند تا جزئیات زندگی خود را در آن بگنجانند. وی در فصل «رومانس»^{۳۴} همین اثر، داستان عاشقانه‌ای از عنفوان جوانی خویش نقل می‌کند و آن را

32. "On History", *Essays*, II, 90.33. *Sartor Resartus*, Bk. I, chap. XI, I, 59.

34. Romance

تا بحران بزرگ فکری که بدان دچار شده و او را در «آتش، غسل تعمید» داده بود ادامه می‌دهد. از نظر کارلایل آوردن این‌گونه جزئیات انحراف از موضوع نبود بلکه در روش او در مقام یک نویسنده و متفکر عنصری ضروری بود. وی حاضر نبود که میان نظام فلسفی و سازنده‌ی آن خط فاصلی قائل شود. آنچه را او فلسفه‌ی خویش می‌خواند همیشه در بردارنده‌ی عنصری از شرح زندگی خود او (autobiographical element) بود. کارلایل در سارتور رسارتوس، صحنه‌ای از آغاز حیات تازه‌ی خود یعنی زندگی اخلاقی و فلسفی خویش را توصیف می‌کند که در درستی آن نمی‌توان تردید داشت:

آن صحنه را خوب به یاد می‌آورم و می‌توانم یک راست به همان جایی بروم که واقعه روی داد... مایلم تولد جدید روحی خود یا غسل تعمید یافتن در آتش را در همان ساعت بدانم. شاید من مستقیماً پس از آن انسان شدم.^{۳۵}

نظام‌های فلسفی، به طور کلی، به دو گروه تقسیم می‌شوند. آن‌ها یا بر اثر روش تجربی پدید می‌آیند یا بر اثر روش عقلی. یعنی آن‌ها یا با روش استقرایی ساخته می‌شوند یا با روش قیاسی. یا بر امور واقع تجربی متکی‌اند یا از اصول از پیشی^{۳۶} به دست می‌آیند. برای داوری در مورد آن‌ها یا باید با بررسی یافته‌های تجربی آغاز کرد یا با تحلیل حقایق کلی. اما در مورد کارلایل هیچ یک از این دو روش ما را به بصیرت درستی در مورد ماهیت فلسفه‌ی او هدایت نمی‌کند. فلسفه‌ی کارلایل نه فلسفه‌ای تجربی بود نه نظامی فکری. او هرگز نکوشید که چیزی بیش از یک «فلسفه‌ی زندگی» ارائه دهد و بر آن نبود تا این فلسفه را از تجربه‌ی زندگی شخصی خود جدا سازد. او در مابعدالطبیعه به معنای خاص آن یعنی به منزله‌ی یک نظام عمومی تفکر، چیزی بیش از یک بیماری مزمن نمی‌دید. در همه‌ی اعصار این پرسش‌ها: مرگ، بقای روح، منشأ شر، جبر و اختیار به شکل‌های تازه‌ای مطرح شده‌اند. تلاش در جهت ساختن نوعی نظریه درباره‌ی کائنات همواره و به طور مبرم برای خود ما نیز مطرح بوده و همان پرسش‌ها برای خود ما نیز تکرار شده است. اما همه‌ی این تلاش‌ها محکوم به شکست است. «زیرا موجود متناهی چه نظریه‌ی کاملی می‌تواند در مورد امر نامتناهی داشته باشد؟» وجود صرف فلسفه و ضرورت آن، شر است. انسان برای حل معماهای جهان زاده نمی‌شود. آنچه وی می‌تواند و باید انجام دهد این است که

35. *idem*, Bk. II, chap. VII, I, 135.

36. *a priori*

خود و سرنوشت و وظایف خویش را بشناسد. گویی او در مرکز کائنات قرار گرفته است. «لمحه‌ی حیات او میان ازل و ابد محدود و مکان محقر او در فضای بی‌کران محصور. چگونه چنین موجودی می‌تواند از خود نپرسد که: «من چیستم؟ از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟»^{۳۷} نخست باید پاسخ کارلایل به این پرسش‌ها را دانست تا سپس بتوان با کمک آن‌ها هر بخش از فلسفه‌ی او یا هر یک از نظریه‌های او را درباره‌ی حیات تاریخی و اجتماعی انسان درک کرد.

زمینه‌ی شخصی نظریه‌ی کارلایل

میان اندیشه‌های کارلایل و اندیشه‌های دکارت چندان ارتباطی وجود ندارد. این دو متفکر هم از لحاظ اصول عقاید خود و هم از لحاظ نتایج آن‌ها در نقطه‌ی مقابل یکدیگر قرار دارند، این دو به دو نیمکره‌ی متقابل عالم تعقل متعلق‌اند. اما این دو متفکر، در راه‌یابی شخصی خود به فلسفه، در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند. زیرا هر دو ادعا می‌کنند که فلسفه نه با یقین بلکه با شک آغاز می‌شود. از شک، به خودی خود، نباید ترسی داشت. شک در حیات عقلی بشر عنصری مخرب نیست بلکه برعکس، عنصری سازنده است. مابعدالطبیعه نمی‌تواند از شک صرف‌نظر کند. اما اخلاق مانند مابعدالطبیعه نیست. زندگی اخلاقی بشر هنگامی آغاز می‌شود که وی در این «مرکز بی‌تفاوتی» که برای مابعدالطبیعه، به معنایی، یگانه پایگاه ممکن است باقی نماند. بشر باید بیاموزد که چگونه در مقابل «نه‌ی همیشگی»، «آری همیشگی» را بگذارد. کارلایل درباره‌ی دوره‌ی جوانی خود می‌گوید:

نه امیدی داشتم و نه ترس خاصی،... اما عجیب این بود که در حالت ترس دائم و اضطراب نامعلومی به سر می‌بردم... آکنده از چنین وضع پریشانی شاید شوربخت‌ترین موجود روی زمین بودم. ناگهان اندیشه‌ای در من بیدار شد. از خود پرسیدم: «از چه چیز در هراسی؟ چرا مانند یک آدم ترسو همیشه می‌نالی و تلخ‌کامی؟ و به هنگام راه رفتن از ترس گوز می‌شوی و می‌لرزی؟ ای جانور دو پای زیون. مجموع بدترین وضعی که در پیش روی تو قرار می‌گیرد چیست؟ مرگ؟ خوب، مرگ و نیز آلام جانکاه قربانگاه و آنچه شیطان و انسان می‌توانند

37. "Characteristics", *Essays*, III, 25.

یا بخواهند بر ضد تو انجام دهند! مگر تو دل و جرئت نداری، مگر نمی‌توانی آنچه را بر تو روا می‌دارند تحمل کنی؟! ... پس بگذار هرچه می‌خواهد پیش آید، من به مقابله‌ی با آن برمی‌خیزم و با آن نبرد می‌کنم! همین که چنین اندیشیدم، چیزی مانند زبانه‌ی آتش تمامی روحم را درنوردید. در آن لحظه شالوده‌ی ترس را در وجود خود ویران کردم. احساس کردم که قوی شده‌ام، قوتی ناشناخته در خود یافتم، مانند یک روح یا تقریباً یک خدا شده بودم. از آن پس شوربختی من تغییر کرد، دیگر نه ترسی داشتم و نه غم و غصه‌ای؛ بلکه حالتی، حالت خشم بود با چشمانی آتشین برای مقابله.^{۳۸}

کارلایل در دوره‌ی متأخر حیات خود و در آثار متأخر خویش هر وقت «آری همیشگی» را تبلیغ می‌کرد هرگز فراموش نمی‌کرد که از گوته یاد کند. وی می‌گوید که بدون این سرمشق بزرگ او نمی‌توانسته است راه خود را پیدا کند. اثر گوته، ویلهلم مایستر، او را معتقد ساخته بود که «فقط با عمل می‌توان به هرگونه شک پایان داد».^{۳۹} عمل نه تفکر نظری، و اخلاق نه مابعدالطبیعه، یگانه وسیله برای رفع شک و منفی‌بافی‌اند. تنها بدین وسیله می‌توان از علم نفی و ویرانگری به علم اثبات و سازندگی رسید.^{۴۰}

کارلایل «علم سازندگی» را در شخص گوته یافته بود. اما این گوته‌ی شاعر نبود که توجه او را جلب می‌کرد و عالی‌ترین تحسین او را برمی‌انگیخت، کارلایل همیشه از گوته به عنوان یک متفکر بزرگ نام می‌برد نه به عنوان یک شاعر بزرگ. وی تا آن جا پیش رفت که در عصر کانت، گوته را «متفکر دوران ما»^{۴۱} نامید. کارلایل در دومین مقاله‌ی خود درباره‌ی گوته می‌گوید:

ما به معنای خود نزدیک‌تر می‌شویم چنانچه بگوییم که در عصر خویش در شخص گوته نویسنده‌ای را می‌یابیم که به سخن دقیق عالی‌ترین نمونه‌ی آن

38. *Sartor Resartus*, Bk. II chap. VIII, I, 134 f.

39. *Past and Present*, Bk. III, chap. XI, X, 198.

رجوع کنید به سال‌های تعلّم ویلهلم مایستر اثر گوته، ترجمه‌ی کارلایل

Wilhelm Meisters Lehrjahre Bk. V, chap. XVI, XXIII, 386.

40. *Sartor Resartus*, Bk. I, chap. III, I, 14.

41. "Diderot", *Essays*, III, 248.

چیزی است که فلسفه می‌تواند آن را یک انسان بنامد. گوته نه از اشراف است نه از عوام، نه آزاد است نه بنده، نه بی‌دین است نه مؤمن، بلکه عالی‌ترین نمونه‌ی همه‌ی این صفات است که در وحدتی ناب به هم می‌پیوندند. گوته «یک انسان پاک و کلی» است. او نه تنها زینت بخش ادبیات بلکه از بسیاری جهات آموزگار و سرمشق عصر خویش نیز هست.^{۴۲} نخستین قوه‌ی ذهنی وی که شالوده‌ی سایر قوای ذهنی اوست، هوش و عمق و نیروی بینش اوست. «یک انسان کامل با حساسیتی لرزان، می‌تواند اشتیاق لگام‌گسیخته‌ی شخصی مانند میگنون^{۴۳} را با ریشخند تحقیرآمیز شخصی مانند مفیستوفیلِس^{۴۴} به هم بیامیزد و هر جنبه از زندگی چند جانبه، سهم خویش را از او دریافت کند.^{۴۵}

از دیدگاه ادبی چنین خصلت بخشی [یا کاراکترسازی] شاید یک طرفه به نظر آید. زیرا که کارلایل، بزرگ‌ترین شاعر غزلسرا را به یک آموزگار بزرگ، یک حکیم و یک شاعر تعلیم‌دهنده تبدیل کرد. با این وصف این موضوع که کارلایل آثار گوته را در پرتو چنین نظری تفسیر می‌کرد گامی بزرگ به جلو بود. در این مورد حتی او از نخستین پیروان آلمانی گوته نیز پیشی گرفت. مسلم است که نویسندگان رومانیک، کسانی چون نوفالیس، فردریش شلگل و تیک^{۴۶} افسون شعر گوته را بیش از کارلایل حس می‌کردند، اما آن‌ها با ایده‌آل‌های اخلاقی گوته همدلی نشان نمی‌دادند؛ بلکه در آن‌ها خطری دائمی برای گوته‌ی شاعر می‌دیدند. هنگامی که گوته انتشار سال‌های تعلّم و بلهلم مایستر را آغاز کرد، این نویسندگان رومانیک یک صدا و با شور و شوق به تحسین آن پرداختند، اما همین که در پیشرفت این اثر هدف تعلیمی‌اش آشکار شد و هنگامی که گوته آرمان‌های خویش را درباره‌ی آموزش و پرورش ارائه داد، این نویسندگان رومانیک عمیقاً مأیوس شدند. گوته، آن کسی که نوفالیس او را «سلطان قریحه‌های شاعری بر زمین» نامیده بود، ناگهان به نظر می‌آمد که قلمرو شعر را ترک کرده باشد، زیرا وی کسل‌کننده‌ترین و جزئی‌ترین امور زندگی انسان را می‌ستود. از سوی دیگر کتاب گوته، سال‌های تعلّم و بلهلم مایستر، در معرض انتقاد متقابل نیز بود. هر دو دوست گوته و بزرگ‌ترین منتقد در میان منتقدان آلمانی، هرگز نمی‌توانست با فضای اخلاقی نخستین کتاب‌های سال‌های

42. "Goethe", *Essays*, I, 208

43. Mignon

44. Mephistopheles

45. "Death of Goethe", *Essays*, II, 382.

46. Tieck

تعلّم ویلهلم مایستر کاملاً موافق باشد. در نظر هردر، سجایای اخلاقی کسانی چون ماریانه^{۴۷} و فیلینه^{۴۸} تحمل‌ناپذیر بودند. وی در این کتاب نوعی بی‌تفاوتی و سستی اخلاقی می‌دید که از نظر او شایسته‌ی شاعری بزرگ مانند گوته نبود.^{۴۹}

امتیاز بزرگ کارلایل در این بود که اشتباه هر دو طرف را تشخیص داد. در تاریخ ادبیات جدید یکی از معماها این است که این پیوریتان، مفسر و مدافع سجایای اخلاقی گوته می‌شود. اگر زمینه‌ی دینی و فرهنگی کارلایل را در نظر بگیریم درمی‌یابیم که انجام چنین کاری برای او آسان نبوده است. آشکار است که میان اندیشه‌های گوته و اندیشه‌های کارلایل توافقی وجود نداشت. کارلایل همه‌ی دین‌های جزمی را کنار گذاشته بود؛ اما اعتقادات کالونی خود را کاملاً رها نکرده بود. در کتاب گوته، ویلهلم مایستر، بسیاری چیزها می‌بایست برای وی زننده بوده باشد. کارلایل در نامه‌ای به جیمز جانستون^{۵۰} اعتراف می‌کند که «نسبت به بازیگران و هنرپیشگان [زن] شهوت‌آلود» این داستان جز نفرت چیزی احساس نمی‌کرده است.^{۵۱} اما وی پس از زمانی کوتاه این وسواس‌های اخلاقی را برطرف ساخت. زیرا کلید فهم کل اثر را یافته بود. وی رفته رفته گوته را درک کرد؛ و همین امر او را به فهم بهتر خودش و بحران بزرگ اوایل زندگی‌اش نیز هدایت نمود. کارلایل بعداً در کتاب خاطرات خود نوشت:

من از آن پس احساس کردم و هنوز هم احساس می‌کنم که دین بی‌پایانی به گوته دارم.... دریافتم که او در میان متجددان نخستین کسی بوده که راه‌های سنگلاخی پرتگاه‌ها را پیش از من نور دیده است.^{۵۲}

خود او نیز در اوایل زندگی در میان رنج‌های ورتر (Wertherism) و در «سردی و تاریکی مرگ» به سر می‌برده است.^{۵۳}

47. Marianne

48. Philine

49. R. Haym, *Herder* (Berlin, R. Gaertner, 1880), II, 618 f.

50. James Johnstone

51. Letter of September 21, 1823. *Early Letters*, ed. Charles E. Norton (London, Macmillan & Co., 1886), p. 286.

52. *Reminiscences*, ed. Charles E. Norton (Everyman's Library, London, J. M. Dent & Sons; New York, E. P. Dutton & Co; 1932), p. 282.

53. *Lectures on the History of Literature*, ed. J. Reay Greene (New York, Charles Scribner's Sons, 1892), pp. 192 ff.

کارلایل شاید نخستین منتقد جدید بود که زیر عنوان سال‌های سیر و سیاحت ویلهلم مایستر یعنی «انصراف/Die Entsagenden» را به معنای درست آن تفسیر کرد. کارلایل در گوته نوعی تسلیم و رضا می‌دید. اما در عین حال این تسلیم و رضا به نظر او عالی‌ترین اقدام اخلاقی بود. این انصراف، انکار نبود بلکه بازآفرینی بود. وی می‌گوید که از ناخشنودی انسان شکایت کردن احساسات بازی صرف است.

شاعر با استعدادی مانند بایرون از خشم به خود می‌پیچد و چون او نیز به نوبه‌ی خود احساس می‌کند که «شاد» نیست، این موضوع را با لحن بسیار خشنی بیان می‌نماید، و تصور می‌کند که شاید برای خواننده‌ی اثرش خبر جالبی باشد. چون ناشادی‌اش او را دچار شگفتی بسیار کرده است. اما هیچ کس مایل نیست انسان و شاعری را ببیند که چنان خود را تنزل داده باشد که ناشاد بودن خود را بر سر هر کوی و برزنی فریاد بزند.^{۵۴}

ناخشنودی انسان از عظمت او ناشی می‌شود، این ناخشنودی قاطع‌ترین دلیل بر وجود نامتناهی در درون او است، که با همه‌ی نیرنگ‌ها نمی‌تواند این نامتناهی را درون وجود متناهی خود مدفون کند. در این جا کارلایل به سبک پاسکال سخن می‌گوید:

می‌توان به مقدار کسر زندگی افزود اما نه با افزودن به صورت آن، بلکه با کاستن از مخرج آن. نخیر، اگر علم جبر مرا فریب نداده باشد نتیجه‌ی تقسیم یک بر صفر، بی‌نهایت است. پس ادعای خود را به صفر برسانید تا جهان را زیر پای خود داشته باشید، دیوان شعر بایرون را ببینید، دیوان شعر گوته را بکشایید.^{۵۵}

چنین تأکیدی بر فعالیت انسان و زندگی عملی او و وظایف عملیش، نشان‌دهنده‌ی خصوصیتی رومانتیک در فلسفه‌ی کارلایل است. او از لحاظ اندیشه‌هایش و نیز سبک بیان آن‌ها نمونه‌ی یک متفکر رومانتیک بود. اما فلسفه‌ی زندگی او با دیگر نویسندگان رومانتیک فرق بسیار داشت. ایده‌آلیسم او، ایده‌آلیسمی عملی بود نه ایده‌آلیسمی جادویی. وی در مقاله‌ی خود درباره‌ی نوفالیس، از زمان و فضا به

54. *Past and Present*, Bk. III, chap. IV, X, 154.

55. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. IX, I, 152 f

مثابه‌ی وهمی‌ترین همه‌ی نمودها سخن می‌گوید. فضا و زمان ذواتی بیرونی [یعنی عینی] نیستند بلکه ذواتی درونی [یعنی ذهنی] اند. فضا و زمان صورت‌های محض وجود روحی [یا ذهنی] انسان‌اند.^{۵۶} اما همین که رهسپار قلمرو عمل و زندگی اخلاقی خود شویم، این خصلت و همی‌بودن شناخت انسانی از میان می‌رود. فقط در قلمرو عمل است که بر شالوده‌ای محکم و تزلزل‌ناپذیر قرار می‌گیریم و هرگونه شک و «خودباوری / solipsism» نظری برطرف می‌شود؛ و به واقعیت راستین می‌رسیم، و به «سرشت نامتناهی و وظیفه» پی می‌بریم.^{۵۷} مابعدالطبیعه نمی‌تواند این معما را حل کند. با گمانه‌پردازی (speculation) محض نمی‌توان طلسم شکاکیت را شکست.

هیچ تلاشی بی‌ثمرتر از تلاش حکیم مابعدالطبیعی نیست. زیرا وی می‌خواهد از نفی، ایمان استخراج کند... همچنان که گمانه‌پردازی مابعدالطبیعی با نفی یا نیستی آغاز می‌شود باید در نیستی نیز به پایان برسد. گمانه‌پردازی مابعدالطبیعی می‌باید در گردبادهای بی‌انتها بچرخد و خود را بیافریند و سپس فرو ببلعد.^{۵۸}

اعتقاد کارلایل به این که ماهیت واقعیت، اساساً اخلاقی است تأثیری دوگانه بر رومانتیسیسم او می‌گذارد؛ و نه فقط به تغییری در اندیشه‌های او، بلکه به تغییری در سبک بیان او نیز می‌انجامد. وی در سارتور رساتوس، همه‌ی خصوصیات سبک رومانتیک را عمداً تقلید می‌کند. ژان پل سرمشق بزرگ او می‌شود، به نظر می‌آید که شیوه‌ی نگارش او آشفته، عجیب و غریب و بی‌انسجام است و همه‌ی قواعد منطقی را زیر پا می‌گذارد. اما در سبک رومانتیسیسم خصوصیتی وجود دارد که با سرشت و خوی کارلایل نمی‌خواند. در وی طنز عجیب و غریب ژان پل را می‌یابیم اما هزل رومانتیک را نمی‌بینیم. کارلایل در نخستین مقاله‌ی خود درباره‌ی ژان پل فردریش ریشتر نوشت:

قریحه‌ی هزل، قریحه‌ی کاریکاتورسازی را غالباً طنز می‌نامند. اما طنز اساساً جز تغییر شکل سطحی یا وارونه کردن امور نیست؛ و در بهترین حالت،

56. "Novalis", *Essays*, II, 24 ff.

57. *On Heroes*, Lect. II, p. 73. Centenary ed., V, 75.

58. "Characteristica", *Essays*, III, 27.

مردمان را می‌خنداند. ولی این نوع طنز، هیچ شباهتی به طنز ریشتر ندارد... این نوع طنز، فقط جزء ناچیزی از طنز است؛ و بیشتر مانند جسمی است که روح ندارد و زندگی‌اش دروغین، تصنعی و نامعقول است.^{۵۹}

کارلایل نمی‌توانست هزالی کند. وی همیشه با غایت جدیت سخن می‌گفت. در سخنرانی‌های خود، درباره‌ی قهرمان پرستی، می‌گوید:

میرابو، ناپلئون، برنز و کرامول و هر کس دیگری که از او کاری برآید نخست باید کاری را که می‌خواهد انجام دهد جدی بگیرد... تا این جهان در نظرش ترسناک و شگفتی‌آور و واقعی هم چون زندگی و مرگ باشد... در همه‌ی لحظات شعله‌ی خیال جلو پای او را روشن نگه دارد. مایلیم که این توصیف را به عنوان تعریف مقدماتی درباره‌ی مرد بزرگ در نظر بگیرید.^{۶۰}

برای غالب نویسندگان رومانتیک این جنبه از نظریه‌ی کارلایل به دشواری قابل فهم بود. هنگامی که فردریش شلگل در رمان لوسینده^{۶۱} تصویر خویش را از یک زندگی واقعاً رومانتیک ارائه می‌دهد، توصیف خود را با ستایش فراغت به پایان می‌رساند: بیکارگی را معمولاً به منزله‌ی یک رذیلت مردود می‌دانند، ولی در واقع یکی از عالی‌ترین فضایل است. داشتن فراغت کلید برداشت شاعرانه از جهان و نیز زمینه و بستر هرگونه زندگی ذوقی و خیال‌انگیز است. کارلایل همیشه با همدلی از شلگل سخن می‌گفت. اما هیچ چیز پیش از نظریه‌ی شلگل درباره‌ی فراغت با سجایای کارلایل و نظریه‌ی او ناسازگار نیست. کارلایل خود را عارف می‌نامید، ولی عرفان وی هرگز او را به ترک دنیا و گوشه‌نشینی هدایت نمی‌کرد. عرفان او بر پایه‌ی تأمل و مراقبه‌ی زاهدانه متکی نبود. «فضیلت، مردانگی و قهرمانی... نخست بیش از هر چیز شجاعت است و توانایی دست زدن به اقدام».^{۶۲}

کار، زندگی است... در حقیقت، تو هیچ شناختی نداری جز آنچه از طریق کار به دست آورده‌ای، بقیه‌ی شناخت تو، فقط فرضیه‌ای درباره‌ی شناخت است که باید

59. "Jean Paul Friedrich Richter", *Essays*, I, 16 f.

60. *On Heroes*, Lect. II, p. 44. Centenary ed., V, 45.

61. *Lucinde*

62. *Idem*, VI, 210. Centenary ed., V, 218.

در مدارس درباره‌اش بحث شود؛ چیزی است که در ابرها معلق و در گردبادهای منطقی بی‌فرجام شناور است تا این که آن فرضیه را به کار بیندیم و در عمل درست‌اش را به ثبوت برسانیم.^{۶۳}

اگر کارکردن، پرستش نباشد، زهی تأسف برای پرستش. فرمان لازم‌الاجرای کارلایل این است:

تولید کنید، تولید کنید، «حتی اگر آن چیز فقط خردترین پاره‌ی یک محصول باشد. برای رضای خدا تولید کنید... تا زمانی که روز نامیده می‌شود، کار کنید، زیرا شب که در رسد هیچ کس کار نخواهد کرد.»^{۶۴}

عبارات اخیر مانند بسیاری از نوشته‌های کارلایل مستقیماً از آثار گوته نقل شده‌اند.^{۶۵} کارلایل می‌توانست در آثار گوته - نه در آثار نوفالیس یا فردریش شلگل - تأییدی بر این شعار خود بیابد: کار کردن عبادت است (Laborare est Orare).^{۶۶} در نظر او گوته، اودیپ جهان مدرن بود که معمای ابوالهول (Sphinx) را حل کرده بود. کارلایل می‌گوید:

از دیدگاه ما گوته عناصر متنازع و پریشان‌نا بسامان‌ترین و آشفته‌ترین عصری را که جهان از زمان پیدایش مسیحیت تاکنون به خود دیده است وحدت بخشیده و پیروزمندانه آشتی داده است.^{۶۷}

گوته در یکی از اندرزها و تأملات خویش می‌گوید:

63. *Past and Present*, Bk. III, chap. XI, X, 197 £

64. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap IX, I, 157.

65. Goethe, *West-Oestlicher Divan*, "Buch der Sprüche":

"Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann!

Die Nacht tritt ein, Wo niemand wirken Kann."

۶۶. کارلایل در نامه‌ی خود به گوته به تاریخ ۱۵ آوریل ۱۸۲۷ می‌نویسد: «اگر از تاریکی رسته‌ام و تاحدودی به روشنایی رسیده‌ام، اگر اکنون چیزی درباره‌ی خود و وظایف و هدف خویش می‌دانم؛ آن را بیش از هر عامل دیگری، از طریق مطالعه‌ی آثار شما به دست آورده‌ام و به همین خاطر مدیون شما هستم.» رجوع کنید به

Correspondence between Goethe and Carlyle, ed. Charles E. Norton (London, Macmillan & Co., 1887), p. 7.

67. "Goethe's Works", *Essays*, II, 434.

چگونه می‌توانیم به شناخت خویش دست یابیم؟ نه با بحث نظری بلکه با عمل. بکوش تا وظیفه‌ی خود را انجام دهی، در آن صورت بی‌درنگ به ارزش خود پی خواهی برد. اما وظیفه‌ی تو چیست؟ خواست روز.^{۶۸}

این اندرز، نزد کارلایل مابعدالطبیعه زندگی و هسته‌ی «فلسفه‌ی زندگی» شد. مراقبه و در خویش فرو رفتن به منزله‌ی عمل نظری محض

بی‌شک نشانه‌ی بیماری است... در جستجوی خویشتن بودن یا نگریستن بی‌فایده به پشت سر خود برای این که تخمین بزنی چه قدر راه پیموده‌ایم نیز وجود دارد، اما مسئله این نیست، باید به رفتن ادامه دهیم و پیش‌تر و پیش‌تر برویم.^{۶۹}

برای نیل به این منظور کافی است که «خواست‌های روز» را بشناسی؛ و نزدیک‌ترین وظیفه را انجام دهی. و «آن وظیفه‌ای که به تو نزدیک‌تر است و تو نیز آن را وظیفه می‌شناسی انجام ده. در این هنگام وظیفه‌ی بعدی تو آشکارتر می‌شود... مانند لوتاریو^{۷۰} در کتاب گوته، ولهلم مایستر، با کمال تعجب کشف می‌کنی که «امریکای تو یا همین جاست و یا هیچ جا نیست».^{۷۱}

کارهای ما مانند آینه‌ای هستند که روح نخست خطوط طبیعی چهره‌ی خود را در آن می‌بیند. و بدین ترتیب بیهودگی این اندرز تحقق‌ناپذیر را درمی‌یابد که می‌گوید: خود را بشناس، این اندرز باید به این اندرز جزئاً تحقق‌پذیر تبدیل شود: آن کاری را که می‌توانی انجام دهی بشناس.^{۷۲}

چنین برداشت فعال و پرتحرکی از حیات انسانی ضرورتاً خود را در برداشت ما از طبیعت نیز منعکس می‌کند. هر دو پرسش به طور تنگاتنگی به هم وابسته‌اند. این دو، جنبه‌های مختلف یک موضوع‌اند. انسان همیشه تصویر طبیعت را طبق تصویری که از خود خویش دارد می‌آفریند. اگر وی نتواند در درون خود قدرتی خلاق و اصیل را تشخیص دهد، طبیعت نیز در نظرش به شکل چیزی صرفاً منفعل و

68. Goethe, *Maximen Und Reflexionen*, herausgegeben von Max Hecker, "Schriften der Goethe-Gesellschaft", Band XXI, No. 442, 443 (Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907), 93.

69. "Characteristics", *Essays*, III, 7 f.

70. Luthario

71. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. X I, 156.

72. *Idem*, Bk. II, chap. VIII, I, 132.

یا به صورت مکانیسمی مرده ظاهر خواهد شد. بنا بر عقیده‌ی کارلایل سرنوشت نویسندگان دایرةالمعارف فرانسه و فیلسوفان قرن هجدهم نیز همین بود. نظریه‌ی آنان درباره‌ی طبیعت، المثنای دقیق نظریه‌ی شان در مورد انسان بود. نظام طبیعت، اثر هولباخ و انسان همچون ماشین، اثر لومتری به یکدیگر همانند هستند. هر دو اثر بیانگر یک روح شکاک، ویرانگر و نفی‌کننده‌اند.

قهرمان راستین چنین فلسفه‌ای [= فلسفه‌ی روشنگری] فاوست این آدم فعال و جویا نیست بلکه مفیستو است: «روحی که همیشه نفی می‌کند.» اندرزی که مفیستو می‌دهد مانند پندی است که ولتر می‌دهد:

باور مکن. «چنین شخصی هوشی تیز و جامع دارد، اما این هوشی است که متهم می‌کند، این هوش می‌تواند ابطال کند اما از اثبات کردن عاجز است. وی با بینشی تیز، با یک نگاه چیزهای مضحک و نامناسب و بدرا تشخیص می‌دهد، اما در مورد چیزهای با ارزش، شریف و والا، او نیز مانند مادر باستانی خود، ناپیاست.^{۷۳}

به راستی وقتی انسان عظمت خود را نمی‌بیند، چگونه می‌تواند در طبیعت عظمت بیابد؟ چگونه وی می‌تواند در طبیعت، نیرویی زنده ببیند، در حالی که خود او دیگر زنده نیست و به صورت ماشینی خودکار درآمدۀ است؟ از سوی دیگر آن پویایی که در درون خود کشف می‌کنیم، باعث برداشت جدیدی از طبیعت می‌شود. در این برداشت، طبیعت موتوری بزرگ نیست که نیروهای مکانیکی خارجی آن را به حرکت درآورند، بلکه سمبل و لباس امر نامتناهی است. طبیعت، «لباس نامتناهی خدا» است. این عبارت هسته‌ی واقعی «فلسفه‌ی لباس‌ها» است که کارلایل آن را در سارتور رسارتوس، پروراندۀ است. همه‌ی اشیای مرئی نشانه‌اند. در برابر چنین بینش باعظمتی توهم یک طبیعت مرده ناپدید می‌شود. «در نظر خردمندترین مردم، نظام طبیعت هم چون بینش خود او وسیع و گسترده است و ژرفایش نیز بی‌انتهاست.» اما تا هنگامی که می‌کوشیم طبیعت را بر تخت پروکراستی^{۷۴} وازه‌های بی‌رمق خویش و مفاهیم علمی خود بخوابانیم و به قالب آن وازه‌ها و مفاهیم درآوریم طبیعت ناشناختنی و فهم‌ناپذیر باقی می‌ماند. شاید بتوانیم از «کتاب طبیعت» سخن گوئیم، اما «این کتاب به خط هیروگلیف‌های آسمانی، به خط مقدس واقعی نوشته شده

73. "Goethe's Helena", *Essays*, I, 157.

74. Procrustes

است. و حتی پیامبران از این خوشنود بوده‌اند که می‌توانسته‌اند سطری از این کتاب را این جا و سطری دیگر را در آن جا بخوانند.^{۷۵} ما باید این بینش ترکیبی از طبیعت را در مقابل بینش تحلیلی قرن هجدهم قرار دهیم. آن وقت و فقط آن وقت است که «راز عیان» را خواهیم فهمید.^{۷۶} ما دیگر در جهان فیزیکی؛ «ماشین ترسناک مرگ» را نخواهیم دید، و دیگر «صدای یکنواخت آسیابی عظیم را نخواهیم شنید، آسیابی که نه خالقی داشت و نه آسیابانی.»^{۷۷}

در همه‌ی این سخنان به نظر می‌آید که کارلایل فقط اندیشه‌های گوته را بازگو و بازگردانی می‌کند. اما از سوی دیگر وی هرگز نمی‌توانست این اندیشه‌ها را در معنای واقعی و اصلی‌شان بپذیرد. کارلایل حتی پس از آن که ایمان پیوریتانی خود را رها کرده بود به ایده‌آلی شخصی از خدا و امر نامتناهی نیاز داشت به چیزی بیش از آن چه در آثار گوته می‌یافت. از این رو در کارلایل این تمایل وجود داشت که همه‌ی جنبه‌های شرک‌آمیز دین گوته را بی‌رنگ جلوه دهد. دین خود کارلایل دین اخلاقی بود نه دین طبیعی. کارلایل در نخستین سخنرانی‌های خویش دربارهی پرستش قهرمان می‌کوشید تا در مورد صورت‌های مختلف اعتقاد به خدایان متعدد عدالت کامل را روا دارد. وی معتقد بود که پرستش قدرت‌های عظیم طبیعی گام نخستین و ناگزیر در تاریخ دین بوده است. اما نمی‌توانست این گام را درک کند مگر آن که به طور «ناخودآگاه» ماهیت اصلی آیین چند خدایی را تعدیل کند؛ مثلاً در نظر کارلایل اودین بلندمرتبه‌ترین خدای اساطیر آلمانی فقط یک انسان، یک پادشاه یا یک کشیش بوده است. ما باید، طبق نظر کارلایل، به اودین به عنوان یک شخص واقعی نه به مثابه‌ی شخصی شدن یک نیروی طبیعی بنگریم. اودین پیش از هر چیز یک معلّم بود، مگر او برای اقوام شمالی [= اقوام اسکاندیناویایی] «معمای ابوالهول این جهان» را حلّ

75. *Sartor Resartus*, Bk. III chap. VIII, I, 205 f.

76. *On Heroes*, Lect. III, p. 78. Centenary ed., V, 80. See Goethe, *Gedichte* (Weimar ed.), III, 88

"Müset im Naturbetrachten

Immer eins wie alles achten;

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen:

Denn was innen: das ist aussen.

So ergreift ohne Säumnis

Heilig öffentlich Geheimnis."

77. "Novalis", *Essays*, II, 33; cf. Novalis, *Lehrlinge zu Sais*.

نکرده بود؟ اودین هستی را «انتظام بخشید و موزون ساخت و برای نخستین بار به زندگی حیات عطا کرد. می‌توان او را منشأ اساطیر آلمانی دانست: اودین یا هر نام دیگری که این متفکر اقوام ژرمنی داشت، به هر حال، انسانی بود در میان انسان‌ها.»^{۷۸} چنین بود واکنش شخصی کارلایل نسبت به شرک، واکنشی بسیار متفاوت با واکنش گوته که گاهی اوقات خود را یک «مشرک مصمم» می‌نامید و در مقاله‌ی خویش درباره‌ی وینکلمان، مفسر و مدافع شرک وینکلمان شده بود.^{۷۹} کارلایل دیگر «خداپرست» به معنای سنتی نبود. اما اگر به خدایی شخصی نیاز نداشت لااقل به قهرمانی شخصی محتاج بود. پرستش یک قدرت طبیعی برای کارلایل درک‌ناشدنی بود. او عمیقاً تحت تأثیر اعتقاد گوته به «سه نوع پرستش» قرار گرفته بود یعنی پرستش همه‌ی آنچه گرداگرد ماست و پرستش آنچه بالای سر ماست و پرستش آنچه زیر پای ماست. اما کارلایل هرگز نمی‌توانست میان «دین قومی» گوته و اعتقادات دینی خویش شباهتی قائل شود. زیرا به نظر او «دین قومی» در بهترین حالت «اندیشه‌ی کودکانه‌ی آدمی است که تازه چشم خود را با خوف و شگفتی به روی این جهان حیرت‌انگیز باز کرده است.» چنین دینی شیوه‌ی خام کودکانه‌ای است برای شناختن الوهیت طبیعت.^{۸۰}

در گفتگوی گوته با اِکِرْمَن^{۸۱} قطعه‌ای هست که برای نشان دادن تفاوت اساسی عقاید دینی گوته با عقاید دینی کارلایل بسیار مناسب است. گوته در آغاز می‌گوید که میان متون مختلفی که وحی مسیحی بر آن‌ها متکی است، اختلافات و حتی تناقضات آشکاری وجود دارد. با این همه می‌توان هر چهار انجیل را واقعی دانست. در آن‌ها عظمتی که از شخص مسیح فیضان می‌کرده انعکاس یافته است. گوته سپس چنین ادامه می‌دهد:

اگر از من بپرسند که در سرشت تو هست که مسیح را مخلصانه بپرستی؟ پاسخ خواهم داد: قطعاً. من در برابر او که تجلی آسمانی عالی‌ترین اصل اخلاقی است سر تعظیم فرود می‌آورم. اگر از من بپرسند که در سرشت تو هست که خورشید را بپرستی؟ دوباره خواهم گفت: قطعاً. زیرا خورشید نیز تجلی

78. *On Heroes*, Lect. I, p. 21. Centenary ed. V, 22.

79. Goethe, *Winkelmann und sein Jahrhundert* (Weimar ed.), XLVI, 25 ff.

80. *On Heroes*, Lect. I

81. Eckermann

عالی‌ترین هستی است و در واقع قدرتمندترین هستی است که ما فرزندان
کره‌ی خاکی اجازه‌ی دیدنش را داریم. من در خورشیدروشنایی و قدرت خلاق
خداوندی را می‌پرستم، خورشید است که به همه‌ی ما انسان‌ها و همه‌ی
جانوران و گیاهان زندگی و تحرک و هستی می‌بخشد.^{۸۲}

کارلایل هرگز نه این‌گونه احساس کرده و نه این‌گونه سخن گفته بود. به نظر او
پرستش مسیح را با پرستش خورشید در یک سطح قرار دادن، توهین به مقدسات
بود. اما جز این، دلیلی دیگر و قوی‌تر نیز وجود دارد که نشان می‌دهد چرا کارلایل
نمی‌توانست مفاهیم و ایده‌آل‌های مذهبی خویش را به آثار کوتاه محدود و محصور
کند. گوته در یکی از اندرزهای خود می‌گوید:

گفتن این که من به خدا اعتقاد دارم سخن نیک و شایسته‌ای است؛ اما شناختن
خدا در جایی که او خود را آشکار می‌کند یگانه برکت حقیقی بر روی زمین است.^{۸۳}

در همین گفتگو، گوته اعلام می‌کند که او در عین حال هم «وحدت وجودی»
است و هم به «خدایان متعدد» اعتقاد دارد و هم «یکتاپرست» است. می‌گوید: در مقام
یک طبیعی‌دان وحدت وجودی‌ام، در مقام یک هنرمند به خدایان متعدد اعتقاد دارم
و در زندگی اخلاقی خویش موخدم.^{۸۴}

هزاران تغییری که در طبیعت رخ می‌دهد
بر خدایی یکتا و تغییرناپذیر شهادت می‌دهد
عرصه‌ی وسیع جهان هنر نیز
به وجود یک معنی‌گواهی می‌دهد
و آن حقیقت و عقلی‌سرمدی است
که جامه از زیبایی به تن دارد
و در گذر زمان و گردش ایام
آرام و زیبا ایستاده است.^{۸۵}

82. Eckermann, *Conversations with Goethe*, March 11, 1832. English trans. by John Oxenford (Everyman's Library, London, J. M. Dent & Sons; New York, E. P. Dutton & Co., 1930), p. 422.

83. Goethe, *Maximen Und Reflexionen*, No. 809, p. 179.

84. *Idem*, No. 807, p. 179.

85. Goethe, "Künstler-Lied", *Aus den Wanderjahren*. Carlyle's trans. XXIV, 329.

اما توصیف گوته از تجلی خدا چیزی کم داشت. گوته از طبیعت و هنر سخن گفته بود اما از تاریخ هیچ مطلبی به زبان نیاورده بود. وی هرگز نتوانست همان طور که به طبیعت و هنر ارج می‌نهاد برای تاریخ نیز اعتبار قائل شود. وی تاریخ را تجلی‌گاه بی‌واسطه‌ی خدا نمی‌دانست بلکه آن را انسانی و بیش از حد انسانی می‌یافت. از نظر گوته شناخت ما از تاریخ نسبت به شناخت ما از طبیعت مقام بسیار نازلی دارد. زیرا طبیعت یک کل نامتناهی است، اما تاریخ، در بهترین وضع، فقط حواشی پراکنده‌ی زندگی انسانی را ارائه می‌دهد. گوته می‌گوید:

آثار مکتوب، قطعه‌ای از قطعات است، از آنچه گفته‌اند مقدار اندکی نوشته شده و از آنچه نوشته شده، مقدار اندکی برجای مانده است.^{۸۶}

تازه اگر همه‌ی منابع نیز محفوظ مانده بود، از تاریخ چه می‌دانستیم؟ آنچه را «واقعیات / facts» تاریخی می‌نامیم در بیشتر موارد، چیزی جز افسانه نیستند. هر نویسنده‌ای بنا بر ذوق خود و بنا بر همدلی‌ها و انزجارهای شخصی و پیش‌داوری‌های ملی خویش تصویری تحریف‌شده از رویدادهای تاریخی و خصالت انسانی ارائه می‌دهد.^{۸۷} کارلایل هرگز نمی‌توانست با چنین لحن اهانت‌آمیز و شکاک‌ی از تاریخ سخن بگوید. وی «لباس مرئی خدا» را بیشتر در تاریخ می‌دید تا در طبیعت یا در هنر. از نظر کارلایل مردان بزرگ سخنگویان الهام گرفته از کتاب وحی‌های آسمانی یا متون فعلیت یافته‌ی آن کتاب‌ها بوده‌اند؛ و در هر دوره‌ای فصلی از این کتاب وحی‌های آسمانی تکمیل می‌شود؛ و برخی کسان آن را تاریخ می‌نامند. خیل انبوه مردانی که فقط مختصر استعدادی داشته [و در صحنه‌ی تاریخ حضور یافته‌اند] تفاسیر و حواشی خوب یا بدی بر این متون ملهم [= مردان بزرگ] هستند. و کارلایل اعلام می‌کند: «من، خود متون ملهم [= قهرمانان] را برای مطالعه‌ی خویش برگزیده‌ام.»^{۸۸} گوته در کتاب فاوست^{۸۹} می‌گوید که تاریخ «زیاله‌دان و انبار خرت و پرت» است، اما از نظر یک مورخ واقعی چنین نیست. تاریخ‌نویس نه تنها این قدرت

86. *Maximen Und Reflexionen*, No. 512, p. 111.

۸۷. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به:

E. Cassirer, *Goethe Und die geschichtliche Welt* (Berlin, B. Cassirer, 1932).

88. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. VIII, Centenary ed., I, 142.

89. *Faust*

را دارد که گذشته را نقل کند، بلکه او گذشته را دوباره زنده می‌کند و آن را حاضر می‌سازد. تاریخ‌نگار راستین مانند جادوگر گالیور است که «گذشته‌ی زیبا را که می‌توانیم به درون آن بنگریم و آن را به دلخواه خویش بررسی کنیم» احضار می‌کند.^{۹۰} کارلایل برای این نوع نظریات خویش نمی‌توانست در آثار گوته حامی و پشتیبانی بیابد. او در مقام یک مورخ می‌بایست کار خود را از نو آغاز کند، او می‌بایست راه خویش را خود بجوید و آن را بپوید. و برای این منظور می‌بایست «فلسفه‌ی زندگی» خود را، اگر کاملاً تغییر ندهد، لااقل تعدیل کند؛ و همین موضوع او را به نظریه‌اش درباره‌ی قهرمان‌پرستی و کارهای قهرمانی در تاریخ هدایت کرد.

زمینه‌ی مابعدالطبیعی نظریه‌ی کارلایل و برداشت او از تاریخ

هنگامی که کارلایل در جستجوی راهنمایی برآمد که بتواند او را در پیچ و خم‌های تاریخ هدایت کند، همان‌گونه که گوته او را در قلمروهای طبیعت و هنر رهنمون شده بود، کجا می‌توانست چنین شخصی را بیابد؟ یک نفر بود که بیش از همه کس برای انجام چنین کاری مناسب می‌نمود؛ و این شخص هردر بود. اما هیچ مدرکی در دست نداریم که نشان دهد اندیشه‌ی کارلایل از هردر تأثیر قاطعی پذیرفته باشد. ولی متفکر دیگری بود که کارلایل از همان آغاز به او علاقه‌ای مفرط احساس می‌کرد و او را بسیار می‌ستود. وی در یکی از نخستین مقاله‌های خود درباره‌ی وضع ادبیات آلمانی (۱۸۲۷) از فیخته به عنوان روحی سرد و غول‌آسا و همانند الماس یاد می‌کند و می‌گوید که این روح مانند کاتوی^{۹۱} بزرگ، در میان آدم‌هایی فاسد و سفله، افراشته و پاک و پابرجا ایستاده است. هوشی چنین نیرومند، و روحی چنین آرام، چنین بلندپایه، سترگ و موقر از زمان لوتر تا کنون در هیچ بحث فلسفی شرکت نداشته است. می‌توان عقاید او را پذیرفت یا مردود دانست، اما کسانی می‌توانند خصلت او را در مقام یک متفکر دست کم بگیرند که او را کاملاً نشناخته باشند. او از لحاظ مقام و مرتبه در میان متفکرانی جای دارد که در روزگارانی بهتر از روزگار ما پیدا می‌شدند.^{۹۲} هنگامی که کارلایل بدین سان درباره‌ی فیخته داوری می‌کرد، بعید است که از مابعدالطبیعی فیخته آگاه بوده باشد. فیخته نخستین شرح‌های نظام مابعدالطبیعی

90. "Schiller", *Essays*, II, 167.

91. Cato

92. "State of German Literature", *Essays*, I, 77.

خود را در اثر خویش بنیاد تحقیق در علم (*Wissenschaftslehre*) ارائه داده بود. این کتاب در میان دشوارترین آثار فلسفی جای دارد. کارلایل به دشواری می‌توانسته است آثار دشوار فیخته را مطالعه کند و بر مطالب آن‌ها تسلط یابد. آنچه وی از آثار فیخته خوانده بیشتر کتاب‌های ساده و آسان‌فهم او بوده است مانند: احوال ضروری دانشمند (*Das Wesen des Gelehrten*) و به احتمال قوی سرنوشت بشر (*Die Bestimmung des Menschen*) و مبانی عصر کنونی. کارلایل نمی‌توانست در این آثار کل مابعدالطبیعی فیخته را بیابد. اما در او «کاتوی بزرگ» را یافت که عصر کنونی را «عصر بی‌تفاوتی مطلق نسبت به حقیقت و عصر هرزگی و لگام‌گسیختگی، یعنی وضع غرقه شدن در گناه» می‌نامید.^{۹۳} کارلایل در مقام متفکری که همه‌ی توجهش به مسائل اخلاقی معطوف بود، می‌بایست عمیقاً تحت تأثیر چنین قضاوتی قرار گرفته باشد. اما آیا برای آنچه فیخته بیماری اخلاقی جهان مدرن توصیف می‌کرد درمانی وجود داشت؟ آیا کارلایل می‌توانست بی‌آن که وفاداری‌اش را نسبت به کسی که او را استاد و «پدر معنوی» خود می‌شناخت از دست بدهد نظرات فیخته را بپذیرد؟^{۹۴} آیا می‌شد که فلسفه‌ی زندگی گوته را با فلسفه‌ی زندگی فیخته سازش داد؟ مسلّم است که این دو فلسفه از یک سنخ نیستند. «ایده‌آلیسم ذهنی» فیخته در اساس خویش با «ایده‌آلیسم عینی» گوته کاملاً سازش‌ناپذیر است. اما به نظر نمی‌رسد که کارلایل از این اختلاف آگاه بوده باشد. ذهن او، ذهنی منطقی یا استدلالی نبود بلکه ذهنی شهودی بود. گرچه وی از آن نوع متفکران التقاطی نبود که نظرات ناهمگون را از منابع مختلف بگیرد، اما تا آن‌جا که نظریه‌ای را با نیازهای اخلاقی و مذهبی خویش سازگار می‌یافت می‌پذیرفت. در واقع از یک لحاظ میان نظرات فیخته و گوته نقطه‌ی تماسی وجود داشت. کارلایل بارها به این سخن گوته استناد می‌کند که: «تنها با عمل می‌توان به هرگونه شک پایان داد.» وی می‌توانست همین نظر اساسی را در فیخته بیابد. کتاب فیخته، سرنوشت بشر، به سه بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست «شک» و بخش دوم، «شناخت» و بخش سوم، «ایمان» نام دارد. بنا بر نظر فیخته شناخت هرگز عمل تشریح محض نیست. ما هرگز با استنتاج منطقی و با نیروی برهان و استدلال

93. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. English trans. by W. Smith, *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* (4th ed. London, Trübner & Co., 1889), II, 17. Lect. II.

94. *Correspondence with Goethe*, April 15, 1827.

نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به واقعیت و حقیقت دست یابیم چه رسد بدان که به درون ذات آن‌ها رسوخ کنیم. این شیوه ما را فقط به شکاکیت رادیکال می‌کشاند. اگر این شیوه تنها طریق دست‌یابی به حقیقت بود، ما محکوم بودیم که برای همیشه در رؤیا به سر ببریم. آنچه را جهان مادی می‌خوانیم تنها وجودی سایه‌وار دارد، این جهان مادی ساخته و پرداخته‌ی من است که جز - من را «وضع می‌کند». اما راه دیگری وجود دارد که ما را به آن سوی این جهان سایه‌ها راهبری می‌کند. یگانه واقعیتی که روشن و متقن و تزلزل‌ناپذیر است و پذیرای هیچ‌گونه شکمی نیست؛ واقعیت زندگی اخلاقی - واقعیت «عملی» نه واقعیت محض «نظری» - است. در این جا و فقط در این جا ما بر زمینی سخت و محکم ایستاده‌ایم. قطعیت قانون اخلاقی یعنی قطعیت فرمان لازم‌الاجراء، نخستین چیزی است که به ما ارزانی می‌شود و شرط و اساس همه‌ی دیگر شناخت‌ها است. ما واقعیت را نه با هوش خود بلکه با اراده‌ی خویش درک می‌کنیم. روح در کتاب سرنوشت بشر می‌گوید:

واقعیتی که پیش از این بدان اعتقاد داشتی، یعنی جهان مادی که مستقل از تو وجود داشت و می‌ترسیدی که مبادا برده‌ی آن شوی ناپدید شده است. زیرا کل این جهان مادی فقط بر اثر شناخت سر بر می‌کشد. پس این جهان مادی زائیده‌ی شناخت ما است. اما شناخت، درست بدین علت که شناخت است، واقعیت نیست.... خوب می‌دانم که تو حق داری در جستجوی چیزی برآیی که آن سوی نمود محض قرار داشته باشد؛ یعنی در پی یافتن واقعیت دیگری باشی جز این واقعیتی که بدین سان نابود شد. اما بیهوده مکوش که این واقعیت دیگر را با شناخت خود یا از شناخت خود بیافرینی؛ یا آن را به کمک فهم خود در برگیری. اگر تو آلت (organ) دیگری نداشته باشی که با آن، این واقعیت دیگر را دریابی هرگز آن را در نخواهی یافت. اما تو چنین آلتی را در اختیار داری.... سرنوشت تو این است که به شناخت صرف تکیه نکنی، بلکه بنا بر شناخت خود عمل کنی.... تو برای تأمل و مکاشفه‌ی عاطل و باطل درباره‌ی خودت و یا غوطه‌ورشدن در احساسات پارسایانه این جا نیستی، بلکه برای عمل کردن این جا هستی. و عمل تو و فقط عمل تو، ارزش تو را تعیین می‌کند.^{۹۵}

95. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, "Sämtliche Werke", ed. J. H. Fichte, II, 246 ff. *Popular Works*, I, 404-406.

همه‌ی این مطالب در نوشته‌های کارلایل تکرار می‌شوند و غالباً هم با همان عبارات فیخته بیان می‌گردند. کارلایل می‌گوید: «نه آنچه دارم بلکه آنچه می‌کنم قلمرو پادشاهی من است.»^{۹۶} «دانش؟ دانشی را بچسب که به درد کار کردن بخورد، زیرا خود طبیعت این [نوع] دانش را دارای اعتبار می‌داند و مهر تأیید بر آن می‌زند.»^{۹۷} اگر دانشی متقن و تردیدناپذیر وجود داشته باشد متعلق به جهان خارج نیست، بلکه به زندگی درونی ما و به مرکز ثابت این زندگی درونی، یعنی به آگاهی ما از خود خویش متعلق است. کارلایل به نقل از ژان پل می‌گوید:

هرگز اتفاقی را که در درونم روی داد فراموش نمی‌کنم؛ اتفاقی که در آن من شاهد تولد خودآگاهی خویش بودم. هنوز هم محل و زمانش را به یاد می‌آورم. پسر خردسالی بودم، بعدازظهر بود و دم در خانه ایستاده بودم و به تلّ هیزمی که در طرف چپم بود می‌نگریستم، در این موقع ناگهان بینش درونی «من، منم» [Ich bin ein Ich] مانند برقی از آسمان در برابرم فرود آمد و این نور از آن پس همواره پابرجا بوده است، پس برای نخستین بار و برای همیشه خود من، خود را دیدم.^{۹۸}

اما این «خود» چیست؟ «من کیستم؟ و آن چیزی که می‌تواند «من» بگوید کیست؟»^{۹۹} چگونه و کجا می‌توانم آن را بیابم؟ بدیهی است که این «من» شینی در میان اشیاء نیست؛ شینی که بتوان آن را با روش علمی کشف و توصیف کرد. قابل محاسبه و اندازه‌گیری نیز نیست. بدان شیوه‌ای که شیء مادی «ارائه» می‌شود، «من» ارائه نمی‌شود. این «من» باید عمل کند. به قول فیخته «من» یک امر واقع نیست بلکه یک عمل است. بدون انجام این عمل، شناخت خود و بر اثر آن، شناخت هر واقعیت بیرونی ناممکن می‌شود.

کارلایل در این مطالب فیخته به چیزی دست یافته بود که نظیر آن را در آثار گوته نمی‌یافت. اثر فیخته به نام احوال ضروری دانشمند که کارلایل بارها از آن نقل می‌کند،

96. *Sartor Resartus*, Bk. II, chap. IV, I, 96.

97. *Past and Present*, Bk. III, chap. XI, X, 198.

98. "Jean Paul Friedrich Richter". *Essays*, II.

99. *Sartor Resartus*, Bk. I, chap. VIII, I, 41.

برای برداشت کارلایل از جهان تاریخ، اساسی فلسفی فراهم می‌آورد. به نظر فیخته جهان تاریخ، محصولی فرعی یا پدیده‌ای ثانوی نیست که جهان مترگ طبیعت آن را دربرداشته باشد یا به معنایی، جهان تاریخ در جهان طبیعت متروک و درمانده به حال خود رها شده باشد. در نظام فلسفی فیخته رابطه‌ی میان طبیعت و تاریخ وارونه می‌شود. فیخته اعلام می‌کند تا زمانی که خود را در پدیدارهای طبیعت محصور کنیم، نه حقیقت را می‌توانیم درک کنیم نه امر «مطلق» را. وی حتی امکان فلسفه‌ی طبیعت را با شدت و حدت تمام انکار می‌کرد. هنگامی که شلینگ فلسفه‌ی طبیعت خود را ارائه داد، فیخته او را متهم نمود که به ایده‌آلیسم «فراباشی» / transcendental خیانت کرده است. وی در دومین درس خود خطاب به دانشجویان گفت: نگذارید فلسفه‌ی که نام «فلسفه‌ی طبیعی» بر خود نهاده است شما را کور و گمراه کند. این فلسفه بیش از آن که گامی به سوی حقیقت باشد، بازگشتی است به یک خطای کهن و رایج.^{۱۰۰} در این برداشت از تاریخ و از جهان «معنوی» به منزله‌ی «مطلق» حقیقی و بلکه یگانه «مطلق»، کارلایل نخستین نیروی محرکه‌ی قطعی را برای نظریه‌ی خود درباره‌ی قهرمان‌گرایی و قهرمان‌پرستی یافت. فیخته می‌توانست برای کارلایل کل مابعدالطبیعه‌ی قهرمان‌پرستی را فراهم آورد.

ما باید به طرح کلی نظام فلسفی فیخته اکتفا کنیم.^{۱۰۱} نظام فلسفی او را می‌توان نظام ایده‌آلیسم «ذهنی» توصیف کرد. اما اصطلاح «ذهنی» / subjective همواره مبهم و گمراه‌کننده بوده است؛ و باید حدود و ثغور آن را تعیین و تثبیت کرد. «ذهن فراباشی»، من، که در فلسفه‌ی فیخته جز-من را وضع می‌کند یک ذهن تجربی نیست و از آن نوع ذهن‌هایی نیز نیست که در نظام‌های فلسفی پیشین می‌یافتیم. این ذهن (subject)، نه ذهن منطقی دکارت است نه ذهن روان‌شناختی بارکلی. این ذهن به نظام دیگری، یعنی به نظام صرفاً اخلاقی متعلق است، و بیشتر به قلمرو «غایات» و قلمرو «ارزش‌ها» تعلق دارد تا به قلمرو «طبیعت» و قلمرو «بودن». نخستین واقعیت بنیادی، یعنی شرط لازم هر چیز دیگری که ما آن را «واقعی» می‌خوانیم، همین ذهن اخلاقی است. این ذهن را با فرایندهای منطقی مانند مباحث نظری، مکاشفه و استدلال نمی‌یابیم بلکه

100. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, "Sämtliche Werke", VI, 363 f. *Popular Works*, I, 224 f.

۱۰۱. برای تحلیل دقیق‌تر بنیاد تحقیق در علم، اثر فیخته، رجوع کنید به:

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (Berlin, B. Cassirer, 1920), Vol. III.

آن را با عمل آزاد اراده‌ی خویش پیدا می‌کنیم. در فلسفه‌ی فیخته «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت به «اراده می‌کنم پس هستم» مبدل می‌شود. اما فلسفه‌ی فیخته نه «من باورانه / solipsist» است و نه «خودبین / egotist». این «من» با عمل آزاد و اصیل، خود را می‌یابد. فعالیت، ذات و معنای او است. اما «من» نمی‌تواند بدون ماده‌ای که بر آن عمل می‌نماید، عمل کند. او به «جهان» به منزله‌ی صحنه‌ی عملش نیاز دارد؛ و در این «جهان»، ذهن‌های عمل‌کننده و کارکننده‌ی دیگری را می‌یابد. «من» باید حقوق و آزادی آغازین آنان را محترم شمارد. بدین سان وی باید فعالیت خود را محدود کند تا جا برای فعالیت دیگران باز شود. این محدودیت را نیرویی خارجی بر ما تحمیل نمی‌کند. نیروی چنین محدودیتی از نوع شیء فیزیکی نیست بلکه نیرویی اخلاقی است. طبق این قانون اخلاقی، یعنی این مطلق راستین، ما باید با دیگر ذهن‌ها همکاری کنیم و یک نظم اجتماعی برپا سازیم. این عمل آزاد که از طریق آن خود را می‌یابیم، باید با عمل دیگری تکمیل شود که از طریق آن، ذهن‌های آزاد دیگر را بشناسیم. این عمل شناسایی، وظیفه‌ی نخست و اساسی ما است.

از این رو وظیفه و تعهد، عناصر آن چیزی هستند که آن را جهان «واقعی» می‌نامیم. جهان ما، ماده‌ی وظیفه‌ی ما است که به صورت محسوس باز نموده می‌شود. فیخته می‌نویسد:

جهان ما، ماده‌ی محسوس وظیفه‌ی ما است، و این یگانه واقعیت اشیاء و خمیرمایه‌ی حقیقی همه‌ی پدیدارها است. آن نیرویی که اعتقاد به واقعیت را در ما به وجود می‌آورد نیروی اخلاقی است که [شناختنش] فقط برای شخص آزاد امکان‌پذیر است.^{۱۰۲}

اما کاخ سترگ جهان اخلاقی ما فاقد شالوده است. فلسفه‌ی فیخته با این اصل موضوعه آغاز می‌شود که عنصر اساسی واقعیت، و خمیرمایه و ماده‌ای که با آن، این جهان شکل می‌گیرد، نیروی اخلاقی انسان است. اما کجا می‌توان این نیرو را یافت. بعضی افراد چنان زیون‌اند که به دشواری می‌توانند خود را به ایده‌ی آزادی برکشند، آنان از آنچه یک شخصیت آزاد هست و از آنچه معنی می‌دهد هیچ‌گونه تصویری ندارند.

102. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, "Sämtliche Werke", V, 185.

آن‌ها نمی‌دانند و در نمی‌یابند که وجودی شخصی و مستقل و نیز ارزشی شخصی و مستقل دارند؛ و «آن چیزی هستند که می‌تواند بگوید: 'من'»^{۱۰۳} از سوی دیگر افرادی را می‌یابیم که در آن‌ها نیروی اخلاقی یعنی آگاهی از «من» با تمام قوت متجلی می‌شود. به هنگام سخن گفتن از جهان تاریخی و فرهنگی باید این اختلاف را در نظر گرفت. فیلسوفان سده‌ی هجدهم فردگرایان مصممی بودند. آن‌ها عقاید خود را درباره‌ی برابری حقوق افراد بشر از ایمان بی‌چون و چرای خود به برابری خرد استنتاج می‌کردند. دکارت گفتار در روش، را با این کلمات آغاز می‌کند:

در میان آدمیان هیچ چیز بهتر از عقل تقسیم نشده است، چه هر کس بهره‌ی خود را از آن، چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند، از عقل بیش از آنچه دارند، آرزو نمی‌کنند.

فیخته این برداشت را مردود شمرد. وی در آثار متأخر خویش در برنهاد برابری خرد، پیش‌داوری محض عقل‌گرایانه را می‌دید. اگر خرد به معنی خرد عملی است یعنی اگر خرد به معنی اراده‌ی اخلاقی است، به هیچ وجه در میان آدمیان به تساوی تقسیم نشده است. آن را در هر کس نمی‌توان یافت بلکه در واقع در وجود معدود شخصیت‌های بزرگ متمرکز شده است. در چنین افرادی است که روند تاریخی، معنای واقعی خود را با تمام نیرو متجلی می‌کند. اینان «قهرمانان» هستند که نخستین پیشگامان فرهنگ انسانی‌اند. فیخته می‌پرسد:

پس چه کسی در وهله‌ی نخست به کشورهای امروزی اروپا شکل مسکونی کنونی‌شان را بخشید و آن‌ها را شایسته‌ی مأوای مردمان فرهیخته کرد؟ تاریخ به این پرسش پاسخ می‌دهد: این اشخاص مؤمن و مقدس بودند که اعتقاد داشتند اراده‌ی خداوندی بر این قرار گرفته است که اقوام جنگل‌نشین ترسو و گریزان به مقام زندگی شهری ارتقاء یابند.... [پس آن‌ها از جنگل‌ها بیرون آمدند و] به سوی بیابان‌ها رفتند.... چه کسی اقوام وحشی را با هم متحد ساخت و قبایل

103. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, "Sämtliche Werke", I, 434 L

«این که انسان چه نوع فلسفه‌ای را برمی‌گزیند به این بستگی دارد که چه نوع آدمی است... چنانچه سرشت و منش... سستی داشته باشد فلسفه‌ی ایدئالیسم را بر نمی‌گزیند.»

مخالف را منقاد قانون کرد؟ چه کسی آنان را در چنین وضعی نگاه داشته است و دولت‌های موجود را از خطر انحلال بر اثر آشوب‌های داخلی یا نابودی بر اثر قدرت‌های خارجی پاس داشته است؟ این کسان هر نامی داشته باشند قهرمان بوده‌اند؛ و از عصر خود بسیار جلوتر. اینان هم از لحاظ نیروی معنوی و هم از لحاظ نیروی جسمانی در میان مردم گرداگرد خود افرادی سترگ بوده‌اند.^{۱۰۴}

منظور من این نیست که کارلایل عقاید مابعدالطبیعی فیخته را با همه‌ی جزئیاتش پذیرفته بود. چه بسا او حتی نتوانسته باشد که معنا و مفهوم نظام ایده‌آلیسم فراباشی فیخته را کاملاً درک کند. کارلایل هیچ‌گونه فهم روشنی از مقدمات تئوریک نظام فلسفی فیخته یا پیامدهای آن نداشت. فیخته در مقام یک حکیم مابعدالطبیعی سخن می‌گفت و کارلایل در مقام یک روان‌شناس و مورخ. فیخته می‌کوشید تا با برهان و استدلال خوانندگان آثارش را متقاعد کند؛ اما کارلایل به این قانع بود که احساسات خوانندگان آثارش یا شنوندگان سخنرانی‌هایش را مورد خطاب قرار دهد. وی فقط می‌گوید که قهرمان پرستی غریزه‌ای اساسی در سرشت بشر است و هرگاه این غریزه را ریشه‌کن کنیم نوع بشر دچار یأس و نومیدی خواهد شد.^{۱۰۵}

چنانچه به نتایج تحلیل تاریخی و سیستماتیک‌کی که تا این جا ارائه داده‌ایم، نگاهی بیندازیم بهتر می‌توانیم در مورد معنای نظریه‌ی قهرمان پرستی کارلایل و تأثیرش داوری کنیم. شاید هیچ نظریه‌ی فلسفی دیگری به اندازه‌ی نظریه‌ی کارلایل راه را برای ایده‌آل‌های مدرن رهبری سیاسی هموار نکرده باشد. مگر کارلایل با صراحت و تأکید اعلام نکرده بود که قهرمان در مقام پادشاه و فرماندهی توده‌ی مردم «عملاً» چکیده‌ی همه‌ی شکل‌های قهرمانی است؟^{۱۰۶}

کشیش، مرتبی و هرگونه حیثیت و مقام و منزلت زمینی و روحانی را که در وجود یک انسان قابل تصوّر بدانیم، در قهرمان وجود دارد، او در این جا است تا به ما فرمان بدهد و مدام با آموزش عملی به ما بگوید که امروز و در این ساعت چه باید بکنیم.^{۱۰۶}

104. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.

بنگرید به: *Popular Works*, II, 47 f. Lect. III.

105. *Sartor Resartus*, Bk. 1, chap. x, l. 54.

106. *On Heroes*, Lect. VI, p. 189. Centenary ed., V, 196.

این سخن صریح و آشکار بود. مدافعان امروزی فاشیسم از دیدن موقعیتی مناسب حالِ خویش در این سخنان غافل نماندند و به آسانی توانستند سخنان کارلایل را به سلاخی سیاسی مبدل کنند. اما اگر کارلایل را به خاطر همه‌ی پیامدهایی که از نظریه‌اش ناشی شده است مقصر بدانیم، همه‌ی قواعد عینیت تاریخی را زیر پا گذاشته‌ایم. در این خصوص نمی‌توانم حکمی را که در آثار جدید ابراز شده است بپذیرم.^{۱۰۷}

منظور کارلایل از «قهرمانی» یا «رهبری» به هیچ وجه همانی نیست که در نظریه‌های جدید فاشیستی وجود دارد. بنا بر نظر کارلایل دو معیار وجود دارد که می‌توان به کمک آن‌ها قهرمان راستین را از قهرمان قلابی تشخیص داد: یکی «بصیرت» و دیگری «صداقت» او است. کارلایل هرگز نمی‌توانست دروغزنی را در مبارزات بزرگ سیاسی به عنوان سلاخی ضروری و مشروع بپذیرد و از آن سخن گوید. اگر شخصی مانند ناپلئون در دوره‌ی متأخر حیاتش دروغگو می‌شود [در چشم کارلایل] بی‌درنگ از مقام قهرمانی ساقط می‌گردد. در زمان ناپلئون، «دروغ، خبرنامه‌ی رسمی حکومت است.» ضرب‌المثل شده بود. ناپلئون چه عذرها که برای دروغ‌های خود نمی‌تراشید:

لازم بود که دشمن را فریب دهم، روحیه‌ی سپاهیان خود را بالا نگاه دارم و نظیر این‌ها. اما در حقیقت، هیچ عذری وجود ندارد... دروغ هیچ است و از هیچ نمی‌توان چیزی ساخت. و سرانجام از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید و در این میان فقط کار خود را ضایع می‌کنی.^{۱۰۸}

وقتی کارلایل از قهرمانان خویش سخن می‌گفت قبل از هر چیز مقصودش این بود که ما را مطمئن سازد که آن‌ها از هرگونه فریب‌کاری متنفرند. هیچ خطایی عظیم‌تر از این وجود ندارد که کسانی مانند کرامول یا پیامبر اسلام [ص] را دروغگو بخوانیم. «باید اعتراف کنم که از قدیم نظریه‌ی دروغگو بودن کرامول برایم باورنکردنی بوده است. نخیر، چنین نظری را در مورد هیچ مرد بزرگی نمی‌توانم بپذیرم.»^{۱۰۹}

۱۰۷. رجوع کنید به پی‌نویس شماره‌ی ۷، ص ۲۹۳ همین کتاب.

108. *On Heroes*, Lect. VI, p. 230. Centenary ed., V, 238.

109. *Idem*, Lect. VI, p. 203 f. Centenary ed., V, 211.

من سخنان دیگر را زودتر از این باور می‌کنم. اگر فریب‌کاری و نیرنگ‌بازی در این جهان چنان زیاد شود که مردان بزرگ نیز بر آن مهر تأیید زنند؛ انسان درمی‌ماند که در مورد این جهان چگونه به داوری نشیند.^{۱۱۰}

خصوصیت دیگری نیز وجود دارد که نظریه‌ی کارلایل را از انواع متأخر قهرمان‌پرستی متمایز می‌کند. آنچه را وی در قهرمانان خود بیش از هر چیز می‌ستود، نه فقط صداقتِ احساس بلکه روشنیِ اندیشه نیز بود. نیروی عظیم عمل و اراده‌ی نیرومند معطوف به قدرت همیشه مستلزم داشتن عنصر عقلانی است. اراده و منش قوی، بدون داشتن اندیشه‌ای به همان اندازه قوی ناتوان خواهد ماند. نشانه‌ی بارز یک قهرمان راستین موازنه‌ی این دو عنصر در وجود اوست. قهرمان کسی است که در میان خود اشیاء به سر می‌برد نه در میان سایه‌ی آن‌ها. در حالی که دیگران در میان وردها و شایعات گام برمی‌دارند و چنان از وضع خود راضی‌اند که همان‌جا متوقف می‌مانند، قهرمان با روح خود و واقعیت امور تنهاست.^{۱۱۱} کارلایل در مقام یک عارف سخن می‌گفت؛ اما عرفان او خردگریزی محض نبود. همه‌ی قهرمانان او: پیامبران، کشیشان و شاعران در عین حال متفکرانی اصیل و عمیق توصیف می‌شوند. در توصیف کارلایل حتی اودین، خدای اساطیری، در مقام یک «متفکر» ظاهر می‌شود.

اودین را باید 'نخستین انسان نابغه‌ی' اقوام ژرمنی بنامیم! انسان‌های بی‌شماری بدین جهان آمده و رفته‌اند، حیران و گیج و گول، همان وضعی که جانوران نیز دارند؛ یا در وضع سرگستگی دردناک و جستجوکننده و بی‌ثمر، وضعی که فقط آدمیان دارند؛ تا این که آن متفکر بزرگ، آن انسان اصیل، آن غیبگو آمد، و اندیشه‌اش که به حلیه سخن آراسته بود، استعداد خفته‌ی همگان را به‌اندیشیدن برانگیخت. راه و رسم متفکر یا قهرمان معنوی همیشه همین است.^{۱۱۲}

اگر اندیشه عمیق، صادق و اصیل باشد قدرت اعجاز دارد. کارلایل در سارتور دسارتوس از «خرق عادتِ شگرفِ هنر اندیشه» سخن می‌گوید: «من آن را خرق عادت

110. *Idem*, Lect. II, p. 43. Centenary ed., V, 44.

111. *Idem*, Lect. II, p. 53. Centenary ed., V, 55; Lect. IV, 125, Centenary ed., V, 128.

112. *Idem*, Lect. I, p. 21. Centenary ed., V, 21.

می‌نامم، زیرا تا به حال همه‌ی معجزات به وقوع پیوسته‌اند و از این پس باز هم به وقوع خواهند پیوست.^{۱۱۳}

شعر بدون این خرقِ عادتِ اندیشه، چیز بسیار ناتوانی خواهد بود. زیرا اگر در شعر چیزی جز بازی تخیل نبینیم، برداشت نارسایی از شعر داریم. دانه و شکسپیر، میلتن و گوته، متفکرانی بزرگ، ژرف‌بین و اصیل بودند؛ و همین خصوصیت یکی از زاینده‌ترین سرچشمه‌های تخیل شاعرانه‌ی آنان بوده است. تخیل بدون اندیشه، سترون است و نمی‌تواند چیزی جز سایه‌ها و توهمات محض بیافریند. کارلایل می‌گوید: «در اساس، نخستین استعداد هر شاعری، مانند همه‌ی انسان‌ها، این است که به حد کافی هوشمند باشد.»^{۱۱۴}

بنابراین طبق نظریه‌ی کارلایل، اتحاد نادر و شادمانه‌ی همه‌ی نیروهای سازنده و آفریننده در انسان است که منش قهرمان را تشکیل می‌دهد. و در میان این نیروها، نیروی اخلاقی، بالاترین مرتبه را احراز می‌کند و مهم‌ترین نقش را ایفا می‌نماید. در فلسفه‌ی او «اخلاق» به معنای توان اثبات کردن است در مقابل توان رد و نفی کردن. آنچه واقعاً مهم است چندان موضوع اثبات‌شده نیست بلکه نفسِ عملِ اثبات کردن و قدرت این عمل است.

در این جا کارلایل می‌توانست به گونه متوسل شود. زیرا گوته در زندگینامه‌ی خود می‌گوید که در دوره‌ی جوانی خود، دوستانش می‌کوشیدند که او را به کیش خاصی درآورند، اما وی کوشش آنان را عقیم می‌گذاشت.

من می‌گفتم که در ایمان همه چیز به امر اعتقاد داشتن وابسته است؛ یعنی آن چیزی را که می‌پرستیم [از لحاظ نفس اعتقاد داشتن] علی‌السویه است. ایمان، احساس عمیق داشتن امنیت است هم در زمان حال و هم در آینده. و این اطمینان خاطر از اعتماد به موجودی با عظمت و قادر مطلق و ناشناختنی سرچشمه می‌گیرد. محکم بودن این اعتقاد موضوع بسیار مهمی است. اما این مسئله که از این موجود چه تصویری داریم به سایر قوای ذهنی ما یا حتی به شرایط محیط بستگی دارد؛ و برای ایمان ما علی‌السویه است. ایمان ظرف

113. Sartor Resartus, Bk. II, chap. IV, I, 95. f.

114. On Heroes, Lect. III, p. 102. Centenary ed., V, 105.

مقدسی است که هر کس آماده است احساس و فهم و تخیل خویش را تا آن حد که می‌تواند به کامل‌ترین وجه در آن بریزد.^{۱۱۵}

در این جا بیان مؤثری از احساسات دینی خود کارلایل در اختیار داریم؛ البته پس از آن که وی ایمان ارتودوکسی خود را به آیین کالون از دست داده بود. وی در سخنرانی‌های خود درباره‌ی قهرمانان، تمام تأکید را نه بر احساس دینی نسبت به کیش خاصی، بلکه بر شدت و حدت احساس دینی به طور عام می‌گذارد. به نظر او درجه‌ی شدت همین احساس دینی یگانه معیار بود، از این رو وی می‌توانست با همدلی یکسانی از کاتولیسیم دانتی و پروتستانیسیم لوتر و اساطیر کهن اقوام ژرمنی و دین اسلام و دین مسیح سخن گوید. کارلایل آنچه را در دانتی بیش از هر چیز دیگری می‌ستود، شدت و حدت احساس دینی او بود. وی می‌گوید دانتی به عنوان شخصی با ذهن باز و جامع‌الاطراف در برابر ما قرار نمی‌گیرد بلکه او بیشتر در مقام یک تنگ‌نظر و حتی فرقه‌گرا ظاهر می‌شود. دانتی جهانی بزرگ است نه بدین علت که جهانی وسیع است بلکه بدین سبب که جهانی عمیق است. «من هیچ کس را به تند و تیزی دانتی نیافته‌ام».^{۱۱۶}

اما کارلایل نمی‌توانست همیشه به این ایده‌آل دینی جهان‌شمول و کلی پای‌بند بماند. در او برخی همدلی‌ها یا انزجارهای غریزی وجود داشت که قضاوت او را تحت تأثیر قرار می‌داد. این موضوع بویژه در گرایش وی نسبت به سده‌ی هجدهم آشکار می‌شود. هنگامی که کارلایل کوشید خصوصیت روند تاریخی را در یک فرمول کوتاه توصیف کند آن را «جنگ اعتقاد با بی‌اعتقادی» نامید.^{۱۱۷} گوته در یادداشتی در دیوان غربی - شرقی خود می‌گوید:

یگانه موضوع تاریخ انسان و جهان که دیگر موضوع‌ها فرع‌آند، جنگ اعتقاد و بی‌اعتقادی است. آن اعصاری که اعتقاد غلبه دارد - فرقی نمی‌کند که این اعتقاد چه باشد - برای معاصران و اعقاب، درخشان و دل‌انگیز و پربار است. برعکس، دورانی که بی‌اعتقادی - به هر صورتی که درآید - پیروزی اندوهبار

115. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Buch XIV. English trans. by John Oxenford (Boston, S. E. Cassino, 1882), II, 190.

116. *On Heroes*, Lect. III, p. 90. Centenary ed., V, 92.

117. *Idem*, Lect. VI, p. 197. Centenary ed., V, 204.

خود را برقرار سازد، حتی اگر این دوران برای لحظه‌ای باشکوهی بدلی بدرخشد، باز هم از چشم آیندگان ناپدید خواهد شد؛ زیرا هیچ‌کس زحمت مطالعه‌ی عصری بی حاصل را بر خود روا نمی‌دارد.^{۱۱۸}

کارلایل در پایان مقاله‌ی خود درباره‌ی دیدرو این سخنان کوتاه را با تأییدی از صمیم قلب نقل می‌کند.^{۱۱۹} اما وی آن‌ها را به معنایی که گوتته به کار برده است در نمی‌یابد. برداشت او از «اعتقاد» یا «بی‌اعتقادی» با برداشت گوتته تفاوت بسیار دارد. بنا بر نظر گوتته هر دوره‌ی خلاقیتی در تاریخ بشر باید به خودی خود عصر اعتقاد شناخته شود. اصطلاح اعتقاد هیچ‌گونه بار کلامی و حتی بار دینی خاص ندارد بلکه فقط تفوق قدرت‌های مثبت را بر قدرت‌های منفی بیان می‌کند. از این رو گوتته هرگز نمی‌توانست از قرن هجدهم به عنوان عصر بی‌اعتقادی سخن گوید. او نیز برای تمایل عمومی بیان شده در دایرة‌المعارف بزرگ احساس انزجار می‌کرد وی در زندگی‌نامه‌ی خویش می‌گوید:

هرگاه نقل قولی از نویسندگان دایرة‌المعارف می‌شنیدیم یا مجلدی از اثر عظیم آنان را می‌گشودیم، احساس می‌کردیم که گویی در میان چرخ‌های متحرک و بی‌شمار یک کارخانه قدم برمی‌داریم. کارخانه‌ای که در آن، سر و صدای ماشین‌ها ایجاد گنجی و منگی می‌کرد و فهم‌ناپذیری فراگردهای پیچیده و تودرتو و بررسی همه‌ی آن چیزهایی که در بافتن یک تکه پارچه به کار می‌رفت موجب می‌شد که از لباسی که به تن داریم احساس انزجار کنیم.^{۱۲۰}

اما گوتته به‌رغم این احساس، هیچ‌گاه دوره‌ی روشنگری را عصری بی‌ثمر نخواند. وی از ولتر به شدت انتقاد می‌کرد اما به آثار ولتر همیشه ارج می‌نهاد و دیدرو را یک نابغه می‌دانست و اثر دیدرو، برادرزاده‌ی رامو، را به آلمانی ترجمه کرد و کتاب دیگر دیدرو را، رساله‌ای درباره‌ی نقاشی، ویرایش کرد و بر آن شرح نوشت.^{۱۲۱}

118. Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Ostlichen Divan*, "Werke" (Weimar ed.), VII, 157. 119. *Essays*, III, 248.

120. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Bk. XI English trans., *op. cit.*, II, 82.

121. "Werke" (Weimar ed.), XLV, 1-322.

در نظر کارلایل همه‌ی این مسائل ناپذیرفتنی و حتی غیرقابل فهم بودند. کارلایل در مقام یک مورخ تا حدی در موقعیت بهتری بود تا گوته. علاقه‌ی وی به مسائل تاریخی بیشتر از گوته بود و دانش وی از واقعیات تاریخی نیز جامع‌تر از او. ولی از سوی دیگر وی فقط می‌توانست تاریخ را در محدوده‌ی تجربه‌ی شخصی خویش بفهمد. «فلسفه‌ی زندگی» او کلیدی برای آثار تاریخی‌اش بود. کارلایل در بحران بزرگ دوره‌ی جوانی خویش آن راهی را یافته بود که او را از نومیدی و رد کردن به اثبات کردن و ساختن و از «نه‌ی همیشگی» به «آری همیشگی» هدایت کرده بود. کارلایل پس از آن، کل تاریخ نژاد انسانی را نیز به همین شیوه تصور و درک می‌کرد. در تخیل وی، تخیل یک پیوریتان، تاریخ، نمایش دینی عظیمی بود؛ صحنه‌ی نبرد دایمی نیروهای نیک و بد بود: «آیا همه‌ی مردان راستین که زنده‌اند یا زنده بوده‌اند، سربازان یک ارتش نیستند که تحت فرماندهی آسمان با یک دشمن، یعنی با امپراتوری تاریکی و دروغ می‌جنگند.»^{۱۲۲} به همین علت کارلایل هیچ‌گاه نمی‌توانست فقط تاریخ «بنویسد» بلکه می‌بایست گروهی را یا در زمره‌ی مقدسان درآورد یا در زمره‌ی ملعونان. وی می‌بایست آنان را یا به مرتبه‌ی کبریایی برساند یا به دوزخ بفرستد. تصاویر تاریخی وی بسیار گیرا و مؤثرند. اما آثار او فاقد همه‌ی آن سایه‌های ظریفی‌اند که در آثار دیگر مورخان بزرگ ستایش می‌شوند. کارلایل همه چیز را سفید یا سیاه می‌دید. از دیدگاه او قرن هجدهم از همان آغاز محکوم بود. ولتر که گوته او را «سرچشمه‌ی کلی روشنایی» می‌نامید،^{۱۲۳} در نظر کارلایل روحی تاریک بود و همچنان روحی تاریک باقی ماند. اگر توصیف کارلایل را بپذیریم باید نتیجه بگیریم که ولتر فاقد قدرت تخیل بوده و بنابراین هیچ‌گونه خلاقیتی نداشته است. در سراسر سده‌ی هجدهم چیزی آفریده نشده است. هیچ یک از فضایل یا قدرت‌های انسانی آفریده‌ی آن عصر نیست. «فیلسوفان» فقط می‌توانستند انتقاد کنند، تخطئه نمایند و ویران سازند. عصر لویی پانزدهم

→ برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به:

E. Cassirer, "Goethe Und das achtzehnte Jahrhundert", *Goethe Und die geschichtliche Welt* (Berlin,

B. Cassirer, 1932)

122. *On Heroes*, Lect. IV, p. 117. Centenary ed V, 120.

123. Eckermann, *Conversations with Goethe*, December 16, 1828; English trans. by John Oxenford, p. 286

عصری بدون شرافت، بدون فضیلت و بدون مظاهر عالی استعداد بود؛ عصر لویی پانزدهم عصر وضوح سطحی، درخشش بدلی، خودپسندی، شکاکیت و سخنان ریشخندآمیز بود.^{۱۲۴}

کارلایل در صدور این حکم فقط از نویسندگان رمانتیک تبعیت می‌کند. اما وی با لحن یک شخص متعصب که شدیداً از عصر روشنگری منزجر است سخن می‌گوید. شخصی مانند فردریش شلگل این موضوع را به دشواری می‌توانست انکار کند که قرن هجدهم با همه‌ی محدودیت‌هایش عصر استعدادها بود. کارلایل نه در مقام یک مورخ یا منتقد ادبی بلکه به عنوان یک متعصب خداشناس این حکم را صادر می‌کند. وی آثار نویسندگان دایرة‌المعارف را «اعمال و رساله‌های دجال پاریس» توصیف می‌کرد.^{۱۲۵} کارلایل از دیدن عنصر مثبت در حیات فرهنگی عصر روشنگری کاملاً عاجز و ناتوان بود. اما هولناک‌ترین بی‌اعتقادی، بی‌اعتقادی به خویشتن است. آیا می‌توان متفکران عصر روشنگری، یعنی نویسندگان دایرة‌المعارف بزرگ را به این نوع بی‌اعتقادی متهم کرد؟ در واقع صحیح‌تر این است که عکس این اتهام را به آنان وارد بدانیم، چون که آن‌ها به قدرت خویش و به طور کلی به نیروی عقل بشر بیش از اندازه اعتقاد داشتند.

از سوی دیگر به دشواری می‌توان در انزجار کارلایل از ایده‌آل‌های انقلاب فرانسه برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی معینی را ملاحظه کرد. توجه او به تاریخ، به رغم آن که وی بعدها به مسائل اجتماعی عصر خود علاقه‌ی بیشتری پیدا کرد، همیشه زندگی‌نامه‌ای بوده است تا اجتماعی. توجه اصلی او به زندگی تک تک مردان تاریخ معطوف بود نه به شکل‌های حکومت شهری و حیات اجتماعی. در آثار اخیر کوشش شده است تا او را با عقاید سن‌سیمون مرتبط سازند یا در آثار او نوعی برداشت جامعه‌شناختی از تاریخ را پیدا کنند؛ اما به عقیده‌ی من همه‌ی این تلاش‌ها عبث‌اند.^{۱۲۶} ارنست سیلر در کتاب خود، واقعیت کارلایل، کوشیده است اثبات کند که

124. "Voltaire", *Essays*, I, 464 f.125. "Diderot", *idem*, III, 177.126. Mrs. L. Meria Young, *Thomas Carlyle and the Art of History* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1939), and Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1941).

کارلایل به فهرست مفصل آن متفکرانی تعلق دارد که وی قبلاً آثار آنان را در اثر بزرگ خویش که درباره‌ی فلسفه‌ی امپریالیسم نوشته، مورد بحث قرار داده است.^{۱۲۷} مؤلفان دیگر کارلایل را «پدر امپریالیسم بریتانیا» توصیف کرده‌اند.^{۱۲۸} اما میان دیدگاه‌های کارلایل حتی در مورد سیاست مستعمراتی^{۱۲۹} با دیگر شکل‌های امپریالیسم بریتانیا فرق روشن و بارزی وجود دارد. حتی ناسیونالیسم کارلایل رنگ ویژه‌ی خود را دارد. وی عظمت واقعی یک ملت را در عمق و غنای زندگی اخلاقی و دستاوردهای معنوی‌اش می‌دید نه در جاه‌طلبی‌های سیاسی‌اش. کارلایل در این باره بی‌پرده و جسورانه سخن می‌گفت. به هنگام سخنرانی درباره‌ی شکسپیر از شنوندگان اشرافی خود پرسید:

این کشاورز اهل استراتفورد^{۱۳۰} را با کدام انگلیسی، با چند میلیون انگلیسی که تا کنون در سرزمین خویش پرورده‌ایم حاضریم معاوضه کنیم؟ هیچ گروهی از اعیان و عالی‌ترین صاحب منصبان وجود ندارد که به خاطر آن گروه او را بفروشیم. شکسپیر عالی‌ترین چیزی است که تا کنون پرورده‌ایم. زیرا او باعث افتخار ما در میان دیگر ملّت‌هاست. او زینت بخش خانه‌ی انگلیسی ماست. آیا چیزی وجود دارد که حاضر نباشیم آن را به جای او تسلیم کنیم؟ اکنون فرض کنید از ما بپرسند: ای انگلیسیان، آیا حاضرید که امپراتوری هند خود را از دست بدهید یا شکسپیر خود را؟ آیا ترجیح می‌دهید که هرگز امپراتوری هند را نداشتید یا شکسپیر را؟ اگر چنین پرسشی از ما می‌کردند، واقعاً پرسش سختی

→ برای نقد این کتاب‌ها رجوع کنید به:

René Wellek, "Carlyle and the Philosophy of History", *Philological Quarterly*, XXIII, No. 1 (January, 1944).

127. Ernest Seilliére, *La Philosophie de l'impérialisme* (Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1903-6), 4 Vols.

128. G. Von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1906); Gazeau, *L'impérialisme anglais*.

نادرستی این توصیف در اثر زیر نشان داده شده است:

C. A. Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (Copenhagen and London, Gyldendalke Boghandel, 1924), pp. 22-32

۱۲۹. درباره‌ی این موضوع رجوع کنید به کتاب بودلزن (مأخذ پیشین).

بود. مقامات رسمی بی‌شک با زبان رسمی پاسخ می‌دادند. اما ما نیز به نوبه‌ی خود ناگزیر بودیم که بدین پرسش پاسخ دهیم. با امپراتوری هند یا بدون آن می‌توانیم زندگی کنیم اما بی‌شکسپیر نه! به هر حال روزی امپراتوری هند از دست خواهد رفت اما این شکسپیر از دست ما نخواهد رفت، او برای همیشه با ماست، ما نمی‌توانیم شکسپیر خود را رها کنیم.^{۱۳۱}

این سخنان با عقاید امپریالیستی و ناسیونالیستی قرن بیستم تفاوت بسیار دارد. می‌توان به نظریه‌ی کارلایل در باره‌ی قهرمان‌پرستی معترض بود، اما هرگز نباید شخصی را که بدین سان سخن می‌گفت به طرفداری از اندیشه‌ها و آرمان‌های ناسیونال سوسیالیستی متهم کرد. درست است که کارلایل ابایی نداشت از این که بگوید: «حق با قوی است»، ولی او همیشه اصطلاح «قوی» را به معنای اخلاقی آن به کار می‌برد نه به معنای فیزیکی آن. از نظر او قهرمان‌پرستی همیشه پرستش یک نیروی اخلاقی بود. به نظر می‌آید که او غالباً به سرشت انسان بدگمان بوده است. اما اعتماد و خوش‌بینی او آن قدر هست که چنین بپندارد و بگوید که «انسان هرگز خود را کاملاً تسلیم نیروهای وحشی و بی‌رحم نخواهد کرد، بلکه همیشه در برابر عظمت اخلاقی سر فرود خواهد آورد».^{۱۳۲}

اگر این اصل اندیشه‌ی او را نادیده بگیریم، تمامی برداشت او از تاریخ، از فرهنگ و از حیات سیاسی و اجتماعی را از میان برده‌ایم.

131. *On Heroes*, Lect. III, p. 109 & Centenary ed., V, 113.

132. "Characteristics", *Essays*, III, 12.

فصل شانزدهم

از قهرمان پرستی تا نژاد پرستی

نوشته‌ی گوینو:

«رساله‌ای درباره‌ی نابرابری نژادهای انسانی»

در مبارزات سیاسی چند دهه‌ی اخیر قهرمان پرستی و نژادپرستی چنان اتحاد تنگاتنگی داشته‌اند که به نظر می‌آید همه‌ی علایق و تمایلات این دو یکی باشد. بر اثر این اتحاد، اسطوره‌های سیاسی به شکل کنونی خود تحول یافتند و نیرومند شدند. ولی در تحلیل نظری نباید فریب این اتحاد را خورد. آن دو به هیچ وجه یکی نیستند، چه از نظر تکوینی چه از لحاظ تئوریک. انگیزه‌های روان‌شناختی، منشأ تاریخی، و معنا و هدف آن‌ها نیز یکی نیست. برای فهم قهرمان پرستی و نژادپرستی، باید آن دو را از یکدیگر جدا کرد.

با مطالعه‌ی آثار مؤلفانی که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم نمایندگان اصلی این دو گرایش فکری بوده‌اند، می‌توانیم خود را به آسانی به وجود چنین تفاوتی میان قهرمان پرستی و نژادپرستی متقاعد کنیم. میان کارلایل و گوینو وجه مشترک چندانی وجود ندارد؛ زیرا سخنرانی‌های کارلایل درباره‌ی قهرمان پرستی و اثر گوینو، رساله‌ای درباره‌ی نابرابری نژادهای انسانی، از لحاظی، با یکدیگر متباین‌اند. این دو کتاب از لحاظ اندیشه و تمایل فکری و سبک نگارش با هم شباهتی ندارند. میان علایق آن پیوریتان اسکاتلندی و علایق این اشرافی فرانسوی نمی‌توانست همبستگی واقعی وجود داشته باشد. آن دو دارای آرمان‌های اخلاقی و سیاسی و اجتماعی کاملاً متباعدی بودند. این حقیقت که اخیراً اندیشه‌های این دو در خدمت مقاصد مشترک قرار گرفته‌اند بر این اختلاف سرپوش نمی‌گذارد. اما هنگامی که قهرمان پرستی معنای اصلی خود را

از دست داد و با نژادپرستی درآمیخت و هر دوی آن‌ها اجزای متشکل برنامه‌ی سیاسی واحدی شدند، گامی تازه برداشته شد، گامی که بزرگ‌ترین پی‌آمد را در برداشت.

چنانچه بخواهیم معنا و منظور کتاب گوینو را دریابیم نباید تمایلاتی را در آن بخوانیم که اخیراً ظاهر شده‌اند. این تمایلات برای گوینو ناشناخته بودند. او نمی‌خواست که جزوهای سیاسی بنویسد بلکه هدفش این بود که رساله‌ای تاریخی و فلسفی بنگارد. وی هرگز در این اندیشه نبود که اصول خویش را در بازسازی یا واژگونی نظام سیاسی و اجتماعی به کار بندد. فلسفه‌ی وی، فلسفه‌ای فعال نبود. پیش او از تاریخ قدری بود. وی معتقد بود که تاریخ از قانونی معین و انعطاف‌ناپذیر پیروی می‌کند. نمی‌توان به تغییر دادن مسیر رویدادها امید داشت، آنچه می‌توان کرد این است که این مسیر را درک کنیم و آن را بپذیریم. کتاب گوینو سرشار از عشق به تقدیر است. سرنوشت نژاد بشر از همان آغاز معین شده است، هیچ تلاش انسانی نمی‌تواند آن را تغییر دهد. انسان از عهده‌ی تغییر سرنوشت خویش بر نمی‌آید. اما از دیگر سو، بشر نمی‌تواند از پرسیدن مگرر یک سؤال خودداری ورزد. اگر او نمی‌تواند خدایگان سرنوشت خویش باشد، لااقل می‌خواهد بداند که از کجا می‌آید و به کجا می‌رود. این میل یکی از غرایز اساسی و از میان‌نرفتنی بشر است.

گوینو نه فقط اعتقاد داشت که رهیافت تازه‌ای به این مسئله پیدا کرده است؛ بلکه معتقد بود که نخستین کسی است که به حلّ معمّای کهن توفیق یافته است. وی اعلام می‌کند که همه‌ی پاسخ‌های دینی و مابعدالطبیعی پیشین بسنده نیستند؛ زیرا همه‌ی آن‌ها نکته‌ی اصلی یعنی عامل اساسی در تاریخ انسانی را ندیده‌اند. بدون داشتن بصیرتی در مورد این عامل، تاریخ کتاب مَهر و موم شده‌ای باقی می‌ماند. اما اکنون این مَهر و موم شکسته شده و راز حیات انسانی و تمدن بشری آشکار گشته است. زیرا گوناگونی اخلاقی و فکری نژادها حقیقت هویدایی است. هیچ‌کس نمی‌تواند آن را انکار کند یا نادیده بگیرد. اما آنچه کاملاً ناشناخته بوده معنا و اهمیت حیاتی این حقیقت است. تا زمانی که اهمیت این موضوع دانسته نشود، همه‌ی مورخان تمدن انسانی در تاریکی دست می‌سایند.

تاریخ، علم نیست، بلکه کلافی از اندیشه‌های ذهنی و آرزومندانه است؛ تاریخ، نظریه‌ای منسجم و دارای انتظام نیست. گوینو مدعی است که به چنین وضعی پایان داده است.

مسئله این است کاری کنیم که تاریخ به خانواده‌ی علوم طبیعی ملحق شود و... همه‌ی دقت شناخت علوم طبیعی را به دست آورد؛ و سرانجام تاریخ را از حاکمیت مغرضانه‌ای که جناح‌های سیاسی رقیب تا امروز بر آن تحمیل کرده‌اند بیرون آوریم.^۱

گوینو به عنوان مدافع یک برنامه‌ی سیاسی مشخص سخن نمی‌گفت بلکه در مقام یک دانشمند ابراز عقیده می‌کرد؛ و می‌پنداشت که استنتاج‌های او مصون از خطا هستند. وی بر این باور بود که تاریخ پس از تلاش‌های بیهوده‌ی بی‌شمار، سرانجام در کتاب او به بلوغ و باروری رسیده است. گوینو خود را کوپرنیکوس دوم می‌دانست، یعنی کوپرنیکوس جهان تاریخ. یک‌بار که مرکز واقعی این جهان را یافته باشیم همه چیز تغییر می‌کند. ما دیگر با عقاید صرف درباره‌ی اشیاء سر و کار نخواهیم داشت بلکه در خود اشیاء به سر خواهیم برد و در خود آن‌ها حرکت خواهیم کرد؛ و چشم‌هایمان خواهند دید، گوش‌هایمان خواهند شنید و دست‌هایمان لمس خواهند کرد.^۲

اما خواننده‌ی اثر گوینو وقتی این طرح عالی و عظیم را با اجرای آن مقایسه می‌کند دچار سرخوردگی می‌شود. شاید در تاریخ علم هیچ نمونه‌ای را نتوان یافت که خواسته باشد چنین هدف عالی را با چنین وسایل ناقصی تحقق بخشد. درست است که گوینو مواد عظیمی را از منابع گوناگون گردآورده و روی هم انباشته است – او نه فقط در مقام یک مورخ بلکه به عنوان زبان‌شناس، انسان‌شناس و قوم‌شناس نیز سخن می‌گفت – ولی هنگامی که به تحلیل براهین او می‌پردازیم در بیشتر موارد آن‌ها را بسیار سست می‌یابیم. وی کاخی عظیم و مجلل را بر شالوده‌هایی سست و باریک بنا نهاده است. نخستین منتقدان فرانسوی بی‌درنگ نقایص اساسی روش پژوهش تاریخی گوینو را دریافتند.^۳ حتی طرفداران و پیروانش به معایب اثر او و مغالطه‌های آشکارش در مورد اثبات «علمی» بودن مدعایش صریحاً اذعان داشتند. هوستون استوارت چمبرلین^۴ از «همه‌دانی کودکانه»ی گوینو سخن می‌گوید. در واقع

1. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (2d ed. Paris, Firmin-Didot), "Conclusion générale", II, 548. 2 Vols. 2. *Idem*, II, 552.

3. Quatrefage's article, "Du croisement des races humaines", *Revue des deux mondes*, March 1, 1857. 4. Houston Stewart Chamberlain

به نظر می‌آید که گوینو مدعی است که همه چیز می‌داند. در نظرش تاریخ رازی ندارد. وی نه فقط سیر عمومی تاریخ را می‌شناسد بلکه به همه‌ی جزئیات آن وقوف دارد؛ و خود را توانا می‌بیند که به هر پرسش پیچیده‌ای پاسخ گوید. وی به دورترین منشأ پدیدارها نفوذ می‌کند و هر رویدادی را در شرایط واقعی و در مکان خاصش می‌گذارد و آن را درک می‌کند. اما همین که به نقطه‌ی بحرانی یعنی به دلایل تجربی نظریه‌ی او می‌رسیم، سستی کتاب گوینو آشکار و واضح می‌شود. وی اسناد و مدارک تاریخی را به خودسرانه‌ترین وجه بررسی می‌کند و هرچه را که ظاهراً مؤید نظرش باشد فوراً می‌پذیرد. ولی از سوی دیگر موارد منفی را کاملاً نادیده می‌گیرد یا دست کم اعتبار آن‌ها را به حداقل می‌رساند. در کتاب او از آن روش انتقادی که مورخان بزرگ سده‌ی نوزدهم می‌آموختند هیچ اثری مشهود نیست.

بگذارید که چند نمونه‌ی ملموس (concrete) از شیوه‌ی استدلال و احتجاج او را ارائه دهیم: یکی از محکم‌ترین اعتقادات او این بود که نژاد سفید یگانه نژادی است که آن اراده و قدرت را دارد که به آفرینش فرهنگ دست زند. این اصل، سنگ بنای نظریه‌ی او درباره‌ی گوناگونی بنیادی نژادهای انسانی است. نژاد سیاه و نژاد زرد، حیات و اراده و توانی از آن خود ندارند. آن‌ها در دست خدایگان‌های خویش جز خمیرمایه‌ای بی‌روح چیز دیگری نیستند و توده‌ی بی‌خاصیتی هستند که باید نژادهای عالی‌تر، آن‌ها را به تحرک وادارند. از سوی دیگر گوینو نمی‌توانست این حقیقت را نادیده بگیرد که در برخی از مناطق جهان نشانه‌های قطعی از تمدن انسانی وجود دارد که تأثیرگذاری نژاد سفید در آن جاها بعید می‌نماید. او این مانع را چگونه رفع می‌کند؟ پاسخ گوینو بسیار ساده است. عقیده‌ی جزمی او محکم و استوار پابرجاست. این عقیده نه در معرض تردید قرار می‌گیرد نه استثناء‌بردار است. اگر مدارک ما برای اثبات و تأیید این عقیده‌ی جزمی اندک‌اند یا در تناقض آشکار با این عقیده‌اند، این وظیفه‌ی مورخ است که آن‌ها را کامل و تصحیح کند. وی باید مدارک را چنان دستکاری کند تا در طرح از پیش ساخته‌ی گوینو جا بیفتند.^۵

گوینو شکاف‌ها و جاهای خالی در شناخت تاریخی ما را با جسورانه‌ترین فرضیات پر می‌کند و در این مورد چندان بیم و وسواسی احساس نمی‌کند. برای مثال از زمان‌های بسیار قدیم حیات فرهنگی پیشرفته‌ای در چین وجود داشته است.

5. *Essai*, "Conclusion générale, II" 539.

اما از سوی دیگر چون کاملاً مسلم است که دو گونه نژاد پست، یعنی نژاد سیاه و نژاد زرد تنها نخ و پشم اند که نژاد سفید بر روی آنها تافته‌های نفیس و ابریشمی خود را بافته است؛ بنابراین باید نتیجه گرفت که فرهنگ چین ساخته و پرداخته‌ی مردم چین نیست. ما باید فرهنگ چین را فراورده‌ی قبایل بیگانه‌ای بدانیم که از هند به چین مهاجرت کرده بودند؛ یعنی فرهنگ چین را ساخته و پرداخته‌ی کشاوری‌هایی^۶ بدانیم که به چین حمله کردند و آن را مسخر خویش ساختند و پادشاهی مرکزی را تأسیس کردند و امپراتوری آسمانی را برپا داشتند.^۷

همین مطلب درباره‌ی بقایای فرهنگ بسیار کهنی که در نیم کره‌ی غربی می‌یابیم صادق است. محال است که بتوان فرض کرد که قبایل بومی آمریکا توانسته باشند با تلاش‌های خود به سوی تمدن گام بردارند. به نظر گوینو سرخ‌پوستان قاره‌ی آمریکا نژاد جداگانه‌ای نیستند، بلکه آمیخته یا ترکیبی از نژادهای سیاه و زرداند. اما چگونه این دورگه‌های پست می‌توانسته‌اند خود را سامان دهند و بر خود حکومت کنند؟ تا زمانی که نژادهای سیاه فقط با خودشان می‌جنگیدند و نژادهای زرد در دایره‌ی تنگ محیط خودشان می‌لولیدند هیچ تاریخی وجود نمی‌داشت و هیچ پیشرفتی ممکن نبود. این جنگ‌ها و کشمکش‌ها کاملاً بی‌ثمر بودند. نژاد سیاه و نژاد زرد نمی‌توانستند اثری در تاریخ انسانی بر جای گذارند. در آمریکا و بیشتر مناطق افریقا و بخش اعظم آسیا وضع همین طور بوده است. اما هر وقت و هر جا تاریخ و فرهنگی می‌یابیم، باید در جستجوی انسان سفیدپوست برآیم. مسلماً او را خواهیم یافت زیرا حضور و فعالیت او را می‌توان با فرایند استدلال قیاسی از نخستین اصل نظریه‌ی گوینو به دست آورد؛ نخستین اصل نظریه‌ی گوینو این است که «تاریخ فقط بر اثر تماس نژادهای سفید به وجود می‌آید»^۸.

گوینو می‌پذیرد که مدرکی حاکی از تماس میان نژادهای سفید و قبایل بومی آمریکا پیش از کشف نیم‌کره‌ی غربی وجود ندارد. اما وجود این تماس را می‌توان بر اساس استحکام اصول کلی از پیشی (a priori) مورد تأیید قرار داد.

از انبوه اقوامی که روی زمین زندگی می‌کنند یا زندگی کرده‌اند فقط ده قوم به مقام تشکیل جامعه‌ی کامل رسیده‌اند. دیگر اقوام کم و بیش به طور مستقل به

6. Kachattrya

7. *Idem*, Bk. III, chap. V, I, 462 ff.

8. *Idem*, Bk. IV, chap. I, I, 527.

سوی این ده قوم کشیده شده‌اند، مانند سیارات که جذب خورشیدهای خود می‌شوند و به دور آن‌ها می‌گردند. اگر در این ده تمدن عنصری از زندگی باشد که از نیروی محرکه‌ی نژادهای سفید ناشی نشده باشد و هرگونه بذر مرگی که در آن‌ها موجود است، اگر از نژادهای پست که با نژادهای سفید درآمیخته‌اند ناشی نشده باشد، کل نظریه‌ای که این کتاب بر آن متکی است نادرست خواهد بود.^۹

گوینو به نتایج نظریه‌ی خویش یقین مطلق داشت. اعتماد به نفس او در این مورد بی‌حد و حصر بود. وی اعلام کرد که دلایلش «به محکمی الماس» اند و مدعی بود که دندان افمی مانند اندیشه‌ی عوام‌فریب هرگز نمی‌تواند بر تن این دلایل گزندناپذیر فرو رود. اما آزمودن خصلت این دلایل به اصطلاح محکم و گزندناپذیر بسیار آسان است. دلایل گوینو چیزی جز مصادره‌ی به مطلوب نیستند. هرگاه در کتاب درسی منطق به مثال بارزی از این نوع مغالطه‌ها نیاز باشد، برای این منظور هیچ‌گزینشی بهتر از کتاب گوینو نخواهد بود. امور واقع همیشه با اصول نظریه‌ی او در توافق‌اند، زیرا چنانچه مدارک تاریخی موجود نباشند، گوینو آن‌ها را طبق نظریه‌ی خویش قالب می‌زند و جعل می‌کند؛ و دوباره همین مدارک جعلی را برای اثبات درستی نظریه‌ی خویش به کار می‌برد. مسلماً گوینو نمی‌خواست که خوانندگان اثر خویش را فریب دهد، اما او همواره شخص خود را گول می‌زد. او کاملاً صادق و ساده‌دل بود. او هرگز از دور باطلی که کل نظریه‌اش بدان متکی است آگاهی نداشت. او در مقام یک محقق و فیلسوف سخن می‌گفت، اما هرگز ادعا نمی‌کرد که اصول خود را با روش‌های عقلی به دست آورده است.

به نظر گوینو احساسات شخصی از استدلال‌های منطقی و تاریخی بهتر و متقاعدکننده‌تر و بسیار واضح و گویا هستند. گوینو از خانواده‌های اشرافی کهن بود و غروری بی‌حد و حصر داشت که مدام جریحه‌دار می‌شد. این اشراف‌زاده که از نژاد والایی بود ناگزیر بود تحت شرایط محقر یک نظام بورژوازی که عمیقاً از آن تنفر داشت زندگی کند. به نظر او نه فقط طبیعی بلکه به معنایی وظیفه‌ی اخلاقی‌اش بود

9. *Idem*, Bk. I, chap. XVI, I, 220, quoted from the English trans. by A. Collins (London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons, 1915), p. 210.

از شش کتاب رساله‌ی گوینو فقط کتاب اول آن به انگلیسی ترجمه شده است.

که در قالب مفاهیم کاست (caste) خویش بیندیشد. از نظر او کاست، واقعیتی والا تر و شریف تر بود تا ملت یا فرد. گوینو در کتاب خود برهنه‌های آریایی را به خاطر این که برای نخستین بار ارزش و اهمیت والای کاست را درک کردند و آن را برپا ساختند می‌ستاید. وی معتقد بود که پی بردن به ارزش و اهمیت کاست بر اثر درخششی از نبوغ بوده است. کاست بیانگر اندیشه‌ای عمیق و اصیل بود که برای پیشرفت نژاد انسانی راه کاملاً تازه‌ای گشود. گوینو برای اثبات دعاوی اشرافیت فرانسه به نظریه‌ای توسل جست که بولن‌ویه^{۱۰} در قرن هجدهم ارائه داده و به دفاع از آن پرداخته بود. این نظریه، مبنای نظریه‌ی فتودالیسم فرانسه قرار گرفت. منتسکیو در تحلیل خود از کتاب بولن‌ویه آن را «توطئه‌ای بر ضد طبقه‌ی سوم» توصیف کرد. بولن‌ویه مؤکداً می‌گوید که فرانسویان یک قوم متجانس و یک دست نیستند بلکه متشکل از دو نژادند که در اصل هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند. گرچه این دو نژاد به زبان واحدی سخن می‌گویند، اما حقوق مشترک و منشأ واحدی ندارند. منشأ اشرافیت فرانسه، فرانک‌ها، یعنی، مهاجمان و فاتحان آلمانی‌اند. در حالی که توده‌ی مردم فرانسه بازماندگان قومی شکست‌خورده‌اند؛ یعنی، سرف‌ها که هرگونه ادعایی را در خصوص داشتن زندگی مستقل از دست داده‌اند. یکی از مدافعان این نظریه نوشته است: «در روزگار ما فرانسوی واقعی در اشرافیت و هواداران آن تجسم یافته است و اینان فرزندان مردان آزادند. در حالی که بردگان پیشین و همه‌ی نژادهایی که ارباب‌هایشان آنان را به کار می‌گماشتند پدران طبقه‌ی سوم‌اند.»^{۱۱}

گوینو این نظریه را با شور و شوق پذیرفت. اما او کاری بس عظیم‌تر و دشوارتر بر عهده گرفته بود. وی در مقام یک فیلسوف درباره‌ی تمدن انسانی سخن می‌گفت؛ بنابراین نمی‌توانست خود را در محدوده‌ی تاریخ فرانسه محبوس و محصور کند. او معتقد بود که آنچه را در ملت فرانسه می‌بینیم تنها نمونه و نشانه‌ی فراگرد بسیار عمومی‌تری است. تاریخ فرانسه، گویی، تصویری مینیاتوری است که تصویر کل

10. Boulainvilliers

۱۱. برای آگاهی از جزئیات بیشتر رجوع کنید به:

A. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France* (5th ed., Paris, 1851), chap II

و ارنست سبیلر در دیباچه‌ی کتاب خود به همین موضوع پرداخته است:

Ernest Seillière, *Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique* (Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1903).

فراگرد فرهنگی را در مقیاسی کوچک نشان می‌دهد. نبرد میان اعیان و عوام، میان فاتحان و رعایا موضوع جاودانی تاریخ بشر است. هر کس که ماهیت و دلایل این مبارزه را درک کرده باشد کلید فهم حیات تاریخی انسان را به چنگ آورده است.

مبدأ نظریه‌ی گوینو همین جاست و همین مبدأ بی‌درنگ تفاوت بارز قهرمان‌پرستی و نژادپرستی را نشان می‌دهد. این دو نظریه، برداشت‌هایی کاملاً متفاوت و حتی متقابل از تاریخ بشرند. کارلایل می‌پرسد: «آیا تمامی معنای تاریخ، زندگی‌نامه‌ی قهرمانان (biographic) نیست؟» و بی‌هیچ‌گونه تردیدی، به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. اما در کتاب گوینو هیچ‌گونه توجهی به شخصیت‌های بزرگ تاریخی نشده است. و در واقع وقتی گوینو نظریه‌ی خود را شرح می‌دهد ذکری از افراد نمی‌کند و حتی شرحش فاقد نام‌های خاص است. به هنگام مطالعه‌ی اثر کارلایل تحت تأثیر این موضوع قرار می‌گیریم که با ظهور هر مرد بزرگ یا نابغه‌ی دینی، فلسفی، ادبی یا سیاسی فصل تازه‌ای در تاریخ بشر گشوده می‌شود؛ مثلاً با ظهور پیامبر اسلام [ص] یا لوتر سرشت دین تغییر می‌کند و کرامول یادانته و شکسپیر نیز جهان سیاست و جهان شعر را دگرگون می‌سازند. هر قهرمان جدیدی تجسّد نیروی عظیم و نامرئی «ایده‌ی الاهی» است. اما در توصیف گوینو از جهان تاریخ این «ایده‌ی الاهی» دیگر وجود ندارد و ناپدید شده است. گرچه گوینو [مانند کارلایل] عارف و رومانتیک است اما عرفان او از نوع واقع‌گرایانه‌تری است. مردان بزرگ از آسمان به زمین فرود نمی‌آیند؛ بلکه کل نیروی آنان از همین خاک یعنی از زاد بوم‌شان ناشی می‌شود. بهترین خصایص مردان بزرگ، خصایص نژادی آنان است. کاری از دست آنان به تنهایی بر نمی‌آید، این مردان فقط تجسّم بارزترین نیروهای نژاد خویش‌اند.

از این لحاظ گوینو می‌توانست با این نظر هگل که افراد فقط «عوامل روح جهان» اند هم‌رای باشد. اما هنگامی که گوینو کتاب خود را می‌نوشت زمانه تغییر کرده بود. گوینو و نسل او دیگر به اصول مابعدالطبیعی پرمدعا اعتقادی نداشتند. آنان به چیزی محسوس نیاز داشتند: چیزی که «چشم‌های ما بتواند آن را ببیند، گوش‌های ما آن را بشنود و دست‌های ما آن را لمس کند.» به نظر می‌آمد که نظریه‌ی گوینو درباره‌ی نابرابری نژادها جوابگوی همه‌ی این شرایط باشد.

اگر از دیدگاه عمل سخن گوینو نظریه‌ی گوینو امتیاز بزرگ و آشکاری داشت.

زیرا این نظریه می‌توانست کمبودی را جبران کند که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم همه جا احساس می‌شد. انسان، به هر حال، جانور مابعدالطبیعی است. «نیاز مابعدالطبیعی» او ریشه‌کن ناشدنی است. اما نظام‌های بزرگ مابعدالطبیعی قرن نوزدهم دیگر نمی‌توانستند به این پرسش‌ها، پاسخی واضح و قابل فهم بدهند. آن نظام‌ها چنان پیچیده و بفرنج شده بودند که تقریباً فهم‌ناپذیر بودند. اما کتاب گوینو با آن آثار مابعدالطبیعی فرق داشت. مسلماً نظریه‌ی گوینو درباره‌ی نژاد به منزله‌ی نیروی اساسی و مسلط در تاریخ بشر هنوز هم نظریه‌ای کاملاً مابعدالطبیعی بود. اما مابعدالطبیعی او مدعی بود که یکی از علوم طبیعی است و به نظر می‌رسید که بر پایه‌ی ساده‌ترین نوع تجربه متکی باشد. هر کس نمی‌تواند زنجیره‌ی بلند استنتاج‌های مابعدالطبیعی را دنبال کند، خواندن پدیدارشناسی روح نوشته‌ی هگل یا خواندن فلسفه‌ی تاریخ او کار همه کس نیست. اما هرکسی سخنی را که درباره‌ی نژاد و خورش باشد می‌فهمد، یا لااقل گمان می‌کند که آن را می‌فهمد. مابعدالطبیعی از همان آغاز پیدایش خود در جستجوی اصل متقن و تزلزل‌ناپذیری بوده است، اما امیدهایش در این خصوص همیشه به یأس مبدل شده است. به نظر گوینو تا وقتی که مابعدالطبیعی گرایش عقل‌گرایانه‌ی سنتی خود را تغییر ندهد این ناکامی گریزناپذیر است. در سراسر تاریخ فلسفه مسئله‌ی به اصطلاح «کلیات» و واقعیت آن‌ها مورد بحث بوده است. اما آنچه را فیلسوفان هرگز دریافتند این حقیقت بود که «کلیات» واقعی را نباید در اندیشه‌ی انسان‌ها جستجو کرد بلکه باید آن‌ها را در نیروهای جوهری که سرنوشت انسان را تعیین می‌کنند پیدا کرد. از همه‌ی این نیروها، نژاد قوی‌ترین و متقن‌ترین است. نژاد امری واقعی است نه تصور محض (idea).

نیوتون یک امر واقع اساسی جهان فیزیکی را یافته بود و توانست کل کیهان مادی را به کمک آن تبیین کند. وی قانون جاذبه را کشف کرده بود. اما در جهان انسانی، مرکزی که همه‌ی امور به سوی آن جذب می‌شوند هنوز ناشناخته بود. گوینو معتقد بود که راه حل این مسئله را یافته است. و همین احساس را به ذهن خوانندگان کتاب خود نیز القاء می‌کند. در این جا نظریه‌ای بود از نوعی دیگر که از همان آغاز دلریایی قوی و غریبی داشت. چنانچه انسان قدرت نژاد خود را انکار کند یا در برابر آن مقاومت ورزد همان قدر کار احمقانه‌ای انجام می‌دهد که ذره‌ی مادی بخواهد در برابر نیروی جاذبه ایستادگی کند.

نظریه‌ی «نژاد توتالیتیر»

این موضوع امر واقع شناخته شده‌ای بود که نژاد عامل مهمی در تاریخ بشر است و نژادهای مختلف فرهنگ‌های متفاوتی بنا نهاده‌اند و این فرهنگ‌ها از بسیاری لحاظ در یک سطح نیستند و هم از لحاظ سرشت و هم از لحاظ ارزش با یکدیگر فرق دارند. حتی متسکیو در روح‌القوانین شرایط جغرافیایی [= فیزیکی] این تفاوت‌ها را به دقت بررسی کرده بود. اما این مسئله‌ی شناخته شده، آن موضوعی نبود که تحت بررسی گوینو قرار داشت. کاری که او بر عهده گرفته بود بسیار کلی‌تر و بسیار دشوارتر بود. وی می‌بایست اثبات کند که نژاد، یگانه خدایگان و فرمانروای جهان تاریخ است؛ و سایر نیروها منقاد و فرمانبر اویند. اما تصور جدید ما از دولت توتالیتیر برای گوینو کاملاً ناشناخته بود. اگر وی با آن آشنا می‌شد به شدت به آن اعتراض می‌کرد. به نظر او حتی میهن‌پرستی، بت‌پرستی محض و پیش‌داوری بود. گرچه وی مخالف همه‌ی آرمان‌های ناسیونالیستی بود، اما در زمره‌ی آن گروه از نویسندگانی قرار دارد که به طور غیر مستقیم در تهیه‌ی ایدئولوژی دولت توتالیتیر بیشترین سهم را داشته‌اند. توتالیتاریسم نژادی بود که راه را برای برداشت‌های اخیر از دولت توتالیتیر هموار ساخت.

از دیدگاه موضوع مورد بحث ما، یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین خصوصیات نظریه‌ی گوینو همین توتالیتاریسم نژاد است. اما تا آن جا که من مطلعم این نکته در آثار مربوط به این موضوع مورد توجه کافی قرار نگرفته است. نظریات گوینو را از هر زاویه‌ی ممکن تحلیل و انتقاد کرده‌اند. فیلسوفان، جامعه‌شناسان، سیاستمداران، مورخان و انسان‌شناسان در این بحث‌ها مشارکت داشته‌اند.^{۱۲} اما به عقیده‌ی من مهم‌ترین عنصر نظریه‌ی گوینو تجلیل از نژاد نیست. در سرشت بشر است که به نیاکان و اصل و تبار خود ببالد. اگر این امر پیشداوری است، این پیشداوری همگانی است؛ و ضرورتاً حیات اجتماعی و اخلاقی بشر را متزلزل نمی‌کند و آن را به مخاطره نمی‌اندازد. اما آنچه در نظریه‌ی گوینو می‌یابیم چیزی کاملاً متفاوت با فخر کردن به اصل و نسب خویش است. نظریه‌ی گوینو تلاش می‌ورزد که دیگر ارزش‌ها را ویران کند. خدای نژاد، آن‌گونه که گوینو مدعی است خدایی حسود است که اجازه

12. See, for instance, "Numéro consacré au Comte de Gobineau", *Révue Europe*, October 1, 1923, and "Numéro consacré à Gobineau et au gobinisme", *La nouvelle revue française*, February 1, 1934.

نمی‌دهد در کنار او خدایان دیگری را پرستند. نژاد همه چیز است و دیگر نیروها هیچ‌اند و معنا یا ارزش مستقلی ندارند. چنانچه این نیروها قدرتی داشته باشند، این قدرت از خودشان نیست بلکه نژاد که قادر مطلق است و سرور و فرمانروای آن‌ها است آن قدرت را بدان‌ها تفویض کرده است. این امر واقع در همه صور حیات فرهنگی مانند: دین، اخلاق، فلسفه، هنر، قوم و دولت تجلی می‌یابد.

گوینو برای اثبات این نظر، بسیار روشمند (methodological) گام برداشته و به پیش رفته است. وی همیشه نظر خود را واضح و منسجم بیان می‌کند. کافی است که کتاب گوینو را با اثر کارلایل مقایسه کنیم تا به فرق بارز میان این دو مؤلف واقف شویم. در سارتور رسالتوس اثر کارلایل همه چیز آشفته، مضحک و بی‌نظم و ترتیب است. در رساله‌ی گوینو کاملاً وارونه‌ی این اوصاف را می‌یابیم. سبک نگارش گوینو پرشور و خیال‌انگیز است، اما پیچیده و نابسامان نیست. تأثیر آموزش فرانسوی وی به هدر نرفته است. شرح و تبیین او همه‌ی محاسن ذهن تحلیلی فرانسوی را داراست. وی کند و پیوسته به پیش می‌رود. او نمی‌توانست راهش را سریع بپوید، زیرا می‌بایست موانع بزرگی را از سر راه بردارد و با مراجع بزرگ و متعددی درافتد. راهی را که او می‌کوشید درنوردد و به مقصدش برسد، به مهارت زیاد و چابکی بسیار نیاز داشت و همین موضوع نشان می‌دهد که او علاوه بر هنر نویسندگی با هنر دیپلماسی نیز آشنا بوده است.

البته نیرومندترین مخالف نظریه‌ی گوینو، دریافت دینی درباره‌ی منشأ انسان [که در سفر پیدایش تورات آمده است] و مقصدش [= آخرت] بود. از همان آغاز روشن بود که نظریه‌ی گوینو با این دریافت دینی سازش‌ناپذیر است. نخستین منتقدان کتاب گوینو نیز بر همین نکته انگشت گذاشتند. توکویل دوست گوینو بود و درباره‌ی استعدادها و سجایای شخصی گوینو نظری عالی داشت. اما هنگامی که برای نخستین بار کتاب گوینو را خواند در برابر آن شدیداً عکس‌العمل نشان داد؛ و به گوینو نوشت: «اعتراف می‌کنم... که با عقاید شما سخت مخالفم و تصور می‌کنم که آن‌ها احتمالاً نادرست و قطعاً مضرند.»^{۱۳} برای گوینو رد کردن استدلال‌های توکویل

13. Lettre du 17 novembre 1853, *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau, 1843-59*, publ. Par L. Schemann (Paris, Plon, 1908), p. 192.

کار بس دشواری بود، زیرا می‌بایست نه فقط با منتقد خود که با خویشان نیز می‌جنگید. وی کاتولیک مؤمنی بود و عقاید جزمی مسیحی را به تمامی قبول داشت و خود را مطیع مرجعیت کلیسا می‌دانست. در نظر او کتاب مقدس، وحی منزل بود. وی هرگز معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس را انکار نکرد؛ از این رو نمی‌توانست به نظریه‌ی کتاب مقدس درباره‌ی آفرینش جهان و منشأ انسان آشکارا حمله کند. اما گوینو نمی‌توانست برای نظریه‌ی خویش در مورد تفاوت اساسی میان نژادهای انسانی در سفر پیدایش [تورات] دلیلی بیابد. گوینو حتی حاضر نبود بپذیرد که سیاهان یا زردپوستان با نژادهای سفید به یک خانواده‌ی انسانی تعلق دارند. زیرا معتقد بود که آنچه در نژادهای سیاه و زرد می‌یابیم بربریت به زشت‌ترین صورت و خودپرستی به سببانه‌ترین وجه است.^{۱۴} آیا می‌توان پذیرفت که این موجودات از همان منبعی نشئت گرفته‌اند که سفیدپوستان؟ چگونه می‌توان عقیده داشت که سیاهان، که از بعضی لحاظ به مراتب پست‌تر از جانوران‌اند، به همان نوعی تعلق دارند که اعضای خانواده‌ی آریایی‌ها، این نیمه‌خدایان؟ گوینو می‌کوشید تا بر سر این دو راهه قرار نگیرد، اما به نظر می‌آید که سرانجام از این تلاش دست کشیده باشد. وی اعتراف می‌کند که این معضل نه فقط برای خود او بلکه به طور کلی برای خرد انسان حل‌ناشدنی است. گوینو می‌نویسد:

به خاطر احترامی که برای مرجعیت علمی قائلم و نمی‌توانم آن را ترک کنم، و نیز بالاتر از آن، به سبب تفسیر دینی که جسارت حمله بدان را ندارم، باید به خود بقبولانم که شک‌های بزرگی را که همیشه در مورد مسئله‌ی وحدت نخستین [نژادها] مرا می‌آزارند کنار بگذارم.... هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که گرداگرد مسئله‌ی غامضِ وحدت نخستین نژادها را تاریکی اسرارآمیزی فراگرفته است، و علل آن، هم فیزیکی و هم فوق طبیعی است. در اعماق این تاریکی عللی حاکم‌اند که جای غایبی‌شان در علم خداوند است. روح انسان حضور این علل را احساس می‌کند بی‌آنکه بتواند ماهیت‌شان را تشخیص دهد

→ در مورد رابطه‌ی میان توکویل و گوینو رجوع کنید به مقاله‌ی زیر:

Romain Rolland, "Le conflit de deux générations: Tocqueville et Gobineau", *Revue Europe*, No. 9 (October 1, 1923), pp. 68-80. 14. *Essai*, Bk. II, chap. I, I, 227.

بنابراین با احترام هراس آمیزی در برابر این مسئله‌ی غامض پس می‌نشینند.^{۱۵}
بہتر است بگذاریم کہ تاریکی گرداگرد مسئله‌ی تحقیق را فرا بگیرد تا این کہ
بر ضد چنین مرجعی [= کتاب مقدس] وارد کارزار شویم.^{۱۶}

اما این فقط نوعی عقب‌نشینی ظاہری بود و گوینو را از گسترش نظریه‌ی خویش
کہ در تناقض آشکار با آرمان‌های اخلاقی دین مسیحی بود باز نمی‌داشت. او کوشید تا
این تناقض‌ها را نہ فقط از ذهن خوانندگان کتابش بلکه از ذهن خودش نیز پنهان کند، برای
این منظور میان حقیقت مابعدالطبیعی مسیحیت و ارزش فرهنگی آن تمایز بارزی قائل
شد. حقیقت مابعدالطبیعی مسیحیت تردیدناپذیر است. اما ارزش فرهنگی آن ناچیز
است. در واقع مسیحیت هرگز کوچک‌ترین تأثیری بر تحوّل تمدن انسانی نداشته است.
دین مسیحی توانایی و قابلیت‌ی برای تمدن‌یافتن و توانایی و قابلیت آن را نیز تغییر نداد.

مسیحیت تا جایی کہ ذهن و رفتار بشر را بہتر می‌سازد، نیروی متمدن‌کننده‌ای
است؛ اما مسیحیت بہ طور غیرمستقیم چنین تأثیری دارد. زیرا هیچ‌گونه
تصویری برای اصلاح اخلاق و هوش موجودات فانی این جهان ندارد؛ و
همیشہ بہ شرایط اجتماعی کہ نودینان را در آن می‌یابد راضی است، هر قدر ہم
کہ آن شرایط ناقص باشند... اگر بر اثر گرویدن بہ مسیحیت بتوان وضع آنان را
بہتر ساخت، مسیحیت قطعاً ہمہ‌ی نیروی خود را در این راه بہ کار خواهد
گرفت، اما مسیحیت نمی‌کوشد کہ حتی یکی از رسوم نودینان را تغییر دهد. و
قطعاً هیچ تمدنی را بہ پیروی از تمدن دیگری مجبور نمی‌کند، زیرا مسیحیت
خود تاکنون هیچ تمدنی را [بہ عنوان تمدن مسیحی] برنگزیده است.^{۱۷}

حتی بہ خاطر رعایت عدالت ہم کہ شدہ باشد باید پای مسیحیت را از
مسئله‌ی کنونی کنار بکشیم. اگر ہمہ‌ی نژادها برای پذیرش نعمت‌های
مسیحیت بہ یک اندازہ توانایی دارند؛ پس مسیحیت برای این فرستادہ شدہ
است کہ میان انسان‌ها برابری برقرار کند. می‌توان گفت کہ ملکوت مسیحیت،
بہ معنای حقیقی آن، «از این جهان نیست».^{۱۸}

15. *Idem*, Bk. I, chap. XI, I, 137 f. English trans., p. 134.

16. *Idem*, I, 120. English trans., p. 117.

17. *Idem*, Bk. I, chap. VII, I, 64. English trans., p. 65.

18. *Idem*, I, 69. English trans., p. 70.

این سخن، گویی، مسیحیت را به عالی‌ترین مرتبه رسانده است؛ اما [نباید از نظر دور داشت] که این تجلیل به بهای گزافی به دست آمده است. اگر تفسیر گوینو را بپذیریم، مسیحیت اراده و توان آن را ندارد که بتواند بشر را در مبارزات زمینی اش یاری دهد. مسیحیت نیرویی عظیم و اسرارآمیز بر جای می‌ماند، اما نیرویی است که نمی‌تواند جهان انسانی را تکانی بدهد. گوینو با این نتیجه‌گیری به هدف خویش می‌رسد. در حیات تاریخی انسان، مسیحیت از همه‌ی حقوق خویش صرف‌نظر می‌کند و در برابر خدای جدید، نژاد، سر فرود می‌آورد.

اما این نخستین گام بود، هنوز هم در راه گوینو مانع دیگری وجود داشت؛ یعنی مفاهیم «انسان دوستی» و «برابری» که در قرن هجدهم مطرح شده بودند. این مفاهیم بر دین مبتنی نبودند بلکه بر نوع تازه‌ای از اخلاق فلسفی متکی بودند. این مفاهیم روشن‌ترین توصیف سیستماتیک خود را در آثار کانت یافتند و مبنای آن‌ها آزادی بود. آزادی به معنای «خودمختاری» است؛ و «خودمختاری» بیان این اصل است که شناختگر (subject / فاعل شناسایی) اخلاقی نباید از هیچ قانونی تبعیت کند جز آن قانونی که خود برای خویش وضع کرده است. انسان فقط وسیله نیست که او را برای دستیابی به هدف‌های بیرونی به کار گیرند؛ انسان خود «در قلمرو غایات قانون‌گذار» است. و همین قانون‌گذار بودن، شأن و حرمت حقیقی او را تشکیل می‌دهد؛ و نیز امتیاز ویژه‌ی او را بر دیگر موجودات بیان می‌کند. کانت می‌نویسد:

در قلمرو غایات، هر چیز یا قیمت دارد یا حرمت. هر چیز که قیمت دارد با چیز دیگری قابل مبادله است، یعنی می‌توان چیز دیگری را به جای آن گذاشت. اما از سوی دیگر، هر چیز که بالاتر از هر قیمتی باشد و از این رو نتوان برایش چیز دیگری یافت حرمت دارد. بنابراین اخلاق و انسانیت لایتی آن، یگانه چیزی است که حرمت دارد.^{۱۹}

این سخن نه فقط برای گوینو قابل فهم نبود بلکه اصلاً تحمل‌ناپذیر بود. این سخن با همه‌ی غرایز و با عمیق‌ترین احساسات او تناقض آشکار داشت. شاید هیچ نویسنده‌ی مدرنی به اندازه‌ی گوینو دارای آن احساسی نبوده باشد که نیچه آن را

19. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sec. II, "Werke", ed. E. Cassirer, IV, 293.

فخرفروشی به دیگران توصیف می‌کرد. حرمت به معنای تمایز شخصی است، و ما نمی‌توانیم از این تمایز آگاه شویم مگر آن که به دیگران به چشم تحقیر بنگریم. در همه‌ی تمدن‌های بزرگ و در همه‌ی نژادهای والا این خصلت غلبه داشته است که «هر کس که از تبار و نیاکان خود سربلند بود با عوام نمی‌جوشید.»^{۲۰} از این رو گوینو عقیده داشت که جستجوی موازین و ارزش‌های کلی اخلاقی بیهوده است. از نظر گوینو کلی بودن به معنای عام بودن است. وی در مقام یک اشراف‌زاده فقط می‌توانست ارزش و اعتبار خود را در متمایز دانستن خود از تهیدستان و عوام احساس کند. وی این احساس شخصی را از حوزه‌ی [اخلاق] فردی خود به حوزه‌ی مردم‌شناسی و انسان‌شناسی نیز تعمیم داد.

نژادهای برتر فقط با مقایسه‌ی خود با دیگر نژادهایی که از سرخواری و پستی خود را به پای نژادهای برتر افکنده‌اند می‌توانند به آنچه هستند و آنچه لیاقت داشتنش را دارند، پی ببرند. اعتماد به نفس آنان نمی‌تواند بدون این عنصر پست شمردن دیگر نژادها و بیزار بودن از آنها کامل باشد. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. از این دیدگاه فرمول مشهور کانت درباره‌ی فرمان لازم‌الاجرا عبارتی متناقض خواهد شد. زیرا فرمان لازم‌الاجرای کانت این است: فقط طبق آن دستوری عمل کن که با عمل به آن در عین حال بتوانی بخواهی که آن دستور، قانونی کلی [یا جهان‌شمول] شود. به نظر گوینو وجود چنین دستوری محال است. زیرا در حالی که انسان کلی وجود ندارد چگونه می‌توان قانون کلی اخلاقی داشت؟ آن دستور اخلاقی که مدعی است در همه‌ی موارد معتبر است، در واقع، در هیچ موردی اعتبار ندارد؛ قاعده‌ای که درباره‌ی همه کس به کار رود، در مورد هیچ کس به کار نمی‌رود. چنین قاعده‌ای فرمول محض انتزاعی است که در جهان انسانی و تاریخی هیچ مابه‌ازایی ندارد. از این لحاظ نیز غریزه‌ی نژادی خود را بسیار برتر از همه‌ی آرمان‌های فلسفی و نظام‌های مابعدالطبیعی نشان می‌دهد. گوینو ریشه‌ای را برای واژه‌ی «آریایی» می‌پذیرد که طبق آن، «آریایی» در اصل به معنی ارجمند بوده است. اعضای نژاد آریایی به خوبی می‌دانستند که یک مرد به خاطر صفات فردی‌اش ارجمند نیست بلکه ارجمندی او میراث نژادی است.

افتخار و حرمت شخصی خود را فقط به خرج ارباب عالی مقام‌تری کسب کرده‌ایم یعنی به خرج نژاد به دست آورده‌ایم که فرمانروای راستین است، آن مردمان سفیدپوستی که به خود لقب آریایی دادند به خوبی فرّ و شکوه معنای آن را می‌فهمیدند. آنان سخت به این لقب چسبیدند.^{۲۱}

یک مرد نه به خاطر اعمالش بلکه به واسطه‌ی خورش، بزرگ، شریف و بافضیلت است. تنها آزمونی که عمل شخصی ما باید بگذراند، آزمون تبارنامه‌ی ماست. این تبارنامه‌ی شخص است که به او درجه‌ی اعتبار اخلاقی‌اش را می‌بخشد. فضیلت، اکتسابی نیست؛ موهبتی آسمانی است. یا به سخن درست‌تر موهبتی زمینی است. موهبتی از سوی کیفیات ذهنی و جسمانی نژاد است. چنانچه افراد نژادهای پست را افرادی «اخلاقی» یا «عقلاتی» بخوانند دلیل بر این است که معنی بسیار نازلی از اخلاق را مد نظر داشته‌اند. گوینو در توصیف خویش از نژاد سیاه می‌گوید:

جانوران درنده به نظر می‌رسد که از خمیرمایه‌ی بسیار والایی درست شده باشند و نتوان آن‌ها را به منزله معیاری برای سنجش این قبایل زشت به کار برد. برای به دست آوردن تصویری از وضع جسمانی آن‌ها، میمون‌ها کفایت می‌کنند، و از لحاظ اخلاقی ناچاریم که آن‌ها را به ارواح تاریکی تشبیه کنیم.^{۲۲}

گوینو با حزم و احتیاط بسیار درباره‌ی آرمان‌های اخلاقی و دینی مسیحیت سخن می‌گفت. گرچه معتقد بود که این آرمان‌ها، هیچ‌گونه تأثیر و معنای عملی نداشته‌اند؛ اما می‌گفت که برای آن‌ها احترام عمیقی قائل است. ولی گوینو عقاید واقعی خود را زمانی آشکار می‌کند که دیگر این‌گونه دغدغه‌های سنتی را نداشته باشد. آنچه را او در دین مسیحی می‌ستود و ارج می‌نهد، همان‌ها را در دین بودایی نکوهش می‌کرد، زیرا درباره‌ی کیش بودایی می‌توانست رک و راست سخن بگوید. او در کیش بودایی عظیم‌ترین گمراهی‌های تاریخ انسانی را می‌دید. توانایی‌های جسمی و روحی بودا عظیم بودند؛ او تباری والاگهر داشت، یعنی شاهزاده‌ای بود متعلق به عالی‌ترین کاست. ناگهان بودا تصمیم می‌گیرد که از همه‌ی این امتیازات دست بشوید و مرامی تازه یعنی مرام تهیدستان و نگون‌بختان و رانده‌شدگان را

21. *Idem*, Bk. III, chap. I, I, 370.

22. *Idem*, Bk. II, chap. I, I, 227.

موعظه کند. به نظر گوینو عمل بودا، گناهی نابخشودنی بود، نوعی خیانت بزرگ بود، جنایتی بود بر ضد عظمت نژاد آریایی که نظام کاست را برپا داشته بود تا خون پاک خود را از خطر آمیختگی با خون نژادهای پست در امان نگه دارد.

اما در شیوهی تفکر گوینو کیش بودایی نه فقط خطای اخلاقی بلکه اشتباه عظیم عقلی نیز هست. بودیسم نه فقط تباهی در احساس بلکه تباهی در قوهی قضاوت نیز هست. بودیسم برخلاف همه‌ی اصول محکم فلسفه‌ی تاریخ می‌کوشید تا یک هستی‌شناسی بر پایه‌ی اخلاق بنا نهد؛ در حالی که، در واقع، خود اخلاق بر هستی‌شناسی متکی است. تحول کیش بودایی، انحطاط و تباهی اش یکی از بهترین و متقاعدکننده‌ترین نمونه‌هایی است که به ما نشان می‌دهد چه انتظاری می‌توان از آن گروه از عقاید سیاسی و دینی داشت که مدعی هستند فقط بر اخلاق و عقل متکی‌اند.^{۲۳} تا زمانی که غریزه‌ی نژادی هنوز پرتوان بود، و بی‌آن که دیگر نیروها مسیرش را منحرف کنند به راه خویش می‌رفت، مردمان از این خطا در امان بودند؛ مثلاً نژادهای آلمانی در چنین وضعی به سر می‌بردند. در اساطیر آلمانی انسان به خاطر اعمالش رستگار نمی‌شود. درهای بهشت به روی قهرمانان، جنگجویان و مردان شریف، بدون در نظر گرفتن اعمال‌شان باز است.

انسان نژاد شریف، آریایی راستین، صرفاً به خاطر نیروی محض منشأ [یعنی آریایی بودن] خویش به همه‌ی افتخارات وال‌هالا [= مهمانی و جشنی که اودین خدای نژادهای ژرمنی به افتخار ارواح قهرمانانی که شجاعانه در میدان رزم جان باخته‌اند برپا می‌کند] دست می‌یابد. در حالی که تهیدستان، اسیران، سرف‌ها، در یک کلمه همه‌ی دورگه‌ها، کسانی که در نظام‌های نیمه‌کاستی متولد شده‌اند، بدون استثناء به اسفل‌السافلین تاریک و سرد دوزخ فرو می‌افتند.^{۲۴}

برای کشف مغالطه‌ی منطقی این استدلال به تلاش فکری چندان زیادی نیاز نیست. آنچه در این سخنان می‌یابیم همان مصادره به مطلوب (petitio principii) است که مشخصه‌ی روش گوینو است. استدلال و احتجاج دوری در سراسر کتابش مشهود است. هنگامی که نژادهای مختلف را از لحاظ کیفیات اخلاقی‌شان مقایسه می‌کنیم

23. *Idem*, Bk. III, chap. III, I, 442.

24. *Idem*, Bk. VI, chap. III, II, 370.

به معیار ارزیابی مشخصی نیاز داریم. کجا می‌توان این معیار را به دست آورد؟ چون گوینو همه‌ی اصول کلی اخلاقی را مردود و باطل دانسته است پس باید این معیار را از میان نظام‌های جزئی برگزینیم، و بدیهی است که فقط نژادهای برتر می‌توانند ارزش‌های راستین و برتر را به ما ارائه دهند. آنچه را آنان والا، نیک و پاک بنامند، بر پایه‌ی برتری نژادی‌شان، معیار سنجش والایی، نیکی و پاکی و... می‌شود. بنابراین بر نهاد برتری اخلاقی نژادهای سفید، و بویژه نژاد آریایی، همان‌گویی (tautology) است. این یک حکم تحلیلی است که از تعریف این نژادها به دست می‌آید. ما نباید کردار نژادهای سفید را ملاک قضاوت قرار دهیم، اعمال آنان باید خوب باشد چون این اعمال را مردان نیک‌گهر مرتکب می‌شوند. وجود، مقدم بر اخلاق است؛ و عامل تعیین‌کننده‌ی اخلاق باقی می‌ماند. [آریایی بودن شخص مقدم بر اخلاق او و عمل تعیین‌کننده‌ی اخلاق او است.] نه آنچه انسان انجام می‌دهد، بلکه آنچه او هست به وی ارزش اخلاقی‌اش را می‌بخشد. «شخص به دلیل انجام اعمال خوب، آدم خوبی شناخته نمی‌شود بلکه برعکس، شخص وقتی می‌تواند عمل خوب انجام دهد که از نژاد برتر باشد.» این سخن بسیار ساده ولی در عین حال به طور غریبی خام و ساده‌لوحانه است. اما شگفتی‌آور این است که دقیقاً به خاطر همین خامی‌اش بود که نظریه‌ی گوینو نیروی عظیم عملی به دست آورد و تأثیر شگرفی برجای گذاشت. نظریه‌ی او به دلیل دوری بودنش، از لحاظی، آسیب‌ناپذیر است. نمی‌توان بر ضد یک حکم تحلیلی استدلال کرد، زیرا نمی‌توان آن را با دلایل عقلی یا تجربی رد کرد.

اما علاوه بر ارزش‌های کلی دینی و اخلاقی، ارزش‌های دیگری نیز وجود دارند که از نوع ارزش‌های خاص‌تر و جزئی‌ترند. در تاریخ انسانی، به نظر می‌آید، که دولت و ملت بزرگ‌ترین نیروها و قوی‌ترین انگیزه‌های حیات اجتماعی بشر باشند. اما اگر دولت و ملت رانبروهایی مستقل بدانیم که ارزشی فی‌نفسه دارند در این صورت وجود مستقل این دو، نخستین اصول نظریه‌ی گوینو را نقض خواهد کرد. پس می‌بایست با آرمان‌های (ideals) سیاسی نیز مانند ایده‌آل‌های دینی و اخلاقی مبارزه کرد. از نظر ما طبیعی است که نژادپرستی و ناسیونالیسم را به هم مرتبط بدانیم؛ حتی آماده‌ایم آن دو را یکی بینگاریم. اما این نظر هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ تئوریک نادرست است. این دو، هم از لحاظ منشأ خود و هم از نظر هدف و تمایل خویش به طور بارزی

از یکدیگر متمایزند.^{۲۵} این تمایز با مطالعه‌ی کتاب گوینو بسیار واضح می‌شود. گوینو نه ناسیونالیست بود و نه یک میهن‌پرست فرانسوی. او بر نهاد بولن‌ویه را پذیرفته و احیا کرده بود. طبق این بر نهاد فرانسه هرگز وحدت ملی واقعی نداشته است؛ و همچنان که پیش‌تر دیدیم، فرانسه به فاتحان و مغلوبان یعنی اشراف و عوام تقسیم می‌شود که این دو در یک سطح نیستند و نمی‌توانند در حیات سیاسی و ملی فرانسه سهیم باشند.^{۲۶} گوینو این نظر را به تمامی تاریخ بشر تعمیم می‌دهد. آنچه را یک ملت می‌نامیم هرگز یک کل متجانس نیست بلکه حاصل اختلاط خونی [نژادهای مختلف است] و خطرناک‌ترین چیز در این جهان، همین آمیختگی خونی است. با حرمت و احترام از حاصل چنین آمیختگی خونی [= ملت] سخن گفتن، به معنی نقض نخستین اصول یک نظریه‌ی صحیح درباره‌ی تاریخ بشر خواهد بود. شاید برای دمکرات‌ها و عوام‌فریبان، میهن‌پرستی فضیلت باشد، اما میهن‌پرستی، فضیلتی اشرافی نیست؛ و نژاد، والاترین اریستوکرات [= اشرافی] است. «میهن بومی ما» به چه معناست؟ میهن، واژه‌ای توخالی است که منطبق با هیچ واقعیت فیزیکی [= جغرافیایی] یا تاریخی نیست. گوینو می‌گوید: میهن سخن نمی‌گوید و نیز نمی‌تواند با صدای رسا فرمان دهد. تجربه‌ی همه‌ی قرن‌ها به ما نشان می‌دهد که هیچ حکومتی جبارتر از آن حکومتی نیست که بر پایه‌ی افسانه‌ها زورگویی می‌کند. این نوع حکومت‌های جبار به سبب سرشت خود، بی‌احساس و بی‌رحم‌اند و دعاوی‌شان از خودپرستی تحمل‌ناپذیری لبریز است. به نظر گوینو یکی از بزرگ‌ترین امتیازات نظام فتودالی این بود که در آن، مردان در برابر چنین بت‌هایی سر فرود نمی‌آوردند.

در عصر فتودالی واژه‌ی میهن به ندرت به کار می‌رفت، این واژه در واقع، وقتی رایج شد که طوایف گالو-رُمی^{۲۷} دوباره سر بلند کردند و در سیاست نقشی بر عهده گرفتند؛ با پیروزی آنان، میهن‌پرستی دوباره یکی از فضایل شد.^{۲۸}

۲۵. اخیراً شرح روشنی از تفاوت میان «نژادپرستی» و «ناسیونالیسم» در مقاله‌ای به قلم هانا آرنه آمده است:

Hannah Arendt, "Race-Thinking Before Racism", *The Review of Politics*, VI, No. 1 (January, 1994), 36-73.

۲۶. رجوع کنید به ص ۳۴۲ همین کتاب.

27. Gallo-Roman

28. *Essai*, Bk. IV, chap. III, II, 29, n. 2

اگر اصول روش شناسی نظریه‌ی گوبینو را بپذیریم، ساده‌ترین شیوه برای تعیین ارزش واقعی یک اندیشه، همیشه شیوه‌ی تکوینی است. برای آن که در مورد ارزش هر اندیشه‌ای داوری کنیم، باید منشأ آن را بشناسیم. پس منشأ آرمان میهن‌پرستی چیست؟ این موضوع که میهن‌پرستی آرمانی آریایی نیست از این امر واقع به اثبات می‌رسد که نژادهای توتونی،^{۲۹} یعنی بهترین و والاترین نمایندگان خانواده‌ی آریایی آرمان میهن‌پرستی را هرگز به قوت تمام نپذیرفتند. میهن‌پرستی فضیلتی آلمانی نیست. در جهان آلمانی، فرد همه چیز بود، در حالی که ملت چندان معنایی نداشت. این موضوع میان نژاد آلمانی و نژادهای دیگر، یعنی دورگه‌های سامی - هلنی - رومی - سیمیری (Cimmerian)، تفاوتی ژرف به وجود می‌آورد.

در این نژادهای دورگه فقط توده را می‌بینیم، فرد مطرح نیست، و همچنان که آشفته‌گی فزونی می‌گیرد و اختلاط نژادی که فرد بدان تعلق دارد پیچیده‌تر می‌شود، فردیت وی بیشتر در توده‌ی مردم محو می‌شود.^{۳۰}

در تمدن اروپایی، یونانی‌ها به خاطر عشق کورکورانه‌ای که به دولت - شهر داشتند مسئول اشاعه‌ی آرمان کاذب میهن‌پرستی هستند. در یونان فرد تابع قانون بود. پیشداوری، یعنی مرجعیت اعتقادات عمومی، هر کسی را وادار می‌ساخت که همه‌ی تمایلات و اندیشه‌ها و رسوم خویش، حتی دارایی و خصوصی‌ترین روابط شخصی و انسانی خود را فدای این مفهوم انتزاعی کند. اما یونانیان خود این آرمان را نیافریدند بلکه آن را از سامی‌ها گرفتند. بنابراین میهن‌پرستی چیزی جز «عفریت کنعانی» نیست.^{۳۱}

گوبینو پس از انتقاد شدید از فرهنگ یونانی به انتقاد از زندگی و تمدن رومی می‌پردازد. او در این جا نیز همان روش را به کار می‌بندد. وی می‌کوشد تا ما را متقاعد کند که آنچه را معمولاً عالی‌ترین خصیصه‌ی روح رومی می‌شناسند، در واقع، ضعف باطنی آن است. محکم‌ترین پایه‌ی امپراتوری روم، قانون رومی بود. قانون، یگانه نیروی پیونددهنده‌ی حیات رومی شده بود. [حقوق‌دانان رومی] این قوانین را گردآوری و تدوین و تحلیل کرده و بر آن‌ها شرح نوشته بودند. شیوه‌ی قضایی رومی

29. Teutonic 30. *Idem*, Bk. VI, chap. III, II, 365.

31. *Idem*, Bk. IV, chap. III, II, 29 and 31.

پس از انحطاط و سقوط امپراتوری رُم بر جای ماند. بنا بر عقیده‌ی گوینو تمامی ساخت قانون رومی دقیقاً از همان مقوله‌ی دولت - شهر بسیار تحسین شده‌ی یونانی است. یعنی قانون رومی نیز مقوله‌ای انتزاعی و بی‌جان است. رومی‌ها از ضرورت، فضیلت ساختند. آنان می‌بایست میان عناصر بسیار پراکنده، پیوندی تصنعی ایجاد می‌کردند. این پیوند تصنعی را فقط می‌توان با قانون‌گذاری بر اساس مصالحه ایجاد کرد. گذراندن قانون بر اساس مصالحه یگانه شکلی از قانون بود که مناسب حال مردمی بود متشکل از ته‌مانده‌ی همه‌ی نژادها.^{۳۲} ستایش نهادها بی‌فایده است زیرا نهادها ارزشی ثانوی و فرعی دارند. نهادها از وضعیت [اقلیت‌های قومی] درون یک ملت ناشی شده‌اند و به وضع آن‌ها متکی‌اند. اقوام مختلفی که جزو امپراتوری رم شده بودند هیچ‌گاه وضع‌شان بدتر و نفرت‌انگیزتر از زمانی نبود که تحت قانون رومی بودند. رُم در هیچ قلمروی از فرهنگ انسانی خلاقیت یا نوآوری نداشته است. رم چیزی از خود نداشت، نه دین، نه هنر و نه ادبیات؛ بلکه همه چیز را از دیگر اقوام گرفته بود. حتی عصر آگوستن^{۳۳} فی‌نفسه با عظمت، زیبا و شایسته‌ی تحسین نبود. تنها مطلبی که به نفع آن می‌توان گفت این است: تحت آن اوضاع و احوال تاریخی و با توجه به این که امپراتوری متشکل از اقوام بسیار مختلف و نژادهای مختلط بود، امپراتوری رُم یگانه راه حلّ ممکن را ارائه می‌داد. عیب‌های امپراتوری رُم بر اثر قصور فرمانروایان آن به وجود نیامده بود بلکه ناشی از قصور توده‌ی سردرگم و درهم و برهمی بود که می‌بایست زیر فرمان درآیند و تحت نوعی انضباط قرار گیرند.^{۳۴} گوینو می‌گوید: «از من بسیار بعید است که در برابر عظمت نام رُم سر خم کنم و چنین معجون‌ی را بستايم.»^{۳۵}

اما تحلیل فرهنگ انسانی هنوز به پایان نرسیده است. گذشته از قلمروهای دین، اخلاق، سیاست و حقوق، حوزه‌ی بزرگ هنر باقی است. آیا گوینو می‌توانست در این قلمرو نیز اصول نظریه‌ی خود را به کار برد؟ شیلر در اثر خویش، نامه‌هایی درباره‌ی آموزش زیبایی‌شناسی بشر، می‌کوشد اثبات کند که هنر نه فقط کیفیتی خاص در انسان است بلکه هنر، سازنده‌ی سرشت و ذات بشر است. هنر مخلوق انسان نیست بلکه آفریده‌ی خالق او است. هنر فضای انسانیت را خلق می‌کند. اگر این سخن

32. *Idem*, Bk. V, chap. VII, II, 260 ff.

33. Augustan

34. *Idem*, Bk. V, chap. VII, II, 249.35. *Ibid*

درست باشد پس حلقه‌ای یافته‌ایم که همه‌ی نژادها را به هم پیوند می‌دهد. زیرا هنر امتیاز یک نژاد خاص نیست. هنر به خورشید می‌ماند: هم به دادگر می‌تابد، هم به بیدادگر، هم به نژادهای پست هم به نژادهای برتر. گوینو این امر واقع را انکار نمی‌کند، بلکه برعکس آن را می‌پذیرد و مورد تأکید قرار می‌دهد. نتیجه‌ای که می‌توان از این امر واقع بر ضد نظریه‌ی وی گرفت از نظر خود او هم استحکام ویژه‌ای داشته است. زیرا گوینو نه تنها به هنر علاقه‌ی وافری داشت؛ بلکه هنر یکی از شور و شوق‌های بزرگ زندگی‌اش بود. او شاعر و مجسمه‌ساز بود و بسیاری از رشته‌های هنر را آزموده بود. اگر نظریه‌ی او در این قلمرو بسیار مهمّ مردود شناخته می‌شد، وی به سختی می‌توانست نظریه‌اش را نگاه دارد.

راه فرار گوینو از این برهان ذو وجهین (dilemma) در نگاه نخست بسیار شگفت‌آور است. وی صریحاً می‌پذیرد که هنر جزو استعدادهای ویژه‌ی نژاد آریایی نیست، اگر اعضای خانواده‌ی آریایی به خود وا گذاشته می‌شدند، به احتمال قوی، هرگز هنری بزرگ نمی‌آفریدند. هنر مخلوق تخیل است و تخیل خصلت آریایی راستین نیست. تخیل قطره‌ی خون بیگانه‌ای در رگ‌های آریایی است. زیرا تخیل ره‌آورد سیاهان است. در سیاهان، تخیل، نیروی مسلط و افراطی و نیرومند است. همین تخیل سرچشمه‌ی راستین هنر است. هنر مرده‌ریگ نژادهای سیاه است. این کشف برای خوانندگان کتاب گوینو باید ضربه‌ای تکان‌دهنده بوده باشد. مگر او با نفرت و انزجار بسیار از سیاهان سخن نگفته بود؟ مگر او نگفته بود که از نظر قیافه و ساخت بدنی، سیاهان از میمون‌ها زشت‌ترند و غرایز وحشی آنان بدتر از غرایز جانوران درنده است و از لحاظ اخلاقی نیز هم‌ردیف ارواح شریر دوزخ‌اند؟ اما اکنون گوینو می‌گوید که اینان را باید نخستین هنرمندان شناخت که دیگر نژادها به عنوان میراث‌خوار، مدیون آنان‌اند. در واقع در این جا معمای غریبی است. اما گوینو از طرح این معما خودداری نکرد.

هنگامی که مردی از نژاد شریف از سرچشمه‌ی هنر آگاه شد باید خود را در برابر این میراث محافظت کند. او نباید این مرده‌ریگ را بدون بیم و وسواس‌های جدی بپذیرد و نباید در برابر فریبندگی آن تسلیم شود. هنر همیشه افسونگری بزرگ باقی می‌ماند، هنر می‌کوشد تا بهترین استعدادهای عقلاتی و اخلاقی ما را به دام اندازد و در خواب کند. شاید به نوای هنر گوش دهیم، اما مرد خردمند مانند اودیسه عمل

خواهد کرد. اودیسه احتیاط بسیار می‌کرد تا مبادا اسیر سیرن‌ها^{۳۶} شود. گوینو خود همیشه به غرایز هنری خویش بدگمان بود و بدان‌ها با نوعی عذاب وجدان می‌نگریست. استعدادهای هنری وی با تصوّرش از یک آریایی راستین جور در نمی‌آمد. آریایی نمی‌تواند با هنر که همواره در نظرش اغواگری بزرگ است و به همخوابه‌اش می‌ماند، نه همسرش، عقد ازدواج ببندد.

اما پرسش آخر این است که آیا میان نژادهای مختلف یک وجه مشترک ذهنی که آن‌ها را به هم پیوند دهد وجود ندارد؟ گوینو اعلام کرده بود که طبق یک قانون انعطاف‌ناپذیر طبیعی، نژادهای پست محکوم‌اند که تا ابد در پای خدایان خود بخزند. اما آیا این خدایان خود نباید این شرایط دردناک را درک کنند؟ گوینو چنین تعهد و وظیفه‌ای را به طور درست رد نمی‌کند. مسلماً او همیشه با کبر و نخوت سخن می‌گوید اما در مقام یک اشراف‌زاده و وظیفه‌ی اشرافی خود را خوب می‌شناسد. وی همه‌ی ایده‌آل‌های «بشردوستانه» را مردود می‌دانست، اما در این مورد چندان به خود مطمئن نبود. رفتار و کردار او همیشه با اصول تئوریک‌اش کاملاً انطباق نداشت. برای اثبات این تنش، نامه‌ای از گوینو به عبری‌شناس مشهور آدولف فرانک در دست است که در آن گوینو نقل می‌کند که طی اقامت خویش در ایران چندین بار یهودیان تهران را از ظلم و تعدی و آزار محافظت کرده است.^{۳۷} بنابراین نمی‌توان گوینو را به فقدان حس همدردی انسانی و مهربانی و نیک‌خواهی متهم کرد. او به طور مطلق از گرایش به هیچ نوع آرمان «بشردوستانه» در امان نبود. اما نظریه‌اش جلو او را می‌گرفت و حق‌گزینشی برایش باقی نمی‌گذاشت. احساسات فردی‌اش می‌بایست خاموش می‌شدند، آن احساسات در تحول نظریه‌ی عمومی‌اش جایی نداشتند.

از این لحاظ مقایسه‌ی گوینو با کارلایل بسیار آموزنده است. در نگاه نخست تمایلات سیاسی این دو، خویشاوندی نزدیکی را با هم نشان می‌دهند. هر دوی آن‌ها دشمنان سوگندخورده‌ی آرمان‌های سیاسی قرن هجدهم‌اند. آرمان‌های آزادی، برابری و برادری. کارلایل در برابر نفوذ ویرانگر این آرمان‌ها هیچ راه‌گیزی نمی‌دید مگر بازگشت به قهرمان پرستی. می‌گفت که قهرمان پرستی تنها چیزی است که

36. Siren

37. A. Combris, *La Philosophie des races du comte de Gobineau* (Paris, F. Alcan, 1937), p. 232.

می‌تواند ما را از تباهی، ویرانی و هرج و مرج کامل نجات دهد. اما اختلافی اساسی میان قهرمان‌پرستی کارلایل و نژادپرستی گوینو وجود دارد. آرمان قهرمان‌پرستی می‌کوشد تا پیوند دهد و یگانه سازد، ولی آرمان نژادپرستی می‌خواهد که شقاق ایجاد نماید و جدا کند. همه‌ی قهرمانان کارلایل به زبانی واحد سخن می‌گویند و برای هدفی واحد برخاسته‌اند. همه‌ی آنان «سخنگویان الهام گرفته از کتاب وحی‌های آسمانی یا متون فعلیت‌یافته‌ی آن کتاب‌ها بوده‌اند که در هر دوره‌ای فصلی از این کتاب وحی‌های آسمانی تکمیل می‌شود و برخی کسان آن را تاریخ می‌نامند.» در اصل، مرد بزرگ بدان صورتی که از دست طبیعت بیرون می‌آید همواره همان یک نوع آدم است. کارلایل می‌گفت: «امیدوارم که بتوانم نشان دهم که در اصل، همه‌ی آنان از یک خمیرمایه‌اند.» اما برای گوینو یکی انگاشتن همه‌ی مردان بزرگ تصوّرپذیر نبود. به نظر او از این که از اودین اسکاندیناویایی و پیامبر سامی به گونه‌ای سخن گفته شود که هر دو به یک خانواده‌ی بشری تعلق دارند کفرگویی است. سخن گفتن از عدالت جهانی، عدالتی که برای همه‌ی مردم یکسان باشد چیزی بالاتر از یک خطا است، این گناهی نابخشودنی است. کارلایل می‌گفت:

عدالت، عدالت، وای به حال ما اگر به دلیلی در اجرای عدالت قصور کنیم.... جهان فقط به یک چیز نیاز دارد و آن چیز از ضروریات است؛ عدالت، عدالت، به نام خدا عدالت به ما بدهید تا زندگی کنیم. ولی اگر به ما فقط بدل آن یا عوض آن را بدهید، خواهیم مرد.^{۳۸}

همین احساس شخصی، سراسر فلسفه‌ی اجتماعی کارلایل را فراگرفته است. در حالی که او هیچ‌گاه سوسیالیست نبوده و همیشه در صف محافظه‌کاران انگلیسی قرار داشته است، با این وصف از آغاز جوانی عادت کرده بود که گرفتاری‌های تهی‌دستان را گرفتاری‌های خود تلقی کند. در این خصوص کافی است که صحنه‌ای را در سارتور رسارتوس به یاد آوریم که در آن پروفیسور تویفلز دروخ^{۳۹} که در اطاق چای‌خوری خود نشسته است، ناگهان بلند می‌شود و جام بزرگ خود را برمی‌دارد و می‌گوید: «به

38. *Latter-Day Pamphlets*, No. II, "Model Prisons", Centenary ed., XX, 68.

39. Teufelsdröckh

سلامتی تھی‌دستان، به نام خدا و شیطان»^{۴۰} اما گوینو از بینوایان به گونه‌ای دیگر سخن می‌گفت. وی از صمیم قلب موافقت خود را با نظام کهن آلمانی اعلام داشته بود؛ نظامی که در آن فقط توانگران و اشراف به فرّ و شکوه دیدار با اودین (= والهالا) نایل می‌شدند.^{۴۱} فقر سزاوار نکوهش است. آریایی آلمانی از خود و از نقش خویش در این جهان تصوّر بسیار والایی داشت؛ زیرا او حقاً لرد فتودال و زمیندار و مالک بخشی از جهان بود.^{۴۲} کسی که نتواند چنین عنوان اصیل و موروثی‌ای را داشته باشد همیشه مطرود خواهد بود. این جزء جدایی‌ناپذیر آن نظام کهن کاستی است که روحانیون آریایی برپا داشته بودند.^{۴۳}

نظریه‌ی گوینو ظاهراً تمامی دایره‌ی تمدن را درنوردیده و به هدف خویش رسیده بود. این دین تازه، یعنی پرستش نژاد، محکم و استوار استقرار یافته بود. دیگر از هیچ دشمنی بیمی نداشت. زیرا گوینو گفته بود که دین مسیحی بی‌اثر و ناتوان است، کیش بودایی، فساد اخلاقی است و میهن‌پرستی، «عفریت کنعانی» است. قانون و دادگری انتزاعیات محض‌اند، هنر افسونگر و روسپی است؛ دل‌سوزی برای مظلومان و غم‌خواری برای تھی‌دستان توهم‌های ناشی از احساسات‌اند؛ فهرست تکمیل شده و اصل جدید [یعنی نژادپرستی] بر همه‌ی مخالفان پیروز شده است.

پس از این کتاب سیستماتیک ویرانگر، چه چیزی برجای مانده بود؟ چه چیزی برای خود گوینو باقی مانده بود؟ گوینو چه وعده‌ای می‌توانست به خوانندگان اثر خویش و به پیروانش بدهد؟ پاسخ پرسش نخست را در آخرین کتاب گوینو می‌یابیم. وی در سال ۱۸۷۹ کتابی منتشر کرد با عنوان: سرگذشت اوتاریال، راهزن دریایی نروژی و فاتح سرزمین بره در نرماندی و تبارنامه‌ی او.^{۴۴} شاید این کتاب یکی از عجیب‌ترین کتاب‌ها در تاریخ ادبیات باشد. در این جا گوینو دیگر به تاریخ تمدن نمی‌پردازد بلکه علاقه‌اش به چیز دیگری معطوف شده است. آنچه را می‌خواهد بداند تبارنامه‌ی خود و خانواده‌اش است. مدعی است که دلایل قاطعی در دست

40. *Sartor Resartus*, Bk. I, chap. III, I, 11.

۴۱. رجوع کنید به ص ۳۵۸ همین کتاب.

42. *Essai*, Bk. VI, chap. III, II, 372.

43. *Idem*, Bk. III, chap. I, I, 388.

44. Gobineau, *Histoire d'Ottar Jarl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie, et de sa descendance* (Paris, Didier - Perrin, 1879).

دارد که ثابت می‌کند خانواده‌اش مستقیماً از اوتاریال راهزن مشهور دریایی نروژی و عضو نژاد سلطنتی ینگلینگز^{۴۵} نَسَب می‌برد. وی منشأ اوتاریال را تا اودین، بزرگ‌ترین خدا در اساطیر آلمانی، پی‌گیری می‌کند. در این کتاب چه دید تنگ و محدودی از حیات تاریخ انسانی می‌یابیم. اگر گوینو در زمان انتشار این کتاب، نویسنده‌ی مشهوری نبود، یعنی مؤلف رساله‌ای درباره‌ی نابرابری نژادهای انسانی و کتاب دیگرش رنسانس نبود؛ هیچ کس این کتاب را جدی نمی‌گرفت. وی همیشه با تکبر و نخوت بیش از اندازه و افراطی یک اشرافی سخن می‌گفت. اما در این جا غرور و نخوت او به شکل مضحک و پوچی درآمده و با جنون خودبزرگ‌بینی هم مرز شده است. فیلسوف تاریخ جهان، فیلسوف تاریخ خاندان خود شده است. به جای بررسی تبارنامه‌ی فرهنگ، مجذوب شجره‌نامه‌ی خویش شده است. این فرجام غم‌انگیزی برای کاری چنان سترگ بود. گوینو بررسی خود را با این وعده‌ی بزرگ آغاز کرده بود که تاریخ را به صورت علمی دقیق درآورد و ما را از همه‌ی توهمات ذهنی و عقاید از پیش ساخته درباره‌ی سیر تاریخ رهایی بخشد.^{۴۶} اما در پایان عمر ادبی خویش افق ذهن او به زوال گرایید و احساسات و اندیشه‌های او فقط به یک نقطه معطوف شدند و آن تبارنامه‌ی خودش بود. «کوهی پس از زحمت بسیار موشی زاید.»

کتاب آخر او خصلت کلی اندیشه‌ی گوینو را برملا می‌کند. تهی شدن زندگی شخصی او و تنگ شدن افق ذهنش، از لحاظی، پی‌آمد ضروری نظریه‌ی او بود. کشف او در مورد ارزش والا و مقایسه‌ناپذیر نژاد آریایی او را سرشار از شور و شوقی عظیم کرد. وقتی که او از آن لحظه‌ای که نژاد آریایی برای نخستین بار در صحنه‌ی تاریخ بشر ظاهر شد سخن می‌گوید برای توصیف این لحظه و بیان اهمیت حیاتی آن برای تاریخ بشر به دشواری می‌تواند واژه‌هایی بیابد که وافی به مقصود باشند. این لحظه، از نظر او، نه فقط زمینی بلکه آسمانی نیز بود. منظره‌ای بود دیدنی نه فقط برای انسان‌ها بلکه برای خدایان و آسمان‌ها نیز.^{۴۷} چنین بینشی از تاریخ بشر جذبه‌ای و خلصه‌ای می‌نماید، سرآغاز تاریخ [= ظاهر شدن نژاد آریایی در صحنه‌ی تاریخ] سرشار از بزرگ‌ترین انتظارات و وعده‌هاست. اگر خاندان آریایی یعنی این والاترین و باهوش‌ترین و پرنیروترین نژاد، بازیگر واقعی نمایش سترگ تاریخ است،

45. *Yaglings*46. *Essai, "Conclusion générale", II, 548.*47. *Idem, Bk. III, chap. I, I, 374 L*

برای پیشرفت تمدن بشری چه امیدهای نامحدودی که نمی‌توان داشت! بدین سان کتاب گوبینو با نوعی مستی آغاز می‌شود، مستی از باده‌ی نژادپرستی و خودبینی. اما این شور و شوق نخستین جایش را به سرخوردگی عمیقی می‌دهد. با نوعی دیالکتیک وارونه، خوش‌بینی نخستین به بدبینی عمیق و چاره‌ناپذیری مبدل می‌شود. نژادهای برتر در حین انجام مأموریت تاریخی خود ناگزیر و از سر ضرورت، خود را نابود می‌کنند. زیرا این نژادها نمی‌توانند بر این جهان فرمان برانند و آن را سامان دهند بی آن که در تماس نزدیک با آن قرار بگیرند. اما برای آنان تماس با این جهان خطرناک است، زیرا تماس داشتن با این جهان سرچشمه‌ی دائمی و همیشگی آلودگی است. برای نژادهای برتر پی‌آمد این تماس جز فاجعه چیز دیگری نیست. همکاری میان نژادهای مختلف به معنی هم‌خانه شدن با آن‌ها است. و هم‌خانه شدن با آن‌ها به معنی آمیختگی خونی است. و اختلاط خونی به معنی انحطاط و تباهی. این روند همیشه به معنی آغاز پایان است. زیرا با از میان رفتن خلوص نژادی، نیرو و توان سازمان‌دهی آن نیز از میان می‌رود. نژادهای برتر قربانی کار خویش می‌شوند و برده‌ی بردگان خود می‌گردند.

گوبینو در پایان کتاب خویش، از اصول نظریه‌ی خود نتایج کلی می‌گیرد. در تخیل خود آخرین انسان‌هایی را تصویر می‌کند که روی این زمین خاکی خواهند زیست. در آن وقت تباهی نژادهای والا به نهایت رسیده و همه‌ی تمایزات نژادی از میان رفته است. از این رو اصل احیاءکننده‌ی تاریخ انسانی [یعنی خلوص نژادی] دیگر وجود ندارد. مردمان با یکدیگر در صلح و صفا به سر می‌برند و میان آن‌ها نزاعی در نمی‌گیرد. اما از سوی دیگر از نیرومندی و همت والا و اراده‌ی معطوف به قدرت و جهان‌گشایی اثری نخواهد بود. و آرمان‌های برابری عوام‌فربان جدید، تحقق خواهد یافت. اما این نوع زندگی چیزی را از دست داده است: آن چیزی که زندگی را شایسته‌ی زیستن می‌کرد. در آن زمان مردمان مانند رمه‌های گوسفند یا گله‌های گاو میش به خوبی و خوشی زندگی خواهند کرد. به دنبال این دوره‌ی بزرگ و خواب‌زدگی شادمانه، دوره‌ی کرختی و سرانجام بی‌حسی کامل فرا می‌رسد. گوبینو حتی کوشیده است که مدت این دوره‌ها را تخمین بزند. حکم او این است که دوره‌ی نیرومندی و حیات واقعی مدت‌هاست که سپری شده است. ما اکنون در حالت فرتوتی و درماندگی به سر می‌بریم. شاید نژاد بشر زندگی نکبت‌بار و دردآور خود

را تا چند قرن دیگر ادامه دهد اما سرنوشت او محتوم و مرگش اجتناب‌ناپذیر است. این کلام آخر نظریه‌ی گوینو است و در واقع عصاره‌ی کل اثر او است. او در نخستین عبارات کتاب خویش این پایان محتوم را پیشگویی کرده است. از نظر گوینو نژادپرستی عالی‌ترین شکل پرستش بود. یعنی پرستش بالاترین خدا بود. اما این خدا به هیچ وجه شکست‌ناپذیر و زوال‌ناپذیر نیست، بلکه برعکس بسیار آسیب‌پذیر است. گوینو حتی در باشکوه‌ترین لحظات نمی‌توانست سرنوشت پیش‌رو را فراموش کند: سرنوشت «غروب خدایان»؛ خدایان نیز خواهند مرد.

سقوط تمدن‌ها تکان‌دهنده‌ترین و در عین حال تاریک‌ترین پدیده‌ی تاریخ است. مصیبتی است که روح را دچار هراس می‌کند. با این همه همیشه چیزی بسیار اسرارآمیز و چنان عظیم در خود نهفته دارد که آدم متفکر از تأمل در آن و از بررسی و جستجوی رازهای آن هرگز خسته نمی‌شود.... ما ناگزیریم تأیید کنیم که هر اجتماعی از مردمان، هر قدر هم که شبکه‌ی مناسبات اجتماعی که از آن اجتماع حراست می‌کند زیرک و ورزیده باشد، باز از همان روز نخست زایش خود، بذر مرگ‌گریزناپذیری را که در میان عناصر حیاتش نهفته است دریافت می‌کند. اما این بذر یا این اصلِ مرگ‌آور چیست؟ آیا همچون نتایجش [که سقوط و انقراض تمدن‌هاست] خود نیز عاملی یکتواخت است؟ آیا همه‌ی تمدن‌ها از یک علت، هلاک می‌شوند؟^{۴۸}

اکنون راه حل مسئله را پیش روی خود داریم. نتیجه نه فقط بدبینی عمیق بلکه نفی‌گرایی و نیهیلیسم نیز هست. گوینو همه‌ی ارزش‌های انسانی را یک جا بی‌اعتبار کرد و تصمیم داشت که آن‌ها را به پای خدای جدید، به پای مولوخ^{۴۹} نژاد بریزد. اما این خدا، خدایی در حال احتضار بود و مرگش، سرنوشت تاریخ و تمدن انسانی را مه‌مهور کرد: او انسان‌ها را در زیر ویرانه‌های وجود خویش مدفون ساخت.

48. *Idem*, Bk. I, chap. I, I, 1 f. English trans., pp. 1 f.

۴۹. مولوخ (Moloch) نام خدای آتش کنعانیان است که پرستندگانش بچه‌های خود را برایش در آتش قربانی می‌کردند؛ و اصطلاحی شده است برای کاری که قربانی‌های بسیار می‌طلبند. -م.

فصل هفدهم

هگل

تأثیر فلسفه‌ی هگل بر تحول اندیشه‌ی سیاسی مدرن

هیچ نظام فلسفی‌ای به اندازه‌ی مابعدالطبیعه‌ی هگل تأثیری چنین شدید و پایدار بر حیات سیاسی نگذاشته است. پیش از او همه‌ی فیلسوفان بزرگ نظریه‌هایی درباره‌ی دولت ارائه داده بودند که سیر عمومی اندیشه‌ی سیاسی را معین می‌کردند اما در حیات سیاسی نقشی ناچیز داشتند. آن‌ها به جهان «ایده‌ها» یا «ایده‌آل‌ها» تعلق داشتند. نه به جهان سیاسی «بالفعل». فیلسوفان غالباً از این وضع شکایت داشته‌اند. کانت رساله‌ی ویژه‌ای نوشت و در آن کوشید تا این شعار را رد کند: «شاید این سخن در قلمرو نظری درست باشد اما در زندگی عملی کاربردی ندارد». اما همه‌ی این کوشش‌ها بی‌ثمر بود؛ زیرا شکاف میان اندیشه‌ی سیاسی و حیات سیاسی پرنشدنی برجای می‌ماند. متفکران نظریه‌های سیاسی را با شور و حرارت مورد بحث قرار می‌دادند، بعضی بدان‌ها ایراد می‌گرفتند و برخی نیز به دفاع از آن‌ها برمی‌خاستند و این نظریه‌ها را رد یا اثبات می‌کردند. اما این بحث‌ها و مجادلات بر مبارزات سیاسی یا اصلاً تأثیری نداشت یا اگر داشت بسیار کم و ناچیز بود.

اما به هنگام بررسی فلسفه‌ی هگل با وضع کاملاً متفاوتی روبه‌رو می‌شویم. منطق و مابعدالطبیعه‌ی او در آغاز مستحکم‌ترین برج و باروهای نظام او شناخته می‌شدند. اما دقیقاً از همین جانب بود که نظام وی مورد شدیدترین و خطرناک‌ترین حملات قرار گرفت. و پس از نبردی کوتاه به نظر می‌آمد که حمله‌کنندگان پیروز شده باشند. اما نظام هگل تولدی دوباره یافت ولی نه در قلمرو منطق و مابعدالطبیعه بلکه در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی. به دشواری می‌توان فلسفه‌ی سیاسی درخور توجهی

یافت که در برابر نفوذ نظام هگل ایستادگی کرده باشد. همه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی جدید، قوت و استمرار و پایداری همان اصولی را نشان می‌دهند که هگل نخست در فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی تاریخ خویش مطرح ساخته و از آن‌ها دفاع کرده است.

اما پیروزی اندیشه‌ی سیاسی هگل به بهای سنگینی به دست آمده است. فلسفه‌ی هگل ناگزیر بوده است که تاوان پیروزی خویش را بپردازد. نظام هگل حوزه‌ی عمل خود را گسترش داده اما وحدت و هماهنگی درونی آن از دست رفته است. نظام هگل دیگر نظام اندیشه‌ی سیاسی روشن و متجانس و همسازی نیست. مکتب‌ها و احزاب سیاسی مختلف به مرجعیت هگل متوسل می‌شوند اما در عین حال تفسیرهای کاملاً متفاوت و سازش‌ناپذیری از اصول اساسی اندیشه‌ی سیاسی وی ارائه می‌دهند. این اصول بخشی از لاشه‌ی متلاشی شده‌ی نظام یک فیلسوف‌اند. درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی هگل می‌توان این گفته‌ی شیلر در پیش‌گفتار والشتاین^۱ را به کار برد: «تصویر او در تاریخ به خاطر حبّ و بغض حزبی متغیر است». بلشویسم، فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم نظام هگل را متلاشی و آن را پاره پاره کرده‌اند و مدام بر سر بقایای این غنیمت با یکدیگر در جدال‌اند. اما این جدال دیگر مناقشه‌ی نظری محض نیست بلکه عواقب سیاسی عظیمی در پی دارد.

شارحان هگل، از همان آغاز، به دو اردوگاه تقسیم شدند: هگلی‌های جناح «راست» و هگلی‌های جناح «چپ». این دو جناح مدام با یکدیگر مشاجره می‌کرده‌اند. تا زمانی که این جزّ و بحث‌ها فقط جدال لفظی میان مکتب‌های فلسفی بود ضرر و زیان چندانی نداشت. اما در دهه‌های اخیر وضع کاملاً تغییر کرده است. آنچه اکنون مطرح است چیز کاملاً متفاوتی با مناقشات قبلی است. این مجادلات اکنون به نبرد مرگ و زندگی مبدل شده است. اخیراً مورخی این پرسش را مطرح کرده که آیا جنگ میان روس‌ها و متجاوزان آلمانی در سال ۱۹۴۳ در اصل جنگ میان دو جناح چپ و راست مکتب هگل نبوده است؟^۲ این عقیده شاید گزاف به نظر برسد اما هسته‌ای از حقیقت را در بردارد.

برای بررسی فلسفه‌ی هگل نمی‌توان همان شیوه‌ای را به کار برد که در مورد دیگر

1. Wallenstein

2. Hajo Holborn, "The Science of History". *The Interpretation of History*, ed. Joseph R. Strayer (Princeton University Press, 1943), p. 62.

متفکران به کار می‌بریم. می‌توان امید داشت که ماهیت نظریه‌ی شناخت افلاطون یا فلسفه‌ی طبیعی ارسطو یا نظریه‌ی اخلاقی کانت را به صرف توصیف نتایج اصلی فلسفه‌ی این فیلسوفان خوب بشناسیم؛ اما در بحث از نظام فلسفی هگل با چنین توصیفی از نتایج نظام فلسفی او راه به جایی نتوان برد. هگل در پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسد:

در کجا می‌توان معنای درونی یک اثر فلسفی را به طور کامل بیان کرد؟ آیا جز در اهداف و نتایج آن؟ و چگونه می‌توان این اهداف و نتایج را دقیق‌تر شناخت؟ آیا جز از طریق متمایز کردن آن‌ها از آنچه در همان عصر و در همان رشته پدید آمده است؟ اما اگر این روش بررسی [یعنی دست یازیدن به نتایج و اهداف یک اثر فلسفی] را چیزی جز سرآغاز شناختن [آن اثر فلسفی] بینگاریم و آن را شناختن کامل آن تصور کنیم خواسته‌ایم تا بدین وسیله از کار واقعی شناختن آن اثر فلسفی شانه خالی کنیم.... زیرا موضوع واقعی یک اثر فلسفی در هدف آن [و نتایجش] خلاصه نمی‌شود.... همچنین نتیجه، کل واقعی اثر نیست. بلکه نتیجه بعلاوه‌ی فراگردی که این نتیجه از طریق آن حاصل شده [کل اثر است].... نتیجه‌ی عریان، لاشه‌ی یک نظام فلسفی است که روش [وصول] به این نتیجه را پشت سر بر جای گذاشته است.... [پرداختن به نتایج و اهداف یک نظام فلسفی و نادیده گرفتن فراگردی که این‌ها بر اثر آن به دست آمده‌اند] به جای آن که باعث فهم موضوع اثر گردد از آن دور می‌شود.... داوری کردن درباره‌ی موضوعی که دارای جوهر و ارزشی استوار است آسان است. اما فهم آن موضوع دشوارتر است. و دشوارتر از آن، این است که هم آن موضوع را درک کنیم و هم شرحی سیستماتیک از آن ارائه دهیم.^۳

همین دشواری [در فهم نوشته‌های هگل] علت ارائه‌ی تفسیرهای گوناگون و متفاوت از فلسفه‌ی او بوده است. چنانچه یک جنبه‌ی خاص از فلسفه‌ی هگل را

3. Hegel, *Phenomenology of Mind*. English trans. by J. B. Baillie (London, S. Sonnenschein & Co.; New York, Macmillan, 1910, 2d ed. London, George Allen & Unwin; New York, Macmillan, 1931), I, 3 f 2 Vola.

[مترجم برای ترجمه‌ی عبارات فوق از متن آلمانی پدیدارشناسی روح و نیز ترجمه‌ی انگلیسی میلر (چاپ آکسفورد ۱۹۷۷) بهره گرفته است.]

بیرون بکشیم نه فقط آسان بلکه حتی ضروری است که نقیض آن جنبه را نیز در فلسفه‌ی او بیابیم. هگل از وجود این تناقضات در آثار خود، خجل نمی‌شد بلکه حیات اندیشه‌ی فلسفه‌ی نظری و حقیقت فلسفی را در همین تناقضات می‌دید. وی بارها اصل مشهور اینهمانی و [امتناع] تناقض را مورد انتقاد قرار داده بود و معتقد بود که گرچه این اصل نادرست نیست اما صرفاً صوری و انتزاعی است؛ و از این رو یک اصل سطحی است. آنچه همواره در واقعیت می‌یابیم اینهمانیِ تقابل‌ها [ی دیالکتیکی است که به تناقض می‌انجامد].*

حتی در اندیشه‌ی سیاسی هگل به دنبال هر برنهادی [تز] نقیضش [آنتی‌تز] نیز می‌آید. بنابراین نظام اندیشه‌ی سیاسی او را نمی‌توان در یک عنوان گنجانند و تعریف کرد. هگل همواره ادعا می‌کرد که فیلسوف آزادی است.

همان طور که گرانث [= جاذبه] ذاتِ ماده است، آزادی هم جوهر و ذاتِ روح است. همه این عقیده را قبول دارند که یکی از خصایص روح، آزادی است. اما فلسفه به ما می‌آموزد که همه‌ی خصایص روح فقط از طریق آزادی وجود پیدا می‌کنند.... فلسفه‌ی نظری ثابت کرده است که یگانه حقیقتِ روح، آزادی است.^۲

اما مخالفان هگل این سخن را بیشتر کاریکاتوری از عقاید او می‌دانستند تا توصیف حقیقی آن. فیلسوفی به نام فریز^۵ اعلام کرد که نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت «نه در باغ‌های علم بلکه در منجلاب فرومایگی» روئیده است. همه‌ی لیبرال‌های آلمانی به همین شیوه احساس می‌کردند و سخن می‌گفتند. آن‌ها نظام هگل را محکم‌ترین دژ ارتجاع سیاسی می‌دانستند و هگل را خطرناک‌ترین دشمن همه‌ی آرمان‌های دموکراتیک می‌شناختند. رودلف هایم در کتاب خود، هگل و زمان او، می‌گوید:

* برای آگاهی بیشتر از تقابل‌های دیالکتیکی که از نوع تقابل‌های متناقض‌اند و فرق‌شان با تقابل‌های واقعی که تقابل‌های نامتناقض‌اند رجوع کنید به لوچوکولتی، «مارکسیسم و دیالکتیک» ترجمه‌ی بدالله موقن، در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ.

4. *Lectures on the Philosophy of History*, English trans. by J. Sibree (London, Hery G. Bohn, 1857), p. 18. 5. Fries

تا آنجا که می‌توانم ببینم در مقایسه با این جمله‌ی مشهور در مورد عقلاتی بودن امر واقعی، بدان معنایی که هگل در پیش‌گفتار فلسفه‌ی حقوق به کار برده است، عقاید هابز یا فیلمر،^۶ هالر^۷ یا اشتال^۸ آزاد اندیشی به نظر می‌آیند. و در مقایسه با عقیده‌ی خوفناک هگل که واقعیت اجتماعی موجود را تقدیس می‌کند نظریه‌ی فیض آزاد الاهی و نظریه‌ی اطاعت مطلق، معصوم و بی‌زیان‌اند.^۹

اما در این جا با معضل بزرگی روبه‌رو می‌شویم. چگونه امکان داشت که یک نظام فلسفی که «واقعیت اجتماعی موجود» را تقدیس می‌کرد یکی از بزرگ‌ترین نیروهای انقلابی در اندیشه‌ی سیاسی مدرن شود؟ چگونه پس از مرگ هگل عقاید وی را ناگهان از منظر کاملاً متفاوتی دیدند و به طریق کاملاً متفاوتی به کار بستند؟ چگونه فیلسوف دولت پروس، آموزگار مارکس و لنین و قهرمان «مارکسیسم دیالکتیکی» شد؟ البته خود هگل مسئول این تحوّل نیست. مسلماً [چنانچه او زنده بود] بیشتر نتایجی را که از مقدمات نظریه‌ی سیاسی او گرفته‌اند رد می‌کرد. وی از لحاظ خلق و خوی شخصی، مخالف هرگونه راه حلّ رادیکال بود. او محافظه‌کاری بود که از قدرت سنت دفاع می‌کرد. از نظر او رسم (Sitte) عنصر اساسی در حیات سیاسی بود. هگل در نوشته‌های نخستین خود توصیفی از دولت - شهر یونانی و جمهوری رُم ارائه می‌دهد و در آن‌ها به رسم و سنت ارج بسیار می‌نهد. وی همیشه همین نظر را داشت و از آن دفاع می‌کرد. او هیچ نظم اخلاقی‌ای برتر از آنچه در رسم و سنت تجلی می‌کند نمی‌شناسد.^{۱۰}

در این جا فرق اساسی «ایده‌آلیسم» هگل با «ایده‌آلیسم» افلاطون را درک می‌کنیم. افلاطون در مقام شاگرد سقراط سخن می‌گفت. او خواست سقراطی در مورد

6. Filmer 7. Haller 8. Stahl

9. R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (Berlin, R. Gaertner, 1857), p. 367. Cf. Hugh. A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel; A Study of the Philosophy of Right* (Oxford, Clarendon Press, 1921), p. 63.

10. *Rechtsphilosophie*, § 151. English trans. *The Ethics of Hegel; Translated Selections from his "Rechtsphilosophie"*, by J. Macbride Sterrett (Boston, Ginn & Co., 1893), p. 142. Complete English trans., *Hegel's Philosophy of Right*, trans. by S. W. Dyde (London, G. Bell & Sons, 1896), p. 161.

مسئولیت فردی را مطرح می‌کرد و می‌گفت که رسم و عادت بی‌اعتبارند. اصول واقعی حیات سیاسی را در سنت یا عادت نمی‌توان پیدا کرد. این اصول بر «عقیده‌ی درست» / *doxa* متکی نیستند بلکه بر شناخت (*epistémé*) اتکاء دارند، یعنی بر شکل جدید عقلانیت و آگاهی اخلاقی که سقراط کشف کرده بود. بنابراین «خرد» برای هگل خرد نوع افلاطونی نیست.

در واقع صورتِ معقول (*notion*) تحقق خردِ خودآگاه... تحقق واقعی خود را در زندگی یک ملت می‌یابد. خرد در این جا به منزله‌ی جوهر کلی سیالی نمایان می‌شود... که در عین حال به موجودات [= افراد انسانی] کاملاً مستقلی تجزیه می‌گردد. این موجودات در درون خود از این امر که موجوداتِ منفردِ مستقلی هستند از این طریق آگاه می‌شوند که فردیت خاص خود را تسلیم و قربانی کرده‌اند؛ و این جوهر کلی [= خرد]، روح و ذاتِ آن‌هاست.^{۱۱}

بنابراین محافظه‌کاری از بارزترین خصوصیات نظریه‌ی اخلاقی هگل است. اما این نکته همه‌ی مطلب نیست. این نکته فقط جنبه‌ی به خصوص و یک سویه‌ای از نظریه‌ی او است؛ و آن را نباید به جای کل نظریه گرفت. ما در نظریه‌ی سیاسی و در فلسفه‌ی تاریخ هگل آمیخته‌ای غریب از دو تمایل متقابل می‌یابیم. وی می‌کوشید تا تمامی جهان تاریخ را در نظام خود جای دهد. از فرهنگ خاورزمین، از چین، هند، و نیز از فرهنگ‌های یونان و رُم یا آلمان سخن می‌گفت. آنچه او در نظام فلسفی خود می‌خواهد نشان دهد روح ملت خاصی نیست بلکه روح کلی یا روح جهان است.

روح اقوام به منزله‌ی ایده‌هایی که صورت انضمامی یافته‌اند حقیقت و خصایصشان در ایده‌ی مطلق است. روح اقوام، مجریان واقعیت بخشیدن [یا به صورت واقعی درآوردن] روح جهان‌اند. روح اقوام، شاهدان جلال و جبروت روح جهان‌اند و زینت‌های آن نیز هستند. این روح‌ها گرداگرد اورنگ روح جهان می‌ایستند. روح جهان در چنین مقامی فقط نیاز به این دارد که به خود آید و به شناخت آگاهانه از وجود خود نایل شود و برای رسیدن به این

11. *Phenomenology of Mind*, English trans. I, 341 f.

خودآگاهی، روح جهان باید در جهان‌های مختلف تاریخی سیر کند تا سرانجام به آزادی برسد. آروح جهان از چهار مرحله گذر می‌کند تا به خودآگاهی و آزادی برسد. ۱) مرحله‌ی جهان شرقی (۲) مرحله‌ی جهان یونانی (۳) مرحله‌ی جهان رومی (۴) مرحله‌ی جهان آلمانی که در این مرحله روح جهان به خودآگاهی و آزادی می‌رسد.^{۱۲}

اما هگل در نظام فلسفه‌ی سیاسی و سیاست عملی خود از عهده‌ی چنین کار فراگیر و جامعی بر نمی‌آمد. او خود همیشه تأکید می‌کرد که فیلسوف نمی‌تواند از محدودیت‌های جهان کنونی [یعنی وضعی که در آن به سر می‌برد] بگریزد. و جهان کنونی، هگل جهان نسبتاً کوچکی بود که به آلمان و پروس محدود می‌شد. هگل از همان آغاز میهن‌پرست بود و با مسائل زمان و کشور خود عمیقاً درگیر. در یکی از نخستین جزوه‌های سیاسی که به سال ۱۸۰۱ نوشته است به بررسی قانون اساسی آلمان می‌پردازد و می‌گوید که حیات سیاسی آلمان به بحران خطرناکی نزدیک می‌شود؛ زیرا که آلمان قدرت و حیثیت خود را از دست داده است. اما پس از جنگ آزادی‌بخش، هگل معتقد شد که بحران حیات سیاسی آلمان راه حل خود را پیدا کرده است. و چون در یافتن این راه حل، پروس نقش رهبری را ایفا کرده بود از آن پس همه‌ی اندیشه‌ها و امیدهای هگل متوجه دولت پروس شد. به هنگام بررسی این مسائل بالفعل سیاسی، هگل ناگزیر شد که هرچه بیشتر جهان‌شمولی فلسفه‌ی خود را محدود کند و نه تنها از جهان‌شمولی به ناسیونالیسم بلکه حتی به نوعی شهرستان‌گرایی (provincialism) نیز فرود آید. وی در پیش‌گفتار فلسفه‌ی حقوق حتی به احساسات، نفرت‌ها و خشم و غیظ‌های خود نیز میدان تظاهر می‌دهد.

از این حیث فرم نظام فلسفی هگل به طور بارزی از محتوای بی‌واسطه‌ی آن برتر بود. مدتی دراز پس از مرگ هگل و پس از فرو ریختن مابعدالطبیعه‌ی وی، صورت نظام فلسفی او به کار خود ادامه داد و یکی از نیروهای انفجاری در تحول اندیشه‌ی سیاسی قرن نوزدهم شد. از آن پس صورت نظام هگل [یعنی دیالکتیک] از همه‌ی

12. *Philosophy of Right*, § 352 Sterrett trans., pp. 210 f. Dyde trans., 345 f.

[مترجم برای ترجمه‌ی عبارات فوق از متن آلمانی کتاب فلسفه‌ی حقوق و نیز از ترجمه‌ی استادانه‌ی ناکس Knox (چاپ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۲) بهره گرفته است.]

شرایط شخصی و زمانی که نظریه‌ی سیاسی هگل را متأثر ساخته بودند آزاد شد؛ و غالباً بر ضد خود هگل به کار می‌افتاد. آن صورت [یعنی دیالکتیک] برخی از استوارترین و گرامی‌ترین اعتقادات سیاسی هگل را نقض می‌کرد و متزلزل می‌ساخت. این فراگرد در واقع کاملاً با خصلت عمومی روش دیالکتیکی در توافق است. در دیالکتیک، اندیشه همیشه جنبه‌ی دوگانه‌ای نشان می‌دهد. مانند مجسمه‌ی خدای ژمی، یانوس، هم به جلو و هم به عقب می‌نگرد. در فراگرد دیالکتیکی هر گام تازه‌ای گام‌های پیشین را در خود دارد و آن‌ها را حفظ می‌کند. تغییر ناگهانی روی نمی‌دهد و تداوم امور قطع نمی‌شود. اما از سوی دیگر این عمل نگه داشتن [مراحل پیشین] ضرورتاً عملی نسخ‌کننده نیز هست. هر چیزی که بر اثر فراگرد دیالکتیکی به عرصه‌ی وجود درآید حقیقت و اعتبارش فقط در یک لحظه است، گرچه به عنوان یک عنصر در کل حفظ و نگاه داشته می‌شود اما واقعیت مجزای آن معدوم می‌شود. هر موجود متناهی باید هلاک گردد و جای خود را به شکل‌های تازه‌تر و کامل‌تر بدهد.

اما چنین برداشتی با این نظر که فلسفه‌ی هگل «واقعیت اجتماعی موجود را تقدیس می‌کند» سازگار نیست. هنگامی که هگل در آخرین دوره‌ی حیات خویش بیشتر و بیشتر دچار این وسوسه می‌شد [که «واقعیت اجتماعی موجود را تقدیس کند»] برخلاف روح نظام خویش عمل می‌کرد. در یکی از رساله‌های نخستین خویش با عنوان درباره‌ی شیوه‌ی علمی بررسی حق طبیعی که در سال ۱۸۰۲ نگاشته است بر تمایل مقابل تأکید کرده است. در این رساله او تاریخ جهان را همچون تراژدی بزرگی از حیات اخلاقی توصیف می‌کند که در آن امر مطلق مدام این تراژدی را با خود اجرا می‌کند. سرنوشت روح مطلق این است که دائماً خود را در عینیت متولد کند و دچار رنج شود و بمیرد تا دوباره از خاکستر خود برخیزد و به فرّ و شکوه تازه‌ای برسد. ذاتِ الاهی در هیئت و عینیتِ خویش طبیعتِ دوگانه‌ای دارد و زندگی او وحدتِ مطلق این دو طبیعت است.^{۱۳} بدیهی است که چنین بینشی از تاریخ جهان بینش یک محافظه‌کار یا سنت پرست نیست بلکه درست مقابل آن است.

اگر بخواهیم که خصلت حقیقی نظریه‌ی سیاسی هگل را بفهمیم باید مسئله را در سطح وسیع‌تری قرار دهیم. فقط کافی نیست که عقاید خود هگل را درباره‌ی مسائل

13. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Georg Lasson, "Sämtliche Werke", VII (Leipzig, Felix Meiner, 1913; 2d ed. 1923), 384 f.

انضمامی سیاسی بررسی کنیم، زیرا این عقاید تنها جنبه‌ی شخصی دارند و نه فلسفی. هگل در یکی از جناس‌های مشهور خود می‌گوید: *Die Meinung ist mein* [این عقیده از من است] آنچه در نظریه‌ی سیاسی او مهم است اعتقادنامه‌ی خود هگل نیست؛ بلکه جهت‌گیری تازه‌ای در اندیشه‌ی سیاسی است که نظام هگل معرفی کرده است. بیشتر، شیوه‌ی هگل در طرح مسائل بود که اهمیت بسیار یافت و مورد توجه قرار گرفت و تأثیری پایدار بر جای گذاشت نه پاسخ‌های بخصوصی که هگل به این مسائل داده بود. اما برای روشن کردن این نکته و مرعی داشتن عدالت کامل در مورد اندیشه‌ی سیاسی هگل باید افق دید خود را وسیع‌تر کنیم و برای این کار باید به اصول نخستین فلسفه‌ی هگل بازگردیم.

زمینه‌ی مابعدالطبیعی نظریه‌ی سیاسی هگل

مسئله‌ی دین و مسئله‌ی تاریخ دو کانون فکری فلسفه‌ی هگل‌اند. از همان آغاز این دو مسئله شدیدترین و قوی‌ترین علایق اندیشه‌ی فلسفی او را تشکیل می‌دادند. هنگام مطالعه‌ی نخستین نوشته‌های هگل به دشواری می‌توان میان دین و تاریخ خط فاصلی کشید.^{۱۴} این دو درهم می‌آمیزند و یک واحد بخش‌ناپذیر را به وجود می‌آورند. در توصیف تمایل اساسی اندیشه‌ی هگل می‌توان گفت که او در قالب اصطلاحات تاریخی از دین و در قالب اصطلاحات دینی از تاریخ سخن می‌گوید. بدین طریق بود که یکی از کهن‌ترین و دشوارترین مسائل اندیشه‌ی دینی به ناگهان شکل تازه‌ای یافت. متفکران دوران باستان و دوران جدید مسئله‌ی عدل الاهی را به شیوه‌های مختلف بررسی کرده بودند. رواقیان، نوافلاطونیان و لایب نیتس با در نظر گرفتن وجود شرّ جسمانی و اخلاقی به دفاع از مشیت الاهی برخاسته بودند. در دوره‌ی روشنگری اکثر این راه حل‌های کلامی مردود شمرده شد. اما مسئله‌ی عدل الاهی [با توجه به وجود شرّ در جهان] همچنان مورد توجه فلسفه قرار داشت و موضوع مجادله میان ولتر و روسو بود. اما هگل همه‌ی براهینی را که در این مورد به کار رفته بود مردود دانست. او معتقد بود که توجیه شرّ جسمانی یا اخلاقی یا یافتن «عذری» برای آن‌ها غیرضروری است. زیرا شرّ صرفاً امری عَرَضی نیست

14. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl (Tübingen, Mohr, 1907).

بلکه از خصلت یعنی از تعریف خود واقعیت ناشی می‌شود. جدا کردن قطب‌های مثبت و منفی واقعیت کاری خودسرانه و سطحی است. با این وصف مسئله‌ی کهن عدل الاهی (و توجیه شرّ) فراموش نشده بود. برعکس هگل معتقد بود که او نخستین کسی است که این مسئله را به طور صحیح درک کرده است. بنا بر نظر او ما باید این مسئله را دوباره تعریف کنیم و در پشت معنای دینی و کلامی آن، معنای فلسفی عمیق‌تری را کشف کنیم. این وظیفه را فلسفه‌ی تاریخ هگل بر عهده گرفت. به نظر او به طور کلی، تاریخ تحوّل روح در زمان است همان طور که طبیعت تحوّل ایده در مکان است.

مدتی رسم بر آن بود که حکمت خداوندی را در جانوران، گیاهان و دیگر رویدادهایی که در این جا و آن جا رخ می‌دهند، تحسین کنند. اما اگر بپذیریم که حکمت خداوندی در چنین چیزها و چنین موجوداتی تجلّی یافته است، پس چرا نباید حکمت الاهی در تاریخ جهان تجلّی یابد؟ این موضوع را مهم‌تر از آن می‌دانند که بشود بدین طریق درکش کرد. اما حکمت خداوندی یعنی «عقل»، در چیزهای خرد و کلان یکی بیش نیست.

ما نباید تصوّر کنیم که خداوند ضعیف‌تر از آن است که بتواند حکمت خود را در مقیاسی بزرگ متجلّی سازد.... شیوه‌ی بررسی این موضوع، از این لحاظ، نوعی دفاع از عدل الاهی است. یعنی توجیه مشیت الاهی است؛ لایب نیتس نیز به شیوه‌ی خود، به طور مابعدالطبیعی، با مقولات نامتعیّن و انتزاعی، می‌کوشید که شرّی را که در این جهان دیده می‌شود توجیه و قابل فهم کند و روح متفکر را با واقعیت شرّ موجود در جهان سازش دهد. در واقع چنین نظر هماهنگ‌سازی هیچ جا بیشتر از قلمرو تاریخ جهان مورد نیاز نیست. اما این نظر هماهنگ‌سازی را فقط با شناخت امر ایجابی می‌توان به دست آورد که در این امر ایجابی، امر سلبی [= شرّ] مغلوب و منهدم شده است.^{۱۵}

مخالفتان هگل همیشه گفته‌اند که این هماهنگ‌سازی در تاریخ چیزی جز دروغ‌سازی نیست؛ و در آن چیزی جز خوش‌بینی سطحی نمی‌توان دید. شوپنهاور

مخالف فلسفی هگل می‌گفت که این خوش‌بینی نه تنها پوچ بلکه وقیح است. اما این گفته آشکارا تفسیر نادرست نظر هگل است. هگل هرگز بدی‌ها، شر‌ها، عذاب‌ها و بی‌رحمی‌ها و جنایاتی را که با تاریخ انسان سرشته است انکار نمی‌کرد و بر آن نبود که آن‌ها را ناچیز جلوه دهد و یا برای وجودشان دلیل تراشی کند. از این لحاظ وی همه‌ی براهین بدبینان را می‌پذیرفت. ولی می‌گفت آنچه را شادی می‌خوانیم، متعلق به حوزه‌ی مقاصد جزئی است. «شادمان کسی است که شرایط زندگی‌اش با خصلت و اراده و هوس و میل او هماهنگ باشد و از این هماهنگی لذت ببرد. اما تاریخ صحنه‌ی شادی نیست. روزگاران شاد، صفحات سفید تاریخ‌اند. زیرا روزگاران هماهنگ، روزگارانی هستند که در آن‌ها برابر نهاد، (antithesis) به حال تعلیق درآمده است.»^{۱۶} تاریخ بدون این برابر نهاد فاقد حیات خواهد بود و معنا و محرک خود را از دست خواهد داد. آنچه ما در تاریخ نوع بشر می‌جوئیم و از آن لذت می‌بریم شادی انسان نیست بلکه فعالیت و تحرک او است.

از این رو وعده‌ای که هماهنگ‌سازی جهان تاریخی می‌دهد، کاملاً متفاوت با همه‌ی کوشش‌های قبلی در دفاع از عدل الاهی و توجیه شر است. این هماهنگ‌سازی بیشتر بر وجود شر جسمانی و اخلاقی تاکید می‌ورزد نه آن که بخواهد آن را از میان ببرد یا انکارش کند. و ادعا نمی‌کند که اراده‌ی فردی می‌تواند در جهان عینی ارضاء شود. واقعیت طبق آرزوها یا امیال ما رفتار نمی‌کند؛ بلکه از خمیرمایه‌ی سخت‌تری ساخته شده است و از قانون تغییرناپذیر خود تبعیت می‌کند. اگر در پی تحقق مقاصد خود در جهان واقعی برآئیم، نتیجه‌ی آن فقط سرخوردگی شدید خواهد بود؛ و این سرخوردگی ما را به بیگانگی میان قلمرو ذهنیت و قلمرو عینیت می‌کشاند. اما همین بیگانگی به شکل بسیار خطرناک‌تری در شیوه‌ی تفکر دیگری ظهور می‌کند. همه‌ی مکتب‌های ایده‌آلیستی از افلاطون تا کانت و فیخته به ما توصیه کرده‌اند که از جهان واقعی به نظمی عالی‌تر و لطیف‌تر بگریزیم. آن‌ها نظامی اخلاقی ساخته‌اند که درست مقابل جهان تجربی ما است. کانت می‌گفت: «هیچ چیزی را در این جهان یا حتی بیرون از آن نمی‌توان تصور کرد که بدون قید و شرط بتوان آن را نیک نامید مگر اراده‌ی نیک.» اما معنای این اراده‌ی

«نیک» یا اراده‌ی «اخلاقی» چیست؟ این اراده دیگر اراده‌ی جزئی نیست بلکه اراده‌ی کلی است و کلیت آن نیز کاملاً انتزاعی است. در این جا آنچه را در تقابل با جهان واقعی یعنی جهان تجربه‌ی انسانی می‌گذاریم یک خواست صوری اخلاقی است. ما به جهان نه بدان‌گونه که هست بلکه بدان‌گونه که باید باشد می‌نگریم. این خواست اخلاقی به نظر می‌آید که برداشتی عالی و والا باشد. زیرا در این جا دیگر با منافع شخصی خود ارتباط نداریم بلکه آماده‌ایم همه‌ی این منافع را در پیشگاه وظیفه‌ی اخلاقی قربانی کنیم. اما هنگامی که این غیرپرستی اخلاقی در جهان واقعی به کار بسته می‌شود به همان سرخوردگی که از خودپرستی آرزوهای شخصی ما ناشی می‌شد می‌انجامد. سیر امور جهان همیشه و به طور گریزناپذیری همه‌ی خواست‌های اخلاقی ما را ناکام می‌کند. آگاهی ما این ناکامی را نمی‌پذیرد و به جای متهم کردن خود، واقعیت را متهم می‌کند. و این بیگانگی با واقعیت تا آن جا پیش می‌رود که به نظم موجود [اجتماعی - سیاسی - تاریخی] حمله می‌بریم و آن را ویران می‌کنیم. هگل در فصل مشهوری از پدیدارشناسی روح زیر عنوان «قانون دل و جنون خودبینی» این ویرانگری را توصیف می‌کند. مسلماً وی در این فصل به انقلاب فرانسه نظر دارد؛ انقلابی که با عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی مانند: آزادی، برابری و برادری آغاز شد و با حکومت وحشت خاتمه یافت. انقلاب فرانسه اعلام کرد که «قانون دل» عالی‌ترین اصل اخلاقی است. اما در برابر این اصل اخلاقی واقعیت قرار داشت. و این واقعیت، نظام جبری بود که قانون دل را نقض می‌کرد و انسانیتی بود که از این نظام رنج می‌برد. پس حمله‌ی به این واقعیت یا به این نظام، وظیفه‌ی اصلی و نخستین شد.

در نتیجه از کارهای بیهوده و سبکسری‌های پیشین که فقط به دنبال شادکامی‌های جزئی بود دیگر اثری نیست، بلکه صلابت یک هدف والا در کار است که شادکامی خود را در متجلی ساختن فضیلت واقعی سرشت خویش می‌داند و در فراهم آوردن آسایش و رفاه نوع بشر... پس فرد مجری قانون دل خویش می‌شود و در پی تحقق آن برمی‌آید. و بدین ترتیب قانون دل، به یک نظام کلی تبدیل می‌شود.

اما اگر بخواهیم این قانون را در جهان واقعی به اجرا درآوریم و به هدف خود دست یابیم با مقاومت بسیار شدید و نیرومندی روبه‌رو خواهیم شد. این مقاومت

را نمی‌توان درهم شکست مگر آن که تمامی نظم تاریخی امور را به هم بریزیم. بدین سان «قانون دل» به جای آن که یک اصل سازنده و اصل تأیید و تقویت‌کننده‌ی نظام حقیقی اخلاقی شود اصل ویرانگر و مخربی از کار درمی‌آید. انقلاب فرانسه این ویرانگری را شکوهمند کرد.

به جای آن که فضیلت واقعی سرشت بشر متجلی شود و آسایش و رفاه نوع بشر تحقق پیدا کند؛ سرشت لگام گسیخته‌ی بی‌میانجی او جامه‌ی واقعیت می‌پوشد. «هنگامی که قانون دل... به این شکل ویرانگری آگاهانه متجلی می‌شود، نشان می‌دهد که خودش وارونه‌ی خویش است. قانون دل، آگاهی‌یی است که دچار جنون شده است، ذاتی است که در عین حال ذات نیست، واقعیتی است که مستقیماً به عدم واقعیت مبدل می‌شود.^{۱۷}

سازشی که هگل در فلسفه‌ی تاریخ خود [میان واقعیت و عقلانیت] ایجاد می‌کند نوع کاملاً متفاوتی از اندیشه است. وی وضع موجود امور را می‌پذیرد و در آن، گوهر اخلاقی راستین را می‌بیند. وی بر آن نیست که شرها و رنج‌ها و جنایات جهان تاریخی را از میان ببرد، اما متعهد می‌شود که این واقعیت خشن و بی‌رحم را توجیه کند. از دیدگاه اندیشه‌ی نظری این واقعیت دیگر امری عَرَضی یا یک ضرورت شوم نیست؛ و نه فقط واقعیتی «معقول» است بلکه متجسد شدن و به فعلیت درآمدن خود خرد است. اما در این جا «خرد»، دیگر به معنای خرد عملی کانت نیست. این خرد، دیگر اصلی انتزاعی و صوری یا خواست اخلاقی مانند فرمان لازم‌الاجرای کانت نیست بلکه خردی است که در جهان تاریخی، حیات و وجود دارد و جهان تاریخی را سازمان می‌دهد.

آن بصیرتی که... فلسفه باید ما را بدان هدایت کند این است که جهان چنان است که باید باشد؛ یعنی جهانی است حقیقتاً خوب. عقل کلی الاهی، عقل انتزاعی صرف نیست بلکه اصلی است حیاتی که می‌تواند خود را به واقعیت درآورد... فلسفه آرزو دارد که کنه معنی و منظور واقعی طرح الاهی را کشف نماید و واقعیت اموری را که این همه تحقیر می‌شده است توجیه کند.^{۱۸}

17. *Phenomenology of Mind*, English trans., I, 359, 363.

18. *Philosophy of History*, p. 38.

اما هگل چگونه می‌توانست ادعا کند که همه‌ی متفکران فلسفی پیش از او، «قدرت مترگ» خرد را دست کم گرفته‌اند؟ مگر اکثر آنان یعنی کسانی مانند افلاطون، ارسطو، لایب نیتس و کانت خردگرایان مسلم و راسخی نبوده‌اند؟ هگل چگونه می‌توانست متفکران دینی، یعنی کسانی مانند آگوستین قدیس، توماس اکویناس و پاسکال را متهم کند که معنای واقعی «مشیت الاهی» را نفهمیده‌اند؟ اما چنانچه تمایل خاص فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی تاریخ هگل را در نظر گیریم همه‌ی این مسائل قابل فهم می‌شوند.

موضوع اصلی فلسفه‌ی هگل ترکیب و همبستگی و تداخل متقابل دو عنصر، یعنی عنصر تاریخی و عنصر دینی است. هگل معتقد بود که نخستین کسی است که وابستگی متقابل عنصر تاریخی و عنصر دینی را در منظر حقیقی‌اش دیده است. از افلاطون تا کانت، سراسر تاریخ مابعدالطبیعه با تمایزش میان جهان «محسوس» و جهان «معقول» مشخص می‌شود. فیلسوفان بر سر این موضوع که شناخت انسانی چه رابطه‌ای با این دو جهان دارد اتفاق نظر نداشتند. مثلاً افلاطون معتقد بود که حقیقت و واقعیت را فقط در عالم مثل یا جهان صورت‌های محض باید یافت. ما نمی‌توانیم در جهان نمود [یا عالم محسوسات] حقیقت را بیابیم. آنچه در جهان نمود می‌یابیم فقط سایه‌های گریزان است. اما کانت خلاف این نظر را داشت. او شناخت انسانی را در چارچوب جهان امور تجربی محصور می‌ساخت.

آن اصل اساسی که بر ایده‌آلیسم من‌حاکم است این است: هر نوع شناخت در مورد چیزها از جانب فهم ناب و خرد [بدون اتکای به تجربه] چیزی جز پندار محض نیست؛ حقیقت فقط در تجربه وجود دارد.^{۱۹}

اما آنچه عموماً بر سر آن اتفاق نظر وجود داشت و وجه مشترک همه‌ی شکل‌های پیشین ایده‌آلیسم فلسفی بود این است که وجه ممیزی وجود دارد که جهان محسوس را از جهان معقول جدا می‌کند. این دو بنی شالوده‌ی اساسی اندیشه‌ی مابعدالطبیعی است.

درست است که حکیمان مابعدالطبیعی بزرگی داریم که نظام آنان را معمولاً «یک

19. Kant, *Prolegomena, Kant's Critical Philosophy for English Readers*, trans., John P. Mahaffy and John Bernard (3d ed., London, Macmillan, 1915), II, 147.

بنی / monistic» توصیف می‌کنند. مثلاً اسپینوزا خدا را نه علت برونی بلکه علت درونی می‌نامد. خدا آن سوی طبیعت یا بیرون از آن نیست. خدا و طبیعت یکی هستند. اما حتی در این جا نیز دو بنی اساسی تفکر مابعدالطبیعی به هیچ وجه از میان نرفته بلکه به شکل تازه‌ای نمایان شده است. بنا به نظر هگل آنچه در این خدای اسپینوزایی می‌یابیم فقط وحدتی بی‌جان است، یگانگی خشک و انتزاعی است که هیچ‌گونه تمایز یا تغییر و تنوعی را قبول نمی‌کند. میان دو نظم مختلف، نظم زمانی و نظم جاودان، مفاک یا شکافی پرنشدنی وجود دارد. در نظام فلسفی اسپینوزا زمان هیچ‌گونه واقعیت حقیقی ندارد. و چون اندیشه‌ی فلسفی به بررسی واقعیت می‌پردازد پس، زمان موضوعی در خور پژوهش فلسفی نیست. زمان فقط وجهی از «تخیل» است نه وجهی از اندیشه یا شهود فلسفی. مثالی (idea) زمان، مثال «نابسنده» ای است.

هگل در تاریخ فلسفه‌ی خود می‌گوید اگر نظام فلسفی اسپینوزا را «خدانشناسی» بدانیم، تفسیر نادرستی از آن کرده‌ایم. آنچه در نظام اسپینوزا می‌یابیم کاملاً عکس این است. اسپینوزا نه واقعیت خدا بلکه واقعیت جهان را منکر است. او را باید «جهان‌شناس» بنامیم نه «خدانشناس». در اندیشه‌ی اسپینوزا، گویی، واقعیت طبیعت تبخیر می‌شود. طبیعت دیگر معنایی قائم به ذات ندارد بلکه در وحدت انتزاعی با خدا، یا با جوهر اسپینوزایی که در خود است و باید آن را به صورت با خود تصور کرد، مستحیل می‌شود. زمان، غیرجوهری و غیرواقعی است و از این رو در خور بررسی اندیشه‌ی فلسفی نیست، زیرا خصلت اساسی اندیشه‌ی فلسفی این است که به چیزهایی که صورتی جاودان دارند می‌نگرد.

فلسفه‌ی مسیحی اساساً با نفی و نابود کردن زمان مخالف است. دین مسیحی بر عقیده‌ی تجسد متکی است. اما تجسد مسیح یک حقیقت مابعدالطبیعی نیست بلکه یک واقعه‌ی تاریخی است. تجسد مسیح واقعه‌ای است که در زمان اتفاق افتاده است. این واقعه [میان گذشته و آینده] شکافی عمیق ایجاد می‌کند؛ زیرا سرآغاز تازه‌ای در زندگی نوع بشر و سرنوشت او شناخته می‌شود. بنابراین زمان را دیگر نمی‌توان امری عَرَضی دانست بلکه باید آن را امری ذاتی شناخت. همه‌ی متفکران بزرگ مسیحی ناگزیر بودند که با این مسئله روبه‌رو شوند. آگوستین تمایز افلاطونی میان جهان فوق محسوس و جهان محسوس یا فرق میان جهان بود و جهان نمود را

می‌پذیرد. اما وی در تمایز از افلاطون و دیگر فیلسوفان باستان می‌بایست بر تمایزی که افلاطون میان جهان محسوسات و جهان معقولات قائل شده بود تمایز دیگری نیز اضافه کند. آگوستین ناگزیر شد که در شهر خدا فلسفه‌ی تاریخی نیز ارائه دهد و رابطه‌ی میان نظم جاودانی و نظم زمانی یا دنیوی [سکولار] را معین کند. او شهر زمینی را در تقابل با شهر خدا، یا شهر دیدنی دنیوی را در برابر شهر نامرئی خدا می‌گذارد. اما حتی در اندیشه‌ی آگوستین شکافی که این دو نظم را از هم جدا می‌کند پر نشدنی بر جای می‌ماند. میان زمان و جاودانگی (eternity/بی‌زمانی) سازشی ممکن نیست. دوبن اندیشی قرون وسطایی متفکران مسیحی، از زمان آگوستین به بعد، درباره‌ی اعتبار و ارزش تاریخ بشر کاملاً مانند افلاطون داوری می‌کرد یعنی اعتقاد داشت که هر نوع زندگی دنیوی از اصل و اساس فاسد و تباه است؛ و رستگاری فقط از طریق ویران کردن زندگی این جهانی حاصل می‌شود، این رستگاری اوج فراگرد بزرگ تاریخی و دینی است. اندیشه‌ی مسیحی نمی‌تواند بیگانگی میان نظم الاهی و نظم زمانی امور را رفع کند، این بیگانگی اجتناب‌ناپذیر و بی‌درمان است. فلسفه باید این حقیقت را بپذیرد. همان‌گونه که پاسکال تأکید کرده است در نظر فلاسفه، خدای مسیحیت همیشه امری نامفهوم خواهد بود، زیرا اندیشه‌ی فلسفی نمی‌تواند بدان راه یابد. خدای مسیحیت، خدایی است پنهان و پوشیده در راز. اما هگل در پی گشودن این راز برآمد. آنچه او در فلسفه‌ی تاریخ خویش عرضه می‌کند یک باطل‌نما (paradox) است. این باطل‌نما، «عقلانیت مسیحی» و «خوش‌بینی» مسیحی است. هگل معتقد بود که فقط با این رویه می‌توان دین مسیحی را درک کرد و بدین طریق می‌توان دین مسیحی را نه در معنای منفی‌اش بلکه در معنای مثبتش تفسیر کرد.

خدا خود را در دین مسیحی به ما آشکار ساخته است، او خود را به ما شناسانده است، او دیگر وجودی پنهان یا رازآمیز نیست. امکان شناخت خدا که بدین سان به ما ارزانی شده، ما را به شناختن او مکلف ساخته است.... آن زمان سرانجام خواهد آمد که این فراورده‌ی غنی عقل فعال [= عقل الاهی] اراکه تاریخ جهان به ما عرضه می‌کند بشناسیم.^{۲۰}

اکنون معنای این گفته‌ی هگل را درک می‌کنیم که آنچه او می‌خواست در فلسفه‌ی تاریخ خود انجام دهد توجیه «واقعیتِ تحقیرشده» بود. متفکران مسیحی میان آنچه قلمرو طبیعت و قلمرو فیض (الاهی) نام نهاده بودند تمایز بارزی قائل بودند. حتی نظام سیاسی کانت با تقابل میان «قلمرو طبیعت» و «قلمرو غایات» آغاز می‌شود. اما هگل همه‌ی این تمایزات را مردود می‌داند و چنین تقابلی را نمی‌پذیرد. بنا بر نظر او بینش درست و نظری از تاریخ ما را متقاعد می‌کند که این تقسیم‌بندی تصنعی است. در تاریخ دو عامل «زمان» و «جاودان» از هم جدا نیستند بلکه آن‌ها در هم نفوذ می‌کنند. جاودان آن سوی زمان نیست بلکه برعکس، جاودان را باید در خود زمان یافت. زمان فقط صحنه‌ی تغییر و دگرگونی نیست، بلکه جوهریت دارد. «موضوع این است که جوهری را که درون صحنه‌های زمانی زودگذر است و نیز آن جاودانگی را که در آن‌ها حضور دارد متعین کنیم.»^{۲۱} برخلاف افلاطون، هگل «ایده» را در فضای فوق آسمانی جستجو نمی‌کند بلکه آن را در فعلیتِ زندگی اجتماعی بشر و در مبارزات سیاسی او می‌یابد.

بدین ترتیب در حالی که فقط با مثال روح سر و کار داریم و در تاریخ جهان همه چیز را تجلیات آن می‌دانیم پس در بررسی گذشته - هر قدر هم دوره‌های آن طولانی باشد - باید به آنچه در حال حاضر حضور دارد پردازیم. چون فلسفه با حقیقت سر و کار دارد پس باید به آنچه حضور جاودان دارد پرداخت. هیچ چیزی در گذشته محو نمی‌شود زیرا ایده همیشه حضور دارد و روح همیشه زنده است، برای روح نه گذشته‌ای هست نه آینده‌ای بلکه اکنون ذاتی است [یا زمان حالِ جاودان].^{۲۲}

هگل را از همان آغاز به وحدت وجودی متهم کردند. همه‌ی متکلمان مخالفش چنین تهمتی به او می‌بستند. البته این اتهام چندان بی‌پایه نیست اما باید آن را تحدید و تبیین کرد. اگر وحدت وجود به این معنی است که همه‌ی چیزها در یک تراز قرار دارند و هیچ‌گونه اختلاف و تمایزی در هستی و ارزش ذاتی آن‌ها وجود ندارد باید گفت که نه اسپینوزا وحدت وجودی بوده است نه هگل. در نظام اسپینوزا میان جوهر و اعراض

21. *Philosophy of Right*, Preface. Dyde trans., p. xvii.

22. *Philosophy of History*, [Dover edition] pp. 78-9.

آن و میان امور جاودانی و امور زمانی و میان امور ضروری و امور عَرَضی تمایزی بارز و قاطع وجود دارد. همین مطلب در مورد هگل نیز صادق است. هگل هرگز واقعیت و وجود تجربی را یکی نینگاشت هنگامی که اینهمانی امر واقعی و امر عقلی را به این معنا تفسیر کردند او این تفسیر را کاملاً مغایر با اصل اندیشه‌ی خود دانست.

ما باید به اندازه‌ی کافی هوشمند باشیم که بدانیم... بخشی از وجود، نمود محض است و فقط بخشی از آن واقعیت است. در زندگی عادی هر هوسی، هر خطایی، هر بدی و هر چیزی که ماهیت بدی داشته باشد و نیز هر امر فانی و تباهی‌پذیری را از روی سهل‌انگاری واقعیت می‌نامند. اما حتی احساسات عادی ما بسنده‌اند که ما را از نامیدن هر وجود تصادفی به نام وجود واقعی بر حذر دارند. زیرا منظور ما از وجود تصادفی، وجودی است که اعتباری بیش از ممکن‌الوجود نداشته باشد. پس این وجود تصادفی می‌تواند موجود نباشد. اما در مورد اصطلاح واقعیت، این منتقدان خوب بود این اصطلاح را بدان معنایی که من به کار برده‌ام بررسی می‌کردند. در منطق مفصل خویش [= علم منطق] در میان امور دیگر از واقعیت هم بحث کرده‌ام و آن را دقیقاً نه فقط از امر تصادفی که به هر حال وجود دارد، بلکه حتی از مقولات خویشاوند وجود و دیگر اقسام هستی نیز متمایز ساخته‌ام.^{۲۳}

در واقع هنگامی که درباره‌ی نظام هگل سخن می‌گوییم باید این تمایزات منطقی را در نظر داشته باشیم. هگل میان آن چیزی که واقعیت می‌نامد و آن چیزی که وجودش را بی‌ارزش و بیهوده می‌خواند تمایز بارزی قائل می‌شود.^{۲۴} خصیصه‌ی بارز «وحدت وجودی» هگل همین است. هگل هرگز پیرو اسپینوزا نبوده است، او هرگز یکی بودن خدا با طبیعت را نپذیرفت. در نظام هگل طبیعت، هستی مستقلی ندارد. طبیعت، امر مطلق نیست، بلکه ایده [= خدا] در دیگر بودگی خویش است.

بیشتر باید اعمال و رویدادهای انسانی را از آثار خدا دانست نه طبیعت، خورشید، ماه، جانوران و گیاهان را. طبیعت فی‌نفسه، از لحاظ ایده‌اش، الاهی است. اما وجودش منطبق با صورت معقولش (notion) نیست.... طبیعت،

23. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, § 6.

24. *Philosophy of History*, p. 38.

ایده‌ی با خود بیگانه توصیف شده است. ایده در این شکل دیگر بودگی اش منطبق با خویش نیست.... بنابراین، این دیگربودگی بر امور عَرَضی و تصادفی راه می‌گشاید. و در این وضعیت، عقل نمی‌تواند به همه‌ی تعینات خاص آن راه یابد.^{۲۵}

زندگی راستین ایده یا زندگی حقیقی خدا در تاریخ آغاز می‌شود. در فلسفه‌ی هگل فرمول اسپینوزایی «خدا، طبیعت است» به فرمول «خدا، تاریخ است» مبدل می‌شود.

اما خدا ساختن تاریخ به رویدادهای خاص راجع نمی‌شود بلکه به کل فراگرد تاریخی ارتباط می‌یابد.

این که ایده یا «عقل»، ذات حقیقی و جاودانی قادر مطلق است که خود را در جهان آشکار می‌سازد و همه چیز در این جهان تجلی فرّ و شکوه اوست، موضوعی است که در فلسفه به اثبات رسیده است و در این جا نیز اثبات شده شناخته می‌شود.^{۲۶}

متفکران فلسفی یا کلامی پیشین یعنی کسانی مانند آگوستین قدیس، ویکو یا هر در تاریخ را تجلی الاهی می‌دانستند. اما در نظام هگل تاریخ، نمود صرف خدا نیست بلکه واقعیت اوست: خدا نه تنها تاریخ «دارد» بلکه او، خود تاریخ است.

نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت

مفهوم دولت از مفهوم تاریخ به دست می‌آید. از نظر هگل دولت نه فقط یک بخش یا یک قلمرو خاص بلکه ذات و هسته‌ی واقعی حیات تاریخی است. دولت آغاز و انجام تاریخ است. هگل می‌گوید که قبل از تشکیل دولت یا بی‌آن نمی‌توان از حیات تاریخی سخن گفت.

اقوام ممکن است پیش از آن که به تشکیل دولت برسند، زندگی درازی را پشت سر گذاشته باشند و از برخی جهات توانسته باشند فرهنگ درخشانی خلق کنند.... اما این گستره‌ی ظاهراً طولانی رویدادها خارج از مرزهای تاریخ است....

25. *Encyclopedia*, § 248.

26. *Philosophy of History*, p. 10.

اما فقط دولت است که نخستین بار موضوعی را مطرح می‌کند که نه فقط در خور زبان تاریخ است بلکه با پیشرفت خود، چنین تاریخی را می‌آفریند.^{۲۷}

اگر واقعیت را باید بر حسب تاریخ تعریف کرد نه طبیعت و اگر وجود دولت پیش شرط پیدایش تاریخ است، پس باید در دولت عالی‌ترین و کامل‌ترین واقعیت را دید. هیچ نظریه‌ی سیاسی پیش از هگل برای دولت چنین مقامی قائل نشده بود. در نظر هگل دولت نه فقط نماینده‌ی «روح جهان» بلکه تجسد آن است. در حالی که آگوستین شهر زمینی را شکل تحریف و مسخ‌شده‌ی شهر خدا می‌دانست، هگل دولت زمینی را «ایده‌ی الاهی بدان‌گونه که بر زمین وجود دارد» می‌شناخت. این نوع کاملاً جدیدی از دولت مطلقه بود.

هگل برای نیل به هدف خویش می‌بایست همه‌ی آن موانعی را از میان بردارد که نظریه‌های سیاسی پیش از او آفریده بودند. جنگ او با نظریه‌های حق طبیعی [که معتقد بودند منشأ دولت قرارداد اجتماعی است] از همان سال ۱۸۰۲ با رساله‌ی تحقیقی‌اش، درباره‌ی شیوه‌های علمی بررسی حق طبیعی، آغاز شد؛ و در همه‌ی آثار بعدی‌اش نیز ادامه یافت. تا آغاز سده‌ی نوزدهم این نظر رایج بود که دولت از یک قرارداد منشأ گرفته است. این که چنین قراردادی مقید به شرایط مشخصی است یعنی مقید به موازین حقوقی و اخلاقی است مسلم انگاشته می‌شد. هگل برای اجتناب از چنین مشکلی ناگزیر بود که گام جسورانه‌ای بردارد؛ یعنی خود ایده‌ی «اخلاق» را که برای قرن‌ها رایج بود دگرگون کند. وی اعلام کرد که این ایده‌ی اخلاق صرفاً برداشتی ذهنی است و نمی‌تواند ادعا کند که اعتبار حقیقی عینی دارد.

اخلاق، به آن معنایی که در نظام‌های اخلاقی پیشین مانند نظام کانت یا فیخته فهمیده می‌شد، وانمود می‌کرد که یک قانون کلی است. کانت می‌گوید:

فقط یک فرمان لازم‌الاجرا وجود دارد: بنا بر آن دستوری عمل کن که در عین حال بتوانی بخواهی که آن دستور یک قانون کلی گردد.

اما این فرمان لازم‌الاجرا فقط یک قانون انتزاعی و صوری به ما می‌دهد، قانونی که اراده‌ی فرد را مقید می‌کند اما در برابر واقعیت امور کاملاً ناتوان است. در نظام

کانت جهان اخلاق یا قلمرو غایات در تقابل با جهان طبیعی یعنی جهان علت‌ها و معلول‌ها قرار می‌گیرد. می‌توان وحدت این دو جهان را اصل موضوعه قرار داد؛ اما هرگز نمی‌توان یگانگی این دو را اثبات کرد. اثبات آن آرزوی بیهوده‌ای است. دستور این اخلاق این است: مرگ بر انسان، زنده باد عدالت. فرد در اجرای وظایف اخلاقی خویش باید این جهان را نفی کند و خود را نیز نابود نماید. زیرا سرشت اخلاقی وی با سرشت جسمانی‌اش ناسازگار است. وظیفه‌ی اخلاقی او در کشاکش دائمی با شادی او است.

آگاهی اخلاقی وظیفه را به منزله‌ی واقعیت اساسی می‌گیرد. اما این آگاهی اخلاقی در عین حال در برابر خود آزادی مفروض طبیعت را می‌یابد. این آگاهی به تجربه می‌آموزد که طبیعت به این امر اعتنایی ندارد که او اطمینان حاصل کند که آیا واقعیتش با واقعیت طبیعت منطبق است یا نه. بنابراین، آگاهی اخلاقی کشف می‌کند که طبیعت ممکن است به او اجازه دهد که شادمان شود و ممکن است این اجازه را به او ندهد... از این رو آگاهی اخلاقی دلیلی پیدا می‌کند تا از وضعی که در آن قرار دارد شکایت کند زیرا وضع او عبارت از این است که میان او و وجود [= محیطی که در آن قرار گرفته است] انطباق وجود ندارد. آگاهی اخلاقی از این که صرفاً به صورت وظیفه‌ی اخلاقی درآمده است و محیط نمی‌گذارد که او وظایف خویش و وجود خود را واقعاً تحقق یافته ببیند ناله و فغان می‌کند و این وضع را نوعی بی‌عدالتی می‌داند.^{۲۸}

یکی از هدف‌های دفاع هگل از عدل الهی (theodicy) این است که به این‌گونه ناله و فغان‌های بیهوده پایان دهد. به نظر او این ناله و فغان‌ها از فهم نادرست آنچه واقعیت اخلاقی هست و معنی می‌دهد ناشی می‌شود. نمی‌توان در قانون صوری محض، نظام اخلاقی راستین یا «جوهر» اخلاق را یافت. جوهر اخلاق به معنای بسیار عالی‌اش در واقعیت بالفعل و عملی یعنی در حیات دولت متجلی است. هگل در رساله‌ی خویش، نظام اخلاق مرسوم، برای نخستین بار میان اخلاق (Moralität) یا در واقع اخلاق نظری و اخلاق مرسوم (Sittlichkeit) یا در واقع اخلاق عملی حاکم

در جوامع] تمایز بارزی قائل می‌شود.^{۲۹} وی می‌گوید: «دولت روح مطلق خود بسامانی است که هیچ‌گونه قواعد انتزاعی را در مورد نیک و بد، ننگین و پست، نیرنگ و فریب به رسمیت نمی‌شناسد.»

در این جا همه‌ی ارزش‌ها، مورد تجدیدنظر کامل قرار گرفته‌اند و همه‌ی موازین و معیارهای پیشین واژگون شده‌اند. طبق این ارزیابی مجدد، دولت دیگر هیچ‌گونه تعهد و الزام اخلاقی ندارد. اخلاق برای اراده‌ی فردی معتبر است ولی برای اراده‌ی کلی دولت اعتباری ندارد. اگر دولت وظیفه‌ای داشته باشد آن وظیفه این است که خود را حفظ و حراست کند. هگل در رساله‌ای که درباره‌ی قانون اساسی آلمان است، می‌نویسد:

این اصل مشهور را همه قبول دارند که نفع خاص دولت بزرگ‌ترین هدف است. دولت، روح است که در این جهان سکونت گزیده است و خود را به واسطه‌ی آگاهی، در این جهان متحقق می‌سازد. در حالی که روح خود را در طبیعت فقط به منزله‌ی دیگربودگی یعنی روح در خواب [روحی که به خود آگاه نیست] بالفعل می‌کند.... اما حرکت و سیر خدا در این جهان، دولت را به وجود می‌آورد.... هنگام تصوّر دولت نباید دولت‌های خاص یا نهادهای بخصوصی را در نظر داشته باشیم، بلکه باید ایده یعنی خداوند بالفعل بر زمین را مورد تأمل قرار دهیم.^{۳۰}

از این لحاظ عقیده‌ی هگل نه تنها در تقابل شدید با نظریه‌های پیشین حقوق طبیعی است بلکه در تقابل با نظریه‌های رومانتیک درباره‌ی دولت نیز هست. بی‌شک هگل دین بزرگی از رومانتیسیسم بر گردن دارد. وی برخی از اندیشه‌های اساسی رومانتیسیسم را پذیرفته است. تأثیر هر دو نویسنده‌گان نسل اول رومانتیسیسم در برداشت هگل از تاریخ و در تصوّر وی از «روح ملی» آشکار است. اما نظریه‌ی سیاسی وی بر پایه‌ی اصول کاملاً متفاوتی استوار است. ارتباط وی با اندیشه‌ی رومانتیک در این مورد ارتباطی منفی است. وی نظریه‌های «مکانیکی» را رد می‌کند، زیرا طبق این

۲۹. ترجمه‌های انگلیسی به طرق مختلف کوشیده‌اند که این تمایز را بیان کنند. معمولاً *Moralität* را به *morality* [اخلاق نظری] و *Sittlichkeit* را به *ethicity* [اخلاق مرسوم] برگردانده‌اند. در این مورد، برای نمونه، رجوع کنید به: J. M. Sterrett, *The Ethics of Hegel*, p. 60.

30. *Philosophy of Right*, § 258, Sterrett trans., p. 191; Dyde trans., pp. 244-247.

نظریه‌ها، دولت چیزی جز اراده‌های فردی نیست که این اراده‌های فردی، طبق قیود حقوقی یک قرارداد اجتماعی یا یک قرارداد تسلیم، به هم پیوند یافته‌اند. اما برخلاف این نظریه‌ها، هگل مانند نویسندگان سیاسی رومانتیک تأکید می‌کند که دولت دارای وحدتی «ارگانیک» است. در چنین ارگانیسمی طبق تعریف ارسطو کل همیشه «مقدم» بر اجزایش است. اما نظر هگل درباره‌ی ماهیت این کل ارگانیک تقریباً با نظر همه‌ی نویسندگان رومانتیک فرق دارد. هگل نمی‌توانست اصطلاح «وحدت ارگانیک» را به همان معنایی به کار برد که شلینگ فیلسوف واقعی نهضت رومانتیسیسم به کار برده بود. وحدت مورد نظر هگل یک وحدت دیالکتیکی است؛ یعنی وحدت تقابلی است. این وحدت نه فقط قوی‌ترین تنش‌ها و تقابلهای را مجاز می‌داند بلکه وجود آن‌ها را ضروری می‌شناسد. از این دیدگاه هگل ناگزیر بود که ایده‌آل‌های زیبایی‌شناختی شلینگ یا نوفالیس را رد کند. نوفالیس دولت را «فرد زیبا» نامیده بود. و در مقاله‌ی خود با عنوان مسیحیت یا اروپا رویای اتحاد همه‌ی ملت‌های مسیحی تحت راهنمایی و مرجعیت یک کلیسای کلی و واقعاً «جامع / catholic» را در سر پرورانده بود.^{۳۱} اما این ایده‌آل از صلح سیاسی و آشتی ادیان، ایده‌آل هگل نبود. بنا بر عقیده‌ی هگل لازم است که «جدیت، رنج کشیدن و شکیبایی و کار نفی» وارد اندیشه‌ی سیاسی شود.^{۳۲} نقش منفی حیات سیاسی در واقعیت جنگ نهفته است. از میان بردن یا پایان دادن به جنگ برای حیات سیاسی ضربه‌ی مهلکی است. تصور این که همیشه می‌توان از طریق قانونی، از طریق دادگاه‌های بین‌المللی حکمیت، اختلاف‌های ملت‌ها را حل و فصل کرد اتوپیای محض است. هیچ حکمی وجود ندارد که بتواند در مورد اختلافات میان دولت‌ها داوری کند. اندیشه‌ی کانت مبنی بر این بود که شورایی از ملل تشکیل شود تا بر اساس قدرتی که یکایک دولت‌ها آن را به رسمیت شناخته‌اند بتواند به حل و فصل اختلاف‌های میان دولت‌ها بپردازد و صلح پایدار را برقرار کند. اما از نظر هگل تشکیل چنین شورایی پیش از هر چیز مستلزم اتفاق آرای دولت‌ها است، و چون دولت‌ها همیشه بر اراده‌های مستقل و جزئی متکی‌اند بنابراین حصول چنین اتفاق‌آرایی به سختی امکان‌پذیر خواهد بود.^{۳۳}

۳۱. رجوع کنید به پی‌نویس شماره‌ی ۲۲، ص ۲۸۶ همین کتاب.

32. *Phenomenology of Mind*, Preface, p. 17.

33. Hegel, *Philosophy of Right*, § 333. Dyde trans., 338

چون دولت‌ها از لحاظ حفظ و حراست وجود خویش به منزله‌ی اراده‌های جزئی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و از آن جا که اعتبار معاهدات منوط به همین اراده‌های جزئی است و چون محتوای اراده‌ی جزئی هر دولت، رفاه خویش است، پس در مناسبات میان یک دولت با دولت دیگر همین رفاه جزئی، عالی‌ترین قانون را تشکیل می‌دهد.^{۳۴}

هگل از همان آغاز دوره‌ی جوانی خویش همه‌ی آرمان‌های «انسان‌دوستی» را رد نمود و اعلام کرد که «عشق کلی به نوع بشر» چیزی بیش از یک «اختراع بی‌معنی» نیست. چنین عشقی که هیچ‌گونه موضوع واقعی و ملموسی ندارد، عشقی سطحی و غیرطبیعی است.^{۳۵} بهتر است که همه‌ی معایب باطنی حیات سیاسی واقعی را بپذیریم تا آن که به چنین کلی‌بافی‌های مبهمی پردازیم.

گرچه هر دولتی بنا بر اصول این یا آن شخص ممکن است در مانده خوانده شود – و هرچند باید این یا آن عیب را در آن دولت پذیرفت – با این همه اگر آن دولت در شمار دولت‌های تکامل یافته و پیشرفته‌ی زمان ما باشد، همیشه عناصر اساسی وجود حقیقی خویش را داراست. اما چون کشف قصور از فهم خصایص مثبت آسان‌تر است، می‌توان به آسانی در دام خطای ندیدن ارگانیزم درونی خود دولت افتاد و فقط به جنبه‌های بیرونی و عارضی آن توجه کرد. دولت اثر هنری نیست بلکه در این جهان به سر می‌برد و بنابراین در قلمرو گزینش و تصادف و خطا قرار دارد. از این رو رفتار بد اعضای آن می‌تواند سیمای آن را از بسیاری جهات کریه جلوه دهد. [اما از یاد نباید برد که] بدشکل‌ترین آدم مانند یک جنایتکار، یک ورشکسته یا یک مفلوج هنوز هم انسان است. این عامل ایجابی یعنی زنده بودن [این بدشکل‌ترین آدم] به رغم همه‌ی معایب و نقایص بر جای مانده است. و ما نیز در این جا فقط با این عامل ایجابی [در دولت] سر و کار داریم.^{۳۶}

34. *Idem*, § 336. Dyde trans., p. 339.

35. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, pp. 295, 323.

36. *Philosophy of Right*, § 258. Sterret trans., pp. 191 L; Dyde trans., p. 247.

هگل برخلاف نوفالیس به زیبایی دولت علاقه‌مند نیست بلکه به «حقیقت» آن توجه دارد. بنا بر نظر وی حقیقت دولت یک حقیقت اخلاقی نیست بلکه «حقیقتی است که در قدرت جای دارد».

مردمان چنان ابله‌اند که بر اثر اشتیاقی که به آزادی وجدان [conscience / عقیده] و آزادی سیاسی دارند حقیقتی را که در قدرت نهفته است از یاد می‌برند.

این مطالب در سال ۱۸۰۱ یعنی حدود صد و پنجاه سال پیش نوشته شده است؛ اما روشن‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین برنامه‌ی فاشیسم را در بردارد که تا کنون به قلم نویسنده‌ای، سیاسی و فلسفی، به رشته‌ی تحریر درآمده است. همین اصل نه تنها در مورد اعمال ملت‌ها و دولت‌ها بلکه در مورد آن افراد استثنایی که مسیر جهان سیاست را تعیین می‌کنند و سازندگان واقعی تاریخ‌اند نیز صادق است. آنان از همه‌ی قیود اخلاقی آزادند. سنجش کردار آنان با موازین معهود ما مسخره است. در نظام هگل پرستش دولت با قهرمان‌پرستی ترکیب می‌شود. عظمت یک قهرمان هیچ ربطی به «فضایل» او ندارد. چون عظمت، قدرت معنی می‌دهد. آشکار است که عظمت رذیلت، درست به همان اندازه‌ی عظمت فضیلت است. بینش اخلاق انتزاعی به تفسیر «روان‌شناختی» تاریخ می‌انجامد. چنین تفسیری می‌کوشد تا همه‌ی اعمال بزرگ و قهرمانان را با فرو کاستن آن‌ها به انگیزه‌های متوسط و خرد روان‌شناختی، کوچک جلوه دهد.

این نظر روان‌شناختی، نظر نوکران و پیشخدمتان است، از نظر اینان، هیچ انسانی قهرمان نیست، اما نه به این دلیل که قهرمانی وجود ندارد بلکه به این دلیل که اینان نوکر و پیشخدمت‌اند.^{۳۷}

هگل همیشه با تحقیر بسیار در مورد چنین تفسیری از تاریخ سخن می‌گفت. البته خود هگل درباره‌ی بیشتر انگیزه‌های اعمال بزرگ سیاسی هیچ توهمی ندارد؛ و هرگز نمی‌کوشد که این انگیزه‌ها را «ایده‌آل» کند. در این جا نیز هگل بسیار دور از خوش‌بینی سطحی است. وی می‌داند که جاه‌طلبی‌های شخصی نه تنها در انجام همه‌ی اعمال بزرگ سیاسی سهم دارند بلکه در بیشتر موارد نیروی محرک واقعی‌اند.

37. *Idem*, § 124. Sterrett trans., p. 113; Dyde trans; p. 120.

اما این موضوع از ارزش اعمال بزرگ سیاسی ذره‌ای نمی‌کاهد بلکه برعکس به ارزش‌شان می‌افزاید. آن کس که از شورهای انسانی با لحن تحقیرآمیزی سخن می‌گوید، در مقابل خصلت واقعی روند تاریخی چشم‌های خود را فرو بسته است. آن نیرویی که موجب همه‌ی اعمال انسانی می‌شود و به آن‌ها وجود متعینی می‌بخشد، نیاز و غریزه و میل و شور انسانی است. حتی مطلق وجود شخصی این است که خود را در فعالیت و کار خویش ارضاء کند.

پس می‌گوییم که هیچ عملی بدون دل بستگی اشخاص به آن، انجام نمی‌گیرد و اگر دل بستگی [یا علاقه] را شور بنامیم می‌توانیم به ضرر قاطع بگوییم که هیچ کار بزرگی در این جهان بدون شور انجام نمی‌گیرد. از این رو دو عنصر وارد موضوع بررسی ما می‌شوند، یکی ایده [= عقل، حکمت الاهی] و دیگری پیچیدگی شورهای انسانی. آن یکی تار و این یکی پود نقشی پرنگار تاریخ جهان است.

اخلاق‌گرایان انتزاعی، شور را چیزی مذموم و کم و بیش غیر اخلاقی می‌دانند. اما در این جا نیز هگل برداشت ماکیاولی را از فضیلت می‌پذیرد. «فضیلت» به معنی نیرو و قوت است. و در زندگی انسان هیچ انگیزه‌ای قوی‌تر و نیرومندتر از شورهای بزرگ نیست. ایده، چنانچه همه‌ی شورهای انسانی را به کار نمی‌گرفت، نمی‌توانست خود را در تاریخ متحقق سازد.

بدین ترتیب دل بستگی و علاقه‌ی خاص یا هیجان و شور از تحوّل فعال یک اصل کلی [= ایده، عقل الاهی] جدایی ناپذیر است. زیرا امر کلی از امر جزئی و متعین و از نفی آن ناشی می‌شود. امر جزئی با همانند خود می‌ستیزد و در جریان این ستیزه برخی از آن‌ها آسیب می‌بینند یا نابود می‌شوند. ولی ایده‌ی کلی به صحنه‌ی ستیزه و نبرد و خطر وارد نمی‌شود و برکنار از صحنه‌ی نبرد و مصون از هرگونه برخورد و آسیب بر جای می‌ماند. این را می‌توان نیرنگ عقل نامید. زیرا عقل با این نیرنگ، شورها را به جای خود [در به حرکت درآوردن تاریخ] به کار می‌گمارد. و گرچه ایده‌ی کلی، از طریق ستیزه‌ی امور جزئی با یکدیگر، وجودش تحقق می‌یابد، اما در این میان تاوان و تلفات را امور جزئی می‌دهند.^{۳۸}

هگل بر اساس چنین بینشی از تاریخ جهان تمایز رایجی را که میان اعمال «غیرپرستانه» و اعمال «خودپرستانه» وجود داشت از میان می‌برد. برداشت «غیراخلاقی» نیچه موضوع تازه‌ای نبود، زیرا در نظام هگل می‌شد پیش‌درآمد آن را شنید.

نخستین نگاه به تاریخ ما را متقاعد می‌کند که اعمال مردان از نیازها، شورها و خصایص و استعدادهای آنان ناشی می‌شود. و نیز ما را وامی‌دارد تا معتقد شویم که چنین نیازها و شورها و دل‌بستگی‌ها تنها انگیزه‌های عمل یعنی عوامل مؤثر در صحنه‌ی عمل‌اند. در میان این علایق شاید بتوان هدف‌های آزادی‌خواهانه یا کلی را نیز یافت. یعنی آن شورها و دل‌بستگی‌ها می‌توانند از نوع نیک‌خواهی و میهن‌پرستی والایی نیز باشند. اما چنین فضایل و بینش‌های کلی در مقایسه با امور جهان و کردارش بی‌قدر و بی‌ارج‌اند... از سوی دیگر شورها و مقاصد خصوصی و ارضای خواهش‌های خودخواهانه مؤثرترین انگیزه‌های عمل‌اند. نیروی آنان در این است که به هیچ یک از محدودیت‌هایی که عدالت و اخلاق بر آن‌ها تحمیل می‌کنند گردن نمی‌نهند. این انگیزه‌های طبیعی تأثیر مستقیم‌تری بر بشر دارند تا آن انضباط ساختگی و ملال‌آوری که بر آن است که امور را انتظام بخشد و خویشتن‌داری و قانون و اخلاق را حاکم گرداند.^{۳۹}

هگل هیچ ترسی از خودپرستی نداشت. وی نخستین متفکر فلسفی بود که نه تنها خودپرستی را شری ناگزیر دانست بلکه آن را به مقام یک اصل «ایده‌آل» نیز بالا برد و مفهوم خودپرستی مقدس را ارائه داد که پس از وی نقش قاطع و مصیبت‌باری در حیات سیاسی جدید ایفا کرده است. درست است که پس از هگل جای این تأکید تغییر کرد. اما او خود، افراد را عروسک‌انی در خیمه‌شب‌بازی بزرگ تاریخ جهان می‌شناخت. بنا بر عقیده‌ی هگل عقل (idea) نویسنده و کارگردان نمایش تاریخ جهان است. افراد جز «عوامل روح جهان» چیز دیگری نیستند.^{۴۰} بعدها وقتی که مابعدالطبیعه‌ی هگل نفوذ و نیروی مؤثر خود را از دست داد این برداشت نیز وارونه شد. یعنی «ایده» به صورت عوامل افرادی درآمد که «رهبران» واقعی هستند. نظریه‌ی

39. *Idem*, p. 21.40. *Idem*, p. 32.

سیاسی هگل حدّ فاصل دو جریان اندیشه است و نقطه‌ی عطف دو عصر، دو فرهنگ و دو ایدئولوژی را نشان می‌دهد؛ مرز میان قرن هجدهم و قرن نوزدهم است. هگل قویاً معتقد بود که هیچ متفکری نمی‌تواند فراتر از زمان خویش رود.

فلسفه، زمان خویش است به صورتی که در اندیشه‌ها دریافت شده است، از این رو این پندار که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان کنونی خود [یا از وضعی که در آن قرار دارد] فراتر رود همان قدر احمقانه است که گمان کنیم فرد می‌تواند از زمان خود بیرون بجهد یا از این سوی مجسمه‌ی رودس پریده در آن سوی فرود آید.

این سخن تفاوت بارز میان روح عصر روشنگری و روح جدید قرن نوزدهم را بیان می‌کند. نویسندگان دایرةالمعارف و کانت هیچ کدام باکی نداشتند که برخلاف زمان خویش بیندیشند. آنان می‌بایست با رژیم کهن بجنگند و عقیده داشتند که در این مبارزه، فلسفه به‌عنوان یکی از نیرومندترین سلاح‌ها شرکت دارد. اما هگل دیگر نمی‌توانست چنین نقشی را به فلسفه محول کند. او فیلسوف تاریخ شده بود. اندیشه‌ی فلسفی می‌تواند تاریخ را توصیف و بیان کند اما نمی‌تواند آن را بیافریند یا دگرگون سازد. «تاریخ‌گرایی» هگل و «خردگرایی» او لازم و ملزوم یکدیگرند. این دو یکدیگر را شرح می‌دهند و تفسیر می‌کنند. همین موضوع یکی از بزرگ‌ترین امتیازات و در عین حال یکی از محدودیت‌های اساسی نظریه‌ی سیاسی هگل است. به نظر می‌رسد که نظریه‌ی سیاسی هگل حاصل اندیشه‌ی نظری [یا انگارشی] محض و نقطه‌ی اوج آن باشد. اما همیشه در میان این انگارش‌ها ضربان قلب حیات بالفعل سیاسی را احساس می‌کنیم. همین نکته به همه‌ی مفاهیم هگلی، به رغم کلی بودنشان، وجهه و رنگ ویژه‌ای می‌بخشد. در نظام هگل همه‌ی مفاهیم پیشین از لحاظ معنا دگرگون می‌شوند. هر متفکر قرن هجدهمی می‌توانست با این تعریف هگل از تاریخ جهان که آن را «پیشرفت در جهت آگاهی از آزادی» می‌نامید هم‌رأی باشد. اما در واقع این کانت بود نه هگل که برای نخستین بار این تعریف را ارائه داد.^{۲۱} اما در نظام هگل اصطلاح «آزادی» و اصطلاح «پیشرفت» و حتی اصطلاح «آگاهی» دیگر همان معنایی را ندارند که در نظام کانت داشتند.

41. See Kant's treatise *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), "Werke", ed. E. Cassirer, IV, 149 ff.

آنچه را هگل در کانت و فیخته مورد اعتراض قرار می‌دهد این است که ایده‌آلیسم این دو، صرفاً ایده‌آلیسم «ذهنی» [یا شخص - بنیاد (subjective)] است. بنا بر نظر هگل چنین ایده‌آلیسمی به ما فلسفه‌ای بازتابی (reflexionsphilosophie) می‌دهد نه فلسفه‌ای از واقعیت. نظریه‌ی هگل را به عنوان ثمره‌ی اندیشه‌ی «سازنده» ستوده‌اند و یا از آن انتقاد کرده‌اند. اما این نظریه دیگر بدان معنا سازنده نیست که نظام‌های فلسفی قرن هجدهم سازنده بودند، بلکه بیشتر نظامی نظری است، زیرا خود را با تفسیر واقعیت تاریخی موجود قانع می‌کند. کانت می‌گفت که فهم انسانی، قوانین طبیعت را نمی‌یابد بلکه خود فهم انسانی منبع قوانین طبیعت است. «فهم، قوانین (از پیشی) خود را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه آن قوانین را به طبیعت تجویز می‌کند.»^{۴۲} از نظر کانت همین اصل در مورد اخلاق نیز صادق است. در این جا انسان آن قوانینی را که اراده‌ی خداوند یا هر مرجع [مذهبی یا سیاسی] دیگری به وی تحمیل کرده باشد نمی‌پذیرد. اراده‌ی هر موجود بخردی «به طور کلی اراده‌ی قانون‌گذاری» است. یک موجود بخرد از هیچ قانونی اطاعت نمی‌کند مگر آن که خود او نیز همان قانون را وضع کرده باشد.^{۴۳} در نظام فلسفی فیخته این خودمختاری اراده‌ی هر انسان بخردی، عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعی شد.

هگل، ایده‌آلیسم کانت و فیخته را رد نمی‌کند و آن‌ها را منسوخ شده نمی‌داند و ارزش ایده‌آل‌های سیاسی انقلاب فرانسه را نیز دست کم نمی‌گیرد. هگل در دوران جوانی خویش عمیقاً تحت تأثیر ایده‌آل‌های انقلاب فرانسه قرار گرفته بود و هنگامی که هنوز دانشجوی مدرسه‌ی دینی در توپینگن بود، نخستین اخبار انقلاب فرانسه به آلمان رسید. هم هگل و هم دوستانش شلینگ و هولدرلین با شور و شوق از این اخبار استقبال کردند. حتی بعدها که هگل مخالف سرسخت انقلاب فرانسه شد هرگز در مقام یک دشمن سوگندخورده از آن سخن نگفت.

این مفاهیم کلی... یعنی قوانین طبیعت و جوهر آنچه حق و نیک است خرد نام گرفته‌اند. به رسمیت شناختن اعتبار این قوانین [طبیعی یا حقوقی طبیعی] را

42. Kant, *Prolegomena*, § 36, cf. *Critique of Pure Reason* (1st ed.), p. 127.

43. See Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, English T. K. Abbott trans., (6th ed., London, Longmans, Green & Co., 1927), pp. 50 ff.

روشنگری نامیدند. این جنبش از فرانسه به آلمان نیز رخنه کرد و جهان تازه‌ای از اندیشه‌ها آفرید. این معیار مطلق - که جایگزین همه‌ی مراجعی می‌شود که بر پایه‌ی اعتقاد دینی یا حقوق موضوعه قرار دارند - حکمی است که خود خرد درباره‌ی آنچه باید باور داشت یا از آن تبعیت کرد صادر می‌کند.... گفتنی است که همین اصل یعنی خرد نظری در آلمان، در فلسفه‌ی کانت، مورد قبول واقع شده است. این کشف از لحاظ ژرف‌ترین معانی وجود و آزادی بسیار عظیم است. اکنون آگاهی از خرد شالوده‌ی پیکر سیاسی [= دولت] را تشکیل می‌دهد و از این طریق فلسفه بر امور حاکم شده است. می‌گویند که انقلاب فرانسه از فلسفه برخاسته است و بی‌دلیل نیست که فلسفه را حکمت جهان‌نگری نامیده‌اند. زیرا فلسفه نه فقط حقیقتی در خود و برای خود است و ذات بودن ناب است بلکه حقیقتی است که به صورت زنده در امور این جهان تجلی می‌یابد.... این اندیشه، یعنی ایده‌ی حق [= ایده‌ی حقوق طبیعی بشر] یکباره و یکجا اقتدار خود را اعمال کرد و چارچوب کهن بی‌عدالتی نتوانست در برابر حمله‌ی سخت آن ایستادگی کند [و فروریخت]. از این رو یک قانون اساسی در انطباق با مفهوم حقوق [طبیعی بشر] استقرار یافت و همه‌ی قانون‌گذاری‌های آینده باید بر همین اساس صورت گیرند. از زمانی که خورشید در سپهر جای گرفته است و سیارات گرداگردش می‌گردند هرگز این سخن درک نشده بود که وجود انسان در سر او یعنی در اندیشه‌ی او است و انسان با الهام گرفتن از اندیشه است که واقعیت را می‌آفریند.... این واقعه [یعنی انقلاب فرانسه] سپیده‌دم معنوی باشکوهی بود. همه‌ی متفکران در جشن و شادمانی عصر شرکت داشتند. در این دوره عواطفی که از خصایصی بلندپایه برخوردار بودند ذهن مردمان را منقلب ساختند. شور و شوقی معنوی سراسر جهان را به لرزه درآورد. گویی میان قلمرو الاهی و قلمرو امور دنیوی برای نخستین بار آشتی صورت گرفته بود.^{۴۴}

مردی که می‌توانست چنین سخن بگوید یک مرتجع صاف و ساده نبود. هگل نه تنها بصیرتی ژرف درباره‌ی سرشت حقیقی انقلاب فرانسه و همه‌ی ایده‌آل‌های جنبش روشنگری داشت بلکه احترام عمیقی نیز برای آن‌ها قائل بود. اما معتقد نبود

که این اندیشه‌ها (ideas) برای سامان دادن به جهان اجتماعی و سیاسی وسایل بسنده‌ای باشند.

آنچه را هگل در کانت و فیخته و انقلاب فرانسه قابل اعتراض می‌داند این است که آن‌ها مفهومی از آزادی را اعلام کرده و به کرسی نشانده‌اند که مفهومی «صرفاً صوری» است. اما معنای این «صوری بودن» چیست؟ در این جا «صوری بودن» به این معنی است که اندیشه در حین یافتن خود و اظهار وجود، تماس خویش را با جهان واقعی از دست می‌دهد. جهان واقعی، جهان تاریخی است. و همه‌ی آنچه انقلاب فرانسه موفق به انجامش شد این بود که نظم و ترتیب تاریخی امور را نفی کرد و از میان برد. چنین بیگانگی از امور و ایجاد چنین پریشانی در امور را هرگز نمی‌توان سازشی میان امور «واقعی» و عقلانی نامید. ترسیم یک تصویر ایده‌آلی از امور یعنی گذاشتن یک «باید باشد» در برابر جهان تاریخی امور، وظیفه‌ی فلسفه نیست. چنین ایده‌آلیسمی بیهوده و باطل است. از این رو هگل مدعی یک ایده‌آلیسم «عینی» می‌شود و این نوع ایده‌آلیسم دیگر به اندیشه‌ها آن‌گونه نمی‌نگرد که گویی فقط آن‌ها هستند که ذهن بشر را اشغال می‌کنند. وی اندیشه‌ها را در واقعیت یعنی در سیر رویدادهای تاریخی جستجو می‌کند.^{۴۵}

این اصل در قلمرو سیاست بالفعل و عملی به پی‌آمدهایی انجامید که گاهی اوقات شدیداً قابل اعتراض‌اند. هگل می‌توانست خود را تقریباً با همه چیز سازش دهد فقط به این شرط که قدرت آن چیز حقانیت آن را اثبات کرده باشد. ناپلئون در سال ۱۸۰۶ پس از آن که ارتش پروس را در جنگ ینا شکست داد از ینا دیدن کرد، هگل از این واقعه با اشتیاق بسیار سخن گفت و در یکی از نامه‌های خود نوشت: «امپراتور، این روح جهان را دیدم که در خیابان‌ها اسب می‌راند.» اما بعداً درباره‌ی ناپلئون به گونه‌ای کاملاً متفاوت قضاوت کرد. زیرا ناپلئون شکست خورده و تبعید شده بود و پروس قدرت مسلط در آلمان گشته بود. «روح جهان» به بخش دیگری از پیکر سیاسی نقل مکان کرده بود. از این پس هگل «فیلسوف دولت پروس» شد. هنگامی که در مقام پروفیسور به دانشگاه برلین دعوت شد، اعلام کرد که دولت پروس «مبتنی بر عقل» است.^{۴۶}

45. *Idem*, pp. 9 L

۴۶. رجوع کنید به سخنرانی هگل به مناسبت احراز مقام کرسی استادی در دانشگاه برلین در

اما بی‌انصافی است چنانچه هگل را به فرصت‌طلبی محض سیاسی متهم کنیم. او ابن‌الوقتی نبود که بادیان‌های کشتی خود را در جهت وزش باد حزب قوی‌تر به اهتزاز درآورد. همان‌گونه که نشان دادیم وی همیشه میان آنچه وجود «واقعی» دارد و آنچه «وجودش باطل» است تمایز بارزی به عمل می‌آورد.^{۲۷} اما چگونه می‌توانیم این تمایز را در زندگی سیاسی و تاریخی خود به کار ببریم؟ و چگونه می‌توانیم در جهان انسانی آنچه را جوهری است از آنچه عَرَضی است و آنچه را نمود و گذرا است از آنچه واقعی و پایدار است بازشناسیم؟ نظام هگلی می‌تواند تنها یک پاسخ به این پرسش بدهد. تاریخ جهان، حَکَم جهان است؛ هیچ چاره‌ی دیگری نیست جز این که بدین عالی‌ترین دادگاه رجوع کنیم؛ حُکَم این دادگاه مصون از خطا و بدون فرجام‌خواهی است. حتی «روح‌های ملی» نمی‌توانند از این حُکَم سرپیچی کنند.

روح یک ملت فرد زنده‌ای است که فعلیت عینی و خودآگاهی خود را در جزئیت [در مقابل کلیت و جهان‌شمول بودن] دارد. و به علت همین جزئیت، روحی است محدود و متناهی. سرنوشت و اعمال دولت‌ها در مناسبات‌شان با یکدیگر، دیالکتیکی مرئی سرشت متناهی این روح‌ها را تشکیل می‌دهند. از این دیالکتیک، روح کلی (روح جهان، روح نامتناهی) خویشتن را به وجود می‌آورد. این روح دارای بالاترین حق است. و این حق را بر روح‌های فرو مرتبه‌تر در تاریخ جهان تحمیل می‌کند. تاریخ جهان، دادگاه حَکَمیت جهان است.^{۲۸}

اگر ما تأثیر فلسفه‌ی هگل را بر تحولات بعدی اندیشه‌ی سیاسی مطالعه کنیم درمی‌یابیم که یکی از بینش‌های اساسی وی کاملاً وارونه شده است. از این لحاظ هگلیانیسم یکی از بارزترین پدیدارهای تناقض‌آمیز در حیات فرهنگی جدید است. برای نشان دادن خصلت دیالکتیکی تاریخ شاید هیچ مثالی تکان‌دهنده‌تر و بهتر از

→ بیست و دوم اکتبر ۱۸۱۸ در:

"*Sämtliche Werke*", VI, xxxv - xl,

و در:

Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften, ed. G. Lasson (2d ed. Leipzig, Felix Meiner, 1905), pp. lxxi - lxxvi.

۴۷. رجوع کنید به ص ۳۸۰ همین کتاب.

48. *Philosophy of Right*, § 340. Dyde trans., p. 341.

سرنوشت خود نظام هگل نباشد. اصلی که هگل از آن دفاع می‌کرد به اصل متقابل خود تبدیل شد. به نظر می‌آمد که منطق و فلسفه‌ی هگل پیروزی «امر عقلانی» باشد. تنها اندیشه‌ای که فلسفه با خود می‌آورد مفهوم ساده‌ی خرد است، یعنی تاریخ جهان روندی عقلانی را به ما ارائه می‌دهد. اما سرنوشت تراژیک هگل این بود که وی، ناآگاهانه، غیرعقلانی‌ترین نیروهایی را که تا به حال در حیات اجتماعی و سیاسی بشر ظهور کرده‌اند از بند رها کرد. هیچ نظام فلسفی دیگری به اندازه‌ی نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت که آن را «ایده‌ی الاهی که بر زمین حضور دارد» می‌نامید راه را برای پیروزی فاشیسم و امپریالیسم هموار نکرده است. حتی این اندیشه که در هر دوره‌ای از تاریخ، یک ملت و فقط یک ملت وجود دارد که نماینده‌ی روح جهان است و این ملت این حق را دارد که بر دیگر ملت‌ها فرمان براند، نخستین بار از هگل شنیده شد.

روح جهان در پیشروی خود، به هر قومی، وظیفه‌ی یافتن رسالت خود را محول می‌کند. بدین سان در تاریخ جهان، هر ملتی به نوبت خود در دورانی غالب است (و آن ملت فقط یک بار می‌تواند چنین دورانی را بسازد). در برابر حق مطلق یک ملت که حامل تکامل روح جهان در مرحله‌ی کنونی باشد روح‌های دیگر ملت‌ها، مطلقاً از هیچ حقی برخوردار نیستند. و این‌ها و نیز آنانی که دورانشان در تاریخ سپری شده است، دیگر در تاریخ جهان به چیزی گرفته نمی‌شوند.^{۴۹}

پیش از این هرگز هیچ فیلسوفی در مرتبه و مقام هگل بدین شیوه سخن نگفته بود. در دهه‌های نخست سده‌ی نوزدهم ظهور آرمان‌های ناسیونالیستی و نفوذ روزافزون آن‌ها را می‌یابیم اما این پدیدار، رویدادی نو در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی بود، رویدادی که آستن عواقب دوررس و خوفناکی بود، چون یک نظام اخلاق و یک فلسفه‌ی حقوق از چنین ناسیونالیسم امپریالیستی بی‌رحمانه‌ای دفاع کرد یعنی هگل اعلام کرد که در مقابل آن ملتی که در یک دوره‌ی تاریخی به خصوص باید یگانه «عامل روح جهان» شناخته شود روح‌های دیگر ملت‌ها «مطلقاً از هیچ حقی» برخوردار نیستند. اما یک نکته هست که فرق میان نظریه‌ی هگل و نظریه‌های امروزی درباره‌ی دولت توتالیتر را آشکار می‌کند. درست است که هگل دولت را از همه‌ی قیود اخلاقی رها کرد و اعلام داشت که هنگامی که از مسائل زندگی

49. *Idem*, § 347. Sterrett trans., 209. Dyde trans., pp. 343 f.

خصوصی و سلوک شخصی به سلوک دولت‌ها می‌رسیم قواعد اخلاقی، کلیت ادعایی خود را از دست می‌دهند، اما در نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت، قیود دیگری بر جای می‌ماند که دولت نمی‌تواند از آن‌ها سرپیچی کند. در نظام فلسفی هگل، دولت به حوزه‌ی «روح عینی» تعلق دارد. اما این حوزه فقط یک عنصر یا یک مرحله از روند فعلیت بخشیدن ایده به خود خویش است. در روند دیالکتیکی، این حوزه در می‌گذرد و جایش را به حوزه‌ی متعالی‌تری که هگل آن را قلمرو «ایده‌ی مطلق» می‌نامد می‌دهد. ایده خود را در سه عنصر یا سه قلمرو توسع می‌دهد: هنر، دین و فلسفه. روشن است که از نظر هگل دولت نمی‌تواند این عالی‌ترین فرآورده‌های فرهنگی را به منزله‌ی وسایلی صرف برای مقاصد خود به کارگیرد. آن‌ها غایاتی فی‌نفسه [در خود] هستند که باید حرمت‌شان را نگاه داشت و در پرورش‌شان کوشید. درست است که آن‌ها بیرون از دولت وجودی جداگانه ندارند، زیرا انسان نمی‌تواند فرآورده‌های فرهنگی را بدون سازمان دادن حیات اجتماعی خود [که این نیز با تشکیل دولت امکان‌پذیر می‌شود] توسع دهد، با این همه این شکل‌های حیات فرهنگی معنا و ارزش مستقلی دارند. آن‌ها را نمی‌توان تحت حکمیت بیگانه [یعنی دولت] قرار داد. همچنان که هگل می‌گوید دولت «در قلمرو محدود و متناهی» قرار دارد و در آن جا بر جای می‌ماند.^{۵۰}

بنابراین بر فراز حوزه‌ی روح عینی که در دولت تجسد یافته است حوزه‌ی عالی‌تری قرار می‌گیرد که قدرتی معنوی و از این رو قدرتی بلندنظر است. این حوزه هرگز نمی‌کوشد تا دیگر نیروهای معنوی را سرکوب کند بلکه آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد و آزادشان می‌گذارد.

عالی‌ترین هدفی که دولت می‌تواند بدان دست یابد این است که هنر و علم رشد کنند، و تا آن حد که روح قومی گنجایش دارد، ارتقاء یابند. هدف اصلی دولت همین است. اما این هدف را نباید همچون کاری بیرون از [حوزه‌ی هنر و علم] در نظر گرفت بلکه به این هدف باید از درون خود همین حوزه‌ی هنر و علم دست یافت.^{۵۱}

50. *Encyclopedia*, § 483.

51. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Georg Lasson, "Sämtliche Werke", VIII-IX

هگل نه تنها از قدرت دولت بلکه از «حقیقت» آن نیز سخن می‌گفت. وی ستایشگر بزرگ «آن حقیقتی [بود] که در قدرت جای دارد.» اما هگل این قدرت را با نیروی محض مادی (physical) درهم نمی‌آمیخت. وی به خویی می‌دانست که افزایش ثروت مادی و قدرت فیزیکی را نباید به منزله‌ی معیار ثروت و تندرستی دولت شناخت. وی این نظر را در قطعه‌ای از کتاب علم منطق خویش مورد تأکید قرار می‌دهد. همان‌گونه که هگل خاطر نشان می‌کند توسعه‌ی قلمرو خاک یک دولت چه بسا آن را تضعیف کند یا موجبات تغییر شکل حکومت را فراهم آورد و از این رو سرآغاز زوال آن گردد.^{۵۲}

هگل حتی در رساله‌ی خویش، درباره‌ی قانون اساسی آلمان، تأکید می‌کند که نیروی یک کشور نه در کثرت جمعیت و جنگاوران آن جای دارد نه در وسعت خاک آن. ضمانت بقا و اجرای قانون اساسی یک حکومت «در روح آن ملت و در تاریخ آن ملت جای دارد. و این دو، قوانین اساسی [یا شکل حکومت‌ها] را ساخته‌اند و خواهند ساخت.»^{۵۳} اما از نظر هگل روح متمکن در یک ملت را نمی‌توان به خدمت اراده‌ی یک حزب سیاسی یا اراده‌ی یک رهبر درآورد. از این لحاظ چنانچه وی [زنده بود] برداشت‌های امروزی از دولت «توتالیتیر» را مردود می‌دانست و از آن برداشت‌ها احساس بیم و نفرت می‌کرد. و دلیل دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد چرا هگل نمی‌توانست در این نظریات [یعنی نظریه‌های مربوط به دولت توتالیتیر] سهمی باشد. یکی از هدف‌های اصلی و شرایط بنیادی [بقای] دولت توتالیتیر یکسان کردن و هم‌سطح‌سازی است. دولت توتالیتیر برای بقای خود باید دیگر شکل‌های حیات اجتماعی و فرهنگی را نابود و همه‌ی تمایزات را محو کند. بنا بر نظر هگل محو این شکل‌ها و این تمایزات هرگز نمی‌تواند به وحدت ارگانیک راستین بینجامد. از این هم‌سطح‌سازی و محو کردن، فقط وحدتی «انتزاعی» حاصل می‌شود که وی همواره چنین وحدتی را مردود می‌شمرد. زیرا از نظر او، وحدت واقعی، تفاوت‌ها را محو و نابود نمی‌کند بلکه آن‌ها را پاس می‌دارد و حفظ می‌کند. گرچه هگل قویاً مخالف ایده‌آل‌های انقلاب فرانسه بود اما عقیده داشت که اگر به بهانه‌ی تقویت قدرت و

→ (Leipzig, F. Meiner, 1919-20), 628.

52. *Science of Logic*. English trans. by W. H. Johnston and L. G. Struthers (London, George Allen & Unwin, 1929), I, 354.

53. *Encyclopedia*, § 540.

وحدت دولت همه‌ی تمایزات در پیکر سیاسی و اجتماعی از میان بروند، این به معنای پایان آزادی خواهد بود. «قانون بنیادی برای واقعیت بخشیدن به آزادی و عمیق کردن آن این است که برای هر کاری که به منافع عمومی دولت ارتباط پیدا می‌کند، هر جا که این منافع اساساً از یکدیگر متمایز باشند، باید آن‌ها را از یکدیگر منفک و برای هر یک سازمان جداگانه‌ای ایجاد کرد. زیرا آزادی وقتی عمق دارد که در تمامیت خویش متمایز و تفکیک‌شده باشد و این تمایزات به منصفی ظهور برسند.»^{۵۴}

هگل می‌توانست دولت را بستاید و از آن تجلیل کند. حتی می‌توانست دولت را تا مقام خدایی بالا ببرد. اما میان ایده‌آلی کردن قدرت دولت در نظریه‌ی هگل و آن نوع بت‌سازی از دولت که مشخصه‌ی نظام‌های توتالیتر امروزی است فرق بارز و آشکاری وجود دارد.

فصل هجدهم

فنّ اسطوره‌های سیاسی جدید

هرگاه بکوشیم که اسطوره‌های معاصر را تجزیه کنیم و عناصر سازنده‌ی آن‌ها را بازشناسیم درمی‌یابیم که هیچ چیز کاملاً تازه‌ای در آن‌ها وجود ندارد. پیشینیان همه‌ی این عناصر را به خوبی می‌شناختند. نظریه‌ی قهرمان‌پرستی کارلایل و نظریه‌ی گوینو دربار‌ی گوناگونی بنیادی اخلاقی و فکری نژادها بارها مورد بحث قرار گرفته بودند. اما همه‌ی این بحث‌ها صرفاً جنبه‌ی آکادمیک داشتند. برای تبدیل این اندیشه‌های کهنه به سلاح‌های سیاسی نیرومند و پرتوان به عنصر دیگری نیاز بود. این اندیشه‌ها را می‌بایست در حدود فهم مخاطبان دیگری درآورد. برای نیل بدین منظور به ابزاری نو – نه تنها به ابزار فکری بلکه به ابزاری عمل‌کننده – نیز نیاز بود. می‌بایست فنّی نو ابداع کرد. این عامل، نهایی و قطعی بود. اگر در قالب اصطلاحات علمی سخن گوئیم می‌توان گفت که این فنّ اثر یک کاتالیزر را داشت، یعنی همه‌ی واکنش‌ها را شتاب می‌داد تا اثر کامل خود را بروز دهند. گرچه زمین برای کشت اسطوره‌ی قرن بیستم از مدت‌ها پیش آماده شده بود اما نمی‌توانست بدون به کارگیری ماهرانه‌ی این ابزار فنّی نو بار دهد.

شرایط عمومی که برای رشد و نمو اسطوره مساعد بودند و به پیروزی آن کمک کردند در دوره‌ی پس از جنگ جهانی اوّل ظاهر شدند. در این زمان همه‌ی ملت‌هایی که درگیر جنگ بودند با دشواری‌های اساساً یکسانی روبرو گردیدند. آن‌ها به تدریج دریافتند که جنگ حتی برای ملل پیروز در هیچ زمینه‌ای راه حلّ واقعی ارائه نداده است. از همه سو پرسش‌هایی نو مطرح می‌شدند. کشمکش‌های بین‌المللی، اجتماعی و انسانی هر روز حادث‌تر می‌گشتند و همه جا محسوس بودند. در انگلستان،

فرانسه و امریکای شمالی همیشه برای حلّ این کشاکش‌ها از طریق معمول و مرسوم روزنه‌هایی وجود داشت. ولی در آلمان وضع طور دیگری بود و مسئله روز به روز حادث‌تر و پیچیده‌تر می‌شد. رهبران جمهوری و ایمار سخت می‌کوشیدند تا با زد و بندهای سیاسی و وسایل قانونی از پس این دشواری‌ها برآیند. اما همه‌ی این تلاش‌ها بی‌ثمر می‌نمود. در زمان تورم و بیکاری، تمامی نظام اجتماعی و اقتصادی آلمان با خطر فروپاشی کامل روبه‌رو بود. به نظر می‌آمد که همه‌ی ارگان‌های بهنجار جامعه از توان افتاده باشند. چنین وضعی برای رشد اسطوره‌های سیاسی و بالیدن آن‌ها محیط طبیعی مناسبی بود.

حتی در جوامع ابتدایی که اسطوره به همه‌ی زوایای احساس بشر و حیات اجتماعی او رسوخ می‌کند و بر آن‌ها فرمان می‌راند، اسطوره همیشه به یک شیوه عمل نمی‌کند و نیرویش، برحسب شرایط، کاستی و فزونی می‌گیرد. اسطوره زمانی به نیروی کامل خویش دست می‌یابد که بشر با موقعیتی غیرعادی و خطرناک روبه‌رو شود. مالینوسکی که سال‌ها در میان بومیان جزایر تروبریاند^۱ به سر برده و پژوهشی تحلیلی از برداشت‌های اسطوره‌ای و مناسک جادویی آنان ارائه داده است، همواره بر این نکته تأکید می‌کند. وی نشان می‌دهد که حتی در جوامع ابتدایی کاربرد جادو محدود به رشته فعالیت‌های بخصوصی است. در همه‌ی آن مواردی که بشر با وسایل فنی نسبتاً ساده می‌تواند مسائل را بررسی کند به جادو متوسل نمی‌شود. توسل به جادو وقتی ضرورت پیدا می‌کند که بشر با کاری مواجه شود که فراسوی توان‌های طبیعی او باشد. ولی همیشه برخی قلمروها هست که از تأثیر جادو یا اسطوره برکنار می‌مانند، و از این رو می‌توان آن‌ها را قلمروهای دنیوی توصیف کرد. در این قلمرو بشر به جای اتکاء بر قدرت مناسک و وردهای جادویی بر مهارت خویش تکیه می‌کند. مالینوسکی در اثر خویش، مبانی ایمان و اخلاق می‌گوید:

هنگامی که بومی می‌خواهد ابزار بسازد به جادو متوسل نمی‌شود، بلکه گزایشی کاملاً تجربی دارد؛ یعنی در گزینش مواد خود و در طرز ضربه‌زدن، بریدن و صیقل دادن ابزار، به شیوه‌ی علمی عمل می‌کند و بر مهارت، عقل و توان جسمانی خویش متکی است. غلو نکرده‌ایم اگر بگوییم که در همه‌ی آن

مسائلی که دانش بومی از عهده‌ی حل آن‌ها برمی‌آید بومی صرفاً بر دانش خود تکیه می‌کند.... اهالی استرالیای مرکزی از علم یا دانش واقعی بهره‌مندند یعنی سنتی دارند که تحت نظارت تجربه و عقل است و از تأثیر عناصر عرفانی کاملاً برکنار است.

در میان آنان قواعدی هست که نسل به نسل منتقل می‌شود و حاوی آدابی است که به بومیان می‌آموزد که چگونه در کلبه‌های کوچک خود زندگی کنند، با عمل اصطکاکِ [دو قطعه چوب] آتش درست نمایند، چگونه خوراک گرد آورند و به چه طرزى آن را بپزند، چگونه عشق‌ورزی کنند و تحت چه ضوابطی با یکدیگر بستیزند.... این موضوع که این سنتِ دنیوی انعطاف‌پذیر و گزینشی و هوشمندانه است و بنیانی استوار دارد از این امر واقع مشهود می‌شود که بومیان همیشه هر ماده‌ی مناسب و تازه‌ای را می‌پذیرند.^۲

در همه‌ی آن کارهایی که به تلاشی ویژه و استثنایی و به شجاعت یا استقامت خاصی نیاز نیست، جادو و اسطوره‌ای نیز نمی‌یابیم. اما اگر کار مورد نظر خطرناک و عواقب آن نامعلوم باشد، در این صورت همراه با انجام آن کار، جادوی بسیار پیچیده و مرتبط با این جادو، اسطوره‌ی پیچیده‌ای نیز می‌یابیم.

این توصیف از نقش جادو و اسطوره در جامعه‌ی ابتدایی، در مورد مراحل پیشرفته‌ی حیات سیاسی بشر نیز، به همان اندازه، صادق است. در موقعیت‌های بسیار ناگوار، انسان باید همیشه به چنین وسایلی دست یازد و اسطوره‌های سیاسی امروز نیز چنین وسایلی هستند. اگر عقل در یاری کردن ما فرومانده است از قدرت معجزات و کرامات کمک می‌طلبیم. بر جوامع ابتدایی، قوانین مدون، لوايح حقوق، مؤسسات و قانون اساسی، مقررات یا منشورهای سیاسی فرمان نمی‌رانند. با این وصف، حتی شکل‌های بسیار ابتدایی حیات اجتماعی، سازمانی مستحکم و قابل تشخیص دارند. اعضای جوامع ابتدایی به هیچ وجه در هرج و مرج یا سردرگمی به سر نمی‌برند. شاید ابتدایی‌ترین جوامعی که می‌شناسیم، جوامع توت‌پرست باشند که در میان قبایل بومی امریکا و قبایل بومی استرالیای شمالی و مرکزی پیدا

2. B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, Oxford University Press, 1936), pp. 32 f.

می‌شوند. این جوامع را اسپنسر^۳ و گیلن^۴ به دقت بررسی و در آثار خویش آن‌ها را توصیف کرده‌اند. در این جوامع توت‌پرست، اساطیری پیچیده و پرداخت‌شده که با اساطیر یونانی، هندی و مصری قابل مقایسه باشند نمی‌یابیم و اثری از پرستش خدایان مشخص یا شخصیت یافتن قدرت‌های بزرگ طبیعت پیدا نمی‌کنیم. اما این جوامع را نیرویی دیگر و حتی قوی‌تر منسجم نگاه داشته است. یعنی اعضای این جوامع را شعایر و مناسکی در کنار هم استوار نگه داشته‌اند که بر برداشت‌ها و تصوّرات اسطوره‌ای یعنی بر اعتقاداتشان به نیاکان جانوری متکی هستند. هر عضو گروه به کلان طایفه توتمی ویژه‌ای متعلق است و از این طریق به سنن ثابت و تغییرناپذیری زنجیر شده است. وی باید از خوردن برخی غذاها پرهیزد و قواعد بسیار سخت درون‌همسری و برون‌همسری را مراعات کند و در زمان‌هایی معین یعنی در فواصل منظم و بنا بر نظم و ترتیبی خشک و تغییرناپذیر مناسک یکنواختی را اجرا کند که نمایش حیات نیاکان توتمی او است. همه‌ی این مناسک و شعایر نه با جبر و زور بلکه از طریق برداشت‌های اساسی اسطوره‌ای بر اعضای قبیله تحمیل می‌شوند. نیروی پذیرش الزامی این برداشت‌ها مقاومت‌ناپذیر است و هرگز مورد تردید قرار نمی‌گیرد.

در دوره‌های بعدی نیروهای سیاسی و اجتماعی دیگری ظهور می‌کنند و به نظر می‌آید که سازمان اسطوره‌ای جامعه جایش را به سازمانی عقلاتی داده باشد. در زمان‌های صلح و آرامش، در دوران ثبات و امنیت نسبی این سازمان عقلاتی به آسانی پایدار می‌ماند و به نظر می‌رسد که در برابر هرگونه تعرضی مصون باشد. اما در سیاست چنین موازنه‌ی باثباتی هرگز برقرار نمی‌شود. آنچه در سیاست می‌یابیم بیشتر توازنی ناپایدار است نه تعادلی ایستا. در سیاست همیشه بر قله‌ی آتشفشان نشسته‌ایم و برای فوران و آتشیاری ناگهانی آن باید آمادگی داشته باشیم. آن نیروهای عقلاتی که در برابر سر برکشیدن تصوّرات اسطوره‌ای ایستادگی می‌کنند، در لحظات بحرانی حیات اجتماعی بشر، دیگر به نیروی خود مطمئن نیستند. در چنین لحظاتی زمان برای بازگشت اسطوره فرا رسیده است. زیرا اسطوره واقعاً شکست نخورده و مطیع نشده است. اسطوره همیشه آنجاست، در تاریکی به کمین نشسته است و

3. Spencer

4. Gillen

منتظر فرصت و زمان خویش است. این لحظه، درست همان هنگامی فرا می‌رسد که سایر نیروهای پیونددهنده‌ی حیات اجتماعی بشر، به هر دلیلی، توان خویش را از دست داده باشند و نتوانند با قدرت‌های شیطانی اسطوره نبرد کنند.

پژوهنده‌ی فرانسوی دوته^۵ کتاب بسیار جالبی نوشته است تحت عنوان: جادو و دین قبایل افریقای شمالی. دوته در این کتاب می‌کوشد تعریفی موجز و جامع و مانع از اسطوره ارائه دهد. بنا بر نظر او خدایان و اهریمنانی که در جوامع ابتدایی می‌یابیم چیزی جز شخصیت یافتن آرزوهای جمعی نیستند. وی می‌گوید اسطوره «شخصیت یافتن آرزوهای جمعی است». این تعریف حدود سی و پنج سال پیش ارائه شده است. البته دوته از مسائل امروزی سیاسی ما آگاهی نداشت و بدان‌ها نمی‌اندیشید. وی در مقام انسان‌شناسی سخن می‌گفت که به مطالعه‌ی مراسم و تشریفات دینی و مناسک جادویی برخی قبایل وحشی افریقای شمالی مشغول بوده است. اما این فرمول دوته را می‌توان موجزترین و بُرنده‌ترین بیان برای مفهوم جدید رهبری یا دیکتاتوری دانست. نیاز به فراخوانی رهبر تنها زمانی ظاهر می‌شود که آرزوی جمعی قوتی مقاومت‌ناپذیر یافته باشد؛ و همه‌ی امیدها نیز در تحقق این آرزو به شیوه‌ای عادی و مرسوم به نومییدی انجامیده باشد. در چنین دورانی نه تنها این آرزو با شدت احساس می‌شود بلکه در وجود یک شخص تبلور پیدا می‌کند. بدین معنی که این آرزوی جمعی در برابر چشم انسان به شکل ملموس، تجسم می‌یابد و به صورت یک فرد ظاهر می‌شود. شدت این آرزوی جمعی در وجود رهبر تبلور پیدا می‌کند. پیوندهای پیشین اجتماعی مانند قانون، عدالت، قانون اساسی و نهادهای اجتماعی بی‌ارزش و بی‌اعتبار اعلام می‌شوند. تنها آنچه بر جای می‌ماند قدرت و مرجعیت عرفانی رهبر است و اراده‌ی او بالاترین قانون است.

اما بدیهی است که به صورت شخص درآمدن آرزوهای یک ملت بزرگ متمدن نمی‌تواند به همان شیوه‌ای تحقق پیدا کند که در یک قبیله‌ی وحشی انجام می‌گیرد. البته انسان متمدن در معرض شدیدترین هیجانات واقع می‌گردد و هنگامی که این هیجانات به نقطه‌ی اوج خود برسند وی آماده است که تسلیم غیرعقلانی‌ترین تمایلات شود. اما انسان متمدن حتی در این حالت نیز نمی‌تواند خواست عقلانی

بودن را یکسره فراموش یا کاملاً انکار کند. وی برای آن که به چیزی اعتقاد پیدا کند باید برای اعتقاد خود «دلایلی» بیابد؛ یعنی باید «نظریه‌ای» بسازد تا اعتقادات خود را توجیه کند. و چنین نظریه‌ای مسلماً نظریه‌ای ابتدایی نیست بلکه برعکس بسیار پیچیده است.

در زندگی انسان وحشی این فرضیه به آسانی قابل فهم است که قدرت‌های انسانی و همه‌ی نیروهای طبیعی را می‌توان در وجود یک فرد متراکم و متمرکز کرد. اگر ساحر در کار خود آدم خبره‌ای باشد و وردهای جادویی را خوب بشناسد و بداند که چگونه آن‌ها را به موقع و به ترتیب درست به کار برد همه چیز را تصاحب می‌کند. او می‌تواند همه‌ی بلاها را دور کند، هر دشمنی را شکست دهد و بر همه‌ی نیروهای طبیعی فرمان براند. همه‌ی این مسائل از ذهن انسان متجدد به دورند و از نظر او نامعقول می‌نمایند. با این حال گرچه انسان متجدد دیگر به جادوی طبیعی اعتقاد ندارد اما به هیچ‌وجه اعتقاد به نوعی «جادوی اجتماعی» را از دست نداده است. اگر آرزوی جمعی با تمامی قوت و شدت خود احساس شود می‌توان مردم را به آسانی متقاعد کرد که اگر رهبر راستینی پیدا شود این آرزوی جمعی تحقق می‌یابد. در این جا نظریه‌ی قهرمان‌پرستی کارلایل تأثیر خود را محسوس می‌سازد. این نظریه توجیه عقلانی برخی برداشت‌هایی را وعده می‌داد که از لحاظ منشأ و تمایل خود همه چیز بودند جز عقلانی. کارلایل تأکید می‌کرد که در تاریخ بشر پرستش قهرمان عنصری ضروری است. قهرمان‌پرستی از میان نمی‌رود مگر آن که خود بشر از میان برود. «در همه‌ی دوران‌های تاریخ بشر، مردان بزرگی را می‌یابیم که نجات‌دهنده‌ی بی‌چون و چرای عصر خویش بوده‌اند؛ جرقه‌ای بوده‌اند که بدون آن هیچ ماده‌ی سوختنی هرگز نمی‌سوزد.»^۶ سخن مرد بزرگ، سخن شفابخش حکیمان‌ه‌ای است که همه آن را باور می‌کنند.

اما کارلایل نظریه‌ی خود را یک برنامه‌ی سیاسی مشخص نمی‌دانست. برداشت او از قهرمان‌پرستی برداشتی رومان‌تیک بود که با برداشت «واقع‌گرایان» سیاسی امروز فرق بسیار داشت. سیاستمداران امروزی ناچارند که وسایل کاری و جدی‌تری به کار بندند. آنان باید مسئله‌ای را حل کنند که از بسیاری جهات حل آن به تریب دایره می‌ماند. مورخان تمدن می‌گویند که انسان در پیشرفت خود از دو مرحله‌ی مختلف

6. Carlyle, *On Heroes*, Lect. I, pp. 13 ff. Centenary ed., V, 13.

گذر کرده است. انسان زندگی اجتماعی خود را به عنوان انسان جادوگر (homo magus) آغاز کرد اما بعداً از عصر جادو به عصر تکنولوژی گام نهاد. انسان جادوگر روزگاران پیشین و تمدن ابتدایی به انسان ابزارساز، یعنی انسان صنعتگر و تکنیسین مبدل شده است. اگر این تمایز تاریخی را بپذیریم اسطوره‌های سیاسی امروزی، در واقع، چیز بسیار غریب و متناقض‌نما می‌نمایند. زیرا آنچه در آن‌ها می‌یابیم آمیخته‌ای از دو نوع فعالیت است که ظاهراً یکدیگر را نفی می‌کنند. سیاستمدار امروزی باید در وجود خود دو نقش کاملاً متفاوت و حتی سازش‌ناپذیر را ترکیب کند. وی باید هم در مقام انسان جادوگر و هم در مقام انسان ابزارساز عمل نماید. او کاهن دین جدید کاملاً غیرعقلانی و پر از رمز و رازی است. اما هنگامی که این کاهن در صدد دفاع از این دین جدید برمی‌آید و آن را تبلیغ می‌کند طبق روش علمی بدین کار می‌پردازد. هیچ چیز را به بخت و اتفاق واگذار نمی‌کند. هر گام را کاملاً حساب شده برمی‌دارد و درباره‌ی آن تأمل بسیار می‌کند. از خصوصیات تکان‌دهنده‌ی اسطوره‌های سیاسی همین ترکیب غریب تفکر جادویی - اسطوره‌ای با تکنولوژی است.

اسطوره را همیشه نتیجه‌ی فعالیت ناآگاه و محصول تخیل آزاد توصیف کرده‌اند. اما در این جا اسطوره‌هایی می‌یابیم که طبق نقشه ساخته و پرداخته شده‌اند. اسطوره‌های سیاسی جدید آزادانه رشد نمی‌کنند، آن‌ها میوه‌های وحشی تخیل لگام‌گسیخته نیستند؛ بلکه مصنوعاتی هستند که به دست صنعتگرانی ماهر و زیرک ساخته شده‌اند. تحوّل فَنّ اسطوره‌سازی برای قرن ما، یعنی عصر تکنولوژی، ذخیره شده بود. از این پس می‌توان اسطوره‌ها را به همان معنا و بنا بر همان روش‌هایی ساخت که سلاح‌های مدرن مانند مسلسل و هواپیما را می‌سازند. فَنّ اسطوره‌سازی چیز تازه‌ای است؛ چیزی که اهمیت حیاتی دارد و تمامی شکل حیات اجتماعی ما را دگرگون کرده است. در سال ۱۹۳۳ بود که جهان سیاست درباره‌ی تجهیز تسلیحاتی مجدد آلمان و پی آمدهای احتمالی بین‌المللی آن رفته رفته احساس نگرانی کرد. اما در واقع تجهیز تسلیحاتی آلمان سال‌ها پیش آغاز شده بود منتهی تقریباً نادیده گرفته می‌شد. تجهیز تسلیحاتی واقعی با پیدایش و ظهور اسطوره‌های سیاسی شروع گردید. کار اصلی، پیش از تجهیز نظامی صورت گرفته بود. تجهیز تسلیحات فقط پی‌آمد ضروری و ناگزیر تجهیز تسلیحاتی ذهنی بود. این تسلیحاتِ ذهنی را اسطوره‌های سیاسی فراهم کرده بودند.

نخستین گامی که می‌بایست بردارند تغییر دادن نقش زبان بود. اگر پیشرفت و تحول سخن‌گویی انسان را مطالعه کنیم درمی‌یابیم که در تاریخ تمدن، واژه [یا سخن] دو نقش بسیار متفاوت را انجام می‌دهد. به طور خلاصه می‌توان این دو نقش را کاربرد معنایی^۷ واژه و کاربرد جادویی واژه نامید. حتی در زبان‌هایی که ابتدایی خوانده می‌شوند نقش معنایی واژه وجود دارد، بدون کاربرد معنایی واژه، سخن‌گویی انسان ممکن نمی‌بود. اما در جوامع ابتدایی نقش جادویی واژه نفوذ عظیمی دارد و بر نقش معنایی آن غالب است. واژه‌ی جادویی، اشیاء یا روابط موجود میان آن‌ها را توصیف نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا تأثیرات جادویی به وجود آورد؛ مثلاً سیر رویدادهای طبیعت را تغییر دهد. این خواست متحقق نمی‌شود مگر آن که هنر جادوگری پیشرفته‌ای وجود داشته باشد. و فقط جادوگر یا ساحر است که می‌تواند بر واژه‌ی جادویی احاطه داشته باشد. در دست‌های او واژه‌ی جادویی با قدرت‌ترین اسلحه می‌شود که هیچ چیز در برابر نیروی آن تاب ایستادگی ندارد. مده‌آی^۸ ساحره در منظومه‌ی مسخ اثر اووید^۹ می‌گوید: «می‌توان با اوراد و افسون‌ها حتی ماه را از آسمان به زمین آورد.»

بسیار شگفت‌آور است که همه‌ی این اعتقادات جادویی در جهان امروز ما دوباره سربرکشیده‌اند. اگر اسطوره‌های سیاسی امروز و استفاده‌ای را که از آن‌ها می‌کنند بررسی نماییم با کمال حیرت درمی‌یابیم که نه فقط همه‌ی ارزش‌های اخلاقی ما را دیگر گونه ارزیابی کرده‌اند بلکه سخن‌گویی ما را نیز مسخ نموده‌اند. نقش جادویی واژه بر نقش معنایی آن تفوق یافته است. این روزها اگر کتابی به زبان آلمانی بخوانم که در این دهساله‌ی اخیر منتشر شده است (نه تنها کتابی سیاسی بلکه کتابی تئوریک که مسائل فلسفی، تاریخی و اقتصادی را بررسی می‌کند) با کمال تعجب درمی‌یابم که دیگر زبان آلمانی را نمی‌فهمم. واژه‌هایی نو جعل شده‌اند و حتی واژه‌های قدیمی را در معنای تازه به کار می‌برند. واژه‌ها تغییر معنای بنیادی یافته‌اند. این تغییر معنا از آن جهت روی داده است که قبلاً واژه‌ها به صورت توصیفی، منطقی و معنایی به کار می‌رفتند ولی اکنون به شکل واژه‌های جادویی به کار بسته می‌شوند تا تأثیرات معینی را ایجاد کنند و هیجان‌ات خاصی را برانگیزند. واژه‌های معمولی بار معنایی دارند اما کلمات نوساخته، باری از احساسات و هیجان‌ات شدید دارند.

چندی پیش کتاب کوچک بسیار جالبی به نام زبان آلمانی نازی‌ها، واژه‌نامه‌ی آلمانی معاصر منتشر شد. مؤلفان این کتاب هایتس پختر،^{۱۰} برتا هلمن،^{۱۱} هدویگ پختر^{۱۲} و کارل پی تل^{۱۳} همه‌ی اصطلاحات تازه‌ای را که رژیم نازی ساخته است به دقت فهرست کرده‌اند. این فهرست بلندبالا است. به نظر می‌آید که فقط تعداد کمی از واژه‌های زبان آلمانی از این ویرانگری عمومی جان سالم به در برده باشند. مؤلفان کوشیده‌اند تا اصطلاحات تازه را به انگلیسی برگردانند. اما به نظر من از عهده‌ی این کار برنیامده‌اند. آن‌ها به جای ترجمه‌ی واژه‌ها و عبارات آلمانی فقط توانسته‌اند محتوای آن‌ها را بیان کنند. زیرا بدبختانه، یا شاید خوشبختانه، ترجمه‌ی رسایی از این واژه‌ها به انگلیسی ممکن نیست. آنچه به این واژه‌ها خصلت می‌بخشد محتوا و معنای عینی آن‌ها نیست بلکه آن فضای عاطفی است که آن‌ها را احاطه کرده و دربر گرفته است. این فضا را باید احساس کرد؛ اما نمی‌توان آن را ترجمه نمود یا آن را از اقلیم عقاید [نازیها] به اقلیم عقاید کاملاً متفاوتی منتقل کرد. برای روشن ساختن منظور خود به ذکر مثال بارزی که به طور اتفاقی برگزیده‌ام بسنده می‌کنم. من از این واژه‌نامه درمی‌یابم که در کاربرد جدید زبان آلمانی میان دو واژه‌ی Siegfriede Siegerfriede اختلاف بارزی وجود دارد. حتی برای گوش آلمانی زبان آسان نیست که اختلاف میان تلفظ این دو واژه را دریابد. هر دو واژه دقیقاً یک جور تلفظ می‌شوند و به نظر می‌آید که یک معنا را می‌رسانند. Siegfriede یعنی پیروزی و Friede یعنی صلح. چگونه می‌توان با ترکیب این دو واژه دو معنای کاملاً متفاوت به دست آورد؟ واژه‌نامه به ما می‌گوید که در کاربرد جدید زبان آلمانی میان دو اصطلاح Siegfriede و Siegerfriede دنیایی اختلاف وجود دارد. زیرا Siegfriede صلحی است که با پیروزی آلمان به دست می‌آید حال آن‌که Siegerfriede معنایش درست عکس آن است یعنی صلحی است که متفقین فاتح تحمیل خواهند کرد. دیگر واژه‌ها نیز همین وضع را دارند. کسانی که این اصطلاحات را ساخته‌اند در فن تبلیغات سیاسی استاد بوده‌اند. آن‌ها با ساده‌ترین وسایل به هدف خود که برانگیختن احساسات تند سیاسی باشد رسیده‌اند. یک کلمه یا حتی تغییر دادن یک هجا در یک واژه غالباً برای این منظور کافی بوده است. چنانچه این کلمات را بشنویم در آن‌ها تمامی طیف احساسات آدمی مانند تنفر، خشم، کینه، تکبر، تحقیر، خودخواهی و تفرعن را احساس می‌کنیم.

10. Heinz Paechter

11. Bertha Hellman

12. Hedwig Paechter

13. Karl O. Paetel

اما به کارگیری ماهرانه‌ی نقش جادویی واژه‌ها همه‌ی موضوع نیست. اگر واژه‌ی جادویی بخواهد که تأثیر خود را القاء کند باید با اجرای مناسک جدید همراه باشد. از این لحاظ نیز رهبران سیاسی کاملاً طبق برنامه‌ای دقیق و حساب‌شده اقدام کرده‌اند و در نیل به اهداف خویش موفق نیز بوده‌اند. هر عمل سیاسی با شعایر و مناسک خاصی همراه است. چون در دولت توتالیتار قلمرو خصوصی مستقل از حیات سیاسی وجود ندارد ناگهان سیلی از مناسک جدید تمامی زندگی فرد را در خود غرق می‌کند. این مناسک به همان منظمی، انعطاف‌ناپذیری و دشواری شعایری است که در جوامع ابتدایی می‌یابیم. هر طبقه‌ی اجتماعی، هر جنس [زن یا مرد] و هر سنی، مناسکی مخصوص به خود دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند به خیابان گام نهد یا به همسایه و دوست خود سلام کند مگر آن‌که مناسک سیاسی را انجام دهد. در دولت توتالیتار، مانند جوامع ابتدایی، نادیده گرفتن یکی از شعایر فرمایشی به معنی بدبختی یا مرگ است. حتی در مورد کودکان نیز نادیده گرفتن این شعایر فقط گناه به حساب نمی‌آید بلکه جنایتی است نسبت به مقام والای رهبر و عظمت دولت توتالیتار.

تأثیر اجرای این شعایر و مناسک جدید آشکار است. هیچ چیز بیش از اجرای یکنواخت این شعایر و مناسک نمی‌تواند نیروهای فعال، قدرت قضاوت و قوه‌ی تمیز انتقادی ما را از کار بیندازد و احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد. در واقع در همه‌ی جوامع ابتدایی که مناسک و شعایر بر آن‌ها فرمان می‌رانند مسئولیت فردی چیز ناشناخته‌ای است. آنچه در این جوامع می‌یابیم فقط مسئولیت جمعی است. نه فرد بلکه گروه عامل اخلاقی (moral subject) واقعی است. کلان، خانواده و تمامی قبیله مسئول اعمال تک تک اعضای خویش‌اند. چنانچه جنایتی رخ دهد، آن را به یک فرد نسبت نمی‌دهند بلکه همچون نوعی بیماری مسری یا عفونت اجتماعی این جنایت به تمامی گروه سرایت می‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند از عفونت آن بگریزد. انتقام و مکافات نیز همیشه به سوی گروه، به عنوان یک کل، متوجه است. در جوامعی که خونخواهی یکی از عالی‌ترین وظایف است، ضروری نیست که از خود قاتل انتقام بگیرند، بلکه کافی است که یکی از اعضای خانواده یا قبیله‌ی او را بکشند. در برخی جاها مانند گینه‌ی جدید یا در میان سومالیایی‌های افریقا به جای قاتل برادر بزرگترش را می‌کشند.

در دو قرن اخیر تصورات ما از زندگی انسان وحشی با مقایسه‌ی آن با زندگی

انسان متمدن کاملاً دگرگون شده است. در سده‌ی هجدهم روسو توصیف مشهور خود را از زندگی انسان وحشی و وضع طبیعت ارائه داد. وی در زندگی انسان وحشی بهشت واقعی سادگی، بی‌گناهی و شادی را نشان می‌داد. انسان وحشی در طراوت جنگل بومی خود به سر می‌برد و از غرایز خویش پیروی می‌کرد و امیال ساده‌ی خود را برمی‌آورد. و از عالی‌ترین موهبت، یعنی موهبت استقلال مطلق برخوردار بود. متأسفانه پیشرفت پژوهش‌های انسان‌شناسی در قرن نوزدهم این تصویر فلسفی از زندگی انسان وحشی را کاملاً نابود کرده است.

توصیف روسو به عکس آن مبدل شده است. سیدنی هارتلند در کتاب خویش، قانون ابتدایی، می‌گوید:

انسان وحشی، برخلاف تصوّر روسو، موجودی آزاد و رها از قیود اجتماعی نیست بلکه برعکس، از هر سو در قید و بند رسوم قوم خود به سر می‌برد و زنجیر سنت‌های کهن دست و پای او را بسته است.... وی این قیود را به منزله‌ی امری بدیهی می‌پذیرد و هرگز درصدد شکستن آن‌ها برنمی‌آید.... در مورد انسان متمدن نیز همین مشاهدات غالباً ممکن است صادق باشد. اما انسان متمدن بسیار ناآرام و سخت‌خواهان تغییر و تنوع است و اشتیاق وافر دارد که محیط خویش را مورد پرسش قرار دهد. از این رو او نمی‌تواند برای زمانی طولانی در همنوایی با محیط به سر برد.^{۱۴}

این مطالب بیست سال پیش نوشته شده‌اند. اما در این مدت درس تازه‌ای آموخته‌ایم؛ درسی که مایه‌ی سرافکنندگی غرور انسانی ما است. آموخته‌ایم که انسان امروزی به رغم ناآرامی خود و شاید دقیقاً به همین علت، شرایط زندگی انسان وحشی را واقعاً پشت سر نگذاشته است. انسان عصر جدید هنگامی که در معرض همان نیروهایی [که بر جوامع ابتدایی فرمان می‌رانند] قرار گیرد، به آسانی می‌تواند به حالت همنوایی کامل با محیط فرود آید. وی دیگر محیط خود را مورد انتقاد و پرسش قرار نمی‌دهد بلکه آن را به منزله‌ی وضعی بدیهی می‌پذیرد.

از میان همه‌ی تجربه‌های اندوه‌بار دوازده ساله‌ی اخیر، تجربه‌ی همرنگ شدن با محیط، شاید از دیگر تجربه‌ها ناگوارتر بوده است. این تجربه را می‌توان با تجربه‌ی

14. E. Sidney Hartland, *Primitive Law* (London, Methuen & Co., 1924), p. 138.

اودیسه در جزیره‌ی سیرسه^{۱۵} مقایسه کرد. اما این تجربه حتی از تجربه‌ی اودیسه نیز ناگوارتر است. زیرا سیرسه، دوستان و همراهان اودیسه را به شکل جانوران گوناگون درآورده بود؛ اما در این زمان، این مردان فرهیخته و هوشمند و شریف و صدیق‌اند که به طور ناگهانی عالی‌ترین امتیاز انسانی خود را ترک می‌کنند و نمی‌خواهند که افرادی آزاد و متشخص باشند. آن‌ها نیز همین شعایر و مناسک فرمایشی را انجام می‌دهند، همگی آنان آغاز به این کرده‌اند که مثل هم احساس کنند، بیندیشند و سخن بگویند. رفتارشان زنده و پر جوش و خروش است اما، در واقع، تصنعی و ساختگی است، زندگی آنان دروغین و ریاکارانه است. در واقع آنان را نیرویی بیرونی به حرکت وامی‌دارد. آن‌ها همچون عروسکان خیمه‌شب بازی رفتار می‌کنند و حتی نمی‌دانند که سر نخ این نمایش و تمامی حیات فردی و اجتماعی بشر از این پس در دست رهبران سیاسی است.

برای فهم مسئله، این نکته حائز اهمیت حیاتی است. در حیات سیاسی روش‌های اختناق و سرکوب همواره به کار می‌رفته‌اند. اما در بیشتر موارد برای نیل به هدف‌های مادی این روش‌ها را به کار می‌گرفته‌اند. حتی خوفناک‌ترین نظام‌های استبدادی با تحمیل برخی قوانین بر اعمال و رفتار مردمان خود را راضی می‌کردند ولی با احساسات و قضاوت‌ها و اندیشه‌های آنان کاری نداشتند. درست است که در جنگ‌های شدید مذهبی، خشونت زیادی به کار برده می‌شد تا نه فقط بر رفتار مردمان بلکه بر وجدان آنان نیز فرمان برانند؛ اما این تلاش‌ها محکوم به شکست بودند. و فقط احساس آزادی دینی را تقویت می‌کردند. اما اکنون اسطوره‌های سیاسی جدید به شیوه‌ای کاملاً متفاوت عمل می‌کنند آن‌ها با درخواست انجام برخی اعمال یا نهی بعضی رفتارها کار را شروع نمی‌نمایند. آن‌ها می‌خواهند مردمان را دگرگون کنند تا بتوانند آنان را زیر فرمان برانند و تحت کنترل خود داشته باشند. اسطوره‌های سیاسی همچون ماری عمل می‌کنند که قربانی خود را پیش از حمله فلج می‌کند. مردمان قربانی اسطوره‌های سیاسی می‌شوند بی‌آن که در برابر آن‌ها مقاومتی جدی نشان دهند. آن‌ها پیش از آن که دریابند واقعاً چه اتفاقی افتاده است مغلوب و منقاد شده‌اند.

برای ایجاد چنین اثر فلج‌کننده‌ای وسایل عادی سرکوب سیاسی کافی نیست. حتی

تحت سخت‌ترین فشارهای سیاسی مردمان از شیوه‌ی خاص زندگانی خویش دست برنداشته‌اند. همیشه حوزه‌ای از آزادی‌های شخصی وجود داشته که در برابر این‌گونه فشارها ایستادگی می‌کرده است. ایده‌آل‌های اخلاقی کلاسیکِ زمانِ باستان در هرج و مرج و انحطاط سیاسی جهان باستان بر جای ماندند و نیروی خود را افزایش دادند. سنکا در آن دوران و در دربار نرون زندگی می‌کرد. اما این وضع او را از ارائه‌ی خلاصه‌ای از بلندپایه‌ترین اندیشه‌های فلسفه‌ی رواقی، همچون اندیشه‌های آزادی اراده و استقلال مرد دانا در رساله‌ها و نامه‌هایش، باز نداشت. اسطوره‌های سیاسی امروزی پیش از آن که کار خود را شروع کنند همه‌ی این مفاهیم و ایده‌آل‌ها را از میان می‌برند. زیرا اسطوره‌ها باید از مخالفت این‌ها آسوده‌خاطر شوند. در تحلیل خود از کتاب گوینو دیدیم که این مخالفت‌ها با چه شیوه‌هایی درهم شکسته می‌شوند. اسطوره‌ی نژادپرستی همانند خوره عمل می‌کرد و در تجزیه و از هم پاشیدن همه‌ی ارزش‌ها موفق بود.

برای فهم این فراگرد، ضروری است که از تحلیل اصطلاح «آزادی» شروع کنیم. آزادی نه فقط در زبان فلسفی بلکه در زبان سیاسی نیز یکی از تاریک‌ترین و مبهم‌ترین اصطلاحات است. زیرا همین که وارد بحث آزادی اراده شویم خود را درگیر مسائل بفرنج و حل‌ناشدنی مابعدالطبیعی و تنازع احکام می‌یابیم. اما همه می‌دانیم که آزادی سیاسی یکی از مهم‌ترین شعارهایی است که از آن استفاده و سوءاستفاده می‌شود. همه‌ی احزاب سیاسی ما را مطمئن می‌سازند که آن‌ها نمایندگان و نگهبانان راستین آزادی‌اند. ولی احزاب سیاسی اصطلاح «آزادی» را بنا بر اغراض خود تعریف می‌کنند و آن را برای منافع خاص خود به کار می‌برند. اما آزادی اخلاقی، در اصل، موضوع ساده‌تری است و از همه‌ی آن ابهام‌هایی که در مابعدالطبیعه و سیاست اجتناب‌ناپذیر می‌نمایند پیراسته است. مردمان به عنوان عاملاتی آزاد عمل می‌کنند؛ نه بدین علت که آزادی اراده‌ی بی‌قید و شرطی دارند؛ زیرا آنچه مشخصه‌ی عمل آزاد یک شخص است فقدان انگیزه نیست بلکه سرشت انگیزه‌هاست. آن انسانی به معنای اخلاقی عاملی آزاد است که انگیزه‌ی عملش وابسته باشد به آنچه طبق دآوری او و بنا بر اعتقاد او تکلیف اخلاقی است. بنا بر نظر کانت، آزادی مترادف است با اختیار. اختیار به معنی «عدم جبر» نیست بلکه به معنای نوع خاصی از جبر است. آزادی یا اختیار به این معنی است که قانونی که ما در

اعمال خود از آن اطاعت می‌کنیم از بیرون [یعنی از طریق کتاب مقدس، پاپ و فرمانروا...] بر ما تحمیل نشده باشد بلکه شخص اخلاقی، این قانون را خود برای خویش وضع کرده باشد.

کانت در شرح نظریه‌ی خویش همواره ما را از یک بدفهمی اساسی برحذر می‌دارد. وی اعلام می‌کند آزادی اخلاقی یک امر واقع نیست بلکه یک اصل موضوعه است. آزادی اخلاقی به ما داده نمی‌شود بلکه وظیفه‌ای است که بر عهده‌ی ما گذاشته می‌شود. آزادی اخلاقی موهبتی نیست که طبیعت بشر آن را فطرتاً دارا باشد بلکه به جای آوردن یک تکلیف است. و این تکلیف دشوارترین تکلیفی است که بشر می‌تواند برای خود برگزیند. آزادی اخلاقی به ما داده نمی‌شود بلکه از ما خواسته می‌شود؛ یعنی فرمانی اخلاقی است. اجرای این خواست بویژه در زمان‌های سخت و بحران‌های خطرناک اجتماعی، یعنی هنگامی که فروریزی حیات عمومی قطعی به نظر می‌رسد، دشوار است. در چنین مواقعی فرد کم‌کم نسبت به قدرت‌های فردی خویش بی‌اعتمادی شدیدی احساس می‌کند. آزادی، میراث طبیعی بشر نیست، برای آن که آزاد باشیم باید آزادی را بیافرینیم. اگر انسان فقط از غرایز طبیعی خود پیروی می‌کرد هرگز به جستجوی آزادی بر نمی‌خاست بلکه وابستگی را برمی‌گزید. آشکار است که اتکای به دیگران کار آسان‌تری است تا این که مستقلاً بیندیشیم، داوری کنیم و تصمیم بگیریم. این نکته این امر واقع را توضیح می‌دهد که چرا هم در زندگی فردی و هم در حیات اجتماعی غالباً آزادی را نوعی بار می‌شناسند نه یک امتیاز. در شرایط فوق‌العاده سخت، انسان می‌کوشد تا این بار را از دوش خود بیندازد. در چنین شرایطی است که دولت توتالیتر و اسطوره‌های سیاسی به صحنه می‌آیند. احزاب سیاسی جدید لااقل گریزی از این دو راهی را وعده می‌دهند. آن‌ها معنای آزادی را سرکوب و نابود می‌کنند؛ اما در عین حال مردمان را از همه‌ی مسئولیت‌های شخصی آزاد می‌سازند.^{۱۶}

۱۶. استیون راوشنبوش در کتاب خود به نام پیشروی فاشیسم می‌نویسد: «با یک خواروبارفروش آلمانی که بی‌میل نبود امور را به یک سیاح امریکایی توضیح دهد از این احساس خویش سخن گفتم که با از دست دادن آزادی چیز بسیار گرانبهایی را از دست دادیم. خواروبارفروش در پاسخ گفت: شما اصلاً نمی‌فهمید، ما پیش از این ناگزیر بودیم که دربارهی انتخابات و احزاب و رأی دادن تصمیم بگیریم و نگران باشیم چون مسئولیت داشتیم. اما اکنون هیچ‌گونه

این نکته ما را به جنبه‌ی دیگری از مسئله هدایت می‌کند. در توصیف اسطوره‌های سیاسی امروز یک خصوصیت هنوز ذکر نشده است. همچنان که نشان دادیم در دولت‌های توتالیتزر رهبران سیاسی می‌بایست همه‌ی آن نقش‌هایی را بر عهده بگیرند که در جوامع ابتدایی بر عهده‌ی جادوگر بود. جادوگران فرمانروایان مطلقه‌ی جوامع ابتدایی بودند. آن‌ها در ضمن پزشکانی بودند که درمان همه‌ی مفاسد اجتماعی را وعده می‌دادند. اما در قبیله‌ای وحشی ساحر جز این نقش‌ها، نقش مهمّ دیگری نیز داشت. انسان جادوگر در عین حال انسان غیبگو نیز بود. وی اراده‌ی خدایان را آشکار می‌کرد و آینده را پیشگویی می‌نمود. طالع‌بینان جایی استوار و نقشی قاطع در حیات اجتماعی انسان ابتدایی داشتند. حتی در مراحل بسیار پیشرفته‌ی فرهنگ سیاسی، غیبگو هنوز هم حقوق و امتیازات کهن خویش را کاملاً نگاه داشته بود. برای مثال در رُم هیچ تصمیم مهمّ سیاسی گرفته نمی‌شد و هیچ کار دشواری آغاز نمی‌شد و هیچ جنگی شروع نمی‌گردید مگر با صوابدید فالگیران و غیبگویان. هنگامی که ارتش رُم از کشور خارج می‌شد همیشه همراه آن غیبگویان نیز می‌رفتند. غیبگویان جزء جدایی‌ناپذیر ستاد ارتش بودند.

حتی از این لحاظ حیات سیاسی امروز، به طور ناگهانی، به شکل‌هایی بازگشته است که تصوّر می‌شد کاملاً فراموش شده باشند. مسلماً دیگر نوع ابتدایی فال‌بینی یا پیشگویی با قرعه را نداریم، دیگر پرواز پرنده‌گان را رصد نمی‌کنیم و امعاء و احشاء جانوران قربانی را معاینه نمی‌نماییم؛ بلکه روش پیشگویی بسیار ظریف‌تر و پرداخته‌تری به وجود آورده‌ایم؛ روشی که ادعا می‌شود علمی و فلسفی است. اما اگر روش‌های ما تغییر کرده‌اند خود امر پیشگویی به هیچ وجه از میان نرفته است. سیاستمداران جدید به درستی دریافته‌اند که توده‌های عظیم مردم را با نیروی تخیل آسان‌تر می‌توان به جنبش درآورد تا با نیروی مادی محض. سیاستمداران از این موضوع استفاده‌ی بسیار کرده‌اند. سیاستمدار نوعی پیشگوی عمومی شده است. پیشگویی عنصر اساسی در فنّ جدید رهبری سیاسی است. وعده‌های نامحتمل و تحقق‌ناپذیر داده می‌شود. هزار سال آینده‌ی تاریخ بارها پیشگویی می‌گردد. از عجایب آن که این فن جدید پیشگویی نخست در فلسفه‌ی آلمان ظهور کرد نه

→ نگرانی و مسئولیتی نداریم. اکنون آزادیم»

در سیاست آلمان. کتاب انحطاط غرب اثر اسوالد اشپنگلر در سال ۱۹۱۸ در آلمان منتشر شد. شاید هرگز پیش از آن هیچ کتاب فلسفی چنین موفقیت محسوسی به دست نیاورده بود. این کتاب را تقریباً به همه‌ی زبان‌ها ترجمه کردند و افراد مختلف آن را خواندند. فیلسوفان و دانشمندان، مورخان و سیاستمداران، دانشجویان و استادان، بازرگانان و مردم کوچه و خیابان آن را مطالعه کردند. علت این موفقیت بی‌سابقه چه بود؟ این کتاب بر ذهن خوانندگان خود چه تأثیر جادویی می‌گذاشت؟ این موفقیت معماً است. اما به نظر من علت توفیق کتاب اشپنگلر را در عنوان آن باید جست نه در مضمون آن. عنوان انحطاط غرب همچون جرقه‌ای الکتریکی بود که تخیل خوانندگان کتاب را شعله‌ور می‌ساخت. کتاب در ماه ژوئیه‌ی ۱۹۱۸ یعنی در پایان جنگ جهانی اول منتشر شد. در آن زمان بسیاری از ما، اگر نگوییم همه‌ی ما، دریافته بودیم که در تمدن بسیار ستایش شده‌ی ما چیز ناگواری وجود دارد. کتاب اشپنگلر به شیوه‌ای قاطع و تند و تیز این ناراحتی عمومی را بیان می‌کرد. این کتاب به هیچ وجه علمی نبود. اشپنگلر هرگونه روش علمی را تحقیر می‌کرد و آشکارا به آن می‌تاخت. وی می‌گوید: «طبیعت را باید به طور علمی بررسی کرد و تاریخ را به طور شعری». اما این عبارت معنای حقیقی اثر اشپنگلر را بیان نمی‌کند. شاعر در جهان تخیلات خود به سر می‌برد. و شاعران بزرگ مذهبی مانند دانته یا میلتون نیز در جهان الهامات پیامبرگونه‌ی خویش به سر می‌برده‌اند. اما شاعر این الهامات را به جای واقعیت نمی‌گیرد و از آن‌ها فلسفه‌ی تاریخ نمی‌سازد. ولی این دقیقاً همان کاری است که اشپنگلر کرده است. وی لاف می‌زند که روش نوی یافته است که با آن می‌توان رویدادهای تاریخی و فرهنگی را پیش‌بینی کرد؛ یعنی با همان شیوه و با همان دقتی که ستاره‌شناس کسوف و خسوف را پیش‌بینی می‌کند. «مؤلف این کتاب برای نخستین بار تلاش کرده است که تاریخ را پیشگویی کند. یعنی مراحل را پیشاپیش برملا کند که هنوز در سرنوشت یک فرهنگ ظاهر نشده‌اند. بویژه مراحل پیش روی یگانه فرهنگی را پیشگویی کند (یعنی فرهنگی اروپای غربی - امریکایی را) که در دوران ما و بر سیاره‌ی ما واقعاً به مرحله‌ی کمال رسیده است.»

این عبارات کلید فهم کتاب اشپنگلر و توفیق عظیم آن را به دست می‌دهند. اگر امکان‌پذیر باشد که نه فقط سرگذشت تمدن انسانی را نقل بلکه مسیر آینده‌ی آن را نیز از پیش تعیین کنیم، در واقع، گامی بلند به جلو برداشته‌ایم. آشکار است مردی که

بدین‌گونه سخن می‌گفت فقط دانشمند و مورخ و فیلسوف نبود. به نظر اسپنگلر ظهور، انحطاط و اضمحلال تمدن‌ها به آنچه قوانین طبیعت نامیده می‌شود وابسته نیست. قدرتی عالی‌تر یعنی قدرت سرنوشت این مراحل را معین می‌کند. نیروی محرک تاریخ بشر، سرنوشت است نه علیت. اسپنگلر می‌گوید ظهور یک فرهنگ همیشه عملی عرفانی است و فرمان سرنوشت است. از این رو ظهور و انحطاط و سقوط تمدن‌ها برای مفاهیم ناتوان و انتزاعی علمی یا فلسفی ما کاملاً شناختنی نیستند.

یک فرهنگ در لحظه‌ای به دنیا می‌آید که یک روح بزرگ از روح آغازین اصلی انسانیت همیشه نوباوه بیدار شود و خود را از آن جدا کند. یعنی این روح، صورت و شکلی ست که از بی‌فرمی و بی‌شکلی، و چیزی است کران‌دار و متناهی و میرنده که از امری بی‌کران و نامتناهی و جاودان جدا می‌شود... این فرهنگ هنگامی می‌میرد که مجموعه‌ی تمامی امکانات خود را بالفعل کرده باشد، یعنی امکاناتش را به صورت اقوام، زبان‌ها، اعتقادات، هنرها، دولت‌ها و علوم درآورده باشد. در این هنگام است که [این فرهنگ می‌میرد و] روح به روح آغازین اصلی باز می‌گردد.^{۱۷}

در این عبارات بازگشت دوباره‌ی یکی از کهن‌ترین مضامین اسطوره‌ای را می‌یابیم. تقریباً در همه‌ی اساطیر جهان با تصور سرنوشت گریزناپذیر، سنگدل و تغییرناپذیر روبه‌رو می‌شویم. به نظر می‌رسد که تقدیرپرستی از اندیشه‌ی اسطوره‌ای جدایی‌ناپذیر باشد. در اشعار هومر حتی خدایان ناگزیرند که تسلیم سرنوشت شوند: سرنوشت، «موئیرا / Moira»، مستقل از زئوس عمل می‌کند. افلاطون در کتاب دهم جمهوری توصیف مشهور خود از «دوک ضرورت» را ارائه می‌دهد. همه‌ی افلاک آسمان به دور محور همین «دوک ضرورت» می‌گردند. این دوک بر زانوهای ضرورت می‌چرخد و سرنوشت‌ها یعنی دختران ضرورت، لاکسیس،^{۱۸} کلوتو^{۱۹} و آتروپوس^{۲۰} بر تخت

17. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (München, Beck, 1918). English trans. by Charles F. Atkinson, *The Decline of the West* (London, G. Allen & Unwin, 1926), p. 106.

منحصرأ رجوع کنید به فصل چهارم «ایده - سرنوشت و اصل - علیت»

"The Destiny-Idea and the Causality-Principle."

18. Lachesis

19. Clotho

20. Atropos

نشسته‌اند. لاکسیس گذشته را می‌سراید و کلوتوس حال را و آتروپوس آینده را.^{۲۱} این یک اسطوره‌ی افلاطونی است، و افلاطون همیشه میان‌اندیشه‌ی اسطوره‌ای و اندیشه‌ی فلسفی تمایزی قاطع قائل بود. اما به نظر می‌آید که در آثار و اندیشه‌ی برخی از فیلسوفان جدید این تمایز کاملاً از میان رفته باشد. این قبیل فیلسوفان مابعدالطبیعه‌ای از تاریخ ساخته‌اند که همه‌ی خصوصیات ویژه‌ی اسطوره را نشان می‌دهد. هنگامی که کتاب اشپنگلر، انحطاط غرب را می‌خواندم اتفاقاً سرگرم مطالعه‌ی فلسفه‌ی رُنانس ایتالیا نیز بودم. آنچه در آن زمان مرا حیرت‌زده کرد این بود که میان کتاب اشپنگلر و برخی رساله‌های ستاره‌بینی رُنانس که تازه خوانده بودم شباهت زیادی وجود داشت. البته اشپنگلر نمی‌کوشد تا آینده‌ی تمدن‌ها را از روی حرکات سیارات بخواند. اما پیشگویی‌های او دقیقاً از نوع همان پیشگویی‌های طالع‌بینان است. طالع‌بینان دوره‌ی رنسانس کار خود را به کشف سرنوشت افراد بشر محدود نمی‌کردند بلکه روش خود را درباره‌ی پدیدارهای بزرگ تاریخی و فرهنگی نیز به کار می‌بستند. کلیسا یکی از این طالع‌بینان را محکوم کرد و او را زنده در آتش سوزاند. زیرا وی طالع مسیح را دیده بود و از زایچه‌ی او انقراض نزدیک مسیحیت را پیشگویی کرده بود. انحطاط غرب اشپنگلر در واقع طالع‌بینی تاریخ بود. این کتاب اثر غیبگویی بود که طامات هراس‌انگیز خود را بیان می‌کرد.

اما آیا واقعاً می‌توان کتاب اشپنگلر را با پیشگویی‌های سیاسی دوران بعدی مرتبط دانست؟ آیا می‌توان این دو را در یک سطح گذاشت؟ در نگاه نخست توازی این دو، مورد شک است. اشپنگلر پیشگویی امور شوم بود. در حالی که رهبران سیاسی جدید آرزو دارند که امیدهای عجیب و غریبی در دل هواداران خویش به وجود آورند. اشپنگلر از انحطاط غرب سخن می‌گفت ولی این رهبران از تسخیر جهان به دست نژاد آلمانی داد سخن می‌دهند. آشکار است که این دو نوع پیشگویی یکی نیستند. اشپنگلر شخصاً هوادار جنبش نازی نبود. وی محافظه‌کار و ستایشگر و مداح آرمان‌های کهن پروسی بود و برنامه‌ی رهبران سیاسی جدید بر دل او نمی‌نشست. با این وصف کتاب اشپنگلر یکی از آثار پیشاهنگ ناسیونال سوسیالیسم شد. مگر نتیجه‌ای که اشپنگلر از نظریه‌ی عمومی خویش می‌گرفت چه

21. Plato, *Republic*, 616 f.

بود؟ هنگامی که فلسفه‌ی او را فلسفه‌ای بدبینانه نامیدند سخت برآشفت و اعلام کرد که او بدبین نیست. درست است که تمدن غربی ما یکبار و برای همیشه محکوم شده است؛ اما ماتم گرفتن بر این امر واقع آشکار و گریزناپذیر سودی ندارد. اگر فرهنگ ما از میان برود هنوز بسیاری چیزهای دیگر هست که برای نسل کنونی بر جای می‌ماند و شاید این چیزها بسیار بهتر [از فرهنگ] باشند.

نمی‌توانیم پیکر مرده‌ی تمدن را دوباره زنده کنیم. نمی‌توانیم امیدوار باشیم که اندیشه‌های تازه‌ای پدید آوریم یا آثار هنری بزرگ جدیدی بیافرینیم. برای مردم غرب دیگر خلق آثار بزرگ در قلمرو نقاشی و موسیقی نمی‌تواند مطرح باشد.... برای مردم غرب تنها امکانات گسترده بر جای مانده است. اما برای نسل سالم و سختکوش که از امیدهای بی‌کران سرشار است، به نظر من اظهار این مطلب که بعضی از امیدها راه به جایی نخواهند برد زیان‌بخش نیست.... درست است که برخی افراد که در سنین انتخاب رشته‌ی تحصیلی و حرفه‌ی آتی خویش‌اند ممکن است مغلوب این اعتقاد شوند که در قلمرو معماری، نمایش‌نامه‌نویسی، نقاشی دیگر چیزی برای آن‌ها نمانده که خلق کنند. پی بردن به این موضوع شاید برای آنان اندوهبار باشد. اما چه اهمیتی دارد اگر آنان این رشته‌ها را دنبال نکنند.... سرانجام اکنون محصول قرن‌ها تلاش فرهنگی به یک فرد اروپای غربی این امکان را می‌دهد تا به وضع زندگی خویش در پرتو طرح کلی فرهنگ بنگرد و توانایی‌ها و مقاصد خود را بسنجد. من فقط می‌توانم امیدوار باشم که این کتاب بتواند مردان نسل جدید را ترغیب کند که به جای غزل‌سرایی به صنعت پردازند و به جای قلم‌موی نقاشی، سکان‌کشتی به دست گیرند و به جای آن که به مباحث شناخت‌شناسی پردازند به سیاست روی آورند. آنان کاری بهتر از این نمی‌توانند کرد.^{۲۲}

صنعت به جای تفزل، سیاست به جای شناخت‌شناسی، این توصیه‌ی یک فیلسوف فرهنگ را می‌توان به آسانی درک کرد. مردان جدید معتقد بودند که پیشگویی اسپنگلر را تحقق می‌بخشند. آن‌ها نظریات او را به میل خود تفسیر کردند. اگر فرهنگ

یعنی علم، فلسفه و شعر و هنر مرده است بیاپید از نو آغاز کنیم. بیاپید تا با همه‌ی امکانات وسیع خود بکوشیم تا جهانی نو بیافرینیم و خود فرمانروایان آن شویم. همین شیوه‌ی اندیشه در کتاب فیلسوف جدید آلمانی دیگری نمایان می‌شود که در نگاه نخست به نظر می‌آید وجه مشترک چندانی با اشنپنگلر نداشته و نظریه‌های خود را کاملاً مستقل از او پرورده باشد. مارتین هایدگر نخستین جلد هستی و زمان را در سال ۱۹۲۷ منتشر کرد. او شاگرد هوسرل بود و از جمله نمایندگان برجسته‌ی مکتب پدیدارشناختی آلمان شناخته می‌شد. کتاب او در سالنامه‌ی فلسفه و پژوهش‌های پدیدارشناختی هوسرل منتشر شد.^{۲۳} اما اندیشه‌های بیان شده در این کتاب در تقابل کامل با روح فلسفه‌ی هوسرل بود. هوسرل با تحلیل اصول اندیشه‌ی منطقی آغاز کرده بود. کل فلسفه‌ی وی به نتایج این تحلیل وابسته بود. عالی‌ترین هدف وی این بود که فلسفه را به صورت یک «علم دقیق» درآورد یعنی فلسفه را بر واقعیاتی تزلزل‌ناپذیر و اصولی متقن متکی کند. اما هایدگر با چنین تمایلی بیگانه است. وی نمی‌پذیرد که چیزی به نام حقیقت «جاودان» یا «قلمرو ایده‌ها» یا افلاطونی یا روش‌اکیداً منطقی برای اندیشه‌ی فلسفی وجود دارد. وی می‌گوید که همه‌ی این‌ها وجودی ناپایدار و زمانی دارند. بیهوده درصدد بنا کردن فلسفه‌ای منطقی هستیم، تنها کاری که از دست ما ساخته است این است که فلسفه‌ی وجودی (Existenzialphilosophie) ارائه دهیم. چنین فلسفه‌ی وجودی مدعی نیست که حقیقتی عینی که دارای اعتباری جهان‌شمول و کلی باشد ارائه می‌دهد. هیچ متفکری نمی‌تواند چیزی بیش از حقیقت وجود خویش ارائه دهد و این وجود سرشتی تاریخی دارد یعنی مقید به شرایط خاصی است که فرد تحت آن‌ها زندگی می‌کند. تغییر دادن این شرایط ممکن نیست. هایدگر برای بیان اندیشه‌ی خود ناگزیر از وضع اصطلاح تازه‌ای شد. او از پرتاب شدن (Geworfenheit) انسان [به جریان زمان] سخن می‌گوید. پرتاب شدن و فرو افتادن در جریان زمان خصوصیت اساسی و تغییرناپذیر وضع بشر است. ما نمی‌توانیم از جریان زمان بیرون آییم و مسیر آن را تغییر دهیم ما باید شرایط تاریخی خود را بپذیریم. می‌توانیم در پی فهم و تفسیر این شرایط تاریخی برآییم اما نمی‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم.

23. Vol. VIII (2d ed. Halle, Niemeyer, 1929).

نمی‌خواهم بگویم که این عقاید فلسفی بر تحول اندیشه‌های سیاسی در آلمان تأثیر مستقیمی داشتند. اندیشه‌های سیاسی از منابع کاملاً متفاوتی سرچشمه گرفته بودند و هدفی بسیار «واقع‌بینانه» داشتند نه هدفی نظری. اما [نمی‌توان این موضوع را انکار کرد که] فلسفه‌ی جدید آلمانی آن نیروهایی را متزلزل و تضعیف کرد که می‌توانستند در برابر اسطوره‌های سیاسی جدید ایستادگی کنند. فلسفه‌ی تاریخ [اشپنگلر] که حاوی اندوه‌بارترین پیشگویی‌های انحطاط و نابودی اجتناب‌ناپذیر تمدن ما است و نظریه‌ی [هایدگر] که در پرتاب شدن و فرو افتادن بشر [در جریان زمان یا تاریخ] خصایل اصلی او را می‌بیند همگی امیدهای خود را در داشتن سهمی فعال برای ساختن و بازسازی حیات فرهنگ انسانی از دست داده‌اند. چنین فلسفه‌ای آرمان‌های اساسی تئوریک و اخلاقی خویش را انکار می‌کند. بنابراین می‌تواند آلت دست رهبران سیاسی شود.

بازگشت به تقدیرپرستی در جهان امروز، ما را به مسئله‌ی عمومی دیگری رهنمون می‌کند. ما به علم طبیعی [فیزیک] خود افتخار می‌کنیم اما نباید فراموش کنیم که علم طبیعی دستاورد بسیار متأخر خرد انسانی است. حتی در قرن هفدهم یعنی در عصر گالیله، کپلر، دکارت و نیوتون علم طبیعی به هیچ وجه به استواری استقرار نیافته بود. علم طبیعی هنوز هم ناگزیر بود که برای تعمیم قوانین خود و اثبات درستی آن‌ها در مورد خورشید مبارزه کند. در دوره‌ی رنسانس آنچه را علوم غیبی می‌نامند یعنی جادو، کیمیاگری و طالع‌بینی هنوز هم رایج بودند و حتی کارشان رونق هم پیدا کرده بود. کپلر نخستین ستاره‌شناس بزرگ تجربی بود که توانست حرکات سیارات را با مفاهیم دقیق ریاضی توصیف کند. اما برداشتن این گام تعیین‌کننده برای او بسیار دشوار بوده است. زیرا کپلر نه فقط با زمانه‌ی خویش همچنین با خودش نیز می‌بایست می‌جنگید. ستاره‌شناسی و طالع‌بینی [یا ستاره‌بینی] هنوز از یکدیگر منفک نشده بودند. کپلر خود در مقام یک ستاره‌بین [یا طالع‌بین] به دربار سلطنتی پراگ دعوت گشت و در پایان عمر خویش نیز طالع‌بین والنشتاین^{۲۴} شد. آن طریقی که کپلر خود را از طالع‌بینی آزاد ساخت یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین فصول در تاریخ علم جدید است. اما کپلر هرگز مفاهیم طالع‌بینی را به طور کامل کنار

نهاد. وی اعلام کرد که ستاره‌شناسی دختر طالع بینی است و می‌گفت که شایسته نیست که این دختر مادر خویش را نادیده بگیرد یا تحقیرش کند. تا پیش از قرن‌های هفدهم و هجدهم کشیدن مرز مشخصی میان اندیشه‌ی علمی و اندیشه‌ی عرفانی ممکن نبود. شیمی علمی به معنی جدید آن تا زمان روبرت بویل و لائوازیه وجود نداشت.

اما این وضع چگونه تغییر کرد؟ چگونه علم طبیعی پس از کوشش‌های بیهوده‌ی بی‌شمار سرانجام طلسم جادو را شکست؟ اصل این انقلاب بزرگ عقلی را به بهترین وجه می‌توان با این سخنان بیکن که خود یکی از پیشاهنگان اندیشه‌ی تجربی جدید است توصیف کرد: «پیروزی بر طبیعت فقط با اطاعت از آن به دست می‌آید. هدف بیکن این بود که انسان را فرمانروای طبیعت کند. اما این فرمانروایی را باید به شیوه‌ای درست درک کرد. انسان نمی‌تواند طبیعت را مطیع یا برده‌ی خویش کند. انسان برای فرمانروایی بر طبیعت باید حرمت آن را نگاه دارد و از قواعد اساسی آن تبعیت کند. انسان باید با آزاد کردن خویش آغاز کند، یعنی باید از چنگ سفسطه‌ها، توهمات ذهنی، قیاس به نفس و پندارهای خود رها شود. بیکن در بخش نخست کتاب خود ارغنون نو می‌کوشد تا بررسی سیستماتیک و جامعی از این توهمات ارائه دهد. وی انواع بت‌ها را توصیف می‌کند: بت‌های طایفه، بت‌های شخصی، بت‌های بازاری و بت‌های نمایشی. وی می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه باید این بت‌ها را از میان برداشت تا راهی که ما را به علم واقعی تجربی هدایت می‌کند هموار شود.

ما در سیاست هنوز این راه را نیافته‌ایم. بت‌های سیاسی یا بت‌های بازاری از همه‌ی بت‌های انسان، خطرناک‌تر و پایدارترند. از زمان افلاطون همه‌ی متفکران بزرگ تلاش‌های عظیمی مبذول داشته‌اند تا برای سیاست نظریه‌ای عقلانی بیابند. متفکران قرن نوزدهم بر این اعتقاد بودند که سرانجام راه درست را یافته‌اند. آگوست کنت نخستین مجلد از کتاب خویش دوره‌ی فلسفه‌ی اثباتی، را در سال ۱۸۳۰ منتشر کرد. او با تحلیل ساختار علم طبیعی آغاز کرد و از بررسی ساختار ستاره‌شناسی به ساختار فیزیک و از ساختار فیزیک به ساختار شیمی و از ساختار شیمی به ساختار زیست‌شناسی پرداخت. اما بنا بر نظر کنت علم طبیعی فقط نخستین گام است. هدف واقعی و آرزوی بلندپروازانه‌ی او این بود که علم اجتماعی جدیدی بنیان نهد و در آن همان شیوه‌ی استدلال دقیق و همان روش استقراء و استتاجی را به کار بندد که در فیزیک و شیمی می‌یابیم.

ظهور ناگهانی اسطوره‌ها در قرن بیستم نشان داد که امیدهای کنت و شاگردان و هوادارانش پیش‌رس بوده است. سیاست حتی هنوز به مرتبه‌ی یک علم اثباتی نرسیده است تا چه رسد به مقام یک علم دقیق. شکی ندارم که نسل‌های بعدی به بسیاری از نظام‌های سیاسی ما با همان احساسی خواهند نگرست که یک ستاره‌شناس جدید به یک کتاب طالع‌بینی یا یک شیمی‌دان جدید به یک رساله‌ی کیمیاگری می‌نگرد. ما در سیاست هنوز شالوده‌ای محکم و مطمئن نیافته‌ایم. در این قلمرو گویی نظم کیهانی به وضوح استقرار نیافته است و همیشه بازگشت ناگهانی به وضع آشفته‌ی کهن ما را تهدید می‌کند. ما کاخ‌های عالی و باشکوه [سیاسی] می‌سازیم اما فراموش می‌کنیم که شالوده‌های آنان را مستحکم نماییم. این اعتقاد که انسان می‌تواند با به کار بردن ماهرانه‌ی وردهای جادویی و اجرای مناسک، مسیر رویدادهای طبیعی را تغییر دهد برای صدها و بلکه هزاران سال بر تاریخ انسان حاکم بوده است. و نوع بشر به رغم همه‌ی شکست‌ها و یأس‌های ناگزیر، هنوز سرسختانه در اعتقاد خود به جادو پابرجاست. از این رو شگفت‌آور نیست اگر در اعمال و اندیشه‌های سیاسی ما، اعتقاد به جادو شالوده‌ای محکم داشته باشد. با این وصف وقتی گروه‌هایی کوچک می‌کوشند تا امیال و تصوّرات خیالی خود را بر ملت‌های بزرگ و بر کل پیکره‌ی سیاسی تحمیل کنند، شاید برای مدت کوتاهی موفق شوند و حتی به پیروزی‌های بزرگی نیز دست یابند، اما این کامیابی‌ها پایدار نیست و زودگذر است؛ زیرا جهان اجتماعی نیز منطقی دارد، همچنان که جهان فیزیکی، منطقی دارد. برخی قوانین را نمی‌توان نقض کرد و مکافات ندید. حتی در مورد جهان اجتماعی نیز باید از اندرز بیکن پیروی کنیم، باید بیاموزیم که چگونه از قوانین جهان اجتماعی تبعیت نماییم پیش از آن که بتوانیم بر آن فرمانروایی کنیم.

در مبارزه بر ضد اسطوره‌های سیاسی فلسفه چه کمکی می‌تواند به ما بکند؟ به نظر می‌آید که فیلسوفان جدید مدت‌ها پیش هرگونه امیدی به تأثیرگذاری بر مسیر رویدادهای سیاسی و اجتماعی را از دست داده باشند. هگل برای فلسفه ارج و حرمت بسیار قائل بود. اما با این وصف این خود هگل بود که می‌گفت فلسفه برای اصلاح جهان همیشه دیر به میدان می‌آید. بنابراین اگر تصوّر کنیم که فلسفه می‌تواند از زمانه‌ی خویش فراتر رود همان قدر احمقانه است که تصوّر کنیم فرد می‌تواند از زمان بیرون جهد. «هنگامی که فلسفه رنگ خاکستری خود را بر چیز دیگری می‌زند،

این امر حاکی از این است که صورتی از زندگی پیر شده است و فلسفه با خاکستری کردنش نمی‌تواند آن را از نو جوان کند بلکه فقط می‌تواند آن را بشناسد. جفد مینروا^{۲۵} وقتی به پرواز درمی‌آید که شب سایه‌هایش را می‌گستراند.^{۲۶} اگر این گفته‌ی هگل درست بود، فلسفه به سکوت مطلق یعنی به اتخاذگرایی کاملاً منفعل در مورد حیات تاریخی انسان محکوم بود. فلسفه می‌بایست فقط وضع تاریخی موجود را بپذیرد و آن را تبیین کند و در برابر آن سر فرود آورد. در این صورت فلسفه چیزی جز تفکر و تأمل بیهوده نخواهد بود. اما به نظر من این گفته‌ی هگل هم با خصلت کلی فلسفه و هم با تاریخ فلسفه تناقض دارد. برای رد این گفته ذکر نمونه‌ی کلاسیک افلاطون بسنده خواهد بود. متفکران دوران گذشته نه فقط «زمانه‌ی خویش بودند که در اندیشه درک شده بود» بلکه غالباً می‌بایست از زمانه‌ی خویش فراتر روند و در تقابل با آن بیندیشند. بدون این تهور عقلاتی و اخلاقی فلسفه نمی‌توانست به وظیفه‌ی خود در حیات فرهنگی و اجتماعی بشر عمل کند.

از میان بردن اسطوره‌های سیاسی فراسوی توان فلسفه است، زیرا اسطوره از لحاظی آسیب‌ناپذیر است: استدلال‌های عقلی بر آن بی‌اثرند و نمی‌توان آن را با قیاس‌های منطقی ابطال کرد. اما فلسفه می‌تواند خدمت مهم دیگری انجام دهد. فلسفه می‌تواند به ما کمک کند تا خصلت دشمن را بفهمیم. برای نبرد با دشمن باید او را شناخت. شناختن دشمن یکی از نخستین اصول یک استراتژی منسجم است. شناختن دشمن فقط دانستن ضعف‌ها و نقایص او نیست بلکه شناختن نیروی او نیز هست. همه‌ی ما دچار این خطا بوده‌ایم که نیروی اسطوره را دست کم بگیریم. هنگامی که برای نخستین بار اسطوره‌های سیاسی را شنیدیم آن‌ها را آن قدر پوچ، ناهمساز، تخیلی و مضحک یافتیم که به دشواری توانستیم بر ارزیابی خود غلبه کنیم و آن‌ها را جدی بگیریم. اکنون برای همه‌ی ما روشن شده است که ناچیز گرفتن نیروی اسطوره، اشتباه بزرگی بوده است. این اشتباه را نباید دوباره تکرار کنیم. باید منشأ، ساختار و روش‌ها و فن اسطوره‌های سیاسی را به دقت مطالعه کنیم و دشمن را رو در رو ببینیم تا دریابیم که چگونه باید با او بجنگیم.

25. Minerva

26. Hegel, *Philosophy of Right*, Dyde trans., Preface, p. xxx

نتیجه

آنچه در مکتب جانکاه حیات سیاسی امروز خویش فراگرفته‌ایم این حقیقت است که فرهنگ انسانی، آن طور که زمانی می‌پنداشتیم، محکم و استوار نیست. متفکران بزرگ، دانشمندان، شاعران و هنرمندانی که شالوده‌ی تمدن غربی ما را ریختند اغلب گمان می‌کردند که آن را برای ابد بنا نهاده‌اند. هنگامی که توسیدیدس از روش تاریخ‌نویسی تازه‌ی خویش بحث می‌کرد و آن را در مقابل تاریخ‌نویسی اسطوره‌ای می‌نهاد از اثر خویش به عنوان «دارایی جاودان» [فرهنگ بشری] سخن می‌گفت. هوراس اشعار خود را «ستونی بادوام‌تر از مفرغ» می‌نامید که از گذشت سالیان بی‌شمار و سپری شدن اعصار گزندی نخواهد دید. اما اکنون به نظر می‌آید که باید به شاهکارهای بزرگ فرهنگ انسانی به شیوه‌ای خاضعانه‌تر بنگریم. آن‌ها نه جاودانه‌اند نه آسیب‌ناپذیر. علم، شعر، هنر و دین فقط رویه‌ی بالایی لایه‌ی بسیار کهنی هستند که این لایه کهن تا عمق زیادی پایین می‌رود. از این رو باید همیشه آماده‌ی مقابله با آن تکان‌های بسیار شدیدی باشیم که می‌توانند جهان فرهنگ و نظم اجتماعی ما را از اساس ویران کنند.

برای تشریح رابطه‌ی میان اسطوره و دیگر نیروهای بزرگ فرهنگی شاید بتوان تشبیهی به کار برد که آن نیز از اساطیر گرفته شده است. در اساطیر بابلی افسانه‌ای هست که آفرینش جهان را توصیف می‌کند. این افسانه می‌گوید که مردوخ، بالاترین خدا، پیش از آن که کار خود را آغاز کند می‌بایست در نبردی سهمگین درگیر شود و بر اژدهای تیامات^۱ و اژدهایان تاریکی پیروز گردد و آن‌ها را مطیع و منقاد خویش کند. مردوخ تیامات را می‌کشد و اژدهایان دیگر را به بند می‌کشد. او از اندام‌های تیامات

این جهان را می‌سازد و بدان هیئت و انتظام می‌بخشد. او آسمان و زمین، صور فلکی و سیارات را می‌سازد و حرکات آن‌ها را تنظیم و تثبیت می‌کند. کار نهایی مردوخ آفریدن انسان بود. بدین طریق انتظام کیهانی از آشفتگی نخستین به دست آمد، و این وضع برای همیشه پایدار خواهد ماند. اساطیر حماسه‌ی آفرینش بابلی می‌گویند: «سخن مردوخ جاودانه است، فرمان او نسخ‌شدنی نیست. هیچ خدایی نمی‌تواند آنچه را از زبان مردوخ جاری شده است تغییر دهد.»^۲

با سخنان این افسانه‌ی بابلی می‌توان جهان فرهنگ انسانی را توصیف کرد. پیش از نبرد با ظلمتِ اسطوره و چیرگی بر آن، فرهنگ بشری ظهور نمی‌کند. اما هیولاهای اسطوره‌ای کاملاً نابود نشدند. آن‌ها را برای ساختن جهان جدید به کار بردند. بنابراین آن‌ها هنوز در این جهان بر جای مانده‌اند. نیروهای برتر جلو قدرت‌های اسطوره‌ای را گرفته‌اند و آن‌ها را زام و مطیع ساخته‌اند. تا وقتی که این نیروهای برتر یعنی نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری با همه‌ی توان خود وجود دارند اسطوره رام و مطیع است. اما همین که این نیروهای برتر سستی گیرند آشفتگی و آشوب دوباره برمی‌گردد و اندیشه‌ی اسطوره‌ای خیزش می‌کند و بر همه‌ی شکل‌های حیات فرهنگی و اجتماعی بشر چیره می‌شود.

2. See P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (Strassburg, Trübner, 1890), pp. 279 ff.

پیوست

تأثیر تکنولوژی بر فرد و جامعه
از دیدگاه ارنست کاسیرر*

جان مایکل کرویز

* این پیوست ترجمه‌ی چند صفحه از کتاب

John Michael Krois, Cassirer, *Symbolic Forms and History* (Yale U. P. 1987) pp. 187-208

است و مترجم این عنوان را برای آن انتخاب کرده است.

اختصارات

حروف انگلیسی آمده در متن، مخفف نام کتابهای زیر به قلم کاسیررند:

- D** *Descartes: Lehre - persönlichkeit - Wirkung.* Stockholm: Bermann - Fischer Verlag 1939.
- EM** *An Essay on Man.* New Haven: Yale University Press, 1944.
- KW** *Zur Logik der Kulturwissenschaften* [1942]. Reprint. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- MS** *The Myth of the State.* New Haven: Yale University Press, 1946.
- PK** *The Problem of Knowledge: Philosophy, History, Science since Hegel.* Translated by William H. Woglom and Charles W. Hendel. New Haven: Yale University Press, 1950.
- PsF** *Philosophie der symbolischen Formen* [1923-29]. Reprint. 3 Vols. Vol. 1, *Die Sprache*; Vol. 2, *Das mythische Denken*; Vol. 3, *Die Phänomenologie der Erkenntnis.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- PSF** *The Philosophy of Symbolic Forms* [PsF, 1923-1929]. Translated by Ralph Manheim. 3 Vols. Vol. 1, *Language*; Vol. 2, *Mythical Thought*; Vol. 3, *The Phenomenology of Knowledge.* New Haven: Yale University Press, 1953-57.
- SMC** *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945.* Edited by Donald Philip Verene. New Haven: Yale University Press, 1979.
- STS** *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933.* Edited by Ernst Wolfgang Orth and John Michael Krois. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985.

بحران در شناخت انسان از من خویش

اسطوره «در زمان‌های بحرانی» و در «موقعیت‌های غیرعادی و خطرناک»، خود را نشان می‌دهد. اسطوره در مواقعی که احساسی شدید، نیازی مبرم یا خطری عظیم وجود داشته باشد به جامعه رخنه می‌کند. کاسیرر می‌گوید که چنین وضعی هنگامی پیش می‌آید که «نیروهای پیونددهنده‌ی حیات اجتماعی، به هر دلیلی، توان خویش را از دست داده باشند.» (اسطوره‌ی دولت ص ۴۰۳) هنگامی که به نظر می‌رسد شیرازه‌ی جامعه در حال از هم گسیختن است نیاز به وجود یک رهبر فرا رسیده است. فرا خواندن یک رهبر از آرزوی جمعی برای تجدید نظم اجتماعی ناشی می‌شود. گروهی که بر این آرزوی جمعی چنگ می‌اندازند می‌توانند این احساسات را به طریقی به کار گیرند که جامعه را دوباره متحد کنند. «نیروهای پیونددهنده‌ی حیات اجتماعی بشر»، یعنی «نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری» هنگامی قدرت خود را از دست می‌دهند که اعتقاد به آن‌ها سست شده باشد. هنگامی که اعتقاد به این نیروها، هرچه باشند، نقصان یابد نتیجه‌اش از میان رفتن اعتماد به نفس افراد خواهد بود که این نیز به احساس زبونی و ناتوانی می‌انجامد و همین احساس زبونی و ناتوانی، علت عمومی روی آوردن به اندیشه‌ی اسطوره‌ای است. اسطوره نیروهایی را تصویر می‌کند که از نیروهایی که بشر را تهدید می‌نمایند، قوی‌ترند و بنابراین می‌توانند انسان را در پناه خود گیرند و او را محافظت کنند.

بحرانی که کاسیرر در فصل نخست، رساله‌ای درباره‌ی بشر، مورد بحث قرار می‌دهد بحران سیاسی نیست، یا لاقلاً مستقیماً به سیاست ارتباط نمی‌یابد؛ این بحران، بحرانی در اندیشه است. فهم بشر از خود، از آغاز پیدایش علم جدید، به

تدریج دچار تغییر فزاینده شده است. گام‌هایی که در جهت این تغییر برداشته شده کاملاً شناخته شده‌اند. کاسیرر توضیح می‌دهد که چگونه برداشت‌های مسیحی و فلسفی در مورد مشیت الاهی که بر جهان و بر سرنوشت بشر حاکم است با کیهان‌شناسی جدید کوپرنیکوس در تقابل قرار گرفته است. زیرا طبق کیهان‌شناسی اخیر، بشر دیگر مرکز کاینات شناخته نمی‌شود. علم به تدریج مفهوم «غایات» را در طبیعت مردود دانست. زیست‌شناسی پُست - داروینیسیم سرانجام معتقد شد که حتی وجود بشر نمی‌تواند چیزی بیش از امری تصادفی باشد. کاسیرر می‌گوید: «متفکران دوران جدید معتقدند که پس از تلاش‌های بی‌شمار و بی‌حاصلیِ زمان‌های گذشته، سرانجام آنان به طور قطع موفق شده‌اند که حیات ارگانیکی را به منزله‌ی فراورده‌ی محض تصادف توضیح دهند» (درباره‌ی زیست‌شناسی [= بخش سوم جلد چهارم کتاب مسطه‌ی شناخت EM, 19; cf. PK]). اما بحران واقعی در شناخت بشر از خود خویش وقتی سربرکشید که این موضوع کشف شد که دیگر هیچ شیوه‌ی با معنایی برای پاسخ دادن به پرسش مربوط به سرشت بشر وجود ندارد. در این مورد امروز با آن چیزی رو به رو هستیم که کاسیرر آن را «آشفته‌گی کامل اندیشه» می‌نامد (EM, 21). در میان فیلسوفان معاصر نظرات و ارزیابی‌های مختلفی درباره‌ی زندگی انسان وجود دارد، اما معیاری که مورد قبول عموم باشد و بتوان با آن این نظرات را سنجید وجود ندارد. فیلسوفان، روان‌شناسان، متکلمان، جامعه‌شناسان و دیگر متخصصان هم در میان خودشان و هم با دیگران بر سر این که سرشت بشر چیست اختلاف نظر دارند. حتی دیگر روشی برای طرح این پرسش وجود ندارد که مورد پذیرش همه باشد. سردرگمی در این مورد که بشر چیست فقط موضوعی تئوریک نیست بلکه «تهدیدی جدی به کل حیات اخلاقی و فرهنگی ما است» (EM, 22). زیرا «هر بحران عظیمی در اندیشه‌های بشر معمولاً با بحرانی عمیق در سلوک اخلاقی و اجتماعی او همراه است» (SMC, 22). بحران در شناخت بشر از من خویش «مسئله‌ای عینی نیست که راه حلّ درستی بطلبد. این بحران به معنی از دست رفتن هویتِ شخصِ سؤال‌کننده است. این بحران یا به از دست رفتن اعتماد به نفس یا، برعکس، به اعتماد بیش از حدّ به خود می‌انجامد که ناشی از فقدان بینشی مثبت از بشر است؛ بینشی که بتواند معیاری برای کردار بشر باشد. این نظر که ذات بشر باید «خود را بسازد» اندیشه‌ی محوری فلسفه‌ی انسان‌گرا (humanism) و بر نهادِ اساسی

انسان‌شناسی فلسفی معاصر است. اما این بر نهاد پوچ و فاقد محتوا خواهد بود مگر این که وظیفه یا هدفی مشترک وجود داشته باشد که بشر برای نیل به آن تلاش ورزد. «آشفته‌گی فکری» در مورد سرشت بشر این خطر را دربردارد که به هرج و مرج در رفتار و کردار او بینجامد.

کاسیرر در پیش‌گفتار فلسفه‌ی روشنگری، خواهان بازگشت به روح، اگر نه به نص و لفظ، اندیشه‌ی قرن هجدهم می‌شود. او پیشنهاد می‌کند که عصر کنونی، خود را در «آینه‌ی صاف و شفافی» که عصر روشنگری عرضه کرده است ببیند و از تهور آن عصر که می‌کوشید از طریق اندیشه‌ی عقلانی زندگی را شکل و فرم ببخشد سرمشق بگیرد.^۱ با توجه به وضع آلمان به هنگام انتشار فلسفه‌ی روشنگری (۱۹۳۲) درخواست کاسیرر قابل درک است. اما این درخواست در ضمن نشان می‌دهد که کاسیرر هنوز عمق بحران شناخت انسان از خود خویش را درک نکرده بود. زیرا این بحران فقط بحرانی در تفکر نبود، [آن چنان که کاسیرر در آن موقع می‌پنداشت] بلکه بحران در احساس و حس کردن من خویش نیز بود. جایگاه این بحران در هوش نبود بلکه در لایه‌ی عمیق‌تری بود که کاسیرر بعداً درباره‌اش گفت «این لایه تا عمق زیادی پایین می‌رود» (همین کتاب، ص ۴۲۳) یعنی لایه‌ای که جایگاه احساسی است که افراد بشر از هدف خود در زندگی دارند یا فاقد هدف‌اند.

هنگامی که کاسیرر اسطوره‌ی دولت را نوشت جنگ جهانی دوم تقریباً به پایان رسیده بود. بیشتر بخش‌های اروپا ویران شده و میلیون‌ها نفر جان باخته بودند. اکنون کاسیرر در این مصائب چیزی بیش از یک تراژدی عظیم سیاسی را می‌دید. او ناسیونال سوسیالیست‌ها را چیزی بیش از تبلیغاتچی‌های موفق و رایش سوم را چیزی بیش از رژیم سفاک و بی‌رحم می‌دانست. از نظر کاسیرر وقایعی که به جنگ جهانی دوم انجامید و طریقی که این نبرد به کمک آن انجام گرفت و نیز همه‌ی امکاناتی که در راه جنگ بسیج شد و به کار رفت اهمیتی پایدار دارند که بایستی زمانی طولانی پس از شکست نازی‌ها و پایان جنگ، مورد بررسی قرار گیرند. کاسیرر در سال ۱۹۳۵ پس از سخنرانی خود به مناسبت ورود به دانشگاه یوته بورگ، دلایل خود را در مورد حق سلب‌ناشدنی بشر از داشتن «شخصیت» پروراند.

۱. فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موقن، ص ۴۶-۵۰.

هیچ کس حق ندارد که استقلال شخص دیگری را انکار کند و آزادی او را در اندیشیدن و تصمیم‌گیری از او سلب کند. این حق، مستلزم داشتن مسئولیت فردی و وظایف شخصی است. در رایش سوم چیزی اتفاق افتاد که کاسیرر آن را در نظر نگرفته بود. اقشار مختلف مردم، چه فرهیخته چه عامی، چه پیر چه جوان، از ارزش‌های فرهنگ عقلانی لیبرالی دوری می‌جستند و سرسپرده‌ی ایدئولوژی ناسیونالیستی و نژادپرستانه می‌شدند و با این کار داوطلبانه فردیت خویش را قربانی می‌کردند و کورکورانه از آنچه به آن‌ها گفته می‌شد اطاعت می‌نمودند. این جمله که «من فقط از دستورات اطاعت می‌کردم» به جای قبول مسئولیت شخصی بر زبان‌ها جاری می‌شد. جای مسئولیت شخصی را ایقان به مرجع [یعنی به هیتلر] گرفته بود. چنین وضعی برای کاسیرر شوک‌آور بود. او عقیده داشت که این وضع عواقب وخیمی در بردارد. کاسیرر در سال ۱۹۴۵ در اسطوره‌ی دولت واکنش خود را نسبت به وضع یاد شده چنین تبیین می‌کند:

از میان همه‌ی تجربه‌های اندوه‌بار دوازده ساله‌ی اخیر، تجربه‌ی هم‌رنگ شدن با محیط، شاید از دیگر تجربه‌ها ناگوارتر بوده است. این تجربه را می‌توان با تجربه‌ی اودیسه در جزیره‌ی سیرسه مقایسه کرد. اما این تجربه حتی از تجربه‌ی اودیسه نیز ناگوارتر است. زیرا سیرسه، دوستان و همراهان اودیسه را به شکل جانوران گوناگون درآورده بود؛ اما در این زمان، این مردان فرهیخته و هوشمند و شریف و صدیق‌اند که ناگهان عالی‌ترین امتیاز انسانی خود را ترک می‌کنند و نمی‌خواهند که افرادی آزاد و متشخص باشند... در حیات سیاسی روش‌های اختناق و سرکوب همواره به کار می‌رفته‌اند... اما اکنون اسطوره‌های سیاسی مدرن به شیوه‌ای کاملاً متفاوت عمل می‌کنند. آن‌ها با درخواست انجام برخی اعمال یا نهی بعضی رفتارها کار را شروع نمی‌نمایند. آن‌ها می‌خواهند مردمان را دگرگون کنند تا بتوانند آنان را زیر فرمان برانند و تحت کنترل خود داشته باشند. اسطوره‌های سیاسی همچون ماری عمل می‌کنند که قربانی خود را پیش از حمله فلج می‌کند. مردمان قربانی اسطوره‌های سیاسی می‌شوند بی‌آن که در برابر آن‌ها مقاومتی جدی نشان دهند. آنان پیش از آن که دریابند واقعاً چه اتفاقی افتاده است مغلوب و متفاد شده‌اند» (همین کتاب، ص ۴۰۹-۴۱۰).

ناسیونال سوسیالیست‌ها فن کارآمدی کشف کرده بودند که می‌توانست همه‌ی مردم را به زیر فرمان درآورد. هیچ کس آمادگی رویارویی با چنین چیزی را نداشت. این فن، سلاح مطیع و منقاد کردن مردم بود. اگر این تکنیک (یا فن) را «تبلیغات» بخوانیم، جنبه‌ی اصلی و مهم آن را در نظر نگرفته‌ایم. این تکنیک چیزی بیش از تبلیغات بود.

ناسیونال سوسیالیست‌ها کشف کردند که می‌توان سرچشمه‌ی تفکر انتقادی را در ذهن فرد خشکاند. آن‌ها کشف کردند که چگونه نوعی آگاهی اسطوره‌ای را با وسایل فنی به وجود آورند و از این طریق توانستند «مردمان را به گونه‌ای تغییر دهند» که شخصیت فرد، مطیع و منقاد فرمان‌های شخص دیگری شود. یکی از مقامات مهم در رایش سوم به نام آلبرت اشپر که برنامه‌های بزرگ معماری و فنی هیتلر و نیز گردهمایی‌های مشهور نورنبرگ را سازماندهی کرده بود در زندان اسطوره‌ی دولت را خواند و وقتی به قطعه‌ی یادشده رسید گفت که کاسیرر در این عبارات بر بزرگ‌ترین معضلی که رژیم نازی به وجود آورد انگشت گذاشته است؛ یعنی از میان بردن حس مسئولیت شخصی.^۲

کاسیرر در اسطوره‌ی دولت تأکید می‌کند که فلسفه برای بررسی اسطوره‌های سیاسی آمادگی نداشت. او درباره‌ی نیروی اندیشه‌ی اسطوره‌ای قضاوتی می‌کند که شایسته است نظر هر خواننده‌ی علاقمند به مسائل فلسفی را به خود معطوف دارد، زیرا این قضاوت به پاشنه‌ی پای آخیلس اشاره می‌کند، مکانی که در آن جافعی اسطوره می‌تواند همیشه بگزد و همیشه نیز پیروز شود. کاسیرر می‌گوید «اسطوره از لحاظی آسیب‌ناپذیر است: استدلال‌های عقلی بر آن بی‌اثرند» (همین کتاب، ص ۴۲۲). محال است که بتوان با کسی که مسخر اعتقادات اسطوره‌ای شده است، بحث استدلالی کرد. مگر فلسفه چیزی بیش از استدلال عقلی است؟ این گفته‌ی کاسیرر باید مورد توجه هر منتقد فلسفی اسطوره‌ی دولت قرار گیرد. اما هیچ منتقد فلسفی حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است.^۳ در واقع اسطوره‌ی

2. Albert Speer, *Inside the Third Reich*, trans. Richard and Clara Winston (1970; reprint, New York, Avon Books, 1973), 85-86.

۳. این ادعای مهم [کاسیرر] در نقدهای اساسی زیر از اسطوره‌ی دولت مورد توجه واقع نشده

دولت از زمان انتشارش کم‌تر مورد توجه فیلسوفان حرفه‌ای قرار گرفته است.^۲ فیلسوفان تمایلی به بررسی اسطوره ندارند. این نکته‌ای بود که نلسون گودمن اظهار داشت. او گفت که نمی‌تواند سخنان کاسیرر را در مورد اسطوره درک کند. از دیدگاه فیلسوفان، اسطوره موضوع بسیار مبهم و تاریکی است. اما کاسیرر معتقد بود که فلسفه‌ی تئوریک با نادیده گرفتن اسطوره از درک زبان، شناخت‌شناسی و تحول فرهنگ قاصر خواهد بود. ولی در حوزه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی آشنا نبودن با کارکردهای اندیشه‌ی اسطوره‌ای صرفاً نقصی تئوریک نیست بلکه فلسفه را در وضعیتی قرار می‌دهد که دیگر نمی‌تواند وظیفه‌اش را انجام دهد. فلسفه با نادیده گرفتن نقش اجتماعی اندیشه‌ی اسطوره‌ای و قدرت آن، صرفاً در فضای لطیف بحث آکادمیک حرکت خواهد کرد و نخواهد توانست با عمیق‌ترین نیروها در حیات سیاسی ارتباط برقرار نماید یا حتی آن‌ها را درک کند. کاسیرر درباره‌ی معضلات سیاسی خاصی که بر جمهوری وایمار اثر داشتند مطلب زیادی نمی‌گوید؛ معضلاتی مانند غرامت جنگی که طبق معاهده‌ی ورسای، آلمان ناگزیر از پرداخت آن بود، تورّم مخرب ۱۹۲۳ و بحران اقتصادی جهان در اواخر

→ است.

Thomas L Cook, *The American Political Science Review* 41 (1947): 331-33; Charles N. R. McCoy, *The Modern Schoolman* 25 (May, 1948): 271-78; Hans Morgenthau, *Ethics* 57 (January 1947): 141-42; George H. Sabine, *The Philosophical Review* 56 (1947): 315-18; Leo Strauss, *Social Research* 14 (1947): 125-28.

[شاید در این جا ذکر این نکته بی‌مورد نباشد که در نقدی که بر ترجمه‌ی فارسی کتاب کاسیرر تحت عنوان: «اسطوره» یا «افسانه» دولت نوشتم (کیهان فرهنگی، سال ششم، بهمن ماه ۱۳۶۸ ص ۲۵-۲۹)، بی‌آن که از وجود کتاب کرویز آگاه باشم، بر همین ادعای کاسیرر انگشت گذاشتم و اهمیت آن را گوشزد کردم (ص ۲۹). -م.]

۴. کنفرانسی درباره‌ی اسطوره‌ی دولت در شهر آبو Abo سوند، ششم و هفتم سپتامبر ۱۹۷۱ برگزار شد که عنوان خود را از کتاب کاسیرر گرفته بود. اما موضوع کنفرانس بررسی جنبه‌های تاریخی اسطوره‌ی سیاسی در زمان باستان بود. مقالاتی که به کنفرانس ارائه شده بودند تحت عنوان اسطوره‌ی دولت به چاپ رسیدند:

Haralds Biezais (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1972).

تا آن‌جا که می‌دانم یگانه تلاشی که در جهت به کارگیری نظرات کاسیرر در مورد حیات سیاسی امروز صورت گرفته بحث موجز اما هوشمندانه‌ی مایکل آرلن است:

Michael J. Arlen, "The Air: The Governor's Brief Brush with Logic", *The New York*, March 31, 1980, 112-14.

دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، نقایص قانون اساسی آلمان که سبب می‌شد ده‌ها حزب سیاسی در پارلمان کرسی به دست آورند و این نیز به نوبه‌ی خود روند تصمیم‌گیری [و تصویب لوایح] را با بن‌بست رو به رو می‌کرد. شکل‌گیری ائتلاف‌های سیاسی نیز روز به روز دشوارتر می‌شد و رأی‌دهندگان آلمانی هم هرچه بیشتر به احزاب افراطی رأی می‌دادند؛ تا آن‌که سرانجام دشمنان جمهوری بر آن حاکم شدند. کاسیرر در سال ۱۹۴۴ نوشت:

بی‌شک شرایط اقتصادی در تحوّل و رشد سریع نهضت ناسیونال سوسیالیست سهم زیادی داشته است. اما عمیق‌ترین و مؤثرترین علل [پیروزی ناسیونال سوسیالیست‌ها] را نباید در بحران اقتصادی جستجو کرد که گریبان آلمان را گرفته بود (SMC, 236).

ناسیونال سوسیالیست‌ها مسائل و مشکلات اقتصادی را خارج از چارچوب بحث، توافق و تصمیم‌گیری‌های عملی مطرح می‌کردند و آن‌ها را به طور اسطوره‌ای یعنی به منزله‌ی نبردی بزرگ نمایش می‌دادند. کاسیرر می‌گوید که رهبران سیاسی جمهوری و ایما را در قالب اصطلاحات اقتصادی می‌اندیشیدند و سخن می‌گفتند و معتقد بودند که اقتصاد سرچشمه‌ی اصلی حیات سیاسی و حلال همه‌ی معضلات اجتماعی است» (SMC, 236). شیوه‌ی تفکر تجربی و سنجیده‌ی رهبران جمهوری و ایما را نمی‌گذاشت که به اهمیت این حقیقت پی ببرند که آنان و ناسیونال سوسیالیست‌ها به زیان واحدی سخن نمی‌گفتند. اما ناسیونال سوسیالیست‌ها برخلاف احزاب دموکراتیک توانستند اعتماد مردم را جلب کنند. کاسیرر معتقد است که علت این بود که ناسیونال سوسیالیست‌ها چیز تازه‌ای آفریدند که موجب پیروزی آنان در انتخابات و پس از آن شد: «ابداع ابزار تکنیکی جدید، یعنی تکنیک اسطوره‌های سیاسی و به کارگیری ماهرانه‌ی آن موجبات پیروزی جنبش ناسیونال سوسیالیست را در آلمان فراهم آورد» (SMC, 236).

این بینش خصوصیت پس‌نگری به وقایع را دارد. کاسیرر در آغاز امیدوار بود که فلسفه‌ی انسان‌گرای لیبرال و فرهنگ عقلانی، نیروهای خود را بسیج کنند تا بتوانند نیروهای غیرعقلانی‌ای را که کنترل بحث سیاسی در جمهوری و ایما را به دست آورده بودند پس برانند. کاسیرر مانند توماس مان می‌کوشید که با اتکای به خرد و با

استدلال نشان دهد که جمهوری وایمار بر ایده‌های لایب نیتس، ولف و کانت متکی است و بنابراین فرزند فلسفه‌ی آلمانی است و چیزی «غیرآلمانی» در آن نیست و از این طریق جمهوری وایمار را برای عموم پذیرفتنی کند. توماس‌مان نیز همین دلایل را ارائه می‌داد و مبنای ایده‌ی جمهوری را در آرمان‌های انسان‌گرایانه‌ی (Humanität) فرهنگ کلاسیک آلمان می‌دانست.^۵ اما سیاستی که شکل عقلانی داشت و متعهد بود که به قول توماس‌مان «خواست‌های مدنی برای خوشبختی مانند: آزادی، عقلانیت و فرهنگ» را تأمین کند، نمی‌توانست با ایدئولوژی غیرعقلانی‌ای که تعداد کثیری از افراد را به خشونت‌های خیابانی می‌کشاند رویارویی کند.^۶

حیرت کاسیرر در مورد توفیق ناسیونال سوسیالیست‌ها به این علت نبود که در قرن بیستم روشن‌اندیش رژی می سرکوبگر امکان استقرار و مقبولیت عمومی می‌یافت، بلکه شگفتی او از به کارگیری موفقیت‌آمیز تکنیک اسطوره بود. کاسیرر استدلال می‌کرد که این تکنیک در تاریخ سیاست کاملاً جدید است. زیرا تکنیک اسطوره‌سازی به تکنولوژی مدرن نیاز داشت و به ویژه به تکنولوژی در قلمرو وسایل ارتباط جمعی متکی بود. اما این تکنیک بیش از هر چیز به این علت جدید بود که وسایل مدرن ارتباط جمعی مانند رادیو، فیلم و مجلات تصویری را به کار می‌گرفت تا تکنیک جدید یعنی تکنیک اسطوره‌سازی را به منزله‌ی ابزاری برای کنترل اندیشه به وجود آورد.

تحوّل فنّ اسطوره برای قرن ما، یعنی عصر تکنولوژی، ذخیره شده بود. از این

۵. مقاله‌ی کاسیرر به نام: *Die Idee der Republikanischen Verfassung* و نیز سخنرانی مشهور توماس‌مان با عنوان:

"Von Deutscher Republik", *Reden Und Aufsätze 2* (Frankfurt: S. Fischer Verlag 1965), 11-52.

به‌رغم سبک متفاوتشان در ارائه‌ی مطلب و شیوه‌ی استدلال، هر دو یک هدف را مد نظر دارند.

6. "... burgerliche Glücksansprüche Wie Freiheit, Geitigkeit, Kultur", (p. 81); Mann, "Deutsche Ansprache: Ein Appell an die Vernunft", *Reden Und Aufsätze 2*, 61-81.

این سخنرانی در سال ۱۹۳۰ در واکنش به موفقیت عظیم حزب ناسیونال سوسیالیست در انتخابات چهاردهم سپتامبر ۱۹۳۰ که تعداد کرسی‌هایش در پارلمان از ۱۲ به ۱۰۷ افزایش یافت، ایراد شد. توماس‌مان مانند کاسیرر معتقد بود که به رغم شرایط بد اقتصادی نتایج این انتخابات را «نمی‌توان صرفاً معلول اوضاع اقتصادی دانست» (ص ۶۵). در واقع شکل عقلانی سیاست نمی‌تواند چیزی بیش از «خواست‌های مدنی برای خوشبختی مانند: آزادی، عقلانیت و فرهنگ» را تهیه کند.

پس می‌توان اسطوره‌ها را به همان معنا و بنا بر همان روش‌هایی ساخت که سلاح‌های مدرن مانند مسلسل و هواپیما را می‌سازند. فنّ اسطوره‌سازی چیز تازه‌ای است؛ چیزی که اهمیت حیاتی دارد و تمامی شکل حیات اجتماعی ما را دگرگون کرده است (همین کتاب، ص ۴۰۵).

تکنیک اسطوره

حکومت توتالیترا با قدرتی که بر زندگی افراد دارد مشخص می‌کنند. بدین معنی که قدرت‌طلبی حکومت و مداخله‌ی آن در امور خصوصی افراد حد و حصری نمی‌شناسد. طبق قانون اختیارات تام Ermächtigungsgesetz، مصوب ۲۴ مارس ۱۹۳۳، اختیار قانون‌گذاری از قوه‌ی مقننه به شخص رهبر [= هیتلر] انتقال یافت و اعلام شد که او مرجع و حکم‌نهایی در حکومت آلمان است. نه پارلمان منحل شد نه قانون اساسی به حال تعلیق درآمد؛ اما این دو، دیگر عوامل مؤثری در حکومت نبودند. رهبر، دولت بود. دولت دیگر مشروعیت خود را از این که دولتی مبتنی بر قانون است به دست نمی‌آورد؛ بلکه در واقعیت، قانون آن چیزی بود که در خدمت اراده‌ی رهبر قرار داشت، رهبری که فوق قانون بود. چنین دولت توتالیتری دیگر مشروعیت خود را نه از قانون که از اسطوره کسب می‌کرد.

بر جوامع ابتدایی اسطوره‌ای (mythic society)، قانون حکومت نمی‌کند بلکه رسوم، تابوها و اعتقادات قبیله‌ای و ایمان به حکمت و دانایی کسانی که قدرت غیبگویی دارند حاکم است. در جامعه‌ی ابتدایی اسطوره‌ای هر کس «جا و منزلت خود را می‌شناسد» و هر کس که از شناختن جای خویش سر باز زند تهدیدی برای جماعت به شمار می‌آید. چنانچه بگوییم که در جوامع ابتدایی بحث آزاد به عنوان محملی برای برخورد آرا و اندیشه‌های سیاسی مختلف سرکوب می‌شود، سخنی بی‌جا گفته‌ایم. چون در این جوامع بحث آزاد امر شناخته‌شده‌ای نیست و جای برجسته‌ای در حیات اجتماعی ندارد. بنابراین سرکوبی بحث آزاد چیز تازه‌ای در سیاست نیست اما سرکوبی بحث آزاد، در حکومت توتالیترا شکل جدیدی پیدا می‌کند. در زمان رایش سوم انتقاد چنان بی‌اثر شده بود که اگر کسی حاضر به همکاری با حکومت نبود یا می‌بایست آلمان را ترک گوید یا، به نوعی، کناره‌گیری کند و «به درون مهاجرت» نماید. این وضع صرفاً به خاطر به کارگیری غیرعادی

سرکوب به وجود نیامده بود بلکه پیدایی‌اش بر اثر حمایت توده‌ی مردم از حکومت توتالیتر نیز بود. آمادگی مردم برای اطاعت از فرمان‌ها و دستورات دولت بود که به رایش سوم نیرو می‌بخشید. سرچشمه‌ی پای‌بندی به فرمانبرداری از دولت در محتوای ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیست قرار نداشت. زیرا عقایدی که نازی‌ها تبلیغ می‌کردند، در مقام اندیشه‌ها، نه جدید بودند نه عقلاتی. کامیابی ایدئولوژی نازی‌ها بدین علت بود که به این ایدئولوژی شکل اسطوره‌ای داده بودند تا در برابر انتقاد عقلاتی مصونیت داشته باشد؛ و این شکل اسطوره‌ای را عمداً یعنی با به کارگیری تکنیک‌های خاص بدان بخشیده بودند. نظر کاسیرر در اسطوره‌ی دولت همین است.

هنگامی که کاسیرر فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک را می‌نوشت اسطوره را از لحاظ سرشت و خصلت چیزی کاملاً سنتی می‌دانست، چیزی که دیگر نمی‌توان آن را ابداع کرد و در میان مردم اشاعه داد؛ درست مانند زبانی که مردم بدان سخن می‌گویند (P&F, 2: 9; PSF, 2: 6). اما در سال ۱۹۴۵ کاسیرر نظر خود را در این مورد تغییر داد:

«اسطوره را همیشه نتیجه‌ی فعالیت ناآگاه و محصول تخیل آزاد توصیف کرده‌اند. اما در این جا اسطوره‌هایی می‌یابیم که طبق نقشه ساخته و پرداخته شده‌اند. اسطوره‌های سیاسی جدید آزادانه رشد نمی‌کنند ... بلکه مصنوعاتی هستند که به دست صنعتگرانی ماهر و زیرک ساخته شده‌اند» (همین کتاب، ص ۴۰۵).

تکنیک اسطوره شامل چهار بخش است که همه‌ی آن‌ها در خدمت هدف واحدی قرار می‌گیرند که عبارت است از منع داشتن اندیشه‌ای مستقل و منع بحث انتقادی. این تکنیک‌ها از این قرارند: (۱) دستکاری زبان به گونه‌ای که مانع تفاهم و ارتباط شود یا لاقابل ارتباط را محدود کند. (۲) مناسکی کردن اعمال تا مرز میان زندگی خصوصی و عمومی از میان برود. (۳) از میان بردن همه‌ی ارزش‌های ایده‌آل و نشانیدن تصاویر ملموس نیک و بد به جایشان تا در مورد همه‌ی تصمیم‌گیری‌ها، پیشداوری وجود داشته باشد. (۴) تفسیر مجدد زمان و تاریخ به منزله‌ی «سرنوشت» که توجیه غایی تسلیم‌شدن شخص در برابر دولت توتالیتر باشد. دو تکنیک نخست خلاقیت اندیشه و عمل را محدود می‌کنند و دو تکنیک دیگر جانشین اندیشه و عمل خلاق می‌شوند.

کاسیرر معتقد است که «اسطوره‌ی دولت»، بدان‌گونه که رهبران یک حکومت تبلیغ می‌کنند، از لحاظ جوهری مانند ظهور اعتقادات اسطوره‌ای در فرهنگ نیست؛ اما نقش و توان «اسطوره‌ی دولت»، به نظر کاسیرر، از اسطوره به عنوان یک پدیده‌ی بنیادی اجتماعی ناشی می‌شود. در اندیشه‌ی اسطوره‌ای ذهن، منقاد و زندانی نیروی اعتقادات خود می‌شود. اما این اعتقادات شخصی نیستند بلکه جمعی‌اند و موجب پیوند شخص با گروه می‌شوند.

تکنیک ۱) زبان معمولاً هم خصلت تحریک عواطف را دارد و هم خصلت رساندن معنا را. کاسیرر می‌گوید که هر دو نقش در خدمت «ایجاد ارتباط جمعی و فهم متقابل» قرار دارند (SMC, 254). اما با این انتقال تأکید از زبان توصیفی به زبان عاطفی، واژه‌هایی که برای نامیدن اشیاء و بیان اندیشه‌ها به کار می‌رفتند اکنون می‌توانند موجب برانگیختن احساس تنفر و انزجار و تحقیر و بدگمانی شوند (همین کتاب، ص ۴۰۶-۴۰۸ و SMC, 253-55). برای دستکاری زبان در مقیاس قومی باید وسایل تکنولوژی ارتباط جمعی در دسترس باشند. به کارگیری مداوم و دقیق زبان دستکاری شده، رفته رفته، مانع بحث بی‌طرفانه و فارغ از حب و بغض خواهد شد. زیرا لازمه‌ی بحث بی‌طرفانه پیراسته بودن واژه‌ها از احساسات و پیشداوری‌ها است. در زبانی که واژه‌ها لبریز از احساسات و تنفر و انزجار و بدگمانی باشند بحث بی‌طرفانه و بی‌غرضانه ناممکن است.

تکنیک ۲) کاسیرر معتقد است که هیچ چیز مانند مناسکی شدن زندگی که از طریق تظاهرات عمومی و مداوم «تعلق داشتن» (به یک مسلک یا نژادی خاص) صورت می‌گیرد نمی‌تواند «احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد» (همین کتاب، ص ۴۰۸ و SMC, 255-58). هدف از مناسکی کردن زندگی این است که «دیگر میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی مرزی موجود نباشد» (SMC, 256). این نیز بخشی از دستکاری کردن زبان است. درود فرستادن به هیتلر همه جا حاضر و بلند کردن دست به نشانه‌ی سلام دادن به او، اعمال مناسکی مداوم و روزمره‌ای بود که در رایش سوم اجرا می‌شد. این اعمال شعاعثری به تشکیل گروه‌های مختلف نیز تعمیم می‌یافت مانند گروه‌های جوان، گروه‌های کارگر، گروه‌های مادر؛ و همه‌ی این گروه‌ها، آرم‌ها و نشانه‌ها و اونیفورم‌ها و مناسک ویژه‌ی خود را داشتند. کاسیرر می‌گوید که تأثیر مناسکی کردن زندگی این بود که احساس خلاقیت و خود جوشی

انسان را کاهش می‌داد. «هیچ چیز بیش از اجرای یکنواخت این شعائر و مناسک نمی‌تواند نیروهای فعال، قدرت قضاوت و قوه‌ی تمیز انتقادی ما را از کار بیندازد و احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد» (همین کتاب، ص ۴۰۸).

تکنیک (۳) برای متحد کردن همه‌ی اعضای جامعه، ارزشی ساده و واحد به عنوان ارزشی عالی اعلام می‌شد و این ارزش هیچ ارزش دیگری را در کنار خود تحمل نمی‌کرد. این ارزش، «اسطوره‌ی نژاد» بود (همین کتاب، ص ۴۱۶ و نیز ص ۳۳۵-۳۶۲). اما نژاد آریایی یا نژاد سالار ابداً ارزش نیست. زیرا ارزش‌ها، معیارها یا هنجارهای ایده‌آل‌اند. نژاد مانند هر گروهی از مردم چیزی ملموس (concrete) است نه چیزی انتزاعی مانند «خوب»، «درست»، «حقیقی» یا «زیبا». اما ارزش اصیل، معیار بهنجار برای سنجش آنچه هست ارائه می‌دهد. اما برداشت نژادسالار وارونه‌ی این، عمل می‌کند یعنی آنچه «باید باشد» را با «آنچه هست» می‌سنجد. با تکنیک اسطوره معنای ارزش وارونه می‌شود؛ بدین معنی که مدلول معمول «باید باشد» و «آنچه هست» را، تکنیک اسطوره چنین وارونه می‌کند: «وجود، مقدم بر اخلاق است و عامل تعیین‌کننده‌ی آن باقی می‌ماند» (همین کتاب، ص ۳۵۲). طبق ایدئولوژی نژادسالار، شخص بر پایه‌ی اعمالی که انجام می‌دهد شریف و بافضیلت شناخته نمی‌شود بلکه برعکس طبق تعریف نژادسالار، آنچه را که یک شخص متعلق به نژاد شریف و والا انجام می‌دهد، باید خوب دانست. بنابراین، فضیلت «موهبتی زمینی است» (همین کتاب، ص ۳۵۰).

کاسیرر نشان می‌دهد که چگونه این نوع استدلال دوری را گوینو در کتاب رساله‌ای درباره‌ی نابرابری نژادهای انسانی، به کار می‌برد تا برتری یک نژاد را به اثبات رساند. معیار برای اثبات این که چه نژادی عالی‌ترین نژاد است داوری خود عالی‌ترین نژاد است. «آنچه را آنان والا، نیک و پاک بنامند، بر پایه‌ی برتری نژادی‌شان، معیار سنجش والایی، نیکی و پاکی و... می‌شود» (همین کتاب، ص ۳۵۲). گوینو می‌گوید که عالی‌ترین نژاد، نژاد آریایی است. و چون گوینو خود از نژاد آریایی است پس این ادعا نمی‌تواند دروغ باشد. این نوع برهان، از دیدگاه اندیشه‌ی عقلاتی، آشکارا مصادره‌ی به مطلوب است. از دیدگاه عقل، استدلال گوینو به طور چاره‌ناپذیری خام است. «اما شگفتی آور این است که دقیقاً به خاطر همین خامی‌اش بود که نظریه‌ی گوینو نیروی عظیم عملی و تأثیر شگرفی به دست

آورد. نظریه‌ی او به دلیل دوری بودنش، از لحاظی، آسیب‌ناپذیر است. نمی‌توان بر ضد یک حکم تحلیلی استدلال کرد، زیرا نمی‌توان آن را با دلایل عقلی یا تجربی رد کرد؛ (همین کتاب، ص ۳۵۲). تصویر نژاد آریایی سالار به عنوان عالی‌ترین خوبی، تصویر بسیار ساده‌ای است که هر کس می‌تواند آن را درک کند. سادگی آن به سبب شکل و فرمش است نه محتوایش. هر محتوایی را می‌توان در این قالب ریخت؛ می‌توان هر نژادی را نژاد سالار قلمداد کرد، می‌توان هر دین یا هر عقیده‌ی سیاسی را معیار و میزان سنجش دیگر امور دانست. این نوع تفکر، جهان را به شیوه‌ی خاصی تصویر می‌کند: این تصویر، مطلق‌گرایانه است و جز خود چیز دیگری را قبول ندارد و تحمل نمی‌کند. بر پایه‌ی چنین نظری، هیچ امید نمی‌توان داشت که مثلاً فردی از نژاد غیر آریایی، فردی شریف و والا شناخته شود. از دیدگاه چنین تفکری، تغییر و تحوّل امری محال است. منطبق اسطوره همین است: «برای ابداع، چه به توسط فرد صورت گیرد چه قوم، امکانی وجود ندارد و برای تلبیس و سوءفهم نیز وقتی نیست» (6: 2; PSF, 2: 9; PSF, 2: 6). امور همین طور که اکنون هستند همیشه بوده‌اند و همیشه نیز خواهند بود. ذهن هر کس که منقاد چنین تصویری از امور شده باشد از انتقاد کردن از عقاید خویش ناتوان خواهد بود؛ زیرا ذهن چنین شخصی آماده‌ی این است که هر نوع انتقادی را نوعی توطئه بداند. چنین کسی ناتوان از درک دیدگاهی است که اجازه می‌دهد معیار دیگری برای انتقاد از اعتقاداتش به کار گرفته شود. زیرا چنین کسی طبق تعریف [از نوع تعریف دوری گوینو] اعتقادات خود را برترین دیدگاه می‌داند. تکنیک (۴) سرانجام آن که تکنیک اسطوره، برداشت اسطوره‌ای از زمان و تاریخ را به منزله‌ی «تقدیر» می‌پروراند. این کار با وسایل گوناگون صورت می‌گیرد ولی در میان این وسایل از همه مهم‌تر امر پیشگویی در امور سیاسی است (البته به معنای غیبگویی جادوگر). کاسیرر می‌نویسد: «دیگر نوع ابتدایی فال‌بینی یا پیشگویی با قرعه را نداریم، دیگر پرواز پرندگان را رصد نمی‌کنیم و امعاء و احشاء جانوران قربانی را معاینه نمی‌نماییم؛ بلکه روش پیشگویی بسیار ظریف‌تر و پرداخته‌تری به وجود آورده‌ایم. روشی که ادعا می‌شود علمی و فلسفی است ... سیاست‌مداران جدید به درستی دریافته‌اند که توده‌های عظیم مردم را با نیروی تخیل آسان‌تر می‌توان به جنبش درآورد تا با نیروی مادی محض. سیاست‌مداران از این موضوع استفاده‌ی بسیار کرده‌اند. سیاستمدار نوعی پیشگوی عمومی شده است.

پیشگویی عنصر اساسی در فنّ جدید رهبری سیاسی است» (همین کتاب، ص ۴۱۳؛ SMC, 258-63). یکی از بارزترین خصوصیات آثار ناسیونال سوسیالیستی و سخنرانی‌های هیتلر این بود که در آنها همیشه به مشیت الاهی ارجاع می‌شد. این خواست الاهی، به عنوان تقدیر یا سرنوشت، در تاریخ مداخله می‌کرد. نقش سیاسی مفهوم تقدیر (یا مفهوم «قانون تاریخ») این بود که از میان بردن روش‌های دموکراتیک را توجیه کند. رهبر نخبه می‌داند که چه «باید» باشد و بنابراین می‌داند که چه باید کرد و چون مصون از خطا و لغزش است، می‌تواند خواست الاهی را برای مردم تفسیر کند و بدین ترتیب هر عملی را که انجام می‌دهد این‌گونه توجیه کند که انجام آن از واجبات بوده است. برداشت پیامبرگونه (prophetic) از تاریخ فقط بخشی از ایدئولوژی نازیسم نبود بلکه عقیده‌ای بود که مقبولیت آکادمیک نیز به دست آورده بود و حتی پیش از آن که عقیده‌ی رسمی در رایش سوم شود در میان فرهیختگان و درس خواندگان اشاعه یافته بود. کاسیرر به توفیق فوق‌العاده‌ی کتاب اشپنگلر به نام: انحطاط غرب اشاره می‌کند؛ کتابی که می‌گفت تاریخ هیچ هدفی ندارد و انسان هیچ کاری نمی‌تواند بکند جز این که آن را به عنوان تقدیر بپذیرد (SMC, 226-29) و همین کتاب، ص ۴۱۳-۴۱۸). علاوه بر اشپنگلر، برداشت هایدگر از پرتاب شدن [یا هبوط] انسان به جهان، از نظر کاسیرر، نمونه‌ی بارز آن نوع تفکر فلسفی است که نشان می‌دهد چگونه می‌توان نیاز به تسلیم شدن در برابر «سرنوشت» را بیان کرد SMC, 229-30) و همین کتاب، ص ۴۱۸). کاسیرر می‌گوید که اشپنگلر و هایدگر اتخاذ گرایشی انفعالی را تشویق می‌کردند. عقاید آنان «نمی‌تواند به انسان بیاموزد که چگونه نیروهای فعال خود را پیرورد تا بتواند زندگی فردی و اجتماعی خویش را شکل دهد» (SMC, 230).

اسطوره‌ی دولت، تکنیک اسطوره را، نوعی ابداع دانسته است. تحلیل کاسیرر از تکنیک اسطوره به کاربرد آن توسط ابداع‌کنندگان ارجاع می‌کند؛ اما تحلیل کاسیرر صرفاً توصیف تاریخی نیست. در تفسیر او، تکنیک اسطوره، تکنیک به معنای واقعی آن است؛ چیزی است که می‌توان آن را در مکان‌ها و زمان‌های مختلف و برای هدف‌های متفاوت به کار بست. بنابراین اسطوره‌ی دولت، اثری دربارهی نازیسم آلمان نیست بلکه کتابی دربارهی شکل جدیدی از سیاست است که نازی‌ها مبدع آن

بودند و آن را به کار بستند. کاسیرر این موضوع را روشن می‌کند که این شکل از سیاست خود نوعی تکنیک است و محصول «عصر تکنولوژیکی ما» است؛ به این معنی که تکنیک اسطوره‌سازی به سایر تکنیک‌ها نیاز دارد که مقدم بر همه‌ی آنها، وسایل تکنولوژیکی مدرن ارتباط جمعی است. اما کاسیرر در اسطوره‌ی دولت درباره‌ی علت مؤثر بودن تکنیک اسطوره‌سازی در قرن بیستم چیزی نمی‌گوید و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که در یک زمان بحرانی که نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری یک فرهنگ توان خود را از دست داده باشند، اسطوره می‌تواند دوباره ظهور کند. کاسیرر شرحی از مؤثر بودن تکنیک اسطوره‌سازی ارائه می‌دهد اما نمی‌گوید که چرا مردم آماده‌اند در قرن بیستم روشن‌اندیش، از صمیم دل، به یک ایدئولوژی غیرعقلانی بگردند. چه چیزی موجب شد که در تاریخ اروپای پس از عصر روشنگری عقیده به این که تاریخ، تقدیر است مقبولیت پیدا کند؟ لئواشترانس در نقدی که بر اسطوره‌ی دولت نوشته است همین سؤال را مطرح می‌کند. از اظهارات کاسیرر در مورد شهرت نویسنده‌ای مانند اسپنگلر این موضوع روشن می‌شود که در آلمان (حتی پیش از پیروزی نازی‌ها) مردم آماده‌ی پذیرش این نظر بودند که تاریخ، سرنوشت است و ناسیونال سوسیالیست‌ها از همین آمادگی ذهنی مردم بهره‌برداری کردند.

«بحران عقلانی در شناخت انسان از من خویش» را - که کاسیرر در کتاب خود؛ رساله‌ای درباره‌ی بشر، توصیف کرده است - نمی‌توان مردود دانست. اما آیا این بحران عاملی قاطع در مؤثر بودن تکنیک اسطوره بود؟ آیا همین بحران سرچشمه‌ی از دست دادن اعتماد به نفسی بود که عمومیت یافته بود؟ نگرانی و دل‌مشغولی‌ای که کاسیرر در کتاب خود، رساله‌ای درباره‌ی بشر، از آن بحث می‌کند به انحطاط برداشت عمومی از هدف‌های نهایی فعالیت‌های انسانی ارتباط می‌یابد. اما برداشت کاسیرر از مسئله‌ی مذکور، در رساله‌ای درباره‌ی بشر، عقل‌گرایانه است. زیرا مسئله را در قالب «نظریه‌ای درباره‌ی انسان» مطرح می‌کند. کاسیرر جنبه‌ی دیگری از همین مسئله را در بحث خود از تعیین اراده در کتاب خویش، تعیین و عدم تعیین در فیزیک مدرن، ارائه داده است. گرچه تحلیل او از فرق میان «عدم تعیین» فیزیکی و عدم تعیین ارادی، حاکی از عمق دانش او است و از لحاظ فلسفی نیز به کنه موضوع راه یافته است، اما مسائل فیزیک کوانتوم بسیار دور از حیات سیاسی‌اند و گرچه، شاید، آن‌ها بخشی از بحران عقلانی عمومی

باشند، اما نمی‌توانند علت پیدایش احساسات عمومی در مورد این بحران باشند. بررسی کاسیرر از زمینه‌ی ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیست در اسطوره‌ی دولت و نقش اسطوره در اندیشه‌ی سیاسی از زمان یونانیان تا امروز در معرض انتقادهای مشابهی قرار داشته است. جرج سایاین در نقد خود بر اسطوره‌ی دولت در مورد پژوهش خاص کاسیرر از اندیشه‌ی کارلایل، گوینو و هگل می‌نویسد: «به دشواری می‌توان باور کرد که اندیشه‌های این سه شخص از چنان نیروی تضعیف‌کننده‌ای برخوردار بوده باشند، که هنگامی که فرهنگ اروپا دچار فشارهای روانی و تنش‌های دوره‌ی پس از جنگ جهانی اول شد، بتوانند موجبات اختلال در فرهنگ اروپا را فراهم آورند.»^۷ می‌توان به تمامی بحث کاسیرر از سیر اندیشه‌ی عقلانی همین ایراد را گرفت. البته کاسیرر مدعی نیست که این متفکران مسبب آنچه [در آلمان] اتفاق افتاد هستند؛ بلکه نظرش این است که آنان عامل یاری‌دهنده‌ی مهمی در تضعیف نیروهای فعال انسان بودند. ولی به هر جهت سخن این متفکران بی‌شونده نبود. اما این پرسش همچنان مطرح است که چه چیزی موجب شد که در قرن بیستم، توده‌ی مردم آماده‌ی پذیرش اعتقادات غیرعقلانی شوند؟

همچنان که در بالا گفته شد شرح کاسیرر از نیروهای ویرانگر اجتماعی در جمهوری وایمار، موجز و گذراست. او به تورم و بیکاری که جمهوری را به زانو درآورده بود اشاره می‌کند و به نظر می‌آید که می‌گوید آشفتگی اقتصادی و نارضایتی اجتماعی ناشی از آن، مردم را آماده‌ی پذیرش ایدئولوژی اسطوره‌ای کرد و موجب به قدرت رسیدن ناسیونال سوسیالیست‌ها شد. ساباین شگفتی خود را در این باره بیان می‌کند که چگونه عامل اقتصادی با فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک جور درمی‌آید. ساباین می‌نویسد: «اما این علل صرفاً جامعه‌شناختی و اقتصادی‌اند. این‌ها عللی هستند که حتی یک مارکسیست هم می‌تواند [برای تبیین ظهور نازیسم] بدان‌ها دست یازد. اما این علل به دشواری در همان سطحی قرار دارند که «نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری» هستند. [کاسیرر معتقد است که نیروهای اخیر] اسطوره را رام و مطیع می‌کنند و فرهنگ را می‌آفرینند. اما اگر شرایط بد اقتصادی می‌تواند موجبات فروریزی یک فرهنگ را فراهم آورند آیا هنوز هم می‌توان ادعا کرد که شرایط مساعد

7. George Sabine, review of *The Myth of The State* by Ernst Cassirer, *The Philosophical Review* 56, (1947); 317.

اقتصادی برای آفرینش فرهنگ مؤثر نیستند؟ صورت‌های سمبلیک پروفیسور کاسیرر قاعده در فضای کاملاً لطیف هنر و تئوری به سر می‌برند. بنابراین کمی مشوش‌کننده است که صورت‌های سمبلیک را در کنار امور عامیانه‌ای مانند تورم و تبلیغات بیابیم» (همان، ص ۳۱۷-۳۱۸).

این نکته‌گیری‌ها درست‌اند؛ بدین معنی که کاسیرر نمی‌تواند، بی‌آن که فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک خویش را نقض کند، عامل اقتصاد را به حساب آورد. زیرا وی معتقد است که نیروهای اساسی در فرهنگ که اسطوره را مهار می‌کنند نیروهای عقلاتی، اخلاقی و هنری هستند. اگر کاسیرر اقتصاد و غرایز طبیعی بشر مانند نیاز به خوراک و نظیر آن را محرک‌های اولیه‌ی فرهنگ در نظر می‌گرفت بدین معنی بود که به سوی برداشت طبیعت‌گرایانه (naturalistic) تری از تاریخ و فرهنگ گام برداشته است. این مسئله در بحث‌هایی که در آلمان درباره‌ی بینش‌های مارکسیستی صورت می‌گرفت به Die Magenfragen [مسئله‌ی شکم] مشهور بود. از نظر کاسیرر، و نیز هرمان کوهرن، این مسئله متقدم بر موضوع اخلاق است نه بخشی از اخلاق. رفاه اقتصادی شرط لازم برای پیدایش تمدن هست ولی شرط کافی نیست. رفاه اقتصادی موجد و ضامن فضیلت اخلاقی نیست و فقدان رفاه اقتصادی نیز ضرورتاً نباید به بازگشت به بربریت بینجامد. کاسیرر علل اقتصادی را مسئول موفقیت ناسیونال سوسیالیسم نمی‌داند (SMC, 236).

اما ساباین در این مورد درست می‌گفت که کاسیرر نمی‌تواند برای ظهور توتالیتاریسم تبیین علی اقتصاد را ارائه دهد؛ زیرا فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، فلسفه‌ی معنا (meaning) است. گرسنگی نمی‌تواند به خودی خود آمادگی توده‌ی مردم برای پذیرش ایدئولوژی توتالیتارستی یا اعتقاد به قانون تاریخ را توضیح دهد. ناسیونال سوسیالیست‌ها دریافته‌اند که با متهم کردن گروه خاصی از مردم به عنوان مسبب فقر اقتصادی آلمان، نه فقط می‌توانند از فقر اقتصادی مردم سود جویند، بلکه از میل آنان به تبیین علل فقیر بودنشان نیز بهره‌گیرند. بنابراین نازی‌ها به جای آن که وضع بد اقتصادی را از طریق اصول علم اقتصاد توضیح دهند انگشت اتهام را به سوی دشمن دراز کردند.

ولی این نظر ساباین نادرست است که صورت‌های سمبلیک صرفاً با معانی تئوریک و هنری ارتباط دارند. آنچه را کاسیرر به عنوان تبیین «مادی» (materialistic)

ظهور توتالیتاریسم ارائه می‌دهد عامل اقتصاد نیست، بلکه تکنولوژی یعنی تکنیک اسطوره‌سازی است. کاسیرر معتقد نبود که وضع اقتصادی می‌تواند ظهور تاریخی توتالیتاریسم را تبیین کند: وضع بد اقتصادی ماده‌ی خامی بود که دست‌اندرکاران تکنیک اسطوره‌سازی سیاسی، آن را به کار گرفتند. البته تکنیک صرفاً جنبه‌ی مادی حیات فرهنگی نیست بلکه شیوه‌ای است برای فهم جهان. تکنیک نیز خود یک نوع صورت سمبلیک است.

کاسیرر با برداشتی که از تکنیک می‌کند شیوه‌ی دیگری برای فهم ظهور توتالیتاریسم ارائه می‌دهد. هنگامی که کاسیرر می‌گوید که ابداع تکنیک اسطوره‌سازی چیزی بود که برای عصر تکنولوژیکی ما ذخیره شده بود، چیزی بیش از این معنی می‌دهد که وسایل ارتباط جمعی ابزاری برای این تکنیک فراهم کرده‌اند. کاسیرر در مقاله‌ی «فرم و تکنیک» همچنین نشان می‌دهد که ظهور تکنولوژی مدرن مسئول بحران فرهنگی است که عمق زیادی دارد و ادراک عمومی ما را از جامعه تحت تأثیر قرار داده است.

تکنیک به منزله‌ی بحران فرهنگی

خاص‌ترین بحث کاسیرر از کشاکش میان صورت‌های سمبلیک مختلف [زبان، اسطوره و دین، علم و هنر] در مقاله‌ی او به نام «صورت و تکنیک» آمده است. او می‌گوید در حیات اجتماعی دوران معاصر کشاکش اصلی میان صورت‌های سمبلیک ناشی از تأثیر روزافزون تکنیک است. «تکنیک در سیر تحول خود به سادگی جایی در کنار دیگر جهات اساسی فرهنگ اشغال نمی‌کند و به طور مسالمت‌آمیز و هماهنگ با آن‌ها در میانشان قرار نمی‌گیرد. تکنیک با متمایز کردن خود، از آن‌ها جدا می‌شود و با آن‌ها درمی‌افتد (STS, 78). این مطلب در مورد همه‌ی صورت‌های سمبلیک صادق است. اما در قرن بیستم تکنیک یک نیروی فرهنگی در میان نیروهای فرهنگی دیگر نیست: تکنیک «به هنجار خود قانع نیست و این تهدید وجود دارد که این هنجار را به صورت هنجاری مطلق درآورد و آن را بر دیگر قلمروهای [حیات فرهنگی] تحمیل کند.» کاسیرر در مقاله‌ی «صورت و تکنیک» مدعی می‌شود که تکنولوژی قدرتمندترین نیروی فرهنگ سده‌ی بیستم است ... در میان پرسش‌هایی که درباره‌ی تأثیرات تکنولوژی در جامعه مطرح می‌شود،

مهم‌ترین آن‌ها این است: آیا تکنولوژی شکلی از رهایی انسان است یا واقعاً پدیده‌ی از خود بیگانگی بشر از «سرشت واقعی» خویش است؟ (STS, 68) کاسیرر فرمول‌بندی این پرسش را از بحث‌هایی اقتباس کرده است که در زمان او درباره‌ی تکنولوژی جریان داشت. او واژه‌ی از خود بیگانگی را به معنایی به کار می‌برد که زِمَل^۸ بدان بخشیده بود. زِمَل بر این باور بود که فرهنگ، به منزله‌ی یک کل، باید ضرورتاً به صورت واقعی عینی بیگانه با بشر، متحجر و جامد شود. زِمَل چنین استدلال می‌کند که چون فرهنگ ذاتاً انباشت‌شونده است بشر، یعنی خالق خود را از تحقق من خویش دور می‌کند.^۹ این وضعیت از نظر زِمَل تراژیک است زیرا از ذات خود فرهنگ ناشی می‌شود و از آن گریزی نیست. زِمَل دریافت خود را از «خود» بیگانگی با توصیف مارکس از کار با خود بیگانه مرتبط می‌داند.^{۱۰} از دیدگاه مارکس

۸. گئورگ زِمَل (۱۸۵۸-۱۹۱۸) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی. هم لوکاج و هم هایدگر تحت تأثیر او بودند. لوسین گلدمن، لوکاج را به خاطر نوشتن کتاب روح و فرم‌ها بنیان‌گذار فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم مدرن می‌داند. اما مسلم است که بحث‌های شیء‌شدگی در کتاب لوکاج، تاریخ و آگاهی طبقاتی، متأثر از زِمَل است. و شاید برای کشف جنبه‌های ناشناخته‌ی اندیشه‌ی مارکس مانند ازخودبیگانگی و بت‌شدگی و شیء‌شدگی بیشتر مدیون زِمَل باشیم. تالوکاج. زِمَل خود یکی از برجسته‌ترین نمایندگان رمانتیسیسم و فلسفه‌ی حیات است. لوسین گلدمن در کتاب خود با عنوان لوکاج و هایدگر (ترجمه‌ی انگلیسی ص ۱۳) می‌گوید که هایدگر اثر مشهور خود، هستی و زمان، را در پاسخ و در چارچوب تفکر حاکم بر تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاج نوشته است و نیز اگر در نظر آوریم که این دو متفکر تحت تأثیر رومانتیسیسم و عرفانی از نوع عرفان زِمَل بوده‌اند به نتیجه‌ی زیر می‌رسیم: رومانتیسیسم هم مادر کمونیسم است و هم فاشیسم (لوکاج کمونیست شد، و هایدگر سرسپرده‌ی نازیسم). انسان وقتی آثار رمانتیک‌ها و از آن جمله هایدگر و لوکاج را می‌خواند از انتقادهای آنان از وضع موجود و نظام سرمایه‌داری محظوظ می‌شود؛ ولی وقتی می‌بیند که آن‌ها مدافع نظام‌هایی بوده‌اند که جنایات بی‌شماری علیه بشریت مرتکب شده‌اند، یکه می‌خورد و از خود می‌پرسد آن حرف‌های زیبا کجا و کوره‌های آدم‌سوزی و جوخه‌های اعدام و اردوگاه‌های کار اجباری کجا؟! - م.

9. G. Simmel, "On the Concept and the Tragedy of Culture"

در کتاب:

The Conflict in Modern Culture and Other Essays, translated with an introduction by K. Peter Etkorn (New York: Teacher's College Press, Columbia University, 1968), 44.

10. Simmel, *ibid.*, 42 Cf. "The Fetishism of Commodities and the Secret There of" in Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* ed. Frederick Engels. Translated by Samuel Moore & Edward Aveling (New York: Random House, The Modern Library, n.d.), 81-85.

کار هنگامی با خود بیگانه می‌شود که محصول آن، کالاها باشند. هنگامی که کارگر کار خود را می‌فروشد، آنچه تولید می‌کند دیگر از آن او نیست بلکه به صورت واقعیتی بیگانه و شیء گونه نمایان می‌شود (مارکس این وضعیت را بت‌شدگی / *fetishism* می‌نامد). تحلیل مارکس در سرمایه راه، این بر نهاد (تن) متوازن می‌کند که این وضعیت در مرحله‌ی تاریخی‌ای پیش می‌آید که در آن بشر بینوا شده‌است و به وسیله‌ی هم‌نوع خود استثمار می‌شود. مارکس منشأ و مبدأ این وضع را تغییرات اقتصادی می‌داند و گمان می‌کرد که این وضعیت تاریخی را می‌توان با عمل اجتماعی تخفیف داد. اما زیمل راه حل پیشنهادی مارکس را قبول ندارد. از نظر او «بت‌شدگی» که مارکس به کالاهای اقتصادی نسبت می‌دهد، فقط حالتی خاص از این سرنوشت عمومی فراورده‌های فرهنگی را نمایش می‌دهد. با انباشت فرهنگ این فراورده‌ها هرچه بیشتر در چنبره‌ی تعارضات قرار می‌گیرند. در آغاز این فراورده‌ها را افراد آفریده بودند و صرفاً برای مقاصد خصوصی خود. اما در شکل بی‌واسطه شده‌شان ...، این فراورده‌ها خود را هم با منشأشان و هم با هدفی که به خاطر آن آفریده شده بودند بیگانه نشان می‌دهند.^{۱۱} نتیجه‌ی ناخواسته‌ی همه‌ی فعالیت‌های فرهنگی این می‌شود که [مستقل از اراده‌ی تولیدکنندگان‌شان] گسترش یابند. آن‌ها طبق منطق خویش تحول پیدا می‌کنند، و در انسان امیال و خواست‌هایی می‌آفرینند، و با پیچیده شدن روافزون فعالیت فرهنگی، او را چنان گیج می‌کنند و از پای می‌اندازند که هیچ‌گاه امیدی به تسط بر فراورده‌های فرهنگی یا حتی فهمیدن آن‌ها را نداشته باشد. در جوامع پیچیده، مسئول این وضع تقسیم‌کار است. «اغلب از طریق کوشش مشترک افراد مختلف، شیء فرهنگی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. چون شیء فرهنگی به دست فرد واحدی تولید نشده است، پس به منزله‌ی یک مجموعه‌ی واحد، بدون تولیدکننده است.» (*Ibid*, 41) بدین ترتیب در چنین جوامع پیچیده‌ای انسان به منزله‌ی فرد محو می‌شود. این وضع تراژیک است چون «فرهنگ حتی در نخستین لحظات وجود خود، چیزی را حمل می‌کند که گویی مقدر است تا [راه وصول به] هدف اصلی خود را که انتقال روح از وضع ناکامل به وضع کامل است مسدود و تاریک و قطع کند.» (*Ibid*, 46) زیمل این از خود بیگانگی را با آزادی راهبان

11. Simmel "The Tragedy of Culture", 42.

فرانسیسی قدیم مقایسه می‌کند که هیچ چیز [توجه] آنان را از «راه روحشان» منحرف نمی‌کرد. (Ibid, 44). کاسیرر در اظهارنظرهای زمیل اشتیاق یک عارف را برای اتحاد بی‌واسطه [با هستی] می‌بیند (KW, 107). او این تمایل غیرعقلانی در فلسفه‌ی حیات را مردود می‌داند.^{۱۲} اما این نظر زمیل را تأیید می‌کند که نتایجی که از فعالیت فرهنگی حاصل می‌شود بسیار دور از مقاصد اولیه‌ی آن است. کاسیرر در درستی مشاهدات جامعه‌شناسانه‌ی زمیل در مورد نتایج تحمیق‌کننده‌ی توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن، تردید نمی‌کند. حتی مدعی می‌شود که تحلیل زمیل بیش از همه در مورد تکنولوژی مدرن صادق است (STS, 76-77). کاسیرر، بویژه با این نظر زمیل موافق است که چگونه روش‌های مدرن تولید انبوه، همواره محصولات تازه‌ای عرضه می‌کنند که سطح مصرف را بالا می‌برند. اما محصولات تازه بیش از آن که برای رفع نیازها و تقاضاها باشند در جهت ایجاد آن‌ها عمل می‌کنند.^{۱۳} کاسیرر این موضوع را تا حد نهایی آن بسط می‌دهد و می‌گوید پا به پای افزایش نیاز برای کالاهای مادی، افق اراده‌ی فرد تنگ‌تر می‌شود.

هر نیاز برآورده شده‌ای فقط نیازهای بیشتری را با دامنه‌ی وسیع‌تر ایجاد می‌کند و برای کسی که در این دور باطل گرفتار شده باشد راه‌گریزی نیست. بشر در آنچه ماشین فرهنگی تکنیکی می‌سازد و تولید می‌کند محبوس و گرفتار است و این وضع به مراتب سخت‌تر از کار خسته‌کننده‌است. بشر به دام جنون هرگز پایان نیافتنی سیر از میل به ارضا و از ارضا به میل افتاده است (STS, 87-88).

از نظر کاسیرر آنچه تکنولوژی را چنین نیروی سترگ اجتماعی کرده‌است این است، که تکنولوژی در حصار طبیعت نیست. این موضوع در مورد فرایند بالفعل کار با تکنولوژی پیشرفته نیز صدق می‌کند.

احساس یگانگی [با کار خود] آن چیزی بود که به صنعتگر دستی اصیل روح

۱۲. کاسیرر در فصل نخست دست‌نوشته‌ی ناتمام جلد چهارم فلسفه‌ی صورت‌های سبلیک از این جنبه از فلسفه‌ی حیات و بویژه بدان‌گونه که در آثار زمیل و لودویگ کلاگز (Ludwig Klages) وجود دارد انتقاد می‌کند:

*Erstes Kapital: 'Geist' und 'Leben' Ms 184a, pp. 1-79.

13. Simmel, "The Tragedy of Culture", 42-43. Cassirer, STS, 87-88.

می‌بخشید. هر کار منفرد خاصی که دست‌های چنین صنعتگری می‌آفرید در چشم او صرفاً یک شیء نبود، بلکه من خویش و کوشش شخصی خود را در آن می‌دید. اما هرچه تکنولوژی پیشرفت بیشتری کند و قانون «رهایی از حد و مرز ارگانیک» بر آن چیره‌تر شود، این وحدت ارگانیک [میان صنعتگر و مصنوع او] سست‌تر می‌شود تا این که سرانجام از هم می‌گسلد. از این پس رابطه‌ی میان کار یک شخص و آنچه ساخته می‌شود به هیچ‌وجه رابطه‌ای تجربه‌پذیر نیست (STS, 76).

کاسیرر این فرایند را که در آن ماشین‌ها حد و مرز ارگانیک کالبد و کاردستی را در می‌نوردند «رهایی کار از حد و مرز ارگانیک» می‌نامد. او این عبارت را از تحلیل مارکس از ماشین‌آلات و صنعت مدرن اقتباس کرده‌است؛ اما معنایی که بدان می‌بخشد با معنایی که مارکس بدان داده‌بود کاملاً متفاوت است.^{۱۴}

مارکس طبیعت‌گرا بود. از نظر او طبیعت، انسان و تکنولوژی تابع قوانین طبیعی بودند. اما از دیدگاه کاسیرر فرهنگ را نمی‌توان در قالب اصطلاحات طبیعت‌گرایانه درک کرد. بنابراین نخستین مرحله‌ی تکنولوژی فقط، آن‌گونه که مارکس می‌پنداشت، مرحله‌ای از تولید بیشتر نیست که از حدود ذاتی کاردستی فراتر رفته است.^{۱۵}

تکنولوژی‌رهای بنیادی از طبیعت را موجب می‌شود. تحول فزاینده‌ی تکنولوژی‌ها امکانات عملی باورنکردنی خلق می‌کند. «آنچه ابزارهای تکنولوژی کاملاً پیشرفته را متمایز می‌کند درست همین امر است. یعنی آن‌ها خود را از مدلی که طبیعت به طور بی‌واسطه به آن‌ها ارائه می‌دهد رها می‌سازند و گویی آن را پشت سر می‌نهند.» (STS, 73). بنابراین هنگامی که کاسیرر از «رهایی از حد و مرز ارگانیک» سخن می‌گوید، منظورش افزایش صرفاً کمی تولید نیست بلکه جدا شدن از نظم طبیعت است. از این‌رو تغییراتی که تکنولوژی قادر به انجام آن‌هاست به وسیله‌ی چیزی بیرون از خود تکنولوژی محدود و محصور نمی‌شود.

۱۴. «تعداد ابزارهایی که یک ماشین می‌تواند در آن واحد وارد عمل کند از همان آغاز، آن را از محدودیت‌های ارگانیکی که در حصار ابزارهای یک صنعتگر دستی قرارش می‌داد رها ساخته است.» مارکس، سرمایه، ص ۴۰۸.

۱۵. توصیف مارکس از ورود ماشین‌آلات به صنعت بر افزایش فوق‌العاده‌ای تاکید می‌کند که بر اثر به کارگیری ماشین در تولید حاصل می‌شود و توجه را به این نکته معطوف می‌دارد که کار انسان و کار ماشین می‌توانند به جای یکدیگر قرار گیرند. رجوع کنید به سرمایه، ص ۴۱۰.

کاسیرر ملاحظات خود را درباره‌ی تأثیر تکنولوژی در جامعه به منزله‌ی توصیف‌ها و تشخیص ویژگی‌های وضعیتی به دست می‌دهد که تحول تاریخی یافته است. گفتن این مطلب که تکنولوژی در حال حاضر نیروی غالب در تغییر فرهنگی است، بدین معنی نیست که می‌باید چنین باشد. از نظر کاسیرر این وضع «تراژیک» نیست چون الزامی نیست. حتی اگر در این لحظه تکنولوژی، به نظر، وسیله‌ای باشد نه برای رهایی بلکه برای از خود بیگانگی انسان (البته کاسیرر آماده‌است که چنین نظری را بپذیرد)، با این وصف حاضر نیست آن را چیزی بیش از مرحله‌ای موقت بداند. او عقیده داشت که تکنیک می‌تواند وسیله‌ای برای تحول انسانیت باشد (STS, 86). بشر برای تغییرات عظیمی که رشد تکنولوژی در زندگی او به وجود آورده‌است آمادگی ندارد، و می‌باید خود را با این تغییرات همسو کند. مردمان بیش از پیش زیر سیطره‌ی این اصل تکنولوژیکی قرار می‌گیرند: «در خدمت هدفی» (STS, 89). مسئله این است که این «هدف» شکل اخلاقی ندارد. جامعه‌ای پدیدار شده‌است که در آن همکاری جمعی عظیمی و سازمان‌یافتگی اجتماعی بی‌سابقه‌ای وجود دارد. اما تکنیک، به خاطر ذات خود، نمی‌تواند برای این جامعه هدف‌هایی نهایی یا غایی ارائه دهد. اگر هدفی ارائه شود تکنیک برای وصول بدان وسیله‌اش را فراهم می‌کند. اما دستورهای اخلاقی، ابزاری نیستند. همان‌گونه که تکنیک از درون قلمروی که در آن مؤثر است، توان چندانی در خلق یا استنتاج ارزش‌های اخلاقی ندارد؛ همین‌طور نیز میان چنین ارزش‌هایی و جهت‌گیری خاص تکنیک و گرایش اصلی آن بیگانگی و کشمکش چندانی موجود نیست». بنابراین نتیجه‌ی سازمان‌یافتگی تکنیکی جامعه، آفرینش «همبستگی تازه‌ای در کار است که از طریق آن نهایتاً همه برای یک شخص کار می‌کنند و هر شخص برای همه کار می‌کند.» (STS, 89).

نظر کاسیرر در سال ۱۹۳۰ این بود که این نوع همکاری فقط باید به سطح آگاهی اخلاقی ارتقاء یابد. بشر در جامعه‌ی تکنیکی هنوز جنبه‌ی همکاری در حیات اجتماعی را نشناخته است؛ بلکه برعکس با کار خود بیگانه شده‌است و به خاطر گرایش لذت‌طلبانه‌ی خویش، به منزله‌ی یک مصرف‌کننده، از دیدن جامعه به منزله‌ی نهادی اخلاقی بازمانده است.

کاسیرر درک خود را از این موقعیت چنین خلاصه می‌کند: «تکنیک میان همه‌ی کسانی که در کارهایش فعال‌اند پیش از آن که اجتماعی آزاد متکی بر اراده بیافریند

نوعی اجتماع در دست سرنوشت به وجود می‌آورد» (STS, 89).^{۱۶} فعال بودن در کارهای تکنیکی به معنی بیگانه بودن از فعالیت خویشتن است. زندگی اجتماعی بیش از پیش سازمان یافته‌است. اما به نظر نمی‌رسد که این سازمان‌یافتگی را، اراده‌ی سیاسی متحدی راهنمایی کند. جامعه‌ی تکنولوژیکی مدرن جامعه‌ای مقدر است؛ نه جامعه‌ای که بر اثر اراده‌ی انسان پاگرفته باشد. کاسیرر، به رغم این خصلت بخشی منفی به جامعه‌ی مدرن، مقاله‌ی «صورت و تکنیک» را با این یادداشت امیدبخش به پایان می‌رساند: شاید افزایش وابستگی متقابل اشخاص در جامعه‌ی تکنولوژیکی، هنگامی که به سطح آگاهی اخلاقی ارتقاء یابد همه را به این امر آگاه کند که چگونه هرکس مسئول زندگی دیگران است (STS, 89-90). مقاله‌ی «فرم و تکنیک» با این پرسش (که پاسخ داده نشده‌است) به پایان می‌رسد: آیا تکنیک به اثبات خواهد رساند که وسیله‌ای برای رهایی بشر است یا آن که در خدمت بیگانگی هرچه بیشتر بشر، از آنچه اساساً متعلق به اوست یعنی اجتماع انسانی به منزله‌ی محصول اراده‌ی انسانی، قرار خواهد گرفت؟

چنانچه تکنیک، پیش از آن که در خدمت بشر برای «تصاحب طبیعت و سلطه‌ی بر آن» باشد، بخواهد به منزله‌ی وسیله‌ای برای رهایی انسان خدمت کند، باید به بشر کمک کند تا آنچه را در وجود انسانی او آشفته و نابسامان است به کنترل درآورد (STS, 89 cf. D, 109). کاسیرر در حالی که امید داشت که تکنیک با افزایش احساس مسئولیت در قبال عموم، انسان را در شکل بخشیدن به شخصیت خود یاری دهد؛ جنبه‌ی دیگر تکنیک را، که احساسی کاملاً متقابل را می‌پرورد، نادیده گرفت. او در مقاله‌ی «صورت و تکنیک» نشان می‌دهد که [مخترع] تکنیک همواره شخصی گمنام

۱۶. کاسیرر اصطلاح جامعه‌ی در دست سرنوشت (Schicksalgemeinschaft) را از فردریش دسوئر و اصطلاح جامعه‌ی متکی بر اراده (Willengemeinschaft) را از پُل ناتورپ اقتباس کرده‌است. دسوئر اصطلاح «جامعه‌ی در دست سرنوشت» را در ارجاع به وابستگی متقابل اجباری که بر اثر گسترش تکنولوژی در جامعه به وجود آمده‌است به کار می‌برد. رجوع شود به کتاب او: Friedrich Demauer, *Philosophie der Technik* (Bonn Friedrich Cohen Verlag, 1928), 132-33.

مفهوم «جامعه‌ی متکی بر اراده» بخشی از فلسفه‌ی اخلاق ناتورپ است. منظور او از این مفهوم این است که جامعه به سوی هدفی گرایش دارد. بنگرید به:

Paul Natorp, *Philosophie: ihr Problem und ihre Probleme* 4th ed. (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929), 81.

به کار بردن این اصطلاحات به وسیله‌ی کاسیرر، معانی مستقر شده‌ی آن‌ها را منعکس می‌کند.

است. همین که کارایی ابداعات تکنولوژیکی از بوته‌ی آزمایش موفق بیرون آمدند، در سطح جهانی کاربرد پیدا می‌کنند. این ابداعات مَهر و نشان شخصیت مخترع خویش را بر خود ندارند؛ زیرا تکنیک ذاتاً در خدمت هدفی قرار می‌گیرد و همین هدف مشخص‌کننده‌ی تکنیک است. در واقع پیشرفت تکنولوژی معمولاً حاصل پژوهش‌های گروهی است نه ثمره‌ی تلاش‌های فردی. سازمان‌یافتگی تکنولوژیکی همواره غیرشخصی است. همچنان که جامعه‌ی تحت تأثیر تکنولوژی قرار می‌گیرد، زندگی نیز به موازات آن فاقد شخصیت می‌شود. کاسیرر تا حدودی به همین دلیل است که چنین جامعه‌ای را «جامعه‌ای مقدر» می‌نامد. اما در این عبارت تناقضی نهفته است، زیرا به هیچ‌وجه چنین جامعه‌ای به منزله‌ی «اجتماع» به تجربه در نمی‌آید.

لئو اشتراوس در نقدی که بر اسطوره‌ی دولت نوشته است می‌پرسد چه چیزی می‌تواند علت ضعف شدن نیروهای عقلانی و اخلاقی و هنری را در فرهنگ سده‌ی بیستم توضیح دهد؟ ضعف همین نیروها اجازه داد تا دوباره اندیشه‌ی اسطوره‌ای به حیات اجتماعی تسری یابد. همان‌گونه که اشتراوس متذکر می‌شود اسطوره‌ی دولت بدین پرسش پاسخی نمی‌دهد. کاسیرر معتقد شده بود که زمانی طولانی پیش از این، آلبرت شوایتزر در سخنرانی‌های خود که نخست در سال ۱۹۲۲ ایراد کرده بود علت وجود چنین وضعی را در جامعه توضیح داده است.^{۱۷} کاسیرر در سال ۱۹۴۴ در یکی از درس‌های دانشگاهی خود گفت که شوایتزر «بحران فعلی فرهنگ بشری را کاملاً تشخیص داده است» (SMC, 231).

این بحران در ذات خود با احساس از دست‌دادن من خویش مشخص می‌شود. کاسیرر از شوایتزر نقل می‌کند که:

انسان معاصر در توده‌ی مردم محو شده است به شیوه‌ای که در تاریخ بی‌سابقه

۱۷. آلبرت شوایتزر در سخنرانی‌هایی که در اوپسلا در سال ۱۹۲۲ ایراد کرد همین اندیشه‌ها را بیان نمود این سخنرانی‌ها بعداً با عنوان فلسفه‌ی تمدن منتشر شدند.

A. Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, trans. C. T. Campion (New York, Macmillan Co, 1950), CL SMC, 59-60.

[گفتنی است که آلبرت شوایتزر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) کشیش پروتستان و فرانسوی بود و حرفه‌ی اصلی‌اش پزشکی ولی در عین حال موسیقی‌دان و موسیقی‌شناس برجسته‌ای نیز بود. او بیمارستان رامبرن را در قلب آفریقا احداث و در سال ۱۹۵۲ برنده‌ی جایزه صلح نوبل شد. او زندگی خود را وقف خدمت به بشریت کرده بود. -م.]

است و این از دست دادن من خویش شاید شاخص‌ترین ویژگی وضع انسان معاصر باشد ... چون در بالا و بر سر او، جامعه با سازمان کاملاً مجهز خود چنان قدرت مهبیبی در حیات معنوی فرد به دست آورده‌است که هنوز میزان آن معلوم نیست؛ و همین قدرت، نیاز بشر را برای داشتن استقلال در مقابل جامعه در چنان وضع و خیمی قرار داده‌است که او تقریباً ادعای داشتن وجودی معنوی از آن خویش را کنار نهاده‌است. او مانند یک توپ لاستیکی شده که حالت ارتجاعی خود را از دست داده‌است و هر اثری را که بر او وارد می‌شود حفظ می‌کند. او زیر فشار شست‌عوام قرار دارد و مطابق عقایدی زندگی می‌کند که از آنان گرفته‌است. برای او فرق نمی‌کند که مسئله‌ی مطروحه سیاسی باشد یا ملی، مسئله‌ای باشد مربوط به اعتقاد او یا بی‌اعتقادی او (SMC, 231-32).

در این مورد کاسیرر با تمام وجود با شوایتزر هم عقیده‌است. آشکار است که فقدان چنین استقلال و فردیتی در اکثریت آحاد مردم، آن‌ها را طعمه‌ای حاضر و آماده برای تکنیک اسطوره می‌کند. مشاهدات شوایتزر، پیش از آن که جنبش ناسیونال سوسیالیست محبوبیت عامه پیدا کند، صورت گرفته بود؛ و کاسیرر نه تنها به مشاهدات شوایتزر بلکه به غیبگویی‌های مکاشفه‌ای دل‌تنگ‌کننده‌ی اسوالد اشپنگلر نیز اشاره می‌کند (SMC, 226-29, 259-63؛ همین کتاب، ص ۴۱۳-۴۱۸). اشپنگلر در کتاب خود، انحطاط غرب (که نخست در سال ۱۹۱۸ به چاپ رسید)، با روحیه‌ای که کاملاً در تقابل با فلسفه‌ی تمدن اثر شوایتزر است اصرار می‌ورزد که به تاریخ، که آن را سرنوشت اسرارآمیز می‌دانست، تسلیم شویم. با این وصف، کتاب اشپنگلر، که کاسیرر آن را «طالع‌بینی تاریخ و اثر یک فالگیر» می‌داند (SMC, 262) بسیار مشهور شد. کاسیرر توضیح می‌دهد که موفقیت کتاب اشپنگلر به خاطر عنوان آن بود. عنوانی که «تشویش عمومی» اروپاییان را پس از جنگ جهانی اول بیان می‌کرد. (SMC, 260)

نه اشپنگلر فیلسوفی آکادمیک بود و نه آلبرت شوایتزر، اما کاسیرر بود. اگر فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، فلسفه‌ای ماندنی درباره‌ی فرهنگ باشد از آن انتظار می‌رود که در مورد بحران فرهنگی که شوایتزر و اشپنگلر^{۱۸} در قالب اصطلاحات

۱۸. اشپنگلر (۱۸۸۰-۱۹۳۶) کمی پیش از مرگش، انسان و تکنیک: پژوهشی در فلسفه‌ی حیات را

عمومی در باره‌اش بحث کرده بودند بصیرت‌هایی به دست دهد. بدین منظور باید توجه خود را به تحلیل تکنیک به منزله‌ی صورتی سمبلیک معطوف کنیم.

در انطباق با طرح عمومی فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، تحلیل کامل تکنیک به منزله‌ی [یک نوع] صورت سمبلیک نشان خواهد داد که چگونه تکنیک برای شکل دادن به جهان [سمبلیک] خود، شیوه‌ی ویژه‌ای دارد. یعنی دارای شیوه‌ای خاص در ادراک فضا و زمان است و دریافت ویژه‌ی خود را از شناسنده (subject) و موضوع شناخت (object) و غیره دارد.^{۱۹} تا جایی که تکنیک بر زندگی معاصر غلبه یافته باشد ساخت تجربه‌ی [مطابق جهان سمبلیک] تکنیک نیز وجه غالب خواهد بود. کاسیرر تحلیل خود را از تکنیک به آن کاملی انجام نمی‌دهد که در مورد دو صورت اساسی سمبلیک دیگر، یعنی اسطوره و زبان انجام داده‌بود و درباره‌ی هر یک از آن‌ها کتابی جامع نگاشته‌بود؛ حتی طرح کلی ویژگی‌های اساسی ادراک که بر اثر تکنیک شکل می‌گیرد، نشان خواهد داد که چگونه غلبه‌ی ادراک تکنیکی از جهان تغییری اساسی در فهم بشر از زندگی ایجاد می‌کند، این تغییر اساسی از شیوه‌ای ناشی می‌شود که تکنیک، ادراک زمان را تعیین می‌بخشد.

گذر از یک لحظه به لحظه‌ی دیگر، آن‌چنان که معمولاً آن را در زندگی روزانه درک می‌کنیم دارای کلیتی است که یادآور آهنگ موسیقی است، زیرا زمان زندگی روزانه دینامیک به نظر می‌رسد ولی در عین حال هر لحظه‌ی آن کامل است [یعنی تکه تکه نیست]. گذشت زمان زندگی روزانه به هنگام شادی و فرح، تند و به هنگام کسالت، کند است و دارای آهنگی همچون خواب و بیداری است. اما در اندیشه‌ی

نوشت و دریافت اسطوره‌ای خود را از جبر به مفهوم تکنیک نیز تسری داد. «در حقیقت نه مغزها و نه دست‌ها قادرند که آن چیزی را تغییر دهند که به سرنوشت تکنولوژیکی ماشین‌ها ارتباط می‌یابد و از جبر باطنی روح تکنولوژی تحول پیدا می‌کند».

O. Spengler, *Der Mensch und die Technik: Beitrag Zu einer Philosophie der Lebens* (Munich: C. H. Beck'sche Verlags buchhandlung, 1931), 34.

۱۹. هر صورت سمبلیک باید جهان ویژه‌ی خود را بر پایه‌ی رابطه‌ی میان شناسنده (سوزه) و موضوع شناخت (ابژه) یا به سخن دیگر رابطه‌ی میان ذهنیت و عینیت و نیز بر پایه‌ی دریافت خود از علیت، فضا، زمان و عدد بنا نهد. برای آگاهی اجمالی از این که صورت اسطوره و صورت علم براساس مقولات فوق چگونه شکل می‌گیرند و چه تفاوت‌هایی با هم دارند؛ رجوع کنید به مقاله‌ی نگارنده: «فرم اندیشه‌ی اسطوره‌ای: ذهنیت و عینیت، علیت، فضا، زمان و عدد در اندیشه‌ی اسطوره‌ای»، در کتاب *زمان، اندیشه و فرهنگ*، م.

اسطوره‌ای زمان خصلت متفاوتی دارد و گویی سرشت آن مادی است. بنابراین دوران زندگی مانند بلوغ، جوانی و پیری به منزله‌ی ورود به مکانی خاص و اشغال آن‌جا تصور می‌شود. ورود به چنین مکان‌هایی یا خروج از آن‌ها با انجام مناسک مخصوص، که به منظور توقف زمان صورت می‌گیرد، مشخص می‌شود.

بعضی مناسک، اعمال خدایان را بازآفرینی می‌کنند و تصور می‌شود که با اجرای چنین مناسکی به زمانِ سترگ و وقوع آغازین چنین وقایعی باز می‌گردند؛ یعنی به زمانی باز می‌گردند که محمل واقعیت راستین است. هم زمانِ زندگی روزانه و هم زمانِ اسطوره‌ای هر دو با زمانی که ساعت اندازه‌گیری می‌کند، متفاوت‌اند. زمانِ ساعتی بی‌توجه به احساس‌های بشری همواره به پیش می‌رود. چنین مفهومی از زمان یکی از ارکان سیستم فیزیک نیوتونی را تشکیل می‌دهد ولی اندیشه‌ی اسطوره‌ای با چنین دریافتی از زمان بیگانه است. ولی شکل دیگری از زمان در آگاهی تاریخی یا زمان تقویمی پدیدار می‌شود که بر خلاف زمانِ ساعتی دارای مبدأ مشخصی است.^{۲۰} در قلمرو تکنولوژی با نوع دیگری از زمان روبرو می‌شویم. در تکنولوژی، ما نوعی زمانِ عمل (action time) را تجربه می‌کنیم. زمانِ عمل، اشیایی را که در وضع معمولی در دسترس ما نیستند در برابر ما حاضر می‌سازد.

حاضر شدن اشیاء از طریق تکنولوژی، با حضور آن‌ها بی‌میانجی تکنولوژی، کاملاً فرق دارد. در حالت اخیر حضور آن‌ها با آنچه قبل و بعد از آن‌ها هست پیوستگی دارد. اما حاضر شدن اشیاء از طریق یکی از وسایل تکنیکی، خصلت یک واقعه را پیدا می‌کند و فاقد آن پیوستگی‌ای است که در زمانِ زندگی روزانه به معنای معمولی داشت. کاسیرر در تکنولوژی سه مرحله را از یکدیگر متمایز می‌کند: مرحله‌ی تقلیدی، مرحله‌ی تمثیلی و مرحله‌ی صرفاً سمبلیک. این سه مرحله با اختلاف نسبی‌شان از زمانِ بی‌واسطه یعنی زمانی که در زندگی روزانه تجربه می‌گردد مشخص می‌شوند. مثال‌هایی از این تحول را می‌توان به آسانی پیدا کرد. مثلاً ولفگانگ شیفل بوش می‌نویسد:

حرکت وسایل نقلیه در دوره‌ی پیش از صنعت، تقلیدی از طبیعت خارجی بود.

۲۰. برای آگاهی اجمالی درباره‌ی دریافت زمان در اسطوره، تاریخ، فیزیک نیوتونی و نسبت اینشتاین و فرق میان آن‌ها رجوع کنید به: یدالله موقن، «زمان و عدد در اندیشه‌ی اسطوره‌ای»، در کتاب زمان، اندیشه و فرهنگ. - م.

کشتی‌ها با نیروی جریان آب و نیروی وزش باد حرکت می‌کردند. حرکت بر سطح زمین از ناهمواری‌های سطح زمین تبعیت می‌کرد و مقید به توانایی حیوانات بارکش بود.^{۲۱}

اما این وحدت ارگانیک با ورود نیروی بخار از میان می‌رود از این به بعد حرکت مستقیم بر سطح زمین و آب با سرعتی انجام می‌گیرد که با حیوانات بارکش یا نیروی جریان آب یا وزش باد امکان‌پذیر نیست. تأثیر حرکت سریع این است که «مکان‌ها از این پس، دیگر مکان‌هایی منفرد و مستقل نباشند بلکه به صورت لحظات درآیند» (Ibid, 174). در این جا به نظر من، واژه‌ی کلیدی «لحظات» است که هم قابلیت به جای یکدیگر قرار گرفتن را می‌رساند (به علت دسترس‌پذیری آسان) و هم آگاهی به نوعی از زمان (و فضا) را در بردارد یعنی واقعه یا رویداد. والتر بنیامین پدیده‌ی مشابهی را نشان می‌دهد. رسانه‌های تکنیکی فیلم و عکاسی فقط «لحظات» یک تصویر را ارائه می‌دهند. مفهوم «اصیل» که در مورد اثر هنری به کار می‌رود و به این معنی است که اثری فقط در این جا و اکنون وجود دارد، دیگر در چنین رسانه‌هایی مفهومی ندارد. تکنیک‌های باز تولید [یا کپی کردن]، آثار هنری را در دسترس هرکس در هر جایی قرار می‌دهند اما به بهای از دست رفتن آن چیزی که بنیامین آن را «رایحه‌ی» اصالت آثار هنری می‌نامد، یعنی بی‌همتایی اثر هنری که نمی‌توان آن را کپی کرد.^{۲۲} ارنست کرونک آهنگساز نیز تحلیل بنیامین را در مورد پخش موسیقی ضبط شده به کار برده است. [او می‌گوید که شنیدن موسیقی از رادیو یا گرامافون] موسیقی را از محتوای ارگانیک خود جدا می‌کند، یعنی از اجرا در تالار کنسرت و در برابر چشم حضار.^{۲۳} در همه‌ی این موارد کار رسانه‌ها این است تا با تولید مطابق اصل، اثر هنری را به صورت لحظه یا واقعه درآورند و ارائه دهند. ادراک حسی از زمان در مخابرات الکترونیکی از

21. Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung Von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert* (Munich: Carl Hanser, 1977), 15.

22. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Illuminations*, edited with an introduction by Hannah Arendt, translated by Harry Zohn (New York, Schocken Books, 1969), 217-51.

23. Ernst Krenek, "Bemerkungen zur Rundfunkmusik", *zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1938): 148-65, esp. 159-60.

همه‌ی مثال‌های فوق شکل بارزتری می‌یابد. توزیع اطلاعات به شیوه‌ی جدید، برخلاف بحث رو در روی میان دو شخص، غالباً به طور گمنام صورت می‌گیرد. منابع بی‌شمار، گزارش‌هایی درباره‌ی وقایع جاری تهیه می‌کنند. جریان مداوم اطلاعات هیچ احساسی در مورد پیوستگی این وقایع یا غایت آن‌ها به وجود نمی‌آورد. در نتیجه، وقایع جاری آشفته و نابسامان می‌نمایند و به گفته‌ی ژاک آلول به نظر می‌آید که وقایع جاری «نفی آن چیزی باشند که انسان تاکنون قانون یا سیاست نامیده است یعنی نفی جهانی با ثبات، نفی جهانی مصنوعی که مهارت انسان آن را ساخته بود».^{۲۴} این عبارات همان احساس زبونی و بیچارگی را بیان می‌کنند که کاسیرر نیز آن را تشخیص داده بود هنگامی که او ویژگی بارز جامعه‌ی تکنیکی را «جامعه‌ی در دست سرنوشت» دانسته بود. چنین درکی از جامعه از آن‌جا ناشی می‌گردد که جامعه به صورت وقایع [ناپیوسته] ادراک می‌شود.

بررسی نوع ادراک زمان که در ذات تکنیک قرار دارد، نشان می‌دهد که فرد، نه تنها جامعه را به شکل وقایعی از هم گسیخته و بی‌ارتباط درک می‌کند، بلکه وجود خویش را نیز به شکل وقایعی از هم گسیخته درمی‌یابد. هگل در سده‌ی نوزدهم مدعی شد که دولت واقعیت اجتماعی بنیادی است و نمی‌توان آن را صرفاً به «جامعه‌ی مدنی» تقلیل داد. هگل جامعه‌ی مدنی را سازمان یافتن افرادی تعریف می‌کند که فقط به خاطر مقاصد خصوصی خود زندگی می‌کنند.^{۲۵} با غلبه‌ی تکنیک چیز تازه‌ای در حیات اجتماعی رخ می‌دهد که نمی‌توان آن را با خصوصی شدنی که هگل در ذهن داشت مقایسه کرد. حتی زندگی فرد در بستر تکنیک همچون رشته‌ای از رویدادها یا وقایع نمایان می‌شود. هگل جامعه‌ی مدنی را مجمعی می‌پنداشت که برای حفظ فرد تشکیل شده است، از این رو جامعه‌ی مدنی اراده‌ی مشترکی را منعکس می‌کند. اما وقتی زندگی به منزله‌ی وقایعی درک شد که به طور اتفاقی روی می‌دهند، جامعه نیز به نظر می‌آید که به معنای اراده‌ای عمومی (بدان‌گونه که کاسیرر این اصطلاح را به کار می‌برد یعنی دارای جهت مشترکی به سوی آینده) دیگر وجود نداشته باشد. علت این وضع این است هنگامی که زندگی همچون وقایعی محض درک شد، حتی هویت

24. Jacques Ellul, *The Political Illusion*, trans. Konrad Kellen (New York, Random House, Vantage Books, 1967), 53.

25. Hegel's *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox London: Oxford university Press, 1952), 122-23.

شخصی فرد نیز به صورت تکه پاره نمایان می‌شود.^{۲۶} در این حالت به نظر می‌رسد که تصادف [یا شانسی]، یعنی آن چیزی که به اعتقاد هگل نفی کامل خرد است، اصل غایی هدایت و قایع باشد.^{۲۷} در چنین وضعی، اراده جز امری خودسرانه به نظر نمی‌آید. آن نوع احساس از زمان را، که در ذات تکنیک است یعنی واقعه‌ای که چیزی را حاضر می‌کند، می‌توان زمان تصادفی مطلق نامید ... چنین زمانی، زمان واقعه‌ی تصادفی [یا شانسی] است؛ زمان "هرچه پیش آید" است. تکنیک کاملاً «آزاد شده» براساس اراده‌ای عمل می‌کند که خودسر است. راهنمای تکنیک در مرحله‌ی نهایی خود هیچ مدلی در طبیعت نیست و در این مرحله تکنیک مستقل می‌شود.

کاسیرر می‌گفت تکنیک پیش از آن که جامعه‌ی متکی بر اراده را خلق کند، نخست جامعه‌ای در دست سرنوشت را می‌آفریند. او در مورد معنی «سرنوشت» در عبارت «جامعه‌ی در دست سرنوشت» توضیحی نمی‌دهد. اما آشکار است که اگر سرنوشت را به معنای واژه‌ی کهن یونانی آن، moira، تفسیر کنیم نادرست است؛ زیرا moira به معنای تقدیر آسمانی است.^{۲۸} در این جا واژه‌ی سرنوشت معنای معاصرش را دارد، یعنی هرچه اتفاق افتد: شانسی. در چنین جامعه‌ای هیچ مقام و مرتبه‌ای بالاتر از خود تکنیک تصوّرپذیر نیست، نه اراده‌ی انسانی و نه مشیت الاهی.

در تجربه‌ی زمان تصادفی [یا شانسی] به نظر می‌آید که جهان شکل رویدادها یا وقایع صرف را به خود گرفته است. در حالی که اندیشه‌ی اسطوره‌ای زمان را به قالب فضا در می‌آورد؛ تکنولوژی به نوعی زمانی کردن فضا دست می‌زند که در آن مکان‌ها

۲۶. آنچه در این جا از دیدگاه فلسفی درباره‌ی فروپاشی شخصیت فرد و قطع ارتباط او با خویشتن و محیط و نیز محو جامعه گفته می‌شود به‌طور غریبی با آنچه مدرنیست‌ها در آثار خود نشان داده‌اند همانند است. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: یدالله موذن، «لوکاچ و مدرنیسم» و «لوکاچ و حماسه»، در کتاب زمان، اندیشه و فرهنگ، م.م.

۲۷. هگل در اوایل دوران تفکر فلسفی خود تأکید می‌کرد امر خودسرانه (Willkür) و امر تصادفی (Zufall)، با خودسری و شانسی فقط دیدگاه‌های تابع‌اند او نه مستقل. آن‌ها در دریافت او از علم امر مطلق هیچ مکانی نداشتند. رجوع کنید به:

G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and Walter Cerf (Albany, State University of New York Press, 1977), 167.

۲۸. برای یونانیان باستان شانس (tyche) و سرنوشت (moira) در ارتباط تنگاتنگ بودند. شانس محض مفهومی بیگانه با تفکر آنان بود. رجوع کنید به:

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 3d ed. 2 Vols. (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959), 2: 295-306.

و فاصله‌های ثابت میان آن‌ها و ارتباطشان به صورت وقایع درمی‌آیند. زمان در تکنولوژی خصلتی متقابل با زمان در اندیشه‌ی اسطوره‌ای دارد. کاسیرر در بحث خود از «آسیب‌شناسی آگاهی سمبلیک» شرح می‌دهد که چگونه یک فرد بر اثر آفازی (اختلال در سخن‌گویی) یا بیماری‌های مشابه آن، می‌تواند دچار محدودیتِ اندیشه و عملِ سمبلیک شود. نتیجه‌ی چنین آسیب‌هایی بر فعالیت شخص این است که «جای ساختار هدفمند را واقعه‌ی محض می‌گیرد... و شکل‌گیری هدف، جایش را به رشته‌ای از اعمال جزئی و از هم‌گسیخته می‌دهد» (PSF, 3:273 PSF, 3: 319) در سطح اجتماعی این پدیده هنگامی مشهود می‌شود که تکنیک، وجه غالبِ ادراک از جهان شده باشد. در چنین حالتی به نظر می‌آید که جهان از وقایع تشکیل شده است بی‌آن که میان آن وقایع ارتباطی موجود باشد. از دیدگاه تکنیکی صرف، افراد و اشیاء به طور موقت کار خود را انجام می‌دهند؛ زیرا این مشاغل در جهانی که سریعاً در حال تغییر است مشاغلی موقت‌اند. تکنیک به گونه‌ای افراطی نوآور است. اما توانایی درک مقاصد درازمدت و فرمول‌بندی آن‌ها و داشتن هدفی اجتماعی، نیازمند چشم‌انداز متفاوتی با چشم‌انداز صرفاً تکنیکی است. تا جایی که تکنیک صورت سمبلیک غالب باشد، بشر و جهان بیش از هرچیز در قالب اصول تکنیک درک می‌شوند و سایر صورت‌های سمبلیک تابع تکنیک می‌گردند یا آن‌که دیگر کاربردی نخواهند داشت.

هانا آرننت می‌نویسد: «آنچه مردم را برای سلطه‌ی توتالیتاریسم آماده می‌کند تنهایی است. یعنی هنگامی که در حاشیه بودن ... تجربه‌ی هر روزی توده‌های رو به افزایش قرن ما شده باشد.»^{۲۹} با به کار بردن تحلیل فوق، بُعد دیگری از این منزوی شدن را می‌توان دریافت. تنهایی به منزله‌ی احساسِ منزوی شدن، هنگامی به حدّ نهای خود می‌رسد که فقط به معنای منزوی شدن از جامعه نباشد بلکه چیزی درونی نیز شده باشد. منزوی شدن در حدّ نهای خود به درکِ حسی از زمان که کانت آن را «حس درونی» می‌نامد (یعنی آگاهی از وجود من خویش در زمان) نیز تسری می‌یابد.^{۳۰} این تنهایی، برخلاف عزلت و گوشه‌نشینی که مستلزم قطع ارتباط با

29. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 478.

30. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York, St. Martin's Press, 1961), 342 (BXL).

دیگران است شامل ناتوانی در برقراری ارتباط با خویشان نیز هست. این حالت روانی را فقط در قالب تجربه‌ی زمان تصادفی می‌توان درک کرد. در تجربه‌ی زمان تصادفی به نظر می‌آید که حس کردنِ درونیِ من خویش فقط شامل رویدادها یا وقایعی باشد که جهت یا هدفی ندارند. بدیهی است که فقدان چشم‌انداز کل‌نگر، مانع بازنگری و تفکر خود - انتقادی و برنامه‌ریزی می‌شود؛ یعنی عواملی که برای درک فرد از مسئولیت اخلاقی خویش ضروری‌اند. با قطع شدن گفتگوی درونی در سطح بازنگری شخصی تهدیدی اجتماعی رخ می‌گشاید. چون قطع ارتباط درونی شخص با خود به معنی از دست دادن وجدان است. از دیدگاه فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک حتی توانایی ایجاد ارتباط امری اکتسابی است نه فطری.

کاسیرر امیدوار بود که تأثیر تکنولوژی بر جامعه، موجب افزایش آگاهی اخلاقی از این امر شود که افراد در جامعه به همدیگر وابستگی پیدا کرده‌اند. اما چنانچه تحلیل بالا درست باشد، برخلاف انتظار او تأثیر تکنولوژی بر جامعه منجر به از میان رفتن رابطه‌ی فرد با خودش شده است که بی‌آن فرد نمی‌تواند عضو خود - مسئول جامعه باشد. نقطه‌ی ضعف جامعه‌ی معاصر همین است و درست در همین جاست که اسطوره‌ی سیاسی عظیم‌ترین قدرت خود را نشان می‌دهد. تصویر اسطوره‌ای تاریخ به منزله‌ی «سرنوشت» گزیرناپذیر یا «قانون تاریخ» که انسان جز تسلیم شدن بدان چاره‌ی دیگری ندارد، به هر شخص در گذر وقایع مکانی می‌دهد بی‌آن که شخص مقید به مسئولیت فردی باشد. مفهوم اسطوره‌ای سرنوشت؛ احساس زبونی و بیچارگی فرد را توجیه می‌کند و در عین حال به وجود فرد هدفی عالی‌تر می‌بخشد تا آن اهدافی که زندگی محقر او در مقام یک شاغل یا مصرف‌کننده به او می‌دهد. ایدئولوژی‌ای که این اعتقاد به سرنوشت را توجیه می‌کند شاید واهی یا عجیب و غریب باشد. اما، همچنان که کاسیرر خاطر نشان می‌کند حتی غریب‌ترین و نامعتدل‌ترین انگیزش به عمل بهتر از فقدان انگیزش است. (SMC, 249).

کاسیرر با شوایتزر موافق است که همچنان که دریافت مدرن از امور بیشتر دچار سردرگمی می‌شود، انگیزش به عمل بیش از پیش درگیر فعالیت‌های غیر عقلاتی و بی‌هدف می‌گردد. هنگامی که مردم به طور جمعی مشتاق چیزی باشند که آن‌ها را عمیقاً تحریک کند، و اگر چنین محرکی پدیدار شد در آن وقت به نظرشان، زندگی‌شان در خدمت چیزی بیش از هدفی شخصی قرار گرفته‌است و اسطوره در این هنگام وارد

[حیات اجتماعی] می‌شود. نیاز به داشتن آرمانی [که فرد را برانگیزد] بر اثر بحران مادی شدیدتر می‌شود. هرگونه تبیین علمی از نوسان شاخص وضع اقتصادی که مسئول ایجاد بحران اقتصادی شناخته شود، نمی‌تواند احساسات سرخورده‌ی کسانی را آرام کند که بر اثر نیاز مادی متأثر شده‌اند. اما یک رهبر سیاسی می‌تواند چنین خشمی را با تکنیک اسطوره به طور مؤثر به مسیر دلخواه خویش هدایت کند و آن را شعله‌ور سازد و بدین طریق نیروی سیاسی عظیمی را بیافریند. تصویر دشمن اهریمنی گرچه برای محمل عمل تصویری صرفاً منفی است اما همین تصویر، به همان نسبت که آرمان‌های تحریک‌کننده‌ی دیگر وجود نداشته باشند، تخیل توده‌ها را برمی‌انگیزد. درست همان‌گونه که ظهور جامعه‌ی تکنیکی احساس تعلق به اجتماع و بشریت را تضعیف می‌کند، تکنولوژی مدرن نیز وسیله‌ای تهیه می‌کند - تکنیک اسطوره - تا رهبران ورزیده با آن بتوانند برای جبران از دست رفتن احساس تعلق به جامعه، جانشینی بیابند. اما این احساس تازه‌ی اجتماعی که با تکنیک اسطوره آفریده می‌شود، خود پاسخی است به یک تهدید و به همین علت این احساس تازه نیز خصلت احساس تعلق به جامعه‌ی در دست سرنوشت را دارد نه احساس تعلق به جامعه‌ی متکی بر اراده را. ولی اکنون به احساس زیبونی و بیچارگی فرد، محمل عینی مشترکی داده می‌شود و بدین طریق احساس انزوا در او برطرف می‌گردد؛ و نیز تجربه‌ی رنج بردن از سرنوشت، به صورت احساس مشترک اجتماعی درمی‌آید.

نمایه

اشخاص، کتابها، مقاله‌ها

- آبولو ۱۰۳
آتروپوس ۴۱۶
آدئیمانوس ۱۴۲
آدامز ۲۷۷ (ح)
آدورنو ۳، ۱۵، ۲۱-۲۹
آدونیس ۱۱۰
آرگوس ۱۱۳ (ح)
آرلن، مایکل ۴۳۲ (ح)
آرنت، هانا ۲، ۲۱، ۲۵۸
آشیل ۱۲۲، ۲۴۳
آگوستین ۱۳۸، ۱۵۶-۱۵۹، ۱۶۱-۱۶۷،
۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۸۸،
۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۶۸، ۲۷۰
۲۷۱، ۲۷۶-۲۷۸، ۳۸۱، ۳۸۲
آلبرت کبیر ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸ (ح)
آلتوسر، لویی ۹، ۱۷
آلفیری ۲۱۱، ۲۳۴
آلفیری، ویچوریو ۲۱۱
آموزش و پرورش ۱۳۶
آنتیگون ۱۳۱
آنسلم ۱۷۶-۱۷۸، ۱۹۵
آورلیوس، مارکوس ۲۴۳
«آیا به راستی نظریه‌ی لوی - برول
ابطال شده‌است؟» ۵۰ (ح)
آین شهریاران ۲۴۶، ۲۴۷
آینه‌ی شاه ۲۴۷
اثوس ۱۰۳
اپیکتوس ۱۸۷
احوال ضروری دانشمند ۳۱۹، ۳۲۱
اخلاق نیکوماخوس ۱۸۵
ادیسه ۱۴۴
اراسموس ۱۶۶، ۲۴۶
ارسطو ۴۳، ۷۷، ۱۲۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴،
۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۱-۱۸۷،
۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸-۲۰۰، ۲۲۲، ۲۲۳
۳۶۵، ۳۷۶، ۳۸۵
ارغنون نو ۴۲۰
اریجنا، اسکوتوس ۱۹۴
اسپنسر، هربرت ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۱۱۸
اسپینوزا ۹۲، ۱۷۶، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۵،
۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۸۶، ۳۷۷، ۳۷۹-۳۸۱
استالین ۱۰

ال. آرتور برد ۲۱۲	استرنسکی، ایوان ۴۶
الکساندر ششم ۲۳۹	اسخیلوس ۱۱۱، ۱۴۳، ۱۵۹
الول، ژاک ۴۵۶	«اسطوره‌شناسی تطبیقی» ۸۰
امپدوکلس ۱۲۶	«اسطوره یا افسانه‌ی دولت» ۵۰ (ح)
امیلیا گالوتی ۲۰۵	اسطوره‌ی دولت ۳۸-۴۰، ۴۲، ۴۵-۴۷،
اناکسیمنس ۱۲۷	۴۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۱
انجیل ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۶۹، ۳۱۵	اسطوره‌ی قرن بیستم ۴۷، ۴۸
انجیل متی ۱۶۷	اسفورتزاس ۲۲۴
انحطاط غرب ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۴۰، ۴۵۲	اسکوتوس، دونس ۱۷۴
اندرزها و تاملات ۳۱۱	اشپنگلر، اسوالد ۴۱۴، ۴۵۲
«اندیشه‌ی انسان‌شناختی» ۴۸	اشپنگلر ۳۲، ۴۱۴، ۴۱۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۲
اندیمیون ۱۰۳، ۱۰۴	اشپر، آلبرت ۴۳۱
انسان و تکنیک: پژوهشی در فلسفه‌ی	اشپیتسر، لئو ۲۸۴ (ح)
حیات ۴۵۲ (ح)	اشنال ۳۶۷
انسان همچون ماشین ۳۱۳	اشتراوس، لئو ۴۴۱، ۴۵۱
انکسیماندر ۱۲۷	اشعیاء نبی ۱۷۷ (ح)
انگلس ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۹، ۳۱	اعترافات ۱۵۸، ۲۷۵
اودیپ ۳۱۱	افلاطون ۷۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳،
اودیسه ۱۲۲، ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۱۰، ۴۳۰	۱۳۳، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۷۳، ۱۷۹-۱۸۴، ۱۸۷،
اودین ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۵۱،	۱۹۲-۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۱، ۲۵۰،
۳۵۸-۳۶۰	۲۵۱، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۳،
اورانوس ۱۱۳ (ح)	۳۷۶، ۳۷۹، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۲
اورلیوس، مارکوس ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷	اقتصاد و جامعه ۱۷
اورپیدس ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۸۳	اکرمین ۳۱۵
اوری تیا ۱۳۳	اکویناس، توماس ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۲،
اورینگن ۱۸۰	۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۵-۲۰۱،
اوسیریس ۱۱۰	۲۴۶، ۲۷۶
اولپیان ۱۸۷	اگریا ۲۳۰

بوآلو ۸۶ (ح)	اووید ۴۰۶
بودا ۳۵۰، ۳۵۱	اھر نریش ۱۰۳
بورجا، پزاره - بورژیا، سزار	ایرنائیوس ۱۹۲
بورژیا، سزار ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۸،	ایزوکراتس ۲۳۶
۲۳۹، ۲۴۷، ۲۵۴	ایلیاد ۱۴۴، ۲۲۲
بورکھارت ۲۸، ۲۱۹	اینشتاین ۲۴، ۵۵، ۴۵۴ (ح)
بورکھارت، یاکوب ۲۱۹	
بورہ آس ۱۳۳	با یرون ۳۰۸
بوسوئہ ۲۶۸	بُدن ۲۷۱
بولنویہ ۳۴۱، ۳۵۳	برادرزادہی رامو ۳۳۰
بومونت ۲۰۴	براون، اتو ۱۲
بوناونتورا ۱۷۴	برخی شکل های طبقہ بندی انسان های
بوند لمونته، زانوبی ۲۱۵	ابتدایی ۷۹ (ح)
بویل، روبرت ۴۲۰	برگسون ۲۵، ۲۶، ۳۳-۳۵
بھیموت: ساختار و عملکرد ناسیونال	برنارد قدیس ۱۷۴
سوسیالیسم ۳۰، ۳۱ (ح)	برنز ۲۹۹، ۳۱۰
بیلنی، دیوید ۴۸، ۴۹	برک، ادموند ۲۷۹
بیکن ۲۲، ۲۰۶، ۴۲۰، ۴۲۱	بروئہ ۱۱۲ (ح)
	برونو، جوردانو ۱، ۲۲۳، ۲۶۰
پانتیوس ۱۸۵	بشیرہ، حسین ۴ (ح)
پاسکال ۲۴۴، ۲۶۸-۲۷۰، ۳۰۸، ۳۷۶، ۳۷۸	بلانشارد، براند ۵۹
پختر، هاینتس ۴۰۷	بناپارت، ناپلئون ۲۳۹، ۲۴۶
پختر، ہدویگ ۴۰۷	بناپارت، لویی ۱۲، ۱۳
«پدر پارمنیدس» ۱۳۵	بتام ۳۰۰
پدیدارشناسی روح ۲۶، ۳۴۳، ۳۶۵ (ح)	بن جانسون ۲۰۴
پروتوس ۲۰۴، ۲۵۷، ۲۹۸	بنیاد تحقیق در علم ۳۱۹، ۳۲۲ (ح)
پروتاگوراس ۱۳۲	بنیامین، والتر ۴۵۵
پروتاگوراس ۱۲۹، ۱۴۵، ۲۵۰	بو آس، فرانٹس ۳۱، ۴۰، ۷۷

- پرودیکوس ۱۳۱، ۲۵۰
 پروکریس ۱۰۳
 پروکلس ۲۲۱
 پریکلس ۱۵۴
 پژوهش‌هایی درباره‌ی گالیله ۲۶۱ (ح)
 پطروس ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۰۶
 پطروس دامیانی ۱۷۴، ۱۷۵
 پوپر، کارل ۲۱
 پوفندورف ۲۳۳، ۲۷۶
 پولانتزاس، نیکوس ۱۸، ۱۹، ۴۷
 پولس (قدیس) ۱۷۷، ۲۲۱، ۲۲۷
 پومپیلیوس، نوما ۲۳۰
 پیازه، ژان ۳۹
 پی‌تل، کارل ۴۰۷
 پیرا ۸۴
 پیندار ۱۴۳
 پیوریتان ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۵
 تاتیتوس ۱۳۰، ۱۳۹
 تئوری رمان ۴۷
 تاریخ فلسفه‌ی باستان ۴۶
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۴۴۵ (ح)
 تالس ۱۲۶، ۱۲۷
 تالیران ۲۰۷، ۲۳۹
 تایلور، سر.بی. ۷۰
 تایونه ۱۱۲ (ح)
 تحقیق درباره‌ی فهم انسانی ۵۳
 تراسیماخوس ۱۵۲
 تریورن، گوران ۲۱
 تردیدها ۱۶۴
 ت. ریو ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۱۵
 تزئیوس ۲۱۴
 تعیین و عدم تعیین در فیزیک مدرن ۴۴۱
 تلماک ۲۴۶
 تن، هیپولیت ۲۵۱
 تونم و تابو ۹۵
 تورات ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۳۴۵، ۳۴۶
 تورندایک، لین ۲۱۹
 توسیدس ۲۱۵
 توسیدیدس ۱۲۵، ۴۲۳
 توکویل ۳۴۵، ۳۴۶ (ح)
 تویفلز ۳۵۹
 تیامات ۴۲۳
 تیتونوس ۱۰۳
 تیرتائوس ۱۴۷
 تیغون ۱۳۴
 جامع الاهیات ۱۹۸
 جامع ضد زنادقه ۱۹۸
 جامعه‌ی باز و دشمنان آن ۲۱
 جانستون، جیمز ۳۰۷
 جانسون، ساموئل ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱
 جریانهای اصلی مارکسیسم: فروپاشی ۲۷
 جفرسون، توماس ۲۶۵
 جمهوری ۱۲، ۱۳۵، ۴۱۵
 جنتیله ۳۰

درباره‌ی پیکر اجتماعی ۲۷۲
 درباره‌ی ثبات قدم ۲۶۴
 درباره‌ی حکمت ۲۶۴
 درباره‌ی سلطنت ۱۹۲
 درباره‌ی شیوه‌ی علمی بررسی حق طبیعی
 ۳۸۲، ۳۷۰
 درباره‌ی قهرمانان ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۱
 درباره‌ی قهرمانان، قهرمان پرستی و کارهای
 قهرمانی در تاریخ ۲۹۱، ۳۱۸
 درباره‌ی قهرمان پرستی ۳۰۱
 درباره‌ی مرجعیت پاپ ۲۷۹
 درباره‌ی نهادهای فرمانروایان مسیحی ۲۴۶
 در پیشگاه استاد ۱۶۳
 درسهایی درباره‌ی فلسفه‌ی اسطوره‌شناسی
 و وحی ۶۶
 درسهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ ۹۹
 دسوئر، فردریش ۴۵۰ (ح)
 دکارت ۲۴، ۳۳، ۹۲، ۱۷۶، ۲۶۰، ۲۶۱
 ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۲۲-۳۲۴، ۴۱۹
 دلاولپه ۳۰
 دموکریتوس ۱۶۰
 دوته ۹۰، ۴۰۳
 دورکیم، امیل ۳۹، ۴۰، ۷۹ (ح)
 دوره‌ی فلسفه‌ی اثباتی ۴۲۰
 دوک آنژین ۲۳۹
 دوکلو ۲۷۹
 دومستر، ژوزف ۲۷۹
 دوور ۲۶۴

جهان همچون اراده و بازنمایی ۱۰۰
 جیمز، ویلیام ۹۳
 چارلز پنجم ۲۴۶
 چمبرلین، هوستون استوارت ۳۳۷
 چهار نظریه درباره‌ی اسطوره در تاریخ قرن
 بیستم: کاسیرر، الیاد، لوی اشتراوس،
 مالدینوسکی ۴۶
 جیرون ستور ۲۴۳
 حقوق جنگ و صلح ۲۶۳، ۲۷۱
 داروین، چارلز ۸۰
 دافنه ۱۰۳
 دالامبر ۲۷۶
 دانایید ۱۵۲ (ح)
 دانته ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۲۹، ۲۵۶، ۳۲۸-۳۳۰
 دایرةالمعارف بزرگ ۲۷۶، ۲۸۱، ۳۳۰
 ۳۳۲
 در باب سلسله مراتب کلیسایی ۲۲۲
 در باب سلسله مراتب آسمانی ۲۲۲
 در باب سلطنت ۲۴۷
 در باب شاه و آیین شهریاری ۲۴۷
 در باب فرمانروایان و قوانین ۲۴۷
 در باب نهاد فرمانروایی ۲۴۶
 در باب وظایف مقام سلطنت ۲۴۶
 درباره‌ی ابهام ۸۶ (ح)
 درباره‌ی پایداری و داشتن تسلی خاطر در
 برابر بلاهای عمومی ۲۶۴

رنان ۲۸
 رنسانس ۳۶۰
 روانشناسی عواطف ۹۲
 روبرتسون - اسمیت، ویلیام ۹۰
 روچلایی، کوزیمو ۲۱۵
 روح القوانین ۲۳، ۳۴۴
 روح فلسفه‌ی قرون وسطا ۱۷۴
 روح و فرم‌ها ۴۴۵ (ح)
 رودس (اسم مجسمه) ۳۹۰
 روده، اروین ۱۳۵
 روزنبرگ، آلفرد ۳۱، ۴۷
 روسو ۱۴، ۱۳۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۳۳، ۲۷۵،
 ۲۷۶، ۲۹۹، ۳۷۱، ۴۰۹
 رومولوس ۲۱۴
 ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی
 ۳، ۴ (ح)
 ریشیلیو ۲۴۶
 رینتزی، کولادی ۲۴۰
 زئوس ۸۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۴۱۵
 زاگرتوس ۱۱۲ (ح)، ۱۱۳
 زبان آلمانی نازی‌ها، واژه‌نامه‌ی آلمانی
 معاصر ۴۰۷
 زبان، اندیشه و فرهنگ ۱۸ (ح)، ۲۹ (ح)،
 ۴۷ (ح)، ۵۰ (ح)، ۳۶۶ (ح)، ۴۵۳ (ح)،
 ۴۵۴ (ح)، ۴۵۷ (ح)
 زبان و فرهنگ ۷۷
 زتکین، کلارا ۱۱

دیالکتیک روشنگری ۲۱-۲۳
 دیانیرا ۱۰۴
 دیتریش ۳۱
 دیدرو ۲۴، ۲۷۶، ۳۳۰
 دیلتای، ویلهلم ۲۶
 دین اقوام سامی ۹۰
 دیوان غربی - شرقی ۳۲۹
 دیوکالیثون ۸۴
 دیونسیوس آریوپاگیتا ۲۲۱
 دیونسیوس دروغین ۱۹۴ (ح)
 دیویدسون، اویگن ا. ۵۹
 رثا ۱۱۳ (ح)
 رابطه میان صورت‌های شناخت و جامعه
 ۳۹
 رادین ۴۰
 راوشنبوش، استیون ۴۱۲ (ح)
 راه بردگی ۲۱
 رد بر اهل آکادمی ۱۶۶
 رد بر سلوس ۱۸۰
 رد بر ماکیاولی ۲۰۸
 رساله‌ای درباره‌ی آداب و رسوم ۲۸۱
 رساله‌ای درباره‌ی بشر ۳۹، ۴۰، ۴۵،
 ۵۸-۵۶، ۴۲۷، ۴۴۱
 رساله‌ای درباره‌ی نابرابری نژادهای انسانی
 ۳۳۵، ۳۶۰، ۴۳۸
 رساله‌ای درباره‌ی نقاشی ۳۳۰
 رساله‌ای در سیاست ۲۰۶

- زفرینگ، کارل ۱۲
 زنان باکوسی ۱۱۱
 زیمبل، گتورگ ۴۴۵ (ح)
- ژان پل فردریش ریشر ۳۰۹
 ژولیوس دوم ۲۳۹
 ژیلسون ۱۷۴، ۱۷۷ (ح)
- ساباین، جرج ۴۴۲
 ساده دل ۲۳
 سارتور رسارتوس ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۹
 ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۴۵، ۳۵۸
 سالکان ظلمت: کاوشی در سرچشمه های
 باطنی نازیم ۴۷
 سالنامه ی فلسفه و پژوهش های پدیدارشناختی
 ۴۱۸
 سال های تعلم و بلهلم مایستر ۳۰۵ (ح)، ۳۰۶
 سال های سیر و سیاحت و بلهلم مایستر ۳۰۸
 ساوونارولا ۲۴۳
 سرافا ۱۸ (ح)
 سرچشمه های توتالیتاریسم ۲
 سرگذشت اوتاریال، راهزن دریایی نروژی
 و فاتح سرزمین بره در نرماندی و تبارنامه ی
 او ۳۵۹
 سرمایه ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۸ (ح)، ۴۴۶، ۴۴۸
 سرگذشت هگل جوان ۲۶
 سرمه ی قدیس ۱۷۴
 سرمایه ی مارکس و سرمایه داری امروز ۱۷
- سرنوشت بشر ۳۱۹، ۳۲۰
 سفالوس ۱۰۳
 سقراط ۵۷، ۱۲۹-۱۳۷، ۳۶۷، ۳۶۸
 سعادت، هوشنگ ۴۷ (ح)
 سلنه ۱۰۳
 سمله ۱۱۲
 سنت فاشیست ۵
 سنکا ۴۱۱
 سوآرز ۲۲۷
 سوداگر، محمدرضا ۳۱ (ح)
 سورل، ژرژ ۱۸ (ح)
 سولون ۱۴۴ (ح)
 سیپیوی ۱۸۵
 سیدنی هارتلند ۴۰۹
 سیرن ۳۵۷
 سیسرون ۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۵-۱۸۷
 سیلر، ارنست ۲۹۳، ۳۳۲، ۳۴۱ (ح)
 سینون ۲۰۴
 شاخه ی زرین ۶۹
 شارون، پیر ۲۶۴
 شاه هنری ششم ۲۰۴
 شعر و حقیقت ۱۱۹
 شکسپیر ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۹۹، ۳۲۸، ۳۳۳
 ۳۳۴، ۳۴۲
 شلایرماخر، فردریش ۸۵، ۲۸۶
 شلر، ماکس ۳۳، ۳۹، ۴۰
 شلگل، ا. و. ۲۸۷

فرد و کیهان در فلسفه‌ی رنسانس ۵۴ (ح)
 «فرم اندیشه‌ی اسطوره‌ای» ۴۵۳
 «فرم مفهوم در اندیشه‌ی اسطوره‌ای»
 ۷۹ (ح)
 «فرم و تکنیک» ۴۴۴، ۴۵۰
 فرنورث، الیس ۲۰۸ (ح)
 فروبنیوس ۱۰۳
 فروید، زیگموند ۹۵
 فرهنگ بدوی ۸۰
 فرهنگ دوره‌ی وایمار ۳۷
 فریزر ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۷۶
 فلچر ماکیاولیسم ۲۰۴
 فلسفه و فیزولوژی رواقی ۲۶۴
 فلسفه‌ی تاریخ ۳۵۱، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۶،
 ۳۷۸، ۳۷۹
 فلسفه‌ی حقوق ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۹ (ح)
 فلسفه‌ی روشنگری ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۵۴ (ح)،
 ۱۹۱ (ح)، ۲۸۱ (ح)، ۴۲۹
 فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک ۲۵، ۳۳،
 ۳۴، ۳۸-۴۰، ۴۶، ۴۷، ۵۵-۵۷، ۴۴۶،
 ۴۴۲-۴۴۴
 فلسفه‌ی طبیعت ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۲۲
 فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک: متافیزیک
 ۳۴
 فلوطین ۱۴۰، ۱۹۴، ۲۲۱
 فن بزرگ ۲۶۰
 فن جنگ ۲۵۸، ۲۵۹
 فنلون ۲۴۶

شلگل، فردریش ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶،
 ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۲
 شلینگ ۲۳، ۲۵، ۶۶، ۶۷، ۲۸۳-۲۸۴، ۳۲۲
 شوایتزر، آلبرت ۴۵۱، ۴۵۲
 شوپنهاور ۳۳، ۳۷۲
 شهر خدا ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱،
 ۳۷۸، ۳۸۲
 شهریار ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۲،
 ۲۱۷-۲۱، ۲۲۴-۲۲۷، ۲۳۴-۲۳۹
 ۲۴۲-۲۵۱ (ح)، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸
 شهریار و ادبیات ۲۱۱
 شیفل بوش، ولفگانگ ۴۵۴
 شیلپ، پل ا. ۵۳
 شیلر ۱۴۹، ۳۵۵، ۳۶۴
 «صورت و تکنیک» ۴۴۴، ۴۵۰
 طبیعات ۱۷۲، ۱۸۳
 علم منطق ۱۸، ۲۶، ۳۸۰، ۳۹۷
 فاجعه‌ای که بر آلمان فرود آمد ۲
 فاشیسم و دیکتاتوری ۱۸، ۴۷ (ح)
 فاوست ۶۵، ۳۱۷
 فرانسیس دوم ۲۰۹
 فرانک، آدولف ۳۵۷
 فرانکفورت تسایتونگ ۳۰
 فرانکلین، بنجامین ۲۷۹
 فردریک دوم ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۲۹
 فردریک کبیر ۲۹۳

- کالیکلس ۱۵۲
 کپلر ۴۱۹
 کرامول ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۴۲
 کرنک، ارنست ۴۵۵
 کروچه، بندتو ۱۸، ۲۵
 کروئوس ۱۱۳ (ح)
 کرویز ۵۰، ۴۲۲
 کریستینا ۲۴۶، ۲۶۵
 کشاتریا ۳۳۹
 کلاگز، لودویک ۴۴۷ (ح)
 کلایست، هاینریش فون ۲۸۷
 کلروویی، برنارد ۱۷۵، ۱۷۶
 کلوتو ۴۱۵
 کلود فرر، ژان ۴۷ (ح)
 کمپ - اسمیت، نورمن ۶۸ (ح)، ۷۵ (ح)
 کمدی الاهی ۲۲۹، ۲۹۹
 کمیترن ۸، ۱۰، ۱۹، ۲۰
 کنت، اگوست ۳۹
 کندورسه ۳۹، ۲۷۷ (ح)
 کوپرنیکوس ۸۱، ۲۲۳، ۲۶۰، ۳۳۷، ۴۲۸
 کورش ۲۱۴
 کولاکوفسکی، لسک ۲۷، ۲۸
 کولتی، لوچو ۲۶ (ح)، ۲۹ (ح)، ۳۶۶ (ح)
 کوه جادو ۴۷
 کوهن، آدالبرت ۱۰۳
 کوهن، هرمان ۴۴۳
 کویره، الکساندر ۲۶۱ (ح)
 کهلر ۱۱۶
- فوئبوس ۱۰۴
 فویرباخ، لودویگ ۱۴
 فیچینو ۱۶۰، ۲۵۵ (ح)
 فیچینوس، مارسیلیوس - فیچینو
 فیخته ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۴، ۳۱۸، ۳۱۹
 ۳۲۱-۳۲۵، ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۳
 فیدروس ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۵۰
 فیدو ۱۲۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۱
 فیلمر ۳۶۷
 فیلیپ ۲۳۶
 فیلینه ۳۰۷
- قانون ابتدایی ۴۰۹
 قانون اساسی آلمان ۲۰۹، ۳۹۷
- کاتو ۳۱۸، ۳۱۹
 کادموس ۱۱۲ (ح)
 کارکردهای ذهنی در جوامع ابتدایی
 ۷۶ (ح)
 کارلایل ۴۴، ۲۹۱، ۲۹۲ (ح)، ۲۹۴، ۳۰۰،
 ۳۰۱ (ح)، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲،
 ۳۲۵-۳۳۵، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۷، ۳۵۸،
 ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۴۲
 کارلایل، مارگارت ۳۰۰ (ح)
 کارلایل، جان ۳۰۰ (ح)
 کارلایل و هیتر ۲۹۳
 کاسیرر، ارنست ۱۶، ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۵۰، ۵۲
 ۶۸ (ح)، ۱۱۲، ۱۹۱ (ح)، ۲۸۱ (ح)، ۴۲۵

گی، پیتز ۲۷	کی یرکه گور ۲۳، ۲۴، ۲۶
گیچاردینی ۲۱۵	گالبله ۲۱، ۲۴، ۴۱۹
گیرکه، اتوفون ۲۲۷ (ح)	گالیور ۳۱۸
گیز ۲۰۵	گاورونسکی، دیمیتزی ۴۶
گیلن ۴۰۲	گایا ۱۱۳ (ح)
لابرویر ۲۷۶	گرامشی ۱۰، ۴۷
لاخسیس ۴۱۵، ۴۱۶	گروتیوس، هوگو ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۱
لافایت ۲۷۷ (ح)	گریسن، اچ. اف ۲۹۳
لاک ۲۳۳، ۲۷۶	گریگوری کبیر، پاپ ۱۸۷
لانگه، سی. ۹۳	گریگوری هفتم ۱۹۶
لاووازیه ۴۲۰	گزنفون ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱
لایب نیتس ۱۷۶، ۲۶۳، ۲۶۷، ۳۷۱، ۳۷۲	گفتار در روش ۳۲۴
۴۳۴، ۳۷۶	گفتارها ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۵
لسینگ ۲۰۵	گفتارهایی درباره‌ی دین ۲۸۶
لتس، فردریش و. ۵۹	گفتگو درباره‌ی دو علم جدید ۲۲۰
لنین ۱، ۹، ۱۰، ۳۰، ۳۱، ۳۶۷	گفتگوی گوته ۳۱۵
لوتر ۳۶، ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۱۸، ۳۲۹	گلاوکن ۱۶۵
۳۳۰	گلدمن، لوسین ۴۴۵
لوجوی ۲۸۴ (ح)	گونترزگاس ۲۲۴
لوسینده ۳۱۰	گوینو ۴۴، ۴۵، ۳۳۵-۳۶۲، ۳۹۹، ۴۳۸
لوی - برول، لوسین ۲۵، ۴۰	۴۴۲، ۴۴۹
لوکاج ۱۵، ۲۱، ۲۶، ۲۹، ۴۷، ۴۲۵	گوته ۳۰۸-۳۰۵، ۲۸۵
«لوکاج در کوه جادو» ۴۷	گوته و جهان تاریخ ۵۴ (ح)
«لوکاج و حماسه» ۴۷ (ح)، ۴۵۷ (ح)	گودمن، نلسون ۴۳۲
«لوکاج و مدرنیسم» ۴۵۷ (ح)	گورگیاس ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۲
لوکاج و هایدگر ۴۴۵	۱۵۳، ۲۵۰
لوگوس ۳۵، ۳۶، ۱۴۰، ۱۵۷	گومپرتس، تئودور ۱۷۰ (ح)

مالینوسکی ۴۰، ۴۲، ۴۴-۴۶، ۱۲۰، ۴۰۰
 مان، توماس ۴۷، ۴۲۳، ۴۳۴
 ماندراگولا ۲۴۲
 مایر، ادوارد ۲۰۴
 ماینکه، فردریش ۲۱۰
 مبانی عصر کنونی ۳۱۹
 مجموعه‌ی آثار کانت ۶۸ (ح)
 مجموعه‌ی قوانین و نهادها ۱۸۷
 مدخلی بر مطالعه‌ی دین یونانی ۹۱، ۱۱۰
 مده آ ۴۰۶
 مدیچی ۲۲۴، ۲۴۰
 مدیچی، کاتارینادو ۲۴۶
 مردوخ ۴۲۳، ۴۲۴
 مسطه‌ی شناخت ۵۴ (ح)، ۴۲۸
 مسطه‌ی شناخت در فلسفه و علم ۵۴ (ح)
 مسخ ۴۰۶
 «مسیحیت یا اروپا» ۳۸۵
 مفهوم جوهر و مفهوم تابع ۵۵
 مفیستوفلس ۳۰۶، ۳۱۳
 مقالات آکسفوردی ۸۰ (ح)
 مکتب فرانکفورت ۳، ۲۱-۲۳، ۲۶، ۲۷،
 ۲۹، ۳۰
 مک میهان ۲۹۱ (ح)
 متسکیو ۲۳، ۲۸۱، ۳۴۱، ۳۴۴
 منشأ انواع ۸۰
 مور، برینگتون ۳، ۴ (ح)
 مورو، لودوویکو ایل ۲۱۴
 موس، مارسل ۷۹ (ح)

لولوس، ریموندوس ۲۶۰
 لومتری ۳۱۳
 لوی، تیتوس ۲۱۴
 لویی پانزدهم ۳۳۱، ۳۳۲
 لویی چهاردهم ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۱
 لویی دوازدهم ۲۳۵
 لهنم ۲۹۲
 لی، هنری ۲۷۷
 لپسیوس، یوستوس ۲۰۵، ۲۶۴
 لیتزینسکی، استانیسلاوس ۲۶۳
 لیسدمونی ۱۴۷
 لین سیئوس ۱۵۲ (ح)
 مائو ۱۰
 مابعدالطبیعه ۱۲۸، ۱۷۲، ۳۲۲
 ماخ، ارنست ۳۹
 مارکسیسم و هگل ۲۶ (ح)
 مارتین، لوتر ۲۹۲
 مارکس ۴، ۹-۱۸، ۳۶۷، ۴۲۵
 «مارکسیسم و دیالکتیک» ۲۹ (ح)،
 ۳۶۶ (ح)
 مارکوزه ۳، ۱۵، ۲۳، ۲۹
 مارلو ۲۰۴، ۲۰۵
 ماریانه ۳۰۷
 مارینلی ۲۰۵
 ماشین آلات و صنعت مدرن ۴۴۸
 ماکیاولی ۳۸۱
 ماکیاولی و نمایشنامه‌های عصر الزابت ۲۰۴

- آن، تحول و تاریخچه‌ی نظریاتش و تأثیر
آن بر آثار کارلایل ۲۹۲
نظریه‌ی نسبیّت اینشتاین ۵۵
نقد خرد ناب ۱۳، ۶۷، ۶۸ (ح)، ۷۱
«نقدی بر مارکسیسم» ۱۸ (ح)
نوفالیس ۲۵، ۶۶، ۸۵، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷
نویمان، فرائس ۳۰، ۳۱ (ح)
نیچه ۲۸، ۳۳، ۳۴۸، ۳۸۹
نیکلسون، رینولد ۱۱۲ (ح)
نیوتون ۳۲۳، ۴۱۹، ۴۵۴
- [دوک] والتینو ۲۳۹
والتینو، دوکا ۲۲۴
والنشتاین ۱۴۹، ۳۶۴، ۴۱۹
وایس ۸۵
وبر، ماکس ۱۷، ۱۸
وبستر ۲۰۴
ورنر ۱۳۶
وستا ۲۱۰
ولتر ۲۳، ۲۴، ۲۰۸، ۲۸۱، ۲۹۸، ۳۱۳، ۳۳۰،
۳۷۱، ۳۳۱
ولف، کریستیان ۲۶۳
ویرژیل ۲۵۶
ویسکونتی ۲۲۴
ویکلیف ۱۸۹
ویکو ۳۸۱
ویلهم مایستر ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۲
وینکلر ۱۰۳
- موسولینی ۷، ۸، ۱۰، ۱۶، ۳۰، ۴۶
موسی ۱۷۳، ۲۱۴
موقن، یدالله ۲۹ (ح)، ۳۲ (ح)، ۴۷ (ح)،
۵۴ (ح)، ۱۹۱ (ح)، ۲۸۱ (ح)، ۴۲۹ (ح)
مولانا جلال‌الدین رومی ۱۱۱
مولر، ماکس ۸۰-۸۶، ۸۸، ۸۹
مولوخ ۳۶۲
مهمانی ۱۴۲
میرابو ۲۹۹، ۳۱۰
میراندولا، پیکو دلا ۲۵۵
میکاه ۱۶۱
میگنون ۳۰۶
میلتون ۳۲۸، ۴۱۴
میل تیادس ۱۵۴
میل، جان استوارت ۳۰۰
میلر ۳۶۵ (ح)
مینروا ۲۲۲
میه، آ. ۱۷
ناتورپ، پل ۴۵۰ (ح)
ناکس، جان ۳۰۱
نامه‌های ولایتی ۲۶۸، ۲۷۰
نامه‌هایی برای پیشبرد انسانیت ۲۰۹
نامه‌هایی درباره‌ی آموزش زیبایی‌شناسی
بشر ۳۵۵
نبرد من ۴۸
نظام ایده‌آلیسم فراباشی ۶۶، ۳۲۵
نظام طبیعت ۳۱۳
نظریه‌ی کارلایل درباره‌ی قهرمان، منابع

هلمن، برتا ۴۰۷
 هلوتیز ۱۷۶
 همپرسه‌ای درباره‌ی شعر ۲۸۶
 هورکهایمر ۳، ۱۵، ۲۹-۲۱
 هوسرل ۲۶، ۴۱۸
 هولباخ ۲۴، ۳۱۳
 هولدرلین ۳۸، ۳۹۱
 هومر ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۴۲
 ۱۴۳، ۱۴۹، ۲۲۲، ۴۱۵
 هوهنر فلد، پل ۳۷
 هوهنشتاوفن ۲۲۹
 هیپپاس ۱۳۱
 هیتلر ۲، ۱۰، ۲۴، ۴۸، ۴۹، ۲۹۳، ۴۳۰، ۴۳۱
 ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۰
 هیوم، دیوید ۵۸
 یادداشتهای زندان ۱۰
 یاکوبی، فردریش ۳۰۲
 یانسن ۲۶۸، ۲۷۰
 یانوس ۳۷۰
 یرکس، روبرت. م. ۱۱۵
 یگر ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۷
 یلینگ، گئورگ ۲۷۷ (ح)

وینکلمان ۱۱۰، ۳۱۵
 هاریسون، جین الن ۹۱
 هابز ۲۳۳، ۲۶۲، ۲۷۱-۲۷۴، ۳۶۷
 هالر ۳۶۷
 هانیبال ۲۱۴
 هایدگر، مارتین ۴۱۸
 هایک ۲۱
 هایم، رودلف ۳۶۶
 هاینرش فون اوفتردینگن ۲۸۳
 هجدهم برومر ۹، ۱۱-۱۳
 هرا ۱۱۲ (ح)، ۱۱۳
 هراکلس ۱۰۴
 هراکلیتوس ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۸۳
 هریارت ۹۲
 هردر ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۸۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۸
 ۳۸۱، ۳۸۴
 هزیود ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۹
 هستی و زمان ۳۷، ۴۱۸، ۴۴۵
 هگل ۴، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۳، ۲۵-۲۷، ۲۹
 ۴۴، ۵۴، ۵۹، ۸۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۵۰، ۲۰۹
 ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۸۴، ۳۰۲، ۳۴۲-۳۴۴، ۳۹۳
 ۴۴۲، ۴۵۶، ۴۵۷
 هلاس ۸۴، ۱۸۳

